TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

Rudolf Bultmann

SÍGUEME

RUDOLF BULTMANN

Nace en 1884. Fue profesor en Marburgo desde 1921 hasta 1951. Se asoció con K. Barth y otros contra la vieja teología liberal de Harnack. Trabajó especialmente en estudios sobre el Nuevo Testamento siguiendo una línea de crítica histórico-literaria. Intentó comprender el cristianismo desde dentro, interpretándolo como una posibilidad radical del hombre. Murió en 1976. Es uno de los escrituristas más importantes de la teología protestante.

OBRAS:

Creer y comprender, 1974; *Historia y escatología*, 1974; *Das Evangelium des Johannes*, 1941; *Jesucristo y mitología*, 1970; *Historia de la tradición sinóptica*, 2000.

EDICIONES SÍGUEME

Tiene el lector en sus manos uno de los libros más representativos e influyentes de la literatura teológica del siglo XX. En ningún otro lugar *se han encontrado y fecundado con fuerza* semejante exégesis bíblica, comprensión hermenéutica y formulación sistemática del nuevo testamento. Durante más de veinte años, esta teología ha dominado la visión teológica neotestamentaria. Nadie en este tiempo se ha atrevido a replicar con eficiencia mediante la elaboración de un trabajo semejante. Bultmann ha impresionado a todos los teólogos, incluso católicos, y también al hombre contemporáneo porque ha buscado la comprensión del mensaje de los textos haciendo posible entender el cristianismo como una posibilidad radical del hombre.

Durante muchos años, la obra de Bultmann, a pesar de sus limitaciónes, seguirá ofreciendo un punto de referencia obligado para investigadores, exegetas, pensadores y, ¡ojalá!, la gente de la calle.

Biblioteca de Estudios Bíblicos

ISBN: 84-301-0833-5



RUDOLF BULTMANN

Nace en 1884. Fue profesor en Marburgo desde 1921 hasta 1951. Se asoció con K. Barth y otros contra la vieja teología liberal de Harnack. Trabajó especialmente en estudios sobre el Nuevo Testamento siguiendo una línea de crítica histórico-literaria. Intentó comprender el cristianismo desde dentro, interpretándolo como una posibilidad radical del hombre. Murió en 1976. Es uno de los escrituristas más importantes de la teología protestante.

OBRAS:

Creer y comprender, 1974; *Historia y escatología*, 1974; *Das Evangelium des Johannes*, 1941; *Jesucristo y mitología*, 1970; *Historia de la tradición sinóptica*, 2000.

EDICIONES SÍGUEME

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

32

TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

RUDOLF BULTMANN

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1981

Digitalizado por Nalandaster (Gracias!!)

Limpiado y mejorado por eltropical

Título original: Theologie des Neuen Testaments
Tradujo: Víctor A. Martínez de Lapera
© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958
© Ediciones Sígueme, S A., 1980
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0833-5
Depósito legal: S. 128-1981
Printed in Spain
EUROPA Artes Gráficas. Sánchez Llevot, 1. Salamanca

CONTENIDO

XABIER PIKAZA: Presentación de la edición castellana 11

Tabla de abreviaturas 35

I. PRESUPUESTOS Y MOTIVOS DE LA TEOLOGIA NEOTESTAMENTARIA 37

1. LA PREDICACIÓN DE JESÚS 39

§ 1. La predicación escatológica 41
§ 2. La explicación de la exigencia de Dios 49
§ 3. La idea que Jesús tiene de Dios 60
§ 4. La cuestión de la autoconciencia mesiánica de Jesús 64

2. EL KERIGMA DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA 73

§ 5. El problema de las relaciones entre la predicación de la comunidad primitiva y la de Jesús 74
§ 6. La comunidad primitiva como comunidad escatológica 79
§ 7. La significación de Jesús para la fe de la comunidad primitiva 86
§ 8. Comienzos de la formación de formas eclesiásticas 98

3. EL KERIGMA DE LA COMUNIDAD HELENÍSTICA ANTES Y EN TIEMPO DE PABLO 109

§ 9. La predicación acerca de Dios y de su juicio, de Jesucristo el juez y salvador y la exigencia de la fe 111
§ 10. La conciencia de iglesia y la relación con el mundo 139

§ 11. La relación con el judaísmo y el problema del AT ... 156
§ 12. *Kyrios* e Hijo de Dios ... 170
§ 13. Los sacramentos ... 183
§ 14. El Espíritu ... 206
§ 15. Motivos gnósticos ... 217

II. LA TEOLOGIA DE PABLO Y DE JUAN ... 237

4. La teología de Pablo ... 239

§ 16. La posición histórica de Pablo ... 240

A) El hombre antes de la revelación de fe ... 244

1. Los conceptos antropológicos ... 245

§ 17. El concepto σῶμα ... 246
§ 18. Ψυχή, πνεῦμα y ζωή ... 257
§ 19. Νοῦς y συνείδησις ... 265
§ 20. Καρδία ... 274

2. Carne, pecado y mundo ... 281

§ 21. Creación y hombre ... 281
§ 22. El concepto σάρξ ... 286
§ 23. Carne y pecado ... 293
§ 24. Pecado y muerte ... 300
§ 25. La universalidad del pecado ... 304
§ 26. El concepto κόσμος ... 309
§ 27. La ley ... 314

B) El hombre bajo la fe ... 325

1. La justicia de Dios ... 325

§ 28. El concepto de δικαιοσύνη ... 326
§ 29. La presencia de la δικαιοσύνη ... 330
§ 30. La δικαιοσύνη como justicia de Dios ... 335
§ 31. La reconciliación ... 342

2. La gracia ... 344

§ 32. La χάρις como acontecimiento ... 344
§ 33. Muerte y resurrección de Cristo como acontecimiento salvífico ... 349
§ 34. La palabra, la iglesia, los sacramentos ... 364

3. La fe ... 372

§ 35. La estructura de la πίστις ... 373
§ 36. La vida en la πίστις ... 383
§ 37. La πίστις como acontecimiento escatológico ... 389

4. La libertad ... 390

§ 38. La libertad de pecado y el caminar en Espíritu ... 391
§ 39. La libertad de la ley y la postura frente a los hombres ... 401
§ 40. La libertad frente a la muerte ... 407

5. La teología del evangelio y de las cartas de Juan ... 417

§ 41. El lugar histórico de Juan ... 418

A) El dualismo de Juan ... 430

§ 42. Mundo y hombre ... 430
§ 43. El determinismo de Juan ... 436
§ 44. La perversión de la creación en mundo ... 441

B) El juicio del mundo ... 448

§ 45. El envío del Hijo ... 448
§ 46. El escándalo del ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο ... 456
§ 47. La revelación de la δόξα ... 466
§ 48. La revelación como la Palabra ... 477

C) La fe ... 487

§ 49. La fe como el escuchar la Palabra ... 488
§ 50. La fe como existencia escatológica ... 492

III. LA EVOLUCION HACIA LA IGLESIA ANTIGUA ... 513

6. Nacimiento y primer desarrollo de la organización eclesiástica ... 515

§ 51. Comunidad escatológica y organización eclesiástica ... 516
§ 52. Los oficios eclesiásticos ... 521
§ 53. La transformación de la autocomprensión de la iglesia ... 533

7. EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA 543
§ 54. *Paradosis* y tradición histórica 543
§ 55. El problema de la recta doctrina y el nacimiento del canon neotestamentario 553
§ 56. Motivos y tipos 568
§ 57. Teología y cosmología 571
§ 58. Cristología y soteriología 581
8. EL PROBLEMA DE LA CONDUCTA CRISTIANA 631
§ 59. La comprensión del imperativo 631
§ 60. El contenido de la exigencia y la postura frente a los diversos ámbitos de la vida 646
§ 61. La disciplina 660
EPÍLOGO 667
Indice griego 685
Indice de citas bíblicas 689
Indice de referencias patrísticas 721
Indice de materias 731
Indice de autores 739

PRESENTACION DE LA EDICION CASTELLANA

Tiene el lector en sus manos uno de los libros más representativos e influyentes de la literatura teológica del siglo XX. En ningún otro lugar se han encontrado y fecundado con fuerza semejante exégesis crítica, comprensión hermenéutica y formulación sistemática del NT. Quien sepa ya qué es teología, quien conozca a Bultmann y distinga los estratos del NT vaya directamente al texto de la obra. No tendrá necesidad de introducciones. Quien esté menos seguro en todos esos campos puede acompañarnos. Pretendemos ir marcando los hitos de un camino que nos sirva de ayuda en la lectura de R. Bultmann.

Indicamos ya al principio que esta obra no es ninguna especie de aerolito que ha caído inesperado de los cielos. Le preceden otras muchas teologías del NT que a lo largo de un esfuerzo que ya dura siglo y medio han conseguido abrir un tipo de camino en la gran selva de visiones exegéticas. Así lo ha señalado el mismo Bultmann en la nota final o epilegómena que se halla recogida en este libro. Al enfrentarnos con las teologías del NT advertimos que con ellas acontece lo mismo que A. Schweitzer señaló respecto de las vidas de Jesús: son muy hermosas, están llenas del encanto de los nuevos tiempos, pero acaban revelándose impotentes a la hora de llevarnos hasta el Cristo; en cada una de ellas se refleja el ideal del propio autor o de su escuela; así tenemos un Jesús idealista, liberal, romántico, revolucionario o moralista [1].

Apliquemos el esquema a las teologías del NT. Situándonos en la época prebultmanniana (anterior al 1948-1953), podemos distinguir entre ellas cuatro tipos fundamentales. *1. Hay una perspectiva idealista,* que representan los discípulos de Hegel y de forma especial F. Chr. Baur, *Vorlesungen über neutestamentlichen Theologie,* Leipzig 1864: el NT refleja el momento culminante de la autoexplicación del Espíritu que, expresándose en Jesús de forma suprema, se

1. Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ([1]1906; [2]1913), München 1966 (con introducción de J. M. Robinson).

despliega en la iglesia primitiva en un proceso dialéctico de tesis-antítesis-síntesis, personificado en Pedro-Pablo-Lucas. *2. Hay una perspectiva liberal o moralista,* reflejada en los autores más cercanos a la línea neokantiana; según ellos, Jesús es ante todo el promotor de un ideal de fidelidad ética y apertura hacia Dios que se desvela como Padre providente. La vida de Jesús, reconstruible a partir de la crítica histórico-literaria, constituye el centro de la teología del NT. Así lo supone, de forma clásica, H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I-II, Tübingen 1897. *3. Diversa es la línea de la Escuela de la historia de las religiones,* iniciada en torno a W. Wrede. En ella el cristianismo aparece, antes que nada, como un fenómeno de sincretismo religioso en el que deben distinguirse tres etapas: a) Jesús, predicador judío de gran fuerza, cuyo mérito consiste en haber unificado anuncio escatológico y urgencia moralista; b) la comunidad de cristianos palestinos que sigue su ejemplo y le espera, llamándole mesías apocalíptico; c) sólo cuando arraiga en un campo helenista, bajo el influjo de diversos factores ambientales, este movimiento se convierte en religión: a Jesús se le concibe como Señor divino a quien sus fieles veneran en el culto. Clásico de esta perspectiva es W. Bousset, *Kyrios Christos,* Göttingen 1913. *4. Viene, en fin, la línea que podríamos llamar dogmática* que, desde el campo católico o protestante, intenta ajustar la teología del NT a los cauces de interpretación o de vivencia de su propia iglesia. Se logra así una indudable coherencia sistemática pero se pierde la inmediatez bíblica. Citemos como ejemplo a F. Büchsel, *Die Theologie des NT,* Gütersloh 1935 y P. Feine, *Theologie des NT,* Leipzig 1910 entre los protestantes; a F. C. Ceuppens, *Theologia Biblica* I-IV, Roma 1949-1950, J. Bonsirven, *Théologie du NT,* Paris 1951 (Madrid 1968) y M. Meinertz, *Theologie des NT,* Bonn 1950 (Madrid 1966) entre los católicos [2].

Reconociendo esa multiplicidad de perspectivas, preguntamos ¿puede escribirse todavía una teología del NT? ¿no estaremos condenados a perdernos una y otra vez en direcciones arbitrarias, subjetivas? ¡De ninguna forma! El hecho de que han sido escritas y deben escribirse diversas teologías del NT no es indicio de fracaso sino

2 Para una clasificación y estudio de las teologías del NT cf B S Childs, *Biblical theology in crisis,* Philadelphia 1970, L Goppelt, *Theologie des NT* I, Gottingen 1975, 19-51, P Grech-G Segalla, *Metodologia per uno studio della teologia del NT,* Torino 1978, 7-21, W G Kummel, *Das NT Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Freiburg 1970, 147 s 310 s 466 s, E Lohse, *Teología del NT,* Madrid 1978, 13-21, O Merk, *Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit,* Marburg 1973, S Neill, *La interpretación del NT,* Barcelona 1976; R Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie,* Munchen 1965, 25-43 (Bilbao 1973)

de riqueza hermenéutica. Sabemos que no existe el hecho en sí, ni la verdad desnuda, separable del proceso de búsqueda del hombre que la acepta y que la estudia. Como documento privilegiado de una experiencia primigenia, el NT puede y debe ser leído a partir de diversas perspectivas. Todas son valiosas, si respetan y actualizan el impulso más profundo de los textos. Eso no supone que ellas sean indiferentemente iguales. Nada de eso. La validez de cada teología dependerá del lugar epistemológico y de la capacidad crítica del autor. En las páginas que siguen tenemos el gusto de presentar una de las perspectivas privilegiadas de la interpretación del NT: nadie como Bultmann ha sabido unir lectura crítica, lucidez hermenéutica y opción de fe ante el texto de la Biblia. Para hacer más accesible la lectura de su libro trataremos: 1. de Bultmann; 2. de su teología del NT; 3. de la problemática abierta por su obra.

1. *Rudolf Bultmann*

Por formación y por oficio (es exegeta), Bultmann (1884-1976) ha sido primordialmente un científico, especializado en el campo de la crítica literaria del NT y de manera particular en los sinópticos y Juan [3]. También le ha interesado el problema de la historia: sólo sobre el fondo de la historia religiosa y cultural de su contorno puede interpretarse el NT; por eso las estudia con cuidado [4]. Sin embargo, por encima de este trabajo de crítica histórico-literaria, siguiendo a los grandes maestros de finales del siglo XIX, Bultmann ha querido ser un pensador: intenta comprender el cristianismo desde dentro, interpretándolo como una posibilidad radical del hombre; para eso estudia la filosofía de griegos y alemanes, especialmente en la línea que va de Kant a Heidegger. Lógicamente, su obra ha terminado siendo una hermenéutica: busca la comprensión del mensaje de los textos, para hacerlos transparentes ante el hombre contemporáneo [5].

3 Su obra clave en esta perspectiva es *Geschichte der synoptischen Tradition,* Gottingen 1921, con ella ha de citarse *Das Evangelium des Johannes,* Gottingen 1941, vienen finalmente una serie de artículos recogidos en el volumen de *Exegetica Aufsatze zur Erforschung des NT,* Tubingen 1967

4 Obra crucial en esta línea es *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Zurich 1962 También hay que citar sus trabajos sobre el trasfondo religioso de Jn en *Exegetica,* 10-35, 55-104, 124-197, 230-254

5 Estudian el problema hermenéutico una parte considerable de los trabajos recogidos en *Glauben und Verstehen* (= GV) I-IV, Tubingen 1933-1965 La discusión que ha provocado su programa desmitologizador está recogida en *Kerygma und Mythos* I-IV, Hamburg 1948-1967

Para entender mejor esa doble perspectiva, intentaremos fijar la evolución de Bultmann. El comienzo de su obra está marcado por la herencia de los grandes liberales de finales del XIX: Ritschl, Herrmann, Harnack. Con ellos piensa que el hombre se halla abierto al infinito de una idea moral de plenitud en la que Dios y el mundo vienen a encontrarse: la religión se identifica con la búsqueda del soplo divino que está al fondo de los hombres. Según eso, religión y filosofía se identifican; se diluye la transcendencia de Dios y el cristianismo queda convertido en testimonio de la hondura extático-religiosa o de la capacidad moral de los humanos [6].

Pues bien, en un momento determinado, al comienzo de los años veinte, Bultmann —ya famoso por su labor exegética, cf. *Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921— se solidariza abiertamente con el movimiento dialéctico de K. Barth y de su grupo [7]. Eso ha implicado un cambio radical en su visión del cristianismo, cambio que se puede condensar en estos tres momentos. a) Hasta entonces, Dios era una especie de símbolo que expresa la apertura indefinida de los hombres. Desde ahora se vendrá a mostrar como la pura transcendencia: aquel que viene de sí mismo como absoluta gratuidad, ser que nunca puede objetivarse. b) Hasta entonces, Jesús aparecía como un simple testigo de la moralidad, un evocador de potencias religiosas de los hombres. Desde ahora se desvela como encarnación de la paradoja cristiana, es aquel hombre donde la gratuidad liberadora y justificante de Dios se hace patente. c) Hasta entonces, el hombre se mostraba como un ser capaz de conseguir su plenitud por el camino de la búsqueda moral o religiosa. Desde ahora se descubre como un simple pecador que está aplastado bajo un signo de impotencia, frustración y muerte [8].

6 En este primer período Bultmann publica una serie de trabajos muy significativos *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* Christliche Welt 34 (1920) 725-731 738-743, *Gott in der Natur* Ibid 36 (1922) 489-491 513-514 533-534, *Religion und Kultur* Ibid 36 (1922) 417-421 435-539 450-453, *Religion und Sozialismus* Sozialistische Monatsheft 28 (1922) 442-447 Algunos de estos trabajos han sido publicados por J Moltmann, *Anfange der dialektischen Theologie* I-II, Munchen 1963 Sobre este período cf F W Stricht, *Die Bedeutung W Herrmanns fur die Theologie R Bultmanns,* Berlin 1965 Sobre el proceso completo de Bultmann cf W Schmithals, *Die Theologie R Bultmanns,* Tubingen 1967

7 Cf *Die liberale Theologie und die jungste theologische Bewegung* (1924), en GV I, 1-25

8 La nueva visión de Dios, de Cristo y la existencia que suponen los trabajos de Bultmann a partir de 1924 se refleja en *Das Problem einer theologischen Exegese des NT* Zwischen den Zeiten 3 (1925) 334-359, *Die Frage der dialektischen Theologie* Ibid 4 (1926) 40-60, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden,* en GV I, 26-37, *Karl Barth, Die Auferstehung der Toten,* en GV I, 38-64, *Zur Frage der Christologie,* en GV I, 85-113

Lo que podemos llamar el plano crítico de estudio histórico-literario ha permanecido inalterado. Sólo cambia el plano superior donde, a partir de ese momento, habrá que distinguir con nitidez dos estratos. 1. *Hay un nivel cristiano-protestante.* Partiendo de K. Barth, Bultmann reasume y reformula la visión luterana de san Pablo, condensada en la justificación por la fe. Esto lo afirmamos con vigor. Frente a todos los que intentan implicar su nombre con los rasgos de una disolución del cristianismo, debemos indicar —por el contrario— que R. Bultmann representa, en nuestro siglo, uno de los intentos más austeros y profundos de recuperación cristiana. Desde ese cambio, toda su labor teológica ha empezado a ser una apologética protestante: lo que intenta es conseguir que el mensaje de la justificación y de la fe se vuelva audible para el hombre de la edad contemporánea. No quiere resolver el misterio de la fe ni disolverla; sólo busca hacerla comprensible. 2. Al lado de eso emerge *un estrato filosófico-existencial.* La fe cristiana sólo se hace audible allí donde, guardando su poder de gratuidad y transcendencia, ella se inserta en la pregunta de un hombre que está abierto y que no puede responderse por sí mismo. El moralista neokantiano de finales del XIX era incapaz de fe: se juzgaba suficiente, poderoso para dar una respuesta a sus problemas. En contra de eso, Bultmann ha encontrado que el hombre de una línea existencial, cercana a Heidegger, resulta capaz de fe: desde su misma situación paradójica de apertura y de impotencia puede escuchar la palabra de gracia de un Dios que le libera de sí mismo, dirigiéndole al futuro de su vida abierta.

Con esto hemos citado ya los planos de trabajo en que se mueve R. Bultmann: crítica histórico-literaria, apertura filosófica, aceptación creyente del Dios de Jesucristo. Cada uno de ellos guarda un espacio de autonomía relativa y se puede analizar de alguna forma también por separado. Pero sólo uniéndose los tres conforman lo que podríamos llamar el triángulo cristiano: a) partiendo de la historia (paradójica) de Jesús, reflejada en los textos bíblicos, b) que me interpelan, incidiendo en mi apertura existencial, c) se vuelve presente la palabra de Dios como poder de gratuidad salvadora. De ello hablaremos brevemente en lo que sigue.

a) Plano crítico. Decíamos que Bultmann ha empezado siendo un investigador, un crítico de la literatura y de la historia. En este campo, su trabajo resulta neutralmente científico: sabe que, al nivel en que se mueve, la ciencia es absoluta; por eso acepta aquel modelo de búsqueda que abrieron los griegos al principio de la historia de occidente. No teme a la verdad, nunca le asusta llegar hasta el final en el enfoque de los temas. Su gesto de honradez sigue siendo aquí modélico.

Desde el punto de vista literario, Bultmann ha destacado por su capacidad de análisis formal. Pocos han llegado a precisar con su rigor los planos de surgimiento y maduración de las tradiciones sinópticas. Su *Historia de la tradición sinóptica* (1921) sigue siendo todavía un libro necesario, casi normativo. Quizá resulte excesivamente crítico en la atribución de los textos a Jesús; quizá acentúe demasiado la capacidad creadora de la comunidad, prescindiendo del trasfondo semítico de ciertas palabras evangélicas. Pues bien, a pesar de todo eso, y pasados ya cincuenta años, sus planteamientos, enfoques y divisiones siguen siendo imprescindibles. Menos llamativo, aunque igualmente importante, ha sido su comentario a Juan *(Das Ev. des Johannes,* Göttingen 1941) donde distingue redacción, glosas y fuentes [9].

Ampliando esa perspectiva, Bultmann construye la crítica literaria desde un contexto histórico: sólo allí donde se fijan sus momentos de evolución genética, sólo allí donde se encuadran sobre un fondo de comprensión general, se pueden entender los textos del NT. En esta perspectiva, Bultmann resulta menos creador: acepta de manera básica y con pocos retoques críticos la concepción de la Escuela de la historia de las religiones, reflejada en W. Bousset, *Kyrios Christos,* 1913. A su juicio, el cristianismo primitivo fue un proceso: surge de Jesús, profeta israelita del amor a Dios y de su juicio; se expande en los primeros creyentes palestinos que, fundados en la resurrección de su maestro, le esperan como hijo del hombre o mesías del juicio apocalíptico; culmina en los creyentes helenistas que interpretan la fe en Jesús resucitado como expresión de una «vida escatológica»: por la gracia de Dios, expresada en la cruz de Jesucristo, aquellos mismos que —externamente— viven la existencia de caída y de pecado son en el fondo realidad distinta; viven ya la gracia de Dios, en la apertura hacia un futuro de vida que no acaba [10].

Desde ese plano crítico ha de verse nuestra obra, como intento de comprensión global, histórico-literaria, del NT. Todo en ella se sitúa dentro de un esquema de historia, en el trasfondo de una línea de explanación y de apertura que va desde Jesús hasta los últimos testigos de la antigua iglesia. Sin embargo, ya desde aquí tenemos que anotar que la evolución que presupone Bultmann no es lineal. En contra del proceso ascendente de una evolución hegeliana, a través de los momentos de tesis-antítesis-síntesis, nuestro autor presupone que el NT es una especie de línea parabólica: va subiendo hasta alcanzar su altura plena en Pablo y Juan; luego desciende en los autores posteriores [11].

9 Para valorar el influjo de Bultmann en este campo puede consultarse cualquier trabajo sobre «historia de las formas» Cf H Zimmermann, *Los métodos histórico críticos en el NT,* Madrid 1969

10 Ese esquema histórico preside la elaboración de la *Geschichte der syn Tradition,* [9]1980, 348 s Cf *Das Urchristentum,* Munchen 1969, 163 s

b) Plano filosófico. Bultmann no es filósofo. Sin embargo, su interés por comprender el texto de la Biblia y la exigencia de centrarlo sobre el fondo de la búsqueda del hombre le convierten en pensador de la existencia. Como hemos indicado, en su visión se han distinguido dos etapas. La primera, dentro de la línea neokantiana, identifica religión con camino del hombre que se hace en apertura al infinito. En ese plano se sitúan una serie de trabajos propiamente filosóficos acerca de la naturaleza, la cultura, religión [12]. En la etapa posterior quiebra ese esquema moralista-religioso. A Bultmann le parece que el hombre es incapaz de autosalvarse: descubre su pequeñez pero no puede superarla; vislumbra su pecado y no es capaz de transcenderlo. Para ajustar esa perspectiva y situar al hombre ante la posible revelación de Dios, Bultmann se sirve de la analítica existencial del primer Heidegger [13].

Debemos precisar con más cuidado el sentido de ese planteamiento existencial. A lo largo de una correspondencia a veces hiriente y también en sus trabajos publicados, Barth reprocha a Bultmann su nueva «servidumbre filosófica»: después de haber intuido la transcendencia radical de Jesucristo corre el riesgo de negarla otra vez, introduciéndola en esquemas puramente antropológicos [14]. Bultmann responde afirmando que no se trata de diluir la revelación sino de comprenderla; no se trata de negar la gratuidad de la justificación de Dios en Cristo sino de hacerla realidad actual para los hombres. Sólo entiende a Dios el que descubre su actuación en su propia existencia. De esta manera, el lugar donde la palabra de Dios (teología), revelada en Jesús (cristología), se vuelve real y comprensible para el hombre es su existencia transformada (antropología).

11 La delimitación de ese proceso constituye uno de los temas fundamentales de la exégesis posterior, cf F Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Gottingen 1966, R H Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* Madrid 1979

12 Son básicamente los trabajos citados en la nota 6 de este prólogo Sobre este tema cf mi estudio *Naturaleza, cultura, religión En torno al joven Bultmann* Estudios 33 (1977) 35-61

13 Sobre toda esta evolución cf mi trabajo *Exégesis y filosofía El pensamiento de R Bultmann y O Cullmann,* Madrid 1972, 99-244

14 Cf K Barth-R Bultmann, *Briefwechsel 1922 1966,* Zurich 1971, K Barth, *R Bultmann Ein Versuch ihn zu verstehen,* Zurich 1952 (Madrid 1971)

Para hablar de Dios y de Jesús es necesario hablar del hombre, esto es, de aquello que Dios hace en su existencia. Para aclarar ese nivel, Bultmann apela, como dijimos, a la analítica del primer Heidegger. No lo hace de manera servilista. No le sigue en los desarrollos concretos. Apenas le cita. Ambos pensadores trabajaron juntos: juntos descubrieron la concordancia que existe entre el hombre en pecado de Pablo y aquello que implica una existencia inauténtica. Para Bultmann eso basta. Desde aquí traza los rasgos de su enfoque antropológico [15].

El hombre es según Bultmann un *ser ilimitado.* Busca constantemente su plenitud y es incapaz de conseguirla por ninguno de los campos de la ciencia y de la historia: todos terminan encerrándole en sí mismo. Por eso es un *caído,* ser que permanece en la impotencia de sí mismo: cada vez que intenta hallar su realidad por medio de sus fuerzas se destruye; cada vez que quiere hacerse un absoluto pierde su sentido. Pues bien, ese hombre, ilimitado en su apertura y caído en su realidad concreta, resulta sin embargo *capaz de decisión:* puede recibir una llamada de gracia que conceda sentido a su búsqueda y le capacite para salir de su caída. Según esto, el mismo ser humano que resulta incapaz de liberarse por sí mismo puede ser gratuitamente liberado y realizado por el Dios de Jesucristo.

Desde esa perspectiva existencial se entiende nuestra *Teología del NT.* Ni la predicación de Jesús, ni el kerigma de la iglesia, ni los desarrollos de Pablo o Juan se ocupan del valor del mundo, de las obras del hombre o de la historia. Lo que a ellos les importa es la realización existencial: la posibilidad de superar el estado de caída (angustia de la vida) para abrirse desde el mismo presente hacia el futuro de una vida en gracia y en confianza. Esta misma concentración existencial, determinada por el fondo filosófico, supone tres grandes consecuencias de carácter antiobjetivista. 1. Hay una *desmundanización:* no importa el cambio cósmico; externamente todo sigue idéntico; sólo al fondo del hombre se ha encendido la llamada de gracia que le libra del mundo y le permite ser él mismo, en la confianza. 2. Hay una *deshistorización:* el proceso cultural y político de los hombres no ofrece salidas salvadoras; más o menos perfectas en su realización, todas las culturas dejan que el hombre siga caído sobre el mundo. 3. Hay finalmente una *desmoralización* (o deslegalización): todo lo que el hombre pueda hacer

15 Es profundo el interés filosófico en muchos de los trabajos recogidos en GV I-IV Cf *History and eschatology,* Edinburgh 1957 (Madrid 1974)

es incapaz de liberarle de sí mismo; por encima de las obras emerge algo distinto, el descubrimiento de la gracia de Dios y la realización abierta de la vida [16].

En este plano antropológico se entiende aquello que podríamos llamar antiguo testamento. Para Bultmann, el AT de la historia y de los libros santos de Israel carece de importancia salvadora; más que testimonio de palabra positiva de Dios resulta signo de impotencia antropológica [17]. Por eso, el verdadero AT es la existencia de los hombres, impotente por sí misma y, sin embargo, abierta a la palabra de la gracia, angustiada en su vacío y, sin embargo, capaz de recibir la llamada transformante de la salvación.

c) Plano teológico. Las reflexiones anteriores ya han trazado el tema. Un pensador como Heidegger puede bosquejar los elementos principales de la vida del hombre (caído) por medio de un estudio de análisis filosófico. Bultmann piensa que esos elementos se descubren mejor utilizando un método teológico. Ciertamente, la teología no trata directamente del hombre caído sino de su liberación y gracia en Cristo; sin embargo, la grandeza y gracia del hombre liberado sólo se desvela sobre el fondo de pecado, de caída y muerte del hombre de este mundo. Entre pecado y gracia, ser caído y ser justificado, no hay relación de complementariedad sino de enfrentamiento dialéctico. Esos momentos no se pueden comparar con los dos pisos de un mismo edificio sino con los aspectos contrapuestos de una realidad donde no existe término medio: sólo superando el plano de pecado del hombre sobre el mundo hay salvación de Dios en Cristo.

Desde aquí se entiende el hecho de que, en la línea dialéctica barthiana, Bultmann haya definido el cristianismo como paradoja. Propia del catolicismo sería la analogía: entre la realidad de la creación y el ser de Dios en Cristo existe una especie de paralelismo, una referencia de apertura, implicación o complementariedad; la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona. En contra de eso, desde la tradición luterana, Bultmann acentúa la paradoja. Por un lado se halla Dios: inobjetivable, transcendente, inesperado; diferente de todo, siempre lejos. Por otro están los hombres, metidos en el mundo, sometidos al hacerse y perecer; abiertos al camino y sin embargo siempre destruidos. Pues bien, por una paradoja de

16 Recogemos básicamente las observaciones expuestas en *Exégesis y filosofía,* 231-241 Para un juicio más extenso de los presupuestos con los que opera R Bultmann cf J Floskowski, *La teología de la fe en Bultmann,* Madrid 1973; P. Ricoeur, *Préface à Bultmann,* en *Le conflit des interprétations,* Paris 1969, 373-392.

17 Cf *Die Bedeutung des AT fur den christlichen Glauben,* en GV I, 313-336

gracia que no puede razonarse en modo alguno, la transcendencia de Dios se hace presente, como llamada de salvación —superación del mundo, transcendimiento de la ley y apertura hacia el futuro— en el hombre Jesucristo.

En esta paradoja consiste para Bultmann la verdad y novedad del cristianismo. Las *religiones míticas* introducen a Dios en los acontecimientos o signos objetivos de este mundo, destruyendo así su trasncendencia. El *humanismo religioso de los liberales* le identifica con el ámbito de apertura del hombre. Sólo el cristianismo, centrado en la *paradoja del Cristo,* deja que Dios sea transcendente y el hombre puramente humano, confesando la unidad de ambos en el Cristo. De esta forma, en el centro de la misma vida humana (objetivamente inalterada) se proclama y se realiza la palabra salvadora como transcendimiento interior, liberación respecto del mundo y apertura a la esperanza.

Al interpretar el cristianismo como paradoja, Bultmann retoma la intuición fundamental de la Reforma: la justificación por la fe, más allá de todas las mediaciones eclesiales y de todos los esfuerzos moralistas. Frente al optimismo neokantiano precedente, ha exaltado así una forma pesimista de entender al hombre, al mundo y a la historia. Todo lo que existe en esta tierra es signo de pecado: las acciones del individuo y las estructuras de la sociedad (aunque sea eclesial), la transformación cósmica y el progreso cultural. Todo es una cárcel y no existe más salida que la búsqueda interior. Sólo en el lugar de la decisión existencial, asumida por fe y vivida más allá del mundo, se hace audible la llamada de Jesús, emerge la paradoja cristiana [18].

Ahora se vuelve absolutamente claro el doble aspecto del intento bultmanniano. En sentido positivo, su obra implica un programa de *hermenéutica existencial:* Dios se revela en el hecho de Cristo, no en el cómo (el *Wie*) de su vida concreta sino en el mismo acontecimiento paradójico (el *Dass*) de su entrega gratificante en favor de los hombres. A ese Dios de Cristo se le entiende y se le vive solamente allí donde la vida cobra nuevo fundamento. En sentido negativo, eso supone una *exigencia de desmitologización.* La figura de Cristo estaba unida a muchos signos de carácter biológico o cósmico (nacimiento virginal, resurrección física, destrucción del mundo, ángeles, demonios...). Todo eso debe superarse. Entre Dios y el hombre sólo queda Jesucristo, como realidad humana y revelación divina [19].

18 Cf G Hasenhult, *Der Glaubensvollzug Eine Begegnung mit R Bultmann aus katholischen Glaubensverstandnis,* Essen 1963

19 De la impresionante bibliografía que ya existe sobre el tema citaremos sólo algunos trabajos editados en castellano R Marlé, *Bultmann y la intepretación del NT,* Bilbao 1970, A Salas, *Mito y desmitificación en el NT,* Madrid 1971, A Vogtle, *Revelación y mito,* Barcelona 1965

En esta perspectiva se sitúa y se comprende la *Teología del NT,* programáticamente unitario y exegéticamente coherente de interpretación del NT a la luz de la paradoja de Jesús y de la hermenéutica existencial. Desde el punto de vista genético, el lugar de arranque está en la paradoja de Jesús: sólo en función de ella se entiende el surgimiento de la iglesia. Sin embargo, en sentido estructurante, lo primero es la interpretación existencial: cuando se llega a Juan y Pablo, testigos primigenios de la teología del NT, lo que importa es ante todo su visión de la existencia, el tipo de hombre que deriva de su forma de entender y de vivir el cristianismo.

2. *La teología del NT*

Una vez que hemos expuesto en general la problemática de Bultmann, trataremos de su obra *Teología del NT,* Tübingen 1948-1953. Hacia ella han ido todas nuestras reflexiones. Propiamente hablando, según Bultmann, el NT sólo ofrece teología en Pablo y Juan, esto es, allí donde el kerigma cristiano se elabora de manera consecuente en función de una perspectiva antropológica. La predicación de Jesús y el mensaje de la comunidad (primitiva y helenista) constituyen sólo un presupuesto necesario. Lo que vendrá más tarde (sinópticos y Hechos, Ef, Col, pastorales, Heb, Ap, Ignacio y Policarpo, Didajé, Hermas, Bernabé, 1 Clemente) constituye una especie de consecuencia, el testimonio de su surgimiento eclesial donde, al lado de la novedad salvadora de Pablo y Juan, se han mezclado elementos de una recaída legalizante, eclesial, historicista. Roto el principio de la autoridad eclesial, que es el principio del canon del NT, y disminuido el valor de la historia concreta de Jesús y el sentido de la tradición sinóptica, Bultmann se ha centrado en Pablo y Juan como expresión privilegiada del kerigma, como canon dentro del canon. En las reflexiones que siguen indicaremos brevísimamente el contenido y presupuestos de cada una de esas partes de su obra.

a) Primera parte. Presupuestos. La predicación de Jesús y el kerigma de la comunidad (primitiva y helenista) no forman todavía teología, pues no ofrecen un discurso elaborado y consecuente de la paradoja cristiana, interpretada en perspectiva antropológica (existencial). Todo eso resulta un dato previo, es un punto de partida que tendrá que ser desarrollado.

Por lo que toca a Jesús el tema es claro. Su palabra pertenece todavía al campo del AT: Jesús es un judío que en la línea de los grandes profetas de Israel, allí donde culmina el proceso apocalípti-

co, proclama la llegada inminente del reino de Dios como juicio y salvación para los hombres Dos son los aspectos que implica su mensaje La gratuidad de la venida de Dios que es siempre sorprendente y que desborda todos los planteamientos y esperanzas de los hombres, y la exigencia de una decisión antropológica, de un cambio radical, de una apertura que desborda los gestos moralistas [20]

Este es el mensaje de Jesús Bultmann lo ofrece de manera fuertemente condensada, subrayando su trasfondo escatológico-existencial, como indicación de la nueva posibilidad de existencia gratuitamente abierta para el hombre Esto es lo que importa la palabra La vida de Jesús carece de importancia salvadora Pues bien, después de condenado y muerto, en el centro de la experien cia pascual, Jesús aparece ante sus discípulos como expresión de la presencia de Dios es más que un simple mensajero, es el sentido y la verdad del reino En este momento, cuando la palabra del anuncio de Jesús aparece ligada a su persona, cuando el mismo Jesús muerto y resucitado se convierte en palabra de liberación y de justicia de Dios para los hombres, surge el cristianismo [21]

De esta forma se pasa del anuncio de Jesús al kerigma de la comunidad Todavía no hay teología como reflexión sistemática, pero hay una palabra de liberación cristiana y un grupo de seguidores que la visibilizan y transmiten Siguiendo a W Bousset, Bultmann distingue dos comunidades la primera se mantiene en Palestina, en torno a Pedro y a los doce Ella sitúa la palabra y el mensaje de Jesús en un trasfondo de esperanza apocalíptica y se considera a sí misma como la comunidad de los últimos tiempos que, siendo fiel a su maestro, espera su llegada salvadora como Juez-Hijo del hombre que le libra de la lucha de este mundo Sólo cuando el mensaje de Jesús rompe los marcos del judaísmo palestino y se formula en ámbito helenista (o judeo-helenista) puede hablarse ya de cristianismo universal Jesús deja de ser profeta del pasado que vendrá al final a realizar su juicio y se convierte en el Señor que transfigura desde dentro la existencia de sus fieles El presente deja de ser tiempo vacío y se convierte en función escatológica envuelta externamente en el pecado de este mundo, la vida de los fieles de Jesús se vuelve vida liberada, abierta a Dios, transfigurada [22]

20 Obra clasica de Bultmann sobre el tema es *Jesus La desmitologizacion del NT* Buenos Aires 1968 9 152

21 Cf *Ibid* 136 152

22 Todo el intento teologico de Bultmann se centra en esto el kerigma cris tiano desplegado en las comunidades helenistas e interpretado teologicamente por

b) Segunda parte Teologías del NT Los elementos fundamentales del cristianismo ya están dados en el plano precedente anuncio escatológico de Jesús, kerigma de la iglesia que interpreta a Jesús como Juez-Salvador escatológico que vendrá (comunidad palestina) o como Señor presente en la vida de los suyos (helenistas) A partir de eso se elabora la teología propiamente dicha ella no aporta datos nuevos, ni siquiera modela el sentido de los datos principales Simplemente se limita a replantear unitariamente, desde una perspectiva de coherencia antropológica, el sentido del mensaje cristiano

Estrictamente hablando, el NT sólo ofrece dos teologías la de Juan y la de Pablo Ambas derivan de iglesias helenistas En el contexto de la comunidad primitiva de Palestina, determinada por la inminencia de la parusía, no hubo lugar para una reflexión teológica Allí sólo floreció la conversión y la esperanza Pero en el momento en que el mensaje de Jesús se formula en términos helenistas, como portador de vida escatológica en el mismo presente de este mundo, se hace ya posible (y necesaria) la teología Así lo comprendieron Juan y Pablo Ellos son los representantes originarios y canónicos de la formulación del cristianismo

Bultmann se ha fijado especialmente en Pablo El estudio de sus cartas ocupa casi una tercera parte de su obra y ofrece alguna de las páginas teológicamente más logradas de los últimos decenios Pero no es el desarrollo de conjunto ni el valor de los análisis aislados lo que ahora nos importa Buscamos el trasfondo, el método y sentido del trabajo de Bultmann sobre Pablo Ciertamente, al fondo se halla el hecho de Jesús como presencia de Dios para los hombres Se trata, sin embargo, de un hecho que no puede objetivarse, situado en el trasfondo de un esquema general o de un proceso de historia salvadora Pablo se ha centrado solamente en la paradoja de Jesús, *en su cruz como expresión y lugar de la gracia salvadora de Dios* para los hombres Por eso, Bultmann interpreta toda su obra en una perspectiva antropológica En la primera parte estudia al *hombre ante la fe* su ser es carne, es mundo y es pecado, en perspectiva que recuerda a la de Heidegger en *Ser y tiempo,* pues bien, aquellos mismos rasgos que reflejan su condición de caída, vistos en profundidad y a partir de la revelación de Jesús, se convierten en posibilidad ontológica de salvación y constituyen el lugar en el que Dios puede ejercer su presencia transformante Por eso, en la segunda

Juan y Pablo implica una vision no mitologica del misterio Cf *Neues Testament und Mythologie* en *Kerygma und Mythos* I 15 53 *Jesus Christ and mythology* New York 1958 (Barcelona 1970)

parte, Bultmann trata del *ser del hombre bajo la fe:* la posibilidad ontológica de apertura del hombre se ha convertido en realidad óntica de salvación, precisada como presencia de la justicia de Dios a través de la muerte y resurrección de Jesucristo. Esa salvación no es algo que está atrás, en el pasado de una historia progresiva. No es tampoco algo futuro que se espera. La salvación es el acontecimiento de la cruz que se actualiza en la palabra de la predicación, irrumpiendo sobre el hombre, liberándole de su pasado y capacitándole para existir de una manera nueva (en gratuidad y en esperanza). Por la hondura de sus presupuestos existenciales, por la sobriedad cristológica y fuerza antropológica, Pablo es para Bultmann el gran teólogo del NT [23].

Junto a Pablo se halla Juan. También aquí el mensaje de Jesús se ha formulado de una forma consecuente, en perspectiva antropológica. La novedad está en que Juan, prescindiendo ahora de su carta (1 Jn), ha elaborado su postura de manera consecuente, en forma de evangelio o presentación sistemática de Jesús. Eso no significa un intento de recuperación de los acontecimientos de la vida de Jesús, ordenándolos en un conjunto de historia salvadora. Por el contrario, Juan se ha situado en el centro radical de la paradoja cristiana. Frente al gnosticismo, que diluye la figura de Jesús en el plano de la eternidad de Dios o de la necesidad del pensamiento, él es un hombre concreto de la historia. Pero en contra de toda la tendencia historicista, al hablar de Jesús sólo interesa su función reveladora. Este es el tema de todo el evangelio: a partir de diferentes fuentes anteriores, utilizando un claro fondo gnóstico, Juan ha presentado a Jesús como palabra radical de Dios que posibilita la realización de la existencia. Por eso, en la línea de lo que hemos señalado en Pablo, el entramado del evangelio acaba siendo de sentido antropológico: sobre una vida dividida, de manera casi gnóstica, entre luz y tinieblas, verdad y mentira, la revelación de Dios en Cristo ha acontecido y acontece como juicio que libera al hombre de la esclavitud del mundo y le permite vivir la libertad escatológica [24].

c) Tercera parte. Hacia el nacimiento de la iglesia. Conforme a lo indicado, no existe teología propiamente dicha sino allí donde el kerigma de la iglesia helenista se formula radicalmente a partir de

23 Para situar el estudio de Bultmann sobre Pablo cf K H Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren Forschung (1904 1961),* Darmstadt 1969 Para el trasfondo antropológico, en perspectiva distinta cf R Jewett, *Paul's anthropological terms,* Leiden 1971

24 Además de los trabajos ya citados sobre Juan en nota 3 debemos citar *Die drei Johannesbriefe,* Gottingen 1967 Para un encuadre bibliográfico E Malatesta, *St John's gospel, 1920-1965,* Roma 1967

una visión antropológica. Según eso, sólo existen dos lugares donde el cristianismo antiguo ha logrado reflejarse plenamente y con pureza: Juan y Pablo. Lo demás no es teología en un sentido estricto; es un intento de institucionalización eclesial en el que, para conservar elementos del kerigma de Jesús, se reintroducen motivos del AT y se adaptan estructuras sociológicas más o menos dependientes del contorno; es una reformulación doctrinal donde, al lado de aspectos primigenios del kerigma de Jesús, se reintroducen elementos de carácter diferente.

En este apartado incluye Bultmann gran parte del NT, con la excepción —es evidente— de Jn y Pablo. El problema cronológico pasa a segundo plano. Algunos escritos que se estudian en esta tercera parte resultan históricamente anteriores a Juan (por ejemplo los sinópticos). Sin embargo, teológicamente hablando serían posteriores: pierden la limpidez originaria del kerigma y suscitan lo que después será la iglesia católica como lugar donde el mensaje de Jesús se institucionaliza de forma cúltico-legalista dentro de la historia. Esta opción de Bultmann implica dos consecuencias que resultan decisivas. Está por un lado *la disolución del canon.* Sabemos que la iglesia antigua, en un proceso que comienza en el siglo II y termina básicamente en el III, ha reconocido como expresión auténtica de su fe una serie de libros, pretendidamente apostólicos, que reciben el nombre de NT. En ellos se refleja, en formas a veces no del todo coincidentes, la fe de Jesucristo. Sin rechazar del todo esa decisión eclesial, Bultmann la devalúa de manera muy intensa. Estrictamente hablando, el verdadero NT se contiene en Juan y Pablo. Lo demás es simple preparación, no fijada en documentos conservados (predicación de Jesús, kerigma primitivo de la iglesia) o consecuencia en parte deformada del mensaje antiguo (resto del NT, escritos de Ignacio, Policarpo, Bernabé, Didajé, Hermas, 1 Clemente...). De aquí deriva una profunda *devaluación eclesial.* De una forma radicalmente consecuente, dentro de una línea que se está haciendo clásica en el protestantismo [25], Bultmann piensa que dentro del NT hay una serie de escritos que, al no conservar la fuerza primitiva de Juan y Pablo, tienden a lo que será la estructura eclesial y dogmática del catolicismo *(¡Frühkatholizismus!).* Es evidente que esos escritos no pueden ser igualmente normativos para una teología del NT: no responden al principio básico de la justificación por la fe; por eso han de ser teológica y eclesialmente marginados. Esto es lo que Bultmann hace en la tercera parte de su obra.

25 Ha vuelto a plantear el tema con fuerza S Schulz, *Die Mitte der Schrift,* Berlin 1976, a su juicio, 17 de los 27 escritos del NT son ya testimonio del «catolicismo primitivo»

Siguiendo una imagen ya esbozada, se puede afirmar que la parábola del mensaje de Jesús, su paradoja radical, empieza a declinar. La iglesia no ha sido capaz de mantenerse en la altura de los grandes teólogos (Pablo, Juan); se eclesializa, historifica, legaliza.

Precisemos ese juicio. Dejando de lado ciertos aspectos de conservación y profundización, puede afirmarse que todo el final de la iglesia antigua, reflejado en los escritos del NT (fuera de Juan y Pablo) y en los otros documentos de aquel tiempo es una especie de inmensa recaída: una mezcla o sincretismo en el que ciertos elementos primitivos se pervierten al unirse con ideas y estructuras que provienen de Israel y el paganismo. Surge así un *eclesialismo:* en contra de R. Sohm, Bultmann sabe que la institución eclesial resulta de algún modo necesaria; pero añade que, al pasar al primer plano de la administración y el ministerio de la palabra, ella se vuelve peligrosa: el evangelio queda sometido a una jerarquía, fijado en unos sacramentos. Hay una *historización* allí donde se devalúa el mensaje escatológico de la justicia de Dios en el ahora del creyente: se fijan los hechos de Jesús en un pasado, se arrincona la parusía del Señor para el futuro y en el centro queda, como tiempo salvador, el camino y la existencia de la iglesia. Todo eso conduce, finalmente, a un *neo-legalismo:* allí donde la iglesia ocupa el primer plano, dentro de unas estructuras de vida social, se vuelve necesario acentuar la exigencia de las obras; la salvación de Dios viene ligada nuevamente al tipo de actividad del hombre. Estos son, mirados en forma general, los planos de esa gran recaída eclesial del cristianismo, reflejada en formas muy diversas en los escritos del NT (pastorales, Col, Ef, sinóptiocos, Heb, Ap) y en los primeros autores cristianos de la iglesia (Didajé, Ignacio).

3. *¿Más allá de Bultmann? Conclusiones*

Tales son los elementos fundamentales de la *Teología del NT* de R. Bultmann. Durante más de 20 años ella ha dominado la visión teológica del NT. Nadie en ese tiempo se ha atrevido a replicar con eficiencia, elaborando un trabajo semejante por su fuerza crítico-teológica aunque distinto en perspectiva. Por su capacidad exegética y su vigor filosófico-hermenéutico, Bultmann ha impresionado a todos los teólogos, incluso los católicos.

Pues bien, pienso que ahora el tiempo está cambiando. Durante muchos años, la obra de Bultmann seguirá ofreciendo un punto de referencia obligado para investigadores, exegetas, pensadores. Por eso nos parece que la traducción española resulta absolutamente necesaria, aunque llegue, por desgracia, un poco tarde. Sólo ahora empieza a descubrirse, sin embargo, que la próxima teología del

NT ha de trazarse de una forma diferente. El mismo Bultmann debe prepararnos para ello: sólo conociéndole podemos superar sus perspectivas y supuestos.

En el plano de la crítica histórico-literaria se han producido ya una serie de acontecimientos cruciales que obligan a replantear el trasfondo en que se asienta el trabajo de Bultmann. Viene, ante todo, *el redescubrimiento del Jesús histórico,* tanto en el aspecto literario como en el teológico. Sabemos de Jesús bastante más de lo que Bultmann presentía; mejor dicho, lo sabemos de otra forma, en otra perspectiva. Frente a la acentuación casi exclusiva de la palabra del mensaje (teología kerigmática), descubrimos la importancia de la historia y gesto de Jesús, su actitud ante Israel, su fidelidad ante la muerte, el mismo acontecimiento pascual...; todo ello ha de ser situado en el centro de la teología del NT, de manera mucho más decidida de lo que supone Bultmann [26]. Viene después el *desarrollo de la historia* de la iglesia. De manera genialmente simplista, siguiendo a W. Bousset, Bultmann suponía que existe una línea que lleva desde Jesús y por la iglesia palestina hasta las comunidades helenistas; esa línea culmina en Juan y Pablo, en una especie de sincretismo definitivo donde elementos cristianos se han unido con un trasfondo gnóstico (o semignóstico); después viene la recaída de la catolización incipiente de la iglesia antigua. Pues bien, hoy sabemos que ese proceso ha sido mucho más complejo. Hay desde el principio iglesias, perspectivas, caminos diferentes. Lo que a todos une no es una determinada interpretación existencial sino la misma confesión de Jesucristo. Por eso, el hecho de absolutizar una visión de Juan y Pablo contradice a la misma historia de la iglesia y sólo se sostiene a partir de presupuestos teológicos (luteranos, existenciales) del propio Bultmann [27]. Desde aquí *se vuelve inadmisible la devaluación bultmanniana de los sinópticos.* Es inadmisible por dos motivos: 1. porque ellos reflejan una tradición de la historia-palabra de Jesús que resulta necesaria dentro de la iglesia; 2. porque ellos desarrollan en su plano redaccional una teología casi tan elaborada, profunda y compleja como pueda serlo la de Juan y Pablo. Así lo es-

26. Plantea con fuerza el tema E. Käsemann, *El problema de Jesús histórico,* en *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 160-189. Cf. *A new quest of the historical Jesus,* London 1971.

27. En este plano resultan iluminadores los trabajos de M. Hengel, *El hijo de Dios,* Salamanca 1978; *Christologie und neutestamentliche Chronologie,* en *NT und Geschichte (Festschr. O. Cullmann),* Tübingen 1972, 43-67. Cf. también, L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit,* Göttingen 1966; F. C. Grant, *An introduction to the NT thought,* New York 1950; R. Grant, *A historical introduction to the NT,* Glasgow 1974; C. F. D. Moule, *The birth of the NT,* London 1966.

tán mostrando los nuevos trabajos escritos desde la «historia de la redacción» [28] Convertir a los sinópticos en apéndice teológico del NT resulta improcedente

También se han transformado los supuestos filosóficos La concepción existencial de Bultmann ha servido para destacar de una manera impresionante ciertos rasgos de Juan y Pablo En ese aspecto su obra seguirá siendo valiosa aun cuando cambien las maneras de enfocar todo el problema Pero el acento filosófico ha mudado, de tal forma que nadie asume ya del todo la visión del hombre que ha supuesto Bultmann Estamos asistiendo a lo que podríamos llamar recuperación violenta de aquellos aspectos que habían sido más sistemáticamente silenciados por el pensamiento existencial *el valor de la comunidad* Frente al individualismo anterior, centrado en la autenticidad y decisión personal, se ha puesto de relieve la necesidad de acentuar los rasgos de la vida interhumana sólo allí donde se alcance transparencia social, en ámbito de mutua intimidad y de justicia, puede hablarse del hombre verdadero *la importancia de la historia* Bultmann sólo valoraba la historicidad, aquella decisión escatológica en que Dios, a través de su palabra, me libera del proceso del mundo y me sitúa en apertura de esperanza Pues bien, en contra de eso, el pensamiento actual ha destacado la necesidad de reconquistar la dimensión histórica del hombre en un proceso que, abierto a la transcendencia, tiene sin embargo un valor de salvación De aquí deriva la exigencia de revalorizar *el sentido de la ley* Será una ley distinta de aquella que buscaban los judíos, se fundará en la justificación en la fe, por Jesucristo Pero será una ley una exigencia de transformación humana, la urgencia de crear sobre el mundo un orden de justicia-amor que exprese la verdad de Jesucristo [29]

Si es distinta la base crítica y distinto el trasfondo filosófico, pensamos que *también tendrá que ser distinta la visión teológica* Evidentemente, aquí nos movemos sobre un campo mucho más complejo, que está determinado por las mismas opciones eclesiales (catolicismo, protestantismo, ortodoxia) Debo afirmar, una vez más, que Bultmann se halla motivado, en su misma formulación exegética, por su visión radicalmente luterana de la justificación por la fe, más allá de todas las mediaciones históricas, las instancias eclesiales, las exigencias prácticas Entre la paradoja de Jesús y la

28 Una primera perspectiva del metodo de la historia de la redaccion en J Rohde *Die redaktionsgeschichtliche Methode* Hamburg 1966 S Schulz *Die Stunde der Botschaft* Hamburg 1970

29 Ese nuevo trasfondo filosofico se ha dejado sentir en la elaboracion de toda la teologia postbultmanniana Como ejemplo podemos citar los nombres de Moltmann Pannenberg y Metz

vida del creyente se ha tendido, a través de la predicación, un puente de inmediatez gratificante que libera al hombre del mundo y le introduce en el campo de la gratuidad y esperanza escatológica Pues bien, en contra de esa perspectiva que juzgamos bellamente extremista, apoyándonos en elementos que pudieran ser aceptados por la tradición luterana, queremos presentar un trasfondo diferente de interpretación teológica del NT Lo primero que nosotros destacamos es la *importancia de la mediación eclesial* Hemos recibido el canon del NT de manos de la iglesia Por eso, en contra de todo reduccionismo selectivo que sólo acepte a Juan y Pablo, pensamos que es preciso subrayar la unidad de todo el NT, aceptándolo y viviéndolo en aquel contexto hermenéutico que forma el conjunto de la iglesia Después viene la opción cristológica *El criterio de unidad del NT* no es un dato antropológico (justificación por la fe) sino un misterio kerigmático el anuncio de la presencia de Dios en Jesucristo Este cambio de acento me parece absolutamente necesario, aun en perspectiva antropológica sólo a partir de la presencia de Dios en Jesucristo puede comprenderse lo que implica el ser del hombre Finalmente, eso nos lleva a una serie de consecuencias prácticas que deberían ser cuidadosamente matizadas el redescubrimiento de la historia salvadora y su distinción respecto de la historia apocalíptica judía, la revalorización de la actividad cristiana, la recreación de la liturgia De todo eso no podemos hablar aquí pues lleva demasiado lejos

Todo lo anterior supone que la perspectiva crítico-filosófico-teológica en que Bultmann se movía se ha tornado diferente Eso implica que su teología del NT, siendo todavía insustituible, deberá ser pronto reformulada No para olvidarla sino para superarla y transcenderla En ese campo ya se han dado algunos pasos que pueden ser significativos En la línea del mismo R Bultmann, ha escrito H Conzelmann un compendio de teología del NT (*Grundriss der Theologie dès NT,* Munchen 1967), su valor está en la claridad expresiva, su novedad en la inclusión de un apartado en que se estudia el kerigma y teología de los sinópticos Totalmente distinta es la visión que ofrecen J Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I Die Verkundigung Jesu,* Gutersloh 1971 (Salamanca 1974) y H G Kummel, *Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen,* Gottingen 1969, el primero se centra en las palabras de Jesús, considerándolas como punto de referencia decisivo dentro del canon y teología de la iglesia, relegando así la perspectiva postpascual, el segundo parece situar a Jesús en el mismo nivel que a Pablo y Juan, rompiendo así la novedad pascual de la iglesia En el punto de unión entre doctrina eclesial, exégesis bíblica y reflexión teológica se encuentra el

excelente manual de E. Lohse, *Grundriss der neutestamenlichen Theologie,* Stuttgart 1975 (Madrid 1978). Su esbozo puede abrir camino a trabajos ulteriores, más documentados y extendidos, que llenen el vacío que se ha creado con los cambios que acabamos de indicar [30].

La nueva teología del NT tendrá que responder a dos preguntas preliminares: *qué es el NT.* Se trata de saber si el NT constituye un documento desgajable de la vida de la iglesia, documento en el que puede llevarse hasta el extremo una corriente o un autor a costa de los otros (como hace Bultmann con Pablo y Juan). O si el NT es el testimonio de una iglesia que se encuentra reflejada en la multiplicidad de esos textos, de tal manera que ellos sólo pueden entenderse desde el fondo de la confesión y vida de la iglesia. Si se acepta este segundo esquema la interpretación del NT resultará más unitaria, más católica y, yo pienso, más científica. Juzgo que el testimonio de unidad eclesial está más cerca de la intención del NT que el exclusivismo de la justificación por la fe a la que apela Bultmann. *Qué es la teología.* Bultmann supone que sólo hay teología explícita allí donde el kerigma se interpreta en un contexto antropológico (Pablo y Juan). Pienso que eso es extremista. También hay teología allí donde la fe se expresa de otros modos, más ligados a la vida de Jesús o al desarrollo de la historia (Mc, Mt, Lc y Hech...).

Antes de elaborar la teología del NT es necesario plantear también otra pregunta: ¿hay una teología de Jesús, independiente de aquella que presentan los sinópticos, Pablo, Juan? Pienso que no. En este contexto debo dar razón a Bultmann, al menos en principio: no es posible elaborar una teología explícita de Jesús. Y eso no porque haya sido un judío (Bultmann) o porque su mensaje resulte desconocido. La razón es mucho más profunda: el Jesús prepascual, cerrado en sí mismo, no es todavía evangelio de la vida de Dios para los hombres. Antes de la pascua no puede darse teología cristiana de Jesús. Después de la pascua ya no hay una sino varias teologías de Jesús, el Cristo, todas ellas válidas, todas concordantes en el fondo aunque distintas en la forma. Por eso, en lo que afecta a este problema, yo propongo la siguiente solución: propiamente hablando, el mensaje de Jesús, lo mismo que los acontecimientos fundamentales de la iglesia (experiencia pascual, pentecostés...) no constituyen objeto explícito de la teología del NT, son sus presupuestos. En contra de aquello que supone Jeremias, no se puede (ni se debe) fijar neutralmente la palabra histórica de Jesús y declararla fundamento normativo de la vida de la iglesia. Trátese, por tanto, de Jesús, de su vida y su palabra, en un contexto neutralmente histórico; pero que ello sea un punto de partida, una presentación del problema. Sólo en un segundo momento, a partir de la experiencia eclesial y de la reflexión teológica, cada uno de los autores del NT recupera en contexto postpascual la historia de Jesús y la interpreta en una determinada forma teológica. Por eso, propiamente hablando, no tenemos un evangelio de Jesús distinto y desligable del evangelio de Pablo, Lucas o Mateo. Tenemos más bien el único evangelio de Jesús, el Cristo, interpretado y formulado a partir de las diversas formas eclesiales de Mt, Mc, Lc, Pablo... No se diluye la historia de Jesús, se la sitúa en el contexto de la vida de la iglesia, en el contexto de los diversos paradigmas interpretativos de los libros y autores del NT.

30 Evidentemente, aquí no podemos valorar todas las teologías del NT que se han escrito después de Bultmann. A modo de indicación citaremos las que nos parecen más importantes: M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I-III, Madrid 1972; L. Goppelt, *Theologie des NT* I-II, Gottingen 1976-1978; A. M. Hunter, *Introducing new testament theology,* London 1957; S. Neill, *Jesus through many eyes. Introduction to the theology of the NT,* Philadelphia 1976; A. Richardson, *An introduction to the theology of the NT,* London 1958; K. H. Schelkle, *Theologie des NT* I-IV, Dusseldorf 1968-1976 (Barcelona, 1975 s.).

Con esto *podemos concluir.* Empezábamos esta nota diciendo: «quien sepa ya qué es teología, quien conozca a Bultmann y distinga los estratos del NT... pase directamente al texto de la obra». Nuestras reflexiones han sido pensadas para aquellos que están menos seguros respecto a todo eso. Pues bien, no tengo la certeza de haber cumplido mi intención. Sólo he de añadir a los lectores: «y ahora, ¡vayan a la obra!». Se trata de un libro que resulta absolutamente clave para obtener una visión actual del cristianismo. El solo puede ayudar más que cien pequeños comentarios. Repetimos, sin embargo, que se trata de un libro limitado. Es *limitado en plano crítico:* los problemas siguen pendientes, la exégesis no ha dado (ni dará) su palabra decisiva; por tanto, no se tome como dogma de fe lo que aquí se está ofreciendo. Es *limitado en plano hermenéutico:* Bultmann utiliza la clave existencial y eso le ayuda a comprender muy bien algunas páginas de Pablo o Juan; pero el uso mismo de la clave le impide ser clarividente en los sinópticos o aquellos documentos que presentan en concreto la vida de la iglesia (su organización, historia, forma de actuar). Es *limitado en plano teológico:* Bultmann se sitúa en campo luterano y con el fervor de un neófito pretende interpretarlo todo en perspectiva individualista, fiducial, escatológica; desde ese mismo presupuesto devalúa tradiciones eclesiales, juzga libros enteros, arrincona perspectivas. Sépalo ver así el

lector católico. Agradezca a Bultmann su erudición, su poder actualizar a Juan y Pablo, su capacidad evocadora, su entusiasmo por el Cristo presente en el kerigma de la iglesia; pero no le pida más; para enfocar otros aspectos de su vida de creyente vaya al centro de su iglesia y desde allí relea y redescubra el NT.

Llegados aquí preguntamos: entonces ¿para qué leer a Bultmann desde un campo católico, si es que ya sabemos que su visión es limitada? Tenemos que leerlo porque, dentro de sus mismas limitaciones, nos enseña a descubrir aspectos y riquezas que hasta ahora nadie había señalado con su misma claridad y con su fuerza. Tenemos que leerlo pues la fe sólo se vive en un proceso de purificación y búsqueda, con la ayuda de aquellos que señalan direcciones en medio del camino. Finalmente, tenemos que leerlo porque somos «católicos», esto es, universales; porque en el diálogo intereclesial debemos ayudarnos mutuamente a comprender y vivir el evangelio. Quisiera añadir que sólo habremos aprendido a leer a Bultmann de verdad cuando sepamos integrar su verdad en el contexto de nuestra celebración litúrgica, de nuestro compromiso práctico. Estoy convencido de que entonces no sólo entenderemos lo más valioso de Bultmann sino que podremos superarlo, no por contraposición sino por integración de su verdad en el contexto de la verdad y vida universal de una iglesia que desde los caminos de su diversidad tiende a la unión definitiva que se gesta en el Espíritu del Cristo.

Xabier Pikaza
Salamanca 1981

PREFACIO

Este libro permanece en sus elementos esenciales semejante a su forma antigua. Se han añadido algunas indicaciones complementarias, entre las que se hallan las tomadas de los textos hallados en las cuevas del mar Muerto. Estos textos testimonian la existencia de una secta judía, quizás los esenios, a la que, de acuerdo con el lugar donde se encontraron los restos más importantes, la llamo simplemente la secta de Qumrân. El descubrimiento de estos textos no me ha obligado a realizar profundas modificaciones en mi presentación. Con frecuencia se ha sobrevalorado su significación para la interpretación del NT. Confirman lo que investigadores como W. Bousset habían visto hace ya mucho tiempo: que la imagen del judaísmo del tiempo de Jesús no era en absoluto tan simple como se desprende de los textos de los rabinos. También los escritos apócrifos, como los libros de Henoch *y los* Testamentos *de los patriarcas y el escrito de la secta de Damasco, que pertenece a los escritos de Qumrân. Cada uno de los paralelos en concreto entre el NT y los textos de Qumrân no prueban relación de dependencia, sino que representan formaciones análogas dentro del movido judaísmo de aquellos tiempos. La analogía más significativa sería el hecho de que la comunidad primitiva cristiana, al igual que la secta de Qumrân, se ven a sí mismas como el verdadero Israel del fin de los tiempos. Este hecho no prueba, sin embargo, en absoluto, dependencia alguna entre ambas comunidades. También otros (exactos o dudosos) paralelos en la organización de la comunidad representan únicamente formaciones análogas.*

Se han completado abundantemente las referencias bibliográficas. Para llevar a cabo tal trabajo he contado con la ayuda desinteresada de mi colega y sucesor W. G. Kümmel, a quien estoy profundamente agradecido.

Marburg, mayo 1958

PREFACIO A LA 5.ª EDICION

Permanece sin cambios el texto de las anteriores ediciones. Unicamente, se hicieron precisas algunas variaciones y añadiduras en la lista de bibliografía. No se pudo alcanzar una exhaustiva anotación de la literatura que ha aparecido desde la anterior edición, ni tampoco lo hemos pretendido. Sólo ocasionalmente hemos aludido a los artículos de los léxicos, como ThWB, RAC, *ya que en la mayoría de los casos se sobreentiende que para orientación es preciso emplearlos. Sólo en algunos lugares concretos hemos hecho algunas correcciones, muy breves, o añadiduras al texto. No fue posible una completa discusión de otras opiniones. Hacerlo habría requerido cambiar el carácter del libro.*

También en esta ocasión estoy obligado a agradecer cordialmente a mi colega y sucesor W. G. Kümmel su amistosa ayuda.

Marburg, marzo 1965

RUDOLF BULTMANN

TABLA DE ABREVIATURAS

Apol	*Apología* de Justino.
W. Bauer, ***Wörterbuch***	W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur,* Berlin ^{5}1958 (= 1963)
1 Clem	I Carta de Clemente
2 Clem	II Carta de Clemente
Dial	Justino, *Diálogo con Trifón*
Did	*Didajé*
EvTheol	Evengalische Theologie (Munich)
Hdb. z. NT	*Handbuch zum NT,* ed. H. Lietzmann
Herm mand	Pastor de Hermas, *mandata*
Herm sim	Pastor de Hermas, *similitudines*
Herm vis	Pastor de Hermas, *visiones*
Ign Ef	Ignacio, Carta a la comunidad de Efeso
Ign Mg	Ignacio, Carta a la comunidad de Magnesia
Ign Tr	Ignacio, Carta a la comunidad de Tralles
Ign Rom	Ignacio, Carta a la comunidad de Roma
Ign Phld	Ignacio, Carta a la comunidad de Filadelfia
Ign Esm	Ignacio, Carta a la comunidad de Esmirna
Ign Pol	Ignacio, Carta a Policarpo
IG	*Inscriptiones Graecae,* 1913
JBL	Journal of Biblical Literature (University of Montana, USA)
Journ. of Rel.	The Journal of Religion (University of Chicago Press, USA)
Ker Pe	*Kerigma Petri* (fragmentos de un escrito del siglo II)
MySal	*Mysterium Salutis,* Madrid

NTS	New Testament Studies (Londres)
Q	La hipotética segunda fuente *(Quelle)* de Mateo y Lucas
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. Th. Kluser, 1941
RechScRel	Recherches de Science Religieuse (París)
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* ed. K. Galling, ^{3}1957
RHPhRel	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (París)
SA	Sitzungsbericht der... Akademie der Wissenschaften, philosophische-historische Klasse
SelT	Selecciones de Teología (San Cugat del Vallés)
SM	*Sacramentum Mundi,* Barcelona
StTh	Studia Theologica (Oslo)
Str.-B.	*Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* ed. H. L. Strack-P. Billerbeck, ^{3}1954
ThBl	Theologische Blätter, 1922-1942
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Stuttgart)
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga), 1897s; NF 1929s
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, 1828-1942
ThWB	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* ed. G. Kittel-G. Friedrich, 1933 s
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Stuttgart)
ZNW	Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlín)
ZsysTh	Zeitschrift für systematische Theologie
ZthK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga)

I

Presupuestos y motivos de la teología neotestamentaria

1

LA PREDICACION DE JESUS

A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* [6]1951; Ad. Jülicher, *Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (Die Kultur der Gegenwart* I, 4), [2]1922; W. Bousset, *Jesus (Religionsgeschichtl. Volksb.* I, 2/3), [4]1922; P. Wernle, *Jesus,* [2]1916; W. Heitmüller, *Jesus,* 1913; A. Schlatter, *Die Geschichte des Christus,* [2]1923; R. Bultmann, *Jesus (Die Unsterblichen* I), [4]1964; K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus durch Taten und Wörte,* [2]1924; K. L. Schmidt, *Jesus Christus* (RGG [2]III, 110-151); Arth. C. Headlam, *Jesus Christ in history and faith,* 1925; F. C. Burkitt, *Jesus Christ,* 1932; M. Goguel, *La vie de Jésus,* 1932; T. W. Manson, *The teaching of Jesus,* 1935; M. Dibelius, *Jesus (Samml. Göschen,* 1130), [3]1960; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* [3]1954; W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum,* 1940; R. Mayer, *Der Prophet aus Galiläa,* 1940; A. T. Cadoux, *The theology of Jesus,* 1940; C. J. Cadoux, *The historic mission of Jesus,* 1943; H. J. Cadbury, *Jesus. What manner of man?,* 1947; W. Manson, *Bist du, der da kommen soll?,* 1952; O. A. Piper, *Das Problem des Lebens Jesu seit Schweitzer,* en *Festschr. f. O. Schmitz,* 1953, 73-93; W. Taylor, *The life and ministry of Jesus,* 1954; E. Percy, *Die Botschaft Jesu,* 1953; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* 1976; T. W. Manson, *The life of Jesus: some tendences in present day research (The background of the NT and its eschatology,* 1956, 211-221); E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte,* 1957; W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi,* 1957; E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute,* 1959; H. Conzelmann, *Jesus Christus,* en RGG III, [3]619-653; O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?,* 1965; A. Strobel, *Die moderne Jesusforschung,* [2]1968; N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus,* 1967; W. Trilling, *Fragen der Geschichtlichkeit Jesu,* [2]1967; K. Niederwimmer, *Jesus,* 1968; H. W. Bartsch, *Jesus. Prophet und Messias aus Galiläa,* 1970; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus:* BZNW 38 (1970); J. Roloff, *Das Kerigma und der irdische Jesus,* 1970; E. Fuchs, *Jesus. Wort und Tat. Vorlesungen zum Neuen Testament,* 1971; F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth,* 1972; E. Trocmé, *Quelques travaux recents sur le Jésus de l'histoire:* RHPhR 52 (1972) 485-498; E. E. Ellis (ed.), *Jesus und Paulus,* 1975; G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Histoire und Théologie,* 1975; W. G. Kümmel, *Ein Jahrzent Jesusforschung 1965-1975:* ThR NF 40 (1975) 289 s; E. Schillebeeckx, *Jesus, die Geschichte von einem Lebenden,* 1975; N. Perrin, *Jesus and the language of the kingdom,* 1976; M. Green (ed.), *The truth of God incarnate,*

1977; B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition,* 1977; C. F. D. Moule, *The origin of christology,* 1977; U. B. Müller, *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu:* ZTK 74 (1977) 416-448; H. Stoevesandt, *De historische Jezus en de Christus-verkondiging:* Kerk en Theologie 28 (1977) 12-19; D. F. Strauss, *The Christ of faith and the Jesus of the history,* 1977; A. Fuchs, *Probleme der Forschung,* 1978; W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1965:* TR 43 (1978) 105-161; R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles,* 1978; W. Trilling, *Die Botschaft Jesu,* 1978; J. D. G. Dunn, *Unity and diversity in the NT,* 1979.

O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965; X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús,* 1966; J. Bourke, *El Jesús de la historia y el Cristo del kerigma:* Concilium 11 (1966) 29-50; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad,* 1970; J. R. Geiselmann, *Jesús el Cristo,* 1971; E. Käsemann, *El Jesús histórico y el Cristo de la fe:* SelT 42 (1972) 87-104; R. E. Brown, *Jesús Dios y hombre,* 1973; O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* 1973; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria,* 1973; J. Blank, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje,* 1973; J. I. González Faus, *La humanidad nueva,* 1974; Ch. H. Dodd, *El fundador del cristianismo,* 1974; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología,* 1974; C. Tresmontant, *La doctrina de Yesúa de Nazaret,* 1975; H. Braun, *Jesús. El hombre de Nazaret y su tiempo,* 1975; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret,* 1975; J. Jeremias, *Teología del NT,* ^{3}1977; K. H. Schelkle, *Teología del NT,* 1977; H. Küng, *Ser cristiano,* ^{2}1978; K. Reinhard, *Nuevos caminos de la cristología actual:* SelT 68 (1978) 261-267; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret,* ^{2}1978; E. Käsemann, *Ensayos exegéticos,* 1978; M. Herranz Marco, *Los evangelios y la crítica histórica,* 1978; Chr. Duquoc, *Cristología,* ^{3}1979; J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* ^{2}1979; J. Pikaza-F. de la Calle, *Teología de los evangelios de Jesús,* ^{4}1980; W. Kasper, *Jesús el Cristo,* ^{3}1980; J. Jeremias, *Abba; El mensaje central del NT,* 1980; R. Pesch, *Jesús,* en SM IV, 72-77.

Prenotandos

1. *La predicación de Jesús* pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no constituye una parte de ésta. En efecto, la teología del NT consiste en el despliegue de las ideas en las que la fe cristiana se asegura a sí misma acerca de su objeto, de su fundamento y de sus consecuencias. La fe cristiana comienza a existir en el momento en el que existe un kerigma, es decir, un kerigma que anuncia a Jesucristo como la acción salvífica escatológica de Dios. Este kerigma es en realidad Jesucristo el Crucificado y Resucitado. Esto comenzó a suceder por primera vez en el kerigma de la primitiva comunidad, no ya en la predicación del Jesús histórico, aun cuando la comunidad haya introducido en la relación sobre la predicación de Jesús, con frecuencia, motivos de su propio kerigma. A

partir del kerigma de la comunidad primitiva, por tanto, comienza la reflexión teológica, comienza la teología del NT. Naturalmente pertenece a sus presupuestos históricos la aparición de Jesús y su predicación. En este sentido debe ser incluida la predicación de Jesús en la presentación de la teología del NT.

2. *Fuente para la predicación de Jesús* son los evangelios sinópticos. Para su empleo histórico vale la llamada teoría de las dos fuentes, es decir, Mc (que nos ha llegado a nosotros en una redacción posterior) es una de las fuentes para Mt y Lc; la otra, una colección de dichos de Jesús (Q). En los sinópticos se nos impone la tarea de ir separando continuamente entre tradición antigua, producto de la comunidad y redacción evangélica. No podemos dar en esta presentación un análisis crítico; puede encontrarse en mi libro *Historia de la tradición sinóptica,* ^{9}1980 [1]. En adelante citamos los lugares de Mc sin la añadidura de «par» allí donde los paralelos de Mt y Lc no representan una tradición independiente; se añade a los lugares de Mt y Lc un «par» cuando se trata de tradición que Mt y Lc han tomado de la fuente (Q). Incluso esto debe ser designado por «par».

§ 1. La predicación escatológica

J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* ^{3}1964; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus,* 1931. Para los presupuestos de la historia de las religiones: W. Bousset, *Die Religion des Judentums in der späthellenist. Zeit,* ^{3}1926; E. C. Hoskyns - F. N. Davey, *Das Rätsel des Neuen Test.,* 1938; N. Wilder, *Eschatology and ethics in the teaching of Jesus,* ^{3}1950; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung,* ^{3}1956; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien und in der Apostelgeschichte,* ^{2}1960; B. Rigaux, *Le seconde venue de Jésus,* en *La venue du Messie,* 1962, 183 s; E. Lundström, *The kingdom of God in the teaching of Jesus,* 1963; N. Perrin, *The kingdom of God in the teaching of Jesus,* 1963; G. L. Ladd, *Jesus and the kingdom. The eschatology of biblical realism,* 1964; A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik,* 1967; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes,* 1968; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes,* 1968; G. Klein, *Reich Gottes als biblisher Zentralbegriff:* EvTh 30 (1970) 642-670; W. Schmithals, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche,* 1972; R. H. Hiers, *The historical Jesus and the kingdom of God,* 1973; H. Wenz, *Theologie des Reiches Gottes. Hat sich Jesus geirrt?,* 1975; N. Perrin, *Jesus and the language of the kingdom,* 1976; A. Feuillet, *Le règne de Dieu et les miracles de Jésus d'après les évangi-*

1. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* ^{9}1980.

les synoptiques EV 87 (1977) 655-669, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, D Zeller, *Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten* TPh 52 (1977) 258-271, A Feuillet, *Le caractère purement religieux et universel du règne de Dieu d'après les évangiles synoptiques* Divinitas 22 (1978) 153-175, H Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip Untersuchung zur Ethik Jesu,* 1978, H Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern Traditions und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen,* 1978, G Strecker, *Eschaton und Historie,* 1979, R Nordsieck, *Reich Gottes Hoffnung der Welt,* 1980

R Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios,* 1970, J Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 1970, L Cerfaux, *Jesús en los orígenes de la tradición,* 1970, J Jeremias, *Interpretación de las parábolas,* 1971, Fr Mussner, *El mensaje de las parábolas de Jesús,* 1971, L Cerfaux, *Mensaje de las parábolas,* 1972, J Hargreaves, *Las parábolas del evangelio,* 1973, R Schnackenburg, *Teología del NT,* 1973, Ch H Dodd, *Las parábolas del reino,* 1974, W Pannenberg, *Teología y reino de Dios,* 1974, L M Armendáriz, *El reino de Dios, centro del mensaje y de la vida de Jesús* Sal Ter 64 (1976) 363-370, J Jeremias, *Teología del NT,* ^{3}1977, K H Schelkle, *Teología del NT,* 1977, J Jeremias, *Abba El mensaje central del NT,* 1980, L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

1. El concepto dominante de la predicación de Jesús es la idea de la *realeza divina de «reino de Dios»* (βασιλεία τοῦ θεοῦ). El anuncia su inmediata, ya inminente, irrupción, que ya ahora se siente. La realeza divina es un concepto escatológico. Significa el gobierno de Dios que pone fin al actual curso del mundo, que aniquila todo lo que se opone a Dios, todo lo satánico bajo cuyo mando se debate ahora el mundo y con ello, poniendo fin a toda estrechez y a todo sufrimiento, trae la salvación al pueblo de Dios, que aguarda el cumplimiento de las predicciones de los profetas. La venida de la soberanía divina es un acontecimiento maravilloso que acontece sin la intervención del hombre; Dios actúa únicamente.

Con tal anuncio se halla Jesús en el *contexto histórico de la expectación judía del final y del futuro.* Ciertamente es claro que no está influido por la concepción, viva aún en ciertos grupos del pueblo judío, de la esperanza nacional, que entiende el tiempo de salvación que Dios aporta como un restablecimiento de lo antiguo, entendido a la luz del ideal prometido a la casa de David. Jesús no habla ni una palabra acerca del mesías-rey que pulverizará a los enemigos del pueblo; ninguna palabra acerca de la soberanía de Israel sobre la tierra, de la reunión de las doce tribus ni de la dicha en el rico país, bendecido por la paz. Por el contrario, el anuncio de Jesús está en el contexto de la esperanza de otros grupos, de la que nos da testimonio, sobre todo, la literatura apocalíptica. Se trata de una esperanza que no aguarda la salvación de un cambio maravilloso del eón histórico, de la situación social o política, sino de una catástrofe cósmica que pondrá fin total al actual decurso del mundo. Presupuesto de esta esperanza es la visión pesimista-dualista de la corrupción satánica de todo el universo. Esta concepción encuentra su expresión en la doctrina especial de los *dos eones* en los que está dividido el curso del mundo: el viejo eón se encamina hacia su fin y el nuevo irrumpirá bajo sobresaltos y angustias. Dios ha determinado el curso del viejo mundo señalando sus períodos y cuando llegue el día señalado por él, tendrá lugar el juicio del mundo, que será realizado por él o por su representante, el «hijo del hombre», que viene sobre las nubes del cielo. Los muertos resucitarán y tanto las acciones buenas como las malas recibirán su recompensa. La salvación de los piadosos consistirá no en una plétora esplendorosa de bienes nacionales, sino en una exuberancia paradisíaca. En el contexto de esta esperanza se halla la predicación de Jesús. Ciertamente faltan en ella todas las doctas y fantásticas especulaciones de las *apocalípticas.* Jesús no vuelve su mirada, como aquéllos, hacia atrás a los ya transcurridos períodos del mundo ni establece cálculo alguno acerca de cuándo tendrá lugar el fin del mundo; él no llama la atención sobre señales en la naturaleza o en la historia de los pueblos de las que puede descifrarse la fecha del final de los tiempos. Renuncia, por otra parte, a toda descripción del juicio, de la resurrección de los muertos y de la futura bienaventuranza. Todo queda en un segundo plano ante la idea de que Dios reinará entonces Tan sólo encontramos en su predicación algunos rasgos desconectados, provenientes de la presentación del futuro que ofrece la apocalíptica

Apenas si se habla de la oposición de éste y de aquel eón. Los lugares que hablan de «los hijos de este mundo» (υἱοί τοῦ αἰῶνος τουτου) (Lc 16, 8, 20, 34 s), y los que hablan de la recompensa a la fidelidad en el eón venidero (Mc 10, 30) son secundarios Quizás sea auténtica tradición el empleo de «al final del mundo» (συντελεια τοῦ αἰῶνος) (Mt 13, 49), ciertamente secundario en la explicación de la comparación (Mt 13, 39 s; 24, 3). «Este momento» (καιρὸς ουτος), en sentido de «presente» que se halla delante del final escatológico, es original en Lc 12, 56, secundario, en cambio en Mc 10, 30, en contraposición a «siglo venidero» (ἐρχόμενος αἰών)

Es ciertamente claro que Jesús tiene la convicción de que el tiempo de este mundo ha transcurrido ya Prueba esta afirmación el compendio de su predicación que encontramos en Mc 1, 15: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» (πεπλήρωται ὁ καιρὸς

καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Jesús está convencido de que el actual curso del mundo se encuentra bajo la soberanía de Satán y de sus demonios, cuyo plazo ha transcurrido ya (Lc 10, 18). El espera la venida del «Hijo del hombre» como juez y como portador de la salvación (Mc 8, 38; Mt 24, 27 par. 37 par. 44 par.; [Mt 10, 23; 19, 28]; Lc 12, 8 s [= Mt 10, 32 s]; 17, 30?)[2]. Espera la resurrección de los muertos (Mc 12, 18-27) y el juicio (Lc 11, 31 s par.). El comparte la idea del fuego del infierno al que son arrojados los condenados (Mc 9, 43-48; Mt 10, 28). Para la bienaventuranza de los justos emplea la simple designación de «vida» (ζωή) (Mc 9, 43-45). Es cierto que habla de la comida celestial en compañía de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Mt 8, 11) y también de la esperanza de volver a beber el vino en el reino de Dios (Mc 14, 25); pero él dice también: «cuando resuciten de entre los muertos ni pedirán ni serán pedidos en matrimonio, sino que serán como los ángeles del cielo» (Mc 12, 25).

2. Podemos decir ciertamente que Jesús toma la imagen apocalíptica del futuro, pero reduciéndola fuertemente. Lo nuevo y propio es, sin embargo, la seguridad con la que él dice: *«¡Ahora ha llegado el tiempo! El reino de Dios irrumpe. ¡Ha llegado el final!»*. Este es el sentido que encierran las palabras:

> ¡Salve a los ojos que ven lo que vosotros veis!
> Porque yo os digo:
> Muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron.
> Quisieron oír lo que vosotros oís
> y no lo oyeron (Lc 10, 23s par.).

Ahora no es el tiempo de lamentos ni de ayunos; ahora es el tiempo de la alegría como en el tiempo de las bodas (Mc 2, 18 s). Por ello proclama él ahora a los que esperan: «¡Salvación a vosotros!»:

> ¡Salvación a vosotros, pobres, pues vuestro es el reino de Dios!
> ¡Salvación a vosotros los que tenéis hambre porque seréis saciados!
> ¡Salvación a vosotros que lloráis porque reiréis! (Lc 6, 20s).

La soberanía de Satán se desmorona; porque «yo vi a Satán caer como un rayo del cielo» (Lc 10, 18).

Ciertamente existen *signos de los tiempos,* pero no de la clase de los que intentaba descubrir la fantasía apocalíptica. Porque «el reino

2. Entre paréntesis se encuentran presuntas formaciones de la comunidad o palabras redactadas por el evangelista; Lc 17, 30 es, quizá, original.

de Dios no viene de tal manera que el hombre pueda calcularlo; y no se puede decir tampoco: «¡mira aquí o allí! Porque he aquí que el reino de Dios está (de golpe) en medio de vosotros» (Lc 17, 21). «Se os dice: ¡mira aquí o allá! ¡No vayáis detrás! Pues como el rayo brilla e ilumina de un punto al otro del cielo, así será con el hijo del hombre en su día» (Lc 17, 23 s).

El pueblo está ciego para captar los verdaderos signos del tiempo; puede entender las señales del cielo, de las nubes y del viento, cuándo vendrá la lluvia o hará calor, ¿por qué no puede entender las señales del ahora? (Lc 12, 54-56). Cuando la higuera produce brotes y se cubre de hojas, se sabe: el verano se aproxima; así se debe reconocer, a partir de las señales del tiempo, que el final está a la puerta (Mc 13, 28 s).

Pero, ¿qué son las señales del tiempo? ¡El mismo! *¡Su aparición y su actuación, su predicación!*

> Los ciegos ven y los lisiados caminan,
> los leprosos se tornan limpios y los sordos oyen,
> los muertos resucitan y resuena el anuncio de salvación para los pobres
> (Mt 11, 5 par).

Podríamos preguntarnos si estas palabras expresan la certeza, tan sólo, de que el anuncio profético de salvación está a punto de convertirse en realidad (Is 35, 5 s; 29, 18 s; 61, 1) o si Jesús piensa que su realización está ya en marcha en sus propias acciones milagrosas. Lo más probable es lo último. Porque Jesús rechaza la exigencia que se le formula de legitimarse mediante una «señal del cielo» (Mc 8, 11 s); por el contrario, él ve la irrupción del reino de Dios en el hecho de que, en virtud de la fuerza de Dios que lo llena, comienza a arrojar los demonios, a los que él, al igual que sus contemporáneos, atribuye innumerables enfermedades: «si yo arrojo por medio del dedo de Dios los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20 par). «Nadie puede entrar en la casa de uno que está armado para saquearla si antes no ha maniatado al armado» (Mc 3, 27). Se ve, pues, que si él desposee a Satán de un botín, se debe a que ha venido uno que es más fuerte que Satán.

Todo esto no significa que el reino de Dios está ya presente; sí indica que está irrumpiendo. El hombre no puede forzar el curso de los acontecimientos marcado por Dios ni —como los fariseos pensaban— mediante la estricta observancia de los mandamientos ni por medio de penitencias, ni —como pensaban los zelotes— arrojando a los romanos mediante la fuerza de las armas. Porque «el reino de los cielos es semejante a uno que siembra semilla en el campo. El duerme durante la noche y vigila durante el día y la se-

milla brota y crece y él no sabe cómo Por sí misma produce la tierra su fruto primero tallo, después espiga y por último, trigo maduro en la espiga Cuando el fruto está maduro, entonces envía él a los segadores porque la cosecha ha llegado» (Mc 4, 26-29)

De esta *parábola de la simiente que crece por sí misma* no es lícito concluir —en ella el punto culminante es «por sí misma»—que el reino de Dios es una magnitud que crece en el tiempo por el contrario se presupone que su venida es un milagro independiente totalmente de la actuación humana Tan milagroso como el crecer y madurar la simiente, que acontece sin que el hombre lo entienda ni intervenga Está lejos de Jesús y de sus contemporaneos pensar el crecimiento de la simiente como un proceso natural de desarrollo Se hace claro el sentido de la parábola si tenemos en cuenta una parábola semejante transmitida en 1 Cle 23, que intenta poner de relieve la seguridad de que tendrá lugar el juicio divino «¡Oh, vosotros, necios! Comparaos con un árbol, por ejemplo, con una viña Primero se despoja de la hojas viejas, despues despuntan los nuevos tallos, después las hojas, luego florece y, al fin, el fruto Luego tenemos el fruto maduro, la uva sazonada Vosotros veis qué pronto llega el fruto a madurar En verdad, rápida y repentinamente se realizará la decisión de Dios »

Tampoco las *parábolas del grano de mostaza y de la levadura* (Mc 4, 30-32 o Mt 13, 31 s par) hablan de un proceso paulatino del «reino de Dios» dentro de la historia Su *pointe* es la contraposición de la pequeñez de sus comienzos y de la magnitud que alcanza al final, no quieren enseñar sobre el proceso que va de principio a fin Tanto el comienzo como la consumación del reino de Dios son milagrosos y milagroso es el acontecimiento que introduce la consumación Por comienzo deberíamos entender la aparición y actuación de Jesus si las parábolas hablasen en concreto de comienzo y consumación del reino de Dios Pero esto es, naturalmente, incierto Las parabolas afines en el Pastor de Hermas (mand V, 1, 5s, XI, 20s) de la gota de ajenjo que torna amargo un cubo de miel y de la piedra de granizo cuya caída puede causar gran dolor, tienen un sentido totalmente diferente, aquélla debe mostrar cómo el ejercicio en la paciencia es anulado por una recaída en la ira, ésta pretende ilustrar el poder del espíritu divino Sería posible que las parábolas del grano de mostaza y de la levadura trataran originariamente de un hombre y quisiesen adoctrinarlo, sea amonestando, sea consolando, de la grandeza a la que se puede llegar aun partiendo de comienzos insignificantes

De igual manera que en estas parábolas, la fórmula introductoria ὁμοια ἐστιν = «es semejante» o ὡμοιώθη ἡ βασιλεια τῶν οὐρανῶν = «el reino de los cielos es semejante» en las llamadas *parábolas del reino* de Mt (13, 44 45, 18, 23, 20, 1, 22, 2, 25, 1) no dice que la magnitud mencionada en la parábola deba ser comparada con el reino de Dios, sino que la parábola enseña de alguna manera la verdad que afecta al reino de Dios, por ejemplo, que el reino de Dios exige sacrificios de los hombres, porque cuando se dice en Mt 13, 45 «el reino de los cielos se asemeja a un comerciante» es claro que el comerciante no es un modelo del reino de Dios, sino que su actuacion es modelo de la conducta que exige el reino de Dios Por lo demas, la formula introductoria se debe, en muchas ocasiones al menos, a la redacción del evangelista, falta en el paralelo de Lc (14, 16), de Mt 22, 2 y no se encuentra en absoluto en las parabolas peculiares de Lc [3]

3 Todo lo que el hombre puede hacer en relación con la irrupción del reino de Dios es mantenerse preparado o prepararse Ahora es el *tiempo de la decisión* y la llamada de Jesús es *la llamada a la decisión* La «reina del sur» vino una vez para escuchar la sabiduría de Salomón, los ninivitas hicieron penitencia como respuesta a la predicación de Jonás «¡Mirad aquí hay uno que es mayor que Salomón! ¡Aquí hay uno que es más que Jonás!» (Lc 11, 3s par) «Dichoso quien no se escandaliza en mí» (Mt 11, 6 par)

En el fondo es *él mismo en su persona la «señal del tiempo»* Con todo, el Jesús histórico de los sinópticos no exige el reconocimiento, la «fe» en su persona como el Jesús juaneo El no se proclama como el «mesías», es decir, el rey del tiempo de la salvacion, sino que apunta, más bien, al «hijo del hombre» que vendrá, como a otro distinto de él *El en su persona significa la exigencia de la decisión,* en la medida en que su llamada es la última palabra de Dios antes del fin y como tal llama a tomar una decisión Ahora es la última hora, ahora sólo vale sí o no Ahora es cuando se pregunta si uno quiere a Dios y su reino o al mundo y sus bienes, la decisión debe ser radical «Nadie que pone su mano sobre el arado y mira atrás emergerá para el reino de Dios» (Lc 9, 62) «Sígueme y deja que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22 par) «Quien viene a mí y no odia a su padre y madre, mujer e hijos, hermanos y hermanas, incluso a sí mismo, no puede

3 Para la interpretacion de las parabolas en general comparar Ad Julicher *Die Gleichnisreden Jesu* I ²1899 II ²1910 R Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition* ³1980 179 222 (allí se encuentra mas bibliografia) J Jeremias *Las parabolas de Jesus* 1971 W Michaelis *Die Gleichnisse Jesu* 1956

ser mi discípulo» (Lc 14, 26 par). «Quien no lleva su cruz y me sigue no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 27 par o Mc 8, 34).

El mismo se ha manifestado desligado de los familiares: «quien hace la voluntad del Padre, éste es mi hermano y hermana y madre» (Mc 3, 35). De esta manera ha arrancado por medio de su palabra a legiones de personas de su patria y de su oficio, gentes que le seguían por sus correrías como discípulos (Mc 1, 16-20; 2, 14). Entre tanto, no ha fundado él una orden o una secta, y no digamos nada de una «iglesia», ni ha estimulado a todos a abandonar casa y familia.

Las palabras acerca de la construcción de la «iglesia» (ἐκκλησία) (Mt 16, 18), así como Mt 16, 17-19 han sido formadas tardíamente por la comunidad [4]

Todos son interpelados a tomar una decisión, a definirse dónde quieren colgar su corazón: si de Dios o de los bienes del mundo. «No acumuléis tesoros sobre la tierra ... Porque donde está tu tesoro allí está también tu corazón» (Mt 6, 19-21 par). «Nadie puede servir a dos señores» (Mt 6, 24 par). ¡Cuán peligrosa es la riqueza! «Más fácilmente puede un camello pasar por el ojo de una aguja que un rico en el reino de Dios» (Mc 10, 25). La mayoría de las personas están atenazadas por los bienes y cuidados terrenos y cuando tienen que tomar una decisión fracasan, como lo pone de manifiesto la parábola del banquete de bodas (Lc 14, 15-24 par). Es útil poner en claro lo que el hombre desea, de qué prestaciones es capaz, cómo deben ser reunidos los medios previamente para construir una torre o para emprender una campaña militar (Lc 14, 28-32). Pero es preciso estar dispuesto a cualquier sacrificio por el reino de Dios, a semejanza del labrador que encuentra un tesoro y vende todo para poder comprarlo, o como el mercader que vende todo para adquirir una perla preciosa (Mt 13, 44-46).

4 Cf *Die Geschicht der synop Tr*, ⁹147-150 277 s, Theol Bl 20 (1941) 265-279 Sobre la discusión del problema, informa insuperablemente O Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932 A partir de esa fecha, cf R N Flew, *Jesus and his church*, 1938, J B Bernardin, *The church in the NT* Anglican Theol Rev 21 (1939) 153-170, F C Grant, *The nature of the church* (Ibid 190-204), B Scott Easton, *The church in the NT* (Ibid 22 [1940] 157-168), F -J Leenhardt, *Études sur l'église dans le NT*, 1940 Especialmente N A Dahl, *Das Volk Gottes*, ²1963, W G Kummel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus (Symbl Bibl Upsal* 1), ²1968, id, *Jesus u die Anfange der Kirche* Stud Theol 7 (1954) 1-27, A Oepke, *Der Herrenspruch uber die Kirche Mt 16, 17 19 in der neuesten Forschung* Stud Theol 2 (1948) 110-165, E Fascher, *Petrus*, en Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzykl der Klass Altertumswiss* XIX, 1353-1361, O Cullmann, *Petrus*, 1952, O Kuss, *Bemerkungen zu dem Fragenkreis Jesus und die Kirche in NT* Theol Quartalschr (1955) 28-55 150-183, A Vogtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung* Bibl Zeitschr (1957) 252-272, (1958) 85-103

Si tu mano te sirve de tentación, ¡córtala!
Es mejor para ti entrar mutilado en la vida que tener que ir al infierno poseyendo las dos manos
Si tu ojo te quiere tentar, ¡arráncatelo!
Es mejor para ti entrar poseyendo sólo un ojo en el reino de Dios, que ser arrojado al infierno poseyendo los dos ojos (Mc 9, 43 47, Mt 5, 29 s)

Esta renuncia al mundo, esta «desmundanización» no es algo así como una ascesis, sino la disposición moral para la exigencia de Dios. Porque lo que en el plano positivo corresponde a esta renuncia y en lo que consiste esta disposición para el reino de Dios es el cumplimiento de la voluntad de Dios, tal como Jesús la puso claramente de manifiesto en su lucha contra el legalismo judío.

§ 2. La explicación de la exigencia de Dios

Además de la bibliografía correspondiente a § 1, cf E Grimm, *Die Ethik Jesu*, ²1917, E Klostermann, *Jesu Stellung zum AT*, 1904, Fr K Karner, *Der Vergeltungsgedanke in der Ethik Jesu*, 1927 H Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, ²1937, E Lohmeyer, *Kultus und Evangelium*, 1942 Para la ética judía, además de W Bousset (§ 1) G F Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era* I-II, 1927, R Sander, *Furcht und Liebe im palast Judentum*, 1939, G Bornkamm, *Der Lohngedanke im NT* Ev Theol (1946) 143-166, Fr C Grant, *The teaching of Jesus and the first century Jewish ethics (The study of the Bible today and tomorrow*, 1947, 298 313), A N Wilder, *Eschatology and ethics in the teaching of Jesus*, ²1950, H Braun, *Spatjudisch haretischer und fruhchristlicher Radikalismus* II, 1957, W Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu*, 1955, H K McArthur, *The understanding of the sermon on the mount*, 1960, J Dupont, *Les béatitudes* I, ²1958, II, 1969, III, 1973, L Goppelt, *Christologie und Ethik*, 1968, P Noll, *Jesus und das Gesetz*, 1968, E Lohse-Chr Burchard-B Schaller, *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, 1970, H D Wendland, *Ethik des Neurn Testaments*, 1970, V P Furnish, *The love command in the NT*, 1972, H Hubner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, 1973, A Nissen, *Gott und der Nachste im antiken Judentum*, 1974, C Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt*, 1975, P Hoffmann-V Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 1975, J T Sanders, *Ethics in the NT*, 1975, J Blank, *Evangelium und Gesetz*, en W Ernst (ed), *Theologisches Jahrbuch 1976*, 1976, S Kappen, *Jesus and freedom*, 1977, G Strecker, *Strukturen einer neutestamenlichen Ethik* ZTK 75 (1978) 117 146, Id , *Ziele und Ergebnisse einer neutestamenlichen Ethik* NTS 25 (1978-1979) 1-15, P Stuhlmacher, *Das Gesetz als Thema biblischer Theologie* ZTK 75 (1978) 251 280, E P Sanders, *Norma tive self definition in Judaism and Christianity*, 1980

U Plotzke, *El sermón de la montaña*, 1965, E Hahlefeld, *El sermón de la montaña*, 1965, Ch H Dodd, *El evangelio y la ley de Cristo*, 1967, G Chevrot, *Las buena venturanzas*, ⁵1970, E Kasemann, *La llamada de la libertad*, 1974 W D Davies, *El*

sermón de la montaña, 1975; H. Schultz (ed.), *Jesús y su tiempo,* 1975; A. Díez Macho, *Actitud de Jesús ante el hombre,* 1976; G. Vermes, *Jesús el judío,* 1977; J. Dupont, *Introducción a las bienaventuranzas:* SelT 68 (1978) 323-329.

1. La predicación de Jesús como interpretación de la voluntad, de la exigencia de Dios, es una gran *protesta contra el legalismo judío,* es decir, contra una piedad que encuentra detallada en la ley escrita y en la tradición que interpreta la voluntad de Dios y se esfuerza con conseguir, mediante el penoso cumplimiento de las prescripciones de la ley, la complacencia divina. Aquí no se distingue ni entre religión y moralidad ni entre los mandamientos del culto de Dios y las exigencias de la ética y las prescripciones del derecho, que encuentra allí su expresión característica, ya que los escribas de la ley son, al mismo tiempo, teólogos, educadores del pueblo o juristas. La ley prescribe lo que la religión y la moralidad exigen y por otra parte, el derecho civil y el derecho penal tienen el valor de ley divina. La consecuencia no es sólo que muchas prescripciones legales que han perdido el sentido que en un tiempo tuvieron permanezcan aún en vigor, continúen teniendo una aplicabilidad mediante una interpretación artificial; no sólo que deban deducirse leyes que respondan a las nuevas circunstancias del presente mediante artificiosas deducciones a partir de las leyes antiguas. La consecuencia es también que continúen en vigor un número de prescripciones rituales y cultuales como exigencia de Dios o como exigencias morales y que ensombrecen en muchas ocasiones las auténticas exigencias del bien. La consecuencia es, sobre todo, que el motivo degenera en acción moral. No sólo en la medida en que la idea de recompensa se convierte en motivo, sino también —y esto es lo característico del judaísmo— en cuanto que la obediencia que el hombre debe a Dios y al bien se convierte en algo puramente formal; es decir, se convierte en el cumplimiento de la letra; se obedece a un mandamiento porque está mandado, pero no se pregunta el porqué, por el sentido que tiene la exigencia. Y aunque varios escribas han protestado contra el hecho de que valga la idea de recompensa como motivo de la obediencia y exigido la obediencia del corazón que cumple el precepto no sólo por miedo, sino por amor a Dios, sin embargo, la obediencia no puede ser radical, verdadera obediencia mientras el hombre obedezca únicamente por estar mandado y por tanto, haría cualquier otra cosa si es que esa otra cosa estuviese mandada o no haría algo si es que estuviese mandado dejar de hacerlo. La obediencia radical es solamente posible cuando el hombre entiende la exigencia y la acepta por sí mismo. Y únicamente de tal obediencia tiene sentido decir que cuando ella existe el cumplimiento de las

exigencias morales es cumplimiento de la voluntad de Dios; porque Dios exige obediencia radical. Finalmente, el error del legalismo judío se manifiesta en lo siguiente: nunca una ley jurídica, como tampoco una exigencia moral, puede comprender, encerrar, todas las situaciones posibles de una vida individual; por su naturaleza quedan muchos casos libres, para los que no existe precepto alguno. Con ello, empero, queda no solamente un espacio para cualquier capricho o pasión, sino también —y esto es, de nuevo, característico del judaísmo— para prestaciones que están por encima de lo obligatorio. Fundamentalmente puede el hombre realizarse a sí mismo bajo una exigencia legal de sus obligaciones que valen como aportaciones individuales del obrar o del renunciar, y le queda espacio para prestaciones de libre disposición. De esta manera se formó dentro del judaísmo la visión de las «buenas obras» que van más allá del cumplimiento exigido por la ley (como limosna, obras de amor de diversos tipos, ayuno voluntario y semejantes) que fundamentan los méritos en el sentido propio y que, en consecuencia, pueden reparar las transgresiones. Por ello se ve claro que la idea de obediencia no ha sido pensada radicalmente.

2. Sobre este trasfondo, la *predicación que Jesús hace de la voluntad del Padre aparece como una gran protesta.* En ella se renueva la protesta de los grandes profetas del AT contra la adoración cúltica de su tiempo bajo condiciones diversas. Así como aquéllos habían puesto frente a la piedad popular cúltica el derecho y la justicia como exigencia del culto, así exige Jesús frente a la obediencia puramente formal, que continúa considerando como lo más importante el cumplimiento de las prescripciones rituales, la auténtica, la radical obediencia. El no subraya, como los profetas, la exigencia del derecho y la justicia, ya que esta predicación, decisiva en un tiempo para la vida del pueblo, ha perdido su sentido ahora que apenas existe una auténtica vida popular. Ha quedado en el judaísmo, como resultado de la actuación profética, la codificación del derecho, que ahora no sirve en primera línea a la regulación de la vida del pueblo, sino que regula las relaciones del individuo con Dios. Por otra parte, se eleva la protesta de Jesús contra el hecho de que las relaciones para con Dios son entendidas como unas relaciones jurídicas. Dios exige obediencia radical, pretende al hombre entero. Partiendo de aquí se sobreentiende para Jesús que Dios exige del hombre que éste obre el bien, que es la exigencia moral de la exigencia de Dios. En este sentido, religión y moralidad forman para él una unidad. Pero la exigencia de Dios ha sido depurada de todas las prescripciones cúlticas y rituales, de manera que, junto a la morali-

dad permanece libre la relación, religiosamente pura, a Dios en la que el hombre ocupa solamente el papel del mendigo, del que recibe, del que espera y confía.

Las *antítesis del «sermón de la montaña»* (Mt 5, 21-48) enfrentan el derecho a la voluntad de Dios: «habéis oído que se dijo a los antiguos... Pero yo os digo...». Su sentido es el siguiente: Dios reclama al hombre no sólo en la medida en que la actuación puede ser formulada (es la única posibilidad que el derecho contempla) como si la voluntad personal del hombre quedara libre desde esa línea para adelante. No sólo el homicidio, el adulterio, el perjurio, objetos que pueden ser regulados por la ley, están prohibidos por Dios, sino también la ira, las palabras de censura, los malos deseos y el espíritu mentiroso (Mt 5, 21 s.27 s.33-37). Lo que a Dios interesa en primer lugar no es el qué de la acción, la materia, lo constatable, sino, en primer lugar, el cómo, la voluntad del hombre. Así como las leyes sobre el homicidio, adulterio y perjurio reciben una radicalización en este sentido, así se entienden otros mandamientos, que en otro tiempo tenían la finalidad de poner una barrera al libertinaje, como concesiones que acotan un espacio de lo permitido, desde un punto de vista que nada tiene que ver con la voluntad de Dios: la prescripción del divorcio, el *ius talionis,* la limitación del amor solamente a los «próximos» (Mt 5, 31s.38-41.43-48). *Dios exige la voluntad completa del hombre* y desconoce toda rebaja.

> ¿Pueden recogerse uvas de los espinos o higos de la zarza?
> Cada árbol se reconocerá por sus frutos; un árbol bueno no puede dar frutos malos (Lc 6, 43; Mt 7, 16.18).
>
> El ojo es la luz del cuerpo.
> Si tu ojo está brillante, todo tu cuerpo estará iluminado.
> Pero si tu ojo no deja pasar la luz,
> todo tu cuerpo se encontrará en tinieblas (Mt 6, 22s par).

El hombre que es requerido en toda su integridad no tiene ninguna libertad frente a Dios; él tiene que rendir cuentas, como lo enseña la parábola de los que recibieron en depósito los talentos (Mt 25, 14-30 par), el total de su vida. *No puede tener pretensión alguna frente a Dios,* sino que se asemeja al esclavo que únicamente puede y debe hacer su obligación (Lc 17, 7-10).

Esta parábola tiene su paralelo en la palabra del precristiano rabí Antígono de Socho: «no seáis como los siervos que sirven al señor bajo la condición de percibir un salario; sed, más bien, como siervos que sirven a su señor sin la condición de percibir un salario» (*Pirke Aboth,* 1, 3). Jesús y el rabino coinciden totalmente en lo incondicional de la obediencia. Del contexto de su predicación moral se desprende que Jesús entendió de una manera radical la idea de la obediencia.

El hombre debe ser como un niño, que tiene siempre la disponibilidad de dejar que le regalen, y que no conoce el recurso al derecho ni a los méritos (Mt 10, 15). Los soberbios, que se fundamentan en sus méritos, son para Dios una abominación (Lc 16, 15) y el fariseo, orgulloso de su virtud, debe ser colocado detrás del publicano consciente de su culpa (Lc 18, 9-14). De igual manera rechaza Jesús el legalismo, los méritos y el salario: Dios paga al operario que ha comenzado a trabajar en la última hora lo mismo que al que ha trabajado durante todo el día (Mt 20, 1-15). De la misma manera rechaza ver en la desgracia que le haya acaecido a uno el castigo que le ha sobrevenido por sus pecados especiales; nadie es mejor que otro (Lc 13, 1-5).

Naturalmente, sabe Jesús que Dios recompensa la obediencia fiel; detrás de la exigencia está la promesa, y respecto de su lucha contra la concepción de recompensa hay que decir que él promete salario precisamente a aquéllos que son obedientes no necesariamente por el salario. Sin embargo, sus expresiones no están libres de contradicciones cuando él emplea la *idea de recompensa* ocasionalmente como motivación de la exigencia, trátese de la alusión al salario celestial (Mt 6, 19s par; Mc 10, 21 y otros lugares), trátese de la amenaza con el fuego del infierno (Mt 10, 28 par; Mc 9, 42.47 y otros). Con todo, se resuelve esta contradicción teniendo en cuenta que el motivo del salario es tan sólo la expresión primitiva para indicar que el hombre en su actuación va tras su propio ser, tras sí mismo, tras lo que él todavía no es pero debe ser. Alcanzar esto es también el motivo legítimo de su actuación moral y de su auténtica obediencia. Mientras que él va haciéndose dueño de la paradójica verdad, para llegar a ser él mismo, debe entregarse a la exigencia del bien, a la exigencia de Dios, o, lo que es igual, que en tal entrega se gana él a sí mismo. Esta verdad paradójica enseña el dicho:

> Quien quiera ganar su vida la perderá
> y quien quiera perderla la ganará (Lc 17, 33).

Este dicho ha sido transmitido por Mc y por Q. En Mc 8, 35 se ha añadido a «quien quiera perderla», «por mi causa y del evangelio». En el paralelo correspondiente (Mt 16, 25 y Lc 9, 24) se lee únicamente: «por mi causa» y con toda seguridad que ellos han leído únicamente esto en el texto de Mc que tuvieron a su disposición. Por ello ha añadido también Mt 10, 39 en el paralelo Q a

Lc 17, 33 el «por mi causa». También Jn conoció el dicho y, por cierto, sin añadidura alguna, de manera que testifica que la forma de Lc 17, 33 es la original. Se da este testimonio cuando dice: «quien ama su vida, la pierde y quien odia su vida en este mundo, la conserva para la eterna» (Jn 12, 25). Aquí añade él por su cuenta: «en este mundo» y «para la vida eterna».

3. Partiendo de todo esto, ¿cómo hay que juzgar la *postura de Jesús frente al AT*? Sin que él discuta su autoridad, distingue críticamente entre las exigencias del AT. Ciertamente ha permitido Moisés el divorcio, pero «únicamente por condescendencia a la dureza de vuestro corazón». La auténtica voluntad de Dios no es ésta en absoluto; él quiere, por el contrario, la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10, 2-9).

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos! que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino y descuidáis lo más importante de la ley: el derecho, la misericordia y la fidelidad. Se debería hacer esto y no dejar aquello. ¡Vosotros, ciegos conductores que coláis el mosquito y os tragáis el camello!» (Mt 23, 23s). Si las palabras «esto deberíais hacer y no dejar aquello» son verdaderamente una parte original de la amenaza (faltan en el paralelo de Lc 11, 42 y en el Cod. D), muestran que está muy lejos de Jesús el enredarse en una polémica reformadora contra la ley veterotestamentaria. Pero en cualquier caso, muestran estos versículos una evidente y soberana postura frente al AT, una postura que distingue críticamente entre lo importante y lo no importante, entre lo esencial y lo indiferente. Esto se constata en el resto de los dichos de Jesús que se refieren al AT.

De hecho, Dios ha dicho en el AT lo que él ha querido. Quien pregunte por la voluntad de Dios será conducido a las exigencias morales del AT, como el rico que pregunta: «¿qué debo hacer para heredar la vida eterna?» o el escriba con su pregunta acerca de cuál es el mandamiento mayor (Mc 10, 17-19; 12, 28-34). Naturalmente el rico debe escuchar inmediatamente que el pretendido cumplimiento de los mandamientos del que se gloría es pura pretensión, ya que no es capaz de entregarlo todo, ya que no puede ser radicalmente obediente.

El comportamiento de la comunidad, que permaneció fiel a la ley del AT y que por ello entró en conflicto con Pablo, prueba que Jesús no discutió polémicamente la autoridad del AT. Ella ha compendiado su punto de vista —sea contra Pablo, sea frente a otros misioneros helenísticos— en las palabras que ha puesto en la boca de Jesús; palabras que hablan de la intransigencia hasta de las letras

más pequeñas de la ley y dicen expresamente que Jesús no ha venido para disolver la ley sino para cumplirla (Mt 5, 17-19). Respecto de otras palabras de Jesús y teniendo presente la conducta de Jesús es imposible que sea una palabra auténtica; se trata, más bien, de una formación de la comunidad en el tiempo de la lucha posterior. Pero es, sin embargo, claro, que esta postura conservadora no habría sido posible si Jesús hubiese puesto en tela de juicio la validez del AT. Su autoridad es para él tan cierta como para los escribas, y, en contraposición a ellos, se sabe él a sí mismo en condiciones de entender y emplear el AT. Ciertamente que tampoco ha luchado contra los *usos piadosos del judaísmo,* contra la limosna, la oración, ni contra el ayuno, pero sí ha protestado de que hayan sido puestos al servicio de la vanidad personal y de que, de esta manera, se hayan convertido en mentira (Mt 6, 1-4.5-8.16-18).

La respuesta a la pregunta sobre el ayuno de Mc 2, 19 no rechaza absolutamente el ayuno, sino que afirma que en la irrupción del tiempo de la alegría de los días mesiánicos no tendrá ningún sentido el aspecto de lamento del ayuno (el cual, por tanto, en cuanto ayuno, no es puesto en tela de juicio). El sentido original del remiendo nuevo sobre el vestido viejo y del vino nuevo en los odres viejos (Mc 2, 21s) no es discernible con seguridad. Quizás puede pensarse que en los tiempos mesiánicos han perdido todo su sentido los ritos de luto.

Falta totalmente en las palabras de Jesús cualquier tipo de polémica contra el culto del templo. Este había perdido ya en el tiempo de Jesús esencialmente su sentido original, porque el judaísmo había dejado de ser una religión cúltica para convertirse en una religión de observancia. Se realizó con fidelidad el culto del templo y en la grandes fiestas habría revivido de nuevo la auténtica piedad cultual. Pero en general se realizaba el servicio del templo con sus sacrificios como acto de obediencia, ya que solamente estaba exigido una vez en la ley. La sinagoga, con su interpretación de la ley que determina la vida diaria, había empujado a un segundo plano el servicio del templo; los escribas se habían convertido para el pueblo en las autoridades en lugar de los sacerdotes. De esta manera ha superado el judaísmo, conducido por los escribas y por la sinagoga, sin derrumbamiento, la caída del templo. Mt 5, 23s presupone la participación en el culto del templo como evidente. Podría tratarse de una palabra auténtica de Jesús, mientras que Mt 17, 24-27 es una leyenda posterior, pero que prueba, sin embargo, que la comunidad cristiana pagaba el impuesto del templo, así como noticias conservadas en Hech muestran que la comunidad tenía lugares de reunión en el distrito del templo.

De hecho, Jesús introdujo un aire de libertad en la legislación del AT en la medida en que ésta comprende prescripciones cúlticas y rituales. Al igual que él se proyecta más allá del precepto del sábado, de manera semejante se dirige su polémica *contra el ritualismo legal* que apunta a conseguir una corrección externa de ejecución que puede darse la mano con una voluntad impura. En este contexto cita él al profeta (Is 29, 13):

> Este pueblo me honra con los labios,
> pero su corazón está lejos de mí
> En vano me honran con sus doctrinas de los mandamientos de los hombres (Mc 7, 6 s)
> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas!
> Limpiáis por fuera la copa y el plato,
> pero por dentro estáis llenos de rapiña y ambición
> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos!
> Parecéis sepulcros blanqueados que parecen muy bellos por fuera, pero por dentro están llenos de esqueletos y de impureza
> ¡Os hacéis los justos delante de la gente y por dentro estáis llenos de hipocresía y de impiedad! (Mt 23, 25-28)

¡Cómo se puede dar limosna, desaprovechar la oración y el ayuno con la única finalidad de parecer grandes ante la gente! (Mt 6, 1-4.5s.16-18). ¿Cómo puede uno dejar de cumplir el mandamiento de amar a los padres con la excusa de declarar más importante el mandamiento del culto? (Mc 7, 9-13). Las leyes de la pureza no tienen sentido, porque «no hay nada que penetra en el hombre que pueda mancharle, sino que lo que mancha es lo que sale del hombre» (Mc 7, 15). «Se hizo el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). Y aunque tal conocimiento despunta aquí y allí en los escribas, Jesús fue quien primero sacó las consecuencias con la pregunta: «¿puede uno en sábado obrar el bien o el mal? ¿salvar una vida o matar?» (Mc 3, 4).

4. ¿Qué es lo positivo de la voluntad de Dios? *La exigencia del amor.* El mandamiento: «debes amar a tu prójimo como a ti mismo» forma, como segundo, una unidad con el primero: «debes amar al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Mc 12, 28-34). No existe ninguna obediencia respecto de Dios que no deba ser puesta a prueba en el encuentro concreto con el prójimo, tal como Lucas (10, 29-37) aclara cuando, hablando del supremo mandamiento de Jesús, narra el ejemplo del «samaritano misericordioso».

Las exigencias del amor superan cualquier exigencia legal; no conocen fronteras ni limitaciones; tienen valor, incluso, frente a los enemigos (Mt 5, 43-48). La pregunta «¿cuántas veces debo perdonar a mi hermano cuando peca contra mí? ¿siete veces?» contiene la respuesta: «yo te digo: no siete veces, sino setenta veces siete» (Mt 18, 21s par).

La exigencia del amor no necesita formulación alguna; el ejemplo del samaritano misericordioso muestra que el hombre puede y debe saber lo que tiene que hacer cuando el prójimo necesita de su ayuda. En el «como a ti mismo» se contiene la ilimitación así como el sentido y dirección de la actuación del amor.

La renuncia a cualquier concretización del mandamiento del amor por medio de normas individualizadas muestra que la predicación que Jesús hace de la voluntad de Dios no se asemeja a ninguna ética de las conocidas en este mundo. Más bien debemos definirla como *ética escatológica* en cuanto que mira a un futuro no intramundano que deba ser reglamentado según planes o diseños para una ordenación de la vida humana, sino que adoctrina al hombre únicamente en el ahora del encuentro con el prójimo. Es una ética que hace al individuo inmediatamente responsable ante Dios, en la medida en que supera la exigencia del derecho ordenador de la comunidad humana y exige de cada uno la renuncia a su derecho.

5. Partiendo de aquí se hace inteligible *la unidad de la predicación escatológica y moral de Jesús;* o, como puede decirse: entre Jesús como profeta que anuncia la irrupción del reino de Dios y como rabí que interpreta la ley de Dios.

Se entenderá falsamente esta unidad si se concibe el reino de Dios como una magnitud espiritual o histórica, como el reino de Dios en el alma o en la historia que se realiza como la exigencia del bien y que se actúa en el dominio moral del carácter o en el orden moral de la comunidad. En tal caso no sólo quedaría sin haber sido explicado el concepto de reino de Dios, sino que habría sido, además, mal entendido el sentido de la exigencia que no apunta ni a la formación del carácter ni a la configuración de la sociedad humana.

Tampoco se trata de que, bajo la impresión de una tensión entre la predicación escatológica y moral de Jesús neguemos una de las dos al Jesús histórico y la consideremos como formación posterior de la comunidad. No puede decirse que Jesús haya sido únicamente un maestro moral que ha enseñado «una mejor justicia» y que fue la comunidad quien puso en sus labios el mensaje escatológico de la irrupción del reino de Dios. Porque es fácil entender que el origen de la comunidad descansa en la certeza del fin que irrumpe y no que esta certeza haya sido el producto de una comunidad. Más bien

pone de manifiesto la tradición que en la comunidad creció una enorme preocupación a causa de la no comparecencia del esperado reino de Dios, tal como lo demuestran palabras puestas en boca de Jesús (Lc 12, 35-38; Mc 13, 31.33-37). Por encima de todo muestra el movimiento que Jesús ha provocado y su crucifixión por el procurador romano, que él se presentó como profeta mesiánico. Tampoco puede juzgarse su predicación escatológica como auténtica históricamente y juzgar su predicación como formación secundaria de la comunidad; porque, aparte de que resultaría ininteligible cómo la comunidad habría reducido a aquél a quien ella tenía por mesías a la categoría de rabí, la escrupulosa fidelidad a la ley de la comunidad muestra que no han podido nacer de ella las palabras radicales sobre la ley y sobre su observancia.

La unidad de la predicación escatológica y moral se da si entendemos el cumplimiento de la voluntad de Dios como la condición para poder tomar parte en el reino de Dios. Debemos cuidarnos de no entender la palabra «condición» en un sentido externo, sinónimo de una prestación exigida arbitrariamente, en cuyo lugar podría haber sido exigida otra; como una condición, por tanto, que no está en conexión interna con el don para cuya recepción supone ella el presupuesto; algo así como si la interpretación que Jesús hace debiera ser entendida como una «ética interina», como si sus imperativos debieran ser vistos como mandamientos de excepción que tuvieran valor únicamente para ese corto espacio de tiempo anterior al fin del mundo. Por el contrario, es absolutamente claro que estos imperativos han sido pensados, en sentido radical, como exigencias absolutas que tienen un valor independientemente de la situación temporal. Nunca vienen motivadas ni las exigencias del «sermón de la montaña» ni las palabras de lucha contra la moral legalista por la alusión a la amenaza del fin del mundo. Justamente el saber acerca de la validez absoluta de la exigencia divina fundamenta el juicio radical sobre «esta generación mala y adúltera» (Mt 12, 39 par; Mc 8, 38), que está madura para el juicio divino, el juicio, por tanto, del que se habla en la predicación escatológica. Por tanto, es claro que el cumplimiento de la voluntad de Dios es, en el sentido expuesto, la condición para tomar parte en la salvación del reino de Dios, lo que no significa otra cosa sino la recta preparación, la auténtica y recta voluntad para ello. La salvación venidera es el reino de Dios que exige la decisión del hombre a favor de Dios contra todos los lazos mundanos. Por ello está preparado únicamente aquel que se decide en el momento concreto a favor de la exigencia de Dios, exigencia que se hace presente en el prójimo. Aquellos que en la consciencia de su pobreza, lamentándose y hambrientos, aguardan la salvación son los mismos que los misericordiosos, los limpios de corazón y los pacíficos (Mt 5, 3-9). Quien quiere el reino de Dios quiere también cumplir el mandamiento del amor; su voluntad, cuando él cumple aquello sabiendo que es una condición, no está orientada, en el fondo, hacia otra cosa para cuya consecución únicamente obedece. Existe, por tanto, una relación interna: ambas, tanto la exigencia escatológica como la moral, ilustran al hombre sobre su estar presente delante de Dios, sobre la presencia de Dios; le hacen verse en su ahora como en la hora de la decisión a favor de Dios.

6. Así la predicación de Jesús, a la vista de la constitución fáctica de los líderes del pueblo y de gran multitud del pueblo mismo, a la vista de la paralización de la piedad en el ritualismo, a la vista de la insensatez y del amor al mundo y a sí mismo, se convierte en una llamada de condena y de invitación a la penitencia.

> ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos!... (Mt 23, 1s par; Mc 12, 38s).
> ¡Ay de vosotros, ricos, porque vosotros habéis recibido vuestra recompensa!
> ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque vosotros pasaréis hambre!
> ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque os lamentaréis y lloraréis! (Lc 6, 24-26).

«El tiempo se ha cumplido, el reino de Dios se ha aproximado. ¡Haced penitencia!». Esto dice, compendiado, el grito de Jesús (Mc 1, 15). Pero «esta generación» de los contemporáneos es «adúltera y pecadora» (Mc 8, 38; Mt 12, 39). Dicen «sí» a la exigencia de Dios y después no hacen lo que él exige (Mt 21, 28-31). No quieren «hacer penitencia», convertirse de los caminos equivocados (Lc 11, 31 s par); por ello vendrá el juicio sobre los pecadores (Lc 13, 1-5) y se cumplirán todas las maldiciones (Mt 23, 34-36 par), especialmente sobre Jerusalén (Mt 23, 37-39 par) y sobre su templo: no quedará piedra sobre piedra (Mc 13, 2). Unicamente los despreciados, los publicanos, los pecadores, las prostitutas están dispuestos a hacer penitencia; Jesús se sabe enviado en primer lugar a ellos y no a los «justos» (Mc 2, 17); los que al principio han dicho «no» se convierten (Mt 21, 28-31) y Dios experimenta mayor alegría a causa de un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos (Lc 15, 1-10). Para aquellos que esperan el reino de Dios en el auténtico sentido, los hambrientos y los que se lamentan, para aquellos que se saben pobres, vale la promesa de salvación (Lc 6, 20 s; Mt 5, 3-6).

§ 3. La idea que Jesús tiene de Dios

Bibliografía de § 1. Además: J. Leipoldt, *Das Gotteserlebnis im Licht der vergleichenden Religionsgeschichte,* 1927; R. A. Hoffmann, *Das Gottesbild Jesu,* 1934; W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtl. Voraussetzungen,* 1958; W. G. Kümmel, *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums:* Judaica 1 (1945) 40-68; H. F. D. Sparks, *The doctrine of the divine fatherhood in the gospels (Studies in the gospels, essays in memory of R. H. Lightfoot,* 1957, 241-262); H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesus,* en *Festg. Karl Rahner* I, 1964, 579-607; R. Schäfer, *Jesus und der Gottesglaube,* 1970; J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern,* en *Jesus Christus in Historie und Theologie,* 1975, 105-126; G. Lohfink, *Gott in der Verkündigung Jesu,* en M. Hengel-R. Reinhardt (ed.), *Heute von Gott reden,* 1977, 50-65; W. Pannenberg, *Der Gottesgedanke und der Glaube Jesu:* Universitas 32 (1977) 1255-1260; Chr. Duquoc, *Le Dieu de Jésus et la crise de Dieu à notre époque:* LumVie 134 (1977) 115-128: A. Schenker, *Golt als Vater, Sohne Gottes:* FreibZPhTh 25 (1978) 3-55.

G. Ebeling, *La esencia de la fe cristiana,* 1974; S. Vergés, *Dios revelado por Cristo,* [2]1976; P. León Moreno, *El Dios de Jesús. Apuntes para una teología de la religión,* en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe,* 1977; R. Schnackenburg-J. Lange-G. Lohfink, *¿Quién fue Jesús?,* 1977; J. Jeremias, *Teología del NT,* [3]1977, 80-87; J. Jeremías, *Abba. El mensaje central del NT,* 1980; H. Urs von Balthasar, *Fides Christi,* en *Ensayos teológicos* II, 51-96.

1. Si entendemos la unidad de la predicación escatológica y moral de Jesús, hemos encontrado la respuesta a la pregunta acerca del sentido auténtico del mensaje escatológico, es decir, a la pregunta respecto de la idea de Dios involucrada en dicha predicación. Porque ante el hecho de que la predicación de la irrupción del reino de Dios no se ha cumplido, de que, por tanto, la esperanza de Jesús del final próximo del viejo mundo se ha demostrado como un engaño, surge la pregunta de si no era una fantasía el concepto que él tenía de Dios.

A menudo se pretende huir de la pregunta diciendo que Jesús entendió la presencia del reino de Dios en su persona y en los seguidores que se reunieron en torno a él. Pero tal opinión no cuenta con el apoyo de palabra alguna de Jesús y contradice el sentido del concepto «reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ) [5]. Por el contrario, es

5. Tampoco por Lc 17, 21. Sobre el sentido de esta palabra, cf. *supra.*

claro que Jesús espera la irrupción del reino de Dios como un acontecimiento milagroso que da nueva forma al mundo; de la misma opinión fueron el judaísmo y, más tarde, la comunidad de Jesús. En ningún lugar encontramos una polémica o una corrección de esta opinión evidente en su tiempo.

La *conciencia profética* espera siempre el juicio de Dios, al igual que el tiempo de salvación que Dios trae, para un tiempo próximo; esto es claramente visible en los grandes profetas del AT. Esta conciencia se basa en que para ellos aparece tan grandiosa la soberanía de Dios y tan libre de ataduras su voluntad, que frente a ella el mundo se derrumba y parece encontrarse al límite de su existencia. La conciencia de que la relación del hombre respecto de Dios decide sobre su destino y de que el tiempo de su decisión está limitado en el tiempo, hace pensar también que está presente para el mundo la hora de la decisión. La palabra que el profeta pronuncia con la conciencia de haber recibido el encargo de Dios de pronunciarla aparece como la última palabra por medio de la cual Dios llama a la decisión definitiva.

Lo mismo ocurre con Jesús. La certeza de conocer la insobornable voluntad de Dios que exige lo bueno por parte del hombre ineludiblemente y cuya predicación o anuncio coloca al hombre ante el sí o no, ante la salvación o el juicio, le confiere la conciencia de encontrarse en el final del tiempo. Su predicación ha crecido no del desmoronamiento o de la nostalgia del más allá, sino de su saber de la nulidad del mundo y de la corrupción del hombre ante Dios y del conocimiento de la voluntad de Dios. Lo decisivo en la predicación escatológica es el concepto vivo de Dios y la inteligencia que ella contiene de la existencia humana, no la fe en la inminencia temporal del fin del mundo.

2. *Dios* es para Jesús *el creador,* en el sentido de la tradición veterotestamentaria, el que gobierna el mundo con su cuidado, el que alimenta a los animales y ornamenta las flores, aquél sin cuya voluntad ningún retoño cae al suelo muerto, el que ha contado todos los cabellos de nuestra cabeza (Mt 6, 25-34 par; 10, 29s par). Toda preocupación y toda prisa por procurarse bienes para asegurar la vida carecen de sentido; son, incluso, impiedad. El hombre se halla a merced de la voluntad del creador; no puede ni aumentar su estatura ni teñir de blanco o de negro ni siquiera un solo pelo de su cabeza (Mt 6, 27 par; 5, 36). Si piensa haberse labrado una seguridad mediante los bienes que ha conseguido y poder disfrutar de tranquilidad, ha olvidado que esta noche puede morir (Lc 12,

16-20). Se exige, pues, del hombre tanto confianza en Dios como conciencia de su dependencia.

En este punto no se distingue fundamentalmente la idea que Jesús tiene de Dios de la del AT ni de la del judaísmo. En la piedad del judaísmo no se debilitó la fuerza de la fe en la creación que fue siempre mantenida fuertemente en la teología y en su credo. Dios ha sido desplazado a la lejanía como el rey del más allá celeste y apenas si se puede rastrear su actuación en el presente. Para Jesús Dios es de nuevo un *Dios de la proximidad.* El es el poder presente, que como señor y padre compendia todo, limitando y exigiendo. Esto encuentra su expresión en la fórmula de la oración. Frente a las fórmulas de oración del judaísmo, magníficas, patéticas, a menudo bonitas litúrgicamente, a menudo también recargadas, como por ejemplo en el caso de la oración de las 18 bendiciones que el judío piadoso debe recitar tres veces al día: «¡Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob! ¡Dios altísimo, fundador de cielo y tierra! ¡Nuestro escudo y escudo de nuestros padres!» [6], la sencilla fórmula «¡Padre!» —lo mismo puede decirse de todo el «padrenuestro»— se distingue, por su concisa parquedad, de las oraciones judías (Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Dios está cerca: él escucha las oraciones que le llegan y las entiende como el padre entiende los ruegos de su hijo (Mt 7, 7-11 par; cf. Lc 11, 5-8; 18, 1-5).

Trasladado a la proximidad, Dios es presentado, sin embargo, como el que exige, cuya voluntad debe ser buscada en primer lugar no en las letras de la ley ni en la interpretación de los escribas. La distancia producida por la ley y por la tradición ha sido eliminada y el inseguro preguntar por lo que está permitido y lo que está prohibido ha terminado. El hombre experimenta inmediatamente en su situación, en el encuentro con el prójimo, lo que Dios quiere de él. De este modo Dios se encuentra delante de cada uno también como juez y el hombre se siente responsable. «Pero yo en cambio os digo: por cada palabra innecesaria que los hombres pronuncian deben rendir cuentas en el día del juicio» (Mt 12, 36). «No temáis a aquellos que pueden matar el cuerpo pero no pueden matar el alma. Temed más bien, a quien puede perder el cuerpo y el alma en el infierno» (Mt 10, 28 par).

Pero el Dios del juicio y de la exigencia es también el *Dios del perdón:* quien se convierte a él puede estar seguro de su bondad que perdona. Los escribas cierran el reino de Dios a los hombres mediante su legalismo (Mt 23, 13 par); justamente la llamada de Jesús a la penitencia abre el camino y nadie necesita largas oraciones como era característico en el judaísmo. El publicano que no osa levantar sus ojos al cielo y que golpea su pecho y dice: «¡Dios, ten piedad de mí, pecador!» es justificado (Lc 18, 9-14). El hijo «perdido» dice únicamente: «Padre, pequé contra el cielo y contra ti; no soy digno de ser llamado hijo tuyo» e inmediatamente le inunda la bondad paterna (Lc 15, 11-32). Dios abomina a los soberbios y a los autosuficientes (Lc 16, 15; 18, 9-14); pero Dios se alegra por un pecador que se convierte arrepentido (Lc 15, 1-10). Ahora bien, únicamente se recibe el perdón cuando el corazón se hace bueno, como enseña la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 23-35; cf. Lc 7, 47) y solamente quien está dispuesto a perdonar puede pedir seriamente perdón a Dios (Mt 6, 12.14s). El perdón de Dios hace al hombre nuevo y quien quiere ser nuevo lo recibe.

6. Cf. especialmente 4 Esdr 8, 20 s.

3. Jesús no habla, a diferencia de los antiguos profetas, de la revelación de Dios en la historia del pueblo y de los pueblos, y si alude al Dios del juicio venidero, no piensa, como aquéllos, en las catástrofes de la historia del mundo como tampoco se realiza para él el reino de Dios en la instauración de un poderoso y esplendente reino de Israel. Su predicación, a diferencia de la de los profetas, no se dirige en primer lugar al pueblo como un todo, sino al individuo. El juicio se realizará no sobre los pueblos, sino sobre cada uno, que debe rendir cuentas ante Dios; y la salvación futura hará dichoso al individuo. Juicio y salvación son acontecimientos escatológicos en sentido estricto, es decir, acontecimientos que no ponen fin en absoluto al curso del mundo ni de la historia.

En este sentido el *concepto que Jesús tiene de Dios es puesto fuera de la historia* y el hombre visto bajo este concepto de Dios es puesto fuera de la historia; es decir, que la relación de Dios con el hombre queda fuera de las ataduras de la historia del mundo. Este es el caso, más o menos, ya en el judaísmo, no así en la profética veterotestamentaria; sin embargo, en contraposición al judaísmo, *la idea de Jesús acerca de Dios es historizada radicalmente.* Para el judaísmo queda Dios en la lejanía, como el Dios que reina en el cielo, gobierna el mundo mediante los ángeles, su contacto con los hombres se establece por medio del libro de la ley. Para el judaísmo queda el hombre fuera de la historia en cuanto que queda fuera de los límites del mundo por medio del rito y encuentra su seguridad en medio de la comunidad pura ritualmente. La comunidad judía construye su desarrollo artificialmente por medio del legalismo. Para Jesús, por el contrario, el hombre es desmundanizado por medio de la locución de Dios que le alcanza directamente, que le arranca

de cualquier tipo de seguridad y le coloca frente al fin. Y Dios es desmundanizado en cuanto que se entiende su actuación como un obrar escatológico; él saca al hombre de sus ataduras mundanas y lo coloca directamente delante de sus ojos. La deshistorización o desmundanización tanto de Dios como del hombre debe ser entendida, pues, dialécticamente; justamente el Dios que se encuentra más allá de la historia del mundo encuentra al hombre en su propia historia, en el cada día, en su don y en su exigencia; se confronta al hombre situado fuera de la historia, es decir, privado de seguridad, con el encuentro concreto con el prójimo, en el que él adquiere verdaderamente carácter histórico

§ 4. La cuestión de la autoconciencia mesiánica de Jesús

W Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* 1901, H J Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu,* 1907, Ad Schlatter, *Der Zweifel an der Messianität Jesu,* 1907, A Frovig, *Das Selbstbewusstsein Jesu als Lehrer und Wundertater,* 1918, Id , *Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist,* 1924, Id , *Der Kyriosglaube des NT und der Geist,* 1928, R Bultmann, ZNW 19 (1919) 165-174, Id , *Die Gesch der Synop Trad ,* [9]1980, 263-281, además 147 150, V Taylor *Jesus and his sacrifice,* 1933, R H Lightfoot, *History and interpretation in the gospels,* 1934, H J Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus Evangelisten,* 1939, C T Craig, *The problem of the messiasship of Jesus,* 1942, 9 s, J Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker,* 1951, R Leivestad, *Christ the conqueror,* 1954, T W Manson, *The servant messiah,* 1953, E Schweizer, *Erniedrigung und Erhohung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* 1955, E Sjoberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* 1955, S Mowinckel, *He that cometh,* 1956, 346 s, T W Manson, *Realised eschatology and the messianic secret (Studies in the gospels, essays in memory of R H Lightfoot,* 1957, 209-222), O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965 Cf también la bibliografía señalada en § 5, N Brox, *Das messianische Selbsverstandnis des historischen Jesus,* en K Schubert, *Vom Messias zum Christus,* 1964, U Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie* ZNW 56 (1965) 9-30, L S Hay, *Mark's use of the messianic secret* Journal of the American Academy of Religion 35 (1967) 16-27, G Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc,* 1968, D E Aune, *The problem of messianic secret* NovT 11 (1969) 1-31, E Schweizer, *Beitrage zur Theologie des NT Neutestamentliche Aufsatze (1955 1970),* 1970, H Frankemolle, *Hat Jesus sich selbst verkundet* BuL 13 (1972) 184-207, K Berger, *Zum Problem der Messianität Jesu* ZThK 71 (1974) 1-30, N Perrin, *A modern pilgrimage in NT christology,* 1974, Varios, *Jesus Christus in Historie und Theologie,* 1975, 87-104, W B Tatum, *The origin of Jesus Messiah* JBL 96 (1977) 523-535, L Goppelt, *Theologie des NT,* 1978

También la indicada en § 1, especialmente R Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (cf R Bultmann, ThR 9 [1937] 1-35) Especial a «hijo del hombre» H Lietzmann, *Der Menschensohn,* 1896, A Meyer, *Jesu Muttersprache,* 1896, 91-100 140-149, G Dalman, *Worte Jesu,* [2]I, 191-219 383-397, P Fiebig, *Der Menschensohn,* 1901, J Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* [3]1967, 123-130, W Bousset, *Kyrios Christos,* [3]1967, 5-13, C H Kraeling, *Anthropos and son of man,* 1927, J Jeremias, *Erlosung und Erloser im Urchristentum,* 1929, E Stauffer, *Messias oder Menschensohn?* Nov Test 1 (1956) 81 s, Ph Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkundigung Jesu (Festschr f G Dehn,* 1957, 51-79), E Schweizer, *Der Menschensohn* ZNW 50 (1959) 185-209, H E Todt, *Der Menschensohn in der synopt Uberlieferung,* 1959, F Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* 1963, W Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn,* 1963, Ph Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn* ZThK 60 (1963) 133-177, I H Marshall, *The synoptic Son of man sayings in recent discussion* NTS 12 (1965-1966) 327-351, G Haufe, *Das Menschensohn Problem in der gegenwartigen wissenschaftlichen Diskussion* EvTh 26 (1966) 130-141, F H Borsch, *The Son of man in myth and history,* 1967, G Lindeskog, *Das Ratsel des Menschensohns* StTh 22 (1968) 149-174, C Colpe, *Der Begriff Menschensohn und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen* Kairos 11 (1969) 241-263, 12 (1970) 81-112, 13 (1971) 1-17, 14 (1972) 241-257, F H Borsch, *The christian and gnostic Son of man,* 1970, K Muller, *Menschensohn und Messias* BZ NF 16 (1972) 161-187, 17 (1973) 52-66, C F D Moule, *Neglected features in the problem of Son of man,* en *Neues Testament und Kirche,* 1974, 413-428, Varios, *Jesus und der Menschensohn,* 1975, P M Casey, *The Son of man problem* ZNW 67 (1976) 147-154, J P Brown, *The Son of man this fellow* Biblica 58 (1977) 361-387, H Cazelles, *Le Messie de la Bible,* 1978, B E Klakowicz, *Il Figlio dell'uomo* Divinitas 22 (1978) 237-241, J Coppens, *Le Fils de l'homme johannique* ETL 54 (1978) 126-130

O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, 131-224, J Jeremias, *Teología del NT,* [3]1977, E Lohse, *Teología del NT,* 1978, K H Schelkle, *Teología del NT,* 1978, cf las cristologías citadas anteriormente, Fr Mussner, *La autoconciencia de Jesús* SelT 42 (1972) 126-129, R E Brown, *Jesús Dios y hombre,* 1973, J Galot, *La conciencia de Jesús,* 1973, P Grelot, *Mesías,* en SM IV, 563-567, A Richardson, *Las narraciones evangélicas sobre milagros,* 1974, L Monden, *Milagros de Jesús,* en SM IV, 599-605, X Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 1979

1. La comunidad de los discípulos de Jesús ha compendiado su pretensión en el sentido de que por la postura ante él se decide el destino, diciendo que ella ve en él al mesías esperado, o, lo que es igual, que lo esperaba como el venidero «hijo del hombre». En la mayoría de los casos se tiene la opinión de que esta fe de la primitiva comunidad tiene su fundamento en la autoconciencia de Jesús, que, por tanto, él mismo pensó realmente ser el mesías o, lo que es igual, el hijo del hombre. Sin embargo, pesan sobre esta

opinión considerables dificultades. Concuerda completamente con los evangelios; pero podemos preguntarnos si la comunidad no ha configurado su fe en la mesianidad de Jesús a partir de los materiales transmitidos. Es importante que para la discusión de la cuestión clarifiquemos el hecho de si Jesús se ha sabido a sí mismo como mesías o hijo del hombre. Si esto fuera así se comprobaría un hecho histórico, pero no probaría ningún artículo de fe. Por el contrario, el reconocimiento de Jesús como aquél en quien la palabra de Dios sale al encuentro del hombre de una manera decisiva, démosle el título de mesías o el de hijo del hombre o designémoslo como el señor, es un puro acto de fe, independiente de la respuesta de la cuestión histórica de si Jesús se consideró a sí mismo como el mesías. Sólo el historiador puede responder a esta pregunta, en la medida en que es posible dar una respuesta; y la fe como decisión personal no puede depender de su trabajo.

Se apunta como *argumentación histórica* que la fe de la comunidad en la mesianidad de Jesús (prescindamos de la distinción entre los conceptos «mesías» e «hijo del hombre» ya que ambos designan al portador de la salvación escatológica) sería ininteligible si Jesús mismo no se hubiese sabido mesías y sin que se hubiese manifestado como tal al menos frente a los discípulos. Pero la pregunta es si este argumento tiene peso. Porque sería igualmente posible que la fe en la mesianidad de Jesús hubiese surgido de la fe en su resurrección. La escena de la *confesión de la mesianidad por parte de Pedro* (Mc 8, 27-30) no ofrece ninguna contraprueba; al contrario. Porque es una retroproyección de una historia de pascua en la vida de Jesús realizada por Marcos, exactamente lo mismo que la *transfiguración de Jesús* (Mc 9, 2-8). Es leyenda el relato del *bautismo de Jesús* (Mc 1, 9-11), aunque es cierto que ha empalmado la leyenda al hecho histórico del bautismo de Jesús por Juan. La consagración de Jesús como mesías se cuenta no por un interés histórico, sino por interés de la fe. Proviene del tiempo en el que se contemplaba ya la vida de Jesús como mesiánica, mientras que la historia de la transfiguración, como historia original de la resurrección, data su mesianidad a partir del momento de la resurrección. Es leyenda la *historia de la tentación* (Mc 1, 12 s; Mt 4, 1-11 par) que reflexiona sobre la clase de mesianidad de Jesús, es decir, para ver en qué clase de mesías se cree. Está coloreada de leyenda la *entrada de Jesús en Jerusalén* (Mc 11, 1-10) y la leyenda está presente en muchos puntos de la narración de la *pasión de Jesús;* porque para la comunidad que adoraba al crucificado como mesías se hizo muy pronto indudable que él había sido crucificado como mesías.

Por lo demás, la tradición sinóptica no deja ninguna duda de que la *vida y actuación de Jesús,* medidas con las ideas tradicionales que corrían acerca del mesías, no eran mesiánicas, y Pablo, como los otros, no la entendió como mesiánica, como lo prueba el canto a Cristo citado por él en Flp 2, 6-11, donde se habla de la vida de Jesús como de la vida de un puro hombre, sin esplendor mesiánico. Lo mismo ocurre en Rom 1, 4 donde Pablo emplea claramente una fórmula tradicional y Hech 2, 36 en el que la más primitiva comunidad data la mesianidad de Jesús a partir de su resurrección. De hecho «mesías» es la designación del soberano escatológico; la palabra significa «el ungido» y expresa lo mismo que «rey» [7]. Sin embargo, Jesús no se presentó como rey, sino como profeta y rabí, como exorcista, podríamos añadir. Nada del poder y esplendor que caracterizan al mesías según la concepción judía se realizó en la vida de Jesús, ni siquiera en sus exorcismos y acciones de fuerza. Ciertamente que los milagros son según la fe judía la caracterización del tiempo mesiánico, pero el mesías no es presentado como obrador de milagros. Incluso en el caso de que se diga, partiendo de lo que Jesús dice acerca del «hijo de hombre», que Jesús no ha imaginado bajo el concepto del mesías al rey davídico, sino, más bien, la figura celeste del juez y del salvador del que habla la apocalíptica, no cambian las cosas, porque Jesús no se presentó como juez del mundo ni como salvador sobrenatural.

2. *¿Ha remodelado Jesús el concepto de mesías tradicional,* como suele decirse a menudo? ¿lo ha espiritualizado en el sentido de que él ejerció su oficio soberano mediante su palabra? Esto podría enseñarlo únicamente la tradición. Pero ¿dónde lo dice? ¿dónde se encuentran palabras polémicas de Jesús contra el concepto corriente de mesías? Se encuentra tan poco como la escasa o nula crítica a la concepción judía del reino de Dios.

A lo sumo, podría aducirse la perícopa acerca de la pregunta sobre el *hijo de David* de Mc 12, 35-37, en la que parece subyacer una crítica a la concepción del mesías como hijo de David: el mesías no es hijo de David porque este mismo le ha llamado su señor. En cualquier caso, esto no supone una remodelación del concepto de mesías en el sentido de que una vida como profeta y como maestro sea equivalente a mesiánica; de una «espiritualización» no se habla en absoluto. Por el contrario, se dice que el rango y dignidad del

7. Cf. la circunlocución por medio de βασιλεύς de Mc 15, 2.9.18.26.32; Jn 1, 49; Sal Sal (salmos de Salomón) 17, 23. Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentl. Zeitalter,* 1934, 173 s; W. Staerk, *Soter* I, 1933, 48 s.

mesías quedan muy por bajo si se le ve como hijo de David. ¿Qué es, pues, el concepto poco claro de mesías, criticado a partir del concepto de hijo de David? Podría ser el concepto apocalíptico del «hijo del hombre» celeste, y no sería imposible que tal crítica hubiese nacido en Jesús o en la comunidad primitiva. Pero en tal caso sería ciertamente muy difícil de entender que se hubiese impuesto en la comunidad la idea de que Jesús era el hijo de David (cf. las genealogías de Jesús: Mt 1, 1 s; Lc 3, 23 s; Rom 1, 3 y las relaciones de los tratamientos de Jesús como hijo de David en Mc 10, 47; Mt 9, 27). ¿U oscila como concepto contrapuesto al título «hijo de Dios»? Este únicamente podría ser pensado en el sentido del cristianismo helenístico para designar el origen sobrenatural, porque en sentido judeo-cristiano es, al igual que «mesías», equivalente a la denominación de rey (Mc 14, 61; Lc 1, 32; 4, 41)[8]. Tendríamos que decir en tal caso que la perícopa ha tenido su origen en la comunidad helenística. Caso de que el sentido de Mc 12, 35-37 fuese que el mesías es, al mismo tiempo, hijo de David e hijo del hombre (Schniewind), entonces la perícopa no tendría significación alguna para la pregunta sobre el carácter mesiánico de la vida de Jesús. De manera distinta piensan O. Cullmann, E. Lohmeyer, R. P. Gagg[9].

3. Si no podemos hablar de una reinterpretación y «espiritualización» del concepto «mesías» como equivalente a rey del tiempo de la salvación, nos queda únicamente la información con frecuencia mencionada de que Jesús era consciente de que estaba *destinado a ser el futuro mesías;* su idea mesiánica habría sido «futurista». A este respecto podemos aducir tan sólo las palabras de Jesús en las que él habla del hijo del hombre que viene (Mc 8, 38; Lc 12, 8 s par; Mt 24, 27.37.44 par; Lc 11, 30?). Ciertamente que habla en estos textos en tercera persona sobre el hijo del hombre sin identificarse a sí mismo con él. No plantea cuestión alguna el que los evangelistas —al igual que la comunidad que transmitió esas palabras— hayan hecho la identificación. ¿Se puede afirmar lo mismo en cuanto a Jesús?

En cualquier caso la tradición sinóptica no contiene palabra alguna en la que Jesús haya dicho que él retornaría en un futuro próximo. El término «venida» (παρουσία), que designa la venida del hijo del hombre, se entendió, es su sentido correcto, ya en el tiempo de la primitiva comunidad cristiana no como retorno, sino como venida. Fue el apologista Justino, en el siglo II, quien comenzó a hablar de «primera» (πρώτη) y «segunda venida» (δευτέρα παρουσία) (Dial 14, 8; 40, 4) y de «nueva venida» (πάλιν παρουσία) (Dial 118, 2). ¿Cómo habría pensado Jesús respecto de la *relación entre su retorno como hijo del hombre y su actuación histórica actual?* Debería haber contado con que en el momento inmediatamente anterior al fin, un momento antes de la irrupción del reino de Dios, habría sido arrebatado de la tierra y llevado al cielo para venir, después, desde allí sobre las nubes del cielo para ejecutar su oficio peculiar. Pero ¿cómo habría concebido su alejamiento de la tierra? ¿como rapto milagroso? En sus palabras no se encuentra huella alguna de tan fantástica concepción. ¿Cómo marcha a través de la muerte natural? Tampoco dicen nada de esto sus palabras. ¿Por medio de una muerte violenta, pues? Pero, ¿podría él contar como segura con una tal cosa como presupondría la conciencia de ser elevado a la dignidad del venidero hijo del hombre? Ciertamente, sus *anuncios de la pasión* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 s; Mc 10, 45; 14, 21.41) predicen su muerte como predestinada por Dios. Pero ¿puede existir duda alguna de que se trata de *vaticinia ex eventu*? Aparte de que no hablan en absoluto de su parusía, los anuncios de la parusía (Mc 8, 38; 13, 26 s; 14, 62; Mt 24, 27.37.39.44 par) no hablan del morir y resucitar del «hijo del hombre». Es claro, los anuncios de la parusía y los de la muerte y resurrección no tienen originariamente ninguna relación entre sí; es decir, en las palabras que hablan de la venida del «hijo del hombre» no se piensa en absoluto, que este «hijo del hombre» esté ya presente en persona y que deba ser alejado por medio de la muerte para poder venir de nuevo del cielo.

Obsérvese qué abruptamente sigue al anuncio de la pasión y resurrección de Mc 8, 31 el anuncio de la parusía de Mc 8, 38. En Mc 9, 1.11-13 se presupone únicamente la parusía (v. 12b es una interpolación según Mt 17, 12b), mientras que la historia de la transfiguración (9, 2-10) que el evangelista ha colocado entre estos versículos que originariamente se pertenecen, contiene solamente la idea de resurrección. Mt 17, 12b pone por primera vez el motivo del «hijo del hombre» doliente en el contexto de las palabras que reflexionan sobre la parusía; de igual manera combina Lc 17, 25 el tema de la pasión con el anuncio de la parusía (cf. Lc 17, 23-25 y Mt 24, 26-27). Se trata de una combinación totalmente secundaria.

Ademas está fuera de toda duda que los anuncios de la parusía son más antiguos que los de la pasión y de la resurrección; Q conoce solamente aquéllos y no éstos. Estos serían totalmente creaciones de

8. Cf. W. Staerk, *Soter* I, 1933, 89.

9. Cf. O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965; E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn,* ²1953, 74 s; R. P. Gagg, *Jesus und die Davidsohnfrage:* ThZ 7 (1951) 18-30.

la comunidad helenística, en la que no fue entendido en su sentido original el título «hijo del hombre», mientras que los anuncios de la parusía son antiguos y ciertamente palabras de Jesús

Las *expresiones sinópticas sobre el «hijo del hombre»* se dividen en tres bloques Hablan 1 del que viene, 2 del que padece y resucita, 3 del «hijo del hombre» que actúa ahora El tercer grupo debe su existencia (Mc 2, 10 28, Mt 8, 20 par, 11, 19 par, 12, 32 par) a una mala inteligencia de la traducción al griego En arameo, «hijo del hombre» no era, en absoluto, título mesiánico, sino que tenía el sentido de «hombre» o de «yo» Por tanto, debemos descartar este grupo El segundo grupo contiene los *vaticinia ex eventu* que faltan aún en Q Unicamente el primer grupo contiene la tradición más antigua Las expresiones que pertenecen a él hablan en tercera persona No es necesario que tomemos en cuenta aquí el material secundario que es propio de Mt y de Lc Es significativo que para los evangelistas posteriores se pierde el sentido original del título e «hijo del hombre» pasa a significar muy a menudo una autodenominación de Jesús, de manera que Mt puede suplir un «hijo del hombre» de la tradición por un «yo» (10, 32 s contra Lc 12, 8 s, cf Mc 8, 38, comparar Mt 16, 21 con Mc 9, 31, Mt 5, 11 con Lc 6, 22) y al revés, un «yo» por «hijo del hombre» (16, 13 contra Mc 8, 27)

Entre los *anuncios de la pasión* se acuña de nuevo el concepto judío de mesías-hijo del hombre, o mejor, se le enriquece con propiedades, ya que el judaísmo desconocía la idea de un mesías o hijo del hombre que padeciese, que muriese y resucitase Pero esta nueva acuñación del concepto no ha sido llevada a cabo por Jesús, sino por la comunidad *ex eventu* Se intenta, naturalmente, colocar dentro del mundo de Jesús la idea del hijo del hombre doliente suponiendo que Jesús se supo a sí mismo como el «siervo de Dios» del Deuteroisaías, que sufre y muere por los pecadores y que ha fundido las imágenes de «hijo del hombre» y de «siervo de Dios» en la imagen única del «hijo de Dios» que sufre, muere y resucita En contra hablan ya los insalvables reparos existentes contra la historicidad de los anuncios de la pasión Añadamos que las palabras transmitidas que nos vienen de Jesús no contienen huella alguna de que él se haya sabido el «siervo de Dios» de Is 53 [10]

La *interpretación mesiánica de Is 53* se encuentra por vez primera en la comunidad cristiana La historia de la pasión, contada a la luz de la prueba del anuncio, muestra la influencia del Sal 21 y 68, especialmente, y en Lc 22, 37, por primera vez, la acción de Is 53

10 H W Wolff querría aportar esta prueba subsidiaria en su disertacion de Halle *Jesaja 53 im Urchristentum* ^{3}1952 Apenas si ha tenido exito

En Mt 8, 17 sirve Is 53, 4 incluso como anuncio no del siervo de Dios doliente, sino del mesías que cura los enfermos Sólo a partir de Hech 8, 32 s, 1 Pe 2, 22-25, Heb 9, 28 aparece el siervo de Dios doliente de Is 53 con seguridad y claridad en la *interpretatio christiana* Esta pudiera ser anterior a Pablo y encontrarse tras Rom 4, 25, una palabra citada ciertamente por Pablo No se puede decir si en «según las Escrituras» (κατα τας γραφας) de 1 Cor 15, 3 se piensa en Is 53 Es significativo que Pablo no apunte en lugar alguno la figura del siervo de Dios Claramente, en los anuncios de la pasión de los sinópticos no se piensa en Is 53 Si hubiesen pensado en él ¿por qué no encontraríamos referencia alguna? Más tarde vienen 1 Clem 16, 3-14, Ber 5, 2 La sinagoga, en la medida en que ha entendido Is 53 en sentido mesiánico, ha aplicado el sufrimiento y la muerte del siervo de Dios no al mesías, sino al pueblo (o a otra cosa) [11] Recientemente han defendido la idea de que Jesús se supo el siervo de Dios de Isaías especialmente Bieneck, Cullmann y J Jeremias [12], sin que haya ganado fuerza de convicción E Lohmeyer [13], piensa que la designación «siervo de Dios» se aplicó en los círculos de la piedad galilea a Jesús y que después configuró toda la tradición evangélica Su concretización de las relaciones entre «siervo de Dios» e «hijo del hombre» es fantasía pura

4 Pronto no pudo concebirse —al menos en los círculos del cristianismo helenístico en los que los sinópticos se configuraron— que la vida de Jesús no fuera mesiánica Apareció como evidente que Jesucristo, hijo de Dios, se hubiese manifestado como tal ya en su actuación terrena y por ello fue colocada la *narración evangélica de su actuación a la luz de la fe mesiánica* La contradicción existente entre esta concepción y el material de la tradición se pone de manifiesto en la *teoría del secreto mesiánico* que confiere su carácter peculiar al evangelio de Marcos Jesús actuó como mesías pero su mesianidad debía permanecer oculta hasta su resurrección (Mc 9, 9) Les impone silencio a los demonios que lo reconocen, se manda guardar silencio también después de otros milagros, así como después de la confesión mesiánica de Pedro (8, 30) y después de la transfiguración (9, 9) De igual manera sirve a la teoría del secreto la no inteligencia de los discípulos los discípulos reciben ciertamente revelación secreta pero no la en-

11 Cf P Seidelin ZNW 35 (1936) 194 231
12 Cf J Bieneck *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* 1951 O Cullmann *Cristologia del NT* 1965 J Jeremias ThWB V 1933 709 713
13 Cf E Lohmeyer *Gottesknecht und Davidssohn* ^{2}1953

tienden. Naturalmente que no se puede presentar sin contradicción, si se pone en su auténtica significación, la teoría del secreto de W. Wrede, de manera que con derecho se ha caracterizado al evangelio de Marcos con la paradójica designación de libro de la «epifanía secreta» (Dibelius).

El intento de entender el secreto mesiánico no como teoría del evangelista, sino como historia (Schniewind) fracasa porque tiene su *Sitz* en las frases redaccionales del evangelista y no en la tradición antigua. Esta opinión presupondría que Jesús, por una parte, ha espiritualizado la visión de la actuación del mesías (aunque su actuación presente debiera valer ya como algo mesiánico-secreto); por otra parte, que él se hubiese sabido como el «hijo del hombre» cuyo secreto debería ser revelado tan sólo en su retorno. Pero en contra surgen la dificultades mencionadas de atribuir a Jesús la concepción de que él era el futuro «hijo del hombre».

2

EL KERIGMA DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA

C Weizsacker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* ^{3}1901, E von Dobschutz, *Probleme des apostl Zeitalters,* 1904, P Wernle, *Die Anfange unserer Religion,* ^{2}1904, R Knopf, *Das nachapostol. Zeitalter,* 1905, Ad Julicher, cf bibliografía del cap 1, F J Foakes Jackson-Kirsopp Lake, *The Beginnings of christianity* I-V, 1920-1933, W Bousset, *Kyrios Christos,* ^{3}1967, J Weiss, *Das Urchristentum,* 1917, H Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten,* ^{2}1925, R Schutz, *Apostel und Junger,* 1921, W Michaelis, *Taufer, Jesus, Urgemeinde,* 1928, E Meyer, *Ursprung und Anfange des Christentums* III, 1923, K Kundsin, *Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung,* 1929, E Lohmeyer, *Galilaa und Jerusalem,* 1936, C H Dodd, *The apostolic preaching and its developments,* ^{2}1963, W G Kummel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus,* ^{2}1968, Id , *Futurische und prasentische Eschatologie im altesten Urchristentum* NTS 5 (1958-1959) 113-126, R Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* 1949 (1962), V Filson, *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit,* 1968, H Conzelmann, *Geschichte des Christentums, Grundrisse zum NT,* 1969, ^{4}1978, H Koster-J M Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des fruhen Christentums,* 1971, D Luhrmann, *Erwagungen zur Geschichte des Urchristentums* EvTh 32 (1972) 452-467, K Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentum,* 1972, F Hahn, *Christologische Hoheitstitel Ihre Geschichte im fruhen Christentum,* ^{4}1974, T Holtz, *Uberlegungen zur Geschichte des Urchristentums* ThLZ 100 (1975) 321-332, H Stoevesandt, *De historische Jezus en de Christus verkondiging* Kerk en Theologie 28 (1977) 1-19, D F Strauss, *The Christ of faith and the Jesus of history,* 1977, H Merkel, *La pluralité des évangiles comme problème théologique et exégétique dans l'église ancienne,* 1978, W G Kummel, *Jesusforschung seit 1965* TR 43 (1978) 105-161 233-265, A M Ritter (ed), *Kerygma und Logos,* 1979, D J Harrington, *God's people in Christ,* 1980

O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, M Bouttier, *De los evangelios al Jesús histórico,* 1971, J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del NT* I, 1973, M Wiles, *Del evangelio al dogma Evolución doctrinal de la iglesia antigua,* 1974, Ch H Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* 1974, Id , *El fundador del cristianismo,* 1974, M Herranz, *De Jesús a los evangelios, historia de la tradición* CuadEv 3 (1974) 7-30, D Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* 1975, H Braun,

Jesús el hombre de Nazaret y su tiempo, 1975, J Sobrino, *El Jesús histórico Crisis y desafío para la fe* ECA 30 (1975) 201-224, J Pikaza, *Los orígenes de Jesús,* 1976, K H Schelkle, *Teología del NT* II, 1977, J Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* ²1978, C Palacio, *Jesucristo, historia e interpretación,* 1979, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús El nacimiento del cristianismo primitivo,* 1979, R Schnackenburg, *Cristología del NT,* en MS III/1, 245-414

Prenotando

Teniendo en cuenta que Hech ofrece un cuadro incompleto, y coloreado por la leyenda de la comunidad primitiva, podemos trazar un cuadro histórico, en la medida de lo posible, únicamente por el camino de la reconstrucción. Como fuentes sirven: 1. la tradición empleada por el autor de Hech en la medida en que podemos fijarla por medio de un análisis de los Hech, 2. indicaciones que encontramos en las cartas paulinas; 3. la tradición sinóptica; ésta fue

dem histor Jesus, 1960, R Bultmann, *Das Verhaltnis der urchristl Christusbotschaft zum histor Jesus,* ³1962, H Braun, *Der Sinn der neutest Christologie,* en *Der histor Jesus und der kerygmatische Christus,* 1960, W Schmithals, *Paulus und der histor Jesus* ZNW 53 (1962) 145-160, H Anderson, *Jesus and christian origins,* 1964, E Fuchs, *Glaube und Erfahrung Zum christologischen Problem im NT,* 1965, W G Kummel, *Jesusforschung seit 1950* ThR NF 31 (1965-1966) 15-46 289-315, U Wilckens, *Jesusuberlieferung und Christuskerygma* TheolViat 10 (1966) 310-330, J M Robinson, *Kerygma und historischer Jesus,* ²1967, R Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi,* 1967, M Bouttier, *Le Christ de l'histoire au Jésus des évangiles,* 1969, G Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage* EvTh 29 (1969) 453-476, G Delling, *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum,* 1970, J Gnilka, *Jesus Christus nach fruhen Zeugnissen des Glaubens,* 1970, A Vogtle, *Das Evangelium und die Evangelien,* 1971, J Ernst, *Die Anfange der Christologie,* 1972, H Jellouschek, *Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* ThQ 152 (1972) 112-123, K Muller (ed), *Die Aktion Jesu und die Re Aktion der Kirche,* 1972, S Schulz, *Die neue Frage nach dem historischen Jesus,* en *NT und Geschichte* 1972, 33-42, E Hahn, *Die Frage nach dem historischen*

miento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo, 1979; B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios,* 1980.

1. La comunidad primitiva, como la tradición sinóptica lo demuestra, recibió primero la predicación de Jesús y luego llevó ella adelante esa predicación. Y en la medida en que ella ha hecho esto, Jesús es para ella el maestro y el profeta. Pero él es para ella más: él es, al mismo tiempo, el Mesías; y de esta manera ella le anuncia —y esto es lo decisivo— al mismo tiempo. El, portador antes del mensaje, entra ahora a formar parte del mismo mensaje, es *su contenido esencial; de anunciador se ha convertido en anunciado.* Pero, ¿en qué sentido? ¡Esta es la pregunta decisiva!

Es claro en primer lugar que cuando se anuncia a Jesús como mesías, se le anuncia como el *mesías que ha de venir;* es decir, como el hijo del hombre. No se espera su retorno como mesías, sino su venida como mesías. Ello quiere decir que para la comunidad primitiva la actividad que él ha desarrollado sobre la tierra no es considerada como actuación mesiánica (cf. § 4, 3 y 4).

Pero esto significa que el anuncio que se hace de Jesús como mesías (o hijo del hombre) *se mantiene absolutamente dentro de los límites de la esperanza judía escatológica.* Cuando Dios resucita a Jesús de Nazaret, al maestro y profeta a quien los romanos han crucificado, y lo hace mesías, cuando lo exalta a hijo del hombre que vendrá sobre las nubes del cielo para celebrar juicio y traer la salvación del reino de Dios, se delinea con precisión el mito indeterminado de la figura del mesías y se convierte en algo concreto; el mito ha sido transportado a un hombre históricamente concreto. La consecuencia será que la fuerza de la seguridad ha crecido inconmensurablemente. Pero con ello, ni se ha configurado de nuevo desde sus cimientos el cuadro del futuro, ni ha sido entendida de forma nueva la relación con Dios; porque ésta no está fundada todavía por la relación a la persona de Jesús, sino que media en un sentido externo si Jesús no es nada más que el juez y portador de salvación esperado por el judaísmo. Sería únicamente, por decirlo de alguna manera, el garante de que en un futuro se cumplirán todos los deseos soñados.

2. A los sueños de deseos se les puso una barrera en cuanto que Jesús había sido el *anunciador de la radical exigencia de Dios* y permaneció como tal en la predicación de la comunidad. Para el cómo de su mesianidad no podía ser indiferente que quien es el mesías interprete al mismo tiempo, como profeta y maestro, la voluntad de Dios con provocante claridad. Y en la medida en que el anuncio de la salvación puede llamarse evangelio —sucede de hecho que el profeta y maestro es al mismo tiempo, mesías— fundamenta la supremacía del evangelio sobre la ley; esto se reconocerá poco a poco cada vez con mayor claridad. Pero la mesianidad de Jesús no queda *fundamentada* por el hecho de que él sea profeta y maestro. Porque aunque su predicación, con todo su radicalismo, apunte tantísimo contra el legalismo judío, su contenido no es otra cosa sino auténtica fe en el Dios del judaísmo veterotestamentario, radicalizada en el sentido de la predicación de los grandes profetas. Y aunque llegue a la individualización de la relación con Dios colocando inmediatamente ante Dios no al pueblo, sino al individuo y viendo la salvación escatológica no en el futuro del pueblo, sino en el reino de Dios, todavía no encontramos en ella otra cosa sino la realización de las tendencias que comporta la predicación de los grandes profetas. Por más radicalmente que hayan sido concebidos los conceptos «Dios», «mundo», «ley», «gracia», «penitencia» y «perdón» no representan nada nuevo en la predicación de Jesús frente al AT y al judaísmo. Y su interpretación crítica de la ley se encuentra igualmente, a pesar de todo su radicalismo, dentro de la discusión de los escribas, así como su predicación escatológica dentro de la apocalíptica judía. Unicamente así hay que entender el que en Pablo y Juan la enseñanza del Jesús histórico no juegue ningún papel, o casi ninguno, mientras, por otra parte, el judaísmo moderno puede honrar sin reparos a Jesús como maestro [1].

3. La significación mesiánica que Jesús tiene para la comunidad primitiva no se basa tampoco en que él sea entendido como *personalidad* que aparece detrás de su doctrina con una fuerza impresionante, ni en el hecho de que la piedad, la obediencia que él exige, estén vivientes en él de tal manera que induzca fascinando a su «seguimiento» a aquellos que están abiertos a su acción. En este sentido, la comunidad primitiva se encuentra lejos de concebir su ir a la cruz como la acción de aquel que se entrega heroicamente a causa de ella. La comunidad no mira el poder de su personalidad, por fantástico y grande que haya sido, tampoco el *secreto de su ser,* en el que habría vivido la figura «numinosa». Aunque él haya actuado como obrador de milagros, como exorcista, impresionando, como «numinoso», las frases que dicen o aluden a tales aspectos pertenecen a la redacción de los evangelistas y no son tradición antigua:

1. Cf. G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum,* 1938; M. Buber, *Zwei Glaubensweisen,* 1950.

en el kerigma de la comunidad no juega todo esto papel alguno. Ella anunció a Jesús como al profeta y maestro y, además, como al hijo del hombre que vendría; pero no como al «hombre divino» (θεῖος ἀνήρ) del mundo helenístico, el cual era, ciertamente, una figura numinosa. Tan sólo cuando creció la leyenda sobre el suelo helenístico fue equiparado Jesús con el «hombre divino». El mundo judío veterotestamentario ni conoce héroes en el sentido del mundo griego, ni *homines religiosi* en el sentido del helenismo. Así, lo mismo para el kerigma de Pablo como para el de Juan, como en general para el NT, la personalidad de Jesús no tiene significación alguna. Es cierto que la tradición de la comunidad primitiva no ha conservado ni siquiera de manera inconsciente una imagen de su personalidad; cada intento de reconstruirla queda en un juego de fantasía subjetiva.

4. Se sobreentiende de por sí que la comunidad primitiva no ha reflexionado sobre la *individualidad de la posición histórica y actuación* de aquél cuya venida como «hijo del hombre» pondrá fin a toda la historia del mundo. Tampoco se fundamenta la fe de la comunidad en él como mesías en que ella entienda su aparición histórica en el sentido en que el AT y el judaísmo hablan de las personas y de los acontecimientos históricos como de acciones graciosas de Dios. Se entiende su aparición y actuación no como un acontecimiento decisivo para la historia de Israel, a diferencia de lo que sucedió con la llamada a Moisés, la salida de Egipto y la entrega de la ley en el Sinaí o como la aparición de reyes y profetas.

Podría parecer que hay puntos de contacto cuando, en el sentido de la dogmática judía acerca del mesías, se pone en paralelo al mesías Jesús y al «primer salvador» Moisés (Jn 6, 31 s.49 s; Hech 3, 22) o cuando se compara la situación de la comunidad cristiana con la de Israel cuando se encontraba en el desierto (1 Cor 10, 1-11; Heb 3, 7-11) o cuando el mesías-hijo del hombre es considerado como davídico. Pero si dejamos aparte las últimas ideas, se trata de reflexiones teológicas que difícilmente pueden ser atribuidas a la comunidad primitiva y en cualquier caso han sido testimoniadas posteriormente. Pero, sobre todo, no se trata de poner en paralelo personas y acontecimientos históricos; se trata, más bien, de interpretar la historia veterotestamentaria como un esbozo del acontecimiento del tiempo escatológico.

Aquellas personas y acontecimientos reciben su significación de su actuación sobre la historia popular, y tienen un sentido —como actos de revelación o de gracia— para el individuo gracias a su pertenencia histórica al pueblo. Dios ha hecho con cada uno lo que

hizo con los padres, lo que realizó con el pueblo como un todo, tal como se dice expresamente, por ejemplo, en la liturgia de la pascua. Respecto de Jesús nunca se habla ni en la comunidad primitiva ni en el NT como de una acción de Dios por medio de la cual, como por medio de Abrahán, Moisés o David, ha agraciado al pueblo. ¡Naturalmente! Porque la significación de Jesús como mesías-hijo del hombre descansa no en lo que él ha hecho en el pasado, sino en lo que se espera de él para el futuro. Como esta esperanza se realizará por medio del drama final escatológico, este acontecimiento no será nunca un pasado al que se mirará en retrospectiva agradecida y con confianza creadora, como sucede con el paso del mar Rojo, sino que será la última acción de Dios por medio de la cual pone él fin a la historia.

5. Es claro que para Pablo, y de manera más radical aún para Juan, Jesús, y en concreto su venida, su cruz y su resurrección o exaltación, tienen el *sentido de acontecimiento escatológico*. ¿Cómo están las cosas respecto de la comunidad primitiva, para la que el sentido de la mesianidad es ciertamente escatológico, pero la mesianidad es algo que comienza a existir en el futuro? Si la significación que Jesús tiene para la comunidad primitiva se agotase en que ella lo espera como al hijo del hombre que ha de venir, entonces sería ella una secta judía y no podríamos designarla como comunidad cristiana. Ni siquiera aun teniendo en consideración que ella anuncia al crucificado como resucitado. Porque, al menos en la medida en que la resurrección no tiene otro sentido que el ser la prueba para la exaltación del crucificado a «hijo del hombre», no ha sido entendida aún como un acontecimiento que hace saltar en pedazos la escatología judía. Y que la comunidad primitiva estuvo en peligro de permanecer secta judía lo demuestra la lucha de Pablo contra la manera de entender que ella tenía de la situación creada por la venida, muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo, si es verdad que la comunidad primitiva ha desarrollado explícitamente poco una inteligencia de la persona e historia de Jesús como el acontecimiento escatológico en el sentido de Pablo, por contrapartida lo ha entendido implícitamente y en gran medida en ese sentido cuando se ha entendido ella a sí misma como la comunidad escatológica.

§ 6. La comunidad primitiva como comunidad escatológica

Cf. bibliografía a § 1, 3. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, 1941; G. Johnston, *The church in the NT*, 1943; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche*

Vollmacht, 1953 (cap 1) Para el apartado 3, cf O Cullmann, *Die Tauflehre des NT,* 1948, J Schneider, *Die Taufe im NT,* 1952, N A Dahl, *The origin of baptism* Norsk Teol Tidsskr 56 (1955) 36-52 Para el apartado 4, J Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* ^{4}1967, E Schweizer, *Das Herrenmahl im NT* ThLZ (1954) 577-592, E Fuchs, *Das Urchristliche Sakramentsverstandnis,* 1958, W Schrage, *Ekklesia und Synagoge Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs* ZThK 60 (1963), A B du Toit, *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl,* 1965, H Braun, *Qumran und das NT,* 1966, B Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT,* 1970, K Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe,* en *NT und Geschichte,* 1972, 1-14, M Hengel, *Eigentum und Reichtum in der fruhen Kirche,* 1973, P V Dias, *Kirche In der Schrift und im 2 Jahrhundert,* 1974, K Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes Zu den Anfangen der christlichen Verwendung von Ekklesia* ZThK 73 (1976) 167-207, G Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe* ThQ 156 (1976) 35-54, K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im NT,* 1977, D L Norbie, *NT church organization,* 1977, R Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt Der Grund der Eucharistie,* 1977, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, T G Stylianopoulos, *Historical and eschatological aspects of the life of the church according to the NT.* GrOrthThR 22 (1977) 181-214; M Quesnel, *Aux sources des sacrements,* 1977, J Blank, *Bindung und Freiheit. Das Verhaltnis der nachapostolischen Kirche zu Jesus von Nazareth,* en *Bibel und Kirche,* 1978, 19-22, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 1979, A M Ritter (ed), *Kerigma und Logos,* 1979

D M Stanley, *La iglesia apostólica en el NT,* 1968, P Touilleux, *La iglesia en las Escrituras,* 1969, J Auer, *Los sacramentos de la iglesia,* 1972, I Volpi, *Los primeros testigos,* 1973, E Schweizer-A Díez Macho, *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* 1974, H Kung, *La iglesia,* ^{4}1975, J Delorme (ed), *El ministerio y los ministerios en la iglesia,* 1975, J Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia,* 1975, J J Hernández Alonso, *La nueva creación,* 1976, M Jiménez-F. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán,* 1976, A Antón, *La iglesia de Cristo,* 1977, Ph Perkins, *Carácter misionero de la iglesia en el NT* Concilium 134 (1978) 9-17, J Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús,* 1980

1. Tanto Pablo como la tradición sinóptica ponen de manifiesto que la comunidad primitiva se entendió a sí misma como la *comunidad de los tiempos finales.* En la palabra que la comunidad pone en boca de Jesús en Mt 16, 18 s, se define a los discípulos de Jesús como la «comunidad», cuyo conductor posee las llaves del cielo, la cual es, por tanto, semejante al vestíbulo del reino de Dios que está por aparecer; ella no sucumbirá ante las fuerzas del inframundo, cuyos ataques contra la comunidad de Dios pertenecen a los acontecimientos del tiempo final. Es ella el «pequeño rebaño» al que Dios regalará la soberanía (Lc 12, 32). Su representación se encuentra en los «*doce*», los cuales, cuando haya aparecido el reino de Dios, se sentarán sobre doce tronos para gobernar a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 29 s). Cuanto menos probable es que Jesús haya llamado a los doce, tanto más característicos son ellos de la conciencia escatológica de la comunidad; porque ellos son los «doce» no como «apóstoles», sino como los gobernantes escatológicos [2].

2. Testimonio a favor de la conciencia escatológica es, además, el hecho de que los discípulos de Jesús se trasladaron inmediatamente después de los encuentros pascuales que tuvieron lugar en Galilea a *Jerusalén,* a la que constituyeron como el punto central del reino de Dios venidero; aquí esperó la comunidad el cumplimiento de las promesas. Son prueba, además y sobre todo, las denominaciones de la comunidad y de sus miembros, las cuales nos son comunicadas por Pablo. Al entenderse los discípulos como «comunidad» se apropian con ello el título de la comunidad de Dios del AT, del קְהַל־יהוָה, («asamblea de Yahvé»). Este título designa, por una parte, a Israel como el pueblo de Dios y se había convertido ya, por otra, en escatológico, ya que el judaísmo espera la reunión del Israel disperso en la actualidad, la manifestación de la comunidad oculta en la actualidad, manifestación que se espera para el final de los tiempos. En el hecho de designarse la comunidad primitiva a sí misma justamente como «comunidad», más en concreto, como la «comunidad de Dios», dice que las esperanzas de los apocalípticos se han realizado en ella. De acuerdo con ello sus miembros llevan el título escatológico de «los elegidos» y «los santos».

Para la discusión acerca de qué palabra aramea está detrás de la palabra ἐκκλησία («asamblea») del NT griego, cf. la literatura mencionada en § 1, 3 [3]. Schmidt pretende que la palabra no ha sido קְהָלָא (hebreo: קָהָל), sino כנישׁתָּא (hebreo: כנסת) Su tesis es difícil de ser mantenida. En cuanto al contenido, la palabra ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) («asamblea de Dios») corresponde a קהל (-יהוה) En los LXX encontramos que la palabra «קהל» es traducida por ἐκκλησία. Es, sin embargo, significativo que no aparece ἐκκλησία cuando

2 Sobre la cuestión de si los «doce» tienen alguna analogía en los textos de Qumrán, cf B Reicke, ThZ 10 (1954) 107 s En contra H Braun, *Spatjud haret und fruhchristl Radikalismus* I, 1957, 19 Con todo, existe una analogía entre la secta de Qumrán y la primitiva comunidad cristiana, ambas se consideran a sí mismas como el verdadero Israel del final de los tiempos

3 Añádase especialmente L Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT,* 1938 Del problema lexicográfico se ha preocupado especialmente K L Schmidt, *Festgabe f A Deissmann,* 1927, 258-319

se trata de un קהל pagano. Todo esto es claro sobre todo en Dt (lo que era significativo a causa del paralelismo entre la comunidad cristiana y la comunidad sinaítica) y en los salmos, significativos para la autoconciencia de la comunidad cristiana. En los LXX nunca se traduce עֵדָה por ἐκκλ.; más bien traduce a עדה —no siempre aunque sí de forma mayoritaria— la palabra συναγωγή, con la que se traduce también ocasionalmente la palabra קהל. También en Sir parece estar la palabra ἐκκλ. por קהל, nunca por עדה. En Sal Sal se distingue entre ἐκκλ. y συναγωγή claramente. Ἐκκλησία designa a Israel (como pueblo de Dios) y συναγωγή a las comunidades particulares (de ahí que se emplee en plural), mientras que ἐκκλησία aparece siempre en singular. Filón emplea para la reunión del Sinaí y para el קהל-יהוה de Dt 23, 1 s únicamente ἐκκλ., y συναγωγή sólo para las sinagogas-edificio.

Para los títulos: ἅγιοι («santos») y ἐκλεκτοί («escogidos»), véase especialmente Kümmel (§ 1, 3). No es imposible que los miembros de la comunidad se llamasen «pobres»; esta denominación aparece como sinónimo de «piadosos» ya en los salmos. Así se llama también en los Sal Sal a los piadosos, que son quienes conforman el Israel auténtico, los «pobres». Y según Orígenes (C. Celso 2, 1 [I, 126, 19]) y Epif. 30, 17, 2 (I, 356, 2) los judeo-cristianos se llaman אביונים. Este título caracterizaría a la comunidad primitiva también como el «Israel de Dios» y en esa medida sería escatológico. Pero es inseguro que se emplease el título ya en la comunidad primitiva; puede decirse, al menos, que no se puede deducir de Gál 2, 10 (μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν: «sólo que debíamos tener presentes a los pobres»), como piensan K. Holl, H. Lietzmann, E. Lohmeyer entre otros. Esto se ve claro teniendo en cuenta Rom 15, 26, donde πτωχοὶ τῶν ἁγίων, («pobres de entre los santos») muestra que πτωχοί («pobres») son únicamente una parte de la comunidad y que, por tanto, πτωχός («indigente») tiene sentido sociológico y no es un término religioso [4].

3. Sin duda que debemos entender también en este sentido el *bautismo*. Debería tenerse como seguro que se realizó desde el principio en la comunidad primitiva como merecimiento para ser recibido en ella, ya que Pablo presupone que todos los cristianos han sido

4 Acerca de si los esenios —o los miembros de la secta de Qumrán— se dieron la denominación de «pobres», cf K Elliger, *Studien zum Habakuk Kommentar vom Toten Meer,* 1953, 86 s 220-222 277, H Braun, *Spatjud -haret und fruhchristl Radikalismus* I, 1957 Acerca de la comunidad de bienes en la primitiva comunidad y en los textos de Qumrán, cf Sh E Johnson, ZAW 66 (1954) 110 y *The scrolls and the NT,* 1957, 131 Cf también la bibliografía correspondiente a § 8

bautizados (Rom 6, 3; 1 Cor 12, 13). Pudiera también haber sucedido que el bautismo no hubiese tenido ningún otro sentido que el que tenía el de Juan Bautista, bautismo que Jesús y sus primeros discípulos mismos habían recibido; es decir, que el bautismo era un baño de purificación unido a la penitencia que preparaba al reino de Dios venidero; se trataba, por tanto, de un rito de iniciación de la comunidad escatológica, semejante al bautismo judío de los prosélitos, que era un baño de purificación que, acompañado de la circuncisión, hacía al bautizado miembro de la comunidad israelita. Se distinguía de éste en que el bautismo cristiano hacía miembro de la comunidad escatológica; sobre todo, se distinguía en que el de los prosélitos limpiaba de la impureza ritual, mientras que el cristiano y el de Juan, cada uno en su medida, cuyos presupuestos son la confesión de los pecados y la penitencia, promete manifiestamente la remisión de la culpa por el pecado. Pues el εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν («para perdón de los pecados») que caracteriza, según Mc 1, 4, al bautismo de Juan podría haber valido ya desde el principio como bautismo cristiano (cf. Hech 2, 38). En la medida en que se pensó que tal purificación era actuada por medio de un baño de inmersión, el bautismo tuvo ya en la comunidad primitiva (como el bautismo de Juan) carácter sacramental; está, por tanto, completo como sacramento escatológico que hace miembro de la comunidad santa del tiempo final. No podemos decir cuándo nació la concepción de que el bautismo pone al bautizado en una relación sacramental con la persona de Jesús en cuanto «hijo del hombre», lo convierte en posesión de él y lo coloca bajo la protección de su «nombre». Si Pablo presupone que fue bautizado εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ («en el nombre de Cristo») (1 Cor 1, 13) debería estar aludiendo a la costumbre de las comunidades helenístico-cristianas. Pero quizás se atribuyó ya pronto una virtualidad de exorcismo al bautismo (¿en virtud de la mención del nombre de Jesucristo?). Es dudoso desde cuándo se le atribuyó el efecto positivo de conferir el «Espíritu». Posiblemente nació esta concepción en el cristianismo helenístico.

La analogía existente entre el bautismo de la primitiva comunidad y el bautismo judío de prosélitos no implica que aquél haya derivado de éste; si tal fuera la situación supondría que solamente se administrase a los paganos. Contamos con testimonios seguros del bautismo de los prosélitos tan sólo a partir del final del siglo I cristiano; podría ciertamente ser más antiguo, pero no poseemos pruebas de ello. De cualquier manera no debemos buscar en él el origen del bautismo cristiano, sino en el bautismo de Juan [5].

5 La mejor orientación sobre este problema se encuentra en J Thomas, *La mouvement baptiste en Palestine et Syrie,* 1935, 356-391

4. También las *comidas tenidas en común* (el «romper el pan») adquieren su carácter por medio de la conciencia escatológica de la comunidad. De acuerdo con la tradición contenida en Hech 2, 42-47 reinaba en estas reuniones en las que se tenían estos banquetes «júbilo» (ἀγαλλίασις). Podría significar la euforia de la alegría escatológica [6]. Y podríamos hacernos una idea de cómo era la celebración partiendo de las oraciones de la mesa que nos ha transmitido *Didajé* 9 y 10, aun cuando es cierto, al mismo tiempo, que no sabemos si, y en qué medida, vienen estas oraciones de la comunidad primitiva [7]. Como son oraciones judías de la mesa reelaboradas desde un punto de vista cristiano —son, por tanto, claramente de origen o provienen de la tradición judeo-cristiana— podrían valer como características de las «oraciones» (προσευχαί) mencionadas en Hech 2. 42. Ellas ponen de manifiesto cómo llenaba a la comunidad la euforia escatológica en tales banquetes. Junto a la acción de gracias por los dones que nos han sido regalados en Jesús (aquí se encuentran en la formulación giros específicamente helenísticos) se encuentra el contenido principal de la oración: la súplica para que llegue la plenitud escatológica: «Acuérdate, Señor, de tu comunidad! ¡Sálvala de todo mal y perfecciónala en tu amor! ¡Condúcela, reunida de los cuatro vientos, santificada, a tu reino que tú has preparado para ella!... ¡Que venga el Señor [8] y desaparezca el mundo!» (*Didajé* 10, 5 s) [9].

5. Así como Jesús siente la irrupción del tiempo final al ver cómo los demonios se retiran ante el Espíritu que actúa en él (Mc 3, 28 s; Mt 12, 28?; cf. Lc 11, 20), así como para Pablo el «Espíritu» (πνεῦμα) que actúa en la comunidad es las «primicias» (ἀπαρχή) (Rom 8, 23), las «arras» (ἀρραβών) (2 Cor 1, 22; 5, 5) de la consumación que se encuentra ya a la puerta, de la misma manera sabe la primitiva comunidad que le ha sido dado el *Espíritu,* el don del fin de los tiempos, que según la opinión judía se ha retirado desde los últimos profetas de Israel, pero cuya entrada en escena ha sido prometida para el final de los tiempos. Empujados por ese Espíritu surgen de nuevo los profetas, como lo constata Hech 11, 28; 21, 9.10 s y cuya presencia se presupone como evidente por Pablo y por la *Didajé* dentro de la comunidad. Se realizan milagros en virtud de la fuerza de este Espíritu (Mt 10, 8; Mc 6, 13; Hech 11, 28; 21, 10 s), tal como para Pablo es evidente (1 Cor 12, 9.28 s). En el momento de la persecución, el Espíritu da la palabra justa ante el tribunal (Mt 10, 19; Mc 13, 11). Podemos dudar de que aparezcan ya las manifestaciones externas del Espíritu en éxtasis y glosolalias que más tarde jugarán un papel importante en la comunidad helenística (1 Cor 14). La legendaria narración de pentecostés muestra (Hech 2, 1-13), como denuncia el v. 13, que ha sido construida sobre el relato de tales acontecimientos [10].

6. Sin duda ninguna que en la comunidad primitiva se practicó la *prueba de la profecía* tomada del AT, bien sea por motivos de edificación, o por motivos misioneros o, sobre todo, apologéticos. Pero las predicciones del AT valen como tales para el final de los tiempos; la certeza de su realización y de la continuación de su realización en la actualidad presupone, a su vez, la conciencia escatológica de la comunidad. Encontramos formulado claramente el principio de la prueba de la profecía en 1 Cor 10, 11 (cf. el δι' ἡμᾶς «por nosotros» de 1 Cor 9, 10 y Rom 15, 4). Naturalmente que nosotros no podemos saber qué frases, dentro de las siempre crecientes pruebas de profecías, provienen de la comunidad primitiva. La «tradición» (παράδοσις), citada en 1 Cor 15, 3 s, pone al descubierto por κατὰ τὰς γραφάς («según las Escrituras») —fórmula que no se encuentra en otra parte alguna de Pablo— la prueba de la profecía para los tiempos anteriores a Pablo; y la tradición sinóptica pone de manifiesto que tempranamente se comenzó a entender la persona y actuación de Jesús, o al menos su pasión, a la luz del cumplimiento de las profecías.

7. La fe en la presencia inmediata del final domina también la *misión* de la comunidad primitiva; se pone de manifiesto, de nuevo, en las palabras de misión que son puestas en boca de Jesús. Los emisarios deben recorrer presurosos el país para llamar a Israel a penitencia (Mt 10, especialmente v. 7.9 s); no habrán terminado con todos los pueblos de Israel antes de que venga el «hijo del hombre» (Mt 10, 23).

6. Cf. ThWB I, 19 s.

7. Cf. M. Dibelius, ZNW 37 (1938) 32-41, o *Botschaft und Geschichte,* II, 1956, 117-127.

8. En lugar de ἡ χάρις debe leerse así según el texto copto.

9. Sobre el paralelismo de los banquetes de la comunidad primitiva y los de la secta del Qumrán, cf. K. G. Kuhn, Ev. Theol. (1950-1951) 508-527 y *The scrolls and the NT,* 1957, 65-93; O. Cullmann, JBL 64 (1955) 215.

10. Se sugiere la sospecha de que la frase de la fuente original que el autor del cap. 4 de Hech ha reelaborado en 4, 31 diría originalmente: καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐλάλουν γλώσσαις; cf. 10, 45 s.

8. Finalmente, Q testimonia tal fe (colección de palabras del Señor que tiene su origen en la comunidad primitiva). Les precede la predicación escatológica del Bautista: vienen a continuación las bienaventuranzas cargadas de conciencia escatológica; forman el final palabras que hablan de parusía.

§ 7. La significación de Jesús para la fe de la comunidad primitiva

Cf. bibliografía del cap 2, especialmente W. Bousset, *Kyrios Christos,* y la del § 5 Además W Staerk, *Soter* I, 1933; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* 1934; J Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker,* 1951, O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965; E Schweizer, *Erniedrigung und Erhohung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* 1955; H. Riesenfeld, *The mithological background of NT christology (The background of the NT and its eschatology,* 1956, 81-95). Cf., además, la bibliografía mencionada en § 5, W. Marxsen-G Delling-H. G Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben,* 1966, F W Beare, *Sayings of the risen Jesus in the synoptic tradition. an inquiry into their origin and significance,* en *Christian history and interpretation,* 1967, 161-181, E. Brandenburger, *Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem.* WuD 9 (1967) 16-33; G Delling, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus,* en Id , *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum,* 1970, 347-370, C F. Evans, *Resurrection and the NT,* 1970; G. Kegel, *Auferstehung Jesu Auferstehung der Toten,* 1970; G. Friedrich, *Die Bedeutung der Auferweckung Jesu nach Aussagen des NT* ThZ 27 (1971) 305-324; H. M. Teeple, *The historical beginnings of the resurrection faith,* en *Studies in NT and early christian literature,* 1972; L Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamenlichen Motivs,* 1972, M Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums,* en *NT und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im NT,* 1972, 43-67, R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu:* ThQ 153 (1973) 201-228; D. W Palmer, *The resurrection of Jesus and the mission of the church,* en *Reconciliation and hope,* 1974, 205-223; A. Vögtle-R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?,* 1975, J Becker, *Auferstehung der Toten in Urchristentum,* 1976, E. Arens, *The* ΗΛΘΟΝ-*sayings in the synoptic tradition,* 1976; L. Scheffczyk, *Auferstehung als Grund des Glaubens,* en Id., *Schwerpunkte des Glaubens,* 1977, 280-305; J. M. Faux, *La foi du NT,* 1977; E Lohse, *Emuna und Pistis. Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens:* ZNW 68 (1977) 147-163; J. Kremer, *Die Osterevangelien Geschichten und Geschichte,* 1977; R. Kakuschke (ed), *Auferstehung. Tod und Leben,* 1978; A. Fuchs (ed.), *Probleme der Forschung,* 1978, H. J. Klimkeit (ed.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker,* 1978; E Jüngel, *Paulus und Jesus,* ^{5}1979, H. von Campenhausen, *Urchristliches und Altkirchliches,* 1979; H Riesenfeld, *Unité et diversité dans le NT,* 1979 (original sueco); H. Lassiat, *Jeunesse de l'église La foi au 2^{e} siècle,* 1979.

O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965; F. Mussner, *La resurrección de Jesús,* 1971, E. Ruckstuhl-J. Pfammatter, *La resurrección de Jesucristo El hecho. La fe,* 1972; W Marxsen, *La resurrección de Jesús de Nazaret,* 1974, W Pannenberg, *La fe de los apóstoles,* 1974, J. Pikaza, *Los orígenes de Jesús,* 1976, K H Schelkle, *Teología del NT* II, 1977, H Kung, *Ser cristiano,* 1977, X Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* ^{3}1978, M. Hengel, *El Hijo de Dios,* 1978; W Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico,* 1979; R. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 1979, B de Solages, *Cristo ha resucitado,* 1979; H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua,* 1980.

1. La comunidad primitiva se presenta a la consideración de la historia de las religiones como una secta escatológica dentro del judaísmo. Se distingue de las demás sectas y orientaciones no sólo en que ella espera como hijo del hombre venidero a Jesús de Nazaret crucificado, sino, sobre todo, en que ella se sabe a sí misma como la llamada y elegida comunidad del final de los tiempos. Si ella anuncia a Jesús como el mesías-hijo del hombre no significa esto, sin embargo, que se añada a la tradición del AT ni a la predicación de Jesús un plus, algo nuevo. Por el contrario, el kerigma sobre Jesús como mesías es lo primario y fundamental que confiere a todo el resto —a la antigua tradición y a la predicación de Jesús— su carácter. Todo lo antiguo aparece bajo una nueva luz; ello sucede desde la *fe pascual en la resurrección de Jesús* y sobre la base de esta fe. Pero si la persona y actuación de Jesús aparecen a la luz de la fe pascual, ello pone de manifiesto que su significación no descansa ni en la doctrina que él ha traído, ni en una modificación de la idea de mesías. Significa, más bien, que la *misma venida de Jesús era el acontecimiento decisivo,* por medio del cual Dios ha llamado a su iglesia o comunidad; esta llamada misma era ya un acontecimiento escatológico. Sí, el contenido auténtico de la fe pascual es que Dios ha constituido mesías al profeta y maestro, Jesús de Nazaret.

2. Otra pregunta distinta es *en qué medida se hizo explícita en la comunidad primitiva esta conciencia* de que la venida de Jesús era el acontecimiento decisivo escatológico. Frases tales como las de Pablo cuando dice que al llegar la plenitud de los tiempos Dios envió a su hijo (Gál 4, 4), que en virtud de la muerte de Jesús lo «viejo» ha pasado y que todo fue nuevo 2 Cor 5, 17, están muy lejos de la comunidad primitiva a causa de sus consecuencias porque entonces el tiempo de la ley ha pasado, la ley está liquidada. Quizás sea una exageración decir que la comunidad tenía conciencia de que había ya acontecido la irrupción del nuevo eón (Küm-

mel). Como pone de manifiesto la tradición sinóptica, la espera del acontecimiento final, dramático, ya inmediato, domina la conciencia de la comunidad primitiva y todavía no han sido reconocidos claramente como acontecimientos escatológicos la persona y actuación de Jesús ni su primera venida. Sólo se halla presente este reconocimiento, de manera implícita, en la autoconciencia escatológica de la comunidad y apuntan tan sólo los comienzos del despliegue, sometido a titubeos.

Que el conocimiento implícito está presente se ve en que, como para Jesús, para la comunidad lo decisivo no era el qué de la predicación. El había exigido la decisión a favor de su persona como portador de la palabra de Dios (§ 1, 3); la comunidad ha tomado ya esta decisión. La llamada de Jesús a tomar una decisión implica una cristología que ciertamente no es una construcción especulativa acerca de un ser celeste ni tampoco la construcción de una conciencia de un mesías, sino que es una explicación a la respuesta sobre la pregunta o cuestión de la decisión, de la obediencia que reconoce en él la revelación de Dios. Tal cristología se hizo explícita en la comunidad en la medida en que ella entiende a Jesús como aquél a quien Dios ha hecho mesías por medio de la resurrección y en la medida en que ella lo espera como al «hijo del hombre» que va a venir. Porque justamente ahí se pone de manifiesto que ella ha entendido el envío por parte de Dios como la acción decisiva. En el hecho de esperarle como al que viene, se entiende a sí misma como la comunidad de los tiempos finales convocada por él. De hecho, prescindiendo de en qué medida lo ha visto claro, lo viejo ha pasado y el mundo se ha hecho nuevo.

En la tradición sinóptica se pone de manifiesto el hecho de que la actuación de Jesús fue vista como el acontecimiento decisivo, al menos en una serie de palabras del Señor que hablan de su *venida o de su ser enviado*. Difícilmente (al menos en su mayoría) son palabras que tienen su origen en el Señor; son más bien producto de la comunidad; y en la medida en que han nacido ya en la comunidad palestinense (lo que no es reconocible en todos los casos) testimonian cómo compendian como un todo, retrospectivamente, la aparición de Jesús y su significación, justamente como «envío» divino por medio del cual la comunidad ha sido llamada, ha sido determinado su destino y sus problemas decididos. El ha venido para llamar no a los justos, sino a los pecadores (Mc 2, 17). El fue «enviado» a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15, 24). El «vino» a arrojar fuego sobre la tierra (Lc 12, 49). Su «venida» no significa paz, sino espada (Mt 10, 34-36 par), es decir, la hora de la decisión y de la separación escatológica. Quien le recibe recibe a quien le ha enviado (Mc 9, 37; Mt 10, 40); quien le rechaza, rechaza a quien le ha «enviado» (Lc 10, 16). Otras palabras emparentadas con éstas aparecen en otros contextos [11]. La palabra de Lc 13, 34 s dice cómo su envío significa el destino para Jerusalén; originariamente era una profecía judía que trataba de la «sabiduría»; quizás fue citada por Jesús en alguna ocasión, pero ciertamente la comunidad la ha colocado en su boca y la ha entendido de manera nueva: él es quien, en vano, quería reunir a los «hijos» de Jesuralén, pero debe abandonar el empeño.

3. La decisión que hicieron a favor de la «misión» de Jesús sus «discípulos» mediante su «seguimiento» debió ser renovada de una manera nueva y radical como consecuencia de la crucifixión de Jesús. La *cruz* planteaba de nuevo, en cierto sentido, la cuestión de la decisión; porque cuanto menos ponía en tela de juicio el contenido de la predicación, tanto más cuestionaba el hecho, su legitimación, la afirmación de que él era el mensajero de Dios con la última, decisiva palabra. La comunidad tuvo que superar el escándalo de la cruz y lo hizo en la fe pascual.

Cómo se llevó a cabo esta decisión en concreto, cómo nació la fe pascual en cada uno de los «discípulos» ha quedado oscurecido en la tradición por culpa de la leyenda y, por otra parte, no tiene importancia alguna. Mc 14, 28; 16, 7 dejan patente que los «discípulos» de Jesús huyeron a Galilea después que Jesús fue apresado y que aquí fue Pedro el primero que vio al Resucitado, lo que queda confirmado por 1 Cor 15, 5. Una huella de esto se contiene en Lc 24, 34 y vuelve sobre ello Lc 22, 31 s [12]. Este acontecimiento fundamental se refleja en las narraciones de la confesión del mesías por Pedro (Mc 8, 27-29), de la transfiguración (Mc 9, 2-8) (cf. § 4, 1) y de la pesca de Pedro (Lc 5, 1-11), así como en las palabras de Pedro como roca (Mt 16, 17-19) (§ 1, 3). Son leyenda las historias de la tumba vacía, de las que Pablo no sabe aún nada. Según 1 Cor 15, 5-8, donde Pablo enumera las apariciones del Resucitado tal como la «tradición» (παράδοσις) las ofrece, la resurrección significa, al mismo tiempo, la exaltación; tan sólo más tarde fue interpretada como una vuelta temporal a la vida sobre la tierra, de donde creció la historia de la ascensión (Lc 24, 50-53; Hech 1, 3-11). Las apariciones del Resucitado no se habrían limitado a Galilea, sino que, después

11. Cf. para las *Ich-Worten*, cf. R. Bultmann, *Die Gesch. d. synopt. Trad.*, ^{9}1980, 161-176.

12. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ^{9}1980, 120 s. 278 s.

de la vuelta de los discípulos a Jerusalén, tendrían lugar también allí (Lucas nos cuenta únicamente éstas) No podemos saber cómo se reparten entre Galilea y Jerusalén las apariciones que cuenta 1 Cor 15, 5-8 y es una pura suposición que la aparición a los 500 hermanos (1 Cor 15, 6) se identifica con el acontecimiento de pentecostés [13]

La fe pascual exigía una *comprensión* tal de la *cruz* que superase el escándalo de la maldición que caía sobre el crucificado, según juicio judío (cf Gál 3, 13), que lo transformara, la cruz debía tener su significación en el contexto del acontecimiento salvífico No puede verse con claridad en qué medida tal comprensión fue desarrollada en la primitiva comunidad La prueba escriturística que presenta la pasión y muerte de Jesús como cumplimiento del designio divino, a la manera de Lc 24, 26 s, pudiera ser característica de un estadio de la reflexión de la comunidad primitiva οὐχι ταῦτα ἔδει παθεῖν τον Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς την δοξαν αὐτοῦ; και ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως καὶ ἀπὸ παντων τῶν προφητῶν διηρμηνευσεν αὐτοῖς ἐν πασαις ταῖς γραφαῖς τα περι ἑαυτοῦ («¿no era necesario que el Cristo padeciera eso y entrase así en su gloria? Y empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras») Ciertamente que el choque de la cruz habría sido marginado únicamente en sentido negativo en tanto estuviera colocado solamente bajo el «es preciso» (δεῖ) divino y su sentido positivo no habría sido puesto claramente de relieve Con todo en la superación del «escándalo» (σκάνδαλον) se habría conseguido poner de manifiesto que en la cruz de Cristo se rompieron las medidas del juicio judío y las concepciones humanas del esplendor mesiánico, de esta manera se contiene implícitamente en el reconocimiento del Crucificado como mesías una nueva inteligencia de la persona ante Dios

Pero podemos decir todavía algo más De la «tradición» (παράδοσις) que a Pablo le llega, ¿arranca de la primitiva comunidad el «según las Escrituras» (κατὰ τας γραφάς) solamente, o también el «por

13 Sobre esta cuestión, comparar la nueva literatura L Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristl Überlieferung,* 1925 S Vernon McCasland *The resurrection of Jesus,* 1932 M Goguel, *Le foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif,* 1933 K Lake, *The beginnings of christianity* V (1933) 7 16, E Hirsch *Die Auferstehungsgeschichten und der christl Glaube* 1940 W Grundmann ZNW 39 (1940) 110-121 P Althaus, *Die Wahrheit des kirchl Osterglaubens,* ²1941, W Michaelis *Die Erscheinungen des Auferstandenen,* 1943, H von Campenhausen *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* SA Heidelb Phil His Kl (1952) 4, K H Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu,* 1952, H Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* ⁴1970

nuestros pecados» (ὑπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν)? En tal caso la muerte de Jesús habría sido concebida ya por la comunidad primitiva como expiación [14] A favor hablan dos lugares de Pablo, los cuales conservan visiblemente la formulación tradicional y quizás (al menos parcialmente) cita Una de estas frases es Rom 3, 24 s, de la que deben ser desmontados como añadiduras únicamente los giros específicamente paulinos δικαιούμενοι (δωρεαν τῇ αὐτοῦ χάριτι) διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον (δια πίστεως) ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ την πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτηματων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ («justificados [por el don de su gracia] en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación [mediante la fe] por su propia sangre para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos en el tiempo de la paciencia de Dios») La designación de Cristo como «instrumento de propiciación» (ἱλαστήριον) se encuentra dentro de Pablo únicamente en este lugar En otras partes, Pablo no suele hablar tampoco (excepto en Rom 5, 9 y, de nuevo siguiendo la tradición, en 1 Cor 10, 16, 11, 25 27, en referencia con la cena) del αἷμα de Cristo, sino de σταυρος («cruz») Finalmente, es extraña en el resto de sus escritos, la concepción, presente aquí, de la δικαιοσυνη («justicia») divina que exige una reparación por los pecados cometidos Nos encontramos, pues, al parecer, frente a una frase de la tradición, cuyo origen quizás puede ser atribuido a la comunidad primitiva Lo mismo acontece con Rom 4, 25, una frase que en su forma (paralelismo sintético de miembros) da la impresión de ser una cita Quizás ha sido formulada esta palabra en consonancia con Is 53 y en tal caso sería probable que se hubiese visto ya en este texto, en el tiempo de la comunidad primitiva, un anuncio de la pasión de Jesús, aun cuando tal descubrimiento no hubiese tenido lugar en los primeros tiempos de la comunidad primitiva (cf § 4, 3)

El que la muerte de Jesús fuese interpretada como expiación no es, de suyo, una concepción lejana del pensamiento judío, ya que en éste existe la idea de la fuerza expiatoria de los padecimientos de los justos, al menos de los mártires [15] Ciertamente que la idea

14 O Cullmann, *Petrus,* 1952 69 72 piensa que esta concepción arranca de Pedro

15 Cf H L Strack P Billerbeck *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, ³1961, 275 s 279 282, W Bousset, *Die Rel des Judent,* ³198 s, G F Moore, *Judaism* I, 547 549, E Sjoberg *Gott und die Sunder im palast Judentum,* 1939, 174 s 222

de un mesías que sufre (por los pecadores) es totalmente extraña al judaísmo en el tiempo de Jesús [16].

4. Cuando la comunidad espera al profeta y maestro como al hijo del hombre que viene y da una nueva interpretación a la actuación terrena de Jesús a la luz de la fe pascual, *gana su figura también una fuerza que determina el presente.* El futuro portador de la salvación y soberano ejerce ya ahora, en cierta manera, desde el cielo, al que ha sido exaltado, su función real. Si reunimos sus palabras, nos damos cuenta de que sucede esto no sólo a causa del contenido de su enseñanza, sino porque son palabras del rey futuro. Según la concepción rabínica se presentará el mesías, cuando aparezca, también como maestro de la *torá* [17]. La comunidad posee ya la interpretación de la ley hecha por Jesús; cuando él dice: «¡pero yo os digo!», ella le escucha como mesías. En sus palabras poseemos ya la sabiduría y conocimiento que según la creencia de los apocalípticos regalará el mesías [18]. De tal convicción nacen nuevas palabras del Señor, palabras que deben pronunciar una sentencia en cuestiones de litigio, como: «no penséis que yo he venido a abolir la ley o los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt 5, 17-19). «Yo he sido enviado únicamente a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Palabras que testimonian que todo lo que ahora se experimenta como destino o se entiende como tarea viene de él o está mandado por él. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; he venido a traer la espada...» (Mt 10, 34-36 par). «No temas, pequeño rebaño, porque el Padre ha decidido daros a vosotros la soberanía» (Lc 12, 32). El es quien envía a los mensajeros quienes deben llevar al país la proclamación de la proximidad del reino de Dios (Mc 6, 7 s; Mt 9, 37 s par). Los profetas hablan en su nombre: «mirad que yo os envío a vosotros como ovejas entre lobos» (Mt 10, 16 par). «Mirad que yo os he dado todo poder sobre las serpientes y escorpiones, de manera que cuando caminéis sobre ellos no os hagan daño» (Lc 10, 19). En este sentido encontramos ya ejemplos en la apocalíptica donde se nos dice que los profetas cristianos hablan en nombre del Exaltado (cf. Ap 3, 20; 16, 15). La «llamada del salvador» que promete descanso a los «cansados» y «cargados» (Mt 11, 28 s) podría provenir de un viejo escrito de sabiduría; quizás ha sido ya la primitiva comunidad la que ha puesto en labios de Jesús esta palabra. Ciertamente provienen de la comunidad las palabras en las que el Resucitado entrega a Pedro, como gesto real, la dirección de la comunidad, a la que él define como *su* comunidad (Mt 16, 17-19); lo mismo podemos decir de la promesa a los «doce» en la que les dice que un día se convertirán en los gobernantes de las doce tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 28-30). Se entiende fácilmente que las normas de disciplina de la comunidad, que fueron haciéndose necesarias en el trascurso del tiempo, reciban el valor como provenientes de él (Mt 18, 15-18). Parece, incluso, que la comunidad ha transformado ya una palabra judía que habla de la presencia de Dios en medio de dos que se esfuerzan por entender la *torá* en la frase: «donde dos o más están unidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Tampoco podemos excluir que se emplease el nombre de Jesús en recuerdo a las expulsiones de demonios como medio para realizar los exorcismos y para otras acciones milagrosas. Si Mc 9, 38-40 (que ciertamente habría faltado en el Marcos primitivo) viene de la tradición de la primitiva comunidad, sería un testimonio de lo que estamos diciendo; lo mismo vale para Hech 3, 6.

16. Cf. G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge,* 1888; W. Staerk, *Soter* I, 1933, 78-84; H. L. Strack-P. Billerbeck, *o. c.* I, 273-299; G. F. Moore, *o. c.,* 551 s. De otra manera piensan J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* 1930; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht,* ²1963.

17. P. Seidelin, ZNW 35 (1936) 194 s; P. Volz, *Die Eschatologie der jüd. Gemeinde,* 1934, 218.

18. Cf. P. Volz, *o. c.*

5. Los *títulos* que la comunidad ha aplicado a Jesús para describir su significación y dignidad han sido tomados de la tradición de la fe judía mesiánica, la cual reúne, ciertamente, motivos de origen diverso. Todos estos títulos tienen en común que, aunque su sentido originario haya podido ser diverso, designan al portador escatológico de la salvación. Es evidente que Jesús recibió el viejo título de «mesías» (= rey ungido) tal como lo prueba no solamente la tradición sinóptica, sino que también Pablo lo presupone claramente. Sólo partiendo de esta base pudo crecer en el helenismo cristiano el doble nombre «Cristo Jesús» (Ἰησοῦς Χριστός) [19].

Según el testimonio de la tradición sinóptica ciertamente el título imperante en la comunidad fue el de *«hijo del hombre»,* que proviene de la esperanza apocalíptica, con el que se alude a un ser supraterreno, preexistente, que descenderá del cielo al final de los tiempos para juzgar y traer la salvación (cf. § 1), mientras que el título de «mesías» proviene de la esperanza nacional, designa al rey (de la estirpe de David), del que se piensa que es un pu-

19. O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, 26-66, piensa poder probar como una de las cristologías más antiguas aquella que designa a Jesús como «profeta».

ro hombre, aunque a menudo se piense que su aparición y actuación será introducida y conducida por la intervención sobrenatural de Dios.

Proveniente de la tradición nacional y, en cuanto a contenido, sinónimo de «mesías» es el título de *«hijo de David»*. Parece que éste no jugó dentro de la comunidad un gran papel, ya que aparece relativamente muy rara vez en la tradición sinóptica (en Q falta totalmente). Por otra parte, Pablo debería haberlo encontrado ya como corriente. Para el mismo Pablo carece este título de significación, pero hace referencia a él en Rom 1, 3 y, por cierto, en una frase que se apoya en una fórmula que le ha sido transmitida a él. El quiere presentarse a la comunidad romana, para él desconocida, como apóstol que representa la doctrina verdadera mediante ese título. La fórmula, desligada de la construcción paulina de la frase y de las añadiduras paulinas, podría haber sonado así:

(Ἰησοῦς Χριστός) ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
ὁ γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ,
ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.
(Jesucristo) el hijo de Dios,
nacido del linaje de David,
constituido hijo de Dios en poder por su resurrección de los muertos [20].

No podemos decir si, y en qué medida, provienen de la comunidad los dos árboles genealógicos, diferentes entre sí, de Mt 1, 1-17 y Lc 3, 23-38, los cuales tienen por cometido probar la descendencia davídica de Jesús. Si Mc 12, 35-37 proviene de la comunidad primitiva, quizás podría indicar que incluso dentro de ella se criticó la aplicación de este título a Jesús (§ 4, 2). En cualquier caso es cierto que el título se impuso enseguida dentro de la comunidad y que desapareció muy pronto.

Designa al rey mesiánico también el título *hijo de Dios* del que da igualmente testimonio Rom 1, 3 como de un título ya tradicional antes de Pablo. Es inseguro y se discute si ya en el judaísmo se empleó «hijo de Dios» como título mesiánico. No está comprobado como tal. Sin embargo, debemos admitirlo como posible, ya que el Sal 2, que designa al rey con la fórmula de adopción antigua oriental de «hijo de Dios», al igual que en la comunidad cristiana, fue interpretado ya en el judaísmo mesiánicamente. Es claro, sin embargo, que este título no pudo tener ni en el judaísmo ni en la comunidad cristiana el sentido mitológico que tuvo después en el cristianismo helenístico en el sentido de que no designaba al mesías como a un ser

20. También 2 Tim 2, 8 provendría de una fórmula antigua; cf. H. Windisch, ZNW 34 (1935) 213-216.

sobrenatural engendrado por Dios, sino que era sencillamente un título real. A pesar de que los lugares de los sinópticos en los que se nombra a Jesús hijo de Dios sean secundarios y de origen helenístico o hayan sido formulados por los evangelistas, sin embargo, la narración de la transfiguración, con su «éste es mi hijo amado» (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) (Mc 9, 7), proviene de una tradición antigua. Si es originariamente una historia pascual (§ 4, 1) podría probar, juntamente con Rom 1, 3, que la comunidad primitiva designó a Jesús como hijo de Dios, en lo que se convirtió por medio de la resurrección. Pero ciertamente ella no tuvo al Jesús terreno por hijo de Dios, a diferencia de lo que pensó más tarde la comunidad helenística. La leyenda del nacimiento de Jesús de una virgen es desconocida aún para la comunidad al igual que para Pablo.

En la apocalipsis de 4 Esd y de Bar Sir se encuentra el título mesiánico de *siervo de Dios,* que no tiene otro sentido sino el de «mesías» o «hijo de Dios». Proviene del AT, donde son llamados con tal título los preferidos, los piadosos honrados por Dios con alguna tarea especial, como Abrahán, Moisés y los profetas al igual que los reyes. El título va ligado, de manera especial, a David, para quien se convirtió en tradicional; aparece también en este sentido en Lc 1, 69; Hech 4, 25; Did 9, 2 (aquí juntamente con la misma designación de Jesús). Es, pues, fácilmente comprensible que también el Mesías, como de la estirpe de David, recibiese este título. En una descripción más detallada del «siervo de Dios» mesiánico podría haber influido ocasionalmente el deutero-Isaías; ciertamente no el siervo de Dios de Is 53 que padece vicariamente por los pecadores, ya que la exégesis judía entendió en él al pueblo de Israel. Tampoco el siervo de Dios de la apocalíptica es una figura doliente, sino que representa al soberano mesiánico y al juez. Sería posible, sin embargo, la influencia de Is 42, 1 s, o de Is 49, 1 s, ya que la dignidad que se atribuye al siervo de Dios en 42, 6 y 49, 6 de ser «luz de los pueblos» se aplica en el HenEt (libro apócrifo de Henok [etiópico]) al «hijo del hombre»; se ha convertido, por tanto, en algo característico mesiánico. El cristianismo primitivo ha tomado el nombre. Si esto sucedió ya con la comunidad primitiva no lo sabemos, ya que él no aparece en la tradición sinóptica; únicamente Mt 12, 18 s lo ha incluido en una reflexión sobre una cita (Is 42, 1 s). Se encuentra, además, en Hech 3, 13.26; 4, 27.30, en los dos últimos lugares dentro de una oración de la comunidad; además, en las oraciones de bendición de la comida (Did 9, 2 s; 10, 2 s) y en la oración de la comunidad romana de 1 Cle 59, 2 s. En cualquier caso, parece haber sido

recibido pronto dentro del tesoro del vocabulario litúrgico de la comunidad [21]

Las cartas paulinas muestran que Jesús fue designado en la comunidad helenística como κύριος («señor») y que se le rindió culto. Desde la obra de W. Bousset, *Kyrios Christos,* se discute si ya la comunidad primitiva designó a Jesús como «el Señor» y si le llamaba por tal nombre. Quizás Bousset, que lo ha negado enérgicamene, tenga razón. En cualquier caso, aunque hubiese llamado a Jesús señor, no le rindió culto. El culto del *kyrios* nació en suelo helenístico.

El judaísmo nunca designó al mesías como «señor». En el lenguaje judío es impensable el empleo absoluto de «el señor». Cuando se emplea el término aplicándolo a Dios hay siempre una concretización al lado; se dice: «el señor del cielo y de la tierra», «nuestro señor» y expresiones semejantes. Aplicándoselo a Jesús sería posible, a lo sumo, un «nuestro señor». El estrato más antiguo de la tradición sinóptica no habla de Jesús como «el Señor»; en Q jamás aparece el título; en Mc únicamente en la historia legendaria de 11, 3, mientras que, y es característico, Lc emplea a menudo en la narración el absoluto ὁ κύριος («el Señor»). La expresión κύριε que aparece también en la tradición antigua no prueba nada, porque es únicamente la traducción de la fórmula de tratamiento aramea que emplea el discípulo para dirigirse al maestro. Se intercambian como formas de tratamiento para dirigirse a Jesús las expresiones «mi señor - nuestro señor», como en Mc y Mt κύριε («señor») y ῥαββί («maestro»). La invocación escatológica μαρὰ ἀθᾶ (מָרָנָא תָא= «nuestro señor ¡ven!»), que se encuentra en 1 Cor 16, 22, proviene ciertamente, de la comunidad primitiva, pero no es una prueba que demuestre que Jesús fue llamado señor, porque pudo esta invocación haber sido empleada para llamar a Dios y haber sido referida más tarde a Jesús (cf. Ap 22, 20). Y aunque en el cristianismo helenístico se hiciese corriente el empleo de οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ («los que invocan el nombre de nuestro señor Jesucristo») para designar a los cristianos (1 Cor 1, 2; Hech 9, 14.21; 22, 16; 2 Tim 2, 22) esto no significa nada para la comunidad primitiva [22].

21. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos,* ³1967, 56 s; W. Staerk, *Soter* I, 24 s. 77 s; A. von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als «Knecht Gottes» und ihre Geschichte in der alten Kirche,* 1926, 28; P. Seidelin, ZNW (1936) 230 s; O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, 67-101; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte,* ¹⁷1977, 169; J. Jeremias, ThWB V, 680-713.

22. Para esta cuestión cf., además de W. Bousset, *Kyrios Christos,* P. Wernle, *Jesus und Paulus:* ZThK 25 (1915) 1-29; P. Althaus, *Unser Herr Jesus:* NKZ (1915) 439-457.513-545; W. Heitmüller, *Jesus und Paulus:* ZThK 25 (1915) 156-179; W. Bousset, *Jesus der Herr,* 1916; W. Foerster, *Herr ist Jesus,* 1924; E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus,* 1928 (aquí se apunta también bibliografía extranjera); W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stellung in der Religionsgeschichte* I-IV, 1929; E. von Dobschütz, Κύριος Ἰησοῦς: ZNW 30 (1931) 97-123; E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn,* ²1953; O. Cullmann, *Cristología del NT,* 227-270; E. Schweizer, cf. en § 5.

En su libro *Galilea y Jerusalén* ha desarrollado E. Lohmeyer la tesis, que a partir de entonces ha expuesto en otras investigaciones y especialmente en su comentario a Marcos, de que, propiamente, hubo sobre suelo palestinense dos comunidades primitivas o, al menos, dos direcciones características: la galilea y la jerosolimitana. Peculiar de la galilea o de la línea galilea es la visión de Jesús como «hijo del hombre»; de la jerosolimitana, la de Jesús como «mesías»; pero de la comunidad galilea proviene también el título κύριος («señor»). Será acertado que en la comunidad palestina hubo diversas tendencias, pero difícil que hayan existido desde el comienzo; se habrían formado lentamente. Es quizás también cierto que después de las experiencias pascuales de Galilea no todos los seguidores de Jesús volviesen a Jerusalén y que haya existido, junto a la comunidad de Jerusalén, otra comunidad en Galilea, aun cuando ésta difícilmente habría tenido la significación que Lohmeyer le atribuye. De cualquier manera, Pablo cuenta únicamente con la de Jerusalén, en cuyo vértice se encontraban ya los doce, hasta que el hermano del Señor, Santiago, se hizo con la dirección; todos provenían de Galilea y representaban la tradición de Galilea. En cualquier caso, aparece como imposible que los dos títulos «mesías» e «hijo del hombre» sean la expresión de dos concepciones distintas de Jesús y, por tanto, entenderlas como dos marcas distintivas de dos comunidades o direcciones diversas. Ambas designan de igual manera al portador escatológico de la salvación y el antiguo título de mesías, en un tiempo expresión de la esperanza nacional israelita, no se mantuvo siempre dentro de este marco estrecho de significación, sino que pudo ser trasladado, igualmente, al portador de la salvación celeste que la apocalíptica esperaba, así como la salvación que éste trae no necesita desprenderse de los rasgos nacionales. En las parábolas de Henok el etíope alternan «hijo del hombre» y «mesías» como títulos de la misma figura; en 4 Esd sucede lo mismo; en este último aparece también el título «siervo de Dios» y se le aplica expresamente al «hijo del hombre» (13, 32.37.52) mientras que en Bar Sir el «Mesías» es designado como «siervo de Dios». Por lo demás, en Bar Sir se describe continuamente al mesías como el portador sobrenatural de la salvación del que habla la apocalíptica, sin que lleve el título de hijo del hombre. De igual manera, tampoco

en la tradición sinóptica encontramos rasgos que permitan decir que las diversas designaciones «mesías» e «hijo del hombre» sean expresión de concepciones diversas sobre la persona de Jesús y es totalmente claro que Pablo, que no emplea el título apocalíptico de hijo del hombre, usa el Χριστός (en la medida en que en él no es nombre propio, sino título) no en el sentido de la esperanza nacional, sino en el de la apocalíptica.

§ 8. Comienzos de la formación de formas eclesiásticas

Además de la bibliografía del cap 2, cf Fl V Filson, *The separation of christianity from judaism* Anglic Theol Rev 21 (1939) 171-185, L Brun-A Fridrichsen, *Paulus und die Urgemeinde,* 1921, W Bauer, *Der Wortgottesdienst der altesten Christen,* 1930, J M Nielen, *Gebet und Gottesdienst im NT,* 1937, E Lohmeyer, *Kultus und Evangelium,* 1942, O Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* ^{3}1956, E Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* 1912, R H Lightfoot, *Locality and doctrine in the gospels,* 1938, G Delling, *Der Gottesdienst im NT,* 1952 Sobre la relación entre las ordenanzas de la comunidad primitiva y la organización de la comunidad de la secta de Qumrán, cf B Reicke ThZ 10 (1954) 95-112, o en *The scrolls and the NT,* 1957, 143-156, J Daniélou THPhRel 35 (1955) 104-116, O Cullmann JBL 64 (1955) 213-226

H von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* ^{6}1963, J Roloff, *Apostolat Verkundigung Kirche,* 1965, F Hahn, *Das Verstandnis der Mission im NT,* ^{2}1965, H Conzelmann, *Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit* Pastoraltheologie 55 (1966) 355-365, G Schille, *Anfange der Kirche Erwagungen zur apostolischen Fruhgeschichte,* 1966, H Kasting, *Die Anfange der urchristliche Mission,* 1969, F Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst,* 1970, R Schnackenburg, *Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen* BuL 12 (1971) 232-247, M Hengel, *Die Ursprunge der christlichen Mission* NTS 18 (1971-1972) 15-38, K Kertelge, *Gemeinde und Amt im NT,* 1972, M Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus Die Hellenisten, die Sieben und Stephanus* ZThK 72 (1975) 151-206, J Beutler, *Glaube und Institution im NT* TPh 52 (1977) 1-22, J Panagopoulos (ed), *Prophetic vocation in the NT and today,* 1977, J Blank, *Kirche und Staat im Urchristentum,* en G Denzler (ed), *Kirche und Staat auf Distanz,* 1977, 9-28, K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im NT,* 1977, J Coppens, *L'eucharistie des temps apostoliques* ETL 53 (1977) 192-201, D L Norbie, *NT church organization,* 1977, W Ernst (ed), *Dienst der Vermittlung,* 1977, H Schurmann, *Orientierungen am NT,* 1978, E Bammel-C K Barret-W D Davies, *Donum gentilicium,* 1978, M Delcor (ed), *Qumrân Sa piété, sa théologie et son milieu,* 1978, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 1979, E P Sanders, *Normative self-definition in Judaism and Christianity,* 1980

O Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana,* 1972, E Schweizer-A Díez Macho, *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* 1974, J Delorme (ed), *El ministerio y los ministerios según el NT,* 1975, G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo,* 1975, M Jiménez-F Bonhomme, *Los documentos de Qumrán,* 1976, Ph Perkins, *Carácter misionero de la iglesia en el NT* Concilium 134 (1978) 9-17, M Legido, *La iglesia del Señor,* 1978, R Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 1979, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús El nacimiento del cristianismo primitivo,* 1979, J Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús,* 1980

1. ¿Qué consecuencias sacó la comunidad de su conciencia escatológica para su comportamiento práctico, cotidiano, o, al menos, para su comportamiento frente al judaísmo, frente a sus instituciones y sus representantes? ¿en qué medida ha visto toda la realidad de su vida a la luz del acontecimiento escatológico?

Evidentemente que no piensa la comunidad escatológica ser una nueva comunidad de religión y *no se limita a ser una nueva religión frente al judaísmo.* Ella permanece fiel al tiempo y al culto. Según Hech 2, 46, cuida de reunirse en el distrito del templo; según Mt 5, 23 s, permaneció fiel a los usos sacrificiales, al igual que Jesús no había polemizado contra el culto del templo (§ 2, 3). Y así como la leyenda de Mt 17, 24-27 demuestra que la comunidad, a pesar de saberse distinta de la vieja comunidad judía, pagaba los impuestos del templo, así ponen de manifiesto Mc 13, 9 y Mt 10, 17 que ella se sabe sometida a la legislación jurídica sinagogal. Como comunidad de los tiempos finales se sabe a sí misma como el verdadero Israel, para quien las promesas del AT encuentran ahora su cumplimiento (§ 6, 6), como la meta de la historia de salvación del pueblo de Israel.

Pero justamente ahí se presenta el *problema:* ¿en qué medida fue el verdadero Israel realmente entendido como magnitud escatológica? ¿en qué medida se entendió como una selección del pueblo histórico? ¿en qué medida es el sujeto de la historia de salvación, Israel, como lo hace Pablo, entendido —de acuerdo con la significación suya— como una magnitud escatológica? ¿en qué medida como pueblo histórico-empírico? ¿prescindirá la comunidad primitiva de la idea de pueblo elegido, lo cual era una característica únicamente del pueblo histórico? ¿en qué sentido se recogerá la conciencia histórica del AT?

2. La cuestión es aguda como la *pregunta sobre la validez de la ley.* ¿Continúa obligando la ley del AT a los miembros de la comunidad escatológica? ¿es también la obediencia a la ley la condición para tomar parte en la salvación escatológica? Parece que a esta cuestión no se ha dado hasta ahora una respuesta clara; es más, parece que hasta el presente no se ha planteado claramente la cuestión. En la práctica debió de existir una relativa libertad frente a las

exigencias cúltico-rituales de la ley. Porque ¿se podían conservar las palabras críticas y polémicas de Jesús contra el legalismo judío sin orientarse por ellas? ¿se podían transmitir sus palabras contra los cálculos de salario y la soberbia de los puros desde el punto de vista legal y al mismo tiempo poner como condición para participar en la salvación méritos legales? Ciertamente que no se hizo explícita en la comunidad primitiva la disyuntiva descubierta por Pablo: obras de la ley o fe. Más bien muestra el comportamiento de la comunidad primitiva frente a Pablo y frente al cristianismo helenístico que no había logrado liberarse de la ley. Quizás tuvo lugar una marcha atrás e hicieron presa poco a poco el miedo y la fidelidad a la ley, tal como ocurrió más tarde de una manera total en las sectas judeo-cristianas. Esto se debería, en parte, a la influencia personal del hermano del Señor, Santiago, y, en parte, sería una reacción contra la crítica a la ley y al culto, crítica que se levantó en la comunidad helenística. Cundió el pánico ante las consecuencias que se sacaron dentro del helenismo y nació entonces la famosa frase puesta en boca de Jesús: «no penséis que he venido a anular la ley o los profetas. No he venido a quitar sino a cumplir. Porque os digo verdaderamente: hasta que el cielo y la tierra no desaparezcan, no debe perderse ni una jota ni una tilde de la ley...» (Mt 5, 17 s). Y será considerado como el más pequeño dentro del reino de Dios quien deje de cumplir el mandamiento más pequeño (5, 19). En estos casos se tiene presente manifiestamnte a los helenistas y quizás se apunta contra el mismo Pablo.

La inseguridad y falta de claridad se dio porque con la cuestión de la ley y del camino de salvación va mezclada otra cuestión. Porque la ley no era solamente camino de salvación y su cumplimiento no tenía solamente el carácter de una prestación por la que se conseguía un mérito. Era, sobre todo, el don de Dios que confirió al pueblo elegido el rango y la dignidad que tenía. La historia de salvación era la historia del pueblo de Israel, la comunidad escatológica era el verdadero Israel. Por tanto el cumplimiento de la ley era condición para participar en la salvación así como era condición para formar parte del pueblo de Israel. Se ve, pues, claro que la comunidad primitiva permaneció fiel a esta condición. Por mucho que haya querido (al menos en los comienzos) tener un comportamiento crítico frente al legalismo judío bajo la influencia de las palabras del Señor y por más que haya roto con las ideas acerca del mérito vigentes entre los judíos, ella se mantuvo fiel a la ley como a una característica del pueblo elegido al que sentía representar conscientemente.

En principio se pone de manifiesto que en Jerusalén no se concibió como tarea la *misión de los gentiles.* La palabra puesta en boca de Jesús: «no andéis los caminos que conducen a los gentiles y no piséis ciudad alguna de los samaritanos. ¡Id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel!» (Mt 10, 5 s) pone de manifiesto que en la primitiva comunidad había al menos una corriente que rechazaba totalmente la misión entre los gentiles, así como Mt 10, 23 presupone un anuncio solamente para los judíos. Quizás se dieron en este punto opiniones diferentes, quizás se dio un desarrollo. En cualquier caso las historias legendarias del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5-10) y de la sirofenicia (Mc 7, 24-30), ambas son variación del mismo motivo, enseñan, por una parte, que ya muy pronto fueron admitidos gentiles en la comunidad de salvación y, por otra, que esto sucedió a título de excepción y a regañadientes. Lo mismo se deja translucir en la tradición reelaborada de Hech 10, 1 s, del centurión Cornelio de Cesarea. Pero, sobre todo, muestran la Carta a los gálatas y la tradición que subyace en Hech 15, que se exigió a los gentiles que querían unirse a la comunidad escatológica de salvación la aceptación de la ley y, sobre todo, la circuncisión. Esto significa que condición para participar de la salvación era la pertenencia al pueblo judío como magnitud empírico-histórica. Justamente en este punto se produjo conflicto primero en Jerusalén, dentro de la comunidad entre los seguidores de Jesús más antiguos y los judeo-cristianos helenísticos y luego, entre la comunidad primitiva y Pablo.

Los judíos helenísticos que retornaron a Jerusalén y que tenían allí su propia sinagoga (Hech 6, 9), tuvieron desde el principio una postura más libre frente a la ley. Es probable que cuando éstos se unieron a la comunidad cristiana, se hizo patente, dentro de sus círculos, la crítica a la ley y al culto del templo, tal como se dice expresamente de Esteban, que pertenecía a ellos (Hech 6, 11.13 s). Parece que detrás de la narración de la elección de los «siete hombres» (Hech 6, 1 s) se esconde el conflicto al que se había llegado en la comunidad de Jerusalén. Porque aquellos «siete» no fueron «diáconos», sino, como su nombre pone de manifiesto, *representantes de la corriente helenística.* Lo que se cuenta, primero de Esteban y más tarde de Felipe, dice claramente que su oficio no era el servicio de las mesas, sino que fueron anunciadores de la palabra. La aparición de estos cristianos helenistas provocó el enojo de la comunidad de Jerusalén, la cual, al parecer, no se orientaba contra la vieja comunidad primitiva cristiana, pero en la que fueron sacrificados los helenistas. Esteban fue apedreado, sus compañeros de opinión fueron expulsados; con ellos había quedado resuelto el problema, al menos al principio, para la comunidad primitiva. Pero el problema se presentó pronto nuevamente cuando, en parte como

consecuencia de la misión de los expulsados, se formaron nuevas comunidades helenísticas, para las que no se puso como condición para su ingreso y participación de la salvación mesiánica la aceptación de la ley ni, sobre todo, la circuncisión [23].

En la discusión mantenida con Pablo y Bernabé en el *concilio de Jerusalén,* de la que informa Gál 2, 1-10 [24], reconoció finalmente la comunidad primitiva el derecho que tenían los cristianos que venían del paganismo a verse libres de la ley. Pero, al parecer, los cristianos de la gentilidad no fueron reconocidos como ocupando una igualdad absoluta de derechos de donde nace que en Antioquía, y quizás también en otros lugares, surjan nuevos conflictos a causa de la comunidad de mesa en las comunidades mixtas (Gál 2, 11 s). Con el fin de mediar en la discusión se tomaron medidas en Jerusalén, las cuales exigían de los cristianos de la gentilidad ciertas concesiones. Es el llamado decreto apostólico (Hech 21, 25) [25].

En su monografía *Apostel und Jünger* (1921), R. Schütz intentó probar que el cristianismo helenístico, libre frente a la ley, fue el primer peldaño, en concreto el de la comunidad de Galilea, Samaría y de la Decápolis, nacidas de la predicación de Jesús, mientras que la comunidad de Jerusalén, fiel a la ley, se formó más tardíamente. Esta opinión, basada en un cuestionable análisis literario de Hech, no tiene consistencia [26].

3. Naturalmente también en otros aspectos fue frenado en la comunidad primitiva el *desarrollo del concepto de iglesia* por la atadura a la comunidad judía. La iglesia como comunidad escatológica no ha encontrado todavía ninguna expresión que le corresponda a ella en un culto propio, ya que la comunidad no se ha desligado aún del culto del templo; están presentes únicamente los comienzos, ya que la comunidad no sólo se reúne en el ámbito del templo, sino también en casas particulares (Hech 2, 46). Faltan las noticias de si se reunían todos los componentes de la comunidad o únicamente individuos pertenecientes a ella. Si tenemos en cuenta el crecimiento de la comunidad y, sobre todo, la admisión de miembros helenísticos, podemos pensar que habrían sido reuniones de grupos. Se sobreentiende que en estas reuniones se identificaban mutuamente por medio de la lectura de la Escritura y de su interpretación y que tratarían de grabar en su memoria las palabras de Jesús. No es imposible que la comunidad primitiva hubiese organizado su propio culto sinagogal, ya que existían en Jerusalén varias sinagogas para los diversos grupos del judaísmo; con todo, de esto no sabemos nada.

Un punto de arranque para el proceso de las formas propias de culto fue, naturalmente, el *bautismo* (§ 6, 3) y, sobre todo, las *comidas comunitarias* (§ 6, 4), pero se trata justamente de un punto de arranque. Aun cuando ciertamente podamos llamar a estas comidas también celebraciones de la comunidad, se trata no de celebraciones propiamente cultuales, si exceptuamos el sacramento de la «cena del Señor», tal como fueron celebradas en las comunidades paulinas o helenísticas y cuya liturgia conocemos nosotros por medio de Mc y de Pablo. Del hecho de que sean llamadas «fracción del pan» (Hech 2, 42.46) se desprende que externamente fueron asimiladas a las comidas judías que comenzaban con el acto de la fracción del pan y la bendición que lo acompañaba. También los relatos cristianos (Mc 6, 41; 14, 22; Lc 24, 30; Did 9, 3; 14, 1) ponen de manifiesto que la fracción del pan y la bendición son inseparables. Naturalmente que podían beber también vino si disponían de él, pero esta bebida no tenía significación cúltica; de lo contrario, no podría llamarse a la comida simplemente «fracción del pan». Sin duda que hay que buscar el origen de estas celebraciones de comidas en la comunidad de mesa que en un tiempo habían compartido Jesús y sus discípulos; en ellas no hay una relación especial a la última cena de Jesús; encontramos por primera vez esta relación en la «cena del Señor» de la comunidad helenística [27].

23 Una conexión entre los «helenistas» y la secta de Qumrán —difícilmente sostenible— sospecha O Cullmann, JBL 74 (1955), 220-224, o en *The scrolls and the NT,* 25-30, igualmente en *Les manuscrits de la mer Morte,* 1957, 61-74

24 En Hech 15 encontramos un informe paralelo, pero la fuente que yace en la base hablaba de otra reunión y de otra redacción de la conclusión, en concreto de aquélla cuyo resultado era el llamado decreto apostólico

25 Cf la nota anterior

26 Del «problema del cristianismo helenístico dentro de la primitiva comunidad de Jerusalén» trata W Grundmann, ZNW (1939) 45-73, sobre la base de una equivocada distinción de fuentes Su tratamiento no convence Sobre las diversas corrientes y posturas de Santiago, Pedro y Pablo en la discusión, cf H Lietzmann, *Zwei Notizen zu Paulus Sitzungsbericht d Preuss, Ak d Wiss., Phil Hist Kl,* 1930, VIII, E Hirsch, *Paulus und Petrus* ZNW 29 (1930) 63-76, G Kittel, *Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum* ZNW 30 (1931) 145-157, W Grundmann, *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia* ZNW 39 (1940) 110-137

27 Para la distinción de las dos formas de la cena, la de la comunidad primitiva palestinense y de la paulina-helenística, cf H Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* 1926, O Cullmann, *La signification de la sainte cène dans le christianisme primitif,* 1936 Sobre las cuestiones que afectan a la cena del Señor y su discusión en la literatura más reciente ha tratado con detalle y competencia E Lohmeyer en discusión crítica, Th R 9 (1937) 168-227, 273-312, 10 (1938) 81-90 También él distingue los dos tipos, pero cree encontrarlos ya en la primitiva comunidad y quiere dividirlos en las dos direcciones que él cree poder encontrar aquí la «fracción del pan» sería la tra-

4. *La dirección de la comunidad* estaba en manos de los «doce» en un principio; con todo, no se trata de una dirección auténticamente colegial, en cuya implantación en un principio nadie pensó, llevados como estaban por la esperanza de la próxima llegada del fin. Los «doce», como futuros príncipes de las doce tribus de Israel (§ 6, 1; 7, 4), no son tanto una institución cuanto una representación de la comunidad del final de los tiempos como el verdadero Israel. En la práctica actuaron ellos dentro y fuera de la comunidad como anunciadores de la palabra y entregados al peregrinaje misionero abandonaron, temporal o totalmente (como Pedro), Jerusalén. En un principio la autoridad dominante fue *Pedro,* como ponen de manifiesto Mt 16, 17-19; Lc 22, 31 s y el papel que juega Pedro tanto en la tradición sinóptica como en Pablo. Junto a él deberían haber alcanzado pronto un papel dirigente importante *Juan* el Zebedeo y el hermano del Señor, *Santiago;* Pablo define a los tres como «columnas» (στῦλοι) (Gál 2, 9; cf. 1, 18 s). Cuando Pedro abandonó Jerusalén y Juan (quizás en el año 44) fue ajusticiado con su hermano Santiago, quedó el hermano del Señor, Santiago, como la autoridad reconocida (Hech 12, 17; 21, 18).

Una auténtica dirección colegial son *los ancianos,* los cuales fueron escogidos, según el modelo judío, ya relativamente pronto, no sabemos cuándo. Los encontramos por primera vez en el trozo de la «fuente» que nos conserva Hech 11, 30 y 21, 18 los menciona junto a Santiago. Quizás podamos atribuir a la redacción del autor el que nos presente en Hech 15 (al igual que en 16, 4) a los «apóstoles y ancianos» como dirigentes de la comunidad. Quizás tuvo Santiago la presidencia en el colegio de los ancianos.

La cuestión decisiva es la siguiente: ¿cuál es la *institución idónea* para la dirección de la comunidad escatológica? Sin duda ninguna que ésta solamente puede *fundamentarse en el anuncio de la palabra,* como para Pablo es claro que Dios con su «reconciliación» ha fundado al mismo tiempo el «ministerio de la reconciliación» (διακονία τῆς καταλλαγῆς) y la «palabra de reconciliación» (λόγος τῆς καταλλαγῆς) (2 Cor 5, 18 s). Esta διακονία y este λόγος eran en el principio dentro de la comunidad primitiva cosa de los «doce», naturalmente no en el sentido de que ellos fuesen los futuros doce príncipes del tiempo de la salvación, sino porque ellos eran anunciadores de la palabra y guardianes de la tradición. Toda vez que la comunidad se sabe fundada como sociedad o congregación no por las personas que ella comprende, sino por una acción de Dios, necesita, al igual que la comunidad judía del AT, de la *tradición,* en la que se conserva y actualiza la historia fundante. Esta tradición es secundariamente la tradición de la predicación de Jesús, pero primariamente es la transmisión del kerigma específicamente cristiano, aquélla únicamente en el marco de ésta. La historia legendaria de la elección para completar el colegio de los doce expresa con exactitud el contenido de la cuestión. «Conviene, pues, que de entre los hombres que anduvieron con nosotros todo el tiempo que el Señor vivió con nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue llevado, uno de ellos sea constituido testigo con nosotros de su resurrección» (Hech 1, 21 s). Y 1 Cor 15, 3-7, así como 11, 23, muestran que se formó un kerigma en el que se fijó la tradición del acontecimiento salvífico. La cuestión cargada de significado para el futuro es si, y cómo, la palabra de la tradición es entendida como el factor constituyente de la iglesia.

La tradición exige continuidad, por tanto *sucesión,* que no necesita ser institucionalizada ni comunicada sacramentalmente. También en Pablo (cf. 1 Cor 12, 28) y todavía en Ef 4, 11 s, la sucesión es libre; es decir, no ha sido reglamentada institucionalmente, sino dejada a la libre actuación del Espíritu. En primer lugar es llamado el apóstol «porque él ha visto al Señor, es decir, al Resucitado» (1 Cor 9, 1); después es legitimado mediante su ἔργον, su obra misionera (1 Cor 9, 1); ello significa al mismo tiempo: lo caracterizan «paciencia perfecta en los sufrimientos, y también señales, prodigios y milagros» (2 Cor 12, 12; cf. 1 Tes 1, 5; 1 Cor 2, 4 s; Rom 15, 19; Heb 2, 4). En las cartas pastorales comienza a aparecer la idea de la sucesión apostólica como una institución, la costumbre de la ordenación mediante la imposición de las manos. Difícilmente podemos encontrar un indicio en la comunidad primitiva de reducción del concepto «apóstol» al de «doce». Porque ciertamente que el concepto de apóstol está determinado por la tradición y por tanto por el encargo divino y la legitimación, pero aún no ha sido limitado a un *numerus clausus;* porque Pablo llama a todos los misioneros ἀπόστολοι (1 Cor 9, 5; Rom 16, 7; 2 Cor 11, 5.13; 12, 11 s) y encontramos el mismo lenguaje en Hech 14, 4.14; Did 11, 4-6 [28].

dición «galilea», mientras que sería peculiar de la línea «jerosolimitana» la cena del Señor, la cual se considera como fundada en la última cena de Jesús y en la que el punto central lo constituye el recuerdo de la muerte de Jesús. Lohmeyer ha desarrollado esta concepción también en Journ of Bibl. LVI/III (1937) 217-252. Cf también E. Schweizer, *Das Herrenmahl im NT:* ThLZ 79 (1954) 577-592.

28. K Holl ha afirmado en su artículo *Der kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhaltnis zur Urgemeinde* que en la comunidad primitiva el apostolado era ya una institución reglamentada y, en concreto, limitada a los doce Acertadamente han opinado lo contrario W Mundle, ZNW 22 (1923) 20-42, W. G. Kummel, cf tam-

En un principio, la idea de la tradición y de la sucesión encuentra una expresión característica en el hecho de que *Jerusalén funciona como centro del conjunto de la comunidad* y, al parecer, no sólo dentro de la conciencia de la primitiva comunidad. Lo testimonian tanto Pablo como el autor de Hech. Pablo pone todo su empeño en que las comunidades cristianas venidas del paganismo, a las que, por tanto, no les dice nada tal idea, mantengan la conexión con Jerusalén. Y desde este punto de vista es de gran significación la ordenanza del concilio de Jerusalén que dispone que los cristianos venidos del paganismo deben aportar dinero para los pobres de Jerusalén (Gál 2, 10). 1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15, 25-28 ponen de manifiesto cómo se preocupó Pablo por esta colecta. Porque la colecta no tenía solamente el sentido de un acto de misericordia, sino el de acto de fe en la medida en que ésta documenta la conexión con la historia de la salvación. No es ni un acto de caridad respecto de los círculos de los carismáticos y ascetas de Jerusalén [29], ni es tampoco un impuesto eclesiástico (K. Holl). Cuando se atribuye en Hech a la comunidad de Jerusalén la facultad jurídica de inspeccionar todas las comunidades cristianas, nos encontramos ante algo legendario. Bernabé, que según Hech 11, 22, fue enviado de Jerusalén a la comunidad de Antioquía, no fue, en el informe de la fuente que sirve de base a Hech 11, 22, un inspector jerosolimitano, sino que perteneció a los helenistas que fundaron la comunidad en Antioquía cuando ellos (como cristianos helenistas: cf. Hech 4, 36) fueron expulsados de Jerusalén [30].

5. Naturalmente que la *vida intracomunitaria,* con número creciente de miembros, a medida que el tiempo avanzaba, necesitaba una *cierta regulación* o reglamentación que no podía ser dejada en cada caso en manos del colegio de ancianos. De todo esto apenas si dejan entrever algo las fuentes. Mt 16, 19; 18, 18 pone de manifiesto que primero se encontró en las manos de Pedro y luego en las de la comunidad —lo que es igual que decir en las manos de los ancianos— el poder de «atar y desatar», es decir, un poder disciplinar, y Mt 18, 15-17 da normas para los casos de conflicto dentro de

bién F Kattenbusch, *Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem Festgabe für Karl Müller,* 1922, 322-351, cf también la bibliografía del § 6 y J Daniélou, RHPhRel. 35 (1955) 110-113 Además puede verse la bibliografía sobre apostolado en § 52

29 E Peterson, RGG ³III, 464.

30 Contra la afirmación de Holl de una pretensión jurídica por parte de la comunidad de Jerusalén para inspeccionar y mandar sobre las comunidades posteriores, cf. Kummel, *o. c.,* 9.25.53 s, nota 85

la comunidad. La perícopa de Mc 2, 5b-10, que fue incrustada en la antigua narración milagrosa de 2, 1-12, que trata del poder pleno de Jesús para perdonar los pecados podría haber tenido su origen en la comunidad primitiva, con lo que ella prueba su derecho a perdonar pecados, desde el momento que se lo atribuye a Jesús; su legitimación es su fuerza de curar milagrosamente [31].

No puede ser considerado como reglamentación jurídica de la iglesia que los apóstoles misioneros tengan derecho a recibir comida y alojamiento de parte de la comunidad (1 Cor 9, 1 s), lo que se hace derivar de una palabra del Señor (1 Cor 9, 14; Mt 10, 10 par); corresponde a un uso judío y no se limita a los apóstoles, como muestra Gál 6, 6.

Se entiende de por sí que en una comunidad escatológica que espera el final próximo de este mundo no se creasen formas de vida económica de la comunidad. Lo que, a partir de Hech 2, 45; 4, 34s, se describe a veces como comunidad de bienes es, en realidad, la viviente comunidad de amor. No se puede hablar de un comunismo en sentido propio; ya que faltan un programa social y una organización de la producción.

Si bien es verdad que por una parte existen solamente motivos o comienzos de todas las formas institucionales que dan a la comunidad escatológica en el mundo histórico su configuración definida, por otra parte, se ha evitado el peligro de concebir a la iglesia como una institución salvífica en virtud de sus instituciones y sacramentos. En cuanto comunidad escatológica es ella ciertamente el cumplimiento de las promesas, pero, al mismo tiempo, es la que espera el futuro.

Las *cuestiones,* que crecen respecto del futuro, son las siguientes: ¿cómo se abrirá paso el carácter escatológico-transcendente de la comunidad frente a las ataduras al pueblo judío sin que se rompa la conexión con la historia de la salvación? ¿cómo encontrará su plasmación la idea de la tradición y de la sucesión? ¿permanecerá la Palabra como el factor constituyente? y ¿qué instituciones serán creadas, por medio de las cuales reciban una reglamentación la tradición y la vida de la comunidad? ¿cómo debe concebirse en todo esto la relación de la comunidad respecto a la persona de Jesús?

Se da la primera respuesta en la concepción paulina de la libertad frente a la ley, en la διακονία («servicio»), en el λόγος τῆς καταλλαγῆς («palabra de reconciliación»), en el concepto de σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») y en el ἐν Χριστῷ («en Cristo»).

31 Cf *Die Geschit d sinop Trad*, 12 s

3

EL KERIGMA DE LA COMUNIDAD HELENISTICA ANTES Y EN TIEMPO DE PABLO

Además de la bibliografía del cap 2, cf W Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum,* ²1964, B H Streeter, *The rise of christianity (The Cambridge ancient history* II), 1936, M Goguel, *L'église primitive,* 1947 Hay que tener en cuenta, naturalmente, también los apartados correspondientes en la presentación de la historia de la iglesia antigua, W C van Unnik, *Das Urchristentum in seiner hellenistischen Umwelt,* 1969, M Hengel, *Die Begegnung von Judentum und Hellenismus in Palastina der vorchristlichen Zeit,* en *Verborum veritas,* 1970, 329-348, I H Marshall, *Palestinian and hellenistic christianity* NTS 19 (1972) 271-287, M Hengel, *Judentum und Hellenismus,* ²1973, H Holstein, *L'expérience de l'évangile La communauté croyante au 1^er^ siècle,* 1975, U B Muller, *Zur fruhchristlichen Theologiegeschichte Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert nach Christus,* 1976, E Lohse, *Umwelt des NT,* ³1977, R Schnackenburg-J Ernst-J Wanke (ed), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, H Schlier, *Grundzuge einer paulinischen Theologie,* 1978, R F Hock, *The social context of Paul's ministry,* 1979, J Kremer (ed), *Les Actes des apôtres Traditions, rédaction, théologie,* 1979

J Holzner, *El mundo de san Pablo,* 1965, G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo,* 1975, O Kuss, *San Pablo La aportación del apóstol a la teología de la iglesia primitiva,* 1975, G Bornkamm, *Pablo de Tarso,* 1979, cf bibliografía anterior

Prenotandos

1. Presupuesto histórico para la teología paulina no es simplemente el kerigma de la primitiva comunidad; más bien lo es el de la comunidad helenística, a través del cual Pablo recibió aquél. Su teología presupone ya un cierto desarrollo de la comunidad primitiva que tuvo lugar después que el mensaje cristiano había ya trascendido las fronteras del judaísmo palestiniano y habían crecido comunidades de cristianos helenistas, judíos y cristianos venidos de la gentilidad. La tarea inmediata que nos aguarda es, por tanto, diseñar un cuadro del cristianismo helenístico prepaulino.

Pero el *cristianismo prepaulino helenístico no fue desde el principio una magnitud unitaria,* sino que se diferenció rápidamente según que actuaran las influencias de la sinagoga o de las religiones paganas e incluso las corrientes gnósticas. Por ello no podemos tomar en consideración cada una de sus formas como presupuesto de la teología paulina y, por tanto, no se agota toda su significación en ser escalones previos para Pablo. Continuó viviendo paralelamente a Pablo y se desarrolló parte bajo la influencia paulina, parte por caminos propios. Sus tipos diversos individuales se despliegan y encuentran, en parte, su representación significativa como —sin influencia paulina— en la teología de Juan, o, bajo la actuación de Pablo, en Ignacio de Antioquía.

Debemos dar aquí un cuadro del cristianismo prepaulino y paralelo a Pablo con la mayor amplitud posible. Tendremos en cuenta también el tiempo posterior a Pablo cuando se trate de diseñar motivos teológicos de los que comencemos a encontrar testimonios en las fuentes de tiempos posteriores (podría suceder), incluso que comenzaron a tener una influencia después, pero que estaban ya presentes en la situación que se creó con la entrada del cristianismo en el mundo helenístico y en la problemática que nació de ello. Debemos poner de relieve *todo el campo de condiciones y posibilidades* sobre el que brotan independientes y significativas concepciones teológicas y del que crecen poco a poco las creaciones teológicas y eclesiales de la iglesia.

2. *Para la presentación del cristianismo prepaulino y paralelo a él* apenas si disponemos de testimonios directos: las llamadas cartas católicas nacen todas en tiempo posterior. Tenemos que presentar el cuadro, esencialmente, mediante la reconstrucción. ¿De qué medios debemos servirnos? Están a nuestra disposición: 1. algunos datos, muy pocos, de Hech que se han conservado en la fuente que se emplea en los capítulos 6-8 y 11, 19-30 (¿antioquena?); 2. *conclusiones retrospectivas de las cartas de Pablo.* Naturalmente se ofrece como material primero lo que Pablo mismo designa como παράδοσις («tradición»), como 1 Cor 11, 23 s; 15, 1 s; en cada uno de los casos tendremos que preguntarnos la antigüedad de tal παράδοσις. Además deberían ser tenidos como tradición aquellas frases y términos que tienen para Pablo el carácter de evidentes y de reconocimiento general, que no introduce él, que los prueba y defiende; por ejemplo: el título honorífico de «Cristo», frases escatológicas, el empleo del AT y el método de su interpretación, declaraciones sobre los sacramentos y similares. Finalmente, tenemos: 3. *conclusiones en retrospectiva de otras fuentes posteriores,* sobre todo de aquellas que nos ofrecen un tipo de cristianismo helenístico no paulino, como Heb, Bernabé, 1 Clem, Sant y Kerigma de Pedro. También aquí tomamos en consideración aquellas expresiones que tienen el carácter de fórmulas, frases de carácter generalmente reconocido. Allí donde tales concuerdan con expresiones correspondientes y frases de Pablo son no solamente testigos de otros tipos de cristiandad anteriores o paralelos a Pablo sino que testimonian también un kerigma cristiano común, en el que concuerdan y coinciden todas las formas. Confirmando, podemos añadir la concordancia de tales frases con motivos de la propaganda judeo-helenística, de la que fue no sólo rival, sino heredera, la misión cristiana. Dan testimonio de ello 1 Clem, el Pastor de Hermas y Sant.

§ 9. La predicación acerca de Dios y de su juicio, de Jesucristo el juez y salvador y la exigencia de la fe

A von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I, ⁴1924, 104-114, K Axenfeld, *Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristl Mission,* en *Missionswissenschaftlich Studien (Festschrift f G Warneck),* 1904, 1-102, A Oepke, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus,* 1920, E Norden, *Agnostos Theos,* 1913, M Dibelius, *Paulus auf dem Areopag (Sitzungsbericht d Heidelb Akad d Wiss , Phil -hist Kl ,* 1938, 39, nota 2), 1939, o en *Aufsatze zur Apostelgeschichte,* ⁵1968, 29-70, W Schmid, *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen* Philologus 95 (1942) 79-120, C H Dodd, *The apostolic preaching and its developments,* ²1963, H Hommel, *Neue Forschungen zur Areopagrede Act 17* ZNW 46 (1955) 145-178, B Gartner, *The Areopagus speech and natural revelation,* 1955, W Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede* ZThK 53 (1956) 11-52 Hay que mencionar aquí también todas las investigaciones realizadas por A Seeberg, las cuales muestran los materiales de la predicación misionera que han cristalizado poco a poco en fórmulas tradicionales, de las cuales, finalmente, surgió la confesión de fe (en diferentes formas) Como reparo, el hecho de que Seeberg coloca, equivocadamente, un catecismo, en alguna medida ya formulado definitivamente, en el comienzo Leídas desde el punto de vista de la historia de la tradición, tienen gran valor estas investigaciones que ponen de relieve también la conexión de la predicación cristiana con la tradición judía *Der Katechismus der Urchristenheit,* 1903, *Das Evangelium Christi,* 1905, *Die beiden Wege und das Aposteldekret,* 1906, *Die Didache des Judentums und die Urchristenheit,* 1908, *Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger,* 1910 Importante para la historia de la tradición también O Cullmann, *Die ersten Christl Glaubensbekenntnisse,* 1943 Para el apartado 5 J Schniewind, *Euangelion* Lief 1-2 (1927) 31, E Molland, *Das paulinische Euangelion,* 1934, M Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums,* ³1959, 14-34, Ad Schlat-

ter, *Der Glaube im NT,* ^{4}1927, R Gyllenberg, *Pistis* (en sueco), 1922, R Asting, *Die Verkundigung des Wortes in Urchristentum,* 1939, M Pohlenz, *Paulus und die Stoa* ZNW 42 (1949) 69-104, R Bultmann, ThWB VI, 174-213, H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* ^{6}1977, 191-197

P -E Langevin, *Le Seigneur Jésus selon un texte prépaulinien 1 Tes 1, 9 10* Sciences Ecclesiastiques 17 (1965) 263-282 473-512, Id , *Jésus Seigneur et l'eschatologie,* 1967, W Popkes, *Christus traditus,* 1967, N Brox, *Die Pastoralbriefe,* ^{4}1969, D Luhrmann, *Epiphaneia,* en *Tradition und Glaube (Festg fur K. G Kuhn),* 1971, 185-199, C Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spatjudisch hellenistischen Missionsliteratur,* 1971, *Neues Testament und Geschichte (O Cullmann zum 70 Geburtstag),* 1972, 91-104, R Schnackenburg, *Das Evangelium im Verstandnis des altesten Evangelisten,* en *Orientierung an Jesus,* 1973, 309-324, U Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,* ^{3}1974, U B Muller, *Prophetie und Predigt im NT,* 1975, G Strecker, *Das Evangelium Jesus Christi,* en *Jesus Christus in Historie und Theologie (Festschrift f H Conzelmann),* 1975, 503-548, P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur Einleitung in das NT, die Apokryphen und die apostolischen Vater,* 1975, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im NT,* 1977, P Grech, *Le linee portanti del NT in funzione dell'annuncio,* en G Zevini (ed), *Incontro con la Bibbia,* 1978, 241-253, E Bammel-C K Barret-W D Davies (ed), *Donum Gentilicium,* 1978, E E Ellis (ed), *Prophecy and hermeneutics in early christianity,* 1978, *Paganisme, judaisme, christianisme Influences et affrontements dans le monde antique Mélanges offerts à Marcel Simon,* 1978, A M Ritter (ed), *Kerygma und Logos (Fest f C Andresen),* 1979, D J Harrington, *God's people in Christ,* 1980

D M Stanley, *La iglesia apostólica en el NT,* 1968, D Ramos, *Testimonio de los primeros cristianos,* 1969, F Asensio, *Horizonte misional a lo largo del antiguo y NT,* 1973, Ch H Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos,* 1974, T W Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan,* 1975, G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo,* 1975, J Daniélou, *La catequesis en los primeros siglos,* 1975, W Pannenberg, *La fe de los apóstoles,* 1975, R Scheifler, *Así nacieron los evangelios,* 1976, R Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 1979 Ver las teologías del NT y cristologías citadas anteriormente

1. *La predicación cristiana de la misión en el mundo pagano* no podía ser simplemente el kerigma cristológico; debió, por el contrario, comenzar por el *anuncio del Dios único.* Porque no es solamente concepción dominante en los judíos y judeo-cristianos que el Dios único verdadero es desconocido a los paganos y que la religión pagana es politeísta e idolátrica, sino que, de hecho, la misión cristiana alcanzó al principio aquellas capas sociales en las que el politeísmo era aún una fuerza viva.

Les había precedido la predicación monoteística de la *misión judía.* Ya en la literatura de los últimos tiempos del AT comienza la polémica contra las religiones paganas y la crítica al culto de muchos dioses y a la forma de culto, al menos, a su representación en imágenes. Esto se ve en la redacción de la segunda mitad del libro de Isaías y en el libro de Daniel así como en la narración del Bel y del dragón introducida en él en la versión de los LXX; otro tanto se ve en la carta apócrifa de Jeremías y, sobre todo, en la Sabiduría de Salomón. Esta muestra, al mismo tiempo, cómo el judaísmo helenístico, en su crítica de la gentilidad, tomó tanto la crítica misma desarrollada en la ilustración helenística contra el ingenuo politeísmo y contra sus cultos como positivamente ideas de la religiosidad helenístico-filosófica: el gobierno de Dios sobre el mundo por medio de la «sabiduría» es presentado según la analogía de la concepción estoica de la διοίκησις («gobierno») del κόσμος («mundo») por medio del πνεῦμα («espíritu»). Cuando 4 Mac 1, 13 coloca la historia de los mártires bajo el tema εἰ αὐτοκράτωρ ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ λογισμός («si la razón es dueña de los sentimientos»), está empleando una frase estoica. Sobre todo Filón puso toda la tradición filosófica griega al servicio de la propaganda judía.

En este proceso quedará oscurecido o modificado repetidas veces el concepto de Dios judío por la idea de Dios de la tradición filosófica griega que está marcada por la idea de las leyes cósmicas. Se toma la teología natural de la estoa con sus pruebas de Dios; juntamente se toma la propiedad de πρόνοια («previsión») de Dios en los acontecimientos mundanos y la prueba de la teodicea divina. La exigencia de Dios será desarrollada como una ley racional de las costumbres; el concepto de virtud (ἀρετή), extraño al AT, y la concepción de un sistema de virtudes ocupan un puesto y con ello también la idea de la educación y de los métodos de la educación.

Todo esto se continúa en la predicación misionera de la misión cristiana, si bien es verdad que al principio se toman únicamente motivos sueltos y con modificaciones características.

2. Podemos caracterizar en sus rasgos fundamentales la *predicación de la misión cristiana helenística* y el lenguaje que confirió su cuño a la fe de la comunidad de la siguiente manera:

El mundo del paganismo es considerado como hundido en ἄγνοια («error») y πλάνη («extravío»).

Pablo, que en 1 Tes 4, 5 dice, empleando la característica del AT para hablar de los gentiles como «que no conocen a Dios» (τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν) (Jer 10, 25; Sal 78, 6), dice en Gál 4, 8 s, hablando de los cristianos de Galacia venidos del paganismo: ἀλλὰ τότε μὲν

οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν... («pero en otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, servíais a los que en realidad no son dioses. Mas ahora que conocéis a Dios»...). Hech 17, 30 habla del tiempo precristiano como de χρόνοι τῆς ἀγνοίας («tiempos de la ignorancia»), como en el discurso del Areópago empalma con la inscripción del altar al ἀγνώστῳ θεῷ («Dios desconocido») (17, 23). Ef 4, 18 caracteriza a los ἔθνη («gentiles») como ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς («sumergidos en las tinieblas, excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos») y en 1 Pe 1, 14 se exhorta a comportarse de una manera digna: μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις («no os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia»). Los Ἕλληνες son descritos como ἀγνοίᾳ φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεόν («llevados por la ignorancia y desconocedores de Dios») en Ker Pe 2 (Πέτρου κήρυγμα [= predicación misionera de Pedro]); y de sus pecados pasados se dice en el mismo sitio, 3: ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν («todo lo que cada uno de vosotros hicisteis no conociendo verdaderamente a Dios»). (Tales expresiones son típicas y continuarán siendo transmitidas en herencia). Para los apologistas, cf. Justino, *Apología* I, 12, 11; Arístides 17, 3; Atenágoras 28.

Igualmente se habla de la πλάνη («error») de los gentiles en Rom 1, 27; 2 Pe 2, 18; 2 Clem 1, 7; los cristianos venidos de la gentilidad eran en otro tiempo πλανώμενοι («errantes») (Tit 3, 3) o ὡς πρόβατα πλανώμενοι («como ovejas errantes») (1 Pe 2, 25; cf. Heb 5, 2). Con todo, quizás, los mencionados aquí como ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι («ignorantes y errantes») no sean los gentiles en cuanto tales, sino los pecadores en general.

Aceptar la fe cristiana se expresa, por tanto, como «reconocer a Dios» o «la verdad».

Encontramos γινώσκειν (τὸν) θεόν («conocer [a] Dios») empleado para hablar de la conversión a la fe cristiana en Pablo (Gál 4, 9) y también, por ejemplo en 1 Clem 59, 3; 2 Clem 17, 1 (cf. 3, 1); Comparaciones de Hermas IX, 18, 1 s. Con especial agrado se emplea en este sentido ἐπίγνωσις («conocimiento») y ἐπιγινώσκειν («conocer»). El objeto en estos casos no es siempre Dios, sino que como en las Comparaciones (Herm IX, 18, 1 s) es más frecuentemente la ἀλήθεια («verdad»). Hacerse cristiano se dice: εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν («llegar al conocimiento de la verdad) (1 Tim 2, 4) o λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας («recibir el pleno conocimiento de la verdad») (Hech 10, 26) o ἐπιγινώσκειν τὴν ἀλήθειαν («conocer plenamente la verdad»). Se encuentran en este mismo sentido

ἐπίγνωσις («conocimiento») y ἐπιγινώσκειν («conocer») también en Col 1, 6; Tit 1, 1; 2 Pe 1, 3; 2, 20 s; 2 Clem 3, 1; Ker Pe 3; Herm sim IX, 18, 1. Según 1 Clem 59, 2, Dios ha llamado a la comunidad ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ («de la ignorancia al conocimiento de la gloria de su nombre»). Todo esto corresponde al lenguaje empleado por el judaísmo helenístico [1].

Dentro de este contexto ἀλήθεια («verdad») es la recta doctrina, la fe recta en contraposición a la ἄγνοια y a la πλάνη, de manera que Pablo puede definir su actividad apostólica como φανέρωσις τῆς ἀληθείας («manifestación de la verdad») (2 Cor 4, 2), lo que, en cuanto a contenido, equivale a decir que Dios extiende por medio de él ὀσμὴ τῆς γνώσεως αὐτοῦ («el olor de su conocimiento») (2 Cor 2, 14). La fe cristiana se llama en 1 Pe 1, 22 ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας («obediencia a la verdad») (cf. Gál 5, 7). La predicación del evangelio puede ser denominada λόγος τῆς ἀληθείας («palabra de verdad») (2 Cor 6, 7; Col 1, 5; Ef 1, 13 y otros). También esto corresponde al lenguaje empleado por el judaísmo helenístico [2].

1 Tes 1, 9 deja entrever que Pablo comenzó su predicación misionera con el *anuncio del Dios único;* en ella recuerda a los tesalonicenses: πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ («cómo os convertisteis a Dios tras haber abandonado los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero»); igualmente el recuerdo al culto rendido en otro tiempo de los ἄφωνα εἴδωλα («ídolos mudos») (1 Cor 12, 2), o de los φύσει μὴ ὄντες υεοί («que en realidad no son dioses») (Gál 4, 8). 1 Cor 8, 4-6 pone de manifiesto cómo la fe monoteísta es característica y rica en consecuencias para toda la comunidad; la conciencia ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς («de que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios») conduce al «fuerte» a una conducta insensata respecto de las comidas cultuales paganas.

Tal predicación del monoteísmo no es, naturalmente, específica de Pablo. Con ello continúa él la propaganda del judaísmo helenístico y a partir de sus escritos puede uno hacerse una idea de la predicación misionera de la comunidad primitiva, de la que no poseemos las fuentes primeras.

Cf. Ps. Aristeas 132 s: προϋπέδειξε γὰρ (ὁ νομοθέτης ἡμῶν) πρῶτον πάντων, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις αὐτοῦ φανερὰ γίνεται («indicará, pues, [el legislador

1. Cf. ThWB I, 706, 22 s.
2. Cf. ThWB I, 244, 32 s.

nuestro] en primer lugar que hay un solo Dios y que todas las cosas manifiestan su poder») Dios ve todo lo que sucede sobre la tierra como el juez y nada permanece oculto para él (viene a continuación una polémica sobre el politeísmo y una apología de la ley) Filón cierra su explicación sobre la historia de la creación con la siguiente conclusión Moisés enseña cinco cosas con la historia de la creación 1 οτι ἔστι τὸ θεῖον και ὑπαρχει («que existe lo divino y gobierna»), 2 ὅτι θεος εἷς ἐστι («que Dios es uno»), 3 ὅτι γενητος ὁ κόσμος («que el mundo ha sido creado»), 4 ὅτι εἷς ἐστι ὁ κόσμος («que el mundo es uno»), 5 οτι και προνοεῖ τοῦ κοσμου ο θεος («que Dios cuida del mundo») (*De opificio mundi* 170-172)

De manera semejante hablan los misioneros contemporáneos y posteriores a Pablo. Ejemplo de ello son los discursos que el autor de Hech pone en boca de Pablo en Listra y Atenas (Hech 14, 15-17, 17, 23-30) Entre los elementos básicos del comienzo del cristianismo está la πίστις ἐπὶ θεόν («fe en Dios») según Heb 6, 1 (cf. 1 Pe 1, 21).

En consonancia con ello se dice en Herm mand 1 (donde se ha reelaborado la tradición judía) πρῶτον παντων πιστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεος ὁ τα πάντα κτισας και καταρτισας και ποιησας ἐκ τοῦ μη ὄντος εἰς τὸ εἶναι, τα πάντα χωρῶν, μονος δε ἀχωρητος ὢν πιστευσον οὖν αυτῶ και φοβηθητι αυτον («en primer lugar creerás que hay un solo Dios que ha creado todas las cosas e hizo que pasasen del no ser al ser, encierra en sí todas las cosas sin estar contenido en ninguna Creed pues, en él y temedle») Según Ker Pe 3 envía Jesús a los discípulos εὐαγγελισασθαι τους κατα την οἰκουμένην ἀνθρωπους γινωσκειν ὅτι εἷς θεος ἐστιν («a anunciar a todos los hombres que conozcan que sólo hay un Dios») y de igual manera suena la llamada γινωσκετε οὖν ὅτι εἷς θεος ἐστιν, ος ἀρχην παντων ἐποιησεν, και τέλους ἐξουσίαν ἐχων («conoced, pues, que sólo hay un Dios que hizo el comienzo de todas las cosas y tiene el poder de poner fin») Ejemplos más lejanos son 2 Clem 1, 4 s, Arist Apol 15, 3, Ps Clem hom 15, 11 A Seeberg ha recogido textos sobre la enseñanza acerca de Dios [3]

Se toman fórmulas, expresiones hechas, de la teología explicativa judía del AT o del helenismo, entran a formar parte de nuevas conexiones o nacen nuevas expresiones El ότι εἷς ἐστιν ὁ θεος («que Dios es uno») de Filón se encuentra en Herm mand 1 y Ker Pe 2 s (cf *supra*), Sant 2, 19, Ign Mg 8, 2 y parecido en Rom 3, 30, 1 Cor 8, 6, Ef 4, 6, 1 Tim 2, 5, 1 Clem 46, 6 [4] Un atributo permanente de Dios es μονος («único») ya corriente en el AT y judaísmo y que se encuentra también en la antigüedad griega [5], cf 1 Tim 1, 17, 6, 15 s y las doxologías de Rom 16, 27 Jds 25 Va unido de manera especial con ἀληθινος («verdadero») Jn 17, 3 1 Clem 43, 6 y en otras partes [6] Esto, que proviene igualmente de la tradición veterotestamentaria judía (אמן אלהי, אמת), se encuentra también naturalmente solo o en otras relaciones cf 1 Jn 5, 20 Ap 6, 10 y otros [7] En 1 Tes 1, 9 va unido a ζῶν («viviente»), también atributo del AT (אל חי), que Pablo emplea también en 2 Cor 6, 16, 1 Tim 3, 15, Hech 14, 15, Heb 3, 12, 9 14, 10, 31, 12, 22, Ign Phld 1, 2 2 Clem 20, 1, Herm vis II, 3, 2, III, 7, 2, sim VI, 2, 2, en contraposición a esto los dioses de los paganos son llamados νεκροί («muertos») 2 Clem 3 1, cf Sab 15, 17

3 Cf A Seeberg, *Die Didache des Judentums,* 11-23, cf también O Cullmann, *Die ersten drei christl Glaubensbekenntnisse,* 1943
4 Cf E Peterson, Εἷς Θεος, 1926, H Lietzmann, ZNW 21 (1922) 6 s
5 Cf R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* 204, nota 2

El ser de Dios se describe a menudo como el del creador con expresiones del AT «Tú eres quien ha hecho el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos» se dice empleando un lenguaje plenamente litúrgico en la oración de Hech 4, 24, lo mismo que en el discurso de 14, 15, en el que en el v 17 se continúa la descripción de la creación. Igualmente en Ap 10, 6; 14, 7, más exuberante Herm vis I, 3, 4. Más brevemente σὺ ἔκτισας τὰ πάντα («tú creaste todas las cosas») Ap 4, 11, Did 10, 3, Ef 3, 9 donde Dios es caracterizado como el creador de τὰ πάντα κτίσας («todas las cosas»), o como el ζωογονῶν τὰ πάντα («que da vida a todas las cosas») 1 Tim 6, 13, o con una expresión fuerte: ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκροὺς καὶ καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα («que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean») Rom 4, 17 (cf. Herm mand 1 y Herm sim V, 5, 2; VI, 4) Se subraya la creación de la nada, de acuerdo con la tradición judeo-helenística, también en Herm vis I, 1, 6; mand I, 1, 2; 2 Clem 1, 8.

Cf además la descripción detallada del deambular creador de Dios en 1 Clem 20, 59, 3, 60, 1 A la designación de Dios como κτιστης («creador») se une con agrado la de πατηρ («padre») 1 Clem 19, 2, 62, 2 y naturalmente se encuentra πατηρ también solo o en conexión con otras expresiones 1 Cor 8, 6, Ef 3, 14 s, 4, 6, Did 1, 5, 1 Clem 23, 1, 29, 1, 2 Clem 14, 1, Ign Rom, unido con δημιουργος 1 Clem 35, 3 (también en 1 Clem 20, 11, 26, 1, 33, 2, 59, 2) En lugar de πατηρ entra παντοκράτωρ como atributo Mart pol 19, 2 (como más tarde en el símbolo romano y jerosolimitano), se añade a θεος (1 Clem proem, 2, 3, 32, 4, 62, 2, Pol Flp) o a δεσποτης (Did 10, 3), como atributo del βουλημα de Dios aparece en 1 Clem 8, 5, de su ὄνομα, 1 Clem 60, 4, Herm vis III, 3, 5 y como independiente o aposición a θεος en Ap 1, 8, 4, 8, 11, 17 (9 veces) A menudo se encuentran características participiales como ὁ κτισας («el que creó») (cf *supra*), ὁ ποιησας («el que hizo») (Did 1, 2, 1 Clem 7, 3, 14, 3, Bern 16, 1), ὁ πλάσας («el que modeló») (1 Clem 38, 3, Bern 19, 2) [8]

6 Cf H Lietzmann, ZNW 21 (1922) 6 s
7 Cf ThWB I, 250, 14 s
8 Sobre éstas y parecidas designaciones de Dios como creador, cf W Bousset, *Kyrios Christos,* ³291 s, H Lietzmann, ZNW 21 (1921) 6 s Sobre las designaciones judías que se corresponden con éstas W Bousset, *Die Religion des Judentums,* ²1926, 359 s 375 s

Junto a éstas, sirven fórmulas helenísticas (estoicas) para describir la acción creadora de Dios y su soberanía sobre el mundo. Se alaba a Dios ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα («porque de él, por él y para él todas las cosas») (Rom 11, 36); ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν («de él todas las cosas y nosotros para él») (1 Cor 8, 6); δί ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα («por quien es todo y para quien es todo») (Heb 2, 10); ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν («que está sobre todos, por todos y en todos») (Ef 4, 6), donde hay que entender las fórmulas cosmológicas también en sentido eclesiológico. Otra fórmula que debe expresar al mismo tiempo la inmanencia y la transcendencia de Dios es πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν («contiene todas las cosas y él no es contenido») (Herm mand I, 1) o ὃ ... ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ (Ker Pe 2), que encuentra variaciones en el judaísmo helenístico [9].

Pablo en Rom 1, 19 s toma la *«teología natural»* de la estoa con su prueba de Dios: la razón humana saca del mundo visible al creador invisible, de las obras al autor de las obras; en una amplitud mayor aún es empleada por el autor de los Hech en el discurso que pone en labios de Pablo en el Areópago (17, 23 s): la ordenación de las épocas y de la zonas de la tierra prueba el gobierno de Dios sobre el mundo. Con exactitud describe 1 Clem 20, siguiendo el modelo estoico del gobierno divino del mundo (διοίκησις «gobierno»), que se hace manifiesto en el curso del mundo de acuerdo con las leyes que lo rigen. Como prueba a favor de la resurrección de los muertos emplea 1 Clem 24, 5 el concepto de πρόνοια («providencia») divina, ausente en el NT, porque éste no se interesa por la naturaleza sino por la historia y porque, en consecuencia, en lugar del concepto «previsión» se emplea el de «determinación» divina: προγινώσκειν, προορίζειν («proveer, predestinar») y similares (cf. Rom 8, 29 s). Pero así como había tomado el judaísmo helenístico el concepto de πρόνοια, así lo tomó también rápidamente el cristianismo y no podemos saber si esto aconteció ya antes o en el tiempo de Pablo. Como primer testimonio después de 1 Clem encontramos Herm vis I, 3, 4, donde el concepto πρόνοια se encuentra en conexión con conceptos veterotestamentarios que describen la acción de Dios. Pablo mismo ha tomado ya el concepto de φύσις (1 Cor 11, 14), añádanse los empleos de παρὰ ο κατὰ φύσιν (Rom 1, 26; 11, 24), en los que se documenta la inteligencia estoica del hombre como la de un ser introducido en el entramado cósmico. Que esto no sucedió solamente en 1 Clem lo ponen de manifiesto Sant 3, 7; Ign Ef 1, 1; Tr 1, 1 (con la antítesis: κατὰ χρῆσιν — κατὰ φύσιν [«según hábito - según natura»]), Bern 10, 7; 2 Pe 1, 4, incluso con el empleo ἵνα ... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως («para que... os hicierais partícipes de la naturaleza divina»). Pablo ha tomado también otros conceptos extraños al AT, sacándolos de la tradición de la filosofía popular, tales como συνείδησις («conciencia») (Rom 2, 15; 1 Cor 8, 7), τὰ καθήκοντα («el deber») (Rom 1, 28) y ἀρετή («virtud») en sentido de «virtud» (Flp 4, 8), de las que hay testimonios también fuera de Pablo, como en Past, Heb, 1 Pe, Hech, 1 Clem, Ign, Did 4, 14; Bern 19, 12; ἀρετή: 2 Clem 10, 1; Herm mand I, 2; VI, 2, 3 y otros; κατὰ ο παρὰ τὸ καθῆκον («lo conveniente»): 1 Clem 3, 4; 41, 3; καθηκόντως («convenientemente»): 1 Clem 1, 3; igualmente τὰ ἀνήκοντα («lo conveniente»): Did 16, 2; 1 Clem 35, 5; 45, 1; 62, 1; Bern 17, 1. El lenguaje cristiano se apropia rápidamente de la manera helenística de describir a Dios *via negationis;* esto se ve en el uso de los adjetivos formados con «a» privativa, tales como ἀόρατος («invisible») (Rom 1, 20; Col 1, 15 s; 1 Tim 1, 17; Heb 11, 27; Ign Mg 3, 2; Herm vis I, 3, 4; III, 3, 5; 2 Clem 20, 5) y ἄφθαρτος («inmortal») (Rom 1, 23; 1 Tim 1, 17). En Ign Pol 3, 2 encontramos reunidos: ἄχρονος («atemporal»), ἀόρατος («invisible»), ἀψηλάφητος («intocable»), y ἀπαθής («indemne»); en Ker Pe 2 encontramos la descripción detallada del ser de Dios: ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεὴς οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστιν· ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ («el invisible que ve todo, que contiene todo, no necesitado de quien todo necesita y por quien todo es: indisoluble, eterno, inmortal, no hecho y que hizo todo con la palabra de su fuerza»). De todos ellos encontramos ἀχώρητος («inmenso») también en Herm mand I, 1, mientras que ἀνεπιδεής toma un motivo característico griego-helenístico que luego ha sido variado en Hech 17, 25; 1 Clem 52, 1 y finalmente en la apologética. En todo ello el judaísmo helenístico había realizado labor de precursor.

Finalmente debemos apuntar que ya en el discurso del Areópago de Hech 17, 28 s se ha tomado la idea del parentesco existente entre el hombre y Dios y que ha sido expresada incluso mediante una cita expresa del poeta estoico Aratos y que el atributo griego divino μακάριος («bienaventurado») se encuentra ya en 1 Tim 1, 11; 6, 15.

9. Los paralelos helenísticos a esto en H. Lietzmann a Rom 11, 36 y en M. Dibelius a Col 1, 16 s en H. Lietzmann (ed.), *Handbuch zum NT* y en E. Norden, *Agnostos Theos,* 1914, 240-250. 347 s; cf. M. Dibelius a Herm mand I, 1 en el volumen suplementario a *Handbuch zum NT.*

3. Según la concepción judía existe una *relación causal entre el politeísmo e idolatría paganos y la caída del mundo pagano en el*

pecado y en el vicio. También Pablo ha aceptado esta concepción; en Rom 1, 24-32 aparece el vicio pagano como consecuencia o castigo divino por el primer pecado de la idolatría. Por ello se entiende sin esfuerzo que para la concepción primitiva cristiana la vida pagana es un andar en pecados, vida que es descrita en el catálogo de vicios, tal como ya el judaísmo helenístico los había tomado de la parénesis ética del helenismo (Rom 1, 29-31; 1 Cor 6, 9 s; Gál 5, 19-21; Col 3, 5.8; Ef 4, 31; 5, 3 s; 1 Tim 1, 9 s; 1 Clem 35, 5; Pol Flp 2, 2; 4, 3). Así como Pablo en Rom 6, 17 s; 1 Cor 6, 9-11 presenta el entonces y el ahora de los cristianos venidos del paganismo como la contraposición o el tiempo del pecado y de la justicia, así nace muy pronto en la primitiva predicación cristiana un esquema en el que se encuentran variaciones de esta contraposición del entonces y del ahora (Col 1, 21 s; 3, 5 s; Ef 2, 1 s.11 s; Tit 3, 3 s; 1 Pe 1, 14 s; 2, 25; 2 Clem 1, 6 s).

La llamada a la fe en el único Dios verdadero es por tanto al mismo tiempo la *llamada a la penitencia* (μετάνοια). En el comienzo cristiano se hallan unidas la πίστις ἐπὶ θεόν («fe en Dios») y la μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων («arrepentimiento de las obras muertas»), es decir, la penitencia o la conversión de las obras pecadoras (Heb 6, 1). De acuerdo con esto, el autor de Hech pone en labios de Pablo ante Agripa: ἀπήγγελλον μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν... («he predicado que se convirtieran y se volvieran a Dios») (26, 20). También Ap 9, 20 s pone de manifiesto cómo la «conversión» a Dios y la penitencia forman una unidad (cf. 16, 9.11). La conclusión específicamente cristiana del discurso del Areópago comienza con la frase: τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν («pasando por alto los tiempos de la ignorancia, Dios anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse») (Hech 17, 30) y en consideración a su misión se caracteriza el Pablo de Hech como διαμαρτυρόμενος... τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν («testimoniando la conversión a Dios») (20, 21). En Pablo mismo el concepto de μετάνοια juega únicamente un papel decreciente (Rom 2, 4; 2 Cor 12, 21; 2 Cor 7, 9 s se refiere a la penitencia de los ya cristianos), lo que más tarde encontrará su explicación. En el resto aparece la μετάνοια como exigencia fundamental, tal como se ve, además de en los lugares citados, en Ign Ef 10, 1 y especialmente en Kg Pe 3: ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα («todo cuanto alguien de vosotros obró en la ignorancia no conociendo verdaderamente a Dios, si conociendo se convierte, le será perdonado»). Esto proviene de dos hechos. Por una parte de

que la penitencia que prepara el camino hacia la salvación puede ser designada ella misma como don de Dios, tal como indica Hech 11, 18: ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν («también a los gentiles les ha dado Dios la conversión que lleva a la vida») (cf. 5, 31); 1 Clem 7, 4, donde se habla de la sangre de Cristo: παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν («a todo el mundo trajo la gracia de la conversión») (cf. 8, 5) y Bern 16, 9 donde se dice de Dios: μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν («nos das la conversión») (cf. Pol Flp 11, 4; Herm sim VIII, 6, 1 s). En segundo lugar, del hecho de que ya muy pronto se discutirá la posibilidad de una repetición de la penitencia. Mientras que en Heb 6, 4-6 se dice que es imposible, el Pastor de Hermas se siente llamado mediante una revelación a predicar una vez más y por última vez la penitencia a la comunidad cristiana.

Pero la llamada a la penitencia se funda en que *Dios el Creador es al mismo tiempo el Juez;* y ciertamente realiza el juicio no (o en cualquier caso, sólo y principalmente) sobre el destino del pecador —una idea que ya era corriente en el judaísmo y no era extraña en la gentilidad— sino que tendrá lugar sobre el mundo entero. La predicación cristiana de un Dios verdadero es, por tanto, al mismo tiempo *anuncio escatológico,* la predicación de un *juicio universal* inminente. Si bien es verdad que ésta coincide totalmente con la apocalíptica judía (en el judaísmo helenístico había pasado este motivo a un segundo plano) sin embargo, su peculiaridad estriba por una parte en que anuncia el juicio universal como algo ya inminente y en que pone en conexión la realización del juicio o la liberación de la sentencia aniquilatoria del juicio con la persona de Jesús.

Hech 17, 31 pone de manifiesto cómo la llamada a la penitencia y el anuncio del juicio escatológico y la predicación monoteística forman una unidad; en este pasaje se fundamenta la llamada a la penitencia después del anuncio del Dios único: καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν («porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia por el hombre que ha destinado»). Igualmente pone de manifiesto 1 Tes 1, 9 s la interrelación de la predicación monoteísta y la escatológica: πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης («cómo os convertisteis a Dios, tras haber abandonado los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar a su hijo que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús que nos salva de la ira venidera»). Pertenece a los ele-

mentos del cristianismo según Heb 6, 2, además de la μετάνοια y de la πίστις ἐπὶ θεόν (además del bautismo y de la imposición de las manos) la doctrina de la ἀνάστασις νεκρῶν («resurrección de los muertos») y del κρίμα αἰώνιον («juicio eterno»). Se considera como característico también Heb 11, 6: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται («el que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan»). Y cuando Herm mand I tras el πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός... («ante todo, cree que Dios es uno...»), continúa: πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι («cree, pues, en él y témele, temiendo serás dueño de ti mismo»), contiene allí la alusión al juez.

No es preciso poner de manifiesto cómo recorre todo el NT la *predicación del juicio inminente*. Unicamente en el evangelio y en las cartas de Juan encierra circunstancias especiales; pero el hecho de que aquí haya encontrado una peculiar interpretación nueva prueba sólo cuán arraigadamente se había introducido en la estructura del pensamiento cristianismo. La presentación tradicional, en concreto como la idea del juicio universal inminente entendido como un violento drama escatológico, aparece tanto en Pablo como en la literatura deuteropaulina, en Hech como en Heb y Sant, conformada en cuadros impresionantes en Ap y defendida de toda duda en 2 Pe. Digno de tenerse en cuenta y característico para ver el uso frecuentísimo que Pablo hace de tal anuncio en el marco de la predicación a la comunidad cristiana es el que él no se avengüenza de hablar del juicio según las obras (1 Cor 3, 13-15; 4, 5; 2 Cor 5, 10; Rom 2, 5 s; 14, 10; por el contrario Rom 2, 16 glosa), lo cual se encuentra, al menos en apariencia, en contradicción con su doctrina de la justificación sólo por la fe. Así recorre todo el NT la exhortación a estar preparados, la advertencia a no caer en la tibieza. Porque ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν («el tiempo es corto»), es decir, el espacio de tiempo que resta para que llegue el fin es muy corto (1 Cor 7, 29); ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν («la noche está avanzada, el día se avecina») (Rom 13, 12; cf. Heb 10, 25; Sant 5, 8); πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν («el fin de todas las cosas está cercano») (1 Pe 4, 7); ὁ καιρὸς ἐγγύς («el tiempo está cerca») (Ap 1, 3; 22, 10; cf. Ign Ef 11, 1). Todo depende de permanecer perseverando ἕως τέλους («hasta el fin») (1 Cor 1, 8), permanecer fiel μέχρι (o ἄχρι) τέλους («hasta el final») (Heb 3, 6.14; 6, 11; Ap 2, 26), οὐ γὰρ ὠφελήσει ὑμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς πίστεως ὑμῶν, ἐὰν μὴ ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ τελειωθῆτε («no nos será útil todo el tiempo de nuestra fe si no perseveramos hasta el final») (Did 16, 2).

El uso de la misma terminología en todos los estratos e incluso en detalles pone de manifiesto que se trata de ideas compartidas

por todo el cristianismo. A Dios se le llama el κριτής («juez») (Sant 4, 12; 5, 9; Heb 12, 23), el δίκαιος κριτής («juez justo») (Herm sim VI, 3, 6). (Sobre Cristo como juez, cf. *infra*). Se habla de su κρίνειν («juzgar») (Rom 2, 16; 3, 6; Hech 17, 31; Heb 10, 30; Bern 4, 12) o de κρίνεσθαι («ser juzgado») por él (2 Tes 2, 12; Sant 2, 12; 5, 9; 1 Clem 13, 2; 2 Clem 18, 1); de su κρίσις («sentencia») (2 Tes 1, 5; 1 Tim 5, 24; Heb 9, 27; 10, 27; Sant 2, 13; 5, 12; Jds 6, 2; 2 Pe 2, 4.9; 3, 7; Ap 14, 7; 18, 10; Ign sim 6, 1; Pol Flp 7, 1; Bern 1, 6), de la μέλλουσα («próxima») o ἐπερχομένη κρίσις («sentencia presente») (2 Clem 18, 2; Herm vis III, 9, 5), del κρίμα («juicio») como evento escatológico del juicio (1 Pe 4, 17), se habla del κρίμα τοῦ θεοῦ («juicio de Dios») (Rom 2, 2 s) del κρίμα μέλλον o αἰώνιον («juicio inminente o eterno») (Hech 24, 25; Heb 6, 2). Se habla del κρίμα también como de la sentencia del juicio escatológico o de condenación (Gál 5, 10; Sant 3, 1; Jds 4; 2 Pe 2, 3; Ap 17, 1; 18, 20; 1 Clem 21, 1; Ign Ef 11, 1), y en este sentido de μέλλοντα («juicios inminentes») (1 Clem 28, 1).

Apoyándose en la expresión veterotestamentaria del «día de Yahvé» se habla de diversas maneras del ἡμέρα («día») del juicio; es el ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ («día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios») (Rom 2, 5; también en Ap 6, 17) o ἡμέρα κρίσεως («día del juicio») (2 Pe 2, 9; 3, 7; Bern 19, 10; 21, 6; 2 Clem 16, 3; 17, 6) o ἡμέρα, ἐν ᾗ κρινεῖ ὁ θεός («día en el que Dios juzga») (Rom 2, 16) o también simplemente, según Jl 3, 4, el «día de Dios» (Hech 2, 20; 2 Pe 3, 10.12; sobre el ἡμέρα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χρ. [«día del señor Jesucristo»] (cf. *infra*) o ἡ μεγάλη ἡμέρα τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος («el gran día de Dios todopoderoso») (Ap 16, 14) o finalmente ἐκείνη ἡ ἡμέρα («aquel día») (2 Tes 1, 10; 2 Tim 1, 12.18; 4, 8), ἡ μεγάλη ἡμέρα («el gran día») (Jds 6; cf. Ap 6, 17; Bern 6, 4) y en forma breve ἡ ἡμέρα («el día») (1 Cor 3, 13; 1 Tes 5, 4; Heb 10, 25; Bern 7, 9). En lugar de ἡμέρα se habla también de ὥρα τῆς κρίσεως («la hora de la sentencia») (Ap 14, 7), u ὥρα θερίσαι («hora de segar») (Ap 14, 15) o ἐσχάτη ὥρα («última hora») (1 Jn 2, 18).

Al igual que puede hablarse de ἡμέρα ὀργῆς («día de cólera»), puede designarse el juicio escatológico simplemente como ὀργή («cólera») (Rom 5, 9), ἐρχομένη («presente») o μέλλουσα ὀργή («inminente cólera») (1 Tes 1, 10; Ign Ef 11, 1), la ὀργὴ τοῦ θεοῦ («cólera de Dios») (Col 3, 6; Ef 5, 6; Ap 19, 15; cf. Ap 11, 18; 14, 10; 16, 19).

En las exhortaciones a estar preparados vuelven una y otra vez las frases simbólicas de γρηγορεῖν («velar») (1 Tes 5, 6; 1 Cor 16, 13;

Col 4, 2; 1 Pe 5, 8; Hech 20, 31; Ap 3, 2 s; 16, 15; Did 16, 1; Ign Pol 1, 3; cf. Bern 4, 13) o ἐγερθῆναι («levantarse») (Rom 13, 11) o ἐγείρειν (intransitivo: Ef 5, 14) y de νήφειν («ser sobrio») (1 Tes 5, 6.8; 1 Pe 1, 13; 4, 7; 5, 8; Ign Pol 2, 3; Pol Flp 7, 2; 2 Clem 13, 1) e igualmente la imagen de κλέπτης («ladrón») para dar forma a la insospechada llegada del «día» (1 Tes 5, 2; Ap 3, 3; 16, 15; 2 Pe 3, 10). A esto hay que añadir algunas expresiones tradicionales de la esperanza del AT o de la apocalíptica judía. Digno de señalarse en este sentido es que el concepto de βασιλεία τοῦ θεοῦ («reino de Dios») se emplea raramente. Pablo lo emplea únicamente en Rom 14, 17; 1 Cor 4, 20; 6, 9 s; 15, 50; Gál 5, 21; (1 Tes 2, 12); de ellas, 1 Cor 6, 9 s; 15, 20; Gál 5, 21 son con seguridad tradicionales, frases más o menos fijamente acuñadas, que Pablo cita o explica; quizás también Rom 14, 17; 1 Cor 4, 20. Debemos añadir a la literatura deuteropaulina: 2 Tes 1, 5; Col 4, 11; Ef 5, 5. Además, en el resto del NT: Hech 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23.31; (Sant 2, 5). Acerca de la βασιλεία de Cristo, combinada en Ef 5, 5 con la de Dios, cf. *infra*. También en las oraciones de la comida: Did 9, 4; 10, 5; además (y ciertamente a menudo en citas) 1 Clem 42, 3; 2 Clem (5, 5; 6, 9); 9, 6; 11, 7; 12, 1 s; Bern 21, 1; Ign Ef 16, 1; Phld 3, 3; Pol Flp 2, 3; 5, 3; Herm sim IX, 12, 3 s; 13, 2; 15, 2 s; 16, 2 s; 20, 2 s; 29, 2. En la esfera helenística es suplantado este concepto por el de ζωή (αἰώνιος) («vida [eterna]»), junto al cual se emplea también el de ἀφθαρσία («inmortalidad») en Rom 2, 7; 1 Cor 15, 42.50.53 s; Ef 6, 24; 2 Tim 1, 10; Ign Ef 17, 1; Mag 6, 2; Phld 9, 2; Pol 2, 3; 2 Clem 14, 5; 20, 5.

La predicación de la *resurrección de los muertos* es inseparable de la del juicio de Dios, porque también los muertos serán llamados a rendir cuentas de sus acciones pasadas. Según Heb 6, 2 se hallan estrechamente ligados en los momentos iniciales de la fe cristiana el κρίμα αἰώνιον («juicio eterno») y la ἀνάστασις νεκρῶν («resurrección de muertos»). Negar la ἀνάστασις es negar, al mismo tiempo, la κρίσις (Pol Flp 7, 1; 2 Clem 9, 1). El autor de Hech percibe claramente lo nuevo, lo inaudito de tal predicación para los oídos paganos cuando cuenta que la predicación de Pablo en Atenas provocó una interpretación equivocada ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν Ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο («porque anunciaba a Jesús y la Resurrección») (17, 18) y cuando nos cuenta cómo inmediatamente después los oyentes interrumpen el discurso de Pablo cuando éste comienza a hablar de la resurrección: ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν («al oír la resurrección de muertos unos se burlaron y otros dijeron: sobre esto ya te oiremos otra vez») (17, 32). Lo mismo se desprende de los escritos

de Pablo para quien es evidente que la ἀνάστασις νεκρῶν («resurrección de los muertos») es un elemento fundamental de la fe cristiana; si éste desaparece se ha aniquilado el kerigma y la fe (1 Cor 15, 12-34) y ciertamente que para sus oyentes corintios es tan increíble este anuncio que él tiene que probarlo. También dentro de la comunidad de Tesalónica este trozo de su predicación, que él no puede pasar por alto en su misión allí, no tiene efecto alguno, de manera que tiene que asegurar de nuevo a la comunidad sobre la resurrección (1 Tes 4, 13-18). Detalladamente prueba 1 Clem 24-26 la realidad de la resurrección y es siempre un presupuesto allí donde se hable del juicio, aunque no se la mencione expresamente.

4. *Dios es el juez del mundo,* al igual que es su creador. Ocasionalmente se subraya esta dependencia o conexión interna que ya está apuntada en el judaísmo (4 Esd 5, 56; 6, 6), así en Ker Pe 2: γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἔστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων («reconoced, pues, que hay un solo Dios, el cual hizo el comienzo de todas las cosas y tiene poder para terminarlas»).

Cf. también Ker Pe 3: los apóstoles deben predicar ὅτι εἷς θεός ἐστιν («que hay un Dios»), al mismo tiempo que anuncian τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν· οὐκ ἠκούσαμεν («lo inminente... los que escuchen y crean vivirán; los que escuchen y no crean testimoniarán y no podrán excusarse diciendo: no escuchamos»). El creador es, al mismo tiempo, el juez, como declara 1 Clem 20-23; al tema del gobierno que Dios tiene del mundo con su consiguiente parénesis se une el tema escatológico de la resurrección de los muertos con su correspondiente parénesis, cap. 24-28.

Así, Pablo nombra a Dios juez del mundo: 1 Tes 3, 13; Rom 3, 5; 14, 10; en otros lugares: 1 Pe 1, 17; Sant 4, 12; 5, 4; Ap 11, 17 s; 20, 11 s. Pero en este punto entra el motivo cristológico en el kerigma: junto a Dios o en el lugar de Dios aparece *Jesucristo como juez del mundo;* él sustituye en cierta medida a Dios en esta tarea, tal como formula Hech 17, 31: καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν («porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia por el hombre que ha destinado»). A veces el pensamiento no consigue una conciliación de ideas. En Pablo se encuentran inmediatamente juntas expresiones que hablan de Dios como juez y de Cristo como juez del mundo (1 Tes 2, 19; 1 Cor 4, 5); así, Pablo puede hablar tanto de βῆμα («tribunal») de Dios como de βῆμα

τοῦ Χριστοῦ («tribunal de Cristo») (2 Cor 5, 10). También Cristo es llamado δίκαιος κριτής («juez justo») (2 Tim 4, 8); él juzgará (Bern 5, 7; 15, 5); habla, en lugar de la βασιλεία («reino») de Dios de la βασιλεία de Cristo (Col 1, 13; 2 Tim 4, 1.18; 2 Pe 1, 11; 1 Clem 50, 9; Bern 4, 13?; 7, 11; 8, 5 s; Pablo lo presupone en 1 Cor 15, 24). Tampoco aquí se reflexiona para una conciliación de ideas; una combinación sencilla aparece en Ef 5, 5: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ («en el reino de Cristo y de Dios). Poco a poco irá imponiéndose la idea de que la tarea de juzgar le compete a Cristo. Como ya Rom 14, 9 dice: εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ («porque Cristo murió y resucitó para ser señor de vivos y muertos») de donde nace la fórmula: Cristo es μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς («el que ha de venir a juzgar a vivos y muertos») (2 Tim 4, 1; Bern 7, 2), ἑτοίμως ἔχων κρίνειν ζῶντ. καὶ νεκρ. («está pronto para juzgar a vivos y muertos») (1 Pe 4, 5), el ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν («constituido por Dios juez de vivos y muertos») (Pol Flp 2, 1; 2 Clem 1, 1); hasta la frase en el símbolo romano: ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς («de donde vendrá a juzgar a vivos y muertos»).

Cristo, por tanto, pertenece al kerigma escatológico, pero no sólo como juez, sino también como el *Salvador* de aquellos que pertenecen a la comunidad de los creyentes. Esta predicación forma una unidad —según 1 Tes 1, 9 s— con el anuncio del Dios único; los tesalonicenses se han convertido para servir al «Dios vivo y verdadero» (cf. *supra* 2) καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης («y esperar a su Hijo que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos y nos salva de la cólera venidera»). Y cuando Pablo dice en Flp 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν («pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como salvador al señor Jesucristo»), encontramos aquí con toda seguridad el recuerdo de una frase común cristiana, ya que el giro es singular en Pablo toda vez que en el resto de su obra no emplea el título de σωτήρ («salvador») aplicado a Cristo. Pablo evoca expresamente la tradición cuando describe en 1 Tes 4, 15-18 la aparición escatológica de Cristo para salvación de los creyentes. La esperanza de la παρουσία («venida») o ἐπιφάνεια («manifestación») del σωτήρ Cristo Jesús es con toda seguridad una parte de la esperanza cristiana (Tit 2, 13), de manera que σωτήρ se convierte en un título aplicado a Cristo a manera de fórmula [10].

10 Ciertamente que en el empleo del título σωτήρ intervienen también otras influencias por una parte, la tradición del AT en la que se describe a Dios como σωτηρ (así aún en el NT en las Pastorales, Lc 1, 47, Jds 25), por otra parte, el empleo del lenguaje helenístico en donde tanto los dioses de los misterios como los de la salvación y los soberanos que recibieron honores divinos llevaron tal título Cf W Bousset, *Kyrios Christos,* ³240-246, donde se menciona también una rica literatura a este respecto, y M Dibelius, excurso a Tim 1, 10 (*Handbuch z NT,* ²1931, 60-63) O Cullmann ha subrayado unilateralmente en *Cristología del NT,* 276-283, la tradición del AT Clara o probablemente aparece el título en sentido escatológico en Flp 3, 20, Tit 2, 13, Hech 5, 31, 13, 23 Testimonian a favor de la esperanza en la παρουσια («venida») de Cristo 1 Cor 15, 23, 1 Tes 2, 19, 3, 13, 4, 15, 5, 23, también 2 Tes 2, 1 8, Sant 5, 7 s (donde sin embargo originariamente se piensa en la παρουσια de Dios), 2 Pe 1, 16, 3, 4 En el mismo sentido hablan de su ἐπιφάνεια («manifestación») 2 Tes 2, 8 (aquí combinada τῇ ἐπιφανειᾳ τῆς παρουσιας αὐτοῦ· «la manifestación de su venida»), 1 Tim 6, 14, 2 Tim 4, 1 8, Tit 2, 13, 2 Clem 12, 1, 17, 4, mientras la ἐπιφανεια del σωτηρ aparece en 2 Tim 1, 10, así como su παρουσια en Ign Phld 9, 2 empleada para hablar de la aparición histórica de Jesús Para ἐπιφανεια, ver E Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 1955 Cf la designación de Cristo como ἡ ἐλπις ἡμῶν («nuestra esperanza») de 1 Tim 1, 1, sobre ello, M Dibelius en *Handbuch z NT*

La figura de Cristo como juez escatológico y salvador responde a la figura del «hijo del hombre» de la apocalíptica judía y de la primitiva comunidad palestinense (§ 5, 1); por ello el título υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου («hijo del hombre») se pierde en el cristianismo helenístico y dentro del NT (excepto en Jn donde tiene una significación especial) tan sólo se encuentra en Hech 7, 56 (Ap 1, 13; 14, 14 no contiene empleo alguno del título). Así puede contraponerse la expresión υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου («hijo del hombre») en Bern 12, 10; Ign Ef 20, 2 al título υἱὸς τοῦ θεοῦ («hijo de Dios») para indicar únicamente la humanidad de Jesús. También el título ὁ Χριστός se va perdiendo poco a poco y χριστός se convierte en nombre propio, así como Χριστός más tarde en el cristianismo latino no se traduce, sino que se introduce como suena. Como título, ὁ Χριστός era ininteligible para el mundo helenístico y una hipotética traducción de su contenido por ὁ βασιλεύς («rey») no llegó a darse porque βασιλεύς no tenía significación alguna soteriológica; la predicación habría sembrado la confusión al dar pie para creer que se trataba de un programa político (βασιλεύς: or. sib. III, 562; V, 108).

Χριστός será empleado con particular agrado como nombre propio especialmente en la composición Ἰησοῦς Χριστός. Como título se encuentra relativamente a menudo en Hech (junto a Ἰ. Χρ.), igualmente en Ap, Jn, 1 y 2 Jn. También en (Col y) Ef, donde ciertamente es a veces difícil de decidir si con «Cristo» se piensa en el título. Pablo lo emplea raramente como título. Es peculiar en él Χριστὸς Ἰησοῦς, junto al cual emplea más raramente «Ἰ. Χρ.». En ambas combinaciones Cristo es nombre propio, como lo pone de manifiesto el frecuente ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ.: para Pablo no es

christos, sino *kyrios* el título de Jesús. El paulino *Christos Iesous* se mantiene junto al normal 'I. Xp. en la literatura que depende de Pablo hasta el símbolo romano.

En contraposición al «hijo del hombre» de la apocalíptica y en acuerdo con el «hijo del hombre» de la comunidad primitiva, el juez escatológico y salvador Jesucristo no es otro sino el crucificado Jesús de Nazaret, a quien Dios resucitó de entre los muertos y a quien introdujo en su función escatológica. Desde un principio pertenece por tanto al kerigma de la comunidad helenística el anuncio de la *resurrección de Jesús* como lo pone de manifiesto expresamente la παράδοσις («tradición») de 1 Cor 15, 1 s, siendo indiferente si y en qué medida su formulación arranca de la comunidad primitiva. Concuerda con ello el que Pablo, cuando habla en 1 Tes 1, 9 s de la espera de Cristo como el salvador que viene, lo caracterice expresamente como ὃν ἤγειρεν (ὁ θεὸς) ἐκ τῶν νεκρῶν («a quien [Dios] resucitó de los muertos»). Y según Hech 17, 31, Dios ha probado que Cristo ha sido designado juez del mundo mediante el hecho de hacerlo resucitar de los muertos (cf. 1 Clem 42, 3: de los apóstoles: πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμ. 'I. Χρ. [«plenamente convencidos de la resurrección de nuestro señor Jesucristo»]. «Dios lo resucitó de entre los muertos» es una frase que muy pronto estuvo más o menos fijamente formulada en la confesión de fe. Porque sin duda Pablo está refiriendo en Rom 10, 9 una fórmula de confesión:

> ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον 'Ιησοῦν
> καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ
>
> Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor
> y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de los muertos, serás salvo.

Y de acuerdo con esto exhorta 2 Tim 2, 8: μνημόνευε 'Ιησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν («acuérdate de Jesucristo resucitado de entre los muertos, descendiente de David, según mi evangelio»). Igualmente es objeto de fe en Pol Flp 12, 2 «nuestro señor Jesucristo y su Padre quien le ha resucitado de entre los muertos». La fe cristiana es la πίστις (fe) en la ἐνέργεια τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτόν (Χριστόν) ἐκ νεκρῶν («acción de Dios que le resucitó [a Cristo] de entre los muertos») (Col 2, 12; Ef 1, 20) y ὁ ἐγείρας αὐτὸν ἐν νεκρῶν: «el que le resucitó de entre los muertos» se convierte en fórmula como atributo de Dios (además de Col 2, 12, Ef 1, 20; Gál 1, 1; 1 Pe 1, 21; Rom 8, 11; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14; cf. también Ign Tr 9, 2; Sm 7, 1; Pol Flp 1, 2; 2, 2 s).

Solamente en otro círculo de ideas, que es determinante en Ignacio y Pablo, existe una interna *dependencia causal entre la resurrección de Cristo y la resurrección general de los muertos* (cf. § 15, 4 c). Muchas veces, por ejemplo en los discursos de Hech, no se habla de ello y la resurrección de Cristo es vista esencialmente como su legitimación (17, 31). Con todo, en la designación de Cristo como ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς («jefe que lleva a la vida») (3, 15; 5, 31) se alude a la significación que su resurrección encierra para los creyentes [11]. Así, podemos asumir continuamente la idea —tal como la encontramos casi formulada en 1 Pe 1, 3.21— de que nuestra esperanza está fundamentada en la resurrección de Cristo, que el Resucitado (así Ap 1, 18) tiene las llaves de la muerte y del Hades que él mediante su muerte y resurrección ha aniquilado (Heb 2, 14 s; Bern 5, 6 s). Según 1 Clem 24, 1, Dios con la resurrección de Cristo, ha comenzado la resurrección de los muertos, sin que esté presente la idea de 1 Cor 15, 20 s. También Pablo puede conformarse a veces con el simple: así como... así: así como Dios ha resucitado a Cristo así también nos resucitará a nosotros (1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14), sin detenerse a demostrar la conexión interna.

Según la concepción más antigua, la resurrección coincide con la *exaltación* a la realeza divina (§ 7, 3); esta concepción se mantiene dominante en Pablo y en su tiempo. Pero, se haya pensado que la exaltación se identifica con la resurrección o sea algo que le sigue (como por ejemplo Lc 24, 36 s; Bern 15, 9; Ign Sm 3), en cualquier caso, forma una unidad estrechísima con la resurrección; y así como la fe en la resurrección cristaliza en frases que tienen carácter de fórmula, así también la certeza de la exaltación. Dios ha exaltado a Jesucristo (Flp 2, 9 s; Hec 2, 33; 5, 30 s; cf. Jn 3, 14; 12, 32.34) y está sentado a «la derecha de Dios» (Rom 8, 34; Col 3, 1; Ef 1, 20; 1 Pe 3, 22; Hech 2, 33; 7, 55 s; Heb 1, 3.13; 8, 1; 10, 12; 12, 2; cf. 1 Clem 36, 5; Bern 12, 10; Pol Flp 2, 1), como, finalmente, le llama el símbolo romano καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός («sentado a la derecha del Padre»).

Que fue aducida *una prueba a favor de la resurrección* en parte recurriendo al testigo ocular, en parte por medio de la Escritura del AT, lo demuestra, en cuanto a lo primero, 1 Cor 15, 5 s y Hech 1, 22; 2, 32; 3, 15; 10, 40 s; para lo segundo el κατὰ τὰς γραφάς («según las Escrituras») de 1 Cor 15, 4; Lc 24, 27; Hech 2, 30 s; 13, 34 s.

Se sobreentiende que la predicación que anunciaba al Resucitado de alguna manera debía hablar también del *Jesús terreno y de su*

11. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* ^{6}1977, 178 s.

muerte. Que el Resucitado y Exaltado fue caracterizado por su humanidad anterior como *hijo de David* lo muestran Rom 1, 3 s; 2 Tim 2, 8, ambas frases de la tradición en forma de fórmulas (§ 7, 5). Para el mundo pagano esta característica no podía causar impresión ni tener significación; para Ignacio es ciertamente corriente todavía (Ef 18, 2; 20, 2; Tr 9, 1; Rom 7, 3; Sm 1, 1), pero en el resto se pierde. En Bern 12, 10 se protesta incluso contra la filiación davídica de Jesús (§ 7, 5). Tanto más impresionante y significativo fue que *el Resucitado era quien antes había muerto y había sido crucificado*. También aquí se formaron de nuevo rápidamente expresiones con carácter de fórmula, como lo demuestra de nuevo la παράδοσις («tradición») de 1 Cor 15, 4, así como la descripción de Cristo de Rom 4, 25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν («quien fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación»), un frase que ciertamente le había sido transmitida a Pablo (§ 7, 3).

Especialmente en *Ignacio* se subraya a menudo la interrelación del πάθος («sufrimiento») y de la ἀνάστασις («resurrección») de Cristo. Ambos juntos pertenecen según Ef 20, 1 a la οἰκονομία, al plan salvífico divino. A ambos juntos mira según Phld intr. (8, 2; Sm 7, 2; 12, 2) la fe (cf. también Pol Flp 9, 2). A ambos complementa, según Mg 11, 1, la γέννησις («nacimiento»); según Phld 9, 2, la παρουσία («venida»).

Esto mismo ponen de manifiesto los vaticinios puestos en boca de Jesús por Mc (así como por Mt y Lc) que remiten la predicación helenística al anuncio hecho por Jesús, los cuales hablan en forma esquemática de la muerte (o de παραδοθῆναι, «el ser entregado», como 1 Cor 11, 23) de Jesús y de su resurrección después de «tres días» (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 s). Hay en ellos igualmente un esquema del kerigma cristológico, viéndose, especialmente en el tercero, una construcción más detallada de cómo pudo haber sido configurado el esquema de la predicación. Podemos hacernos una idea bastante concreta de cómo fue la predicación en la realidad partiendo de los discursos, igualmente esquemáticos, de Hech (2, 14-36; 3, 12-26; 5, 30-32; 10, 34-43; 13, 16-41), en los cuales el eje central es el kerigma de la muerte y resurrección (y exaltación) de Cristo, sostenido por pruebas de Escritura y fundamento a su vez para la llamada a la penitencia. Se alude al papel escatológico de Jesús como promesa en 10, 42 mediante su caracterización como ὡρισμένος κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν («constituido juez de vivos y muertos»).

Se ve también en los discursos de Hech cómo el esquema en casos concretos pudo ser configurado tomando algunos rasgos de la tradición de la vida de Jesús que sirvieran de demostración. Hech 10, 37 s; 13, 23-25, afirman que la actividad de Cristo empalmó con la del Bautista. Se alude a las actuaciones milagrosas de Jesús en 2, 22; 10, 38 s. La expresión ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο («que el señor Jesús en la noche en que fue entregado») (1 Cor 11, 23) pone de manifiesto que la narración de la historia de la pasión fue retocada con algunos detalles que presuponen una previa orientación sobre los acontecimientos de aquella noche. Lo mismo muestra la mención de Pilato de Hech 3, 13; 13, 28; y se testifica por la descripción de Cristo Jesús como τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν («que ante Pilato, rindió tan solemne testimonio») (1 Tim 6, 13). También Ignacio menciona a Pilato (Tr 9, 1; Sm 1, 2; Mg 11, 1) en conexión con la pasión (y resurrección) de Jesús y la tradición avanza hasta el τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα («crucificado y sepultado en tiempo de Poncio Pilato») del símbolo romano [12].

Al igual que para la comunidad primitiva (§ 7, 3), es difícil también para la misión helenístico-cristiana y para su comunidad decir en qué medida se reflexionó sobre la *muerte de Cristo* teológicamente, en qué medida se le adscribió una significación salvífica. En los inicios la misión se basaba en motivos y conceptos teológicos procedentes de la tradición judía veterotestamentaria; con todo, se harán presentes también concepciones y conceptos que provienen del sincretismo helenístico y, a veces, de las religiones de los misterios. De ellos deberemos hablar más tarde (§ 13 y 15); en primer lugar debemos intentar esbozar, en la medida de lo posible, la formación de ideas marcadas por la tradición judía veterotestamentaria acerca de la muerte de Jesús.

La significación de la muerte de Jesús como *expiación por los pecados*, que debemos suponer presente ya en la comunidad primitiva (§ 7, 3), fue una realidad sin duda alguna en la misión helenístico-cristiana; esta concepción se expresa en numerosas frases y fórmulas en las que se afirma que la pasión y muerte de Cristo sucedió ὑπὲρ ὑμῶν («por vosotros») (ο πολλῶν: «todos», τῶν ἁμαρτιῶν: «por los pecados» o semejantes) [13]. Tales frases y fórmulas se encuentran dispersas a lo largo de todo el NT y de la literatura que deriva de él (faltan únicamente en Hech, Sant, Jds, 2 Pe, Did, 2 Clem y Her-

12. Para la reconstrucción del kerigma cristológico, cf. M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* ^{6}1971, 14-25; C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments,* ^{2}1963 y O. Cullmann, *Die ersten christl. Glaubensbekenntnisse,* 1943.

13. Recopilación de las fórmulas en J. Jeremias, ThWB V, 707, A. 435.

mas); por ello se hace visible que no se trata de una idea específicamente paulina, sino más bien de una idea común cristiana, donde el ὑπέρ («por») adquirió una base sólida en la liturgia de la cena. A este círculo de ideas pertenecen las frases en las que se habla expresamente de la muerte de Cristo como sacrificio o de su sangre derramada por nosotros, o donde se describe la muerte de Jesús como medio para el perdón de los pecados, de liberación de los pecados, de santificación o de purificación y semejantes. De la misma tradición arranca la significación de la muerte de Cristo como sacrificio de alianza o de pascua. En éste se ve más claramente que en otros casos que la muerte de Cristo fue vista primariamente en su significación para la comunidad, para el «pueblo de Dios», no para el individuo, lo cual es característico de la tradición veterotestamentaria presente aquí.

Para la designación de la muerte de Cristo como *sacrificio* (θυσία, προσφορά y similares), ver Ef 5, 2; Heb 7, 27; 9, 26.28; 10, 10.12; Bern 7, 3 y otros; como sacrificio pascual, 1 Cor 5, 7; como sacrificio de alianza, fuera de los textos de la última cena, Heb 13, 20. De la *sangre de Cristo* tratan, además de los textos de la última cena y de los que hacen referencia a ella: Rom 3, 25; 5, 9; Col 1, 20; Ef 1, 7; 2, 13; 1 Pe 1, 2.19; Hech 20, 28; Heb 9, 11 s; 10, 19 s.29; 13, 12.20; Ap 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11; 19, 13; 1 Jn 1, 7; 5, 6-8; 1 Clem 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6; especialmente de la «aspersión» (ῥαντισμός) con la sangre de Cristo 1 Pe 1, 2; Heb 9, 13; 10, 22; 12, 24; Bern 5, 1 (cf. 8, 1.3). (Los pasajes de Ignacio tienen otro carácter). La idea de «expiación» se expresa con ἱλαστήριον («sacrificio propiciatorio») (Rom 3, 25), ἱλασμός («propiciación») (1 Jn 2, 2; 4, 10), ἱλάσκεσθαι («propiciar») (Heb 2, 17). Que por la muerte de Cristo hay remisión de los pecados hablan, por ejemplo, Rom 3, 25s; Ef 1, 7; la formulación de las palabras del cáliz en Mt 26, 28; Heb 9, 11 s; Bern 5, 1; 8, 3. El concepto de *liberación* (ἀπολύτρωσις, λύτρωσις o formulaciones verbales) se encuentra en Rom 3, 24; 1 Cor 1, 30; Col 1, 14; Ef 1, 7; Heb 9, 12.15; 1 Clem 12, 7; Mc 10, 45; 1 Tim 2, 6; Ap 1, 5; Tit 2, 14; 1 Pe 1, 18 s; Bern 14, 5 s. Igualmente el concepto de *rescate* (1 Cor 6, 20; 7, 23; Gál 3, 13; 4, 5; Ap 5, 9; 14, 3 s; 2 Pe 2, 1). De las diversas expresiones sobre la *justificación* pertenecen a este contexto Rom 3, 24 s; 1 Cor 6, 11 (¡cf. 1, 30!); Herm vis III, 9, 1. Característico del círculo de ideas en el que predomina la concepción de sacrificio son las expresiones sobre la *santificación:* 1 Cor 6, 11 (¡cf. 1, 30!); Ef 5, 25 s; Heb 2, 11; 9, 13 s; 10, 10.29; 13, 12; 1 Clem 59, 3; Bern 5, 1; 8, 1; Herm vis III, 9, 1). Igualmente las que hablan sobre la *purificación:* Heb 1, 3; 9, 13 s; Tit 2, 14; Ef 5, 25 s; 1 Jn 1, 7.9; Herm sim V, 6, 2. Para Pablo

parece ser característica la idea de *reconciliación:* Rom 5, 10 s; 2 Cor 5, 18 s; Col 1, 20 y Ef 2, 16 son variaciones. Que se trata de la comunidad, que ha sido fundada mediante el sacrificio de Cristo, aparece —si hacemos caso omiso de la significación como sacrificio de alianza— expresamente en Tit 2, 14; 1 Pe 2, 9; 1 Clem 64, donde se habla de «pueblo de propiedad» o en Heb 2, 17; 7, 27; 13, 12; Bern 7, 5; 14, 6, donde se habla de pueblo (λαός); de ἐκκλησία (iglesia) hablan Ef 5, 25 s; Hech 20, 28. Aparece la misma idea en otras expresiones: Ap 1, 5 s; 5, 9 s (cf. 1 Pe 2, 9).

Así como fueron creciendo del kerigma, continuamente y cada vez con mayor precisión y fijeza, fórmulas que sucesivamente cristalizaron en símbolos, de la misma manera se desarrolló, a partir del mismo kerigma, la *forma literaria de evangelio,* de la que para nosotros el testimonio más antiguo es el evangelio de Marcos. Pueden citarse las siguientes etapas en el nacimiento del «evangelio»: 1. El punto central es el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús, de manera que se ha dicho rectamente que los evangelios son «historias de la pasión con una introducción detallada» [14]. 2. El breve kerigma de la pasión y la pascua requería una simbolización, como 1 Cor 11, 23-26; 15, 3-7 muestran, e igualmente una integración dentro del plan salvífico; de ahí igualmente el relato sobre el Bautista como configuración por medio de pruebas proféticas. 3. Los misterios cristianos debían ser fundamentados en la vida de Jesús como κύριος a quien se le rinde culto. 4. Era inevitable también una simbolización de la actuación de Jesús ya que su vida, entendida como algo divino, probaba su autoridad, como Hech 2, 22; 10, 38 s ponen de manifiesto. A partir de aquí se comprende la colección de milagros y su inclusión en los «evangelios». 5. A tales simbolizaciones sirvieron también los apotegmas, es decir, las narraciones cortas cuyo núcleo es una palabra de Jesús, y que en parte relatan también milagros, como Mc 3, 1-6.22-30. Estas arrastran otras tras de sí y los apotegmas en cuanto tal son, a su vez, motivo para introducir más palabras del Señor. 6. Que las palabras del Señor —cuya tradición en principio estaba separada del kerigma cristológico— fuesen entrando más y más en el «evangelio» (en Mc aún de manera tímida, mientras Mt y Lc hacen una unidad del kerigma y de la tradición de los *lógia*) se basa en que frente o junto a la predicación misionera

14. M. Kähler, *Der sog. histor. Jesus und der geschichtl. bibl. Christus,* ed. por E. Wolf 1953, 60, 1. Cf. Ad. Schlatter, *Der Glaube im NT,* ^{4}1927, 477: «Para cada evangelista el evangelio era el relato del camino de Jesús a la cruz»; cf. también J. Schniewind, ThR NF 2 (1930) 179-188 y comparar *Die Geschichte d. synopt. Trad.,* ^{9}395-400.

fue ganando cada vez más peso la predicación de la comunidad y que para la comunidad creyente la figura de Jesús como διδάσκαλος («maestro») fue adquiriendo cada día mayor significación. 7. Finalmente debió parecer fundamentada en la vida de Jesús no solamente la parénesis, sino incluso la reglamentación de la comunidad (cf. 1 Cor 7, 10; 9, 14)[15].

5. Como designación técnica para el anuncio cristiano aparece en el helenismo cristiano el sustantivo εὐαγγέλιον («buena nueva») y para la actividad del predicador el verbo εὐαγγελίζεσθαι («anunciar la buena nueva»), en voz media, a veces en pasiva, tanto con objeto personal como con objeto de cosa. Con todo el sustantivo puede ser empleado también como nombre de acción. El sentido de εὐαγγέλιον o de εὐαγγελίζεσθαι es sencillamente «mensaje», «anuncio» o «anunciar», «predicar». El sentido etimológico «buena nueva» o «anunciar cosas buenas» ha desaparecido ya en los LXX (y en Filón), aunque ocasionalmente puede aparecer de nuevo. Si es preciso subrayar que se trata de un buena noticia, entonces se añade al verbo εὐαγγελίζεσθαι como objeto un ἀγαθά o algo semejante (por ejemplo: 1 Re 1, 42; Is 52, 7 y después Rom 10, 15). Por ello puede emplearse también el verbo εὐαγγελίζεσθαι allí donde no se trata de buen anuncio (Lc 3, 18; Hech 14, 15; Ap 10, 7; 14, 6). Los objetos de cosa muestran también (o el genitivo como objeto de εὐαγγέλιον) cuando acompañan a εὐαγγελίζεσθαι que en ellos se presupone únicamente la significación de «anunciar» (por ejemplo: εὐαγγ. τὸν λόγον o τὸν λόγον τοῦ κυρίου: «anunciar la palabra» [o: la palabra del Señor]): Hech 8, 4; 15, 35; y a veces se emplea εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον («anunciar el evangelio») como sinónimo de κηρύσσειν, καταγγέλλειν, λαλεῖν o διαμαρτύρεσθαι τὸ εὐαγγέλιον y correspondientemente τὸ εὐαγγέλιον como sinónimo de τὸ κήρυγμα y ὁ λόγος.

En sentido estricto εὐαγγέλιον y εὐαγγελίζεσθαι son términos técnicos solamente cuando son empleados en sentido absoluto, es decir, sin indicación de un objeto, para designar el mensaje cristiano concreto en cuanto a su contenido. Este uso, ya presente en Pablo y totalmente corriente después de él, carece de toda analogía en el AT y en el judaísmo, así como en el helenismo pagano; por ello la opinión muy extendida de que εὐαγγέλιον había sido término sacral del culto al César no puede mantenerse. Parece que el uso en sentido absoluto comenzó a desarrollarse poco a poco, aunque con relativa rapidez, dentro del cristianismo helenístico. En muchos casos

15. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 151 s.

εὐαγγέλιον es determinado mediante un genitivo objetivo (por ejemplo: τῆς βασιλείας [«del reino»]: Mt 4, 23; 9, 35 o τοῦ Χριστοῦ [«de Cristo»]: Rom 15, 19; 1 Cor 9, 12 y εὐαγγελίζεσθαι por medio de un acusativo de objeto (por ejemplo: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ [«el reino de Dios»]: Lc 4, 43; τὸν Ἰησοῦν [«a Jesús»] y similares: Hech 5, 42; 8, 35; Gál 1, 15; τὴν πίστιν [«la fe»]: Gál 1, 23).

No podemos decir con absoluta seguridad si el empleo absoluto es anterior a Pablo o no. Al parecer no proviene de la primitiva comunidad, ya que el sustantivo εὐαγγέλιον, que falta totalmente en Q, se encuentra en Mc solamente en formaciones secundarias, en Mt en parte siguiendo a Mc, en parte en formaciones propias; en Lc falta, pero en Hech lo encontramos dos veces. Se encuentra en sentido técnico, por tanto empleado en sentido absoluto, en Mc 1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; Mt 26, 13; Hech 15, 7. Se emplea una vez en pasiva el verbo εὐαγγελίζεσθαι en Q (Mt 11, 5 = Lc 7, 22) siguiendo a Is 61, 1, falta en Mc y Mt, pero se encuentra con frecuencia en Lc y Hech; ciertamente en sentido técnico tan sólo en Lc 9, 6; (20, 1); Hech 8, 25.40; 14, 7.21; 16, 10. Fuera de los sinópticos, de Hech, y de Pablo se encuentra el sentido técnico únicamente en la literatura deuteropaulina (2 Tes, Col, Ef, Pastorales); el εὐαγγελίζεσθαι en 1 Pe 1, 12; 4, 6; Heb 4, 2.6. Con frecuencia se añade (especialmente en Pablo) el genitivo subjetivo o de autor τοῦ θεοῦ; fuera de Lc falta εὐαγγέλιον totalmente en Jn, Pastorales, Sant, Jds, 2 Pe, Ap (aquí solamente la palabra en otro sentido 14, 6); εὐαγγελίζεσθαι falta en Mt y Mc; en Jn, Heb, Sant, Jds, 2 Pe, Ap. En la literatura posterior falta el sustantivo y el verbo en Herm; el sustantivo se encuentra empleado en sentido absoluto en Did 8, 2; 11, 3; 15, 3 s; 1 Clem 47, 2; 2 Clem 8, 5; Bern 5, 9; Ign Phld 5, 1 s; 8, 2 (texto inseguro); 9, 2; Sm 5, 1; 7, 2; el verbo con infinitivo como complemento 1 Clem 42, 3, con acusativo de objeto, Bern 8, 3, abs. 1 Clem 42, 1 (pas.), en media, Bern 14, 9 (cita de Is 61, 1); Pol. Flp 6, 3.

Siguiendo una línea totalmente paralela se ha desarrollado el uso técnico de κήρυγμα (κηρύσσειν) («proclama»). Κηρύσσειν («proclamar»), que puede llevar como objeto también a τὴν βασιλείαν («el reino») (Lc 9, 2; Hech 20, 25; 28, 31) o τὸν Χριστόν («a Cristo») y similares (Hech 8, 5; 9, 20; 1 Cor 1, 23; 2 Cor 4, 5), se emplea en sentido absoluto con significación técnica en Mc 3, 14; Hech 10, 42; Rom 10, 14 s; 1 Cor 9, 27; 1 Clem 42, 4; Bern 8, 3; Herm sim IX, 16, 5; 25, 2; κήρυγμα tiene en la espúrea conclusión de Rom 16, 25 el genitivo de objeto Ἰησοῦ Χριστοῦ, de manera semejante Herm sim IX, 15, 4: τοῦ υἱοῦ θεοῦ; («del hijo de Dios»); se emplea en sentido absoluto en 1 Cor 1, 21; 2, 4; 15, 14; 2 Tim 4, 17; Tit 1, 3; Herm sim VIII, 3, 2; IX, 16, 5. Algo parecido suce-

de con ὁ λόγος («la palabra»). Se le determina con frecuencia mediante el genitivo objetivo tal como τῆς βασιλείας («del reino») (Mt 13, 19), τῆς σωτηρίας («de salvación») (Hech 13, 26), τῆς χάριτος («de gracia») (Hech 20, 32), τοῦ σταυροῦ («de la cruz») (1 Cor 1, 18), τῆς καταλλαγῆς («de reconciliación») (2 Cor 5, 19), τῆς ἀληθείας («de la verdad») (Col 1, 5); Ef 1, 13; 2 Tim 2, 15; cf. Pol Flp 3, 2; ἀληθείας («de verdad») de Sant 1, 18 sin artículo podría ser genitivo cualitativo como ζωῆς («de vida») de Flp 2, 16. Pero, finalmente, también el absoluto ὁ λόγος designa la predicación o anuncio cristiano: 1 Tes 1, 6; Gál 6, 6; Flp 1, 14 (v. 1); Col 4, 3; 1 Pe 2, 8; 3, 1; Hech 6, 4; 8, 4; 10, 36; 11, 19; 14, 25; 16, 6.32; 17, 11; Bern 9, 3; 14, 5; 19, 10; Pol Flp 7, 2; Herm vis III, 7, 3. En la mayoría de los casos τοῦ θεοῦ («de Dios») se añade como genitivo subjetivo o de autor.

La aceptación del mensaje se llama *fe,* πίστις o πιστεύειν («creer»). En Rom 10, 14-17 encontramos una caracterización detallada de la πίστις como aceptación del kerigma; objeto de la fe es el kerigma (1 Cor 1, 21; Herm sim VIII, 3, 2), el εὐαγγέλιον (Mc 1, 15; Hech 15, 7; 1 Cor 15, 2), el μαρτύριον («testimonio») (2 Tes 1, 10; 1 Jn 5, 10), el λόγος (Hech 4, 4; Ef 1, 13; Bern 9, 3; cf. 16, 9: ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως), la ἀκοή = «predicación» (Rom 10, 16; Jn 12, 38). La significación de este acto de creyente aceptación del anuncio que hace al creyente miembro de la comunidad, ha hecho que el concepto de fe adquiriera una significación que no tenía ni en el AT ni en ninguna de las religiones antiguas. Por primera vez sucede que con el cristianismo se convierte el concepto de «fe» en designación predominante de la relación del hombre respecto de Dios; la fe es como la postura que domina la vida del piadoso. Todo esto ha sido preparado tanto por la misión del judaísmo como por las religiones paganas que hicieron propaganda en el mundo helenístico; porque fue a partir de la misión cuando nació el concepto de fe como el convertirse a una nueva religión anunciada, mientras que en el AT así como en todas las antiguas religiones populares era una evidencia el culto o adoración de la divinidad (o divinidades) del pueblo.

De acuerdo con la peculiaridad del mensaje de la comunidad primitiva, πίστις (πιστεύειν) («fe [creer]») dentro del cristianismo primitivo significa: 1. La fe en un solo Dios (1 Tes 1, 8 s; Heb 6, 1; 11, 6; Herm mand I, 1); 2. Fe en la acción salvífica de Dios en Cristo (1 Cor 15, 11; Rom 4, 24), sea que el contenido de tal fe venga formulado mediante una frase (ὅτι: Rom 10, 9; 1 Tes 4, 14; Jn 20, 31), sea que se emplee una expresión abreviada tal como πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν («creer en Jesucristo») (Gál 2, 16), εἰς τὸν κύριον («en el Señor») (Hech 14, 23; Herm mand IV, 3, 3), εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ («en el nombre del hijo de Dios») (1 Jn 5, 13). Justamente el desarrollo de esta expresión πιστεύειν (πίστις) εἰς (o πιστεύειν y πίστις con genitivo objetivo), que es extraño tanto en el griego como en el AT (LXX), es significativo; y es igualmente significativo que enseguida comienza a ser empleada en sentido técnico de manera absoluta πιστεύειν (πίστις). Πίστις puede ser empleada con complemento o en sentido absoluto y designa tanto el acto de fe como el llegar a ser creyente *(Gläubigwerden:* 1 Tes 1, 8; Hech 20, 21) o el ser creyente *(Gläubigsein:* 1 Cor 2, 5; Did 16, 2, Bern 4, 9) o la actitud del creyente *(Gläubigkeit:* Rom 14, 1; 1 Tes 1, 3). E igualmente significa πιστεύειν (πιστεῦσαι) ora el hacerse creyente (Rom 10, 14; Hech 18, 8), ora el ser creyente, especialmente en pasiva, de manera que οἱ πιστεύοντες u οἱ πιστεύσαντες puede suplir a la expresión «los cristianos» (2 Tes 1, 10; Herm sim IX, 19, 1 s). Finalmente πίστις —que designa en primer lugar la *fides qua creditur*— puede tener también la significación de *fides quae creditur* (Rom 10, 8; Hech 6, 7); la πίστις es sencillamente el cristianismo (1 Tim 4, 1.6) y «cristiano» se dice κατὰ κοινὴν πίστιν («según la fe común») (Tit 1, 4). Si exceptuamos este último peldaño del desarrollo, todas las posibilidades del empleo de este vocabulario se han formado ya antes de Pablo y paralelamente a él. Sólo a partir del trasfondo de la terminología misionera se destaca con claridad la peculiar inteligencia de la fe que Pablo tiene.

Con todo, el concepto de fe, aparte de Pablo, ha experimentado en el cristianismo primitivo una *ampliación y un enriquecimiento.* Esto puede explicarse en principio fácilmente si tenemos en cuenta que πιστεύειν puede tener también la significación de «confiar» y que este sentido empalma fácilmente con el sentido de la terminología misionera. Así como πίστις y πεποίθησις («confianza») (Ef 3, 12; 1 Clem 26, 1; 35, 2) se combinan, así πεποιθέναι («confiar») entra en lugar de πιστεύειν (1 Clem 58, 1; 60, 1; Herm sim IX, 18, 5); 1 Cor 2, 9; Flp 3, 4 s ponen de manifiesto el parentesco existente entre πιστεύειν y πεποιθέναι. Todo ello equivale a decir que en la relación cristiana repecto de Dios, designada mediante πίστις, tiene una influencia la concepción de Dios que se mantiene viva en la *tradición veterotestamentaria-judía,* la cual ha sido expresada con los verbos הֶאֱמִין, בָּטַח, חָסָה, קִוָּה; así nos encontramos con que la traducción normal de הֶאֱמִין es πιστεύειν (para los otros verbos la mayoría de las veces es πεποιθέναι), al menos para בָּטַח; todo ello nos habla de una concepción de Dios que se caracteriza por una relación de confianza, de esperanza así como de fidelidad o de obediencia.

De manera especialmente clara Heb 11 pone de manifiesto la riqueza de matices que contiene el concepto πίστις bajo estas influen-

cias. Si bien es cierto que en v. 3 y especialmente en v. 6 es claro el sentido de la terminología misionera de πίστις, también lo es que en general domina el sentido de πίστις como confianza y esperanza (especialmente v. 9 s.11.13.17), pero de cualquier forma siempre junto a ellos están presentes el sentido de obediencia y fidelidad (v. 5.7.8.24 s.30 s.33). También en otros lugares aparece el sentido de confianza (por ejemplo: Rom 4, 17-20; 1 Clem 26, 1; 35, 2; 2 Clem 11, 1) o el de esperanza (1 Pe cf. 1, 5-9.21; 1 Clem 12, 7; Bern 4, 8), de fidelidad (2 Tim 4, 7; 1 Pe 5.9; Ap 2, 13; 13, 10) y de obediencia, que Pablo subraya especialmente, pero que también aparece en otros escritos cuando usan πιστεύειν como sinónimo de πείθεσθαι («confiar») (Hech 17, 4; 28, 24) y en la designación de la falta de fe como ἀπειθεῖν («desconfiar») (Hech 14, 2; 19, 9; 1 Pe 2, 8; 3, 1; Jn 3, 36).

¿Designa también πίστις (πιστεύειν) una relación personal con la persona de Cristo o únicamente una relación respecto de Dios en virtud de la acción de Dios en Cristo? De cualquier forma, la expresión πιστεύειν εἰς αὐτόν («creer en él») no indica todavía una relación personal con Cristo, ya que esta expresión es la abreviación de: πιστεύειν más una frase ὅτι (por ejemplo: ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν [«que Dios le resucitó de entre los muertos»]: Rom 10, 9). Y así como en el AT (en LXX) nunca se describe la relación con Dios con πιστεύειν εἰς, sucede por el contrario que hay expresiones de los LXX que indican la relación con Dios, por ejemplo: πιστεύειν con dativo y πιστεύειν ἐπί con dativo; casi en ningún lugar para designar las relaciones con Cristo (con dativo solamente en Jn en el sentido de creer en él [en sus palabras]; ἐπί con dativo: 1 Tim 1, 16). Encontramos rara vez el πιστεύειν ἐπί y acusativo, lo que en otras partes puede expresar también la relación con Dios, aplicado a la relación con Cristo (Hech 9, 42; 11, 17; 16, 31; 22, 19), y singular es el πίστιν ἔχειν πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν («tener fe en el señor Jesús») (Flm 5). La respuesta a la pregunta inicial puede ser ésta: al principio es extraña a la predicación primera la idea de la fe como una relación personal con la persona de Jesús; si pronto se llegó a esta concepción nueva de relación personal, es porque se dieron motivos nuevos.

Las *preguntas* que surgen al analizar la panorámica sobre la predicación del Dios único y de su juicio, de Jesucristo como juez y liberador, son las siguientes: ¿tendrá la fe en Dios el carácter de una ilustrada concepción del mundo, o será Dios entendido como el poder que determina la existencia humana, la fuerza que domina la voluntad del hombre? Parece que la predicación escatológica se inclina por el segundo sentido; sin embargo debemos preguntarnos:

¿en qué medida la fe escatológica supera a la fantasía mitológica? ¿se limita a ser un puro esperar un acontecimiento venidero, o el presente será entendido también a la luz del evento escatológico? ¿en qué medida se mantendrá firme la escatología si se desvanece la espera del final cercano o incluso desaparece? Más aún, ¿quedará reducida la significación de Cristo al papel del futuro juez y liberador? ¿de qué manera se entenderá la reflexión teológica sobre su muerte y su resurrección? ¿tendremos que considerar las proposiciones teológicas como pura especulación y se convertirá con ello la «fe en él» en pura fe en dogmas? ¿cómo evolucionará la idea de la fe y cómo guiará la reflexión teológica?

§ 10. La conciencia de iglesia y la relación con el mundo

Bibliografía a 1 y 2 cf § 1, 3, especialmente N A Dahl, *Das Volk Gottes,* ²1963 A 2 especialmente E Grafe, *Das Urchristentum und das AT,* 1907, O Michel, *Paulus und seine Bibel,* 1929, E E Ellis, *Paul's use of the old testament,* 1957 A 3 y 4 H Jacoby, *Neutestamentl Ethik,* 1889, E von Dobschutz, *Die urchristl Gemeinden,* 1902, Id , *Probleme der apostl Zeitalters,* 1904, M Dibelius, *Exk zu Herm sim II 5,* en *Erganzungsband zum Hdb z NT* IV, 555 s , G Johnston, *o c* , L Brun, *Der kirchliche Einheitsgedanke im Urchristentum* ZsystTh 14 (1937) 86 s , H Preisker, *Das Ethos des Urchristentums,* ²1943, Cl T Craig, *The one church in the light of the NT,* 1946, I H Marshall, *The challenge of NT ethics,* 1946, M Goguel, *L'église primitive,* 1947, A M Hunter, *Die Einheit des NT,* 1952, 42-66, G Johnston, *The church and Israel continuity and discontinuity in the NT doctrine of the church* Journ of Relig 34 (1954) 26-36, J Schneider, *Die Gemeinde nach dem NT,* ³1955, E Grasser, *Der Glaube im Hebraerbrief,* 1965, D Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus fur Jerusalem,* 1965, C Dietzfelbinger, *Heilsgeschichte bei Paulus?,* 1965, U Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebraerbrief* EvTh 27 (1967) 318-336, H von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* 1968, R J MacKelvey, *The new temple The church in NT,* 1969, P Vielhauer, *Paulus und das AT,* en *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation,* 1969, 33-62, F Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte,* 1971, G Klein, *Bibel und Heilsgeschichte, Die Fragwurdigkeit einer Idee* ZNW 62 (1971) 1-47, G Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT,* 1971, P Tachau, *Einst und Jetzt im NT,* 1972, W Eltester, *Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope,* en *Jesus in Nazareth,* 1972, 76-147, V P Furnish, *The love command in the NT,* 1972, M Black, *The christological use of the OT in NT* NTS 18 (1971-1972) 1-14, J Hainz, *Ekklesia,* 1972, K Kettelge, *Gemeinde und Amt im NT,* 1972, O Michel, *Zum Thema Paulus und seine Bibel,* en *Wort Gottes in der Zeit,* 1973, 114-126, T Holtz, *Zur*

Interpretation des AT im NT ThLZ 99 (1974) 19-32, W G Kummel, *Heilsgeschichte im NT?*, en *NT und Kirche (fur R Schnackenburg)*, 1974, K Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, 1975, J T Sanders, *Ethics in the NT*, 1975, J Hainz (ed), *Kirche im Werden*, 1976, E Osborn, *Ethical patterns in early christian thought*, 1976, E Grasser, *Acta Forschung seit 1960* ThR NF 41 (1976) 259-290 273-287, A M Ritter (ed), *Alte Kirche*, 1977, K Kertelge (ed), *Das Kirchliche Amt im NT*, 1977, J Blank, *Kirche und Staat im Urchristentum*, en G Denzler (ed), *Kirche un Staat auf Distanz*, 1977, 9-28, J Jervell, *God's Christ and his people*, 1977, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs*, 1977, W Ernst (ed), *Dienst der Vermittlung*, 1977, G Strecker, *Strukturen einer neutestamenlichen Ethik* ZTK 75 (1978) 117-146, E E Ellis, *Phrophecy and hermeneutics in early christianity*, 1978, E E Ellis, *How the NT uses the old*, en I H Marshall (ed), *NT interpretation*, 1978, 199-219, E Lohse, *Die Entstehung des NT*, ^{3}1979, G Strecker, *Eschaton und Historie*, 1979, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 1979, D R Cartlidge-D L Dungan, *Documents for the study of the gospels*, 1980

P Tena, *La palabra «ekklesia» Estudio histórico teológico* (Colectánea san Paciano VI), R Schnackenburg, *La iglesia en el NT*, 1965, Id , *Existencia cristiana según el NT*, 1971, O Cullmann, *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, 1971, Id , *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, 1972, C Spicq, *Teología moral del NT*, 1970-1973, J Cantinat, *La iglesia del pentecostés*, 1973, P Faynel, *La iglesia*, 1974, E Schweizer-A Díez, *La iglesia primitiva*, 1974, O Cullmann, *La historia de la salvación*, 1974, H Kung, *La iglesia*, ^{4}1975; E Kasemann, *Ensayos exegéticos*, 1978, J Ratzinger, *Escatología*, 1979, P V Dias, *Historia de los dogmas Eclesiología*, 1979, W D Davies, *Aproximaciones al NT*, 1979, L Rubio, *El misterio de Cristo en la historia de la salvación*, ^{4}1980

1. La predicación escatológica de los misioneros cristianos era algo que sonaba extraño al menos para gran parte de los oyentes paganos del mundo de habla griega; sobre todo, el anuncio de la resurrección de los muertos. El relato de Hech 17, 18.32 lo pone de manifiesto cuando los atenienses oyen hablar de la ἀνάστασις («resurrección») y se escandalizan. De igual manera 1 Tes 4, 13 s; 1 Cor 15 muestran lo nuevo y también lo escandaloso de tal predicación. Sucedía, al mismo tiempo, que la predicación de un drama escatológico inminente, de un cambio cósmico universal no era para muchos oyentes algo fundamentalmente nuevo e inaudito. Tales concepciones escatológicas, venidas de oriente, habían penetrado hacía mucho tiempo en el mundo helenístico. Cierto que habían sido despojadas ampliamente de su ropaje mitológico original, bien sea como en la doctrina estoica de los períodos del mundo con la ἐκπύρωσις («incendio») al final de cada uno de los períodos y

adquiriendo así el carácter de una doctrina científica de la naturaleza, o bien, como en el *Carmen saeculare* de Horacio o en la cuarta Egloga de Virgilio, que canta el nacimiento del futuro salvador del mundo, sirviendo como cuadro poético para un cambio histórico-político.

Aunque la predicación escatológica del cristianismo primitivo pudiese ser entendida como el anuncio de un cambio cósmico, sin embargo, no existían las condiciones necesarias para tal comprensión en la medida en que, según la concepción primitiva cristiana, el *inminente acontecimiento escatológico* era el *acto final de una historia salvífica*, de la historia del pueblo escogido, del «verdadero Israel», en la medida en que todo ello era el cumplimiento de las promesas al pueblo escogido. ¿Cómo podía arraigar en las comunidades helenísticas la conciencia que la iglesia primitiva tenía de ser la comunidad escatológica de los últimos tiempos, para la que se cumplen ahora las promesas, la conciencia de ser el «verdadero Israel»?

Se plantea aquí una pregunta decisiva, la cuestión del *concepto de iglesia*. La salvación anunciada en el mensaje cristiano ¿significa únicamente la salvación del individuo, la liberación de las almas individuales del pecado, del sufrimiento y de la muerte? o ¿significa salvación para la comunidad del pueblo de Dios en el que cada individuo se halla formando parte? El hecho de que para la misión primitiva cristiana lo segundo es evidente marca una diferencia esencial respecto de la propaganda de otras religiones orientales de liberación y, desde el punto de vista histórico, tenemos ahí un motivo esencial de la superioridad de ella sobre aquéllas. En el cristianismo cada individuo se encuentra dentro de la comunidad y todas las comunidades particulares juntas forman una comunidad. Ciertamente que el motivo primero o primario de la mutua pertenencia no es del orden de la necesidad práctica de organización; más bien la organización eclesiástica ha nacido primariamente de la conciencia de que la comunidad total existe antes que las comunidades particulares. Es síntoma de ello el lenguaje que se emplea: ἐκκλησία significa en primer lugar no la comunidad particular, sino el «pueblo de Dios», la comunidad de elegidos de los últimos tiempos, y esto no solamente dentro de la comunidad primitiva, sino también en el cristianismo helenístico. Y cuando aquí, pronto se designa a la comunidad particular con el nombre de ἐκκλησία y se habla en plural de ἐκκλησίαι, sin embargo en todo ello está la concepción de que en la comunidad particular aparece la comunidad única.

Pablo sigue el empleo normal del lenguaje helenístico cuando usa ἐκκλησία refiriéndose ora a la comunidad universal, ora a las comunidades particulares. Siguiendo el empleo del AT y de la comunidad primitiva, llama a la comunidad universal ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (1 Cor 10, 32; 11, 22; 15, 9; Gál 1, 13). También simplemente ἡ ἐκκλησία puede designar a la comunidad universal (1 Cor 12, 28; Flp 3, 6). En Hechos encontramos con seguridad el singular ἐκκλησία para la comunidad universal únicamente en 9, 31; quizás también en 20, 28 (τοῦ κυρίου); es corriente el singular tanto en Col como en Ef y en 1 Tim 3, 5.16, en Did (en las oraciones a Dios: ἡ ἐκκλ. σου 9, 4; 10, 5; además 11, 11), en Herm (ἡ ἁγία ἐκκλ. σου sc. τ. θεοῦ, vis I, 1, 6; 3, 4; además: sim VIII, 6, 4; IX, 13, 1; 18, 2 s (τ. θεοῦ) hipostatizada en una figura mítica: vis II, 4, 1; III, 3, 3; IV, 1, 3; 2, 2; sim IX, 1, 1 s). Se encuentra también en Bern 7, 11; 2 Clem 2, 1; 14, 1-4 y en Ign, quien califica a la ἐκκλ. ora como ἁγία (santa), ora como de Dios (Tr 2, 3), o de Jesucristo (Ef 5, 1) o de Dios y de Cristo (Phld pr.; Sm pr.), pero también habla de la ἐκκλησία sin añadidura alguna (Ef 17, 1; Phld 9, 1); se encuentra en él por primera vez ἡ καθολικὴ ἐκκλησία («iglesia católica universal») (Sm 8, 2).

Se pone claramente de manifiesto que las comunidades particulares son una manifestación de la comunidad universal en las expresiones que se encuentran muchas veces en los saludos de entrada: τῇ ἐκκλησίᾳ (τοῦ θεοῦ) τῇ οὔσῃ ἐν... («la iglesia [de Dios] que está en...»). En lugar de: a la comunidad de Dios que está en... (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Ign Ef; Mg; Tr; Phld) puede decirse también: τῇ ἐκκλ. τ. θεοῦ τῇ παροικούσῃ... («la iglesia de Dios que habita...») (1 Clem pr.; Pol Flp pr.).

La concepción de la prioridad de la iglesia universal respecto de las iglesias particulares se pone de manifiesto de nuevo en la equiparación de la ἐκκλησία con el σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») que comprende a todos los creyentes, tal como ha sido apuntado por Pablo en 1 Cor 12, expresamente después en Col 1, 18.24; Ef 1, 22 s; 5, 23 s; 2 Clem 2, 1, pero especialmente en la especulación nacida ya tempranamente sobre la preexistencia de la ἐκκλησία, la cual, por tanto, precede a todas sus realizaciones históricas Ef 5, 32; 2 Clem 14; Herm vis II, 4, 1 (cf. I, 1, 6; 3, 4).

Esta *conciencia de iglesia* está presente tanto tras los esfuerzos, reconocidos tanto por Pablo como por Hech, de la primitiva comunidad de Jerusalén por ejercer una especie de supervisión sobre las comunidades cristianas provenientes del paganismo, como tras los esfuerzos de Pablo mismo por conectar con Jerusalén a las comunidades venidas del paganismo y por fortalecer tal conexión.

Bajo este punto de vista, la disposición del concilio de Jerusalén (Gál 2, 10) de que las comunidades cristianas venidas del paganismo deben entregar bienes para los pobres de Jerusalén debe ser considerada, desde el punto de vista histórico, casi como la disposición más importante del concilio; porque el peligro de que se perdiese la unidad de las comunidades era mayor que el de que las comunidades cristianas de la gentilidad aceptasen la obligatoriedad de la ley veterotestamentaria. De ahí, por tanto, también el celo de Pablo por las colectas de los cristianos de la gentilidad en favor de Jerusalén (1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8, 9; Rom 15, 26 s.31).

2. El que se formase y desarrollase tan pronto, de hecho, en el cristianismo helenístico una conciencia de iglesia debemos agradecerlo no únicamente a los esfuerzos de Pablo, sino al hecho de que las comunidades helenísticas nacieron, en parte, de las comunidades sinagogales helenísticas y, sobre todo, se debió a que —lo fueran de hecho o no— les fueron transmitidos los *libros del AT como libros santos.* A pesar de que la influencia del AT no fue igual en todas las comunidades, sin embargo podemos decir que tuvo su parte activa en todas. La literatura epistolar del NT pone de manifiesto que —excepto en las cartas de Juan— existe en toda ella una familiaridad de los lectores con el AT como algo asumido, familiaridad que puede, ciertamente, ser muy variada. Lo mismo se comprueba en los padres apostólicos, de los cuales únicamente Ignacio demuestra poco interés por el AT. Quizás existieron pronto florilegios, es decir: colecciones de citas del AT para cada uno de los puntos concretos de la enseñanza, tal como lo prueba la coincidencia de muchas citas en los diversos escritos. Escritos concretos, tales como Heb y Bernabé están dedicados casi por completo a la exégesis del AT.

Si bien es verdad que existe una diferencia entre considerar al AT como un libro de oráculos empleado como prueba de unas predicciones o como un código de doctrina moral o de ejemplos moralizantes o, finalmente, como documento en el que se contiene la historia de la salvación, sin embargo, los diversos motivos actúan juntos creando en la comunidad cristiana una conciencia de *solidaridad con Israel y con su historia.* Abrahán es también el padre de los creyentes venidos de la gentilidad (Rom 4, 1.12; 9, 7 s; Gál 3, 7.29; Sant 2, 21; 1 Clem 31, 2; Bern 13, 7; cf. Heb 2, 16; 6, 13), y las comunidades cristianas esparcidas por el mundo son el pueblo de las «doce tribus en la diáspora» (Sant 1, 1; cf. 1 Pe 1, 1; Did 9, 4; 10, 5; 1 Clem 59, 2). Son el «Israel de Dios» (Gál 6, 16), la «raza elegida» y «pueblo de su propiedad» (1 Pe 2, 9), ἐκλογῆς μέρος (1 Clem

29, 1), son la verdadera περιτομή («circuncisión») (Flp 3, 3). Se entiende así que los testigos de la fe del AT sean los ejemplos modélicos (Heb 11); deben mirar a los piadosos del AT (ἀτενίσωμεν εἰς: «miraremos fijamente a...») (1 Clem 9, 1); los cristianos deben tenerlos por compañeros (κολληθῶμεν: «estamos unidos») (1 Clem 31, 1; 46, 4). Job es el ejemplo de paciencia y de piedad (Sant 5, 11; 1 Clem 17, 3), Lot y la prostituta de Rahab son ejemplo de hospitalidad (1 Clem 11 s), Abrahán y David modelos de humildad (1 Clem 17 s). Cuando 1 Clem 55 ingenuamente coloca junto a los modelos del AT también a otras figuras tomadas de la historia pagana, vemos en qué medida se ha apropiado ya la comunidad la historia veterotestamentaria. Pero, igualmente ofrece el AT ejemplos de desobediencia e incredulidad de la generación del desierto (1 Cor 10, 6 s; Heb 3, 7 s), de los celos de Caín, de Esaú y de otros (1 Clem 4; cf. Heb 12, 16). Ciertamente vale este principio: «Todo lo que fue escrito en otros tiempos (AT), fue escrito para nuestro adoctrinamiento, a fin de que nosotros, mediante la paciencia y el consuelo de la Escritura tengamos esperanza» (Rom 15, 4; cf. 1 Cor 10, 11; también Rom 4, 23 s; 1 Cor 9, 9 s; 2 Tim 3, 16).

La tradición homilética de la sinagoga continúa teniendo una influencia en el adoctrinamiento y en las exhortaciones de tal naturaleza y aparecen pronto en el cristianismo primitivo también *dos formas típicas de predicación,* que se encuentran ya en el judaísmo: 1. panorámicas sobre la historia del pueblo de Dios, que ponen de manifiesto la teología divina de tal historia. En el NT encontramos en el discurso de Esteban (Hech 7, 2-47) un ejemplo de ello, así como en el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia: Hech 13, 17-25 (41); 2. copilación de ejemplos en torno a una palabra guía tomados de la historia. A tal género pertenece Heb 11; más breve: Jds 5-7; contiene muchos ejemplos de esta clase 1 Clem (4-6; 7-8; 9-10.11-12; 51, 3-5).

La *relación de la comunidad con la historia de Israel* es algo auténticamente dialéctico, ya que el proceso o paso desde los acontecimientos de Israel hasta el presente no son una historia continuada, sino que el acontecimiento escatológico de Cristo supone un corte. La comunidad escatológica no es por tanto simplemente la continuadora y heredera del Israel empírico-histórico, sino heredera también del Israel ideal, del pueblo de Dios, meta a cuya realización había sido llamado el Israel histórico, aunque no se había dado una realización de hecho. Ciertamente era Israel el pueblo escogido, pero la elección se cernía sobre y por delante de él como destino y promesa. La elección de Israel determinó su historia como consecuencia de la conducción divina mediante la bendición y el castigo, pero sin embargo nunca se realizó la elección, a no ser en excepciones tales como Abrahán, el fuerte en la fe (Rom 4; Heb 11, 8 s), David, en quien Dios tuvo sus complacencias (Hech 13, 22) y en quien hablaba el Espíritu santo (Hech 1, 16; Rom 4, 6), los profetas y los piadosos, que sirven ahora a la comunidad como ejemplos. Pero Israel como conjunto ha sido rechazado a causa de su desobediencia e incredulidad y sobre todo a causa de haber rechazado a Jesús. La comunidad cristiana es el verdadero pueblo de Dios (cf. Mc 12, 1-11).

Pero esta contraposición al Israel histórico, la ruptura escatológica de la historia, no significa una dis-continuidad de la historia de la salvación, sino precisamente su continuidad. La elección del pueblo de Dios, que aguardaba su cumplimiento, se convierte en realidad precisamente ahora en la comunidad cristiana, que, en contraposición al Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα («Israel según la carne») (1 Cor 10, 18) es el Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ («Israel de Dios») (Gál 6, 16), cuyos miembros son los verdaderos hijos de Abrahán (cf. *supra* y Rom 9, 7 s; Gál 4, 22 s), con los cuales ha pactado Dios la nueva alianza (2 Cor 3, 6 s; Heb 8, 6 s; cf. *infra*). Ya en el AT había sido anunciado de antemano el rechazo del Israel histórico —tal como lo prueba la Escritura— y había sido anunciada la nueva alianza. El culto del antiguo Israel había sido nada más que una representación simbólica del acontecimiento salvífico cristiano (Heb 7, 10).

La dialéctica de esta relación de la comunidad cristiana con el Israel histórico aparece expresada tanto en el concepto de la nueva alianza como en el empleo del *concepto* λαός. La palabra λαός, empleada raramente en la literatura posterior a Homero, se convirtió en los LXX en designación característica de Israel en contraposición a ἔθνη («gentes») (así también Lc 2, 32; Hech 15, 14; 26, 17.23). Designaba a Israel en el doble sentido, todavía indiferenciado, del pueblo histórico, que era al mismo tiempo el pueblo escogido de Dios. La comunidad cristiana se apropia tal denominación, en la que permanece como válida únicamente la segunda significación.

Las características del lenguaje que se emplea en los LXX aparecen de nuevo en el lenguaje cristiano: λαός («pueblo») solo, en sentido técnico (Heb 2, 17; 13, 12; Herm sim V, 6, 2 s), el frecuente ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ («el pueblo de Dios») (o en conexión con μου, σου o αὐτοῦς, [«mío, tuyo o suyo»]: Heb 4, 9; 10, 30; Ap 18, 4; 1 Clem 59, 4; Herm sim V, 5, 3 o αὐτοῦ = τ. υἱοῦ τ. θεοῦ [«suyo = del hijo de Dios»]: Herm sim IX, 18, 4), el λαὸς ἅγιος («pueblo santo») (según Dt 7, 6; Bern 14, 6; cf. ἔθνος ἅγια [«raza santa»] 1 Pe 2, 9), el

λαὸς περιούσιος («pueblo escogido») (según Ex 19, 5; Tit 2, 14; 1 Clem 64; cf. λαὸς εἰς περιποίησιν [«en propiedad»] 1 Pe 2, 9); λαὸς κληρονομίας («pueblo de la herencia») (Bern 14, 4). Expresiones como ἐσονταί μοι εἰς λαόν («serán mi pueblo») (siguiendo a Jer 38, 33; Heb 31, 32; Heb 8, 10; cf. Ap 21, 3; Hech 18, 10), λαβεῖν... λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ («tomar... pueblo para su nombre») (Hech 15, 14), ἑτοιμάζειν ἑαυτῷ λαόν («procurarse un pueblo») (Bern 3, 6; 5, 7; 14, 6). El anuncio profético de Os 1, 10; 2, 23 (Heb 2, 1.25) de no-pueblo que debe ser convertido en pueblo ha sido aplicado en Rom 9, 25; 1 Pe 2, 10 a los cristianos venidos de la gentilidad; igualmente en 1 Pe 2, 9 la promesa de Ex 19, 5 s.

La idea de la *nueva alianza,* basada en el sacrificio de la muerte de Cristo, ha sido concebida evidentemente antes de Pablo, tal como aparece en las palabras de la liturgia de la cena del Señor, que él recibió (1 Cor 11, 25). Esta idea, ya testimoniada, de que la concepción del evento escatológico está orientada a la comunidad concebida como pueblo de Dios es para Pablo tan importante (2 Cor 3, 6 s; Gál 4, 24) como lo es para el autor de Heb (8, 6; 9, 15; 12, 24), quien en 8, 10 s cita con todo detalle la promesa, válida para el λαός de Dios, de la nueva alianza de Jer 38, 31 s (Heb 31, 30 s) [16].

La idea de la alianza juega un papel importantísimo en Bern; ciertamente en una sorprendente modificación, en la medida en que el autor afirma que Israel en el fondo no tuvo jamás una alianza con Yahvé ya que aquél por su idolatría había imposibilitado desde un principio la alianza que le había sido ofrecida en el Sinaí (4, 6-8; 14, 1 s). El no habla, por tanto, de «nueva» alianza, sino únicamente de la única alianza (13 y 14), que no tuvo validez ciertamente para el πρῶτος λαός («primer pueblo») (13, 1), sino para la comunidad cristiana como λαὸς καινός («pueblo nuevo») (5, 7; 7, 5).

3. La conciencia de iglesia contiene la *conciencia de exclusividad y delimitación frente al mundo,* que se documenta en primer lugar en el hecho de que los atributos de la comunidad escatológica (§ 6, 2) se los apropió el cristianismo helenístico. Los creyentes son llamados ἐκλεκτοί («elegidos») (Rom 8, 33; 2 Tim 2, 10; 1 Pe 1, 1; 2, 4) o κλητοί («llamados») (Rom 1, 6; 1 Cor 1, 24; Jds 1; Bern 4, 13) o κεκλημένοι («invitados») (Heb 9, 15; 1 Clem 65, 2;

16 Los «esenios» del Escrito de Damasco se describen a sí mismos como la comunidad de la «nueva alianza», ciertamente con la conciencia de ser la comunidad de los últimos tiempos Sin duda ninguna tenemos aquí un paralelo de la autoconciencia de la comunidad primitiva cristiana

Herm sim VIII, 1, 1; IX, 14, 5), o los ἅγιοι («santos») (Rom 8, 27; 1 Cor 6, 2; Heb 6, 10; 1 Clem 56, 1; Bern 19, 10) a menudo en combinación con κλητοὶ ἅγιοι («llamados santos») (Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2), y con otros (cf. Ap 17, 14; 1 Clem pr.; Jds 1).

Esta *exclusividad* es en primer lugar contra o frente a *cualquier culto no cristiano.* Ya que esto es algo evidente no aparece mencionado. El o... o... se halla formulado en 2 Cor 6, 14; 7, 1; 1 Cor 10, 1-22 [17] lucha contra la εἰδωλολατρία («idolatría») entendida como participación en el culto pagano. En otras partes se menciona la εἰδωλολατρία (o: εἰδωλολάτρης) únicamente junto a otros vicios con los que nada tienen que ver los cristianos (1 Cor 5, 10 s; 6, 9; Gál 5, 20; 1 Pe 4, 3; Ap 21, 8; 22, 15; Did 3, 4; 5, 1; Bern 20, 1); ella pertecene al παρεληλυθὼς χρόνος («tiempo presente») (1 Pe 4, 3; Bern 16, 7; 2 Clem 17, 1), y es característico que —como ocurre en el judaísmo— se ha cambiado la significación del concepto y se aplica a otros vicios (Col 3, 5; Ef 5, 5). Es cierto que hubo corazones pusilánimes que declararon como prohibido incluso probar carne que había sido ofrecida a los dioses (Ap 2, 14.20; Did 6, 3) y esta prohibición es el primer precepto del llamado decreto apostólico (Hech 15, 20.29; 21, 25). Pero tal mandamiento no logró imponerse y Pablo, que trata esta cuestión en 1 Cor 10, 23; 11, 1, dice que, en principio, el participar de los εἰδωλόθυτον («idolocitos») está permitido.

Queda prohibido —como ya en el judaísmo— cualquier tipo de magia φαρμακεία (Gál 5, 20; Ap 21, 8; 22, 15; Did 2, 2; 5, 1; Bern 20, 1) o μαγεία (Did y Bern); a la magia pertenecen las llamadas a los demonios, que, según la opinión judeo-cristiana primitiva, son, en realidad, los seres venerados en la εἰδωλολατρεία («idolatría») (1 Cor 10, 20 s; Bern 16, 7).

4. Lo exclusivo de la iglesia es, sobre todo, *la separación del mundo entendido como la esfera de la impureza moral y del pecado.* La comunidad es el templo santo de Dios, separada de todo lo mundano y pecador (1 Cor 3, 16 s; 2 Cor 6, 16; Ef 2, 21 s; Ign Ef 9, 1;

17 La contradicción existente respecto de 1 Cor 8, 7 s, según la cual se prohíbe la participación en las comidas cultuales paganas únicamente por consideración a los «débiles», se aclara por el hecho de que 1 Cor 10, 1-22 proviene de la carta precanónica de Pablo a los corintios mencionada en 1 Cor 5, 9 Al parecer, Pablo había oído que miembros de la comunidad participaban en comidas cultuales paganas y presuponía que se pensaría que tal participación era una veneración de las divinidades paganas Los encartados respondían que tal presupuesto era falso y que ellos, que poseían la γνῶσις tenían tales εἴδωλα por inexistentes y que, en consecuencia, podrían participar tranquilamente en tales comidas Pablo responde a esto con 8, 1-13, 10, 23, 11, 1

Mg 7, 2), es la οἶκος πνευματικός («casa espiritual») de Dios (1 Pe 2, 5; cf. 1 Tim 3, 15; Heb 3, 6; 10, 21; Herm sim IX, 13, 9; 14, 1). En realidad, la comunidad escatológica no pertenece ya al mundo perecedero. Sus miembros no tienen aquí patria alguna; su πολίτευμα («derecho de ciudadanía») se encuentra en el cielo (Flp 3, 20), su πόλις es la futura (Heb 13, 14). Aquí, en este mundo, se encuentran ellos en el extranjero, como peregrinos.

Los cristianos están en este mundo ἐπὶ ξένης («como extranjeros»), como Herm sim I, 1 detalla ampliamente. Son παρεπίδημοι (extranjeros, huéspedes de paso, 1 Pe 1, 1; 2, 11), πάροικοι (no ciudadanos de pleno derecho 1 Pe 1, 17; 2, 11; 2 Clem 5, 1; más tarde Dióg 5, 5; 6, 8, quien trata el tema con todo detalle en el cap. 5). De ahí que pueda una comunidad local ser designada como παροικοῦσα («residiendo en el extranjero») en su lugar particular (1 Clem pr.; Pol Flp pr.). El motivo fundamental de Heb puede compendiarse en: «el pueblo de Dios peregrino» (así E. Käsemann en el libro que lleva el mismo título); temáticamente se aborda en Heb 3, 7; 4, 13 cuando se compara a la comunidad cristiana con Israel que peregrina hacia la tierra prometida. De otra manera se la compara también con la situación de Israel: cuando se designa a la comunidad como encontrándose en la diáspora (Sant 1, 1; 1 Pe 1, 1).

Así tiene valor el «ceñirse la cintura» para caminar (1 Pe 1, 13; Pol Flp 2, 1). La *paradoja de la situación cristiana,* tal como Pablo la caracteriza como la situación entre un «ya» y un «todavía no» (Flp 3, 12-14), encuentra su expresión en tales fórmulas. Pablo, empero, ha empleado una fórmula breve, en la que se describe todo lo que otros expresan en una gran variedad de frases.

Porque, por una parte, la conciencia escatológica eclesial se sabe separada del mundo, de «este eón», de su propio pasado o de su entorno. Los cristianos han sido santificados y purificados (§ 9, 4), ya que Cristo ha obrado καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν («la purificación de los pecados») (Heb 1, 3). Por medio del bautismo cada individuo ha quedado purificado (Ef 5, 26); es el baño del renacimiento y de la renovación obrada por el Espíritu santo: λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου («baño de regeneración y de renovación del Espíritu santo») (Tit 3, 5). Así como para Pablo el acontecimiento salvífico es una nueva acción creadora y el cristiano es una nueva creatura (2 Cor 5, 17), así significa para Bernabé el cumplimiento de la promesa: ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα («he aquí que hago las cosas últimas como las primeras»), es decir, una nueva creación, que Dios nos ha renovado mediante el perdón de los pecados (ἀνακαινίσας) y nos creó de nuevo: ἰδὲ οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα (6, 11.13 s; cf. 16, 8: ἐγενόμεθα καινοὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι: «hemos sido hechos nuevos, creados de raíz»). O como dice 1 Pe 1, 23: ἀναγεγεννημένοι («hemos nacido de nuevo»).

Cuando 1 Pe llama a Dios ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν («aquel que nos reengendró a la esperanza viva») (1 Pe 1, 3), se pone de manifiesto justamente esa paradoja: nosotros somos lo que somos en la esperanza. Porque ésta es la otra cara de la situación cristiana: a pesar de que por una parte puede emplearse el indicativo del ser santificado y purificado, sin embargo, mientras se mueve en este mundo se halla bajo el imperativo. Si por una parte se encuentra separado de su pasado y de su entorno, por la otra, debe tratar siempre de realizar de nuevo esta separación. Se exhorta a los puros y a los santificados: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ («purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu, consumando la santificación en el temor de Dios») (2 Cor 7, 1). Vale la recomendación de no modelar la vida de acuerdo con las concupiscencias de los tiempos en que eran paganos (1 Pe 1, 14), μηκέτι περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη («no viváis ya como viven los gentiles») (Ef 4, 17), sino «sed santos» y «llevad una existencia en el temor de Dios en el tiempo de vuestro peregrinar» (1 Pe 1, 15-17). Dios quiere la santificación; a ella nos ha llamado (ἁγιασμὸς [«santificación»] 1 Tes 4, 3.7). Sigue valiendo lo de «mantenerse incontaminado del mundo» (Sant 1, 27; 2 Pe 3, 14). Igualmente tiene su valor «conservar el bautismo pura e inmaculadamente» (2 Clem 6, 9; cf. 7, 6; 8, 6). Lo que se ha puesto como principio hay que realizarlo en la práctica: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ... ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον... («mortificad vuestros miembros terrenos... despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del hombre nuevo, que se ha renovado...») (Col 3, 5.9 s) o: ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ... ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τόν κοινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα... («a despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo..., a renovar el espíritu de vuestra mente y a revestiros del hombre nuevo creado según Dios...») (Ef 4, 22-24). Los que son nueva creatura deben recordar: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει (Ign Tr 8, 1). Los que han sido llamados de las tinieblas a la luz (1 Pe 2, 9) deben: «despojarse de las obras de las tinieblas y vestir las armas de la luz» (Rom 13, 12 s; 1 Tes 5, 4 s). En medio de una generación corrompida y equivocada deben brillar los cristianos sin mancha y con fulgor (Flp 2, 15) y destacarse de los paganos por su buena conducta (1 Pe 2, 12). Se trata de salir de la «bodega» hacia Cristo, es decir,

del mundo hacia Cristo (Heb 13, 13). Se nos dice: καταλείψαντες τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς καὶ μὴ φοβηθῶμεν ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου («abandonando la residencia en este mundo cumplamos la voluntad de quien nos llamó y no temamos salir de este mundo») (2 Clem 5, 1), y esto significa: ὁσίως καὶ δικαίως ἀναστρέφεσθαι καὶ τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν («andar en justicia y considerar las cosas mundanas como tierra enemiga y no tengamos deseo de ellas») (2 Clem 5, 6; para ἀλλότριον, cf. Ign Rom pr.; Herm sim I, 3, 11). El eón futuro y el presente son enemigos, por tanto, δεῖ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκείνῳ χρᾶσθαι («debemos renunciar a éste, querer aquél») (2 Clem 6, 3-5).

No es extraño que en la esfera del helenismo se emplease ya muy pronto la *ascesis* como medio para separarse del mundo, ya que el helenismo conoce un movimiento ascético de este tipo. Naturalmente que aún no nos encontramos dentro de la ascesis cuando se pone la prohibición de no comer carne consagrada a los dioses (Hech 15, 20.29; 21, 25; 1 Cor 8-10; Ap 2, 14.20), ni tampoco un ayuno que debe fortalecer la oración (Hech 13, 3; 14, 23; 1 Cor 7, 5; Did 1, 3), o que debe preparar para la recepción de la revelación (Hech 13, 2; Herm vis II, 2, 1; III, 1, 2) o el ayuno regular dos días de la semana (Did 8, 1). Ciertamente que Did 6, 3 combina la prohibición de comer carne consagrada a los dioses con la continencia ascética. *Ascética de alimentos* en principio (abstención de carne y de vino) se encuentra en la ἀσθενεῖς (Rom 14) que Pablo trata con tolerancia. No está claro en qué medida las exigencias de abstención condenadas por Col 2, 16 s son verdaderamente ascesis y no puros mandamientos rituales inocuos. Encontramos, en primer lugar, el caso de los falsos doctores a los que combate 1 Tim 4, 3 (cf. Tit 1, 15), los cuales propagaban también la ascesis sexual. La *ascesis sexual* es incluso para Pablo un ideal (1 Cor 7, 7). En las aludidas palabras de Did 6, 2 se recomienda claramente y se piensa lo mismo de la enigmática frase de Did 11, 11. En cualquier caso, el ideal de la castidad según Ap 14, 1-5; 1 Clem 38, 2; 48, 5; Ign Pol 5, 2 tiene un gran prestigio y 2 Clem 12; 14, 3 hace propaganda a favor. Ya en 1 Cor 7, 25.36 s se presupone una forma especial de ascesis sexual: aquel matrimonio espiritual en el que viven juntos ascesis y virginidad [18]. Un cuadro sugestivo de esto nos ofrece Herm sim IX, 11. En un principio no se hace hincapié en la *renuncia a las riquezas,* si bien es verdad que ya desde un principio es grande la desconfianza existente contra la riqueza (1 Tim 6, 6-10; Heb 13, 5; Sant 5, 1-6 y especialmente Herm).

18. Así también J. J. von Allmen, *Maris et femmes,* 1951, 14. De manera diversa, naturalmente, W. G. Kümmel, *Neutest. Studien für Rud. Bultmann,* ²1957, quien es de la opinión de que en 1 Cor 7, 36-38 se trata de una pareja matrimonial.

Naturalmente que la fuerza de tales exhortaciones se fortalece mediante la *alusión al final ya inmediato de este mundo* (por ejemplo: Rom 13, 11 s; 1 Tes 5, 1 s; 1 Pe 1, 5 s; 4, 7; Heb 10, 25 s; Did 16; Bern 21, 3; Ign Ef 11, 1; Pol 3, 2; Herm vis II, 3, 4). Pablo espera vivir la parusía de Cristo en compañía de muchos de sus contemporáneos (1 Tes 4, 17: ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι [«nosotros los que vivimos, los que quedamos»]) (cf. 1 Cor 15, 51) y naturalmente no ha sido sólo él quien ha pensado así. Sin embargo, a medida que el tiempo va pasando se hace más evidente que la parusía no llega y se siente la necesidad de fortalecer todo lo referente a ella mediante la exhortación a la paciencia (Sant 5, 7 s; Heb 10, 36 s), incluso se siente la necesidad de combatir la duda (2 Pe 3; 1 Clem 23; 2 Clem 11 s). Será necesario advertir no sentirse como ἤδη δεδικαιωμένοι ἵνα μήποτε ἐπαναπαυόμενοι ὡς κλητοὶ ἐπικαθυπνώσωμεν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν («ya justificados, para que no descansemos como llamados y durmamos en nuestros pecados») (Bern 4, 9s.13). No resuenan ya las exhortaciones a γρηγορεῖν («vigilar») y νήφειν («ser sobrios») (§ 9, 3).

En la medida en que muchos se ven envueltos en λήθη τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν («el olvido de la purificación de sus pecados pasados») (1 Pe 1, 9), en esa medida crece el tono de la *exhortación a la realización del ser cristiano:* καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δύψυχοι («purificaos, pecadores, las manos; limpiad los corazones, hombres irresolutos») (Sant 4, 8). Y mientras que Heb 6, 4 s advierte: ἀδύνατον ... τοὺς ... παραπεσόντας πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν («es imposible... que quienes... cayeron, se renueven otra vez mediante la penitencia»), 1 Jn 1, 7.9 exhorta a la confesión constante de los pecados con la alusión a la sangre de Cristo que nos purifica. Mientras que para 1 y 2 Clem es evidente que la penitencia acompaña siempre a la vida cristiana, según Herm, Dios ha abierto ahora una última oportunidad, nueva y última, para hacer penitencia y por tanto la posibilidad de una nueva ἀνακαίνωσις o ἀνανέωσις («renovación») (vis III, 8, 9; 13, 2; cf. vis III, 12, 3; sim VIII, 6, 3; 14, 3). Así resuena de nuevo la exhortación: καθάρισόν σου τὴν καρδίαν ἀπὸ πάντων μεταιομάτων τοῦ αἰῶνος τούτου («purifica tu corazón de todas las vanidades de este siglo») (mand IX, 4; sim V, 3, 6; cf. vis III, 8, 11; mand IX, 7; XII, 3, 4; 6, 5; sim VII, 2; VIII, 11, 3).

Se crean *formas estereotipadas de exhortación.* Los dioses de los paganos son μάταιοι («vanos») (Hech 14, 15 siguiendo el lenguaje

de los LXX); la ἀναστροφή («conducta») pagana es una ματαία («vanidad») (1 Pe 1, 18); su περιπατεῖν («caminar») es un caminar ἐν ματαιότητι («en vanidad») (Ef 4, 17; cf. Rom 1, 21); su διάνοια («mente») está oscurecida ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ματαίων («por las concupiscencias de las vanidades») (2 Clem 19, 2); de la misma manera sirve el concepto μάταιον como característica del mundo o de mundanidad. 1 Clem exhorta a la renuncia a las κεναὶ καὶ μάταιαι φροντίδες («preocupaciones vacías y vanas») (7, 2) y a la ματαιαπονία («trabajo vano») (9, 1). Pol Flp exhorta a la renuncia a la ματαιότης τῶν πολλῶν («vanidad de todos») (7, 2) y a la κενὴ ματαιολογία («vacía vanilocuencia») (2, 1). Bern grita: φύγωμεν ἀπὸ πάσης ματαιότητος («huyamos de toda vanidad») (4, 10). Herm habla de ἐπιθυμία ματαία («concupiscencia vana») o de ἐπιθυμίαι μάταιαι τοῦ αἰῶνος τούτου («concupiscencias vanas de este siglo») (mand XI, 8; XII, 6, 5) y exige la purificación de las ματαιώματα τοῦ αἰῶνος τούτου («vanidades de este siglo») (mand IX, 4; sim V, 3, 6).

Así como el caminar de los paganos es un caminar en ἐπιθυμίαι («concupiscencias») (Rom 1, 24; Tit 3, 3; 1 Pe 1, 14) así la ἐπιθυμίαι se convierte en marca distintiva del mundo; los paganos son llamados κοσμικαί («mundanos») (Tit 2, 12; 2 Clem 17, 3) o σαρκικαί («carnales») (1 Pe 2, 11; cf. Gál 5, 16.24; Ef 2, 3) o σαρκικαὶ καὶ σωματικαί («carnales y corpóreos») (Did 1, 4). 1 Jn 2, 16 s compendia a los dos: πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός ... ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ («todo lo que hay en el mundo, la concupiscencia de la carne... viene del mundo. El mundo y sus concupiscencias pasan»).

La preocupación es pariente de la avaricia. Así como Pablo advierte de μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου (1 Cor 7, 32-34), así 1 Clem 7, 2 advierte de las κεναὶ καὶ μάταιαι φροντίδες («vacías y vanas preocupaciones»).

Las preocupaciones enredan en βιωτικὰ πράγματα («asuntos mundanos») (Herm vis III, 11, 3; mand V, 2, 2), o βιωτικαὶ πράξεις («negocios mundanos») (Herm vis I, 3, 1), en las πραγματεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου («ocupaciones de este siglo») (Herm mand X, 1, 4; cf. vis III, 6, 5; sim VIII, 8, 1 s; IX, 20, 1 s), y contra ellas van las exhortaciones de Hermas, libro que es totalmente una predicación de penitencia contra la secularización del cristianismo.

También la *postura frente al mundo* es descrita en *expresiones estereotipadas*. Un término muy usado es ἀπέχεσθαι («alejarse, huir»): ἀπὸ πορνείας («de la fornicación») (1 Tes 4, 3), ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ («de todo género de mal») (1 Tes 5, 22), τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν («de las apetencias carnales») (1 Pe 2, 11; cf. Did 1, 4), πάσης ἀδικίας («de toda injusticia») (Pol Flp 2, 2); o, según un catálogo de vicios Pol Flp 5, 3: ἀπὸ πάντων τούτων; ἀπὸ πάσης ἐπιθυμίας πονηρᾶς («de todas estas cosas, de toda apetencia mala») (Herm vis I, 2, 4; cf. III, 8, 4; mand XI, 8; XII, 1, 3; 2, 2), de las ἔργα τοῦ διαβόλου («obras del diablo») (mand VII, 3 y en referencia con vicios particulares: Herm mand II, 4; III, 5; IV, 1, 3.9; V, 1, 7; 2, 8; IX, 12).

Así como Pablo en Rom 13, 12 exhorta: ἀποθέσθαι ἔργα τοῦ σκότους («despojémonos... de las obras de las tinieblas»), así se dice en Col 3, 8: νυνὶ δὲ ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα («mas ahora desechad también vosotros todo esto») (viene a continuación un catálogo de vicios); de forma semejante en Ef 4, 22 (cf. *supra*). Cf. además Ef 4, 25; 1 Pe 2, 1; Sant 1, 21; Heb 12, 1; 1 Clem 13, 1; 57, 2; 2 Clem 1, 6.

El correlativo positivo a ἀποθέσθαι («despojarse») es en Rom 13, 12 ἐνδύσασθαι («revestirse») de las «armas de la luz» (ὅπλα τοῦ φωτός), una imagen expresiva que aparece también en Ef 6, 11.14; 1 Tes 5, 8 y como metáfora real Col 3, 12. Del ἐνδύσασθαι («revestirse») del hombre nuevo en contraposición al ἀπεκδύεσθαι del viejo habla Col 3, 8 s, en combinación con la metáfora de ἀποθέσθαι («despojarse»), mientras que Ef 4, 22-24 mezcla ambas expresiones. Especialmente querido es (ya empleado en el AT y en el judaísmo) el metafórico ἐνδύεσθαι («revestirse») de Hermas, por ejemplo: mand I, 2: ἀποβαλεῖς πᾶσαν πονηρίαν ἀπὸ σεαυτοῦ καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης («arroja todo mal de ti y revístete de toda virtud de justicia»); cf. además vis IV, 1, 8; mand II, 3 s; V, 2, 8; IX, 7.10; X, 3, 1.4; XI, 4; XII, 1, 1; 2, 4; sim VI, 1, 2.4; 5, 3; VIII, 9, 1; IX, 29, 3. Igualmente también Ign Pol 1, 2.

Si bien es verdad que los cristianos pueden ser caracterizados como ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς, ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου (2 Pe 1, 4; 2, 20), con todo, una y otra vez se exhorta a φεύγειν («huir»). Objeto de la maldición son la εἰδωλολατρία («idolatría») (1 Cor 10, 14), la πορνεία («fornicación») (1 Cor 6, 18), el vicio de la avaricia (1 Tim 6, 11), las νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι («apetencias juveniles») (2 Tim 2, 22), toda clase de vicios (1 Clem 30, 1), la ἀσέβεια («impiedad») (2 Clem 10, 1). Con valor equivalente suelen emplearse ἀπολείπειν («abandonar») (1 Clem 7, 2; 9, 1; 28, 1; Pol Flp 2, 1; 7, 1) y καταλείπειν («dejar de lado») (2 Clem 5, 1; 10, 1).

Nacen otros *dos tipos de predicación cristiana* (cf. *supra*) en los que se describe la novedad del ser cristiano en contraposición al pasado mundano según el esquema «entonces» - «ahora»: 1. entonces estaba el plan (el plan de la salvación) oculto; ahora se ha manifestado. El motivo se encuentra en primer lugar en 1 Cor 2, 7 s, después en Col 1, 26 s; Ef 3, 4 s; 9 s; suena en 2 Tim 1, 9 s; Tit 1, 2 s;

sirve para la parénesis en 1 Pe 1, 20 y entreteje la doxología de Rom 16, 25 (no paulina)[19] 2 En otro tiempo, gentiles hundidos en la oscuridad y en el vicio, ahora, iluminados y purificados por Dios Este motivo ha sido preformado en Pablo Rom 6, 17 s, 7, 5 s, 11, 30, Gál 4, 3 s, especialmente 1 Cor 6, 9 s en conexión con el catálogo de vicios Se encuentra también en Col 3, 5 s, Tit 3, 3 s, cf 1 Pe 4, 3 s, sin catálogo de vicios en Ef 2, 1 s 11 s, 1 Pe 2, 25 En 2 Clem puede verse cómo este esquema se desarrolló en la predicación del momento[20]

5 La conciencia de iglesia y la conciencia de separación escatológica podemos designarlas como un *dualismo* es el dualismo escatológico de la tradición judía A pesar de que se halle contenido en ella el motivo cosmológico de la espera de la gran catástrofe cósmica del fin de los tiempos, sin embargo, no hay en ello un interés especulativo por la cosmología Surge, con todo, la pregunta de si se mantendrá la pureza del motivo escatológico y de si no ocuparán su lugar especulaciones cosmológicas Toda vez que a la conciencia escatológica corresponde una postura negativa frente al mundo, la postura de ἀπεχεσθαι («alejarse»), de φευγειν («huir»), surge de nuevo la pregunta de si esta separación escatológica respecto al mundo se entenderá como una desmundanización positiva o si es pura postura negativa frente al mundo, nacida de la esperanza de que quien ahora huye del mundo será abundantemente compensado por su renuncia con los bienes futuros celestiales En la situación concreta existía para el cristianismo primitivo la posibilidad de que la conciencia escatológica de la separación del mundo se mezclase con otros motivos fundantes de una postura negativa frente al mundo o que incluso éstos desplazasen a aquél Pudieron haber influido *ideas estoicas* y pudieron ser fácilmente punto de contacto su lucha contra la ἐπιθυμια («concupiscencia»), y su exhortación a ἀπεχεσθαι («renunciar») y a ἀλλοτρια ἡγεῖσθαι («tener como inútil»), la última expresión, al menos en cuanto término, pone de relieve la influencia estoica[21] Además pudieron influir también *motivos del dualismo gnóstico,* incluso en conexión con los estoicos, ya que tanto para el gnosticismo como para la estoa la esfera de la carne y de los sentidos

19 Para este tipo cf R Bultmann *Coniect Neotest* XI *(Fetschr f A Fridrichsen),* 1947 10 12

20 Respecto a los dos tipos mencionados y de otros cf N A Dahl *Neutest Studien f R Bultmann* ²1957 3 9

21 Cf M Dibelius *Erganzungsbd zum Hdb z NT zu Herm sim I 1* Sim I ha sido escrito dentro del estilo de la diatriba cínico estoica

está devaluada, aun cuando es verdad que uno y otro conciben el «espíritu», que es la contraposición a lo sensible, de manera diversa Motivos de ambos géneros pueden fundamentar una ascesis que difiere fundamentalmente de la desmundanización escatológica (cf *supra* 4) Así como ya en Pablo el motivo ascético se combina de una forma peculiar con el motivo escatológico (especialmente 1 Cor 7), así también en Hermas, cuando, por ejemplo en sim V, 7, 1 exhorta την σαρκα σου ταυτην φυλασσε καθαραν και ἀμιαντον («guarda esta tu carne pura e incontaminada») o en 2 Clem que exhorta igualmente τηρησατε την σαρκα ἁγνην και την σφραγῖδα (el bautismo) ἄσπιλον («guardad la carne santa y el sello [bautismo] sin mancha») (8, 4 6) y es sorprendente que presenta ideas poco claras sobre la ἐγκρατεια («continencia») que se ejerce frente a la σαρξ (14, 3-5, 15, 1) Sobre todo en Ignacio esta influencia es clara Pero de ello hablaremos más tarde

Podríamos decir que entre la *conciencia de iglesia,* que incluye la conciencia de su separación del mundo y la *conciencia de los gnósticos,* que presenta una comunidad aunada por una misteriosa unidad, pero extraña frente al mundo, existe una cierta analogía Y de hecho, como veremos más tarde, la conciencia de unidad eclesial que presenta el evangelio de Juan ha estado influenciada por la gnosis, también Heb pone de manifiesto cómo puede unirse la comprensión de la existencia cristiana que existe en lo eclesial-escatológico y en lo gnóstico (§ 15) Sin embargo, falta en la gnosis lo específico de la conciencia eclesial ambas se distinguen entre sí por el conocimiento que tienen acerca de la solidaridad con la historia del pueblo de Dios y por su ligazón con el documento de la historia de la salvación, el AT En este punto existe, naturalmente, una analogía con las comunidades sinagogales, por lo demás, la conciencia eclesial-escatológica es algo totalmente nuevo en el helenismo Naturalmente que habrá un cambio en la medida en que se pasa de la conciencia de ser el Ἰσραηλ τοῦ θεοῦ («Israel de Dios»), el λαος τοῦ θεοῦ («pueblo de Dios»), al concepto de verse como el τριτον γενος («tercera raza»), frente a los griegos (paganos) y frente a los judíos Encontramos la expresión por primera vez en Ker Pe 2 τα γαρ Ἑλληνων και Ἰουδαιων παλαια, ἡμεῖς δε οἱ καινῶς αὐτον (sc τον θεόν) τριτῳ γενει σεβομενοι Χριστιανοι («los griegos y judíos pertenecen al pasado, nosotros, los cristianos, veneramos ahora a él [es decir, a Dios] de una manere nueva») Pero aquí τριτῳ γενει significa la manera de dar culto a Dios y no significa, como más tarde, la cristiandad[22] La siguiente cuestión es cómo se resolverá el proble-

22 Cf A von Harnack *Mission u Ausbreitung* I ³238 267

ma, que surge de la conciencia de ser la comunidad cristiana el verdadero Israel, de la relación con el judaísmo y cómo será entendida la autoridad del antiguo testamento.

§ 11. La relación con el judaísmo y el problema del AT

Cf bibliografía a § 8 y a § 8, 2 Aparte de esto R Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter,* 1905, 346-369, H Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT,* 1932, J Klevinghaus, *Die theol Stellung der Apostol Vater zur alttest Offenbarung,* 1948, Th F Torrance, *The doctrine of grace in the apostolic fathers,* 1948, Ph H Menoud, *L'église naissante et le judaism,* 1952, L Goppelt, *Christentum und Judentum im 1 und 2. Jahrh ,* 1954, H J Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis,* 1956, K H Rengstorf-S Kortzfleisch (ed), *Kirche und Synagoge,* 1968, K Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes,* 1971, F M Young, *Temple cult and law in early christianity A study in the relationship between Jews and Christians in the early centuries* NTS 19 (1972) 325-338, M Hengel, *Judentum und Hellenismus,* 1973, P E Lapide, *Die Rabbi von Nazareth Wandlungen des jüdischen Jesusbildes,* 1974, P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* 1975, W P Eckert-H H Henrix (ed), *Jesu Jude Sein als Zugang zum Judentum,* 1975, R Hamerton-Kelly-R Scroggs (ed), *Jews, Greeks and Christians,* 1976, K Stendahl, *Paul among the Jews and gentiles and other essays,* 1976, D E Gowan, *Bridge between the testaments,* 1976, T Stylianopoulos, *Justin martyr and the mosaic law,* 1976, H Zimmermann, *Das Bekenntnis der Hoffnung Tradition und Redaktion im Hebraerbrief,* 1977, P E Hughes, *A commentary on the epistle to the Hebrews,* 1977, F Manns, *Essais sur le Judéo Christianisme,* 1977, L Cirillo-M Frêmaux, *Évangile de Barnabé,* 1977, E E Ellis, *Prophecy and hermeneutics in early christianity,* 1978, E Bammel-C K Barret-W D Davies (ed), *Donum gentilicium,* 1978, M Mees, *Die Hohepriester-Theologie des Hebraerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief.* BZ 22 (1978) 115-124, H Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums,* ^{4}1978, F Mussner, *Traktat uber die Juden,* 1979, E P Sanders, *Normative self definition in Judaism and Christianity,* 1980, D J Harrington, *God's people in Christ,* 1980

A Santos Otero, *Los evangelios apócrifos,* ^{3}1963, G Strathmann, *La epístola a los hebreos,* 1971, M Simon, *El judaísmo y el cristianismo antiguo,* 1972, C A Rijk, *Hacia una teología cristiana del judaísmo,* 1973, A Díez Macho, *El medio ambiente judío en el que nace el cristianismo,* en E Schweizer-A Díez Macho, *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* 1974, 83-150, G Vermes, *Jesús el judío,* 1977, A Antón, *La iglesia de Cristo El Israel de la vieja y de la nueva alianza,* 1977, O Kuss, *Carta a los hebreos y Cartas católicas,* 1977, M Hengel, *El Hijo de Dios,* 1978, F J. Schierse, *Carta a los hebreos,* 1978, G von Rad, *Teología del AT,* ^{4}1978, J Quasten, *Patrología,* ^{3}1978, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús,* 1979

1. *La relación con el judaísmo* significa para el cristianismo helenístico en primer lugar su relación con la forma de *cristianismo judío* tal como lo vivió la comunidad primitiva en Palestina. Porque ésta no se había desligado del judaísmo (§ 8, 1) y no había cortado el lazo que unía a la comunidad escatológica con el pueblo judío. Para ella era un principio evidente que si un no judío quería pertenecer a la comunidad debía circuncidarse y colocarse bajo la ley, es decir, que tenía que hacerse judío (§ 8, 2). En contraposición a todo esto surgió de la misión de los judeocristianos dentro del helenismo un cristianismo formado por gente venida del paganismo a quienes no se les exigía la circuncisión y que no se les obligaba a la ley. Este judeo-cristianismo libre de la ley, representado por Bernabé y por Pablo, consiguió su reconocimiento en el concilio de Jerusalén. No hay necesidad de decir aquí que, a pesar de ello, celosos del judaísmo cristiano a favor de la ley, los llamados judaizantes, hicieron propaganda a favor de la ley entre las comunidades cristianas formadas por venidos de la gentilidad y que se introdujeron, incluso, en el territorio reservado a la misión de Pablo, tal como lo manifiesta la Carta a los gálatas y apunta la Carta a los de Filipo; no tenemos necesidad de insistir más en esto porque para el desarrollo histórico del cristianismo primitivo y para la configuración de su teología, ha quedado reducido a puro episodio, cuya única significación reside en que obligó a Pablo a una discusión teológica, discusión que nos ha conservado en la Carta a los gálatas [23].

De manera algo distinta se presentaba la cuestión acerca de las relaciones con el judaísmo en otras comunidades helenísticas en las cuales la comunidad cristiana había nacido de las comunidades sinagogales, por ejemplo, en la comunidad de Roma y presumiblemente en otras más. Aquí la *necesidad de una discusión con el judaísmo surge de por sí,* como lo pone de manifiesto la carta de Pablo a los romanos; Pablo no polemiza con los «judaizantes» ni discute por la intromisión de misioneros enemigos, como en la Carta a los gálatas, que quisiesen obligar a los cristianos de Roma a la aceptación de la circuncisión, sino que aquí

23 W Schmithals, ZNW 47 (1956) 25-67 defiende con motivos dignos ciertamente de mención la tesis de que los «heréticos» en Galacia no eran judaizantes, sino gnósticos judeo-cristianos

desarrolla desde un punto totalmente teorético el principio de la fe cristiana en antítesis al principio de la religión de la ley de los judíos. Tal discusión con el judaísmo no necesitó, en absoluto, nacer de una situación de lucha práctica, sino que era la consecuencia inevitable de la *profundización de la fe cristiana* sobre su esencia y rasgos fundamentales. De tal autorreflexión teológica dan testimonio, sobre todo, la Carta a los hebreos y la Carta de Bernabé.

La cuestión surgió del simple hecho de que el cristianismo helenístico había aceptado el AT y había reconocido su autoridad, pero, al mismo tiempo, negaba la validez de la ley del AT para los cristianos. ¿Cómo había que fundamentar tal discusión? ¿cómo debía ser interpretada la ley, que, en cualquier caso, era una parte esencial del libro de la revelación?

2. La conducta de libertad frente a la ley observada por el cristianismo helenístico no es, en absoluto, solamente el resultado de la lucha de *Pablo* contra los «judaizantes» y su fundamentación de la libertad frente a la ley no fue la *única* que existió ni se convirtió en la *única*. Junto a la solución del problema que él encontró, existieron *otras posibilidades* que, de hecho, se realizaron en la práctica. Una visión panorámica de estas posibilidades nos lleva más allá de los tiempos de Pablo y debemos hacerlo. Porque es claro que todas estas posibilidades venían dadas ya en principio por la situación histórica; la exigua información que las fuentes nos ofrecen no nos permite contestar con toda precisión y amplitud cómo y cuándo fueron llevadas a la práctica y no sólo es posible, sino probable, que ideas testimoniadas más tarde hubiesen estado influyendo ya en el tiempo anterior a Pablo y en su tiempo. Para poder conocer claramente y apreciar el sentido y significación de la doctrina paulina sobre la ley es preciso trazar antes una panorámica. Los tipos principales de posibilidad son los siguientes:

a) *La gnosis radical.* La gnosis no es, en principio, un fenómeno intracristiano o intraeclesial que podría ser caracterizado como una teología cristiana especulativa bajo la influencia de la tradición filosófica griega, algo así como una «aguda helenización» de la fe cristiana, tal como fue considerada por Harnack. Tiene sus raíces en una piedad de liberación dualística que penetró desde el oriente pagano, y que, vista como un todo, se presenta como paralelo o concurrente, rival, de la religión cristiana. Ambos movimientos, el cristiano y el gnóstico, se han influido mutuamente en muchísimas ocasiones y de ello volveremos a hablar. En cualquier caso, existió muy pronto una gnosis cristiana, la cual, en su forma radical, rechaza totalmente el AT y constituye la forma extrema de las posibilidades que vamos a considerar y justamente por ello viene mencionada aquí en primer lugar.

Aquí se distingue entre el Dios del AT, el creador del mundo y dador de la ley, y el Dios de la fe cristiana, el Dios liberador, de quien Cristo es revelador. Incluso en este punto son posibles muchas diferenciaciones según que el Dios del AT sea presentado como un dios subordinado al Dios altísimo, como realizando las intenciones de éste, naturalmente de un poder limitado, al igual que en su sabiduría y bondad, o que se le represente como enemigo del Dios supremo, como un ser que tiene poder en sí mismo y que no obedece, es decir, que es considerado como Satán mismo. El AT con su ley es por tanto, de acuerdo con esta doble concepción, o el anuncio anticuado de un dios subordinado o una ley satánica. En cualquiera de los casos no tiene valor alguno para el cristiano. Partiendo de tales concepciones puede sacarse la consecuencia de una ética de sentido libertino, aunque ésta no es la única posibilidad, pues hay lugar también aquí para una ética de ascesis.

b) *La Carta de Bernabé.* Este escrito, que no podemos datar con seguridad, en cualquier caso después del año 70 y antes del 140 pero muy probablemente escrito después del año 100, trata temáticamente el problema del AT y quiere enseñar su recta comprensión, que en principio se ha hecho asequible a la fe cristiana, o, lo que es lo mismo, a su γνῶσις. Porque los judíos lo han malentendido totalmente, tal es la tesis del autor: ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτούς («el ángel malo les instruía») (9, 4; cf. 10, 9). Israel nunca ha tenido una alianza con Dios; porque cuando Moisés bajó del Sinaí con la tablas de la ley y vio que el pueblo había caído en la idolatría, despedazó las tablas «y entonces se aniquiló la alianza a fin de que fuera sellada en nuestros corazones la alianza del amado, Jesús, en la esperanza de nuestra fe en él» (4, 6-8; cf. 13-14). ¿Cómo hay que entender ahora el AT? Alegóricamente; ciertamente pueden encontrarse en él: 1. enseñanzas morales; como tales deben ser entendidos los mandamientos cúlticos y rituales. La circuncisión significa la circuncisión del corazón (cap. 9); los animales impuros que no es lícito comer, significan los hombres malos, cuya compañía debemos evitar (cap. 10). El AT contiene: 2. anuncios de Cristo y de la salvación cristiana (cap. 5-8). En leyes cúlticas así como en las narraciones del AT (por ejemplo los 318 criados de Abrahán) (9, 8) encuentra el autor anunciada la cruz de Cristo; lee, partiendo de los textos antiguos, el anuncio contenido en el evangelio (8, 3), el retorno de Cristo (7, 9), la futura realeza de los creyentes (6, 16 s).

La pregunta específica sobre la ley como camino de salvación, es decir, la pregunta sobre el legalismo, sobre las buenas obras como condición para participar en la salvación, no ha sido tratada por el autor. En lugar de las leyes del AT están las δικαιώματα κυρίου («exigencias legales del Señor») (2, 1; 10, 11; 21, 1); el καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ («la nueva ley de nuestro señor Jesucristo») (2, 6), el cual es caracterizado como ἄνευ ζύγου ἀνάγκης ὤν («existe sin yugo de coacción»), lo cual se entiende en el sentido de que él no exige ἀνθρωποποίητος προσφορά («aportación humana») alguna.

c) *La Carta a los hebreos.* Para su autor, el AT, entendido como un todo, es el anuncio de Cristo y de su obra. Cristo mismo habla en el AT (2, 12 s; Sal 22, 23; Is 8, 17 s; 10, 5-7; Sal 40, 7-9); Moisés es una pre-representación de Cristo como πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ («fiel en toda su casa») (3, 1-6), en Melquisedec como el sumo sacerdote (7, 1-10). Pero el interés principal del autor se centra en la interpretación del culto del AT. Comparte con Bernabé el método de interpretación alegórica; pero, a diferencia de aquél, para éste es innegable que en un tiempo las leyes del AT tuvieron un valor literal, sentido literal del que han sido despojadas por Cristo. «Queda abrogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad» (7, 18). ¿Por qué, pues, fue dada la ley del AT, que era ya desde el principio débil e inútil? Contenía «la sombra de los bienes futuros, no la esencia de la cosa misma» (10, 1); se constituye, presagiando lo que tendrá su realización plena en Cristo. «Porque la ley coloca hombres como sumos sacerdotes, apresados todos ellos por la debilidad; la palabra del (divino) juramento, que vino después de la ley, coloca al Hijo único perfecto para toda la eternidad» (7, 28). La sangre sacrificada de Cristo realiza lo que no podía realizar la sangre de los sacrificios del antiguo testamento (9, 15-28).

En vano preguntaríamos al autor, que se alegra de su interpretación, el porqué de toda esta pre-representación de la obra de salvación de Cristo que nadie podía entender en los tiempos anteriores a Cristo. El ha reflexionado tan poco como Bernabé sobre el auténtico problema del legalismo. No habla de los mandamientos éticos del AT; pero subraya repetidas veces que los cristianos deben defenderse mucho más que los judíos de toda παράβασις («prevaricación») y παρακοή («desobediencia»), ya que ellos se verán sometidos a un juicio mucho más duro que aquéllos (2, 2 s; 10, 28 s; 12, 25). Característico para ver que el autor mismo habla en términos legales es el hecho de que rechaza la posibilidad de una penitencia repetida (6, 4 s).

d) *La primera Carta de Clemente.* Fue escrita en el año 95 ó 96 por la comunidad de Roma a la de Corinto. No parece existir problema para el autor; por el contrario, acepta de manera totalmente ingenua el AT como libro cristiano. Para él, que las leyes cúlticas y rituales del AT no tengan validez para el presente se sobreentiende de por sí. Como fundamentación de ello presenta ocasionalmente la idea helenística: ἀπροσδεὴς ... ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἁπάντων· οὐδὲν οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ (52, 1). Sin embargo, el autor está firmemente convencido de que las leyes cúlticas fueron en otro tiempo una ordenación válida de Dios. Sirven como analogía para la ordenación cristiana de la comunidad (cap. 40-41). No existe para él ninguna necesidad de alegorizar y solamente una vez emplea este método, cuando explica la significación de la cinta roja que la prostituta Rahab empleó como señal para los israelitas, colgándola de la casa, interpretándola como la sangre de Cristo (12, 7 s). La γνῶσις peculiar de esta carta consiste en (40, 1; 41, 4) el arte de hacer el AT útil para la edificación práctica de la comunidad. Es el libro que debe servir de ejemplo ético para los cristianos, el libro que contiene los προστάγματα («órdenes») y δικαιώματα («decretos») del κύριος (o que nos han sido dados por Dios: 2, 8; 58, 2 y otros), los ὑποδείγματα («ejemplos») e ὑπόγραμμοι («modelos») que los cristianos tienen que imitar.

En esta tarea el autor ha conocido Rom y 1 Cor. Pero él no siente el problema paulino de la ley. Al igual que Pablo (Rom 4, 7) cita el Sal 32, 1 s: μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι κτλ. («bienaventurados aquéllos cuyas maldades fueron perdonadas») (50, 6 s); pero la pregunta de Pablo: ὁ μακαρισμὸς οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν («¿esta dicha recae sólo sobre los circuncisos o también sobre los incircuncisos?», queda lejos de él. Para él no existe diferencia entre el AT y el evangelio, mucho menos oposición. La πίστις es para él una virtud entre otras, especialmente como la hospitalidad: διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν («por la fe y la hospitalidad») le fue concedido a Abrahán un hijo en la ancianidad y la prostituta Rahab fue salvada (10, 7; 12, 1).

e) *Ptolomaios a Flora.* Es una carta escrita por el discípulo de Valentín, quien actuó en Roma en los años 140-160, a una dama a quien trataba de adoctrinar sobre la recta comprensión de la ley del AT. Según él, ésta se divide en tres partes: 1. la entrega de la ley por parte de Dios; 2. la ley dada por Moisés, a la que pertenece, por ejemplo, la del divorcio, el cual no está permitido según la ley verdadera de Dios, pero que Moisés ha permitido, como dice Mt 19, 6 s, a causa de la dureza de corazón de los hombres; 3. los

decretos de los antiguos, los cuales, como dice Mt 15, 3 s, aniquilan la ley de Dios por medio de sus propias «tradiciones» (παραδόσεις). También: ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῇ Μωϋσέως πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνός τινος νενομοθέτηται («todo el conjunto de aquella ley contenida en el Pentateuco de Moisés no ha sido legislado para uno solo»). Pero también τὸ ἓν μέρος, ὁ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ νόμος, διαιρεῖται εἰς τρία τινά («una parte, la ley de Dios, se divide en tres»), a saber: 1. la pura, perfecta ley moral, que Jesús no abolió, sino que la ha cumplido, el decálogo; 2. la ley en la que hay mezcla de mal, como la ley del talión, que Jesús ha derogado; 3. la ley ceremonial, de la que Jesús ha puesto al descubierto su sentido espiritual, al que se llega por medio de la alegoría y que exige no un comportamiento ritual, sino moral. Naturalmente que el Dios que ha dado esta triple ley no es el Dios supremo, sino un ser que se encuentra entre él y Satanás, el cual no es τέλειος («perfecto»), pero que sí debe ser llamado δίκαιος («justo»).

En esta gnosis mesurada encontramos propiamente crítica de contenido y crítica histórica. La crítica en cuanto al contenido no se orienta por el evangelio, sino por el ideal de una ética espiritual y tampoco aquí surge la cuestión del camino de salvación o el problema del legalismo.

f) *Justino.* En su diálogo con el judío Trifón trata el apologista Justino (cap. 100-165) la pregunta sobre el AT de una manera que se ha convertido en visión típica eclesial. También él divide la ley veterotestamentaria en tres partes, que se distinguen en cuanto a contenido y no, como en el caso de Ptolomaios, en cuanto a contenido e historia: 1. la ley eterna moral: τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια («bella por naturaleza, piadosa y justa»), o: τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλά («la que es buena en su totalidad por su naturaleza y por su actualidad») (45, 3 s), o τὰ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια («la que es justa siempre en todo») lo que es reconocido como tal ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων («en toda raza humana») (93, 1 s; cf. también 67, 10). Esta ley moral no ha sido derogada por Cristo, el καινὸς νομοθέτης («nuevo legislador») (14, 3; 18, 3); él mismo es designado ὁ καινὸς νόμος καὶ ἡ καινὴ διαθήκη («la nueva ley y la nueva alianza»); pero ha compendiado todo su contenido en el doble mandamiento de amor al prójimo y a Dios (93). 2. las profecías referentes a Cristo contenidas en la ley «apuntan al misterio de Cristo» (εἰς μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) (44, 2) que hay que poner en primer plano mediante la alegoría. Así, con el cordero pascual se alude, naturalmente, a Cristo, cuyas dos παρουσίαι («venidas») están representadas por los dos machos cabríos de la fiesta de la expiación (40, 1 s); las doce campanillas que ornamentan al sumo sacerdote significan los 12 apóstoles (42, 1); la circuncisión carnal es una prefiguración de la ἀληθινὴ περιτομή, ἣν περιετμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ πονηρίας («verdadera circuncisión que consiste en evitar el error y la fornicación») y que los cristianos han recibido en el bautismo (41, 4; 43, 2; 92, 4). 3. la ley cúltica y ceremonial en su sentido original y todavía válida para Israel o para los judíos. Fue dada por Dios a los judíos, parte εἰς σημεῖον («como señal»), en concreto para separar a este pueblo del conjunto de los otros y para preservarlo de la idolatría (16, 2; 19, 6; 23, 5), pero en parte le fue dada para su disciplina y para exhortación diaria, ya que el pueblo era díscolo y desobediente (18, 2: διὰ τὰς ἀνομίας ὑμῶν καὶ τὴν σκληροκαρδίαν [«por vuestra indisciplina y dureza de corazón»]; cf. 22, 11; 43, 1; 20, 1: ἵνα καὶ ἐν τῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχητε τὸν θεόν [«para que cuando comáis y bebáis tengáis ante vuestros ojos a Dios»]; cf. 92, 4). Naturalmente que la ley entendida en este sentido ha sido derogada para los cristianos (cf. por ejemplo 43, 1).

Se ve por tanto que tampoco Justino ha atacado el problema de la ley. También él cita (141, 2) el Sal 32, 2: μακάριος, ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν («dichoso aquél a quien el Señor no imputa su pecado») y lo comenta: τοῦτο δέ ἐστιν, ὃς μετανοήσας ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασι τῶν παραπτωμάτων παρὰ τοῦ θεοῦ λάβῃ ἄφεσιν («es decir: el que se arrepintió de las faltas y violaciones recibirá perdón de Dios»), una exégesis que no va más allá de la concepción veterotestamentaria-judía.

3. Si tenemos en cuenta la panorámica de estas posibilidades y añadimos lo que suele decirse normalmente en la literatura del cristianismo primitivo, nos da lo siguiente:

a) *La ley del AT ha perdido su valor en la medida y en cuanto exigencia ritual.* No es el culto sacrificial el que procura la gracia de Dios y los mandamientos de pureza no limpian. El método corriente para sacar algún provecho de la ley cúltica y ritual es la alegoría, la cual interpreta esta ley en parte como revestimiento de la ley moral (Bernabé, Ptolomeo y Justino), en parte como predicción de Cristo (Bernabé, Justino). Una interpretación especial la constituye Heb, que entiende el culto del AT como σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν («sombra de los bienes futuros»). Varía incluso la concepción de la significación de la ley para los tiempos pasados, aunque no tanto, como en la gnosis, como para negar su origen divino. Si bien los judíos, según Bern, nunca entendieron la ley, sin embargo, según Heb, 1 Clem y Justino, ciertamente que en otro tiempo estuvo en la plenitud de su vigencia y valor.

Pero la cuestión es si esa abolición hay que entenderla únicamente como la derogación de un culto y rito antiguo o si hay que entenderla como la *liquidación total del culto y del rito como camino de salvación*. Ciertamente que esta cuestión no ha sido planteada claramente en ninguna parte; pero es claro, sin embargo, que en todas partes, y de manera especial en Heb, ha sido desmontada la concepción de que la gracia de Dios puede y debe ser conseguida mediante los sacrificios ofrecidos por los hombres y, lo cual va implícito, que la comunidad no necesita de personas de una cualidad especial, tales como sacerdotes, para mediar entre ellos y Dios. El sacrificio de Cristo ha hecho de una vez para siempre que la gracia opere y él es el sumo sacerdote de la comunidad (Heb 2, 17; 3, 1; 4, 14; 5, 1 s; 7, 1 s; 1 Clem 36, 1; 61, 3; 64; Ign Phld 9, 1; Pol Flp 12, 2). La comunidad misma es «sacerdocio santo, real» (1 Pe 2, 5.9; Ap 1, 6; 5, 10); ella ofrece a Dios πνευματικὰς θυσίας («sacrificios espirituales») (1 Pe 2, 5), y cada individuo es invitado a παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν («que presentéis vuestros cuerpos como víctima viviente, santa, agradable a Dios, tal ha de ser vuestro culto espiritual») (Rom 12, 1). Preocuparse de las viudas y de los huérfanos en sus necesidades y mantenerse incontaminado del mundo es considerado como θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρί («la religión pura e intachable ante Dios Padre») (Sant 1, 27). El sacrificio verdadero es la alabanza a Dios que ofrece la comunidad de los que confiesan su nombre y, además, las buenas acciones y la compasión (Heb 13, 15 s; cf. Just Dial 117, 2). Por consiguiente, la comunidad no necesita lugar alguno para celebrar el culto; ella misma es el templo de Dios (§ 10, 4). De igual manera puede ser designado cada individuo como templo de Dios en el que habita el Espíritu santo o Dios mismo, templo que el individuo debe mantener limpio mediante su conducta moral (1 Cor 6, 19; Bern 4, 11: γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ [«nos hemos convertido en espirituales, en templo perfecto de Dios»]; Ign Ef 15, 3). Desde el punto de vista del contenido no hay diferencia alguna entre ya sea que se designe al σῶμα («cuerpo») (1 Cor 6, 19) o al καρδία («corazón») (Bern 6, 15; 16, 7-10) o incluso a la σάρξ («carne») (2 Clem 9, 3; Ign Phld 7, 2) como el ναός («templo»); el sentido es siempre el mismo: mediante la imagen se intenta subrayar la exigencia de la adoración de Dios en espíritu y la limpieza moral.

Estas ideas son específicamente cristianas en la medida en que son la contraposición positiva del rechazo de una adoración de

Dios por medio del sacrificio. Tomadas en sí mismas no son específicamente cristianas, ya que el concepto de ofrenda espiritual es conocido por el AT y por el judaísmo, el cual, al menos después de la destrucción del templo de Jerusalén y de su culto, había desarrollado partiendo de los orígenes antiguos la «teoría de la equivalencia», según la cual, sobre todo la oración y hacer el bien suplen al sacrificio. Tanto en el paganismo como en el judaísmo helenístico es corriente la idea de la espiritualización del culto. Los estoicos, y después de ellos Filón, dicen que el hombre, y especialmente su alma, es un templo de Dios; Hermas dice que la divinidad debe ser honrada tanto por medio de oraciones de alabanza como por medio de λογικαὶ θυσίαι («sacrificios espirituales») (Corp. Herm. I, 31; XIII, 18 s.21).

¿Todavía se mantiene firmemente este punto de partida de un servicio divino acultual? ¿no ocurre, por el contrario, que la veneración de Jesucristo como κύριος adquiere carácter cultual? ¿no son acaso desde un principio el bautismo y la cena del Señor acciones de la comunidad que tienen carácter cultual? ¿no va a extenderse la formación de este carácter cultual reportando consecuencias muy importantes? (§ 12-13). Otro punto de arranque posible se halla en la formación de una ordenación de la comunidad cristiana. La exhortación de 1 Clem 40, 42: πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν («debemos hacer todo ordenadamente») se basa en la ordenación cultual del AT, la cual prohíbe «realizar el sacrificio y el culto divino (τάς τε προσφορὰς καὶ λειτουργίας) al azar y con desorden, sino en los tiempos y en las horas reglamentadas». Por tanto, continúa teniendo vigencia: «cada uno de nosotros... debe agradar a Dios en el lugar donde se encuentra con buena conciencia, no transgrediendo el orden establecido de su servicio cultual (τῆς λειτουργίας αὐτοῦ); es decir, haciéndolo con dignidad (ἐν σεμνότητι)». Aquí se prepara la formación de una ordenación cultual específica más definitiva que en la exhortación de Pablo cuando dice que en la reunión de la comunidad todo debe realizarse εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν («con decoro y orden») (1 Cor 14, 40), pues en 1 Clem se trata de la autoridad de los ἐπίσκοποι y διάκονοι, es decir, de los dirigentes oficiales de culto cristiano. Surge, por tanto, la pregunta: ¿se desarrollará de nuevo en la comunidad cristiana el oficio del sacerdocio?

b) *El AT en su totalidad tiene, en general, la vigencia de ser el libro de la predicción, del anuncio* que en parte ha sido ya realizado en Cristo y en parte se halla en camino de su realización. El método de interpretar en este sentido el AT, es decir, por medio de la interpretación alegórica, es en todas partes el mismo; no se trata de algo específicamente cristiano, sino de algo que ha sido tomado del

judaísmo, sobre todo del helenístico, el cual, a su vez, lo tomó del helenismo griego, donde, especialmente en la stoa, fue desarrollado como método para interpretar la mitología y la poesía antigua, como en el caso de Homero. En nuestro contexto no tiene importancia alguna si el sentido alegórico es el único sentido del texto o si es el más profundo coexistiendo con el sentido que encierran las palabras. Igualmente puede quedar fuera de nuestra consideración la distinción entre alegoría y tipología (la primera es el arte de encontrar predicciones en el vocabulario de la Escritura, e incluso verdades más profundas; a la segunda compete encontrar la interpretación de las personas, de acontecimientos o de instituciones como prefiguraciones proféticas). En cambio es decisiva la pregunta sobre si la significación del AT para la comunidad cristiana se agota en el hecho de ser un libro de oráculos. En la medida en que el AT es entendido así, constituye para la comunidad un medio, entonces poderoso, de polémica y de apologética en la lucha y en la captación de judíos y de paganos y con ello, al mismo tiempo, un medio para robustecer la conciencia de su propia seguridad. Pero, ¿no se desplaza con ello el auténtico fundamento para la fuerza del mensaje evangélico y para la propia seguridad, cuando entra una fe basada en la letra en lugar de la auténtica fe que entiende la palabra de la gracia de Dios que se dirige a la conciencia y a la evidencia, a las que alcanza en virtud de su transcendencia interna y no en virtud de pruebas racionales?

¿O va a jugar la prueba profética un papel históricamente inevitable y peligroso, pero en cualquier caso secundario, y la verdadera significación del AT para la comunidad cristiana consistirá en conservar viva en ella la conciencia de ser la comunidad escatológica, la meta hacia la que Dios conduce la historia? Nos encontramos de nuevo frente al *concepto de iglesia* (§ 10, 1): ¿se entenderá a sí misma la iglesia como la comunidad que es constituida mediante la incorporación de individuos sobre la base del conocimiento común de verdades generales y de metas prácticas parecidas? ¿o se entenderá como «pueblo de Dios» que ha sido «llamado» mediante la acción de Dios en Cristo? Para el cristianismo surgido del paganismo el peligro de entenderse como una secta judía no será grande; sí, en cambio, el entenderse simplemente como una «nueva religión», diferente de los paganos y de los judíos; como nueva religión que se basa en un progreso en el conocimiento de Dios. Este peligro puede ser evitado mediante la posesión del AT, ya que éste enseña una noción de Dios según la cual Dios actúa con los hombres en la *historia* y el hombre se posesiona de Dios y de su propio ser no mediante conocimientos que fluctúan libremente, sino mediante los encuentros históricos. Porque para el AT, Dios no es la ley universal que se abre al pensamiento o a la investigación, sino el *Dios que se revela en el curso de la historia.* La posesión del AT va a ser, por tanto, un contrapeso a las ideas de la «teología natural» que se van a infiltrar inmediatamente (§ 9, 2). La idea de que Dios se revela en lo que hace, se mantendrá gracias al AT y a partir de aquí se dará también la posibilidad de entender la persona de Jesús y la cruz. Porque a partir de aquí puede y debe ser entendido lo que es un acontecimiento escatológico, si éste no quiere quedarse únicamente en acontecimiento mítico. En la medida en que anuncio y cumplimiento, aunque sea en una forma primitiva, encierran el saber de un sentido que transciende el acontecimiento histórico y que es meta de la historia, están con ello realizando un servicio, están contribuyendo a que la comunidad conserve la conciencia de ser la comunidad escatológica, llamada en el tiempo, pero que transciende la historia. Pero esto significa al mismo tiempo: con la posesión del AT la iglesia se halla confrontada ya desde el principio con el problema: razón y revelación.

c) *En la medida en que el AT contiene mandamientos morales* y en cuanto tales son leídos con la ayuda de la alegoría, *su autoridad permanece,* si exceptuamos la gnosis radical, en *indiscutible vigencia.* En este sentido las palabras del Señor transmitidas con autoridad a la comunidad refuerzan su vigencia y, al mismo tiempo, dan a las variadas prescripciones del AT un sentido uniforme, posibilitando su inteligencia a partir del mandamiento principal del amor (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14 hasta Just Dial 93, cf. *supra* 2 s). Ciertamente se pudo llegar también a una combinación de los mandamientos morales del AT y de las palabras del Señor con las exigencias de la ética griega, especialmente con la estoica y con la moral burguesa del helenismo. Porque ciertamente hay paganos que cumplen φύσει τὰ τοῦ νόμου («la ley natural») tal como su conciencia les dicta, llevan τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν («escrita en sus corazones la realidad de la ley») (Rom 2, 14 s). De esta manera irrumpe ya en fecha temprana en la parénesis cristiana el concepto griego de ἀρετή («virtud») (Flp 4, 8; 2 Pe 1, 5; 2 Clem 10, 1; Herm mand I, 2; VI, 2, 3; XII, 3, 1; sim VI, 1, 4; VIII, 10, 3; cf. también § 9, 2). Al igual que ya Pablo —y no fue el primero en hacerlo, como lo pone de manifiesto el helenismo judío— tomó el catálogo de virtudes y de vicios, de igual manera asumió la literatura deuteropaulina el esquema helenístico-estoico de las tablas de deberes domésticos y a menudo se expone en las Pastorales el ideal de la vida cristiana si-

guiendo el ideal burgués de la honradez existente en el mundo griego como se ve en los términos usados en las inscripciones funerarias y honoríficas.

A pesar de todo, el concepto de ἀρετή no se convierte en idea dominante dentro de la parénesis cristiana. Ello significa al mismo tiempo: el concepto del ideal no determina la ética cristiana. Más bien permanece como determinante la idea de que *lo bueno es la exigencia de Dios,* la idea de que el hombre es responsable delante de Dios y de que debe rendir cuentas de sus acciones ante el tribunal de Dios. Naturalmente que el AT no es la primera fundamentación de esta concepción, pero sí ha sido conservada siempre viva gracias a él, de manera que la posesión del AT es un contrapeso tanto para la teología natural como para la moral natural. La ética permanece como ley divina. La conversión de los paganos a la fe cristiana significa para ellos ciertamente una liberación de la «idolatría», pero no una liberación de la exigencia divina; ésta se ve fortalecida, por el contrario, en gran medida.

Esto suscita la pregunta: ¿cómo debe ser entendida la *relación* existente *entre la voluntad divina que exige y la gracia divina?* Esta gracia es el contenido del anuncio evangélico. Justamente la posesión del AT debía representar un peligro y favorecer la concepción de que la obediencia a la exigencia divina de buenas obras debía ser entendida como la condición para la participación en la salvación, de que la acción buena debía ser entendida como una obra meritoria. Cuando se nombra a la exigencia divina como νόμος ἐλευθερίας («ley de libertad») (Sant 1, 25; 2, 12), como καινὸς νόμος τοῦ κυρίου («nueva ley del Señor») (Bern 2, 6) o como δικαιώματα («decretos») y προστάγματα κυρίου («órdenes del Señor») (1 Clem 2, 8; 58, 2; Bern 2, 1; 10, 11; 21, 1) no cambia fundamentalmente nada respecto del legalismo judío, si esta καινὸς νόμος («ley nueva»), estos «decretos» (δικαιώματα) y προστάγματα («mandatos») tienen el carácter de camino de salvación. Cristo aparece como un segundo Moisés cuando es llamado καινὸς νομοθέτης («nuevo legislador») (Just Dial 14, 3; 18, 3), o cuando él mismo es llamado νόμος καὶ λόγος (Ker Pe 1), νόμος θεοῦ («ley de Dios») (Herm sim VIII, 3, 2), ὁ καινὸς νόμος καὶ ἡ καινὴ διαθήκη («la ley nueva y la nueva alianza») (Just Dial 11, 4). Ciertamente, ¿no está mucho más cargada de responsabilidad y se ha hecho mucho más peligrosa la situación de los cristianos que la de los piadosos del AT y del judaísmo? ¿no les aguarda a ellos un juicio mucho más duro por el hecho de haber recibido la gracia de Dios? (Heb 2, 2 s; 10, 28 s; 12, 25).

¿Qué significa, por tanto, la gracia? ¿en qué consiste la salvación que nos ha sido regalada en Cristo? ¿quizás únicamente en la remisión de los pecados cometidos antes del bautismo, de manera que en adelante el bautizado se halla a merced de sus propias obras? (Heb 6, 4-6). El problema de los pecados cometidos después del bautismo se hará agudo y fundamentalmente no será resuelto cuando Herm piensa que, apoyado en una revelación divina puede anunciar la posibilidad de una segunda penitencia, la cual, inapelablemente, será la última. Ciertamente que las voces de Heb y de Herm son solitarias. Para Pablo, y en general para los primeros tiempos, no se plantea el problema a causa de que juzgan inminente la irrupción del final de los tiempos; pero cuando el problema se hizo patente, se impuso en general la opinión según la cual la gracia que se hizo efectiva en Cristo continúa actuando y que, por tanto, los cristianos, cuando cometen una transgresión pueden e incluso deben ser *llamados continuamente a la penitencia* (así en Ap, 1 y 2 Clem, en Ignacio y Justino; cf. 2 Tim 2, 25; 2 Pe 3, 9; Did 10, 6; 15, 3). Aun cuando la confianza cristiana en que le será dada la gracia de Dios en virtud de Cristo sea incomparablemente más segura que la confianza veterotestamentaria-judía en la actuación de la penitencia, sin embargo, esto no significa todavía una diferencia fundamental respecto del AT y del judaísmo, mientras la relación de la exigencia de Dios o la obediente actuación del bien no haya sido definida de nuevo respecto a la gracia de Dios. ¿Viene la gracia salvadora de Dios a ayudar, completando la acción humana? o por el contrario, ¿se halla fundamentada la actuación humana del bien en una gracia previa? El problema puede ser también formulado como el de la *relación entre la acción del hombre,* la cual consigue la complacencia de Dios, *y entre su fe,* la cual aprehende la gracia de Dios. ¿Será entendida la fe, la cual acepta el evangelio y conduce al ingreso en la comunidad, únicamente como el primer acto de la conducta cristiana o como la postura que domina toda la vida del cristiano? ¿permanece la fe presente únicamente como conocimiento del objeto de la fe, como el saber, sobre todo, la existencia de un único Dios, de manera que el conocimiento pueda ser separado del amor (1 Cor 8, 1 s; 13, 2) o pueda decirse: «también los demonios creen y tiemblan»? (Sant 2, 19). Así podemos preguntar: ¿«de qué le sirve a uno que diga tener fe si no tiene obras? ¿puede acaso salvarlo la fe»? (Sant 2, 14). ¿O puede decirse de Abrahán que él no fue justificado solamente por la fe, sino que lo fue porque su fe había sido antes completada con sus obras? (Sant 2, 21 s). ¿O es que se da la fundamentación de una nueva obediencia en virtud del regalo de la gracia, de manera que fe y gracia son los poderes que determinan toda la vida? La respuesta a esta pregunta es doble: por una

parte Pablo responde diciéndonos su doctrina de que la justificación viene únicamente de la fe; la otra respuesta es el nacimiento de la institución eclesiástica de la penitencia. El problema: agustinismo y pelagianismo se hallan ya presentes en el comienzo del cristianismo.

§ 12. Kyrios e Hijo de Dios

Bibliografía Cf especialmente W Bousset, *Kyrios Christos* Además· J Weiss, *Christus. Die Anfange des Dogmas,* 1909, M Dibelius, *Christologie des Urchristentums,* en RGG ²I Para 1· cf § 8 W Bauer, J M Nielen, O Cullmann, Delling Además R Knopf, *Das Nachapostolische Zeitalter,* 1905, 222-252, A Duhm, *Gottesdienst im altesten Christentum,* 1928 Para 2 cf § 7, 5 (cf también § 4) Además E von d Goltz, *Das Gebet in der altesten Christenheit,* 1901, A Klawek, *Das Gebet zu Jesus,* 1921, G Harder, *Paulus und das Gebet,* 1936 Para 3 G P Wetter, *Der Sohn Gottes,* 1916, L Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ I, 1935, 134-140, W L Knox, *The 'divine hero' christology in the NT* Harv Theol Rev 41 (1948) 229-249, M Dibelius, *Exk zu Kol 1, 17,* en *Handb z NT,* ³1953, 10-12, E Schweizer, *Erniedrigung und Erhohung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* 1955, 86-88, S Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus* ZNW 53 (1962) 125-144, P Wulfing von Martiz-G Fohrer-E Schweizer-E Lohse-W Schneemelcher, art υἱός, υἱοθεσια, en ThW IX, 1969, 334-403, H Boers, *Jesus and the christian faith* JBL 89 (1970) 450-456, P Pokorný, *Der Gottessohn,* 1971, M Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie,* en *NT und Geschichte (O Cullmann zum 70 Geburstag),* 1972, 43-67, K Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums,* 1972, R Staats, *Die Sonntag nachgottesdienste der christlichen Fruhzeit* ZNW 66 (1975) 242-263, I H Marshall, *The origins of NT christology,* 1976, C F D Moule, *The origin of christology,* 1977, B A Demarest, *Jesus Christ the God man,* 1978, J A Fitzmyer, *Jesus the Lord* Chicago Studies 17 (1978) 75-104, R Kearns, *Vorfragen zur Christologie,* 1978, B M Nolan, *The royal Son of God,* 1979, R Kearns, *Vorfragen zur Christologie* II, 1980

L Sabourin, *Los nombres y títulos de Cristo,* 1965, O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, J Obersteiner, art *Señor,* en J B Bauer, *Diccionario de teología bíblica,* 1967, 632-649, H Renard-P Grelot, art *Hijo de Dios,* en X Léon Dufour, *Vocabulario de teología bíblica,* 1973, 387-390, G Vermes, *Jesús el judío,* 1977, M Hengel, *El Hijo de Dios,* 1978, R H Fuller, *Los fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 1979, L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980, véanse las cristologías en castellano citadas anteriormente

1. Se sobreentiende de por sí que las comunidades cristianas en el mundo helenístico, a las que se unieron los bautizados, tenían sus reuniones cultuales y sus celebraciones y no solamente en la medida en que las comunidades surgieron de las comunidades sinagogales, sino también cuando se trataba de comunidades mayoritariamente paganas o de comunidades cristianas compuestas totalmente de antiguos paganos. ¿En qué medida debemos designar a tales reuniones y celebraciones como cultuales en sentido estricto? Si el *culto* es una obra humana que influye en Dios sobre todo por medio del sacrificio, aunque también por medio de otras acciones, a fin de que él se apiade de la comunidad y haga patente su actuación en ella, si es además una acción que se realiza en los predeterminados tiempos sagrados, en el recinto sagrado y de acuerdo con unas reglas sagradas o ritos, si es una acción, finalmente, realizada por personas que poseen una cualidad especial, mediante sacerdotes, podemos decir claramente que *las reuniones y celebraciones de la comunidad cristiana originariamente no pueden ser designadas como cultuales.* Esto es así porque en aquel tiempo no había en el servicio divino cristiano ni sacrificio ni sacerdote y no se hallaba ligado a un recinto sagrado ni a unos tiempos (§ 11, 3 a). A semejanza de lo que acontecía en el servicio divino sinagogal, sucedería también en las comunidades misioneras en un principio, que la palabra tendría la parte más importante, tanto la palabra de la predicación, que podía ser pronunciada por quien tenía dotes para ello y se sentía llamado a ello, como la palabra de la oración y del canto, sea individual, sea de la comunidad entera. En muchas comunidades habría consistido la predicación en la interpretación de las palabras de la Escritura y, al menos, en las comunidades que surgieron de las comunidades sinagogales, la lectura pública de un trozo del AT habría constituido una parte del servicio divino de la comunidad. No podemos suponer que sucediera esto en todas las comunidades ya que en un principio para muchas comunidades no fue posible apoyarse en la posesión, al menos completa, del AT. Pero en lugar del AT o junto a él entraron, ciertamente pronto y en todas partes, escritos apostólicos y evangelios, a lo que hay que añadir las apocalipsis judías reelaboradas desde un punto de vista cristiano.

La *lectura* (y ciertamente del AT) está atestigada expresamente en 1 Tim 4, 13; 2 Clem 19, 1, indirectamente Mc 13, 14 o Mt 24, 15. La lectura de escritos apostólicos en 1 Tes 5, 27; Col 4, 16; Ap 1, 3. Según Justino Apol I, 67, 3 se leen τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων («los recuerdos de los apóstoles») (es decir, los evangelios) o ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν («los escritos de los profetas»).

Si bien es verdad que los servicios divinos cristianos en cuanto servicio de la palabra junto a los servicios sinagogales constituyen un fenómeno peculiar dentro del mundo helenístico, sin embargo, *no* puede decirse que en *ellos haya desaparecido totalmente lo cúltico; ha sido tan sólo fuertemente reducido.* Naturalmente el sacrificio falta en su totalidad y en los tiempos apostólicos y postapostólicos la cena del Señor no fue entendida en absoluto como sacrificio, ya que la designación de la eucaristía como θυσία («sacrificio») (Did 14, 1) o como δῶρα («don») (1 Clem 44, 4) debe ser entendida metafóricamente. Igualmente falta en las reuniones de la comunidad el sacerdote; según Did 7 y Just Apol 61 el bautismo no es administrado por una persona especialmente cualificada. Pero si el sentido de la acción cúltica es *conseguir la presencia de la divinidad* para la comunidad que celebra, entonces tenemos que reconocer que también en el culto cristiano se realiza este sentido y que la acción de la comunidad en la que Dios está presente debe ser designada como culto, aunque exista la diferencia de que la acción cultual en la comunidad cristiana no trae por primera vez a la divinidad, sino que se apoya en su presencia. Ella se halla presente en el «Espíritu» por el que la comunidad se sabe llevada, del que se saben llenos sus predicadores (cf. 1 Cor 14, 25 y § 14). Pero ella se halla también presente en la *palabra de la Escritura* que acaba de ser leída.

La exhortación de Did 4, 1: τοῦ λαλοῦντός σοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μνησθήσῃ νυκτὸς καὶ ἡμέρας, τιμήσεις δὲ αὐτὸν ὡς κύριον («recuerda noche y día a quien te predica la palabra de Dios; lo tendrás como señor») contiene la fundamentación característica: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν («pues de ahí emana la autoridad; allí está el Señor»). Si pertenece esta frase (lo que difícilmente puede ponerse en duda) al «catecismo» judío que ha sido reelaborado en Did 2-6, ello pone de manifiesto cómo también el servicio de la sinagoga tenía indudablemente un carácter cúltico. Se pone de manifiesto también este carácter cúltico en el hecho de que el sacar del armario el rollo de la *torá* para la lectura y el volver a meterlo en el armario eran actos litúrgicos. En el rollo de la *torá* se halla presente corporeizado el numen.

Por otra parte no debe tomarse en sentido demasiado restringido el concepto de acción cúltica. Esta no se halla limitada o reducida al sacrificio y a las acciones rituales, sino que comprende también la recitación de textos sagrados, ante todo de *oraciones* y la ejecución de *cantos,* en una palabra, todo aquello que nosotros llamamos liturgia. Ciertamente que nosotros no podemos decir ahora

con qué rapidez adquirieron una forma litúrgica fija oraciones y cantos en las comunidades de origen pagano o su inclusión en una reglamentación cultual; se pondrá de manifiesto que en cualquier caso esto acaeció muy pronto. Además, incluso la oración libre o el canto de un individuo en el marco de una celebración comunitaria adquirió pronto un carácter especial, cúltico. Y aunque la joven comunidad cristiana no conoce ningún lugar sagrado ni tiempo sagrado alguno, sin embargo, motivos de orden puramente práctico exigieron la elección de lugares concretos y de tiempos fijos; la historia del domingo ilustra cómo maduró poco a poco respecto de estos tiempos el sentido «sagrado» del culto.

De 1 Cor 16, 2 (cf. Hech 20, 7) no puede deducirse con seguridad si Pablo conoce ya el domingo como día de la celebración cultual de la comunidad. En cualquier caso, el domingo se convirtió pronto en tal día; si el domingo como tal es llamado «día del Señor» (κυριακὴ ἡμέρα) (Ap 1, 10; Did 14, 1; Ign Mg 9, 1), y si el vidente (Ap 1, 10) recibe su revelación en este día, todo ello pone de manifiesto que él atribuye a este día una cualidad especial, incluso aun cuando su elección como ὀγδόη ἡμέρα («día octavo») (Bern 15, 9), como sucede con la elección del día de ayuno cristiano (Did 8, 1), hubiese encontrado originariamente su fundamentación únicamente en la oposición al uso judío. Su distinción se fundamenta, al igual que sucede en los actos cultuales, en la historia de la salvación: es el día en que Jesús ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς («resucitó de entre los muertos, se manifestó y subió a los cielos») (Bern 15, 9; Ign Mg 9, 1). En el transcurso del tiempo se trasladan a este día los mandamientos del AT referentes al sábado; de esta manera el domingo se ha convertido totalmente en día «sagrado».

2. Se sobreentiende que la divinidad, cuya presencia se cree y experimenta en las reuniones de la comunidad y a la que se dirigen en sus oraciones, es el único Dios verdadero al que los paganos se han convertido de los ídolos; esto se pone de manifiesto igualmente por medio de las oraciones y doxologías (Ap 4, 8.11; 7, 12; 11, 17 s; 15, 3 s; 19, 1 s.7 s), al igual que por la gran oración de la comunidad (1 Clem 59-61). Pero como en Ap 5, 13; 7, 10 suena la oración de alabanza a Dios y al «cordero», y como en 11, 15; 12, 10 son alabados Dios y ὁ χριστὸς αὐτοῦ («su Cristo»), así dice la fórmula final de 1 Clem 61, 3: σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα («te confesamos por medio del sacerdote y guía de nuestras almas, Jesucristo, por quien a ti la gloria»). Es decir, tam-

bién Cristo se ha convertido en una figura a la que se da culto y que está presente en el culto y esto es lo verdaderamente característico de la comunidad escatológica. Porque según Flp 2, 10 s, el acontecimiento salvífico realizado en Cristo tiene ya la meta: ἵνα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰ. Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός («para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Cristo Jesús es señor para gloria de Dios Padre»). Esto es lo característico de la comunidad escatológica del cristianismo helenístico; porque en ella acontece por primera vez que la figura de Jesucristo no es sólo la del liberador escatológico, sino también la figura del «Señor» a quien se le rinde culto (§ 7). En lugar del título «hijo del hombre», que encierra la nota de mortalidad, y de «cristo» (= rey mesiánico), entra en las comunidades helenísticas el *título* κύριος («señor»).

Es muy probable que el título κύριος en su aplicación a Jesús provenga de los LXX, en los que sirve normalmente para traducir el término hebreo de יהוה. Viceversa, la designación de Jesús como κύριος, posibilitó el que se aplicasen a él las expresiones de los LXX. Pero ciertamente por medio de este proceso ganó la figura de Jesús en contenido y entidad (cf. por ejemplo la referencia de Is 45, 23 a Cristo [Flp 2, 11]; de Is 40, 13: 1 Cor 2, 16; de Jer 9, 22 s: 2 Cor 10, 17; de Ex 34, 34: 2 Cor 3, 16). La transferencia del título κύριος a Jesús no debe ser entendida (en cualquier caso no primariamente) como antítesis frente a su empleo en el culto del soberano, aun cuando se haya derivado de éste el adjetivo κυριακός. Más bien la designación de Cristo como κύριος deriva del lenguaje religioso del helenismo, más en concreto, del helenismo oriental, donde κύριος representa la forma griega de la designación típica de Dios como «señor», extendido en Egipto, en Asia Menor y especialmente en Siria, que con toda probabilidad es la tierra donde nació la fórmula absoluta de ὁ κύριος («el Señor»). Este origen del título κύριος se pone claramente de manifiesto en la contraposición de εἷς κύριος Ἰ. Χριστός («un señor Jesucristo») frente a κύριοι πολλοί («muchos señores») de 1 Cor 8, 5 s. Κύριος en este empleo (como siempre excepto en los LXX) es apelativo y precisa, por tanto, para que se sepa de qué divinidad se habla, del complemento mediante el nombre propio (cuando éste no se sobreentiende por el contexto); en el cristianismo, por tanto, Ἰ. Χριστός κύριος designa a Cristo pero no primariamente en su divina majestad y poder, sino en su relación respecto de quien habla (corresponde a la designación de δοῦλος de aquel que da culto) tal

como se pone de manifiesto en el frecuente ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ. («nuestro señor Jesucristo») y en el Χρ. Ἰ. ὁ κύριός μου («Cristo Jesús mi señor») (Flp 3, 8) (cf. Rom 14, 4; Ef 6, 9). La explicación al hecho de que en el NT se emplee tan a menudo κύριος sin añadir el nombre propio no debe ser buscada en la suposición de que el nombre propio se sobreentiende de por sí, sino que además de esta suposición hay que tener en cuenta que justamente en ello ha influido el lenguaje empleado por los LXX, como ha influido también en el hecho de que Cristo no es solamente el κύριος de los que le honran (de la comunidad), sino también el κύριος πάντων («señor de todos») (Rom 10, 12), el señor de todas las potestades cósmicas (Flp 2, 11), el παντὸς τοῦ κόσμου χύριος («señor de todo el universo») (Bern 5, 5), igualmente ha influido en la expresión ὁ κύριος τῆς δόξης («el señor de la gloria») (1 Cor 2, 8).

Que no fue Pablo quien aplicó a Cristo por primera vez el título de κύριος, sino que ya antes de él era frecuente el empleo en las comunidades helenísticas se desprende no solamente de la naturalidad con la que él emplea el título, sino que se desprende también de observaciones concretas. El canto a Cristo de Flp 2, 6-11 no ha sido compuesto por Pablo para este contexto, sino que es una cita que él toma de otra parte, como E. Lohmeyer ha probado. Está fuera de duda que Pablo en Rom 10, 9 alude a una fórmula de confesión común a todos los cristianos cuando escribe ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν («si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor...»). Justamente ésta es por tanto la confesión característicamente cristiana: κύριος Ἰησοῦς (Χριστός) tal como aparece de nuevo en 1 Cor 12, 3 como criterio para el discernimiento de espíritus. Y cuando Pablo en 2 Cor 4, 5 asegura: «no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como señor» y con ello quiere presentar sus credenciales de que es un apóstol verdadero, se aclara que justamente esto constituye el mensaje cristiano: anunciar a Cristo como el κύριος. Así también la fórmula que proviene de Jl 2, 32 (LXX): οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (Ἰ. Χρ.) («los que invocan el nombre del señor [Jesucristo]»), y que deja translucir claramente el carácter cultual del título κύριος, se ha convertido ya en tiempo anterior a Pablo en una designación de los cristianos (1 Cor 1, 2; 2 Tim 2, 22; Hech 9, 14.21; 22, 16). Cuando Sant 2, 7 (de nuevo empleando una fórmula veterotestamentario-judía) habla del καλὸν ὄνομα («el hermoso nombre») como del ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς, no puede referirse con el ὄνομα a nadie más que al κύριος (Ἰ. Χρ.), tal como acontece en Herm sim VIII, 6, 4: τὸ ὄνομα τοῦ χυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ'

αὐτούς («el nombre del Señor que ha sido invocado sobre ellos») o cuando los cristianos (sim VIII, 1, 1) son denominados: ἐπικεκλημένοι τῷ (v. l. ἐν) ὀνόματι κυρίου («consagrados al nombre del Señor»), o en sim IX, 14, 3: ἐπικαλούμενοι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ («consagrados a su nombre»). Estas fórmulas prueban claramente el sentido cúltico del título κύριος; el ἐπικληθῆναι acontece aparentemente en el bautismo, igualmente el primer ἐπικαλεῖσθαι («invocar») (Hech 22, 16), pero se repite constantemente en las celebraciones de la comunidad. Finalmente: el saludo de entrada de las cartas paulinas es probablemente una fórmula litúrgica que Pablo toma: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ («gracia a vosotros y paz de parte de Dios nuestro Padre y del señor Jesucristo»)[24]. Se comprende, pues, que Hech 13, 2 designe al culto cristiano como un λειτουργεῖν τῷ κυρίῳ (sc. Ἰ. Χρ.) («servir al Señor [es decir: Jesucristo]).

Ciertamente que el ἐπικαλεῖσθαι («invocar») al κύριος no habría consistido en oraciones litúrgicas dirigidas directamente a Cristo. En cuanto nosotros podemos ver, tales oraciones son dirigidas generalmente sólo a Dios; difícilmente puede encontrarse en Jn 14, 14 un testimonio a favor de una oración de la comunidad dirigida a Jesús. Unicamente Hechos de los apóstoles apócrifos testifican para el tiempo primero de la iglesia oraciones litúrgicas dirigidas a Cristo. El ἐπικαλεῖσθαι al κύριος habría consistido, más bien, en confesarle y en doxologías como 2 Tim 4, 18; 1 Clem 20, 12; 50, 7, y tal como sucede en Ap 5, 9 s.12, doxologías ofrecidas al «cordero». Además, en invocaciones individuales con apariencia de fórmula, tal como el *maranatha* referido a Cristo (§ 7, 5), que aparece en Ap 22, 20 como: ἔρχου κύριε Ἰησοῦ («¡ven señor Jesús!»)[25]. O en los deseos de gracia, tal como son empleados en los finales de las cartas, los cuales desean para el lector la χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ («gracia del señor Jesucristo») (Gál 6, 18; Flp 4, 23; 1 Cor 16, 23; Ap 22, 21; 1 Clem 65, 2). Aparte de esto, se habría invocado al κύριος en casos concretos para que él interviniera con su fuerza milagrosa.

Ejemplo característico de ello es 1 Cor 5, 3-5, cuando Pablo exige que el impío, que tiene que ser separado, debe ser entregado a Satanás. Debe suceder esto: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ («en nombre del señor Jesús, reunidos vosotros y mi espíritu con el poder de Jesús señor nuestro»). Esta frase tiene la misma significación tanto si empalmamos ἐν τῷ ὀν. τοῦ κυρ. Ἰ. («en el nombre del señor Jesús») con συναχθ. ἡμ. («reunidos nosotros») como si lo hacemos con el παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ («entregar a éste a Satanás») que viene a continuación. En cualquier caso debe hacerse activa en la comunidad la δύναμις («fuerza») del κύριος mediante su invocación. Idéntica concepción se desprende de la historia legendaria de Hech 1, 24: el κύριος debe indicar por medio de la suerte al hombre justo que debe ocupar el lugar dejado vacante por el fracasado Judas dentro del colegio de los doce.

Al contexto de la invocación del ὄνομα («nombre») de Cristo 1 Cor 5, 3-5 pertenece su empleo en los *exorcismos* y en general en las acciones milagrosas. Quizás se empleó ya en la primitiva comunidad el nombre de Jesús como medio para llevar a cabo los exorcismos (§ 7, 4); en cualquier caso sucedió tal cosa en el cristianismo helenístico como lo demuestra la historia de los conjuradores judíos, los cuales, según Hech 19, 13-17, querían aprovecharse de la fuerza del ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ («nombre del señor Jesús»). Debe ser tenido en cuenta además el versículo redaccional de Lc 10, 17, donde se dice que los setenta, cuando vuelven a Jesús, le anuncian: τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου («los demonios se nos someten en tu nombre»). En este mismo sentido ha sido configurada en Mt 7, 22 una tradición anterior (Lc 13, 26 s): οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ... δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν («¿no... expulsamos demonios en tu nombre... y en tu nombre hicimos muchos milagros?»). Todo esto es conocido por el autor de Hech (Hech 3, 16; 4, 7.10; 16, 18). Se cuidaba mucho que las fórmulas empleadas en los exorcismos derivasen del material litúrgico y Justino pone de manifiesto que esto vale también para el empleo del ὄνομα de Cristo en los exorcismos, cuando informa: κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ... καὶ ἀποθανόντος καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς οὐρανὸν πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται καὶ ὑποτάσσεται («pues en el nombre de éste que es hijo de Dios y primogénito de toda criatura, nacido de Virgen y hecho hombre doliente y crucificado bajo Poncio Pilato... muerto, resucitado de entre los muertos y subido al cielo, todo demonio conjurado en ese nombre será vencido y obedecerá») (Dial 85, 2, cf. 30, 3; 49, 8; 76, 6; 121, 3; 131, 5). Aquí se ve cómo las frases de la confesión litúrgica han servido para el exorcismo. Y cuando Justi-

24 E Lohmeyer, ZNW 26 (1927) 162 s ha mostrado esto poniendo al descubierto la diferencia existente entre la fórmula y el lenguaje empleado por Pablo

25 La oración de la comida, Did 10, 6, testimonia la tradición copta del texto ἐλθάτω ὁ κυριος (en lugar de χαρις), la cual es, quizás, original

no constata: ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερὸν εἶναι ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεσθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ («de aquí, pues, resultará evidente a toda persona que su Padre le dio un poder tal que los demonios se someten en su nombre y a su gobierno en virtud de su pasión»), se ve que esto tiene validez ya en los tiempos anteriores a él.

Pero sobre todo, el ἐπικαλεῖσθαι («invocar») al κύριος tiene su lugar en la liturgia por el hecho de que las oraciones y alabanzas a Dios deben ser dichas «en su nombre» (Ef 5, 20; cf. también 3, 21; Jn 14, 13; 15, 16; 16, 24.26) o deben ser ofrecidas a Dios «por medio de él»; porque como Pablo dice claramente: δι' αὐτοῦ τὸ ἀμὴν τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν («decimos por él 'amén' a la gloria de Dios») (2 Cor 1, 20). Así resuena «por medio de él» el agradecimiento a Dios (Rom 1, 8; 7, 25; Col 3, 17) o la adoración (Did 9, 4; 1 Clem 58, 2; 61, 3; 64; 65, 2). También deriva del vocabulario litúrgico la fórmula que se encuentra en las cartas de Ignacio: ἀσπάζομαι ἐν ὀνόματι Ἰ. Χριστοῦ («os saludo [beso] en nombre de Jesucristo») (Ign Rom 9, 3; Sm 12, 2) y quizás también παρακαλεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ («conjurar por el nombre de nuestro señor Jesucristo») (1 Cor 1, 10; Rom 15, 30; cf. 2 Cor 10, 1). Cuando se pronuncia el nombre del κύριος todos los seres deben adorarle para gloria de Dios (Flp 2, 10 s).

Es de pensar que hayan sido dirigidas directamente a Cristo oraciones fuera de la liturgia en la vida personal. Pablo personalmente ha invocado al Señor (2 Cor 12, 8) y le pide la salud de la comunidad (1 Tes 3, 12; así también 2 Tes 3, 3.5.16, donde en el lugar paralelo de 1 Tes 3, 11; 5, 23 s está Dios).

3. Lo que hemos dicho respecto del nombre κύριος vale también para el otro nombre que se aplica a Cristo: *él es el* υἱὸς τοῦ θεοῦ («hijo de Dios»). Si de acuerdo con Flp 2, 11 el nombre κύριος significa la coronación de su obra de salvación, el διαφορώτερον ὄνομα («nombre más distinguido») que Dios regala al Exaltado y que lo coloca sobre todos los ángeles es, sin duda ninguna, de acuerdo con Heb 1, 4, el nombre de hijo; así se dice en Herm sim IX, 14, 5: τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει («el nombre del hijo de Dios es grande, incomprensible y sobrelleva al universo entero»). Por ello se encuentran en las fórmulas de exorcismo ambos nombres (cf. *supra*). Se pertenecen mutuamente en la medida en que υἱὸς τοῦ θεοῦ («hijo de Dios») designa el ser divino, propiedad

del κύριος, figura que es venerada en el culto; correspondientemente κύριος designa el rango y la función de aquel que según su ser es υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Si es verdad que se comenzó en la comunidad helenística cristiana a aplicar a Cristo el título de κύριος, fue la misión de los judeo-cristianos helenísticos quienes propagaron el *título de hijo de Dios,* pues ya la comunidad primitiva había llamado a Jesús así (§ 7, 5). Pero, naturalmente, el título, que designaba originariamente al rey mesiánico, adquiere ahora un *nuevo sentido* que era evidente para los oyentes paganos. Designa ahora la *naturaleza divina de Cristo,* en virtud de la cual se distingue de la esfera humana; afirma que Cristo es de origen divino y que está lleno de la δύναμις («fuerza») divina.

Dos hechos ponen de manifiesto que era éste el sentido evidente que tenía el título dentro del helenismo. Nos encontramos, por una parte, con el hecho de que para la concepción cristiano-helenística el acontecimiento salvífico consiste precisamente en el suceso paradójico de que una figura, que por naturaleza es divina, aparece como hombre y sufre las vicisitudes humanas (cf. el canto a Cristo citado por Pablo en Flp 2, 6-11), de manera que lo que para la comunidad primitiva era un σκάνδαλον («escándalo»), para el cristianismo helenístico era ciertamente un μυστήριον («misterio»), el Χριστὸς παθητὸς, pero deja de ser σκάνδαλον. En segundo lugar nos encontramos con que enseguida surge el problema de en qué términos puede ser concebida la humanidad del hijo de Dios y nos encontramos también (justamente por la paradoja del acontecimiento salvífico) con que la verdad de la humanidad de Cristo debe ser defendida contra las falsas doctrinas gnósticas. Si por una parte la designación «hijo de Dios» sirve para distinguir a Cristo del Dios único y para expresar una relación de subordinación, sirve también por la otra, y esto es lo esencial, para afirmar su divinidad. No hay, pues, por qué extrañarse cuando 2 Clem 1, 1 comienza: οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰ. Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ («así debéis opinar acerca de Jesucristo lo mismo que de Dios»); ya antes Heb 1, 1-14 había puesto de relieve la preeminencia de Cristo sobre los ángeles y había definido a Cristo como ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ («resplandor de su gloria [de Dios] e impronta de su esencia») (1, 3).

El NT se muestra todavía muy reservado respecto de la designación de Cristo como θεός. Si exceptuamos Jn 1, 1, donde se llama θεός al Logos preexistente y Jn 20, 28, donde Tomás honra al Resucitado: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου («el Señor mío y el Dios mío»), se llama a Cristo θεός únicamente en 2 Tes 1, 12; Tit 2,

13, 2 Pe 1, 1 [26] Ignacio, por el contrario, habla de Cristo llamándolo θεος con gran naturalidad (Tr 7, 1, Sm 1, 1, 10, 1), ordinariamente dice (Χριστὸς) ὁ θεος ἡμῶν («[Cristo] nuestro Dios») (Ef 15, 3, 18, 2, Rom 3, 3, Pol 8, 3) Justamente las expresiones siguientes ponen de relieve que él es consciente de la paradoja ἐν σαρκι γενομενος θεος («Dios hecho carne») (Ef 7, 2), θεος ἀνθρωπινως φανερουμενος («Dios manifestándose como hombre») (Ef 19, 3), habla de αἷμα θεοῦ («sangre de Dios») (Ef 1, 1), de παθος τοῦ θεοῦ μου («sufrimiento de mi Dios») (Rom 6, 3), de ἀρτος θεοῦ, ὅ ἐστιν σαρξ Ἰ Χριστοῦ («pan de Dios, que es la carne de Jesucristo») (Rom 7, 3)

No es en absoluto sorprendente que el anuncio de Cristo como υἱος τοῦ θεοῦ («hijo de Dios») haya sido entendido en este sentido, *la figura del hijo de Dios era familiar a la concepción helenística,* donde se encuentran diversas matizaciones Por un lado como herencia de la tradición griega, que aplica a los hombres la idea mitológica de la concepción por medio de Dios, se trata entonces de hombres que por sus acciones heroicas, por sus aportaciones espirituales o por sus obras de beneficencia, superan a los hombres vulgares El tiempo helenístico conoció una serie de tales θεῖοι ἄνδρες («hombres divinos») que pretendían ser υἱοι θεοῦ («hijos de Dios») o que fueron tenidos por tales y que, en parte, fueron venerados como tales En estos casos rara vez se subraya la paradoja de la manifestación de lo divino en figura humana, esto no representaba en absoluto problema alguno para el pensamiento común griego, toda vez que para ellos el espíritu del hombre era algo divino El interés no radica, por tanto, en el hecho paradójico de la humanidad del hijo de Dios, sino en la βιος («vida») del hijo de Dios marcada por fenómenos carismáticos y por acciones milagrosas Por otro lado, encontramos la concepción de la filiación divina que se había extendido en el helenismo oriental como herencia de la antigua mitología oriental la concepción de divinidades-hijos, que tenían derecho a recibir veneración cultual y a las que se atribuyó una significación soteriológica De tales divinidades, a las que se rendía culto en los misterios, contaba el mito que habían padecido el destino mortal humano, pero que habían resucitado de nuevo de la muerte Pero justamente en el destino de estas divinidades, según la fe de sus veneradores, se fundaba la salvación de la que participaban aquellos que revivían en la iniciación mistérica la muerte y resurrección de la divinidad La figura del salvador del mito gnóstico (§ 15) está emparentada con tales figuras cuyo origen debe buscarse en las antiguas divinidades de la vegetación —sea cual fuera la relación histórica— en la medida en que en esa figura ha dejado su huella de una manera especialmente enfática aquella paradoja de la encarnación de un ser divino (una divinidad-hijo) y de su destino humano

26 Difícilmente podemos referir la doxología de Rom 9 5 a Jesus en Jn 1 18 y en 1 Tim 3 16 θεός es lectura secundaria

La concepción que los cristianos venidos del paganismo tienen de Cristo como υἱος τοῦ θεοῦ («hijo de Dios») *se diferencia* según la tradición que haya jugado un papel determinante en ella Los evangelios sinópticos ponen de manifiesto en sus líneas esenciales el *primer tipo* en la medida en que ellos presentan al hijo de Dios revelando su ἐξουσια («potestad») divina mediante sus milagros Nos encontramos aquí frente a una manera de representación que podía también ser tomada del pensamiento de la tradición judía en cuanto que, siguiendo la analogía de los profetas y de David, atribuía la δυναμις («fuerza») divina en la vida del θεῖος ἀνηρ («hombre divino») al espíritu divino

En esta línea se mueve el evangelio de Marcos, según él, Jesús se convierte en hijo de Dios por medio del Espíritu que le es dado en el bautismo La misma concepción se refleja con toda claridad en la forma occidental del texto de Lc 3, 22, según el cual la voz divina dice υἱος μου εἶ συ, ἐγω σημερον γεγέννηκα σε («tú eres mi hijo, hoy te he engendrado») En esta línea de pensamiento nombra Hech 2, 22 a Jesús como un ἀνηρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ δυνάμεσι και τερασι και σημειοις, οἷς ἐποιησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεός («hombre acreditado por Dios con milagros, prodigios y señales que Dios obró por medio de él») Al parecer, también la concepción mitológica de que el hijo de Dios es engendrado por la divinidad, conocida no solamente por la tradición griega, sino también por la babilónica y sobre todo por la leyenda real egipcia, donde es muy corriente, ha sido tomada por el helenismo judío en Egipto y ha sido aplicada a los piadosos del AT No es, por tanto, de extrañar que despuntara muy pronto en el cristianismo helenístico la leyenda del nacimiento virginal de Jesús, concebido por el πνεῦμα ἅγιον («Espíritu santo») (Mt 1, 20) o por la δυναμις ὑψιστου («fuerza de lo alto») (Lc 1, 35) El hecho de que Pablo no la conociese no quiere decir que no pudiese ser conocida y hallarse extendida ya antes de él en otros círculos Dentro del NT encontramos este primer tipo únicamente dentro de Mt y de Lc y la concepción que les es típica del υἱος θεοῦ («hijo de Dios») se vio aventajada por el *segundo tipo,* según el cual Jesucristo es el hijo de Dios preexistente hecho hombre Esta concepción es para Pablo (como para Juan) evidente y el canto a Cristo prepaulino prueba

(Flp 2, 6-11) que Pablo no ha sido el primero en introducir tal concepción dentro del pensamiento cristiano. Esta visión corresponde también a la concepción de la paradoja del acontecimiento salvífico; todo el énfasis se pone en el hecho de la humanidad y en el destino humano del hijo de Dios hecho hombre y nos encontramos, entonces, con el hecho de que esta concepción, según la cual Jesús se ha mostrado en su vida terrena como hijo de Dios por medio de sus milagros y la anterior se hallan en contradicción como lo pone de relieve Flp 2, 6-11. Para Pablo es también esta manera de pensar totalmente extraña.

Pero ambas cristologías llegaron a fundirse dentro del cristianismo helenístico formando una unidad cargada de tensión. Han sido mantenidos los evangelios sinópticos con la imagen del hijo de Dios que obra milagros. En Ignacio, la virginidad de María, su alumbramiento y la θάνατος τοῦ κυρίου («muerte del Señor») forman los tres μυστήρια κραυγῆς («misterios más llamativos») (Ef 19, 1; cf. Sm 1, 1), a pesar, justamente, de que él en los demás lugares subraya la paradoja de la cristología de la preexistencia (cf. *supra*).

Hay que señalar, sin embargo, un *tercer tipo* de la figura del hijo de Dios. La divinidad del hijo en el mito gnóstico encierra muchas veces no sólo significación soteriológica, sino también cosmológica; más aún, ésta ocupará el primer lugar y encontrará un desarrollo independiente en las mitologías y en las especulaciones filosóficas de las religiones, tal como sucede en Filón, cuyo Λόγος cósmico es el «hijo» de Dios; de manera parecida en los escritos de Hermas. Una figura paralela es la imagen cósmica de la «sabiduría», que se ha introducido ya en la literatura sapiencial del AT y también en el judaísmo, especialmente en el helenístico, y se ha convertido en objeto de especulación. Esta especulación sobre el logos y sobre la sabiduría penetraron muy temprano en el cristianismo helenístico. Ya en 1 Cor 8, 6 aparece Cristo como aquél δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ («por quien son todas las cosas y nosotros por él»); en esta fórmula encontramos unidas la función cosmológica y la soteriológica de Cristo. No podemos decir si fue Pablo el primero que *atribuyó a Cristo la función cósmica de intermediario en la creación*. Si tenemos en cuenta la naturalidad con la que habla de ello, quizás podríamos deducir que no se encontraba solo en tal postura. Lo mismo podríamos decir partiendo de la naturalidad con la que describe a Cristo en 2 Cor 4, 4 como εἰκὼν τοῦ θεοῦ («imagen de Dios»); este concepto pertenece en concreto al contexto de la especulación cosmológica del hijo de Dios y aparece así en Filón y en la literatura hermética y gnóstica.

Después de Pablo encontramos este sentido principalmente en Col 1, 15 s, donde Cristo es caracterizado como εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου («imagen de Dios invisible»), como πρωτότοκος πάσης κτίσεως («primogénito de toda la creación»), ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ... καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν («porque en él fueron creadas todas las cosas... y todo tiene en él su consistencia»). También Ef conoce esta especulación, pero lleva a cabo el proceso, ya comenzado en Col, de pasar de lo cosmológico a lo eclesiológico (1, 20 s). Además de Jn 1, 1, Heb 1, 3 pone de manifiesto que Cristo fue visto como una figura cósmica, en cuanto que era hijo de Dios incluso fuera de Pablo y de su escuela. En Heb 1, 3 es presentado como φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ («llevando todo con la palabra de su poder») después de haber sido llamado ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ) καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ («resplandor de su gloria e impronta de su esencia») con lo que se parafrasea el concepto de εἰκών («imagen»). De igual manera Herm quien en sim IX, 12, 2 dice: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ὅτιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ («el hijo de Dios ha precedido a toda la creación hasta el punto de convertirse para el Padre en símbolo de su creación») donde late, naturalmente, Prov 8, 27 s. Se hace patente, sobre todo, la función cosmológica del hijo de Dios en sim IX, 14, 5: τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. εἰ οὖν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τοῦ υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ βαστάζεται («grande es el nombre del hijo de Dios e inmenso y sustenta al universo entero. Si pues, toda la creación es sostenida por el hijo de Dios...»).

§ 13. Los sacramentos

K. Prümm, *Le mystère dans la Bible,* en *Suppl. au Dictionnaire de la Bible* VI, 1, 173-225. 1: R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter,* 271-290; E. Fuchs, *Das urchristliche Sakramentsverständnis,* 1958; G. von der Leeuw, *Sakramentales Denken,* 1959; W. Heitmüller, *Im Namen Jesu,* 1903; Id., *Taufe und Abendmahl im Urchristentum,* 1911; J. Leipoldt, *Die urchristl. Taufe im Lichte der Religionsgeschichte,* 1928; R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christl. Taufe,* 1929; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie,* 1935; E. Stauffer, *Taufe im Urchristentum,* en RGG ²V, 1002-1010; M. S. Enslin, *Christian beginnings,* 1938, 186-200; H. G. Marsh, *The origin and significance of the NT baptism,* 1941; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne église,* 1942; Fr. Leenhardt, *Le*

baptême chrétien, son origin, sa signification, 1946, O Cullmann, *Die Tauflehre des NT*, 1948, W F Flemington, *The NT doctrine of baptism*, 1948, J Jeremias, *Hat die alteste Christenheit die Kindertaufe gekannt?*, ²1949, Id , *Die kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958, Id , *Nochmals Die Anfange der Kindertaufe*, 1962, H Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* en *Die Zeit der Kirche*, 1956, 107-129, G Schille, *Katechese und Taufliturgie* ZNW 51 (1960) 112 131, N Adler, *Taufe und Handauflegung*, 1951, B Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapefeier*, 1951, M Barth, *Die Taufe ein Sakrament?*, 1951, J Schneider, *Die Taufe im NT*, 1952, A Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle*, 1953 2 Lietzmann, Cullmann, Lohmeyer, cf *supra* § 8, 3 Además R Knopf, *o c* , 253-271, W Heitmuller, cf *supra*, M Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, 1910, A J B Higgins, *The Lord's supper in the NT*, 1952 3 G Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus* ZThK 53 (1956) 312-349, E Schweizer, *Abendmahl* I, en RGG I, ³65-73, W Bieder, *Die Verheissung der Taufe im NT*, 1966, F Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsuberlieferung* EvTh 27 (1967) 337-374, G R Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, 1968, A Bittlinger, *Das Abendmahl im NT und in der fruhen Kirche*, 1969, B Klappert, art *Herrenmahl*, en *ThBL zum NT* II/1, 1969, 667-678, J D G Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 1970, J Roloff, *Heil als Gemeinschaft*, en P Cornehl-H E Bahr (ed), *Gottesdienst und Offenlichkeit*, 1970, 88-117, B Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT*, 1970, W Schenk, *Die Einheit von Wortverkundigung und Herrenmahl in den urchristlichen Gemeindeversammlungen*, en *Theologische Versuche* II, 1970, 65-94, H Schurmann, *Ursprung und Gestalt*, 1970, K Aland, *Taufe und Kindertaufe*, 1971, H von Campenhausen, *Taufen auf den Namen Jesu?* VigChrist 25 (1971) 1-16, E Dinkler, *Die Taufaussagen des NT*, en *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, 1971, 60-153, R Feneberg, *Christliche Passafeier und Abendmahl*, 1971, H Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, 1972, H Schurmann, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachosterlichen Herrenmahl* BZ NF 16 (1972) 1-23, G Barth, *Zwei ver nachlassigte Gesichtspunkte zum Verstandnis der Taufe im NT* ZThK 70 (1973) 137-161, L Goppelt, *Der eucharistische Gottesdienst nach dem NT* Erbe und Auftrag 49 (1973) 435-447, F Hahn, *Zum Stand der Erforschung der urchristlichen Herrenmahls* EvTh 35 (1975) 553 563, F Lang, *Abendmahl und Bundesgedanke im NT* EvTh 35 (1975) 538-544, H Feld, *Das Verstandnis des Abendmahls*, 1976, K H Schelkle, *Das Herrenmahl*, en *Rechtfertigung (F fur E Kasemann)*, 1976, 385-402, J Baumgartner, *Das Sakrament der Taufe*, 1976, H Breit-M Seitz (ed), *Taufe*, 1976, R Johanny-W Rordorf-M Metzger, *L'eucharistie des premiers chrétiens*, 1976, M Quesnel, *Aux sources des sacrements*, 1977, D Dye, *Vie chrétienne et sacrement dans l'histoire de l'église*, 1977, W Pannenberg, *Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht*, en *Ethik und Ekklesiologie*, 1977, 293-315, R J Daly, *The origins of the christian doctrine of sacrifice*, 1977, M Huber, *Taufe in der Eucharistiefeier*, 1978, R Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverstandnis*, 1978, Th Schneider, *Zeichen der Nahe Gottes*, 1979

J L Espinel, *La cena del Señor*, 1976, A Manrique, *El bautismo en el judaísmo contemporáneo de Jesús* Ciudad de Dios 189 (1976) 207-221, M Nicolau, *Los sacramentos, memoria de la pasión* Burgense 18 (1977) 241-252, A Manrique, *Teología bíblica del bautismo Formulación de la iglesia primitiva*, 1977, G Lohfink, *El origen del bautismo cristiano* SelT 16 (1977) 227-236, F Hahn, *Estado de la investigación sobre la eucaristía primitiva* SelT 16 (1977) 261s, J Auer, *Los sacramentos de la iglesia*, 1977, A Hamman, *El bautismo y la confirmación*, ³1977, A G Fuente, *El Espíritu santo y los sacramentos el dato bíblico* Greg 55 (1978) 12-52, J Jeremias, *La última cena Palabras de Jesús*, 1980

1. En el culto de la comunidad se halla presente el κύριος Ἰησοῦς Χριστός. El individuo entra en la comunidad por el *bautismo* y entra también en relación con el κύριος. Con toda probabilidad el bautismo fue practicado en la primitiva comunidad como rito de iniciación a la comunidad escatológica, como baño sacramental que limpia de la culpa de los pecados (§ 6, 3) y así fue llevado por la misión a las comunidades helenísticas. Es evidente que el bautismo es la *condición indispensable para entrar en la comunidad* y para participar de la salvación; esto se pone de manifiesto, al menos indirectamente, en Hech 4, 12: καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτερία, οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σοθῆναι ἡμᾶς (sc. ἢ τὸ ὄνομα 'I. Χριστοῦ) («porque no hay salvación en ningún otro, ni hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos [sólo el nombre de Jesucristo]»), incluso aun cuando no se hubiese pensado aquí en el Nombre que se pronuncia en el bautismo. Según Did 9, 5 y Just Ap 66, 1 nadie que no haya recibido el bautismo puede tomar parte en la celebración de la eucaristía y según Herm sim IX, 12, 4 s nadie entrará en el reino de Dios si no «ha recibido el nombre del hijo de Dios», es decir, si no ha sido bautizado. Incluso de acuerdo con Herm sim IX, 16, los justos del AT tan sólo después de haber sido bautizados pueden tomar parte en la salvación; con este fin han predicado los apóstoles y los maestros después de su muerte en el mundo infraterreno y han bautizado.

Por lo que respecta al *rito del bautismo*, normalmente fue realizado como baño en el que el bautizando desaparecía totalmente debajo de las aguas y, si era posible, se realizaba en agua corriente, tal como se apunta en Hech 8, 36; Heb 10, 22; Bern 11, 11 y como se dice expresamente en Did 7, 1-3. Según esta última obra, basta en caso de necesidad, con que sea rociada con agua tres veces la cabeza del bautizando. El bautizante invoca sobre el bautizando

el nombre del κύριος 'I. Χριστός («Señor Jesucristo»), más tarde los nombres del Padre, del Hijo y el Espíritu santo (el primer testimonio lo encontramos en Dis. 7, 1.3; Just Apol 61, 3.11.13; además de en Mat 28, 19 donde quizás se da una interpolación posterior). De la fórmula βάπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα («bautizar en el nombre») se desprende que el ὄνομα fue invocado sobre el bautizando (lo testimonia indirectamente 1 Cor 1, 13.15; directamente: Hech 8, 16; 19, 5; Did 9, 5; Herm sim III, 7, 3; en lugar de εἰς: ἐν: Hech 10, 48, ἐπί Lc 24, 47; Hech 2, 38; además de estos lugares, que hablan únicamente del ὄνομα del κύριος deben ser tenidas en cuenta las anteriormente mencionadas fórmulas trinitarias); lo confirma también la fórmula τό ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς ο ἐπ' αὐτούς («el nombre invocado sobre nosotros») («sobre ellos») (Sant 2, 7; Herm sim VIII, 6, 4); expresamente habla de ello Just Apol 61, 11. Son equivalentes también las expresiones λαμβάνειν («tomar») o φορεῖν τὸ ὄνομα («llevar el nombre») (Herm sim IX, 12, 4.8; 13, 2.7 o IX, 14, 5; 15, 2). El bautizando, por su parte, dice la confesión κύριος 'I. Χριστός («señor Jesucristo») y pertece con ello a los ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίο («que invocan el nombre del Señor») (§ 12, 2)— ¿inmediatamente antes o después del baño bautismal? Si la ὁμολογία («confesión») de 1 Tim 6, 12, que ha sido pronunciada por muchos, es la confesión bautismal, debemos pensar que tenía lugar antes del bautismo. Cuadraría perfectamente también el que la pregunta y su respuesta precediesen al acto del bautismo. Se trata de la pregunta que O. Cullmann [27] quiere deducir de Hech 8, 36; 10, 47; 11, 17; Mt 3, 14; del evangelio ebionita contenido en Epifanio 30, 31; se trataría, en concreto, de la pregunta: τί κωλύει («qué impide»); y la contestación: ἔξεστιν («se puede») o οὐδὲν κωλύει («nada impide»). La escasez de fuentes nos impide precisar si estas fórmulas rituales se formaron en época temprana o no. Según Just Apol 61, 2 precede en cualquier caso al bautismo la promesa del bautizando de que βιοῦν οὕτως δύνασθαι («puede vivir así») (en concreto, vivir de acuerdo con la doctrina recibida). Si bien en los tiempos primeros el bautismo estuvo a menudo unido inmediatamente a la conversión que tenía lugar bajo la impresión de la predicación misionera (tal como se entrevé, por ejemplo, en Hech 2, 41; 8, 12; 16, 33; 18, 8), sin embargo, más tarde precedió el bautismo una enseñanza, tal como se presupone en Heb 6, 2; Did 7, 1; Just Apol 61, 2; 65, 1. No sabemos desde cuándo al bautismo precede un ayuno, de uno o de dos días, mencionado por Dis 7, 4; Just Apol 61, 2 (aquí se menciona también la oración). Igualmente

27. Cf. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 79-88.

no tenemos ninguna otra información precisa sobre el acto ritual de la imposición de las manos, acto que, según Heb 6, 2; Hech 19, 5 s (cf. 8, 17) pertenecía al bautismo; con todo es de pensar que éste habría sido, desde el principio, una parte del rito ordinario, que habría acompañado a la mención del ὄνομα. Parece que debería pensarse que evidentemente el bautismo sólo fue impartido a los adultos [28]. El bautizante no poseía cualidad sobresaliente alguna (§ 12, 1); únicamente, según Ign Sm 8, 2, no habría estado permitido bautizar χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου («sino sólo al obispo»).

Diversos motivos, que aparecen a veces juntos, a veces independientes, determinan el *sentido del bautismo*. En cualquier caso es un sacramento, es decir, una acción que por medios naturales obra efectos sobrenaturales, en la mayoría de los casos mediante el empleo de palabras pronunciadas que acompañan a la acción y que por el simple hecho de ser pronunciadas según el texto prescrito ponen en marcha tales poderes; es más, la acción sacramental puede limitarse también totalmente a decir una palabra o una fórmula. El sacramento se basa en el presupuesto de que, dentro de determinadas condiciones, poderes sobrenaturales pueden estar ligados a objetos mundanos-naturales y a palabras pronunciadas como portadoras e intermediarias de tales poderes sobrenaturales. Si se cumplen las condiciones (si se pronuncia, por ejemplo, correctamente la fórmula y con ello se «santifica» la materia, es decir, se le carga de fuerza sobrenatural) y se realiza la acción según el rito prescrito, las fuerzas sobrenaturales se ponen en funcionamiento y la acción, que sin esta condición sería algo puramente mundano y natural, equivalente a un baño o a una comida, es ella misma una celebración sobrenatural que obra un milagro. Si bien es verdad que en los estadios primitivos de la historia de la religión apenas si puede hacerse distinción entre magia y acción sacramental, sin embargo, a medida que avanza la historia, la distinción es cada vez mayor según sean las condiciones que deben cumplir aquéllos para quienes el sacramento tiene que obrar —si se trata únicamente de una preparación corporal o se presupone también una preparación del alma— y según qué fuerzas sobrenaturales deban ser puestas en funcionamiento: si se trata solamente de aquellas que posibilitan únicamente un aumento de la capacidad física o de las que estimulan la vida espiritual; en el último caso crece, naturalmente, la paradoja del sacramento: ¿cómo pueden estar ligadas fuerzas espirituales a elementos materiales co-

28. De opinión contraria es J. Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, 1938.

mo portadores de ellas? Finalmente, ¿puede el sacramento volatilizarse en símbolo y, en lugar de la actuación milagrosa, entrar en funcionamiento una actuación psicológica?

Se ve con toda claridad que para el cristianismo primitivo el sacramento en ningún caso es un símbolo, sino una celebración que obra milagrosamente; en cuanto al sacramento de la eucaristía aparece esto de la manera más sorprendente en 1 Cor 11, 29 s (cf. *infra*), para el bautismo en 1 Cor 15, 29. Cuando se da el caso, como aconteció en Corinto, de que uno se deja bautizar en favor de los muertos, con lo que pretende hacer operativas en ellos las fuerzas sobrenaturales que dan los sacramentos, no hay entonces distinción alguna entre el sacramento y una acción de magia. Se sobreentiende que esta práctica no fue introducida por Pablo ni por otros misioneros judeo-cristianos; e igualmente se entiende que esta práctica, realizada durante largo tiempo por las sectas gnósticas, fue rechazada por la iglesia. Pero es significativo que Pablo mencione este uso sin acompañarlo de una crítica; la concepción que está en la base de este uso es justamente la concepción que Pablo tiene, como lo es en general (si exceptuamos a Jn) la de toda la iglesia primitiva.

Como efecto del bautismo se espera, esto se corresponde con su origen, en primer lugar la *purificación de los pecados* y en concreto, como se dice muchas veces expresamente (2 Pe 1, 9; Herm mand IV, 3, 1; Just Ap 61, 10), de los pecados cometidos en el pasado. No hay ninguna duda de que Pablo está pensando en la purificación por medio del bautismo cuando en 1 Cor 6, 11 después de hablar de la empecatada vida pasada de los paganos, continúa: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλά ἡγιάσθητε, ἀλλά ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν («pero fuisteis lavados, santificados, justificados en el nombre del señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios»). Los tres verbos describen el baño purificatorio sacramental; aquí no se emplea el verbo δικαιωθῆναι («ser justificado») en el sentido específicamente paulino de la doctrina de la justificación, sino que equivale a ἁγιασθῆναι («ser santificado»), en el sentido común cristiano de borrar los pecados (§ 9, 4). Pasajes paralelos ponen de manifiesto que Pablo presenta aquí la concepción común cristiana acerca del bautismo. En la literatura deuteropaulina tales pasajes incluyen: Ef 5, 26, donde se describe el sentido de la obra salvadora de Cristo: ἵνα αὐτὴν (sc. τὴν ἐκκλησίαν) ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι («para santificarla [a la iglesia] purificándola mediante el baño del agua en virtud de la palabra») o 1 Pe 3, 21, donde se presenta el bautismo como οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς

ἐπερώτημα εἰς θεόν («no consiste en quitar la suciedad del cuerpo, sino en pedir a Dios una buena conciencia»), es decir, el baño bautismal no es una purificación exterior, sino que crea (mediante la limpieza de los pecados) la posibilidad de invocar a Dios con la conciencia de purificación (cf. Heb 9, 14; 10, 2.22). Lo mismo en la literatura que apenas proviene de Pablo y en la que de ninguna manera tiene contacto con él. El bautismo se confiere εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν («para perdón de los pecados») (Hech 2, 38), de manera que Saulo-Pablo recibe el encargo: ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ («levántate, recibe el bautismo y lava tus pecados invocando su nombre») (Hech 22, 16). Los cristianos tienen que tener, según Heb 10, 22 ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς καὶ λελουσμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ («purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura»), donde únicamente por razones retóricas de paralelismo se ha aislado σῶμα («cuerpo») de καρδία («corazón»); porque es evidente que λελοῦσθαι («bañarse») no queda limitado a σῶμα, sino que vale también para καρδίαι. La καθαρισμὸς τῶν πάλαι ἁμαρτιῶν («purificación de pecados pasados») de 2 Pe 1, 9 es, naturalmente, la purificación recibida en el bautismo. Según Bern 11, 11 καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι ἔχοντες («descendemos al agua cargados de pecados y surgimos fructificando en el corazón el temor y la esperanza en Jesús, llevándolos en el Espíritu»); y de acuerdo con 16, 8 s, por el ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν («perdón de los pecados»), recibido en el bautismo, nos convertimos en templo de Dios. «Cuando descendimos al agua», dice Herm mand IV, 3, 1, «recibimos el perdón de nuestros pecados anteriores» (cf. Just Apol 61, 10).

El *nombrar el* ὄνοματοῦ κυρίου va unido al baño bautismal purificatorio. Con ello entra, junto al primero, un segundo motivo del que no se puede decir con seguridad cuándo fue unido al primero (§ 6, 3). Toda vez que aquí la invocación del ὄνομα no es, como en la iglesia posterior, una *epiclesis* que invoca la fuerza de Cristo para que entre en el agua y le confiera la capacidad de purificar y de santificar, sino que aquí se pronuncia el ὄνομα sobre el bautizando y le confiere su fuerza; nos encontramos con que la citada invocación, en el fondo, es un sacramento independiente que concurre con el baño bautismal. En cambio, toda vez que el efecto de ambos coincide de alguna manera, se entiende fácilmente su mutua vinculación. Al parecer, en un principio el sentido de la invocación del ὄνομα es sellar al bautizando como propiedad del

κύριος y el de colocarlo bajo su protección. Esto mismo prueba la designación del bautismo como σφραγίς («sello»), que Pablo, al parecer, presupone.

No hay duda de que la afirmación que se hace en 2 Cor 1, 22: ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν («nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones»), se refiere al bautismo. Aun en el caso de que Pablo no presuponga para el bautismo la designación de σφραγίς («sello»), sin embargo, está en cualquier caso en la base la concepción que ha llevado a tal designación. Lo mismo sucede con Ef 1, 13: ἐν ᾧ (sc. τῷ εὐαγγελίῳ) καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ («en él [evangelio] habéis creído; fuisteis sellados con el Espíritu santo de la promesa») y en 4, 30: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως («Espíritu santo de Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la redención»). En 2 Clem 7, 6; 8, 6; Herm sim VIII, 6, 3; IX, 16, 3-7; 17, 4; 31, 1 es totalmente corriente la designación del bautismo como σφραγίς («sello»), y, concretamente en Hermas es totalmente claro que el bautismo es llamado σφραγίς porque él coloca al bautizando bajo el ὄνομα; la expresión: τὴν σφραγῖδα λαμβάνειν («recibir el sello») (sim VIII, 6, 3; IX, 16, 3; 17, 4) equivale a: τὸ ὄνομα λαμβάνειν («recibir el nombre») (cf. *supra*). Quizás ya antes de Pablo fue designada la confirmación como «sello» en el judaísmo (cf. Rom 4, 11, donde, sin embargo, σφραγίς podría ser simplemente una metáfora para «confirmación»; lo mismo en Bern 9, 6); contamos con pruebas en tiempos posteriores. También en los misterios era σφραγίς un término para el rito de iniciación. Pero aun en el caso de que el vocabulario cristiano pudiese haber sufrido la influencia de los misterios, con todo, el sentido que está en la base del término no se extinguió. W. Heitmüller [29], ha puesto de manifiesto que σφραγίς tanto en el vocabulario profano como en el sacramental designa la señal de propiedad y de protección y que el papel de tal signo lo realiza el ὄνομα. E. Dinkler [30], ha demostrado que es probable que en el judaísmo existiese un *signum crucis* como sello, que incluiría penitencia, esclavitud y protección escatológica. Esta marca escatológica fue tomada por el cristianismo e historizada en la expresión σταυρὸς Χριστοῦ («cruz de Cristo») [31].

29. Cf. W. Heitmüller, *Neutest. Studien f. G. Heinrici,* 1914, 40-59.
30. Cf. E. Dinkler, *Neutest. Studien f. R. Bultmann,* ²1957, 110-129.
31. Cf. E. Dinkler, *Zur Geschichte des Kreuzsymbols:* ZThK 48 (1951) 148-172; Id., *Kreuzeszeichen und Kreuz:* Jahrb. für Antike und Christentum 5 (1962) 93-112.

A diferencia del baño bautismal, que como purificación tiene el sentido negativo de eliminar los pecados del pasado, el nombrar el ὄνομα tiene un doble efecto: asegura su eficacia en el sentido negativo en cuanto que, por medio de su fuerza para exorcizar (cf. *supra*) expulsa los malos espíritus (que son considerados como los causantes en gran medida de los pecados) y la asegura también en su aspecto positivo en cuanto que coloca al bautizado bajo la protección del κύριος y le defiende en el futuro de la influencia de los demonios; ello significa que le protege contra el pecado y también contra otros males. Esta concepción aparece con toda claridad en Col 1, 13 s, donde se alude probablemente al bautismo: Dios ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν («nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados»). De igual manera Bern 16, 7 s: en otro tiempo era nuestro corazón una οἶκος δαιμονίων («casa de demonios»); en virtud del ὄνομα del κύριος se ha convertido en un templo en el que habita Dios. Cuadra perfectamente dentro de esta concepción el que pronto se haya unido al bautismo un ayuno (cf. *supra*) porque el ayuno es un medio para expulsar los demonios (por ejemplo Mc 9, 29 v. 1).

Una influencia positiva del bautismo y que tiene una gran significación para el futuro se encuentra en el hecho de que el bautismo confiere el don *del Espíritu santo.* También esto es concepción común del cristianismo, presupuesta por Pablo, quien se basa en ella como en algo que es evidente (1 Cor 12, 13; 2 Cor 1, 22); igualmente Ef 1, 13; 4, 30 (cf. *supra*). Según Tit 3, 5 el bautismo es un λουτρὸν ... ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου («baño de regeneración del Espíritu santo»), es decir, un baño de renovación obrado por el Espíritu santo. En el bautismo se recibe el Espíritu santo (Hech 2, 38; cf. 9, 17 s), y justamente ahí ve la comunidad la diferencia característica respecto del bautismo de Juan (Hech 19, 1-6; cf. Mc 1, 8). Agua y Espíritu obran, según el texto de Jn 3, 5, el renacer. Idéntica concepción presupone Bern 11, 9-11 y Herm sim IX, 13 desarrolla en una amplia alegoría que es condición para la salvación el ser revestido por las doce vírgenes con sus túnicas, que forman la torre de la iglesia y que reciben la significación de ἅγια πνεύματα, de δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ («fuerzas del hijo de Dios»).

Tan sólo en apariencia constituyen una excepción Hech 8, 14-17; 10, 44-48. En este último lugar la recepción del Espíritu santo precede al bautismo. La finalidad real que pretenden ambos lugares

es enseñar la inseparabilidad del bautismo y de la recepción del Espíritu santo. Un bautismo que no confiera el don del Espíritu santo no es un bautismo auténtico y debe, por tanto, ser completado con la recepción del Espíritu santo (8, 14-17). La donación del Espíritu por Dios significa que al agraciado debe serle conferido el bautismo (10, 44-48).

La *donación del Espíritu* es un tercer motivo, reconocible en el hecho de que se halla ligado a la importante acción ritual de la imposición de las manos; así, al menos, en Hech 8, 17; 19, 6 y es de suponer que ya desde el principio, tan pronto como la donación del Espíritu estuvo ligada al baño bautismal. Ciertamente que no sabemos cuándo comenzaron a ser las cosas así, con todo difícilmente habría sido ya en la primera comunidad (§ 6, 3), porque allí donde imperaba la tradición judía, el baño de agua del bautismo era concebido única o casi únicamente en su sentido negativo, es decir, como purificación. En cualquier caso para Heb 6, 2 la doctrina del bautismo y de la imposición de manos pertenecen al depósito de lo transmitido. Según su sentido la donación del Espíritu (mediante la imposición de las manos) está más próxima al nombramiento del ὄνομα que a la purificación por medio del baño de agua y quizás estaban ya ambas unidas desde un principio. Cuadraría perfectamente con ello el que en Ef 1, 13; 4, 30 se presente el marcar con la señal como marcar mediante el Espíritu; para la conciencia del autor, por tanto, la mención del ὄνομα (= marcar con el sello) y la donación del Espíritu serían como dos caras de una misma realidad. En efecto la expulsión de los demonios y el revestimiento del Espíritu son correlativos, e igualmente se atribuye poder para exorcizar tanto a la mención del ὄνομα, como a la imposición de las manos. Naturalmente que en la conciencia general no han sido distinguidos los motivos que obran entrelazados, por ello pueden ir ligados también el perdón de los pecados y la mención del nombre: ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ («perdonar los pecados mediante su nombre») (Hech 10, 43), donde el ὄνομα se usa *a parte potiori* para el bautismo.

Además de la triple interpretación del sacramento del bautismo como purificación, como marcar con el sello por medio del ὄνομα y como donación del Espíritu, hay que añadir una significativa cuarta interpretación: *el bautismo nos hace participar en la muerte y en la resurrección de Cristo.* Esta interpretación tiene su origen indudablemente en la comunidad helenística, la cual entiende el sacramento de iniciación que le ha sido transmitido según la analogía de los sacramentos de iniciación de las religiones mistéricas, cuyo sentido es hacer partícipe al *mystos* del destino de la divinidad del culto, la cual ha sufrido la muerte y ha sido de nuevo devuelta a la vida, como Attis, Adonis y Osiris [32].

Esta interpretación, que pone en relación, lo que anteriormente no se daba, al bautismo con el acontecimiento salvífico, es claramente secundario. En realidad la ceremonia del bautismo en manera alguna podía servir ni como dramatización ni como reproducción de los acontecimientos de la muerte y de la resurrección de Jesús. Así como Jesús no había muerto ahogado, así tampoco, según la concepción luterana, se concibió al bautismo en el cristianismo primitivo como un «ahogarse el viejo Adán». Tal interpretación pudo afianzarse únicamente por el hecho de que el bautismo era el sacramento de la iniciación cristiana y fue explicado como tal siguiendo la concepción helenística. Tal interpretación es extraña al pensamiento veterotestamentario-judío, ya que éste no conoce celebraciones cúlticas que se basen en el destino de la divinidad y que la celebración los actualice, sino tan sólo aquellas que tienen su fundamento en la historia del pueblo. Entender el destino de Jesús como fundante del culto y explicar el culto como la celebración por la que el celebrante entra en comunión sacramental con la divinidad cúltica, de manera que el destino de aquélla tenga también valor para él, es la idea helenística de los misterios.

A ello responde el que el efecto del bautismo entendido de esta manera no se vea en la purificación de los pecados, en la protección del κύριος y en la donación del Espíritu, sino en la superación de la muerte y en el premio de la vida. Ciertamente que Pablo encuentra dificultades en Rom 6, 2 s para empalmar esta idea con la libertad del pecado; lo lleva a cabo enseñando a entender el futuro ἐγερθῆναι («resucitar»), garantizado por el bautismo, como algo ya presente que va realizándose en el comportamiento moral (cf. *infra*). Pero lo artificioso de esta manera de entender se pone de manifiesto en el v. 4: συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν ... οὕτως καὶ ἡμεῖς y la frase no termina como era de esperar: ἐκ νεκρῶν ἐγερθῶμεν sino: ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Pero la fundamentación añadida en el v. 5 muestra claramente el sentido al que Pablo apela: ει γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου

32. H Braun, *Libertas christiana (Festschr. f. Delekat)*, 1957, 23-28, trata de manera instructiva sobre la analogía del sacramento cristiano y la de los misterios, así como de las diferencias.

αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα («si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por la resurrección»). Idéntica relación existe entre los v. 6 y 8.

De Rom 6, 2 s se desprende, por tanto, claramente que no fue Pablo el primero en dar interpretación mistérica al bautismo, sino que ya antes de él era corriente en las comunidades helenísticas, tal como podría significar el ἢ ἀγνοεῖτε («¿o ignoráis?») del v. 3. Se desprende esto en primer lugar del hecho de que Pablo, para hacer comprensible que el origen del nuevo comportamiento moral se fundamenta en el bautismo, no empalma con el sentido del bautismo como donación del Espíritu, que es lo que esperaríamos, si tenemos en cuenta, por ejemplo: Rom 8, 11 s; Gál 5, 25. Por el contrario, empalma simplemente con la interpretación mistérica que él presupone. La significación que es propia de Pablo en cuanto al bautismo es ciertamente otra: es la de que, hay en ella una influencia del pensamiento gnóstico, el bautizado ha pasado a formar parte del σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») (1 Cor 12, 13; Gál 3, 27 s), de lo que hablaremos más tarde. Finalmente, esto se pone de manifiesto en 1 Cor 15, 29, porque ¿qué otro sentido podría tener el bautismo vicario, con el que Pablo se encontró, en favor de los muertos sino éste: hacer partícipes también a los muertos de la vida creada por la resurrección de Cristo?

A la idea paulina de que la vida en la que uno participa por medio del bautismo es algo que actúa ya en el presente, le sigue su escuela: Col 2, 12 s diciendo que el perdón de los pecados y el verse libre de las potencias malignas se fundamenta en estar συνταφῆναι αὐτῷ (sc. τῷ Χριστῷ) ἐν τῷ βαπτίσματι («sepultados con él [Cristo] en el bautismo»), de donde se sigue en 2, 16 s la libertad respecto de cualquier constitución ritual o cúltica: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε («si habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo ¿por qué sujetaros como si vivieseis en el mundo?») (2, 20). Se ve cómo se entretejen aquí los diversos motivos. Más estrechamente ligado a Rom 6, 2 s se encuentra Col 3, 1 s: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε ... ἀπεθάνετε γὰρ... («si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba... porque habéis muerto...»). Similar es el empleo de la terminología del misterio del bautismo en Ef 2, 5 s donde la concepción ha quedado totalmente desdibujada: sí, se habla de συνζωοποιεῖν τῷ Χριστῷ («nos vivificó juntamente con Cristo») y de συνεγείρειν («conresucitar»), pero no se habla más de morir con Cristo; se subraya, más bien, el εἶναι νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν («estar muerto a los errores»). Por el

contrario surge de nuevo la idea originaria de los misterios en 2 Tim 2, 11 (sin embargo, sin mención expresa del bautismo): εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν («si conmorimos también conviviremos»). De manera semejante en la explicación de la alegoría de la torre Herm sim IX, 16, 2: ἀνάγκην ... εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν. οὐκ ἠδύναντο γάρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν (τῆς προτέρας) («principio... tenían que ascender pasando por el agua para convertirse en vivientes. Era imposible toda otra entrada en el reino de Dios sino experimentando la muerte de la vida anterior»); *nos hallamos frente a una referencia tanto más clara* a la interpretación tradicional del bautismo cuanto que la idea mistérica no aparece en Hermas en ninguna otra parte. La difusión del pensamiento mistérico se desprende también de alusiones tan cortas como la interpolación de Jn 19, 34b.35: de la herida del Crucificado manó (sangre y) agua. El sentido es patente: el sacramento (de la cena del Señor y) del bautismo ha sido fundado en la muerte de Jesús. La misma idea se encuentra en la frase de Ign Ef 18, 2: ...ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. Habla a favor de la interpretación del bautismo en la línea de los misterios el hecho de que se describa como efecto también el *renacimiento,* lenguaje que tiene su paralelo en los misterios. El bautismo es, según Tit 3, 5 un λουτρὸν παλιγγενεσίας («baño de renacimiento»). Esta es también la concepción del texto de Jn 3, 3 s, que habla de ἄνωθεν γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος («nacer de arriba del agua y del Espíritu»), es decir, del bautismo. Aquí resuena una palabra apócrifa del Señor que aparece citada en Just Ap 61, 4: ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ («si no renacéis, no entraréis en el reino de Dios»); debe tenerse en cuenta que Justino cita la palabra para fundamentar la concepción del bautismo como ἀναγέννησις (61, 3; 66, 1). Así los cristianos son, según Just Dial 138, 2: (τὸ γένος) τὸ ἀναγεννηθὲν ὑπ' αὐτοῦ (sc. τοῦ Χρ.) δι' ὕδατος καὶ πίστεως καὶ ξύλου («[la raza] renacida por él [Cristo] por medio del agua, la fe y el madero»). Resuena de nuevo esta terminología cuando 1 Pe 1, 3 describe a Dios como aquel que ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν («nos ha reengendrado a una esperanza viva mediante la resurrección de Jesucristo»). Así pueden los cristianos ser designados como ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς («reengendrados de un germen no corruptible») (1, 23), donde, al igual que para Pablo, descansa la fundamentación del comportamiento moral. En Pablo falta la terminología pero el mismo pensamiento está presente en: εἴ τις ἐν

Χριστῷ, καινὴ κτίσις («el que está en Cristo es una nueva criatura») (2 Cor 5, 17), porque el εἶναι ἐν Χριστῷ («estar en Cristo») viene como consecuencia del βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν («estar bautizado en Cristo») (Gál 3, 27; Rom 6, 3; cf. 1 Cor 12, 13). De manera equivalente habla Bern 6, 11: ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν (es decir, por el bautismo) ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν (cf. 1 Pe 2, 2), ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. Igualmente 16, 8: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι («recibiendo el perdón de los pecados y esperando en su nombre nos hemos convertido en nuevos, recreados de nuevo de raíz»). Idéntico sentido tiene también la designación del bautismo como φωτισμός («iluminación») o como el hecho de φωτίζεσθαι («iluminar»). Encontramos por primera vez el término mistérico φωτισμός como denominación expresa del bautismo en Just Ap 61, 12 (el verbo en 61, 12 s; 65, 1; Dial 39, 2: φωτ. διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ [«iluminación mediante el nombre de Cristo»]) (122, 1 s; 123, 2). Justino lo interpreta como un φωτίζεσθαι τὴν διάνοιαν («iluminar la mente») (de manera semejante Dial 39, 2), mientras que el término originariamente no habla de «iluminación» del Espíritu, sino de la transformación en un ser divino, φῶς = ζωή. Como muestra Heb 6, 4, el término en este sentido fue tomado muy pronto por el cristianismo. Los ἅπαξ φωτισθέντες («iluminados una vez»), de los que se habla aquí, no pueden ser otros, si tenemos en cuenta el contexto, que los bautizados; la característica: γευσαμένους ... δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος («a los que han experimentado... las fuerzas del siglo venidero») muestra que φωτισθῆναι («ser iluminado») es la plenificación mediante las fuerzas divinas. Igualmente se llama a los bautizados 10, 32 los φωτισθέντες («iluminados»). Queda en la duda si la expresión metafórica de Ef 1, 18; 3, 9; 2 Tim 1, 10 arranca de la terminología bautismal.

Naturalmente que *con la interpretación mistérica del bautismo han sido combinadas las otras intrepretaciones.* Cuando se pone en relación el efecto del bautismo entendido como purificación de los pecados en 1 Pe 3, 21 con la ἀνάστασις Ἰ. Χριστοῦ («resurrección de Jesucristo»), por consiguiente, con el destino de la divinidad cúltica, encontramos que dos significaciones se han fundido. Una vez establecida la relación del baño del bautismo con la muerte de Jesús, para uno que se moviese dentro del pensamiento de la tradición judía no se hacía difícil entender la muerte de Cristo como sacrificio (§ 9, 4) y podía ponerse fácilmente en conexión la idea de la aspersión con la sangre de Cristo con la idea del baño purificativo del bautismo, tal como sucedió en Heb 10, 22. Renacimiento y perdón

de los pecados han sido combinados en Bern 6, 11; 16, 18; Just Apol 66, 1; y Just Dial 39, 2 vuelve a poner en conexión el φωτίζεσθαι con el ὄνομα y lo une a la donación del Espíritu. Renacimiento y donación del Espíritu se encuentran unidos en Tit 3, 5; Jn 3, 5; de manera correspondiente, a las fuerzas celestes que según Heb 6, 4 s confiere el sacramento del bautismo, pertenece en primer lugar el Espíritu.

Lo decisivo que ha acontecido con la interpretación mistérica del bautismo es que el sacramento de la iniciación cristiana adquiere de esta manera una referencia a la muerte y resurrección de Jesús que originariamente no tenía. Lo que Ign por medio de aquel ἵνα τῷ πάθει τὸ ὑδωρ καθαρίσῃ («para que con el sufrimiento se purifique el agua») expresa con una brevedad enigmática, lo ha desarrollado más detalladamente Bern 11: se pertenecen mutuamente τὸ ὕδωρ (= bautismo) y σταυρός («cruz»). Del Sal 1, 3-6 deduce el autor: πῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸν σταυρὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὥρισεν (Dios) τούτο γὰρ λέγει· μακάριοι, οἳ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ («así como delimitó el agua y la cruz, así dice: dichosos los que confiando en la cruz descendieron al agua»). Ciertamente que con ello se corría el peligro de construir la existencia cristiana totalmente sobre la magia sacramental helenística, en lugar de entenderla como escatológica. Pero, por otra parte, se daba también la posibilidad, vista por Pablo, de interpretarla como determinada por la muerte y resurrección de Cristo, de entender el sacramento, por tanto, como una actualización en el momento presente del acontecimiento salvífico.

2. Además del sacramento de iniciación, que es el bautismo, el cristianismo helenístico conoce otro sacramento, el de la *cena del Señor,* cuya celebración repite regularmente la comunidad.

Pablo llama a la cena κυριακὸν δεῖπνον («cena del Señor») (1 Cor 11, 20); pero la designación más frecuente fue εὐχαριστία que se encuentra en Did, en Ignacio y Justino, con lo que se alude en un principio, como Did pone claramente de manifiesto, a las oraciones que se pronuncian en la celebración de la comida, pero más tarde designa toda la celebración sacramental. Ign conoce, además, el nombre de ἀγάπη (Sm 8, 2; Rom 7, 3? ἀγαπᾶν [«amar»] Sm 7, 1 = tener una comida de amor), que se encuentra también en Jds 12. Si κλάσις τοῦ ἄρτου («fracción del pan») (Hech 2, 42) o κλάζειν τὸν ἄρτον (Hech 2, 46; 20, 7.11) fue alguna vez la designación técnica de la cena del Señor queda en el terreno de la duda. Naturalmente que en la medida en que ésta era una comida se podía, en referencia a ella, hablar de κλάζειν τὸν ἄρτον

(«partir el pan») (en este sentido: 1 Cor 10, 16; Did 14, 1) sin que esta expresión como tal designase la comida sacramental; de suyo, designa únicamente la comida (por ejemplo Hech 27, 35). No podemos determinar con absoluta precisión cuántas veces se celebraba la cena del Señor ni en qué relación se encontraban las celebraciones de comidas con el culto de la palabra. Según Did 14, 1 el conjunto de la comunidad celebraba la eucaristía κατὰ κυριακὴν κυρίου («cada día del Señor»); sin embargo, habría habido, además de éstas, otras celebraciones de banquetes en círculos más reducidos. Debe permanecer en el terreno de la duda si la comida del «primer día de la semana» (Hech 20, 7) es la cena del Señor; de la celebración del «octavo día» como del día de la resurrección del Señor habla Bern 15, 9 sin mencionar la eucaristía. Según Just Ap 65 tiene lugar una eucaristía a continuación de la celebración del bautismo, y, según Ap 67 celebra toda la comunidad la eucaristía (entonces ya no es una comida, cf. *infra*) a continuación del culto de la palabra en el τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα («llamado 'día del sol'»). No hay duda de que Plinio en su carta a Trajano (ep. X, 96, 7), cuando habla del culto de los cristianos y cuando informa de las comidas que tienen lugar *stato die,* piensa en el domingo.

Durante el tiempo en que la eucaristía fue una verdadera comida (cf. *infra*), tuvo lugar únicamente por la tarde, a lo que alude ya la expresión (κυριακὸν) δεῖπνον («cena»); no sabemos si esto tenía lugar en conexión con un servicio de la palabra. En la medida en que las comunidades han nacido de la sinagoga o siguen su tradición, tendrían lugar en cualquier caso los servicios cultuales de la palabra por la mañana, mientras que la eucaristía fue celebrada por la tarde (Plinio: *rursusque coeundi ad capiendum cibum*)[33]. De seguro que habrían imperado diversos usos según lugares y tiempos; y así como no podemos afirmar en absoluto que la palabra y la comida se celebraron siempre y en todo lugar separados, así tampoco podemos decir que la celebración del banquete fue siempre y en todas partes «fundamento y meta de toda reunión» (Cullmann). Apoyándonos en Just Ap 67 es seguro únicamente que en el culto dominical se combinaba el anuncio de la palabra y la eucaristía, pero aquí la eucaristía es únicamente una celebración litúrgica, ha dejado de ser una comida verdadera.

33. Quizás la celebración matinal de la que Plinio dice que tiene lugar *ante lucem* no es el servicio de la palabra, sino la celebración del bautismo; cf. H. Lietzmann, *Geschichtl. Studien für Albert Hauck,* 1916, 34-38.

Por lo demás, sabemos que se permitió participar en la eucaristía únicamente a los bautizados (Did 9, 5; Just Ap 66, 1). Según Did 14, a la celebración precede una confesión de los pecados y nadie puede tomar parte si vive reñido con su hermano. La celebración de la comida iba acompañada de oraciones (Did 9 s; Just Ap 65, 3; 67, 2; Dial 41, 1).

Las palabras litúrgicas que convierten la cena del Señor en sacramento han sido transmitidas por Pablo y por Marcos coincidiendo en lo esencial; Mateo y Lucas dependen de Marcos; Lucas también de Pablo.

Al parecer, el texto de 1 Cor 11, 23-25 ha sido retocado en relación al de Mc 14, 22-24. En Marcos chocan entre sí, en las palabras sobre el cáliz, los atributos añadidos a τὸ αἱμά μου («mi sangre»): τῆς διαθήκες («de la alianza») y τὸ ἐκχυννόμενον («derramada»), pero choca de manera especial τῆς διαθήκες con μου y se revela, por tanto, como añadidura secundaria. El texto de Pablo ha suprimido en las palabras sobre el cáliz ἐκχυννόμενον κτλ. y las ha suplido añadiendo a las palabras sobre el pan τὸ ὑπὲρ ὑμῶν («por vosotros»); evita el choque entre (τὸ αἱμά) μου y διαθήκης mediante la formulación: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι («esta copa es la nueva alianza en mi sangre»). El texto de Lucas (22, 14-20), transmitido con diversas variantes y que es muy discutido, no debería recibir en forma alguna la calificación de tradición independiente.

La liturgia contiene *tres motivos:* 1. la significación propiamente sacramental de la acción, que viene expresada en el doble τοῦτό ἐστιν («esto es»), con lo que se ofrece a gustar el pan y el vino como carne y sangre de Jesús; 2. el τῆς διαθήκης («de la alianza»), con lo que se presenta la muerte de Jesús como el sacrificio de la (nueva) alianza; 3. el ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν(«derramada por todos») de Mc 14, 24 o el ὑπέρ ὑμῶν («por vosotros») de 1 Cor 11, 24, que presenta la muerte como sacrificio expiatorio por los pecados, como ha entendido rectamente Mt 26, 28 por medio de la añadidura εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν («para remisión de los pecados»). Difícilmente puede existir duda acerca de que la primera significación o presentación es la original, ya que la acción es, ante todo y sobre todo, una comida. El τῆς διαθήκης desde un punto de vista lingüístico se caracteriza ya como añadidura y también ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν o ὑπὲρ ὑμῶν y representan una interpretación secundaria; las palabras originales litúrgicas son únicamente:

τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου
τοῦτό ἐστιν τὸ αἱμά μου
esto es mi cuerpo
esto es mi sangre.

Así lo encontramos en Just Ap 66, 3, introducido únicamente por τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου («haced esto en recuerdo mío»). El elemento primario del texto debe ser, por tanto, las palabras que explican la acción.

¿Cuál es, pues, *el sentido original de la acción*? Si los celebrantes, por medio de la degustación del pan y del vino, ingieren el cuerpo y la sangre de Jesús, la idea fundamental es la de *comunión sacramental,* la comunión de los celebrantes con el κύριος. Está, pues, falsamente planteada la pregunta de si se participa en el cuerpo crucificado de Jesús o en el cuerpo pneumático del Exaltado. El cuerpo-δόξα del Exaltado es idéntico al cuerpo muerto en la cruz. La idea sacramental es que el cuerpo muerto de la divinidad cúltica es, al mismo tiempo, el cuerpo lleno de poder. Esto se pone de manifiesto en la advertencia de 1 Cor 11, 27: quien toma el cuerpo y la sangre sacramental del Señor indignamente, se hace a sí mismo culpable de su propia muerte. En Rom 7, 4 se dice: καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ («quedasteis muertos a la ley por el cuerpo de Cristo»); este σῶμα es el cuerpo muerto de Cristo, que, en cuanto tal (en virtud de la resurrección) es, al mismo tiempo, el poderoso cuerpo-δόξα.

También 1 Cor 10, 16 pone de manifiesto que la comunión sacramental es el sentido auténtico de la comida del Señor: τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; («el cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?»). La pregunta retórica muestra claramente que Pablo presupone que para el lector es así. El v. 17 confirma esto por medio de una expresión típicamente paulina: «porque es *un* pan, nosotros, que somos muchos, somos *un* cuerpo, porque todos nosotros participamos de *un* cuerpo», es decir, por medio de la comunión sacramental, los participantes se ligan en un σῶμα. No debemos entender este σῶμα en sentido figurado, sino que con este término se está apuntando al σῶμα Χριστοῦ. Unicamente puede fundamentarse la unidad de la comunidad que celebra en la unidad del pan, si es que el pan (como ya ha dico el v. 16) es el cuerpo de Cristo.

Idéntica opinión se expresa en Jn 6, 51b-58 (trozo que es secundario); además se expresa, al mismo tiempo, cuál es la eficacia del sacramento para quien participa en él: quien come la carne (σάρξ en lugar de σῶμα como en Ign y Just) y bebe la sangre de Jesús, consigue con ello la vida. Ign, que en Phld 4, 1 define el ποτήριον («cáliz») como εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ (sc. Ἰ. Χριστοῦ) («...unión con su sangre [de Cristo]») y para quien, en Sm 7, 1 la εὐχαριστία es la σάρξ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν («la carne de nuestro Salvador»), en Ef 20, 2 precisa totalmente en este sentido lo que es el pan eucarístico: φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰ. Χριστῷ διὰ παντός (medicina de inmortalidad, antídoto contra la muerte). Y en el mismo sentido dice Just Ap 66, 2 que los elementos de la eucaristía, mediante la fuerza de la oración se convierten en carne y sangre y que, por medio de este alimento: αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, es decir, nos trasformamos en esencia sobrenatural.

Al igual que el bautismo, también la cena del Señor ha sido entendida en el cristianismo helenístico como *sacramento en el sentido de los misterios.* La idea de la comunión operada por medio de la comida sacramental no es una idea mistérica específica, pero estuvo muy extendida en los primitivos y antiguos misterios. En los misterios, por otra parte, juega un papel importante; en ellos se trata de la comunión con una divinidad que ha muerto y que ha vuelto de nuevo a la vida, en cuyo destino participa el celebrante mediante la comida sacramental, tal como sabemos de los misterios de Attis y de Mithra. Pablo mismo muestra que el sacramento de la cena del Señor se halla dentro de este contexto; lo pone de manifiesto no sólo porque llama a la cena del Señor τράπεζα κυρίου («mesa del Señor»), con lo que está empleando una designación helenística de las comidas cúlticas (1 Cor 10, 21) (Lietzmann), sino, sobre todo, por la manera cómo contrapone el ποτήριον y τράπεζα κυρίου a las comidas sacrificiales paganas: al igual que éstas hacen a los que participan κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων («solidarios con los demonios»), la cena del Señor obra la κοινωνία («comunión») con el κύριος. Y Justino califica la comida sacramental de los *mystos* que participan en los misterios de Mithra, en la que se ofrece, después de haberlos bendecido, pan y vino con agua, como burda imitación demoníaca de la eucaristía (Ap 66, 4).

Al igual que el bautismo, también la cena del Señor, siguiendo la manera de pensar de los misterios, ha sido puesta en relación con el destino del κύριος como su base fundante; y de una manera especial en relación con la última cena de Jesús con sus discípulos. Esto afirman las palabras introductorias de 1 Cor 11, 23: «El señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado...». Y en este sentido ha configurado Marcos la narración de la última cena en forma de un relato cúltico etiológico al reelaborar la liturgia eucarística partiendo de una descripción antigua que refería la última cena de Jesús como comida pascual. En el fondo, mediante la puesta en relación de la comida cultual, con la última cena de Jesús como su institución auténtica, se indica la muerte del κύριος; porque, cuerpo y sangre de Jesús, repar-

tidos por él en esta comida, son naturalmente (como lo confirman las interpretaciones secundarias), en anticipación misteriosa, cuerpo y sangre del Crucificado, del Sacrificado. Esto se ve claramente en Pablo, en las frases que él ha añadido a 1 Cor 11, 26: ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε («cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor»). El concibe, por tanto, la comida eucarística como un δρώμενον, al estilo de los δρώμενα de los misterios: la celebración es la representación de la muerte del κύριος. Es característico que Ignacio no mencione, en absoluto, la última cena de Jesús; para él la auténtica institución de la eucaristía tiene lugar en la pasión de Cristo.

Es fácilmente comprensible que la comida sacramental tuviera también *otras interpretaciones.* Esta iba acompañada de muchas y variadas oraciones y en ellas, por medio de la palabra, podía ampliarse la καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου («proclamación de la muerte del Señor») que se había realizado en la acción sagrada. No es de extrañar que tales interpretaciones hayan sido admitidas en la liturgia. La interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio de alianza y de expiación era corriente (§ 9, 4). En Jn 6, 51b: ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς («por la vida del mundo»), Ign Sm 7, 1: la σάρξ eucarística de Jesús ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσα («sufriendo por nuestros pecados») y Just Dial 41, 1, se ve que fácilmente se habituaron a estas ideas. Si las añadiduras τῆς διαθήκης («de la alianza») y τὸ (ἐκχυννόμενον) ὑπέρ («[derramada] por») derivan de la tradición judía, las frases de 1 Cor 11, 24 s, que no tienen paralelo en Marcos, tienen su origen en la esfera de los cristianos venidos del paganismo, en concreto, el doble: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν («haced esto en recuerdo mío»). Al parecer provienen del hecho de que la cena del Señor fue concebida también según la analogía de las conmemoraciones helenísticas, en cuyos documentos de fundación se contienen las fórmulas respectivas[34]. También según Just Dial 41, 4 se celebra la eucaristía εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους («en recuerdo de la pasión»). «De estas ideas ha surgido la así llamada *anamnesis* de las liturgias más antiguas» (Lietzmann).

En el transcurso del tiempo la *eucaristía* ha sido concebida *como sacrificio.* Cuando Did 14, 1 la llama θυσία se da todavía a esta palabra significación metafórica o se designa a la eucaristía por medio de esa palabra como acción cúltica que entra en la comunidad cristiana en lugar del sacrificio propiamente dicho. También Ignacio emplea la terminología sacrificial cuando habla, al exhortar a la comunidad a la unidad bajo el obispo, del θυσιαστήριον (altar o lugar del altar), en cuyo ámbito se reparte el «pan de Dios» (Ef 5, 2) o del ἓν θυσιαστήριον que únicamente puede darse en la comunidad (Phld 4). 1 Clem prepara en otra forma el desarrollo cuando presenta a los encargados oficiales del culto cristiano en analogía con los sacerdotes del AT (40). Justino (Dial 41, 3; 117, 1) llama a la eucaristía expresamente un sacrificio; no queda claro, sin embargo, qué es lo sacrificado; la concretización tendrá lugar en un estadio posterior del desarrollo.

34. Cf. H. Lietzmann a 1 Cor 11, 21 s en *Handbuch zum NT.*

Otro desarrollo, presupuesto del anterior, tiene lugar ya muy pronto: *la separación de la comida sacramental de una comida en el sentido propio de la palabra.* 1 Cor 11 pone de manifiesto que originariamente la cena del Señor se celebraba dentro del marco de una comida verdadera que servía para saciar a los participantes o, al menos, constituía ésta el encuadre de aquélla; Did testifica esta combinación de otra manera (cf. *infra*). Pero 1 Cor 11 nos dice también que esto dio origen a malos entendidos de manera que Pablo exige que debe realizarse en casa la comida que tiene por finalidad alimentarse antes de tener la celebración sacramental (v. 21.34). No sabemos con qué rapidez se impuso en las diversas comarcas o regiones la separación de ambas comidas; de cualquier forma, en los tiempos de Justino la separación es completa y la eucaristía se combina con el servicio de la palabra (cf. *supra*). Desde luego que continuaron celebrándose en las comunidades comidas comunitarias a las que se les continuó dando el título de ἀγάπη; servían para fomentar las relaciones sociales y la beneficencia.

El testigo más antiguo de la cena del Señor es *Pablo;* pero él no la ha instituido, como tampoco el bautismo, sino que, más bien, *los ha encontrado en el cristianismo helenístico.*

Cuando en 1 Cor 11, 23 introduce las palabras litúrgicas mediante la frase ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου («pues yo recibí del Señor...»), no se está refiriendo con ello, tal como se ha entendido muchas veces, a una revelación personal del κύριος, sino a la tradición que ha llegado hasta él, la cual deriva del κύριος. La comparación de 1 Cor 11, 23-25 con Mc 14, 22-24 pone de manifiesto que el texto paulino es la redacción suavizada de otro texto más antiguo y el análisis de las frases litúrgicas revela que éstas presuponen un desarrollo en el que han llegado a unirse los diversos motivos. El hecho de que hablen de una κοινωνία («comunión») con el cuerpo y la sangre del κύριος pone de manifiesto que Pablo encontró ya las palabras litúrgicas. ¿Pudo Pablo, para quien σάρξ y

αἷμα están separadas de βασιλεια τοῦ θεοῦ (1 Cor 15, 50), haber creado este texto? En 1 Cor 10, 16 habla de la comunión sacramental como de algo evidente para los cristianos el «nosotros» de estas frases es probablemente el mismo de Rom 6, 2 s

Pero ¿ha creado el *cristianismo helenístico* la comida sacramental de la *communio,* o se trata, al igual de lo que aconteció con el bautismo explicado a la manera de los misterios, de una interpretación de una costumbre tradicional, en concreto de la comida fraterna que proviene de la comunidad primitiva? (§ 6, 4 y § 8, 3) No podemos responder con seguridad a esta pregunta Sería, sin embargo, comprensible que aquellas comidas que no eran propiamente celebraciones cúlticas, sino expresión y lazo de la comunidad en el sentido de la tradición del judaísmo e incluso del Jesús histórico, hubiesen sido configuradas por el cristianismo helenístico como celebraciones sacramentales Quizás haya sido esto lo probable En cualquier caso debemos pensar que el proceso podría haber sido distinto en unos lugares y en otros Parece desprenderse de Did que también en el cristianismo helenístico habrían continuado celebrándose aquellas comidas comunitarias sin que hubiesen pasado a ser la cena sacramental del Señor

En Did 9-10 tenemos la imagen de una celebración de una comida totalmente relacionada con la tradición judía (§ 6, 4) en la que falta toda referencia a la muerte de Jesús y en la que no se habla en absoluto de la *communio* sacramental Ciertamente que hay que entender las palabras de 10, 6 como una transición a la eucaristía sacramental, cuya liturgia no precisaba ser comunicada por ser suficientemente conocida por todos Pero es totalmente claro que fueron combinadas dos celebraciones secundariamente, celebraciones que eran de distinta naturaleza La celebración que se presupone en los cap 9 y 10 habría existido en un principio sin mezcla alguna y de ella habría recibido la cena del Señor en principio el título de eucaristía, cosa que es extraña como designación de la cena del Señor [35]

3 De los hechos presentados en los § 12-13 surgen una serie de preguntas para el futuro En primer lugar la pregunta ya planteada en § 11, 3a *de si se desarrollará de nuevo en la comunidad cristiana un culto sacrificial y un sacerdocio* Pero con ello se plantea también la pregunta *si el culto llegará a ser considerado unilateralmente como medio de salvación,* concepción que equivale a la que Ignacio tiene de la eucaristía como φαρμακον ἀθανασιας («medicina de inmortalidad»), equivalente también a la opinión de las religiones místéricas helenísticas, o si continuará siendo la autorrepresentación de la comunidad escatológica para quien la salvación está ya presente como en una anticipación del futuro

35 Cf para Did 9 10 M Dibelius ZNW 37 (1938) 32 41 o *Botschaft und Geschichte* II 1956 117 127

Pero también, en la medida en que *la salvación tiene vigencia como actualizada en el culto, es preciso preguntarse cómo debe ser entendida esa actualización* ¿Está presente en el culto el mundo del más allá como un bien que se vive y se disfruta del que uno se apropia por medio del *enthusiasmos* y toda clase de fenómenos pneumáticos? (§ 14) Esto significa al mismo tiempo *¿cómo se regula la relación entre culto y escatología?* ¿permanecerá viva la esperanza de lo venidero si Cristo es venerado como el κυριος presente? o ¿palidecerá y pasará de esta manera la esperanza escatológica a un segundo plano? ¿se aplazará el fin del mundo a un futuro indeterminado y con ello se reducirá la esperanza del futuro a una ἀθανασια («inmortalidad») individual? ¿o se impondrá la concepción del culto como la forma apropiada de representar la transcendencia escatológica de la comunidad? ¿en la concepción de que la comunidad de culto es también una demostración del juicio de Dios sobre el mundo, tal como Pablo lo concibe? (1 Cor 14, 21 s 23 s) ¿o en la manera de que el culto cuestiona a los asistentes como hombres terrenos y alude a lo que ellos no son todavía y que, sin embargo, son ya *sub specie* del acontecimiento escatológico y que ellos tienen que representar en su vida para ser, como Pablo lo ha formulado, ὡς φωστῆρες ἐν κοσμω («como antorchas en el mundo»)? (Flp 2, 15)

Pero esto contiene, a su vez, una pregunta *¿en qué relación se encuentran el culto y la vida diaria?* ¿se encuentra el culto, y con ello la «religión», como un paréntesis, como algo ocasional dentro de la vida profana? ¿se entiende como una seguridad para la vida de después de la muerte y sin relación alguna al presente? ¿o se encuentra el hombre entero determinado por el culto en su cotidianidad presente? ¿y esto en el sentido de que la manera de vivir su vida está determinada por reglas ascéticas o rituales? (cf § 10, 4) ¿o su manera de comportarse en la vida está también determinada positivamente por el culto en el sentido de que la comunidad, al igual que el individuo, son considerados como templo de Dios y de su Espíritu y esto hay que hacerlo visible por medio del comportamiento moral, de manera que la vida entera se convierta en servicio divino, en «culto» o en «sacrificio»? (§ 10, 4, 11, 3a) Pronto volverán a surgir preguntas semejantes

§ 14. El Espíritu

P Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschliessenden Judentum,* 1910, H Gunkel, *Die Wirkungen des Heil. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* ^{3}1909, H Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister in nachapostol Zeitalter bis auf Irenaus,* 1899, Fr Buchsel, *Der Geist Gottes im NT,* 1926, M Dibelius, *Exkurs zu Herm mand V, 2, 7,* en *Erganzungsbd zum Handb z NT* IV, 517-519, C K Barrett, *The Holy Spirit and the gospel tradition,* 1947, E Schweizer, *Gegenwart des Geistes und eschatolog Hoffnung bei Zarathustra, spatjud Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des NT,* 1956, 482-508, Id , ThWB VI, 394-450, E Kamlah, art *Geist,* en *ThBL zum NT* I, 1967, 479-487, H Conzelmann, art Χαίρω, Χάρισμα, en ThW IX, 1973, 393-397, G Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie,* 1975, J Dillow, *Speaking in tongues,* 1975, J D G Dunn, *Jesus and the Spirit,* 1975, M E Isaacs, *The concept of Spirit,* 1976, M Ramsey, *Holy Spirit. A biblical study,* 1977, R Laurentin-P Beauchamp-J Greisch-R Sublon-J Wolinski, *L'Esprit saint,* 1978, T Marsh, *The Holy Spirit in early christian teaching* IrThQ 45 (1978) 101-116, M A Chevallier, *Souffle de Dieu Le saint Esprit dans le NT,* 1978, Y M -J Congar, *Je crois en l'Esprit saint* I, 1979, H Schlier, *Der Geist und die Kirche,* 1980

I. Martínez, *El Espíritu santo,* ^{3}1955, H Muhlen, *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu santo,* en MySal III/2, 1969, 529-560, M Schmaus, *Espíritu santo,* en SM II, 1972, 814-826, H Muhlen, *El Espíritu santo en la iglesia,* 1974, B de Margerie, *Los carismas otorgados a la iglesia por el Espíritu santo, don de Dios* Est Trin 9 (1975) 401-424, A Hamman, *El Espíritu santo en la vida de la iglesia durante los tres primeros siglos* EstTrin 9 (1975) 273-292, L Artigas, *El Espíritu santo en la escatología paulina según la teología protestante,* 1975, C K Barret, *El Espíritu santo en la tradición sinóptica,* 1978, E Schweizer, *¿Quê es el Espíritu santo? Ensayo de teología bíblica* Concilium 148 (1979) 159-169, Id , *El Espíritu santo,* 1980, L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

1. Todos los cristianos reciben en el bautismo el Espíritu (§ 13, 1); éste se muestra como viviente en las celebraciones cultuales de la comunidad (§ 12, 1). ¿Qué se entiende bajo la palabra Espíritu? ¿En qué manera determina la existencia cristiana? Ni el concepto de πνεῦμα («Espíritu») ni el de la posesión del πνεῦμα por el individuo son homogéneos totalmente.

La diversidad de *terminología* no significa diversidad alguna en cuanto al contenido. Se piensa lo mismo bien sea que se hable de ἅγιον πνεῦμα (sobre la base del veterotestamentario-judío הַקֹּדֶשׁ רוּחַ) o que se hable simplemente de πνεῦμα o de τὸ πνεῦμα (τοῦ) θεοῦ («Espíritu de Dios»). Ya que la donación del πνεῦμα se ha

hecho realidad por medio del acontecimiento salvífico realizado en Cristo, el πνεῦμα puede ser considerado tanto como don de Dios como de Cristo y por consiguiente, puede hablarse tanto de πνεῦμα Χριστοῦ («Espíritu de Cristo») como de πνεῦμα κυρίου («Espíritu del Señor»). Por lo que respecta al *concepto* πνεῦμα, la visión fundamental es ciertamente unitaria. Se concibió a menudo equivocadamente como consecuencia de la traducción de «espíritu». Πνεῦμα no significa «espíritu» en el sentido de la concepción greco-platónica e idealista; no significa espíritu en contraposición a σῶμα como portador de la vida sensitiva o en contraposición a naturaleza. «Espíritu», en este sentido, como sujeto de la vida «espiritual» se llama en griego ψυχή («alma») o νοῦς o λόγος. Más bien, πνεῦμα es la admirable fuerza divina que está en absoluta oposición a lo humano, tal como se expresa, por ejemplo, cuando Pablo niega que los corintios sean πνευματικοί («espirituales») y les pregunta a la vista de su conducta: οὐκ ἄνθρωποί ἐστε («¿no sois hombres?») (1 Cor 3, 1-4), o cuando Ign Ef 5, 1 caracteriza su familiaridad (συνήθεια) con el obispo de Efeso como οὐκ ἀνθρωπίνη, ἀλλὰ πνευματική («no humana, sino espiritual»). Muchas veces se designa la esfera de lo humano, para describir su oposición al πνεῦμα («espíritu»), como σάρξ («carne»), lenguaje que no es propio de Pablo, pero que ha recibido una impronta especial de él y sobre el que no es necesario presentar más detalles ahora. Se verán manifestaciones del Espíritu en los sucesos extraordinarios, en las fuerzas ocultas o misteriosas que acontecen en la conducta de un hombre y que no pueden ser explicadas teniendo en cuenta únicamente las fuerzas y capacidades humanas. Lo que constituye, por tanto, el concepto de πνεῦμα es: *lo admirable y, en concreto, en la medida en que esto acontece en la esfera de la vida humana, en lo que los hombres hacen o se les hace.* Se atribuirán al πνεῦμα acciones milagrosas, fenómenos físicos anómalos, pero también deslumbrantes conocimientos y acciones de heroísmo y de fuerza moral; éstos son considerados como pneumáticos no porque sean fenómenos de la vida «espiritual» o moral, sino en cuanto que son admirables.

Tales fenómenos son llamados πνευματικά («espirituales») (1 Cor 12, 1?; 14, 1) o χαρίσματα («carismas») (Rom 12, 6; 1 Cor 12, 4.9.28.30 s; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; 1 Pe 4, 10; 1 Clem 38, 1; Ign Sm pr.; 2, 2). Dones específicos son el λόγος σοφίας («palabra de sabiduría») y el λόγος γνώσεως («palabra de conocimiento») (1 Cor 12, 8); ambos podrían estar compendiados en χάρισμα («carisma») de διδαχή (de διδάσκειν) («enseñanza») (de [«enseñar»]) (Rom 12, 7; 1 Cor 12, 28 s; 14, 26; cf. Hech 6, 10). La πίστις mencionada en 1 Cor 12, 9 es ciertamente la fe capaz de hacer milagros (cf. 1 Cor 13,

2). Apenas podemos distinguirla con precisión de los χαρίσματα ἰαμάτων («carismas de curaciones») (1 Cor 12, 9.28.30) y ἐνεργήματα δινάμεων («poder de milagros») (1 Cor 12, 10; cf. 12, 28 s; Gál 3, 5; cf. Rom 15, 18; Heb 2, 4; Hech 6, 8); de hecho, generalmente, no se puede hacer una distinción clara entre los dones afines. Se menciona con frecuencia el χάρισμα de προφητεία («profecía») (Rom 12, 6; 1 Cor 12, 10.28 s; 13, 2.8 s; 14, 5s; 1 Tes 5, 20; Hech 19, 6; cf. el Ap como un todo; Ign Phld 7). Apenas podemos decir cuál es la relación entre λόγος γνώσεως respecto de la ἀποκάλυψις («revelación») (1 Cor 14, 6). Por la comunidad de Corinto era especialmente apreciado y tenido en alto valor por Pablo el χάρισμα de las γλῶσσαι, el extático «hablar lenguas» (1 Cor 12, 10.28.30; 14, 18.26; Hech 19, 6; ¿se piensa en 1 Tes 5, 19 en el πνεῦμα que no debe ser extinguido?), que encuentra su complemento en la ἑρμηνεία γλωσσῶν («interpretación de lenguas») (1 Cor 12, 10.30). Finalmente menciona Pablo el χάρισμα de διάκρισις πνευμάτων («discernimiento de espíritus») (1 Cor 12, 10). Estos dones, a cuya enumeración se limita Pablo en 1 Cor 12, 7-10, son los que comúnmente todos aceptan como tales. A ellos pertenecen también las oraciones dichas en el «Espíritu» (1 Cor 14, 14 s; Ef 6, 18?; Jds 20; Mart Pol 7, 2 s) y los cantos cantados en el «Espíritu» (ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαί [«salmos, himnos, cantos»] 1 Cor 14, 15.26; Col 3, 16; Ef 5, 18 s); mientras que es también típicamente paulino el contar entre los χαρίσματα: ἀντιλήψεις («asistencia»), κυβερνήσεις («gobierno, dirección») (1 Cor 12, 28), διακονία («servicio») y actividades semejantes. Es, por el contrario, común a todo el cristianismo la opinión de que en las decisiones importantes el «Espíritu» conduce al hombre (Hech 13, 2.4; 16, 6 s; cf. Gál 2, 2) y cuando Pablo habla del estado célibe como un carisma especial (1 Cor 7, 7), se mueve también dentro de la concepción general cristiana.

Existe unanimidad en pensar que el *don del* πνεῦμα *es un bien escatológico,* que su actuación en la comunidad es un acontecimiento escatológico. Así había entendido la primera comunidad el Espíritu (§ 6, 5) y también el cristianismo helenístico. Cuando Pablo da el nombre de ἀπαρχή («primicias») (Rom 8, 23), o de ἀρραβών («arras») (2 Cor 1, 22; 5, 5) de futura gloria al πνεῦμα (Ef 1, 13 s va en la misma línea), no hace otra cosa sino expresar una convicción común. Según Heb 6, 4 s, los bautizados, que han participado del Espíritu santo, «han gustado ya las fuerzas del futuro eón». Quizás piensa Bern 1, 7 en lo mismo cuando dice que Dios nos ha dado a «degustar las cosas futuras» (τῶν μελλόντων δοὺς ἀπαρχὰς). Es claro, en cualquier caso, que también para Bern la plenitud del Espíritu que inunda a la comunidad (1, 2 s) la convierte en templo escatológico de Dios (16, 5 s). La irrupción del Espíritu en el día de pentecostés es el cumplimiento de la profecía de Joel anunciada para el final de los tiempos (Hech 2, 16 s). Y para 1 Pe 1, 3 s es evidente que el ἁγιασμὸς πνεύματος («acción santificadora del Espíritu») (1, 2) convierte a los santificados en aspirantes cualificados a la salvación escatológica que aparecerá en breve.

Frente a todo esto, las *diferencias en la forma de concebir* significan relativamente poco; pero en ellas aparece, como se verá, un contenido importante.

Siguiendo *esquemas de pensar animísticos* se representa al πνεῦμα como a un agente independiente, como a una fuerza personal que como un demonio se acerca al hombre y puede tomar posesión de él y capacitarle para llevar a cabo manifestaciones de poder. Siguiendo *formas de pensar dinamísticas,* por el contrario, aparece el *pneuma* como una fuerza impersonal que hace al hombre semejante a un *fluidum.* Una y otra manera de pensar han podido dejar su huella aquí y allí ocasionalmente; pero, en general, no se hace énfasis alguno en ello y pueden ambas maneras de pensar seguir caminos opuestos, incluso en el mismo autor.

La forma *animística* de concebir se halla presente, por ejemplo en Rom 8, 16; 1 Cor 2, 10-16; 14, 14; igualmente en Hech 5, 32; 10, 19; 16, 6 s; 20, 23; Ign Phld 7, 1 s; y también, aunque desdibujada por la metáfora, en Jn 14, 26; 15, 26; 16, 8.13-15. Se pone de manifiesto también en el hecho de que puede hablarse en plural de πνεύματα que actúan en el individuo (1 Cor 14, 12.32; especialmente en *Mandata* de Hermas); o también cuando (como ya en el AT) se habla de un πνεύμα que tiene una eficacia especial (así el πνεῦμα κατανύξεως [«espíritu de compunción»]; Rom 11, 8 según Is 29, 10; πνεῦμα πραῦτητος [«espíritu de mansedumbre»] 1 Cor 4, 21; cf. 2 Cor 4, 13; Gál 6, 1; Ef 1, 17; 2 Tim 1, 7; Ap 19, 10). Muchas veces ha desaparecido totalmente la representación concreta originaria y se ha convertido en una pura forma de hablar (como en 1 Cor 4, 21; Gál 6, 1). La forma *dinamística* es la ordinaria y aparece un poco por todas partes cuando se habla de διδόναι («dar») o δοθῆναι («ser dado») o de δωρεά («don»), también de ἐκχυθῆναι («ser derramado»), de ἐπιχορηγεῖν («suministrar») del πνεῦμα y de expresiones semejantes (Rom 5, 5; 2 Cor 1, 22; 5, 5; 1 Tes 4, 8; Hech 2, 38; 10, 45; Heb 6, 4; Tit 3, 6; Hech 2, 17 s; 10, 45; 1 Clem 2, 2; 46, 6; Bern 1, 3; Gál 3, 5; Flp 1, 19). Huellas claras de esta concepción se encuentran en Rom 8, 11 y también cuando πνεῦμα ἅγιον se une a realidades tales como σοφία, πίστις, χαρά («sabiduría, fe, gozo») (Hech 6, 3.5; 11, 24; 13, 52); sobre todo,

cuando πνεῦμα y δύναμις («espíritu») y («poder») forman una endíadis (1 Cor 2, 4; 1 Tes 1, 5; Lc 1, 17), y también cuando se habla de la δύναμις (τοῦ ἁγίου) πνεύματος («el poder del Espíritu santo») (Rom 15, 13.19; Ign Sm 13, 1; cf. Herm sim IX, 1, 2: ἐνδυναμωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος [«estar revestidos por el Espíritu»]). Casi puede decirse que πνεῦμα y δύναμις son sinónimos; así cuando Herm sim IX, 13, 2 dice ἅγια πνεύματα enseguida une δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ («poderes del hijo de Dios»). Es también muy significativo que Heb 7, 16 no contraponga a κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης («según la ley de la norma carnal») el concepto πνευματικός, tal como sería de esperar teniendo en cuenta la contraposición normal de σάρξ y πνεῦμα, sino que se diga: κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου («según el poder de la vida indestructible»). Así como δύναμις y δόξα pueden significar lo mismo (compárese Rom 6, 4 con 1 Cor 6, 14), así también πνεῦμα y δόξα se hallan emparentados cuando significan la fuerza vital celeste; el σῶμα πνευματικόν (1 Cor 15, 44) es el σῶμα τῆς δόξης («cuerpo de gloria») (Flp 3, 21); la resurrección del σῶμα πνευματικόν es un ἐγείρεσθαι ἐν δόξῃ y ἐν δυνάμει («en gloria») y («poder» [resucitar]) (1 Cor 15, 43). Las diversas lecturas posibles de 1 Pe 4, 14 ilustran muy bien el parentesco existente entre los conceptos πνεῦμα, δύναμις y δόξα. La significación sinónima de πνευματικόν y χάρισμα pone de manifiesto que también χάρις y πνεῦμα pueden ser sinónimos o que la χάρις puede ser concebida como una δύναμις pneumática. Se ve en 1 Cor 15, 10; 2 Cor 12, 9; muy claramente en Hech 6, 8, donde πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως equivale a πλήρης ... πνεύματος ἁγίου («lleno ... del Espíritu santo») (6, 5). Así también Ign Mg 8, 2: ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ («inspirados por su gracia»); Rom pr.; Pol 1, 2 (cf. Mart Pol 7, 3).

Ambos modos de hablar no son extraños al AT, sin embargo debemos considerar al primero como característico del pensamiento veterotestamentario. Debemos decir lo mismo respecto a otra diferenciación que alcanza, en cierto sentido, la misma amplitud que la primera. El Espíritu puede ser presentado *con aquella fuerza que se apropia del hombre en situaciones especiales y momentos o que le es dada en estas circunstancias,* que produce una situación transitoria o posibilita actuaciones especiales, o *como una fuerza que se le concede al hombre de forma permanente,* que entra ciertamente en acción en ocasiones concretas y confiere a su vida entera un carácter especial y a su ser una cualidad sobrenatural. La primera manera de concebir es característica del AT y del judaísmo; la segunda (se encuentra aquí sólo en embrión) es, en cambio, característica del mundo helenístico, quien, a su vez, conoce también la otra concepción ya que admite el fenómeno del éxtasis; en él, la fuerza divina eleva al hombre sacándole de la esfera de lo terreno por unos momentos. Sin embargo, el pneumático típico del helenismo es el θεῖος ἀνήρ («hombre divino»), quien posee un ser superior al de los mortales corrientes, que está lleno de una fuerza divina misteriosa que le capacita para conocimientos maravillosos y para acciones admirables. Normalmente no se llama a esta fuerza πνεῦμα, sino δύναμις (también χάρις); pero el contenido es el mismo que cuando el cristianismo primitivo habla de πνεῦμα (entendido en sentido dinamístico).

2. La diversidad de tales motivos explica ciertas inconsistencias o contradicciones en la manera de concebir al Espíritu presentes en el cristianismo helenístico. Por una parte, reina la convicción de que *todos los cristianos han recibido en el bautismo el Espíritu* y que por él se han convertido en un nuevo ser (§ 13, 1). Esta posesión del Espíritu, que, por así decir, se halla latente de ordinario, puede manifestarse en acciones maravillosas (Gál 3, 5); para Pablo es, sobre todo, la fuerza para una conducta moral. Pero éste es un pensamiento particular suyo; la concepción extendida por todas partes es, al parecer, la que para Pablo mismo es evidente: la posesión del Espíritu es la posesión de la fuerza vital divina que confiere la seguridad de superar la muerte, la *certeza de la resurrección y de la vida eterna* (Rom 8, 10 s; cf. también Gál 6, 8). El Espíritu da la vida (2 Cor 3, 6); es un πνεῦμα ζωοποιοῦν («Espíritu vivificante») (1 Cor 15, 45; Jn 6, 63) o τῆς ζωῆς (Rom 8, 2). El cuerpo resucitado es un σῶμα πνευματικόν («cuerpo espiritual») (1 Cor 15, 44). La διακονία τοῦ θανάτου («servicio de muerte») se opone a la διακονία τοῦ πνεύματος («servicio del Espíritu») (2 Cor 3, 7). El «ser sellado» por el Espíritu asegura la salvación futura (Ef 1, 13 s; 4, 30), cuya ἀπαρχή («primicia») o ἀρραβών («arras») es el mismo Espíritu (cf. *supra;* también Heb 6, 4 s). Did 10, 3 agradece a Dios el que haya dado a la comunidad en la eucaristía: πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον («alimento espiritual, bebida y vida eterna»). Quien ha recibido el Espíritu en el bautismo, según Bern 11, 11, está seguro de la vida eterna; e incluso 2 Clem 14, 5 formula la idea de la siguiente manera: la carne participa de la ζωή y de la ἀφθαρσία («inmortalidad») si el Espíritu está unido a ella (a la carne). El ángel de la penitencia de Hermas fundamenta su promesa de la realeza celestial en compañía del Hijo de Dios en las palabras: ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε («recibisteis de su Espíritu») (sim IX, 24, 4).

En otras partes, sin embargo, la posesión común del Espíritu se ignora en muchos aspectos. En primer lugar se habla a menudo de que *hay personas que son portadoras del Espíritu de una manera especial,* que son πνευματικοί («espirituales») o que se tienen por tales. Pablo distingue en la comunidad, en oposición a la afirmación de que todos han recibido el Espíritu por el bautismo, πνευματικοί y ψυχικοί o σαρκικοί («espirituales») y («naturales») o («carnales») (1 Cor 2, 13; 3, 3). Igualmente distingue a los πνευματικοί de la comunidad de aquellos otros cristianos que se dejan arrastrar por el pecado y que, por tanto, no pueden ser considerados como πνευματικοί (Gál 6, 1). Quiere decir lo mismo cuando distingue a los τέλειοι («perfectos») del resto (Flp 3, 15); según 1 Cor 2, 6 (cf. 2, 13 s) los τέλειοι son idénticos a los πνευματικοί. La opinión, pues, de que, en cuanto πνευματικοί son unas personas extraordinarias no es propia de Pablo, prescindiendo de que él atribuya o no esta dignidad a la misma persona a la que otros ya se la reconocen. Esta habría sido la concepción, sobre todo, de cristianos con inclinación gnóstica (§ 15); en cualquier caso, estaba extendida. Porque si Pablo puede decir: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός («si alguien se cree profeta o espiritual») (1 Cor 14, 37) está presuponiendo un lenguaje del que se sigue que quien tiene don de lenguas (tan sólo puede tratarse de éste en el contexto) es el πνευματικός por antonomasia, como si ignorara que también la profecía es un don del πνεῦμα.

Debemos preguntarnos si no aparece en tal inconsistencia una diferencia en la visión de lo que es el πνεῦμα. Ciertamente que el πνεῦμα no ha sido entendido como la fuerza que determina al cristiano en cuanto tal si dentro de la comunidad hay individuos que, en cuanto πνευματικοί, pueden ser distinguidos del resto. Ya veremos cómo hay que entender esto. Más en consonancia con la concepción de que todos los cristianos tienen el Espíritu se halla la idea de que *se puede poseer el Espíritu en diversa medida y en diverso grado de intensidad.* Cuando personas concretas son caracterizadas como πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας («llenos de espíritu y sabiduría») o como πλήρεις πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου («llenos de fe y del Espíritu santo») (Hech 6, 3.5; 11, 24) no se quiere decir otra cosa, sino que éstas han sido dotadas con el Espíritu de una manera más rica y más profunda. Bern 1, 2 s muestra cómo se compagina esta concepción con la de la gracia del bautismo; el autor se alegra de que los lectores hayan recibido (por medio del bautismo) ἔμφυτος δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις (οὕτως) ὅτι ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου ... κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς («la gracia del don espiritual de manera... que veo difundido abundantemente... el Espíritu del Señor entre vosotros»).

Relacionada con esta concepción se halla la idea de que no solamente hay *diversos dones del Espíritu* (μερισμοί [«distribuciones»] del ἅγιον πνεῦμα [Espíritu santo] Heb 2, 4), sino también la de que son diferentes en cuanto a su valor; concepción que Pablo supone como corriente en Corinto (1 Cor 12 y 14), que él mismo comparte cuando diseña, por decirlo así, en 1 Cor 12, 28 una jerarquización de los dones del Espíritu y cuando exhorta: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα («buscad los carismas mejores [superiores]»). En el fondo hay aquí una contradicción con la idea de que se les confiere el Espíritu a todos los cristianos en el bautismo. Ya que obra lo más decisivo al convertir a los cristianos en nuevas criaturas; la otra concepción, por el contrario, habla del Espíritu como de aquella fuerza maravillosa que capacita para acciones individuales especialmente sobresalientes y contempla su acción como πνευματικά o χαρίσματα, de manera que Pablo tiene motivo en ciertas circunstancias para subrayar el origen unitario de los diversos dones (1 Cor 12, 4 s).

El πνεῦμα no solamente se diferencia en los dones particulares, sino que *manifiesta su actividad también en momentos concretos.* Se derrama el Espíritu sobre una persona en momentos concretos (Hech 4, 8.31; 13, 9) o está lleno del Espíritu (Hech 7, 55), o es arrebatado por el Espíritu (γίνεσθαι ἐν πνεύματι) (Ap 1, 10; 4, 2). También se ignora la idea de la posesión del Espíritu por todos los cristianos, de manera que se puede hablar de la misma manera de los judíos piadosos (Lc 1, 41; del Bautista, Lc 1, 15; de Jesús mismo, Lc 4, 1). Lo mismo vale para la fórmula λαλεῖν (προσεύχεσθαι [«hablar»] y similares) ἐν πνεύματι o πνεύματι («en el Espíritu») (1 Cor 12, 3; 14, 2.14 s; Did 11, 7), con lo que no se piensa en absoluto en un lenguaje humano, sino en un hablar bajo la posesión momentánea del Espíritu.

Finalmente, resalta el que —tampoco en consonancia con la visión bautismal— junto a la concepción ordinaria de que el Espíritu es el origen de los fenómenos cristianos extraordinarios, pueda entrar también la otra opinión: *que un esfuerzo o una conducta adecuada del hombre obra la donación del Espíritu o una donación especial,* que al menos puede aumentarla o robustecerla. Esto se halla presente ya en el ζηλοῦν ... χαρίσματα ... πνευματικά («buscad... carismas... espirituales») (1 Cor 12, 31; 14, 1) y en la exhortación: ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε («procurad abundar») (1 Cor 14, 12) o ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν («buscad profetizar») (1 Cor 14, 39). Así exhorta Bern 4, 11: γενώμεθα πνευματικοί («seamos espirituales») en contraposición a la paradójica exhortación de Gál 5, 25, mientras que 2 Tim 1, 6 más sobria-

mente invita: ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ («te recomiendo reavives el carisma de Dios»), donde se piensa ciertamente en el don especial del Espíritu del ministerio doctrinal. El medio para conseguir una donación especial del Espíritu es, según 1 Cor 14, 13, la oración. Preparación para la revelación por medio del *pneuma* es en Hech 13, 2 el ayuno, lo que está de acuerdo con la visión tradicional judía. Una postura ascética es, según 2 Clem 14, 4 condición para recibir el Espíritu. Por el contrario, la comunidad de Corinto, gracias a su comportamiento modélico, informa 1 Clem 2, 2, ha experimentado una πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις («plena efusión del Espíritu santo»).

3. En la inconsistencia, incluso en la contradicción de cada una de las concepciones se refleja, con todo, un significativo contenido, de manera que puede decirse que tal inconsistencia corresponde justamente a la realidad.

La concepción de que todos los cristianos en el bautismo reciben el Espíritu no se apoya en la idea de que cada uno de los bautizados tenga vivencias pneumáticas o animísticas, aun cuando ocasionalmente haya podido suceder así. Más bien, arranca, en el fondo, de que *el Espíritu le ha sido dado a la comunidad,* en la que el individuo es admitido por el bautismo. Por esto se habla con gusto del Espíritu donado a la comunidad o de los dones del Espíritu que actúan en ella (1 Cor 1, 4 s; 1 Clem 2, 2; Bern 1, 2 s; cf. Herm mand XI, 14). Quien engaña a la comunidad engaña al Espíritu santo (Hech 5, 3), y lo que la comunidad, mediante la dirección del Espíritu, decide o anuncia es, al mismo tiempo, anuncio del Espíritu (Hech 13, 2; 15, 28). Para la comunidad primitiva no existía aquí problema alguno; pero para la comunidad helenística surge la pregunta de cómo se realiza la participación en el Espíritu por parte de cada individuo. ¿Tienen ellos el Espíritu solamente en la fe, es decir, en la convicción de que, en principio de una manera oculta, no son ya seres terrenos y que, gracias al Espíritu que habita en ellos, no perecerán con el mundo y que participarán del mundo que aparecerá después y de su realeza en figura transformada, en un σῶμα πνευματικόν? ¿que en caso de morir antes de la parusía del κύριος serán resucitados de entre los muertos? o ¿experimentan ya ahora la posesión del Espíritu? ¿actúa ya ahora en ellos su fuerza vivificadora?

Es convencimiento general cristiano que este último es el caso y es comprensible que se *experimenten las actuaciones del Espíritu sobre todo en el servicio divino del culto,* en el que la comunidad escatológica se hace presente. Todo lo que se le da, lo entiende como

don del Espíritu, al menos cuando desborda los límites de lo corriente: la palabra que enseña, que da sabiduría y conocimiento, así como la profecía, que desvela el misterio del acontecimiento futuro y revela también lo que se oculta en el corazón; oraciones y cantos y, sobre todo, la glosolalia extática. En todo ello se ve claro que el criterio según el cual se juzga que las manifestaciones son dones del Espíritu no es el comportamiento cristiano, sino lo extraordinario de su manifestación, los fenómenos psíquicos que la acompañan o la condicionan. Sin duda que siempre se presupone un contenido apropiado en tales exteriorizaciones entusiásticas, excepto en aquellas que son absolutamente ininteligibles, pero no es esto lo que permite que aparezcan como πνευματικά o χαρίσματα. Debemos pensar que el espacio entre lo inteligible, lo significativo en cuanto al contenido y el éxtasis ininteligible y fútil en cuanto a su contenido es grande. La oración puede moverse entre los extremos que forman la alocución consciente y clara de entender y el balbuceo glosolálico (1 Cor 14, 14 s); puede ser un suspiro que no contiene palabra alguna (Rom 9, 26) o gritar en éxtasis *¡Abba!* (Rom 8, 15; Gál 4, 6).

Pero la actuación del πνεῦμα se extiende más allá del círculo de estos fenómenos, que pertenecen, al menos primariamente, a la asamblea cultual. Su poder se pone de manifiesto en todas las prestaciones extraordinarias y en actuaciones sobresalientes. En primer lugar en la *misión* que el Espíritu dirige (Hech 13, 2.4; 16, 6 s) y el *apóstol* (1 Cor 12, 28) se legitima como portador del Espíritu obrando milagros (2 Cor 12, 12; cf. Rom 15, 18 s; 1 Cor 2, 4; 1 Tes 1, 5; 1 Pe 1, 12; Heb 2, 4; 1 Clem 42, 3). La *profecía y la doctrina* no sólo hacen su aparición en el culto de manera momentánea como dones de un individuo, sino que pueden ser posesión permanente de una persona concreta (para ambos dones: cf. 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11; Hech 13, 1; Did 11-13; para los profetas: Ap 22, 9; Herm mand XI; para los maestros: Sant 3, 1; Bern 1, 8; 4, 9; Herm vis III, 5, 1; mand IV, 3, 1; sim IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2). Pero así como a cualquier miembro de la comunidad le pueden ser regalados los dones de profecía y de doctrina, así también la fuerza para realizar acciones extraordinarias, *curaciones de enfermedades y otros milagros* (1 Cor 12, 8 s.28 s). Si Pablo cuenta también entre los dones el *servicio y la dirección* y diversas maneras de ayuda, lo hace por cuenta propia. Otra cosa distinta es cuando, más tarde, los encargados de la comunidad son considerados como portadores del Espíritu (por medio de la imposición de las manos). Es también característico de Pablo el que ponga en relación la *conducta moral* con el πνεῦμα; fuera de Pablo y del círcu-

lo de su influencia, la conducta moral se coloca unilateralmente bajo el imperativo. Dignos de ser tenidos en cuenta son los comentarios de Herm sim IX, 13, donde las «vírgenes», que construyen la torre de la iglesia (IX, 2 s) y que, según 15, 2 s son las virtudes, son explicadas como ἅγια πνεύματα o como δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ («poderes del hijo de Dios»). Con todo, no hay ninguna fundamentación seria de la conducta moral sobre el Espíritu; todavía menos en los Mandatos de Hermas, en los que el concepto de fuerzas buenas como πνεύματα que habitan en el hombre sólo de manera precaria están unidas con la concepción cristiana del ἅγιον πνεῦμα («Espíritu santo»).

Visto en conjunto, aparece una *doble concepción* de πνεῦμα. Está, por una parte, la de la fuerza conferida en el bautismo, que hace a uno cristiano; que lo saca fuera, ya ahora, del mundo que perece y lo «sella» para el mundo que viene. El πνεῦμα, por otra parte, es una fuerza que le es regalada al cristiano ocasionalmente y que le capacita para hacer obras extraordinarias. Si se toma en serio que el Espíritu que ha sido regalado en el bautismo determina verdaderamente la existencia cristiana y no solamente en el sentido de que «se cree» que su posesión garantiza la resurrección o una vida eterna, *en cuanto al contenido,* —antes de que un pensador como Pablo afronte el problema— *se llega a expresiones inconsistentes y contradictorias.* Porque las frases que presentan al Espíritu como aquella fuerza que se da ocasionalmente y que produce manifestaciones extraordinarias, quieren entenderlo como la fuerza que determina la existencia cristiana. En esta contradicción se pone de relieve que el bautizado, que como tal pertenece al mundo futuro, no es, en su ser actual provisorio, el que tiene que ser y que es también *sub specie Dei,* y que, al mismo tiempo, su pertenencia a lo venidero determina su existencia actual. Y en la contradicción de que por una parte el πνεῦμα es en el cristiano el origen de una nueva conducta y posibilidad y que por otra parte, su conducta le cualifica para una donación siempre nueva del Espíritu y que él tiene que esforzarse por conseguir los dones pneumáticos, se pone de manifiesto que el poder del πνεῦμα no es una fuerza que obra mágica o mecánicamente, sino que exige y presupone una transformación de la voluntad, aunque bien es verdad que, solamente Pablo comprende el paradójico estado de los hechos (Gál 5, 25).

Surge todavía la pregunta de cómo se desarrollará la *inteligencia de una existencia fundada y sostenida por el poder divino escatológico del* πνεῦμα. Es la pregunta de la delimitación y separación del mundo y la del dualismo escatológico (§ 10, 4-5). En la medida en que se cree y se vive esta separación y esta oposición al mundo como

fundada y garantizada por el don del Espíritu surgen los peligros para la comunidad. Si se considera la actuación del Espíritu en acciones de fuerza especiales como señal inequívoca de la donación del Espíritu, nace la amenaza de entender la existencia cristiana como la de un θεῖος ἀνήρ («hombre divino») en el sentido del helenismo y la historia salvífica escatológica deriva al terreno de una leyenda edificante; peligro que se manifiesta ya en el NT y que presenta todas sus consecuencias en los apócrifos *hechos de los apóstoles.* Con ello crece, al mismo tiempo, la arrogancia de los pneumáticos, como deja entrever la exhortación de 1 Cor 12. Si, por el contrario, se ve lo peculiar de la existencia en las vivencias subjetivas y, en consecuencia, se ve la actuación del πνεῦμα en la realidad de vivencias psíquicas, nacerá entonces un pneumatismo individualista, que ciertamente puede manifestarse también en acciones de poder, cuyo punto culminante, sin embargo, es el éxtasis. Entonces no será entendido por más tiempo el πνεῦμα como el don entregado a la comunidad ni tampoco como ἀπαρχή («primicia») ni como ἀρραβών («arras»). Más bien, la desmundanización escatológica será interpretada en el sentido de la mística. Sobre todo 1 Cor 12-14 y 2 Cor muestran que existieron tales peligros. El sentido de este peligro se ve en la pregunta expuesta a Pablo al parecer en Corinto acerca de cuál es el criterio en virtud del cual pueden distinguirse los éxtasis demoníacos de los divinos (1 Cor 12, 2 s). El éxtasis, por tanto no es un fenómeno de sentido univalente.

§ 15. Motivos gnósticos

W Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* 1907, P Wendland, *Die hellenistisch römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum,* en *Handb z NT* I, 2, ³1912, 163-187, R Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* ³1927, H Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist* I, ³1964, Id , *The Gnostic religion,* 1958, H Schlier, *Religionsgeschichtl Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* 1929, Id , *Christus und die Kirche im Epheserbrief,* 1939, Id , *Der Mensch im Gnostizismus,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 97-111, E Kasemann, *Leib und Leib Christi,* 1933, Id , *Das wandernde Gottesvolk,* 1930, H Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien,* 1940, W Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum,* 1934, C H Kraeling, *Anthropos and Son of man,* 1927, F C Burkitt, *Church and gnosis,* 1932, E Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?* ZThK 49 (1952) 316-349, H J Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis,* 1956, R P Casey, *Gnosis, gnosticism and NT,* en *The background of the NT and its eschatology (Festschrif f C H Dodd),* 1956, 52-80;

G Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, 1958, G Quispel-R M Wilson-H Jonas, *Gnosticism and the NT*, en J P Hyatt (ed), *The Bible in modern scholarship*, 1966, 252-293, U Bianchi (ed), *Le origini dello gnosticismo*, 1967, R Haardt, *Die Gnosis*, 1967, P Pokorný, *Der Ursprung der Gnosis*, 1967, R M Wilson, *Gnosis und NT*, 1968, K Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus* ThR NF 34 (1969) 121-175 181-231 258-361, 36 (1971) 1-61 89-124, 37 (1972) 289-360, 38 (1973) 1-25, W Eltester (ed), *Christestum und Gnosis*, 1969, L Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, 1970, R Bergmeier, *Quellen vorchristlicher Gnosis?*, en *Tradition und Glaube (Fest f K G Kuhn)*, 1971, 200-220, K -W Troger, *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII*, 1971, K Prumm, *Gnosis an der Wurzel des Christentums?*, 1972, K M Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, 1973, K -W Troger, *Gnosis und NT*, 1973, G Quispel, *Gnostic studies*, 1974-1975, K Rudolph (ed), *Gnosis und Gnostizismus*, 1975, G Ludemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, 1975, *Proceedings of the international colloquium on gnosticism Stockholm, august 20-25*, 1977, B Aland-U Bianchi-M Krause-J M Robinson-G Widengren (ed), *Gnosis (fest f H Jonas)*, 1978, K Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 1978, B Layton, *The Gnostic treatise on resurrection from Nag Hammadi*, 1979, K Rudolph, *Die Gnosis*, ^{2}1980

J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del NT* I, 1973, R Haardt, *Gnosis*, en SM III, 1973, 291-301, A Orbe, *Cristología gnóstica*, 1976, E Kasemann, *Ensayos exegéticos*, 1978, F García Bozán, *Gnosis La esencia del dualismo gnóstico*, 1978, E Pagels, *Los evangelios gnósticos*, 1980

Prenotando

Desde el punto de vista histórico era necesario que el evangelio de un Dios verdadero y de Jesús el mesías-hijo del hombre, que el mensaje escatológico del juicio inminente y de la salvación, que fueron transmitidos en un primer tiempo en el lenguaje conceptual del AT y de la tradición judía, fuesen traducidos, dentro del mundo helenístico, a unos conceptos que les fuesen familiares a los que lo habitaban. Ya hemos expuesto en el § 12 cómo pasó el hijo del hombre, cuya *parusía* se esperaba, a ser el κύριος venerado en el culto. Para poder expresar de manera convincente para los oyentes helenísticos la significación escatológica de Jesús y con ello, sobre todo, el mensaje escatológico y el dualismo escatológico que va unido a ello, la gnosis y su mito ofrecían unos medios de conceptualidad inteligible. Por ello comenzó desde entonces a aparecer aquí y allí la gnosis (§ 10, 5; 11, 2a.e; 12, 3; 14, 2) y se hizo preciso señalar el parentesco del kerigma cristiano con ella y la oposición existente. Debemos exponer ahora de manera coherente en qué medida fue desarrollada la comprensión del mensaje cristiano en el cristianismo helenístico por medio de conceptos gnósticos.

Es imposible que se dé tal proceso sin que haya influencias en el contenido. Así como el desarrollo del culto del *Kyrios* llevó al cristianismo helenístico a un *proceso sincretista,* lo mismo ocurrió con el desarrollo de la doctrina de la redención bajo influencia gnóstica. No fue algo uniforme en los diferentes estratos y lugares; y junto a la influencia de la gnosis está también su repulsa pero a veces se mezclan cristianismo y gnosis. Visto en conjunto, uno está tentado a presentar el cristianismo helenístico como una estructura sincretista, pero esto es imposible porque no es un conglomerado hecho de materiales heterogéneos, sino que, a pesar del posible sincretismo, mantiene en concreto desde su origen, el motivo de una comprensión independiente de Dios, del mundo y del hombre. La pregunta es si se impondrá este motivo y si configurará claramente la teología cristiana. Por el momento presentamos simplemente la situación problemática y los interrogantes que surgen de ella.

1. El *movimiento gnóstico* significaba la más seria y peligrosa concurrencia para la misión cristiana y esto como consecuencia de sus afinidades. La esencia de la gnosis no consiste en su mitología sincretista, sino, más bien, en una —respecto del mundo antiguo— nueva inteligencia del hombre y del mundo, de la que la mitología es únicamente su expresión. Si para el hombre antiguo el mundo había sido el hogar —para el AT el mundo como creación de Dios, para la antigüedad griega el cosmos habitado por la divinidad— tanto en la gnosis como en el cristianismo se hace consciente por primera vez la *diferencia fundamental existente entre el ser humano y todos los demás seres mundanos* y, por tanto, se ha convertido el mundo en algo extraño para el yo del hombre (§ 10, 4), incluso en cárcel dentro de la gnosis. Esta piensa de manera tan radical que le parece extraña y enemiga la vida de los propios sentidos, de las pasiones, por las cuales el hombre se halla preso en el mundo; se oponen a lo verdaderamente propio del hombre de manera hostil, de manera que el hombre no puede realizar en este mundo su verdadero ser, para el que este mundo es una cárcel en la que se halla encadenado su yo auténtico —emparentado con el mundo de la luz y que desciende de él— por medio de las potencias demoníacas de las tinieblas.

El saber acerca del origen celeste del yo —sería equivocado decir: «del alma»; porque la gnosis griega distingue el auténtico yo,

la chispa luminosa que proviene del mundo divino, cuyo ser es πνεῦμα, de la ψυχή como el ropaje que le ha sido colocado al yo (como también el σῶμα) por las potencias demoníacas para apresarlo, de la ψυχή como la fuerza vital mundana de los sentidos, de las pasiones y de las apetencias, el saber acerca de la situación de sentirnos extranjeros en el mundo y del origen celeste del yo y acerca del camino para liberarse de este mundo; *esto es el conocimiento decisivo, la* γνῶσις, de la que el movimiento gnóstico toma su nombre. Se regala la liberación al «gnóstico» que haya conseguido llegar al conocimiento de su yo, de su patria celeste y del camino que conduce a ella, cuando el yo se separa en la muerte del cuerpo y del alma y asciende, liberado, al mundo de la luz celeste.

Este conocimiento confiere al gnóstico la conciencia de su *superioridad sobre el mundo.* Aquél en quien está viva la chispa de la luz celeste es el pneumático, quien mira con desprecio a aquéllos en los que no está viva la chispa de la luz y son puramente ψυχικός, σαρκικός, ὑλικος [36]. El, que se sabe ya liberado por la γνῶσις, demuestra esta libertad o por medio de la ascesis o por medio del libertinismo y quizás también por una combinación peculiar de ambos. Puede degustar ya ahora, mediante meditación profunda, que desemboca en el éxtasis, la felicidad del mundo de la luz al que irá después de la muerte y puede demostrar la fuerza del πνεῦμα que habita en él mediante acciones milagrosas.

Pero la historia del yo individual se integra dentro de *la historia del cosmos entero.* El yo individual es solamente una chispa del tesoro de la luz, mantenida prisionera por las potencias demoníacas imperantes en el mundo, en el mundo de la oscuridad; su liberación es únicamente una parte del proceso de liberación de todas las chispas de la luz que se hallan presas, las cuales están ligadas entre sí por una relación (συγγένεια) esencial y por su origen. La escatología individualista, es decir, la doctrina de la liberación del yo individual en la muerte y en su viaje al cielo, se halla dentro del contexto de una escatología cósmica, es decir, la doctrina de la liberación de todas las chispas luminosas y su ascenso al mundo de la luz; después de su liberación, este mundo de abajo, mezcla de luz y de oscuridad, se sumerge de nuevo en el caos original de la oscuridad y las potencias mundanas que dominan en el mundo son juzgadas.

El *mito gnóstico* describe el drama cósmico en el que se dio el encadenamiento de las chispas luminosas, drama que encuentra su

36. La división tripartita de los hombres en pneumáticos, psíquicos e hylicos *(sárkikos)* es secundaria en la gnosis eclesiástica.

final, que ya ha comenzado ahora, cuando son liberadas. Se cuenta de manera diferente en las diversas variantes del mito el comienzo del drama, el acontecimiento trágico del comienzo de los tiempos; pero el pensamiento fundamental es el mismo: las potencias demoníacas se apoderan de una figura luminosa que proviene del mundo celeste, bien sea que este ser luminoso es tentado por su necedad, bien sea que fue superado en la lucha. Los «yo» individuales de los pneumáticos no son otra cosa sino partes, fragmentos, de aquella figura luminosa, que constituyen, por tanto, en su totalidad esta figura —quizás como «hombre primigenio»— y para cuya liberación total deben ser liberados y «reunidos». Toda vez que el mundo de las potencias demoníacas debe desplomarse si se le priva de las chispas luminosas, los demonios vigilan celosamente e intentan adormecer a los «yo» celestes mediante el ruido y la embriaguez de este mundo; intentan emborracharlos y hacerlos caer en el sueño a fin de que ellos olviden su patria celestial.

La liberación proviene del mundo celeste. Enviada por el Dios altísimo desciende de nuevo una figura luminosa [el hijo del altísimo, su imagen (εἰκών)] del mundo de la luz y trae la gnosis. Despierta a las chispas luminosas que han caído en el sueño o en la embriaguez y hace que vuelvan a acordarse de su patria celeste. Les adoctrina sobre su superioridad respecto del mundo y sobre la conducta que deben adoptar frente al mundo. Instituye los sacramentos por medio de los cuales ellas pueden purificarse y pueden recuperar la fuerza luminosa perdida o debilitada; de esta manera experimentan un «renacimiento». Les adoctrina sobre el viaje al cielo que tendrá lugar después de la muerte y les comunica la fórmula mediante la cual pueden pasar con seguridad las estaciones de este viaje y eludir los guardianes demoníacos que vigilan en las esferas siderales. Toda vez que él les precede, va preparándoles el camino, que es también para él, el liberador, la liberación. Porque él no ha aparecido aquí, sobre la tierra en figura divina, sino revestido de ser terreno, para, de esta manera, evitar ser descubierto por los demonios. El ha tomado, por tanto, sobre sí las fatigas y sufrimientos de la existencia terrena y debe sufrir desprecio y persecución hasta que se despida y sea elevado al mundo de la luz.

Una pregunta secundaria, a la que no vamos a dar contestación aquí, es la de cómo fue configurándose la religión gnóstica en cada uno de los grupos y comunidades, cómo fueron formándose y desarrollándose aquí y allí doctrinas y ritos. Tenemos poca información acerca de las *comunidades gnósticas,* sobre todo, de los tiempos primeros. En cualquier caso, el movimiento gnóstico se ha concretizado en varias sectas bautismales en la región del Jordán y

ha incluido en su ámbito también círculos judíos. Al parecer, entró en contacto con muchos cultos locales del oriente próximo y se fundió con ellos en forma de comunidades mistéricas, en un proceso sincretista, en el que, por ejemplo, fue identificado el liberador con Attis, dios frigio mistérico. De manera parecida se introdujo también el movimiento dentro de las comunidades cristianas, o comunidades gnósticas tomaron motivos cristianos. Pero la influencia de la gnosis va más allá del círculo de grupos religiosos específicos; sus ideas permanecieron activas también en la especulación de la filosofía de la religión helenística hasta el neoplatonismo, al igual que en el filósofo de la religión judía, Filón de Alejandría.

2. En la medida en que la predicación cristiana ha permanecido fiel a la tradición del AT y del judaísmo, así como a la tradición de la comunidad primitiva, se ponen enseguida de manifiesto *decisivas oposiciones a la gnosis.* Siguiendo la línea de aquella tradición, la predicación se mantuvo firme en la realidad de que *el mundo es la creación del único Dios verdadero,* de que, por tanto, el Dios de la creación y el de la liberación es *uno.* Con ello tenemos, al mismo tiempo, una oposición en la *antropología.* En efecto, para la concepción genuina cristiana, el hombre, con su cuerpo y su alma, es criatura de Dios y no puede pensarse que además de su ser cuerpo animado haya en el hombre, como su ser propio, una chispa de luz, preexistente y divina. En principio, por tanto, no se puede hablar de una separación entre los que son portadores en su interior de las chispas luminosas, los pneumáticos, que empleando terminología gnóstica son φύσει σωζόμενοι y los ψυχικοί o σαρκικοί, a los que les falta el yo celeste, aun cuando, al mismo tiempo, puede ser aceptada esta distinción gnóstica en otro contexto (cf. *infra*). A lo dicho se añade una oposición en la *escatología,* pues el kerigma cristiano desconoce la idea del viaje al cielo del yo en virtud de la gnosis y los sacramentos; en el cristianismo esto sucede como consecuencia de la resurrección de los muertos y del juicio. Con todo, Juan representa una posición peculiar en este punto y la concepción cristiana de la recepción de los justos en el cielo y la de la bienaventuranza celestial ha sido en general fuertemente influenciada por el gnosticismo. Las diferencias se hacen manifiestas en la *cristología,* ya que la gnosis no puede aceptar la humanidad real de Jesús. Esta es únicamente un ropaje para el preexistente ser celeste y cuando la gnosis se aproxima a la tradición cristiana tiene que decir, si hace alguna concesión, que la carne y la sangre de Jesús tienen la apariencia de cuerpo, tiene que

distinguir al liberador del hombre Jesús histórico y tiene que afirmar que aquél (en el bautismo) transitoriamente se ha unido con éste para abandonarlo de nuevo antes de la pasión.

La *lucha contra los gnósticos* consiste en parte en simples advertencias frente a las «búsquedas vanas» (μωραὶ ζητήσεις), a «luchas verbales» (λογομαχίαι), a «mitos» (μῦθοι) y «genealogías» (γενεαλογίαι), frente a «antítesis del conocimiento engañoso» (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως) (1 Tim 1, 4; 4, 7; 6, 4.20; 2 Tim 2, 23; 4, 4; Tit 1, 14; 3, 9). También Hermas sim VIII, 6, 5; IX, 19, 2 s; 22, 1 s combate a los maestros gnósticos aunque de una manera muy suave. Pero, por otra parte, encontramos enérgicas polémicas y discusiones y reinterpretación de frases típicamente gnósticas. Al parecer la comunidad cristiana encontró la primera oposición en la *escatología y en la cristología.* Ya 1 Cor 15 es una gran polémica contra la corriente gnóstica de Corinto que afirma: ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν οὐκ ἔστιν («no hay resurrección de muertos»). Ciertamente que Pablo entiende equivocadamente a los adversarios cuando presupone en ellos la idea de que todo se acaba con la muerte (15, 19.32). Naturalmente que no era éste el caso, como lo pone de manifiesto ya el uso del bautismo con sentido vicario (15, 29). Ellos negaban únicamente el sentido realístico de la tradición judía y de la primera comunidad cristiana acerca de la doctrina de la resurrección [37]. Esta concepción podía tomar la forma: ἀνάστασιν ἔδη γεγονέναι («resurrección ya acaecida»), es decir, la doctrina acerca de la resurrección podía ser espiritualizada (2 Tim 2, 18; cf. sin embargo, también Jn 5, 24 s y Ef 5, 14).

La prueba detallada que se aduce en 1 Clem 23-26 a favor de la resurrección no ha sido motivada por la enemistad gnóstica, así como tampoco se pretende combatir la duda de la parusía en 2 Pe 3, 1-10, sino que es una respuesta a la duda general. Por el contrario, hay maestros gnósticos, que, según Pol Flp 7, 1, niegan la ἀνάστασις («resurrección») y el κρίσις («juicio»); 2 Clem 9, 1 piensa también en ellos cuando advierte: καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται («nadie de vosotros diga que esta carne no es juzgada o resucitada»). También la dura advertencia acerca de la seguridad de la parusía, 2 Clem 10-12, ha sido motivada por la gnosis. Lo mismo testimonian más tarde Just Ap I, 26, 4; Dial 80, 4; Iren I, 23, 5; II, 31, 2.

Defienden contra los gnósticos la *verdadera humanidad de Cristo* 1 Jn 2, 22; 4, 2.15; 5, 1.5-8; 2 Jn 7. Parece que 1 Jn 5, 6 se di-

37. Parece que Pablo, entre tanto mejor adoctrinado, combate en 2 Cor 5, 1-5 la concepción gnóstica de que el yo del hombre será liberado del cuerpo en la muerte (y del alma) y que ascenderá en estado de «desnudez» al mundo celeste.

rige especialmente contra la frase gnóstica que afirma que el liberador que se unió a Jesús en el bautismo se separó de él antes de la pasión. De manera semejante lucha Ignacio contra la cristología gnóstica, en la que se dice que Cristo tuvo solamente un cuerpo aparente (Ef 7, 2; 18-20; Mg 11; Tr 9 s; Sm 1-3.7); igualmente Policarpo (Pol Flp 7, 1).

Parece, en cambio, que al principio se puso menos de manifiesto la oposición en cuanto a la *doctrina acerca de Dios y de la creación,* lo que más tarde, en la lucha contra los herejes, es el punto principal. Quizás la explicación se encuentre en que al principio, probablemente, se introdujo en las comunidades cristianas por medio de un judaísmo sincretista, en una forma, por tanto, en la que no aparece esta oposición. Quizás haya contribuido también a ello el que el juicio gnóstico acerca del mundo, entendido como en realidad es, no se diferencia mucho del cristiano; ambos piensan que el mundo está dominado por Satanás y «está sumergido en el mal» (ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται) (1 Jn 5, 19). Ciertamente que se arguye contra las doctrinas gnósticas que hacen emanar de manera escalonada el mundo inferior de la tiniebla del mundo de la luz en 1 Jn 1, 5: ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία («Dios es luz y en él no hay oscuridad alguna»). Es oscuro, a causa de la formulación puramente alusiva, Jds 8-11; parece que se polemiza contra los gnósticos en torno al mundo de los ángeles entendido como un reino de fuerzas enemigas (que ha sido superado por los gnósticos). Se combate en Ap 2, 2.6.14-16.20-24 a cristianos con tendencias gnósticas, incluidos en los «nicolaítas» y la opinión de la profetisa «Jezabel», que se identifica con ellos. Quizás se alude a especulaciones teogónicas y cosmogónicas cuando éstos se atribuyen el conocimiento (γνῶσις) de las profundidades de Satanás (βάθη τοῦ σατανᾶ). En cualquier caso, 1 Tim 4, 3-5; Tit 1, 14 s se dirigen contra la concepción dualística del mundo sostenida por la gnosis y contra las normas ascéticas derivadas de ella.

3. Debemos tomar buena nota de que la gnosis no fue combatida como si fuese una religión extraña, pagana, en la que se hallan en peligro de caer los cristianos. Se la tiene, más bien, en cuenta en cuanto que es *un fenómeno intracristiano.* Es igualmente claro que los combatidos gnósticos no consideran, en absoluto, a las comunidades cristianas como campo de misión a las que deban convertir del cristianismo a la gnosis. Piensan, más bien, que son cristianos y que enseñan una doctrina cristiana y así son considerados también por las comunidades. Naturalmente que los representantes de la tradición antigua considerarán a los apóstoles gnósticos como intrusos y

el autor de Hech 20, 29 pone en labios de Pablo: ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς... («sé que después de mi partida se introducirán entre vosotros lobos crueles») y continúa en el v. 30: καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν («y que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que hablarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos detrás de sí»). Para Pablo, los apóstoles que han desencadenado un movimiento pneumático-gnóstico en Corinto, son, ciertamente, intrusos, pero no en todas las comunidades cristianas en general, sino en *su* comunidad, sobre la cual tiene él competencia por haberla fundado. Es totalmente claro que ellos fueron considerados como cristianos por la comunidad, cuando Pablo los califica de servidores de Satanás «disfrazados de apóstoles de Cristo» (μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ) (2 Cor 11, 13). Ellos predican a Cristo; naturalmente que, según Pablo «un Cristo distinto» (ἄλλος Ἰησοῦς, ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν (11, 4). En las comunidades de Efeso, Pérgamo y Tiatira viven, o vivían, los falsos maestros combatidos por Ap 2 y, al parecer, eran reconocidos como maestros, como apóstoles y profetas, al menos, por una parte de la comunidad.

Naturalmente que la gnosis fue propagada también por maestros ambulantes, igual que el cristianismo, y contra tales falsos maestros que vienen de fuera a la comunidad quiere poner en guardia 2 Jn 10 y Did 11, 2. En 1 Jn 2, 19 se dice de los gnósticos ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν («salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros; si hubiesen sido habrían permanecido entre nosotros»). En Colosas existe la misma postura frente a los falsos maestros y la polémica de las Pastorales muestra claramente que la gnosis era un fenómeno intraeclesial. Los gnósticos son personas que han «perdido» la fe (1 Tim 4, 1; cf. 1, 6; 6, 21; 2 Tim 2, 18; 3, 8); no son paganos, sino «herejes» (αἱρετικοὶ) (Tit 3, 10; cf. 2 Pe 2, 1). Las cartas de Ignacio y las de Policarpo muestran lo mismo: la falsa doctrina es traída a la comunidad por los maestros ambulantes y se advierte a las comunidades para que no reciban a tales maestros (Sm 4, 1; cf. Mg 11). Pero son maestros cristianos y tienen representantes en muchas comunidades.

Está claro: el cristianismo helenístico se halla en medio de la vorágine del proceso sincretista; lo que es genuinamente cristiano se halla en lucha contra otros motivos; la ortodoxia no existe al principio, se va formando.

Probablemente, la gnosis al principio penetró en la mayoría de los casos en las comunidades cristianas a través de un judaísmo

helenístico elaborado por el sincretismo mismo. Los pneumáticos gnósticos combatidos por Pablo en Corinto son de origen judío (2 Cor 11, 22). No es totalmente seguro si los falsos maestros de Colosas provienen también de un judaísmo sincretista (cf. Col 2, 11.14 y especialmente 2, 16). Es, con todo, probable que en las Pastorales se trata de una gnosis judeo-cristiana (1 Tim 1, 7; Tit 1, 10.14). Ignacio lucha en Mg 8-11 contra el judaísmo (Ἰουδαϊσμός) y toda vez que, al parecer, el representante de él es idéntico al enemigo combatido en sus cartas, debe tratarse de una gnosis judeo-cristiana. Es, pues, doblemente comprensible que pudiese aparecer la gnosis no como una fe pagana, sino como una forma de cristianismo.

4. ¿De qué manera ha influido en el pensamiento cristiano el pensamiento gnóstico, su mito y sus conceptos y ha contribuido al desarrollo del lenguaje teológico cristiano?

a) En primer lugar en el *desarrollo conceptual del dualismo escatológico,* en cuanto que éste, de tener la dimensión de un acontecimiento salvífico ha pasado a ser pensamiento cosmológico; mejor, en cuanto que el *pensamiento cosmológico* fue desarrollado más consecuentemente, pues en la escatología judía la esperanza del futuro había ya adquirido dimensión cósmica bajo la influencia de la mitología iraní y babilónica, que fue para la gnosis la fuente del pensamiento mitológico. De esta influencia deriva la distinción, desconocida por el AT, entre עוֹלָם הַבָּא y עוֹלָם הַזֶּה (αἰὼν οὗτος [«siglo presente»] y μέλλων [«futuro»]). Las potencias que amenazan en el presente a Israel son únicamente en primer plano, los pueblos extranjeros o los imperios mundiales; tras ellos están potencias demoníacas, está Satanás. En esta línea, el tiempo de la salvación vendrá no por convulsiones históricas (como todavía en Deuteroisaías, a pesar de todas sus maravillas), sino por medio de una catástrofe cósmica, y la resurrección de los muertos y el juicio universal producirán el cambio. El juicio universal aparece como acto forense, mientras que en el AT es concebido como realizándose en un acontecimiento histórico (excepto en Dan donde aparecen por primera vez, como en el trozo más tardío de Is 24-27, las ideas de la escatología cósmica). La figura del rey davídico del tiempo de la salvación había sido desplazada más o menos por la figura del hijo del hombre, entendida como el juez que viene del cielo y que trae la salvación (§ 7, 5). En la concepción popular del tiempo de la salvación habían palidecido más o menos los colores del ideal político nacional. Se había extendido la opinión que juzgaba el mundo presente como espacio nefasto de Satán y de sus legiones demoníacas, todo lo cual era desconocido para el AT. Si como consecuencia de la

tradición del AT se había mantenido la fe en la creación del mundo por Dios, se daba, con todo, una cierta inconsistencia. Y si la dificultad se aclara en parte en la apocalíptica al atribuir a la caída de Adán —todavía extraña para el AT— la maldición sobre la humanidad adamita y sobre «este eón», justamente ahí se encuentra una influencia de las ideas gnósticas.

Tales puntos de vista debieron continuar desarrollándose en el cristianismo helenístico bajo la influencia gnóstica. Esto es totalmente claro ya en Pablo; lo que no podemos determinar con toda precisión es qué parte trae ya él de su tradición judía y en qué medida la gnosis ha influido en él después.

Cuando se llama a Satán el θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου («Dios de este siglo») (2 Cor 4, 4) o el ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου («príncipe de este mundo») (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11) nos hallamos frente a lenguaje gnóstico; lo mismo ocurre cuando se dice de Satán ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος («príncipe del poder del aire») (Ef 2, 2) o ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου («el príncipe de este siglo») (Ign Ef 19, 1). Tanto según el nombre como según la significación, los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου son quienes han llevado a la cruz al κύριος τῆς δόξης («Señor de la gloria») (1 Cor 2, 6.8). Se mencionan figuras de la mitología gnóstica, justamente aquellos poderes demoníacos del mundo, en las expresiones: ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις («ángeles, príncipes, principados, potestades») (Rom 8, 38 s; 1 Cor 15, 24.26; Col 1, 16; 2, 10.15; Ef 1, 21; 3, 10; 6, 12; 1 Pe 3, 22) y, al menos de alguna manera, se alude a ellos en πολλοὶ θεοὶ καὶ κύριοι («muchos dioses y señores») de 1 Cor 8, 4. Son concebidos, al igual que en la gnosis, esencialmente como espíritus estelares y se les llama, en cuanto tales, «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (Gál 4, 3.9; cf. Col 2, 8.20), que rigen el transcurso y la división de los tiempos (Gál 4, 10). Son gnósticos también los κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου («dirigentes del mundo de esta tiniebla») y los πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις («espirituales de la maldad en el firmamento»), es decir: en la región de la atmósfera, la esfera inferior del firmamento (Ef 6, 12).

Si exceptuamos las figuras mitológicas, la *terminología* —en la que se expresa el dualismo— pone de manifiesto la influencia gnóstica sobre todo en Jn cuyo lenguaje está dominado por la antítesis: φῶς — σκοτία («luz - tiniebla»). Pero también el resto del NT conoce el binomio antagónico: φῶς — σκότος (Rom 13, 12; 1 Tes 5, 4 s; 2 Cor [6, 14]; Col 1, 12 s; Ef 5, 8 s; 6, 12; 1 Pe 2, 9; cf. 1 Clem 36, 2; 2 Clem 1, 4; Bern 14, 5 s; 18, 1; Ign Rom 6, 2; Phld 2, 1). Hay que incluir también aquí el empleo de ἀλήθεια («verdad») con su

opuesto ψεῦδος («mentira») para designar la realidad verdadera (divina) en contraposición a la realidad aparente de lo terreno, un empleo que, de nuevo, deja su huella en Jn; a veces también ἀληθινός («verdadero») aparece no sólo en Jn sino también en Heb (8, 2; 9, 24). En idéntico sentido emplea Heb ἐπουράνιος («celeste») (8, 5; 9, 24) en oposición a lo terreno como σκία («sombra») (8, 5; 10, 1; cf. Col 2, 17) y a κοσμικόν («mundano») (9, 1).

b) Se esconde mitología gnóstica detrás de la frase, en la que hay alusiones y por ello se hace difícil de descifrar en detalle, de la *caída de la creación* Rom 8, 20 s. Según ella, la creación τῇ ματαιότητι ὑπετάγη («fue sometida a la vanidad»), y ha sucumbido a la δουλεία τῆς φθορᾶς («servidumbre de la destrucción») y aguarda con suspiros la liberación. Rom 5, 12 s interpreta en sentido totalmente gnóstico la caída de Adán, que ha traído el (pecado y) la muerte a la humanidad; 1 Cor 15, 21.44-49 es la certeza de que la humanidad adamítica deriva de la innata cualidad de Adán como ψυχικός («psíquico») y χοϊκός («terreno») deducida sin tener en cuenta para nada su caída. La oposición ψυχικός — πνευματικός (para designar a dos clases fundamentalmente diferentes de personas) oposición que no puede entenderse partiendo del lenguaje griego ni del lenguaje del AT, sino únicamente partiendo de la antropología gnóstica, es una señal especialmente significativa que prueba que ya la antropología de Pablo ha sido configurada bajo la influencia de la gnosis (1 Cor 2, 14 s; 15, 44-46; Sant 3, 15; Jds 19). Hay también mentalidad gnóstica cuando en Jn 8, 44 la enemistad de incrédulo contra Jesús se hace derivar del diablo como del embustero primero. Dentro de una línea plenamente gnóstica, aquellos que descienden «del diablo» (ἐκ τοῦ διαβόλου) (Jn 8, 44; 1 Jn 3, 8), o «del mal» (ἐκ τοῦ πονηροῦ) (1 Jn 3, 12), «de abajo» (ἐν τῶν κάτω) (Jn 8, 23), «del mundo» (ἐν τοῦ κόσμου (Jn 8, 23 y otros lugares), «de la tierra» (ἐκ τῆς γῆς) (Jn 3, 21), son contrastados con los que son «de Dios» (ἐκ τοῦ θεοῦ) (Jn 7, 17; 8, 47), «de la verdad» (ἐκ τῆς ἀληθείας) (Jn 18, 37), «de arriba» (ἐκ τῶν ἄνω (Jn 8, 23), descendientes o que han sido engendrados por Dios (1 Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1).

La mitología gnóstica sirve, por tanto, para caracterizar la *situación del hombre en el mundo* como una vida que por su origen está condenada a perecer, que ha sido entregada a la soberanía de las potencias demoníacas. Pablo se atreve incluso, en contradicción a su concepción corriente de que la ley proviene de Dios (Rom 7, 12.14), a hacer suya la frase gnóstica —en su polémica contra el legalismo judío— de que ha sido dada, más bien, por potencias angélicas subordinadas (Gál 3, 19).

En esta línea es gnóstica la *terminología de la parénesis* cuando dice —en conexión con los conceptos de luz y tinieblas— que los hombres se hallan sumergidos en el sueño y en la borrachera, que deben ser despertados y concientizados (Rom 13, 11-13; 1 Tes 5, 4-6; 1 Cor 15, 34; 16, 13; Col 4, 2; Ef 5, 14; 2 Tim 2, 26; 4, 5; 1 Pe 1, 13; 5, 8; Ign Sm 9, 1; Pol 1, 3; 2, 3; 2 Clem 13, 1; el φρηγορεῖν [«velar»] ciertamente también ya en la tradición judeo-cristiana: Mc 13, 35; Ap 3, 2 s; Did 16, 1). El canto (fragmento) de Ef 5, 14 manifiesta en su conjunto lenguaje gnóstico:

> ἔγειρε ὁ καθεύδων
> καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
> καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός
> Despierta tú que duermes
> y levántate de entre los muertos
> y te iluminará Cristo.

c) Pero, sobre todo, sirvieron los conceptos gnósticos para aclarar el acontecimiento salvífico. Según ellos, el liberador aparece como una figura cósmica, como el ser divino preexistente, el hijo del Padre (§ 12, 3), que descendió del cielo y tomó figura humana, que subió al cielo después de su actuación en la tierra y que alcanzó la soberanía sobre las potencias espirituales. Así le alaba el ya citado canto a Cristo prepaulino de Flp 2, 6-11. En 2 Cor 8, 9 hay también una leve alusión al mito. La idea gnóstica de que el ropaje terrenal de Cristo le servía para ocultarse, como consecuencia de lo cual no le reconocieron los soberanos del mundo —ya que si lo hubiesen conocido no hubiesen provocado su propia ruina mediante la crucifixión— se esconde tras 1 Cor 2, 8. Veremos más adelante cómo el mito gnóstico del liberador, en el que se habla de la encarnación del preexistente y de su exaltación, por medio de la cual él prepara a los suyos el camino hacia el mundo de la luz, presta el lenguaje conceptual a la cristología de Juan.

Ef 4, 8-10 habla del *descenso y ascenso* del liberador. El καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς («bajar a las regiones inferiores de la tierra») no significa la ida al infierno, sino que, de acuerdo con el ἀναβαίνειν («ascender») significa el viaje del Preexistente a la tierra. El autor (v. 8) encuentra en el Sal 69, 19 que el Preexistente, mediante su ascensión al cielo, ha vencido a las potencias espirituales enemigas: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν («subiendo a la altura llevó cautivos»). También Col 2, 15 dice que el Exaltado ha adquirido la soberanía sobre el reino de los poderes cósmicos: «El (Dios) desarmó a las fuerzas y potestades al triunfar sobre ellas en Cristo». Así, en 1 Pe 3, 22 la ascensión de

Cristo al cielo es, al mismo tiempo, el sometimiento de los poderes demoníacos que reinan en el mundo; y 1 Pe 3, 19 s, donde, según el sentido original [38], se habla tan poco como en Ef 4, 9 del descenso a los infiernos, sigue el mito gnóstico, según el cual, la cárcel de los muertos no se halla en el interior de la tierra, sino en la región de los aires, donde las potencias de los astros o del firmamento los retienen prisioneros. El acontecimiento cósmico se halla aludido muy brevemente en Jn 12, 31: νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται («ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será echado fuera») (cf. 16, 10 s). Jesús pronuncia estas palabras cuando se dispone a ir a la pasión y para Juan no significan otra cosa sino su ὑψωθῆναι («ser exaltado») (12, 32) y δοξασθῆναι («ser glorificado») (12, 28).

Todo el cosmos, ἐπουράνια, ἐπίγεια y καταχθόνια debe rendir honor al Exaltado (Flp 2, 10 s). De esta manera Dios ha puesto fin al caos producido por la caída original y por medio de él «ha reconciliado todas las cosas», como dice el canto que está en la base de Col 1, 20 y que el autor con su propia redacción ha acomodado lo más fielmente posible a la tradición cristiana. La εἰρήνη («paz») cósmica, otorgada por la obra de la salvación es todavía más radicalmente cristianizada en Ef 2, 14 s, e interpreta la «pared medianera del baluarte» (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ), que, según el mito gnóstico, separa el mundo terreno del mundo celeste, tanto hablando de la enemistad que existe entre judíos y paganos (v. 14), como aplicándolo a la enemistad que reina entre Dios y el hombre (v. 16). También Heb sigue el mito gnóstico del liberdor: el Preexistente, que se describe aquí según la idea gnóstica de εἰκών como ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) («resplandor de su gloria e impronta de su esencia») (1, 3), se ha humillado al hacerse hombre (2, 9) para ser exaltado después por encima de los ángeles; 1, 5 habla de la entronización del Exaltado. Aquí, sin embargo, la descripción ha sido modificada en el sentido de la escatología judeocristiana en cuanto que el sometimiento del cosmos entero queda aplazado al último día (1, 6; 2, 8). Contienen también el mito las siguientes frases del canto de 1 Tim 3, 16:

38. En la base de 1 Pe 3, 18-22 (de la misma manera que en Col 1, 15-20) hay un canto a Cristo. El autor de 1 Pe —lo revela 4, 6— ha entendido el v. 19 como referido al descenso a los infiernos. De esto trata más tarde Ign Mg 9, 3; Herm sim IX, 16, 5-7. En cuanto al tema del descenso a los infiernos: Cf. B. Reicke, *The disobedient spirits and christian baptism,* 1946; W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi,* 1949.

ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις ...
ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.
El ha sido manifestado en la carne
justificado en el Espíritu
visto de los ángeles...
levantado a la gloria.

Ign Ef 19 expone ampliamente lo que aquí tan sólo se apunta; encontramos de nuevo el tema del engaño del «príncipe de este siglo» (ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου). Para él permanecieron ocultos los τρία μυστήρια κραυγῆς: la virginidad de María, su alumbramiento y la muerte del κύριος, a la que sigue la gloriosa manifestación ante los «eones» (nombre que se da en la terminología gnóstica a las potencias cósmicas) de la triunfante ascensión, un drama cuya meta final está constituida por la aniquilación de «reino antiguo» (παλαιὰ βασιλεία) de los «eones» y de su «príncipe» (ἄρχων). Ignacio ha concebido la «pasión» (πάθος) de Cristo y su «cruz» (σταυρός), parte siguiendo ideas gnósticas, parte combatiéndolas.

d) Para los creyentes la victoria cósmica de Cristo significa *la liberación de las potencias demoníacas que dominan el mundo,* del pecado y, sobre todo, de la muerte, de manera que se hace ahora comprensible aquella frase: ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι («resurrección ya acaecida»). Para poner esto de relieve se le sacará provecho con agrado a la idea gnóstica de que el liberador, mediante su ascensión, ha trazado el camino al mundo celeste por entre las esferas de las potencias espirituales. El Exaltado atraerá a los suyos hacia sí (Jn 12, 32); él mismo es el «camino» (ὁδός) (Jn 14, 6). Heb expresa la misma idea mediante el concepto ἀρχηγός («conductor») (2, 10; 12, 2; cf. Hech 3, 15; 5, 31; 2 Clem 20, 5). Cristo es quien conduce al cielo; él es al mismo tiempo, en cuanto τελειωθείς («santificado» 2, 10; 5, 9), el τελειωτής («consumador») para los suyos (12, 2). Se da aquí el hecho de que Heb ha cambiado la significación de la idea gnóstica del ascenso del yo a la κατάπαυσις («lugar de reposo») celeste transportándola a la idea del peregrinaje del pueblo de Dios sobre la tierra a la patria celestial (3, 7; 4, 11).

De tal manera ha empleado Heb la doctrina gnóstica de la συγγένεια, el parentesco entre el liberador y los liberados en virtud del origen celeste de ambos, que los liberados son hermanos del liberador (2, 11 s.17); ciertamente que pueden ser llamados también sus hijos porque él tiene la prioridad. En idéndico sentido, en Pablo el Exaltado es el πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς («primogénito entre muchos hermanos») (Rom 8, 29). Pablo expresa, sobre todo, la signi-

ficación de Cristo como liberador cuando, poniendo en paralelo a Cristo con el primer hombre (caído), llama a Cristo ἔσχατος Αδαμ («segundo Adán») Así como la humanidad adamita se ha visto sometida a la muerte a causa de Adán, así también esta misma humanidad adamita se ha visto marcada por Cristo, y, por consiguiente, por el «Espíritu» (πνεῦμα) y por la «vida» (ζωη) en la medida en que los miembros de esa humanidad creen en él Con ello, Pablo no saca, ciertamente, la consecuencia gnóstica de la την ἀναστασιν ηδη γεγονεναι («resurrección ya acaecida») sino que pone, más bien, en un primer plano la primitiva esperanza de la resurrección realista contra los corintios de tendencias gnósticas, pero con ello se ve envuelto en la dificultad de tener que crear un concepto paradójico de la ζωη, de una vida que está ya presente y que, sin embargo, se dará por primera vez en el futuro (Rom 5, cf *infra*) Juan abandona, ciertamente, la primitiva escatología realística de la parusía futura, de la resurrección y del juicio final [39]

La concepción gnóstica de la preexistencia de las almas (o dicho de manera gnóstica de la preexistencia de los «yo» humanos) y la idea unida a ella de φυσει σωζομενοι, es decir, la idea de que la liberación se fundamenta en el parentesco entre el liberador y los liberados, anterior a la decisión de la fe, ha sido totalmente abandonada en las comunidades cristianas Vuelve a aparecer, sin embargo, en Jn cuando se considera a los creyentes como los (ἴδιοι) del Logos encarnado, a los que él llama hacia sí y que escuchan y conocen su voz (Jn 10) porque «son de la verdad» (18, 37)

e) Heb une el *pensamiento gnóstico de la unidad,* en la que se hallan unidos todos los pneumaticos que se han marginado del mundo (§ 10, 5) con el motivo, proveniente de la tradición veterotestamentario-judía, del pueblo de Dios (excepto 3, 7, 4, 11, cf 13, 12-14) Pablo, por el contrario, expone la unidad interior que une a los creyentes entre sí y con el liberador mediante el concepto gnóstico de «cuerpo de Cristo» (σῶμα Χριστοῦ) (Rom 12, 4 s 1 Cor 12, 12-27, también 1 Cor 6, 15-17), y determina con ello muy esencialmente la *formación del concepto de iglesia*

Bajo la sugerencia de Pablo, pero, al mismo tiempo, bajo la influencia de la tradición gnóstica, los autores de Col y de Ef han sacado fruto a este pensamiento En Col en concreto es especialmente claro el carácter originalmente mitológico o cosmológico del concepto de σῶμα El autor ha empleado en 1, 15-20 un himno que canta, en primer lugar el rango cósmico de Cristo y ha entendido el cosmos bajo el concepto σῶμα cuya cabeza (κεφαλη) es Cristo, pero el autor ha entendido el σῶμα como iglesia (ἐκκλησια) (mediante la añadidura del v 18, luego v 24), con lo que da a ἐκκλησια —totalmente dentro de la línea gnóstica— el carácter de una entidad cósmica

39 La redaccion eclesiastica ha corregido de nuevo la escatologia realista en Jn sobre ello cf *infra*

Lo mismo podemos apreciar en Ef Aquí, sin embargo, se ha empleado, para describir la relación de Cristo a la ἐκκλησια, no sólo el concepto de κεφαλη, sino también la idea gnóstica que se refleja en la expresión la ἐκκλησια es la novia o esposa de Cristo (5, 25 s, especialmente v 29-32) [40]

Aun cuando aquí no se hable de la idea, que está muy cercana a esto, de la preexistencia de la ἐκκλησια —quizás incluso se polemiza contra ello en el ἐγω δε λεγω («pero yo digo») del v 32— sin embargo, el autor de 2 Clem ha sacado esta consecuencia y habla de la πρωτη πνευματικη ἐκκλησια («primera iglesia espiritual»), que fue creada antes que el sol y la luna y se manifestó «al final de los días» Ella es el «cuerpo de Cristo» (σῶμα Χριστοῦ) (14, 1 s)

En Herm vis II, 4, 1, donde aparece la iglesia con aspecto de anciana es, igualmente, preexistente παντων πρωτη ἐκτισθη και διὰ ταυτην ο κοσμος κατηρτισθη («fue creada en primer lugar y el mundo restaurado por ella») En cambio no está presente el concepto gnóstico que hemos visto reflejado en Ef 5, 25 s, el concepto de σῶμα resuena unicamente cuando se describe la unidad de la iglesia mediante la expresión εν πνεῦμα και ἐν σῶμα («un espíritu y un cuerpo») (sim IX, 13, 5, 7, cf 17, 5, 18, 4) Es un motivo gnóstico llamar a las vírgenes que construyen la torre de la iglesia ἁγια πνευματα y δυναμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (sim IX, 13, 2), también el número de la vírgenes (vis III, 8 siete, sim IX, 12s doce) y la descripción de la torre dejan entrever el sentido, originariamente cosmológico, de esta presentación [41] En las oscuras exposiciones eclesiológicas y cristológicas de Hermas no se aprecian influencias gnósticas de mayor entidad

También en Ignacio ha influido el mito cósmico en su concepto de la iglesia Ella es el σῶμα de Cristo (Sm 1, 2), él es su κεφαλη (Tr 11, 2), los cristianos son los miembros de Cristo (Ef 4, 2, Tr 11, 2) Así como en el mito gnóstico el acontecimiento salvífico alcanza su cumbre cuando son reunidas todas las chispas dispersas y se consigue la unidad en la figura de luz del primer hombre, así, para Ignacio,

40 Dificilmente se halla en la base de 2 Cor 11 2 ya tal concepcion allí donde se ve a la comunidad de Corinto bajo la imagen de la novia de Cristo Mas bien Ap 19 7 21 2 con todo esto es dudoso

41 Cf Kasemann *Leib und Leib Christi* 85 s M Dibelius *Exk zu vis II 4 1 III 2 4 sim V 6 7* en *Erganzungsbd z Handb z NT* IV 451s 459s 572 575

la meta prometida por Dios es la ἕνωσις o ἑνότης («unión») de la ἐκκλησία (Tr 11, 2; cf. Ef 5, 1; Pol 8, 3); continuamente exhorta a esta ἕνωσις (Ef 4, 2; Mg 7, 2; Pol 1, 2); ella es, al mismo tiempo, la ἕνωσις con Cristo (Mg 1, 2; 13, 2; Phld 4, 1). No se encuentra la idea de συζυγία: que Cristo ha «amado» a la iglesia debe ser entendido como una reminiscencia de la canónica Ef 5, 25.29.

f) Pasar del politeísmo a la fe en el único Dios verdadero se llama: εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν («llegar al conocimiento de la verdad») (§ 9, 2); el conocimiento liberador era compartido por los gnósticos y por los cristianos y el predicador cristiano podía hablar empleando la terminología gnóstica: γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς («conoced la verdad y ella os hará libres») (Jn 8, 32). En lugar de hablar de la πίστις podía Pablo haber hablado del conocimiento, el cual supera todas las cosas tenidas en otro momento como ganancia (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ [«el superior conocimiento de Jesucristo»] Flp 3, 8) y poner como meta: εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ («ser hallado en él») y γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ («conocerle a él y el poder de su resurrección») (Flp 3, 9 s). No es de extrañar, por tanto, que se unieran los esfuerzos cristianos y gnósticos por alcanzar conocimiento y que se desatase en Corinto el frenesí por la «sabiduría» (1 Cor 1, 18 s); no es milagro alguno el que se pusiera todo el orgullo en ὅτι (πάντες) γνῶσιν ἔχομεν («tener [todos] conocimiento») (1 Cor 8, 1 s), si la conciencia de su separación del mundo y de su superioridad sobre los no creyentes tomó la forma gnóstica de que se es πνευματικός en virtud de una naturaleza superior y de poder mirar despectivamente a los ψυχικοί y a los ἀσθενεῖς («débiles»); todo esto es tanto menos extraño ya que el cristiano se sabía en posesión del πνεῦμα en virtud del bautismo (§ 13, 1).

Tal conciencia no sólo se manifestaba en las reuniones de la comunidad en fenómenos de entusiasmo y de éxtasis (§ 14, 3) sino, sobre todo, en la afirmación, típicamente gnóstica, de la ἐλευθερία («libertad») y de la ἐξουσία («poder»), en virtud de las cuales el pneumático despreciaba los lazos que le ligaban a la comunidad concreta (1 Cor 8, 1 s) y se colocaba a sí mismo por encima de toda norma moral: πάντα μοι ἔξεστιν («todo me está permitido») (1 Cor 6, 12 s; 10, 23). En la lucha contra los falsos maestros se ha convertido en tan estereotipado el reproche de inmoralidad (Past; Jds; 2 Pe; Herm sim V, 7, 1 s) y de falta de amor (1 Jn) que no sabemos con seguridad si se trata de un libertinismo típicamente gnóstico; con todo, se desprende del mismo estereotipo que tal libertinismo estuvo representado en círculos cristianos. 2 Cor 10-13 muestra cómo la conciencia gnóstica pasa a un «jactarse» (φισιοῦσθαι) (1 Cor 4, 6.18 s; 5, 2; 8, 1), a un

«vanagloriarse» (καυχᾶσθαι), a juzgar a los demás arrogantemente (λογίζεσθαι [«contar»]) y a ver sus propias demostraciones pneumáticas de fuerza como prueba de su superioridad sobre el Apóstol que lleva adelante su trabajo en «debilidad» (ἀσθένεια).

Pero también Pablo mismo ve en los conceptos gnósticos la forma adecuada para expresar la comprensión del ser cristiano y esto no solamente cuando habla de la γνῶσις que es su base. Más bien piensa que él, como πνευματικός posee una «sabiduría» que penetra los misterios de la sabiduría divina, las «profundidades de Dios» (βάθη τοῦ θεοῦ) (1 Cor 2, 6 s). Piensa que los demás no tienen derecho a juzgarle, mientras que a él, que posee el νοῦς (= πνεῦμα) Χριστοῦ («espíritu de Cristo»), le está permitido juzgar a todos los demás (1 Cor 2, 15 s). No solamente acepta la frase ὅτι (πάντες) γνῶσιν ἔχομεν («que todos tengamos conocimiento») (1 Cor 8, 1), sino también la de πάντα μοι ἔξεστιν («todo me está permitido») (1 Cor 6, 12; 10, 23); ciertamente, con correcciones específicamente cristianas (cf. *infra*). El está tan orgulloso de su ἐλευθερία y de su ἐξουσία como los gnósticos, aun cuando ciertamente reconoce el carácter paradójico de esta libertad (1 Cor 9, 1-23). Afirma μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων («en nada me juzgo inferior a esos superapóstoles») (2 Cor 11, 5; cf. 10, 3.5-8; 13, 3.10) aunque pone claramente de manifiesto el sentido paradójico del καυχᾶσθαι cristiano (2 Cor 11, 16 s; 12, 1 s). El pertenece a los τέλειοι («perfectos») (Flp 3, 15; cf. 1 Cor 2, 6) ciertamente para asegurar οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι («no que lo tenga ya conseguido o sea ya perfecto») (Flp 3, 12).

g) Sin duda que el mito gnóstico y sus conceptos ofrecían la posibilidad de hacer inteligible el acontecimiento escatológico como inaugurado por Cristo en la historia y que se halla en la etapa de su ejecución, actuando ya en el presente; ofrecía la posibilidad de entender a la ἐκκλησία y a los individuos como integrados dentro del gran contexto de un acontecimiento de salvación y de perdición. Pero surge la pregunta de si es entendido este acontecimiento cósmico únicamente como un proceso natural grandioso en el que no hay referencia alguna a mis buenas obras, a mi responsabilidad, a mi decidirme, proceso al que yo me hallo entregado tanto en lo bueno como en lo malo. *¿Se entenderá la historia humana como acontecimiento natural o como un acontecimiento auténticamente histórico?* ¿es la γνῶσις únicamente el saber especulativo, que se encuentra junto a los demás saberes y conductas, cuya posesión me tranquiliza acerca de lo que hay después de la muerte? ¿o es un auténtico autoconocimiento que domina y determina mi vida en todas sus manifestaciones, especialmente en el obrar? Sin duda que

la gnosis piensa en un tal autoconocimiento y ello se expresa en la conciencia de la ἐλευθερια y de la ἐξουσια. Pero hay que plantear la pregunta de si hay que entender esta *libertad como la libertad del hombre que vive responsablemente en su existencia actual* o como un enajenarse de la existencia real y, por tanto, ya que esto es imposible, como pura afirmación o como una demostración sin sentido La pregunta es si se ha entendido el carácter paradójico de la libertad Esto encierra a su vez la pregunta de si el «ser espiritual» (πνευματικος ειναι) se entiende como una cualidad natural o el serlo depende continuamente de una decisión responsable, ya que existiría junto a ello, en la línea de una existencia típicamente histórica, la posibilidad de «ser carnal» (σαρκικος ειναι) Unicamente donde se ha entendido esto último se ha comprendido la libertad auténtica Allí donde no es éste el caso, se llegará o a la ascesis, que quiere ya sea demostrar, ya sea conservar temerosamente la cualidad pneumática, o al libertinismo, bien sea en el sentido de que la libertad le sirve de pretexto, bien sea que quiera demostrarla La equivocada inteligencia de la historicidad de la existencia humana lleva consigo, junto a la comprensión adialéctica de la posesión del *pneuma* y de la libertad, la pérdida de la *idea de creación,* mientras que el permanecer fiel a la idea del mundo como creación y, al mismo tiempo, a la de estar fuera del mundo por la participación en el acontecimiento escatológico debe fundar una relación dialéctica respecto del mundo, tal como lo expresa el ὡς μη paulino (1 Cor 7, 29 s) El no entender bien la historicidad conduce, finalmente, a una interpretación ahistórica de la idea de συγγενεια, a una interpretación equivocada de la comunidad eclesial En lugar de encontrar la γνῶσις su realización perfecta en la ἀγαπη (su recta demostración), buscará su culmen en el éxtasis ahistórico

II
La teología de Pablo y de Juan

4

LA TEOLOGIA DE PABLO

A Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart,* 1911, F Chr Baur, *Paulus,* ²1866/1867, E Renan, *St Paul,* 1869, C Holsten, *Das Evangelium des Paulus,* 1890, O Pfleiderer, *Der Paulinismus,* ²1890, W Wrede, *Paulus,* ²1907, A Deissmann, *Paulus,* ²1925, E Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie,* 1929, Id , *Probleme paulinischer Theologie,* 1954, A Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* 1930, R Bultmann, *Paulus,* en RGG ²IV, 1019-1045, W L Knox, *St Paul and the church of Jerusalem,* 1930, Id , *St Paul and the church of the gentiles,* 1939, A D Nock, *St Paul,* 1938, J Huby, *St Paul, apôtre des nations,* 1944, W D Davies, *Paul and rabbinic judaism,* 1948, J Knox, *Chapters in a life of Paul,* 1950, D W Riddle, *Paul, man of conflict,* 1950, M Dibelius W G Kummel, *Paulus,* ²1956, G Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes,* 1952, K Sturmer, *Auferstehung und Erwahlung,* 1953, J Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954, G Bornkamm, *Paulus,* en RGG ³V, 166-190, B Rigaux, *St Paul et ses lettres,* 1962, D E H Whiteley, *The theology of saint Paul,* 1964, T Holtz, *Zum Selbstverstandnis des Apostels Paulus* ThLZ 91 (1966) 321-330, H Conzelmann, *Current problems in pauline research* Interpretation 22 (1968) 171-186, C Buck-G Taylor, *Saint Paul,* 1969, S Ben-Chorin, *Paulus,* 1970, H Ridderbos, *Paulus,* 1970, E Kasemann, *Paulinische Perspektiven,* ²1972, P Stuhlmacher, *Theologische Probleme gegenwartiger Paulusinterpretation* ThLZ 98 (1973) 721-732, A T Hanson, *Studies in Paul's technique and theology,* 1974, J H Schutz, *Paul and the anatomy of apostolic authority,* 1975, W G Kummel, *Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes,* ³1976, M Barth-J Blank-J Bloch-F Mussner-R J Zwi Werblowsky, *Paulus, Apostat oder Apostel?,* 1977, F F Bruce, *Paul apostle of the free Spirit,* 1977, F Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus,* 1977, J K Chamblin, *Gospel according to Paul,* 1977, L Grollenberg, *Paul,* 1978, H M Schenke-K M Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT* I, 1978, G Wagner, *Pour comprendre l'apôtre Paul* LumVie 27 (1978) 5-20, H Schlier, *Grundzuge einer paulinischen Theologie,* 1978, R F Hock, *The social context of Paul's ministry,* 1979, W -H Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter,* 1979, G Ludemann, *Paulus, der Heidenapostel* I, 1979

J M González Ruiz, *San Pablo al día,* 1956, J M Bover, *Teología de san Pablo,* ⁴1961, L Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo,* 1963, S Zedda, *Para leer a san*

Pablo, 1965, F Amiot, *Ideas maestras de san Pablo,* 1966, S Lyonnet, *Apóstol de Jesucristo,* 1966, J A Fitzmyer, *Teología de san Pablo,* 1975, O Kuss, *San Pablo,* 1975, J Holzner, *San Pablo,* [11]1975, G Eichholz, *El evangelio de Pablo,* 1977, G Bornkamm, *Pablo de Tarso,* 1979

§ 16 La posición histórica de Pablo

Sobre la conversión de Pablo W G Kummel, *Romer 7 und die Bekehrung des Paulus,* 1929, R Steiger, *Die Dialektik der paulinischen Existenz,* 1931, O Kietzig, *Die Bekehrung des Paulus,* 1932, R Bultmann, *Kritischer Bericht uber einzelne neuere Untersuchungen zum Werdegang und zur Bekehrung des Paulus* ThR, NF 6 (1934) 229-246, E Pfaff, *Die Bekehrung des Paulus in der Exegese des 20 Jahrh ,* 1942, H Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* 1956, 207-226, H G Wood, *The conversion of St Paul* NTSt 1 (1955/56) 276-282, W D Davies, *Paul and rabbinic judaism,* 1948, D W Riddle, *Paul, man of conflict,* 1940, C K Barrett, *From first Adam to last,* 1962, J Knox, *Chapters in a life of Paul,* s f , J Cambier, *Dictionnaire de la Bible, Suppl* VII, 1963, 279 s, O Kuss, *Die Rolle des Apostels Paulus in der theol Entwicklung der Urkirche* Munchener Theol Zeitschr I/14 (1963) 1-59 109-187, W Schmithals, *Paulus und Jakobus,* 1963, P Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 1968, J Jeremias, *Paulus und Hillelit,* en *Neotestamentica et semitica (Stud in honor M Black),* 1969, 88-94, P Stuhlmacher, *Das Ende des Gesetzes* ZThK 67 (1970) 14 39, G Bornkamm, *The revelation of Christ to Paul on the Damascus road and Paul's doctrine of justification and reconciliation,* en *Reconciliation and hope (Essays presented to L L Morris),* 1974, 90-104, K Haacker, *Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen* Theologische Beitrage 6 (1975) 239-256, H Hubner, *Das ganze und das eine Gesetz Zum Problemkreis Paulus und die Stoa* KuD 21 (1975) 239-256, K Stendahl (ed), *Paul among Jews and gentiles,* 1976, P de Surgy, *Paul et la Torah Paul et la régulation des premières communautes* ACan 21 (1977) 111-128, E P Sanders, *Paul and Palestinian Judaism,* 1977, M Carrez, *Les contradictions théologiques de la pensée paulinienne* LumVie 27 (1978) 39-52, J Eckert, *Paulus und Israel* TTZ 87 (1978) 1-13, H Hubner, *Das Gesetz bei Paulus Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie,* 1978, H Schlier, *Grundzuge einer paulinischen Theologie,* 1978, G Wagner, *Pour comprendre l'apôtre Paul* LumVie 27 (1978) 5-20, R F Hock, *The social context of Paul s ministry,* 1979, S Sandmel, *The genius of Paul,* 1979, A Lindemann, *Paulus im altesten Christentum,* 1979

J Holzner, *El mundo de san Pablo,* 1965, S Sabugal, *La conversión de san Pablo,* 1975, E Cothenet, *San Pablo en su tiempo,* 1979, bibliografía anterior sobre san Pablo

Sobre el problema Jesús y Pablo M Goguel, *L apôtre Paul et Jésus Christ,* 1904, A Julicher, *Paulus und Jesus,* 1907, A Meyer, *Wer hat das Christentum gegrundet, Jesus oder Paulus?,* 1907, J Weiss, *Paulus und Jesus,* 1909, W Heitmuller, *Zum Problem Paulus und Jesus* ZNW 13 (1912) 320-337, Id , *Jesus und Paulus* ZThK 25 (1915) 156 179, P Wernle, *Jesus und Paulus* ZThK 25 (1915) 1-82, B W Bacon, *Jesus and Paul,* 1920, R Bultmann, *Die Bedeutung des historischen Jesus fur die Theologie des Paulus,* en *Glauben und Verstehen,* 1933, 188-213, Id , *Jesus und Paulus,* en *Jesus Christus im Zeugnis der Heil Schrift und der Kirche,* 1936, 68-90, H Windisch, *Paulus und Jesus* ThStKr (1934 1935) 432 s, W G Kummel, *Jesus und Paulus* ThBl 19 (1940) 209-231, J Schniewind, *Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus, Nachgel Reden auf Aufsatze,* 1952, 16-37, A Fridrichsen, *Jesus, st John and st Paul,* en *The root of the vine,* 1953, 37s, W G Kummel, *Jesus und Paulus,* en *Heilsgeschehen und Geschichte,* 1965, 439-456, V P Furnish, *The Jesus Paulus debate,* 1965, B C Lategan *De Aardse Jesus in die Prediking van Paulus volgens sy briewe,* 1967, J Blank *Paulus und Jesus,* 1968, H -W Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem* ZThK 67 (1970) 295 320, D L Dungan, *The sayings of Jesus in the church of Paul,* 1971, W Schmithals *Paulus und der historische Jesus,* en *Jesus Christus in der Verkundigung der Kirche,* 1972, 36-59, J W Fraser, *Jesus and Paul,* 1974, H A Zwergel, *Kontinuitat in Jesus,* 1974, R Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther,* 1976, F Regner, *Paulus und Jesus im neunzehnten Jahrhundert,* 1977, E E Ellis (ed), *Jesus und Paulus (Fest f G Kummel),* [2]1978, F Mussner, *Traktat uber die Juden,* 1979, E Jungel, *Paulus und Jesus,* [5]1979

T W Manson, *Cristo en la teología de Pablo,* 1975, F J Martínez, *San Pablo y Jesús* CuadEv 4 (1977) 29-50

La posición histórica de Pablo viene definida por el hecho de que él, encontrándose dentro del marco del cristianismo helenístico, ha elevado los motivos teológicos activos dentro del kerigma de la comunidad helenística a la claridad del pensamiento teológico, ha llevado al plano de lo consciente las preguntas que latían dentro del kerigma helenístico y ha conducido a tomar una decisión y de esta manera, en la medida en que nuestras fuentes permiten emitir un juicio, se ha convertido en fundador de una teología cristiana.

Pablo procedía del judaísmo helenístico, su patria era Tarso de Cilicia (Hech 9, 11, 21, 39, 22, 3) Sin duda que recibió aquí su primera formación dentro del ambiente de los escribas rabinos, de lo que dan prueba sus cartas Según Hech 22, 3 habría disfrutado también de las lecciones de Gamaliel (el mayor) en Jerusalén, sin embargo, se discute este dato e incluso se pone en duda (teniendo en cuenta Gál 1, 22) En cualquier caso, él entró en contacto con la cultura helenística en su misma patria, conoció la filosofía popular y se familiarizó con la aparición del sincretismo religioso Permanece

dentro de lo inseguro en qué medida se apropió de las ideas teológicas de este sincretismo (de las religiones de los misterios y de la gnosis) —que aparecen después en su teología cristiana— en el tiempo en que aún no era cristiano.

F. M. Braun [1] duda con razón que Pablo conociese en Damasco a los esenios.

El, que no fue discípulo personal de Jesús, *fue ganado para la fe cristiana por el kerigma de la comunidad helenística.* La pregunta que este kerigma le presentaba era si él quería ver en Jesús de Nazaret crucificado, cuya resurrección afirmaba el kerigma, al mesías esperado. Pero esto significaba para él, «celoso de las tradiciones patrias» (ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων) (Gál 1, 14) y conociendo al mismo tiempo el cuestionamiento de la ley por parte de la misión helenística, reconocer en la cruz de Cristo el juicio de Dios sobre la evidencia que tenía hasta aquel momento, es decir, el juicio desaprobatorio del esfuerzo judío que buscaba la justificación mediante el cumplimiento de las obras de la ley. El, que al principio había rechazado esta cuestión con rabia y se puso a perseguir a la comunidad, se doblegó en su conversión al juicio de Dios.

Porque justamente éste es el *sentido de su conversión:* el abandono de las convicciones que había tenido hasta entonces, es decir, la renuncia a aquello que hasta aquel momento había sido norma y sentido de su vida, el sacrificar aquello que había sido hasta entonces su orgullo (Flp 3, 4-7). Su conversión no fue, como se ha dicho muchas veces (interpretando equivocadamente Rom 7, 7 s como una confesión autobiográfica) el resultado de un derrumbamiento moral interior, la liberación de la desesperación en la que le había sumido la alternativa entre querer y realizar; su conversión no tuvo, por tanto, el carácter de una conversión penitencial, como tampoco, ciertamente, el de una iluminación liberadora, sino que fue el doblegarse obediente al juicio de Dios, manifestado en la cruz de Cristo, haciendo caso omiso de toda preocupación humana por el rendimiento y la fama. Así se refleja la conversión en su teología.

La conversión le condujo a la comunidad helenística; él trabajó como misionero dentro del territorio helenístico, al principio en compañía de otros misioneros helenísticos, con Bernabé, a quien él llevó como colaborador a Antioquía (Hech 11, 25 s). Juntamente con Bernabé defendió al cristianismo helenístico frente a la primitiva comunidad en el «concilio apostólico» (§ 8, 2) y en compañía de él emprendió el llamado primer viaje misionero (Hech 13-14).

1. Cf. F. M. Braun, Revue Biblique 62 (1953) 34 s; cf. Dr. A. Schilling, Anglic. Theol. Rev. 16 (1934) 199-205; Sh. E. Johnson, ZAW 66 (1954) 117 s o en *The scrolls and the NT,* 140.

Después de su conversión no buscó encontrarse con los discípulos ni con la primitiva comunidad de Jerusalén a fin de que le adoctrinasen sobre la persona de Jesús y sobre su actividad. Por el contrario, subraya Gál 1-2 con palabras fuertes su independencia respecto de ellos. De hecho *sus cartas apenas muestran huellas de la influencia de la tradición palestinense* de la historia y predicación de Jesús. Para él, lo significativo de la historia de Jesús es el hecho de que él, como judío, nació bajo la ley y vivió bajo ella (Gál 4, 4), y que fue crucificado (Gál 3, 1; 1 Cor 2, 2; Flp 2, 5 s). Cuando él alude a Cristo como ejemplo, no piensa en el Jesús histórico, sino en el Preexistente (Flp 2, 5 s; 2 Cor 8, 9; Rom 15, 3). Unicamente en 1 Cor 7, 10 s y 9, 14 cita palabras del Señor y en ambos casos se trata de trozos que regulan la vida de la comunidad. Es posible que en las parénesis paulinas resuenen a veces palabras del Señor, por ejemplo: Rom 12, 14 (Mt 5, 44); 13, 9 s (Mc 12, 31); 16, 19 (Mt 10, 16); 1 Cor 13, 2 (Mc 11, 23). De la tradición de la comunidad primitiva, en cualquier caso materialmente, es el λόγος κυρίου («dicho del Señor») sobre la parusía y la resurrección de 1 Tes 4, 15-17, aun cuando, al mismo tiempo, no es seguro si Pablo cita una palabra del Señor transmitida o se basa en una revelación del Señor exaltado. Pero lo decisivo es que su doctrina peculiar sobre la salvación, con sus ideas teológicas, antropológicas y soteriológicas no es una recapitulación de la predicación de Jesús ni un desarrollo de ella, y es especialmente característico que para su doctrina sobre la ley nunca alude a palabra alguna de Jesús sobre la ley. En Pablo, la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, que en la predicación de Jesús ocupa un puesto preeminente, ha perdido esta posición y se encuentra únicamente en Rom 14, 17; 1 Cor 4, 20; 6, 9 s; 15, 50; Gál 5, 21 (cf. 1 Tes 2, 12), como, al revés, la designación del contenido salvífico como «justicia de Dios» (δικαιοσύνη θεοῦ) no tiene paralelo alguno en Jesús.

La teología de Pablo representa frente a la predicación de Jesús una nueva estructura y esto demuestra justamente que Pablo tiene su lugar dentro del cristianismo helenístico. La tan a menudo y tan apasionadamente discutida cuestión *Jesús y Pablo* es en el fondo la cuestión: Jesús y el cristianismo helenístico.

Ciertamente que con este reconocimiento del hecho histórico no hemos decidido todavía, en absoluto, la relación real de la teología de Pablo respecto a la predicación de Jesús. Pero esta cuestión no puede ser explicitada y respondida previamente, sino que encuentra su desarrollo y su respuesta en la presentación de la teología paulina misma.

A) EL HOMBRE ANTES DE LA REVELACION DE ΠΙΣΤΙΣ

Prenotandos

1. Como *fuentes* para la teología de Pablo deben contar únicamente las cartas que son auténticamente paulinas: Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm.

2. El hecho de que Pablo no ha desarrollado —como, por ejemplo, los filósofos griegos o los teólogos modernos— sus ideas sobre Dios y Cristo, sobre el hombre y el mundo en forma teórica y conjuntada en un escrito científico independiente, sino que —si exceptuamos Rom— ha presentado su doctrina en las cartas sólo de manera fragmentaria, en cada caso respondiendo a motivos específicos, e incluso en Rom, donde la presenta formando un conjunto y de manera bastante exhaustiva, pero lo hace en cualquier caso en una carta y bajo la presión de una situación concreta, no debe llevar este hecho a juzgar que Pablo no haya sido un teólogo propiamente y que, para entender su peculiaridad, hay que concebirlo, más bien, como un héroe de la piedad. ¡Todo lo contrario! La manera como él reduce cuestiones concretas y comprometidas a una cuestión teológica fundamental, cómo saca decisiones concretas de consideraciones teológicas fundamentales muestra que *su pensamiento y su palabra surgen de su posición teológica fundamental,* explicitada ya en Rom de manera casi completa.

Ciertamente esta posición fundamental no es una construcción del pensamiento teórico que objetiva los fenómenos que acontecen al hombre y a uno mismo en un sistema que tiene como marco el mundo (κόσμος) a distancia, tal como lo hace la ciencia griega. El pensamiento teológico de Pablo eleva, más bien, únicamente *los conocimientos recibidos por la fe en cuanto tal a la claridad del saber consciente.* Para Pablo es impensable una relación con Dios que fuese únicamente sentimiento, sólo «piedad» y que no fuese, al mismo tiempo, un saber conjunto acerca de Dios y del hombre. El acto de fe es al mismo tiempo un acto de conocimiento y, de acuerdo con ello, el conocimiento teológico no puede separarse de la fe.

La teología paulina no es, por consiguiente, un sistema especulativo. Ella trata de Dios, pero no de su esencia en cuanto tal, sino únicamente en cuanto que tiene una significación para el hombre, para su responsabilidad, para su salvación. De acuerdo con esto, tampoco trata del mundo y del hombre tal como ellos son en sí, sino que ve siempre al mundo y al hombre en su relación con Dios. Toda frase sobre Dios es al mismo tiempo una frase sobre el hombre y viceversa. Por consiguiente, y en este sentido, *la teología paulina es al mismo tiempo una antropología.* Toda vez que Pablo no ve la relación de Dios con el mundo y el hombre como un proceso cósmico oscilando en un ritmo perpetuo, sino constituida por la actuación de Dios en la historia y por la reacción del hombre frente a la actuación de Dios, cada frase sobre Dios habla de lo que él obra en el hombre y exige del hombre y, en correspondencia con ello, lo contrario: toda frase sobre el hombre habla de la acción de Dios y de su exigencia, o del hombre, de cómo él es cualificado por la acción divina y por su exigencia y por su comportamiento respecto de ellas. Bajo este mismo punto de vista se halla la cristología de Pablo, la cual no hace disquisiciones especulativas sobre la esencia metafísica de Cristo, sobre su relación respecto de Dios y sobre sus «naturalezas», sino que habla de él como de aquél por quien Dios obra la salvación del mundo y del hombre. Así, toda frase sobre Cristo es una frase sobre el hombre y viceversa; y la *cristología paulina es al mismo tiempo soteriología.*

Por ello, atendiendo al contenido, la mejor manera de desarrollar la teología paulina es presentar la doctrina sobre el hombre siguiendo los pasos siguientes: A. El hombre ante la revelación de la πίστις. B. El hombre bajo la πίστις. Porque de esa manera se ve claramente la orientación antropológica y soteriológica de la teología paulina. Se entiende, al mismo tiempo, de acuerdo con el origen del conocimiento teológico en la fe, que Pablo presenta al hombre ante la revelación de la πίστις tal como éste es visto retrospectivamente a partir de la fe.

1. Los conceptos antropológicos

H Ludemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus,* 1872, W Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie,* 1934, P Althaus, *Paulus und Luther uber den Men schen,* ²1951, W D Stacey, *The pauline view of man,* 1956, K Grobel, Σῶμα *as self, person in the Septuagint,* ²1957, E Guttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr,* 1966, R Scroggs, *The last Adam,* 1966, J Quinlan, *The christian man in saint Paul* JBL 87 (1968) 301-308, E Kasemann, *Zur paulinischen Anthropologie,* en *Paulinische Perspektiven,* (1969) ²1972, 9-60, E Schweizer, *Die Leiblichkeit des Menschen,* en Id , *Beitrage zur Theologie des NT,* 1970, 165-182, R Jewett, *Paul's*

anthropological terms, 1971, K -A Bauer, *Leiblichkeit —das Ende aller Wege Gottes,* 1971; H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus,* en Id., *Das Ende der Zeit,* 1971, 184-200; J. Murphy-O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul,* 1974, R H Gundry, *Soma in biblical theology with emphasis on pauline anthropology,* 1976, S Heine, *Leibhafter Glaube,* 1976, R Hasenstab, *Modelle paulinischer Ethik,* 1977, F Altermath, *Du corps psyquiche au corps spirituel,* 1977, H. Schlier, *Grundzuge einer paulinischen Theologie,* 1978, W Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus,* 1980

J A T Robinson, *El cuerpo Estudio de la teología paulina,* 1968, J M González Ruiz, *El evangelio de Pablo,* 1977, A Salas, *El hombre en san Pablo.* Verdad y Vida 36 (1978) 333-346; L. Coenen-E Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

Prenotando

Naturalmente que Pablo no ha diseñado una antropología científica que describa al hombre como un fenómeno dentro del ámbito del mundo concebido objetivamente. El ve siempre al hombre en su relación con Dios. Y todavía más, ve en relación con Dios todo lo que es y todo lo que acontece. En este sentido, el hombre no tiene nada que lo distinga de los demás seres. ¿Qué es, pues, lo específicamente humano, lo que da a su relación con Dios su carácter específico? Justamente para entender esto es necesario exponer claramente la peculiaridad del ser humano, las estructuras formales de esta existencia.

§ 17. El concepto σῶμα

1. El concepto más amplio que caracteriza en Pablo al ser humano es el *concepto* σῶμα; es, al mismo tiempo, el más complicado; su comprensión es altamente difícil. Se pone claramente de manifiesto que el σῶμα pertenece constitutivamente al ser humano en el hecho de que Pablo no se imagina ni siquiera un futuro ser humano en plenitud después de la muerte como un ser sin σῶμα, al contrario de los que negaban la resurrección en Corinto (1 Cor 15, especialmente v. 35 s). Ciertamente que el cuerpo de la resurrección no será ya en adelante un cuerpo carnal (1 Cor 15, 50), ningún cuerpo psíquico (σῶμα ψυχικόν) o terreno (χοϊκόν), sino un cuerpo espiritual (σῶμα πνευματικόν) (1 Cor 15, 44-49), un cuerpo de gloria (σῶμα τῆς δόξης) (Flp 3, 21; cf. 2 Cor 3, 18). Esto sugiere concebir al σῶμα como la forma del cuerpo, que puede estar configurada

con materiales diversos: carnales y pneumáticos; y 1 Cor llevaba equivocadamente a entenderlo así. Pero es falso, desde un punto de vista metódico, partir de esta cita para la interpretación de σῶμα; en ella se deja Pablo arrastrar por la manera de argumentar de sus adversarios y por ello emplea aquí el concepto σῶμα de una manera que no es característica suya. Lo genuinamente paulino en estos versículos es tan sólo el pensamiento fundamental: la única existencia humana que existe —y también en la esfera del πνεῦμα— es la somática; no paulino, en cambio, es el empleo de σῶμα como «forma», como «figura». Se ve esto inmediatamente si se consideran algunas expresiones importantes. Cuando Pablo avisa: μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι («no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal») (Rom 6, 12), o cuando exhorta: παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον («a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios») (Rom 12, 1), se ve claro que σῶμα no significa la forma corporal o únicamente el cuerpo, sino que, más bien, con σῶμα se designa a la persona entera, ciertamente bajo un punto de vista concreto que debemos presentar más detalladamente.

Podemos reconocer que *soma* no es = a «forma», «figura», en que las palabras que tienen el sentido primitivo de forma y figura se emplean en Pablo, más bien, para designar el ser: μορφή y σχῆμα. Μορφή es la figura, la forma, en la que aparece un ser; en los LXX es sinónimo de εἶδος, ὁμοίωμα, ὅρασις, ὄψις («figura, imagen, forma, aspecto») y se emplea no como oposición a ser, sino justamente como expresión de él. Se entiende, pues, que μορφή pudiese servir en el lenguaje helenístico para designar al ser divino [2]. Lo mismo en Pablo. El «transformarse de gloria en gloria» (μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) que tiene lugar, según 2 Cor 3, 18, *como consecuencia de haber visto al Señor,* es una transformación no de la forma, sino del ser. Que los elegidos por Dios serán «semejantes a la imagen de su hijo» (σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), significa que su ser será un ser-δόξα como el de él (Rom 8, 29). Lo mismo dice Flp 3, 21: ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ («el cual transformará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso semejante al suyo»).

La forma de Dios (μορφὴ θεοῦ) en la que se encontraba el Preexistente no es una pura forma, sino la manera divina de ser, al

2 Cf Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen,* ^{3}375 s.

igual que la μορφὴ δουλου es la manera de ser del esclavo (Flp 2, 6 s) Para σχῆμα vale lo mismo El que σχηματι εὑρεθεις ὡς ἄνθρωπος («apareció en su porte como hombre») (Flp 2, 8) no solamente parecía un hombre, sino que era un hombre «obediente hasta la muerte» (ὑπηκοος μεχρι θανατου) El μετασχηματιζειν («transfigurar») (Flp 3, 21) designa la transformación de ser y en el mismo sentido se emplean συσχηματιζεσθαι («modelarse conforme a») y μεταμορφοῦσθαι («transformarse») de Rom 12, 2 Es claro que el σχῆμα τοῦ κοσμου τουτου («figura de este mundo») que pasa (1 Cor 7, 31) no es la forma, sino el κοσμος mismo Unicamente en 2 Cor 11, 13-15 se emplea μετασχηματιζεσθαι en el sentido primitivo de cambiar de forma y quizás también en 1 Cor 4, 6, lugar muy difícil de ser entendido

Para determinar la significación del concepto σῶμα tenemos que partir del lenguaje sencillo popular, en el que σῶμα significa el cuerpo —por regla general el del hombre— que puede ser contrapuesto, siguiendo el esquema del lenguaje sencillo, a la ψυχη o al πνεῦμα (1 Tes 5, 23, 1 Cor 5, 3, 7, 34) El cuerpo tiene sus miembros que forman en él una unidad (Rom 12, 4 s, 1 Cor 12, 12-26) La presencia personal, es la presencia del cuerpo (παρουσια τοῦ σωματος) (2 Cor 10, 10) Pablo lleva en su cuerpo los στιγματα 'Ιησοῦ (Gál 6, 17), al parecer, cicatrices (consecuencia de los malos tratos o de accidentes), que le marcan corporalmente, igualmente puede llamar a su continuo llevar a cuestas las necesidades y sufrimientos περιφέρειν την νεκρωσιν τοῦ 'Ιησοῦ ἐν τῶ σωματι («llevar el morir de Jesús en el cuerpo») (2 Cor 13, 3) Hay gente que entrega su cuerpo a las llamas (1 Cor 13, 3), Pablo maltrata y esclaviza su σῶμα (1 Cor 9, 27) En el σῶμα tiene la vida sexual su sitio Abrahán vio que su cuerpo había «muerto», es decir, que no era ya capaz de engendrar (Rom 4, 19) La mujer no dispone de su cuerpo y el marido tampco del suyo (1 Cor 7, 4) Actos sexuales antinaturales son ἀτιμαζειν το σῶμα («deshonrar el cuerpo») (Rom 1, 24), la impureza es un pecado que atañe al σῶμα (1 Cor 6, 13-20, especialmente v 18)

Pero en una serie de lugares es claro que el σῶμα no es algo «colgado» externamente al yo auténtico del hombre (por ejemplo de su alma), sino que pertenece esencialmente a él de manera que puede decirse el hombre no tiene un σῶμα sino el hombre es un σῶμα *Con frecuencia se puede traducir σῶμα simplemente por* «yo» (o por el pronombre personal que corresponda dentro del contexto), así 1 Cor 13, 3, 9, 27, 7, 4 o Flp 1, 20

μεγαλυνθησεται Χριστος ἐν τῶ σωματι μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε δια θανατου («Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte») Esto se ve totalmente claro en la ya mencionada exhortacion de Rom 12, 1 παραστῆσαι τα σωματα ὑμῶν θυσιαν κτλ («ofrecer vuestros cuerpos como una víctima») Es instructivo también Rom 6, 12 s

> μη ουν βασιλευετω η αμαρτια εν τω θνητω υμων σωματι
> μηδε παριστανετε τα μελη υμων οπλα αδικιας τη αμαρτια
> ἀλλα παραστησατε ἑαυτους τω θεω
> και τα μελη υμων οπλα δικαιοσυνης τω θεω
> No reine pues el pecado en vuestro cuerpo mortal Ni ofrezcais vuestros miembros como armas de injusticia al servicio del pecado sino mas bien ofreceos vosotros mismos a Dios y vuestros miembros como armas de justicia para Dios

Vuestros miembros (τα μελη υμῶν), con lo que se expresa el contenido del concepto σωμα, se halla en paralelo con ἑαυτους, así como en el v 16 tenemos παριστανειν ἑαυτους y παριστανειν τα μελη υμων («ofrecer vuestros miembros») (v 19) De igual manera se corresponden 1 Cor 6, 15 οὐκ οιδατε, οτι τα σωματα ὑμῶν μελη Χριστοῦ ἐστιν («¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?») y 12, 27 υμεῖς δε ἐστε σῶμα Χριστοῦ και μελη ἐκ μερους («vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros cada uno por su parte») El sujeto de μελη Χριστοῦ es allí τα σωματα ὑμῶν, aquí υμεῖς sin distinción de sentido Los μελη designan las posibilidades individuales del ser humano, que están comprendidas en el σῶμα como un todo, así como el hombre individual si está bautizado, en cuanto μελος, pertenece al σῶμα Χριστοῦ

De manera peculiar se entremezclan los matices de significación de σῶμα en 1 Cor 6, 13-20 En el v 13 το δε σῶμα ου τῆ πορνεια («pero el cuerpo no es para la fornicación») significa, al parecer, el cuerpo en cuanto que es la sede de la vida sexual y que no debe ser manchado por la impureza, continúa ἀλλα τῶ κυριω, και ὁ κυριος τῶ σωματι («sino para el Señor y el Señor para el cuerpo»), de manera que difícilmente puede estar aquí presente el sentido de σῶμα Y cuando de manera completa dice el v 14 ὁ δε θεος και τον κυριον εγειρεν και ημᾶς εξεγερεῖ («Dios, que resucito al Señor os resucitará también a vosotros»), encontramos que ἡμᾶς ha entrado en lugar de lo que normalmente esperaríamos τα σωματα ἡμῶν («vuestros cuerpos») Fluctúa, por tanto, el sentido de σῶμα entre yo y persona Lo mismo en el v 15 οὐκ οιδατε οτι τα σωματα ὑμῶν μελη Χριστοῦ ἐστιν («¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?»), τα σωματα υμῶν tiene el sentido de ὑμεῖς (compárese 12, 27) Pero cuando se dice después ἄρας ουν τα μελη τοῦ Χριστοῦ ποιησω πορνης μελη («¿había de tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de meretriz?»), vuelve a resonar de nuevo el otro

sentido de σῶμα, el de cuerpo. Y cuando, según el v. 16, el que se une sexualmente con una prostituta forma con ella ἕν σῶμα («un cuerpo»), de nuevo tiene σῶμα el sentido de cuerpo, aunque, al mismo tiempo, fluctúa entre el sentido metafórico y el de unidad, el ser uno. Difícil de determinar es el sentido de σῶμα en el v. 18; de cualquier manera es bastante claro que significa lo íntimamente ligado al hombre y fluctúa hacia el sentido de «yo». En esta formulación Pablo depende de la forma rabínica de hablar «pecar con el cuerpo», con lo que puede designarse la impureza. Peculiar de Pablo es la fluctuación del sentido de σῶμα que encontramos en el v. 19: cuando se llama al σῶμα templo del πνεῦμα que habita en el cristiano, pensaríamos en primer lugar en el cuerpo (compárese Rom 8, 11) ya que hay correspondencia en cuanto al tenor fundamental de la exhortación; pensaríamos que el cristiano tiene que mantener su cuerpo limpio de impureza. Se dice: «vosotros no os pertenecéis a vosotros mismos», en lugar de: «vuestros cuerpos no son propiedad vuestra». Por el contrario, en la exhortación de v. 20, σῶμα vuelve a tener el sentido de cuerpo: δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν («glorificad a Dios en vuestros cuerpos»), esto significa en el contexto: no entreguéis vuestro cuerpo a la impureza.

2. De todo ello se deduce: por medio de σῶμα puede designarse al hombre, *a la persona como totalidad.* Quizás es también característico el hecho de que Pablo nunca llama σῶμα al cuerpo muerto, al cadáver, al contrario de lo que sucede en el griego profano y en los LXX. ¿Cuál es la manera, el punto de vista peculiar bajo el que se ve al hombre cuando se le llama σῶμα? *Se le llama* σῶμα, *en la medida en que él puede hacerse a sí mismo objeto de su actuación o sujeto de un acontecimiento, en cuanto que en tales casos se experimenta como paciente.* Puede, por tanto, llamársele σῶμα *en la medida en que él tiene una relación consigo mismo,* en cuanto, en cierta manera, puede distanciarse de sí mismo; más exactamente: como aquél frente al cual él puede distanciarse en su ser sujeto, con quien él se ve confrontado como objeto de su propio actuar y a quien él puede experimentar como a un extraño, como no sometido al acontecimiento que escapa a su propio querer; en cuanto tal, es llamado σῶμα. Si tal «tener una relación consigo mismo» pertenece al ser del hombre, encontramos aquí dos cosas: la posibilidad de estar de acuerdo consigo mismo o de ser extraño para sí mismo, de estar en discrepancia consigo mismo; la posibilidad de disponer de sí mismo o de perder esta disponibilidad y hallarse entregado a poderes extraños; tales posibilidades

pertenecen al ser humano en cuanto tal. Puede experimentarse esta fuerza extraña como enemiga, como enajenante para el hombre mismo, o, viceversa, como una fuerza benéfica que vuelve a poner al hombre enajenado de acuerdo consigo mismo.

Que σῶμα puede designar tanto al cuerpo como al hombre entero, a la persona, se basa en una manera de ver que es corriente en el AT (donde vale lo mismo para בָּשָׂר [«carne»]) y en el judaísmo. De ahí se entiende que el cuerpo no es para el hombre algo así como una cosa, como un objeto del mundo exterior, sino que es *su* cuerpo, que le ha sido dado y al que él está entregado. El hombre adquiere su primera experiencia de sí mismo en él, así como también toma conciencia de estar prisionero, entregado a fuerzas extrañas, en primer lugar en su dependencia corporal respecto de ellas. Así permanecen el aspecto interior del yo y el aspecto exterior de los datos sensoriales como no separados.

Las citas aducidas arriba muestran que el hombre se llama σῶμα en cuanto que él puede disponer de sí mismo y puede ser objeto de su propia actuación: él se maltrata o esclaviza a sí mismo (1 Cor 9, 27); puede dejarse quemar (1 Cor 13, 3); puede ofrecerse a servir a Dios o al pecado (Rom 6, 12 s; 12, 1), puede desgastarse por Cristo (Flp 1, 20). También la expresión de que los esposos no se pertenecen a sí mismos (1 Cor 7, 4) pertenece a estas ideas, porque el sentido es que, a pesar de que pueden estar lejos el uno del otro, sin embargo, deben estar uno al servicio del otro; depende, por tanto, de ellos si realizan el οὐκ ἐξουσιάζει («el [ella] no tiene potestad»). El σῶμα puede ser concebido como instrumento del obrar cuando se dice en 2 Cor 5, 10: ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν... («para que cada uno reciba conforme a lo que hizo con su cuerpo»), lo que no puede significar sino: «de acuerdo con sus propias acciones», es decir: de acuerdo con lo que él emprende consigo mismo, con lo que hace de sí mismo.

Solamente una vez aparece en Pablo el σῶμα como sujeto del obrar, en la medida en que Rom 8, 13 habla de los «obras del cuerpo» (πράξεις τοῦ σώματος) [3]. Pero las πράξεις τοῦ σώματος adoptan una distancia peculiar frente al sujeto humano que actúa; son el objeto de su conducta (εἰ ... θανατοῦτε [«si... moriréis»]). Para entender la expresión tenemos que partir de que el σῶμα, que se distancia a sí mismo frente al yo-sujeto, se ha independizado de tal manera frente al yo que puede hablarse de su πράξεις. Ello no significa

3. Debemos preferir esta *lectio difficilior* que nos ofrece DG, entre otros: πράξεις τῆς σαρκός.

otra cosa, sino que el σῶμα, en la medida en que produce sus propias πράξεις ha caído en manos extrañas que han privado al yo de la capacidad de disponer de sí mismo; significa que en las πράξεις τοῦ σώματος el hombre ha perdido su control. El contexto muestra que el poder extraño es la σάρξ, porque las πράξεις τοῦ σώματος equivalen a vivir según el cuerpo (ζῆν κατὰ σάρκα). Lo mismo se pone de manifiesto en el hecho de que Pablo puede hablar de las ἐπιθυμίαι («concupiscencias») del σῶμα (Rom 6, 12), porque también aquí es claro que se piensa que el hombre ha caído en el poder de la σάρξ, de la que se distancia el yo verdadero o debería distanciarse; las ἐπιθυμίαι del σῶμα no son otra cosa, sino las ἐπιθυμίαι de la σάρξ (Gál 5, 16; compárese Rom 7, 7 s; 13, 14). En este sentido puede hablar Pablo también de «cuerpo de pecado» (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) (Rom 6, 6), es decir: del yo que ha sucumbido ante el pecado, mientras en Rom 8, 3 habla de «carne de pecado» (σάρξ ἁμαρτίας). Por lo demás, se apuntan características en σῶμα que expresan su estar entregado a poderes extraños, bien sea que se trate de poderes destructores o de poderes liberadores y bienhechores. En cuanto sometido a la caducidad y a la muerte, el σῶμα es ψυχικόν («psíquico») (1 Cor 15, 44), θνητόν (Rom 6, 12; 8, 11), un σῶμα τῆς ταπεινώσεως («cuerpo miserable») (Flp 3, 21); como cuerpo de resurrección es un «cuerpo espiritual» (σῶμα πνευματικόν) (1 Cor 15, 44), un «cuerpo de gloria» (σῶμα τῆς δόξης) (Flp 3, 21).

En la caracterización del hombre como σῶμα encontramos, pues, que el hombre es un ser que tiene una relación consigo mismo y que ésta puede ser recta o equivocada; que él puede sintonizar consigo mismo o hallarse en discordia; que puede hacerse dueño de sí mismo y que puede perder el control sobre sí mismo; si sucede lo último, existe una doble posibilidad: primera: el poder que se adueña de él puede hacer definitiva la escisión, y ello significaría que, al colocar al hombre totalmente fuera de su propio control, lo aniquila; segunda: que esta fuerza devuelve al hombre a sí mismo, le aporta, por tanto, la vida. Que el hombre es σῶμα significa que él se halla ante tales posibilidades. Su ser-σῶμα no es, en sí, ni bueno ni malo. Pero, únicamente por ello, por ser σῶμα existe para él la posibilidad de ser bueno o malo, la de tener una relación con Dios.

Se comprende ahora por qué Pablo combatió con tanto celo la resurrección del σῶμα contra los corintios que la negaban; se entiende en concreto partiendo del sentido fundamental que tiene el concepto σῶμα como característico del ser humano. Si el hombre dejase de ser σῶμα, si dejara de tener relación alguna consigo mismo, dejaría de ser hombre. Toda vez que Pablo no ha desarrollado su capacidad de pensar en abstracto y que, en consecuencia, no distingue expresamente el σῶμα en el sentido fundamental de carácter de ser humano del fenómeno del cuerpo material, empalma la idea de la existencia somática en plenitud escatológica con una doctrina mitológica de la resurrección (1 Cor 15). En ella debe aparecer el σῶμα, inevitablemente, como un algo compuesto de substancia material, o como su «forma»; y si los materiales del cuerpo resucitado no pueden ser «carne y sangre» (1 Cor 15, 50), se sigue la consecuencia fatal de que el πνεῦμα debe ser pensado como un material del que está compuesto el σῶμα. Frente a esta mitología debemos exponer claramente la intención de Pablo, consistente en que él afirma que el ser específicamente humano continúa aún después de la muerte como somático en aquel sentido fundamental que hemos visto antes.

Parece que podríamos objetar que en la vida del resucitado ha desaparecido la posibilidad de que el hombre se aleje de sí mismo, de que esté dividido consigo mismo y de caer bajo el poder de otra potencia que lo aleje de él mismo y lo aniquile. De hecho tal posibilidad en cuanto fáctica (óntica) ha desaparecido, porque el pecado y la muerte han sido aniquilados en el tiempo de la plenitud (1 Cor 15, 26.55 s). Pero con ello no se dice que la estructura ontológica del ser humano haya sido aniquilada; en tal caso no existiría continuidad alguna entre el hombre de antes de la muerte y el resucitado. De hecho se afirma que la fe, la esperanza y el amor existen en el tiempo de la consumación (1 Cor 13, 13); ello significa que para Pablo el ser humano como tal (en su estructura ontológica) permanece invariable, porque en la fe, en la esperanza y en el amor el hombre tiene siempre también una relación consigo mismo, en cuanto que él se decide por algo, se coloca en una postura concreta de conducta. Lo mismo se deduce si interpretamos rectamente el concepto de σῶμα πνευματικόν («cuerpo espiritual»); con esa expresión no se piensa, en el fondo, en un cuerpo compuesto de un material etéreo, sino el estar dominado el yo por el poder de Dios, quien reconcilia en el hombre la discordia existente entre yo y yo, lo que presupone justamente una relación del hombre consigo mismo. Este punto quedará aclarado cuando discutamos el concepto de πνεῦμα.

3. En la medida en que el hombre es σῶμα y tiene una relación consigo mismo puede distanciarse de sí mismo y tanto más lo hará cuanto más experimente que poderes extraños quieren privarlo de disponer de sí mismo o que incluso le han privado ya. Cabe entonces la tentación de que la separación llegue a convertir-

se en divorcio, que entienda su relación hacia sí equivocadamente, como la relación del yo con un ser fundamentalmente extraño, con un no-yo. Entonces puede resonar de nuevo el sentido ingenuo de *soma* = cuerpo, de manera que el «doble» al que el yo está ligado sea pensado como cuerpo en sentido material. Esta es la evidencia del dualismo (gnóstico), del que se sigue que el yo de la persona se halla atado dentro del cuerpo como apresado en una cárcel que le es esencialmente extraña y que él anhela naturalmente su liberación, la liberación del cuerpo. Para esta concepción, una existencia somática después de la plenificación, tal como Pablo la espera, es, naturalmente, impensable. Y la forma práctica de llevar la vida dentro de este dualismo es la huida a la mística y a la ascesis como un volver la espalda al ser corporal, como un huir de la tensión del ser humano que es un saber comportarse consigo mismo.

De la concepción que Pablo tiene acerca de la vida de la resurrección como algo somático, se desprende que la evidencia suya no está marcada por el dualismo. Pero, por otra parte, ve división en el hombre, ve tan profunda la tensión entre el yo y el yo del hombre, toma tan en serio la situación del hombre que se siente como perdido de su propia mano y como habitando dentro de fuerzas extrañas, que se aproxima al dualismo gnóstico. Esto se pone de manifiesto, en primer lugar, en que, *ocasionalmente,* σῶμα *se emplea como sinónimo de* σάρξ («carne»).

Y no es que se trate del empleo de σῶμα o σάρξ para designar el cuerpo físico, como sucede, por ejemplo, en 2 Cor 4, 10 s, donde ambas palabras son empleadas en paralelo con idéntica significación: ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ο ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν φανερωθῇ («para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo») o («en nuestra carne mortal»). Cuando Pablo dice en Gál 6, 17 que lleva en su σῶμα las «señales de Jesús» (στίγματα τοῦ Ἰησοῦ), σῶμα tiene el mismo sentido que cuando se habla de «debilidad de la carne» (ἀσθένεια τῆς σαρκός) (Gál 4, 13) o de «aguijón de la carne» (σκόλοψ τῇ σαρκί) (2 Cor 12, 7). Que en 1 Cor 6, 16 σῶμα y σάρξ significan lo mismo, no se apoya únicamente en que para ἓν σῶμα εἶναι («estar en el cuerpo») se cite Gén 2, 24, donde se dice del que hace el acto sexual con una prostituta: «serán... una carne» (ἔσονται ... εἰς σάρκα μίαν). En tales casos Pablo sigue a los LXX, donde la palabra hebrea בָּשָׂר se traduce ora por σάρξ, ora por σῶμα sin distinción alguna de sentido.

En los lugares arriba citados, σῶμα es empleado en el sentido de σάρξ como poder pecador, enemigo de Dios; son los lugares

que tratan de las «concupiscencias» (ἐπιθυμίαι) o de las πράξεις τοῦ σώματος (Rom 6, 12; 8, 13). Aquí, σῶμα debemos entenderlo como el yo regido por σάρξ y se piensa en las ἐπιθυμίαι y en las πράξεις como σάρξ. La correspondencia de las frases en Rom 8, 13: εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε ... εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε... («si vivís según la carne... si en el espíritu, matad las obras del cuerpo...»), muestra cómo Pablo puede hablar del σῶμα, en cuanto que ha caído bajo el poder de la σάρξ, como habla de la σάρξ misma. Encontramos lo mismo en Rom 7, 14 s, donde la ἁμαρτία («pecado») que conduce a la muerte es puesta en relación primeramente con la σάρξ, y después se habla de la «ley del pecado» (νόμος τῆς ἁμαρτίας) que reina en los μέλη, es decir, en el σῶμα (v. 23). Y cuando se hace la pregunta: τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου («¿quién me sacará de este cuerpo de muerte?») (v. 24), se trata del σῶμα dominado por la σάρξ, del que ha caído en el pecado y el llamamiento no pide la liberación del σῶμα en general, sino del σῶμα dominado por la σάρξ. Según Rom 8, 9 para los cristianos ha desaparecido la σάρξ; cuando se dice: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν («pero si Cristo está en vosotros, aun cuando el cuerpo haya muerto a causa del pecado»), tiene el sentido de que el σῶμα, dominado por la σάρξ —y ello significa de nuevo la σάρξ— ha sido liquidado (y, en concreto, διὰ ἁμαρτίαν [«a causa del pecado»], es decir, porque el pecado ha sido juzgado; cf. v. 3).

Es claro, pues, la distancia que media entre el yo portador del auténtico querer del hombre —el «hombre interior» (ἔσω ἄνθρωπος) de Rom 7, 22— y entre el yo que escapa a este querer y cede ante la σάρξ —justamente la escisión que menciona Rom 7, 14 s— ha sido vista tan amplia, que este segundo yo aparece como un extraño; de tal manera se halla éste dominado por la σάρξ que desaparece la diferencia entre σῶμα y σάρξ. Y, sin embargo, permanece siendo el σῶμα el yo que está unido inseparablemente con el yo voluntario, como Rom 7, 14 s pone de manifiesto y continúa en pie la diferencia fundamental entre σῶμα y σάρξ. La σάρξ está para el cristiano muerta y acabada (Rom 8, 2 s); se halla excluida de la participación en el «reino de Dios» (βασιλεία τοῦ θεοῦ) (1 Cor 15, 50), mientras que el σῶμα —como trasformado, es decir, liberado de la soberanía de la σάρξ— es el portador de la vida de la resurrección. El σῶμα es justamente el hombre mismo, mientras la σάρξ es una fuerza que lo pretende y determina. Por eso puede hablar Pablo de una vida «según la carne» (κατὰ σάρκα), pero no de una vida «según el cuerpo» (κατὰ σῶμα).

Pablo no ha distinguido, pues, dualísticamente el yo del hombre (el «alma») del σῶμα corporal como si éste fuera una envoltura inadecuada de aquél, una prisión y su esperanza no apunta a una liberación del yo de la cárcel del cuerpo, sino que apunta a la resurrección corporal o a la transformación del σῶμα, que ha caído bajo el poder de la σάρξ, en σῶμα pneumático, es decir, regido por el πνεῦμα. En Rom 7, 24 la ansiada liberación del dominio del σῶμα τοῦ θανάτου significa la liberación de la σάρξ; en Rom 8, 23, la esperada ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος no es la liberación del cuerpo (genitivo objetivo), sino la liberación del cuerpo (genitivo de separación), la liberación del cuerpo carnal, es decir, la liberación de la σάρξ.

De manera diversa aparecen las cosas en 2 Cor 5, 1 s. Aquí Pablo se aproxima mucho al dualismo helenístico-gnóstico en primer lugar en la manera de hablar, ya que él habla del σῶμα empleando la imagen del habitar en tienda y la del vestido; pero hay, además, proximidad de ideas. El σῶμα aparece aquí como la envoltura del yo (el hombre interior [ἔσω ἄνθρωπος] de 4, 16); aparece como una envoltura desproporcionada en cuanto que se trata de la vivienda en tienda terrena en la que el yo actualmente suspira con nostalgia por poseer la vestidura celeste que le sea adecuada. Aparecen aquí, pues, ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι («poner la morada en el cuerpo») y su correspondiente ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου («estar fuera del Señor») en sentido totalmente dualista frente a ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον («salir del cuerpo y plantar la morada en el Señor») (v. 6 y 8). Ciertamente que no se habla aquí del *soma* dominado por la σάρξ y ἁμαρτία («carne» y «pecado») —en el fondo, por tanto, de la σάρξ— de la que el yo quiere ser liberado, sino del cuerpo físico que es atormentado por la necesidad y por el sufrimiento, el σῶμα del que se habla en 4, 10 s cuyos dolores se describen en 4, 8 s, el cuerpo que es ὀστρακινὸν σκεῦος («vaso de barro»), según 4, 7. El cristiano quiere y será liberado del σῶμα, en este sentido. Pero esto no significa en absoluto —en contradicción con el sentido de σῶμα desarrollado hasta ahora— ser liberado del ser somático. Las consideraciones contenidas en 5, 1 s representan, más bien, una polémica indirecta contra una gnosis que enseña el ascenso de un yo desnudo liberado del cuerpo. El cristiano no desea, al contrario de aquéllos, «despojarse» (ἐκδύσασθαι); más bien ansía «revestirse» (ἐπενδύσασθαι) (v. 4); suspira por la vestidura celeste «porque nosotros cuando nos hayamos desvestido del actual cuerpo físico (ἐκδυσάμενοι) —esto es lo que debe leerse en v. 3— no seremos encontrados desnudos».

El σῶμα de 2 Cor 12, 2-4 debe ser también entendido en sentido de cuerpo físico, donde Pablo habla de sus experiencias pneumáticas, sin duda un ἔκστασις en sentido místico. Cuando él asegura dos veces que no sabe si ha vivido estas experiencias εἴτε ἐν σώματι, εἴτε ἐκτὸς (χωρὶς) τοῦ σώματος («en el cuerpo o fuera [o sin] del cuerpo») cuenta con la posibilidad de que el yo puede separarse ya en esta vida del σῶμα y este σῶμα no puede entonces ser otro sino el cuerpo físico. No tendría ningún sentido pensar aquí en el cuerpo de pecado (σῶμα τῆς ἁμαρτίας).

Si Pablo se muestra ya en 2 Cor 5, 1 s; 12, 2-4 influenciado por el dualismo helenístico que degrada al σῶμα a la corporalidad física, esta influencia se hace más profunda en el tratamiento de la cuestión del matrimonio de 1 Cor 7, 1-7, porque él juzga aquí el matrimonio en el sentido de los motivos ascéticos del dualismo como algo de valor exiguo frente al «abstenerse de mujer» (γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι) (v. 1), como un mal inevitable «por razón de la impureza» (διὰ δὲ τὰς πορνείας) (v. 2). Debemos tener en cuenta que él no desarrolla sus ideas partiendo de σῶμα, de modo que este concepto queda totalmente en un segundo plano.

Sería, sin embargo, falso desde un punto de vista de método, que uno quisiese partir de estos lugares para interpretar lo que es característico del concepto de σῶμα en Pablo y que determina sus exposiciones decisivas. Este concepto, que sirve en primer lugar para mentar al cuerpo físico, sirve, como se ha demostrado, para designar a la persona del hombre, en cuanto que pertenece esencialmente al hombre relacionarse consigo mismo. Dicho más exactamente: σῶμα es el hombre en cuanto que él se objetiva a sí mismo como objeto de su conducta, en cuanto que él se distancia de sí mismo y cae bajo la soberanía de fuerzas extrañas.

§ 18. Ψυχή, πνεῦμα y ζωή

1. ¿Cómo describe y cómo ve Pablo al hombre en cuanto que es *sujeto* de su querer y de su actuar, en cuanto que es el auténtico yo que puede distinguirse de su propio σῶμα? En Rom 7, 22 y en 2 Cor 4, 16 emplea, como designación formal para ello, el término ὁ ἔσω ἄνθρωπος, («el hombre interior»), una expresión que parece provenir de la antropología del dualismo helenístico. Esta expresión tiene, sin embargo, en Pablo un sentido puramente formal como se ve en el hecho de que en ambos lugares mencionados significa dos cosas distintas. En Rom 7, 22 el ἔσω ἄνθρωπος es el auténtico yo del hombre en contraposición al yo que ha sucumbi-

do ante el poder del pecado, en contraposición al σῶμα τοῦ θανάτου («cuerpo de muerte») (7, 24) o al σῶμα τῆς ἁμαρτίας («cuerpo de pecado») (§ 17, 3). En 2 Cor 4, 16 es el ἔσω ἄνθρωπος ciertamente el auténtico yo, pero en contraposición al cuerpo físico (§ 17, 3). En Rom 7, 22 se habla del hombre no liberado bajo la ley; en 2 Cor 4, 16 del cristiano en el que opera la δύναμις («fuerza») de Dios (4, 7), en el que habita el πνεῦμα (5, 5). En Rom 7, 22, el ἔσω ἄνθρωπος coincide materialmente con νοῦς («mente»), que pertenece esencialmente al hombre en cuanto hombre (en el v. 23 suple el concepto νοῦς a ἔσω ἄνθρωπος); en cambio en 2 Cor 4, 16, el ἔσω ἄνθρωπος es el yo transformado por el πνεῦμα (3, 18). El concepto ἔσω ἄνθρωπος como designación formal del yo-sujeto confirma, por consiguiente, la concepción que hemos encontrado en la interpretación de σῶμα en el § 17: encontramos ahí la visión paulina del ser humano como una conducta respecto de sí mismo. La investigación de otros conceptos antropológicos debe enseñarnos con mayor precisión cómo entiende Pablo ese yo auténtico.

2. El concepto ψυχή, que aparece tantas veces relacionado con σῶμα para designar al hombre en toda su totalidad, aparece en Pablo relativamente pocas veces: junto a σῶμα sólo en 1 Tes 5, 23, donde aparece también πνεῦμα, de manera que parece estar presente una antropología tricotómica. Ya la investigación del empleo que Pablo hace de σῶμα muestra que él no contrapone entre sí, en sentido dualista, cuerpo y alma. Así como conoce poquísimo la visión greco-helenística de la inmortalidad de alma (liberada del cuerpo), así emplea muy poco ψυχή para designar la sede o la fuerza de lo espiritual que anima la materia del hombre, lo cual era usual dentro del mundo griego. Más bien, significa ψυχή, en principio, en Pablo, como en el AT el término נֶפֶשׁ (traducido en los LXX por ψυχή) la fuerza de la vida (natural) o a esta misma, lo que, por otra parte coincide con el uso que se le daba en el antiguo lenguaje griego. Así Rom 11, 3 (siguiendo a 1 Re 19, 10); 16, 4: «expusieron sus cabezas para salvarme» (ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν); 2 Cor 1, 23; Flp 2, 30; 1 Tes 2, 8. Por ello puede llamarse a los instrumentos musicales sin vida y a quienes el aliento les presta la voz, ἄψυχα φωνὴν διδόντα («dan sin vida los sonidos») (1 Cor 14, 7). Se halla dentro de la manera de hablar del AT el empleo de πᾶσα ψυχή en sentido de: cada uno (Rom 2, 9; 13, 1). En él se pone de relieve ya que también ψυχή puede tomar la significación de persona, de yo (al igual que נֶפֶשׁ). En este sentido podría entenderse ya ψυχή en 2 Cor 1, 23; 1 Tes 2, 8 y así debe entenderse, en cualquier caso, 2 Cor 12, 15: ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν («yo me gastaré y desgastaré gustosamente por vuestras almas» = por vosotros).

Es digno de ser tenido en cuenta que Pablo ha estado influenciado también por el lenguaje gnóstico y emplea ψυχή en otro sentido devaluado. En 1 Cor 15, 45 cita una frase del Gén 2, 7: ἐγένετο ὁ (πρῶτος) ἄνθρωπος (Ἀδάμ) εἰς ψυχὴν ζῶσαν («se convirtió el [primer] hombre [Adán] en alma viviente») (לְנֶפֶשׁ חַיָּה) dentro totalmente del sentido del AT, ya que «alma viviente» (ψυχὴ ζῶσα) designa al ser viviente, al hombre viviente. Pero dentro de este sentido se introduce, al mismo tiempo, una idea extraña, ya que ψυχὴ ζῶσα viene determinada por la contraposición πνεῦμα ζωοποιοῦν («espíritu vivificante»); ψυχή es (como en la gnosis) la fuerza vital puramente natural de calidad terrena en contraposición a la fuerza de la vida divina. Así puede el adjetivo ψυχικός adquirir el sentido de: algo de poco valor, limitado, corruptible (1 Cor 2, 14; 15, 44.46; cf. § 15, 4b).

Allí donde no aparece la contraposición a πνεῦμα, emplea Pablo ψυχή absolutamente en sentido de la tradición del AT y del judaísmo, en concreto para la designación de la vida humana o del hombre en su vitalidad. Flp 1, 27 muestra cómo podemos determinar más en concreto lo que él entiende por esta vida: ...ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου («...que os mantenéis firmes en un mismo espíritu y lucháis acordes por la fe del evangelio»). La expresión μιᾷ ψυχῇ (como ἐν ἑνὶ πνεύματι) significa «unánimemente», es decir: la misma intención o la misma dirección de la voluntad y, en consecuencia, aquí ψυχή no es distinta de otras expresiones que significan la tendencia de la voluntad, la intención (cf. 1 Cor 1, 10: ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ: «un mismo sentir y un mismo pensar»). Esto lo demuestran también las formaciones hechas partiendo de la raíz ψυχ-: σύμψυχος significa «unánime» (Flp 2, 2: σύμφυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες: («un mismo espíritu, unos mismos sentimientos»); el ἰσόψυχος es quien piensa lo mismo (Flp 2, 20). Algún matiz diferente tiene εὐψυχεῖν = estar de buen humor, animado, lleno de esperanza (Flp 2, 19), lo cual, ciertamente, no alude a una voluntad, pero expresa también el sentido intencional de la vitalidad determinada por la ψυχή. Es, por tanto, equivocado entender en Pablo ψυχή únicamente como el principio vital animal que tiene una estrecha relación con la σάρξ como materia vivificada por la ψυχή. Más bien, la ψυχή es la vitalidad específicamente humana, que es propia del yo como esforzándose, como queriendo, como

persiguiendo algo. Incluso cuando se da a ψυχή en contraposición a πνεῦμα, un sentido degradado, se piensa no en la vida puramente animal, sino en la vida total humana, ciertamente la vida natural del hombre terreno en contraposición a la sobrenatural. El ψυχικὸς ἄνθρωπος no es un hombre que tenga únicamente necesidades vitales, sino el hombre que se encuentra en una dirección de vida y limitado a lo terreno.

3. Así como en el AT נֶפֶשׁ y רוּחַ significan lo mismo, así puede Pablo emplear πνεῦμα significando lo mismo que ψυχή; naturalmente que debemos distinguir cuidadosamente el empleo mayoritario de πνεῦμα para el ἅγιον πνεῦμα o para πνεῦμα θεοῦ. En Rom 8, 16 se distingue expresamente el πνεῦμα divino que los cristianos han recibido (v. 15) de πνεῦμα ἡμῶν. Lo mismo en 1 Cor 2, 10 s donde hay una conclusión análoga: así como únicamente el πνεῦμα del hombre conoce su interior, así las profundidades de Dios son conocidas únicamente por el πνεῦμα divino (que ha sido regalado a los cristianos). Cuando según 1 Cor 7, 34 la mujer no casada y la virgen cuidan ἵνα ᾖ ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι («de ser santas en el cuerpo y en el espíritu»), σῶμα y πνεῦμα describen complexivamente [4] la totalidad del hombre y lo mismo expresa el deseo de 1 Tes 5, 23: que permanezcan enteros y libres de reproche «vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo» (ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα); al parecer no significa otra cosa sino que los lectores deben permanecer totalmente preservados. Si tenemos en cuenta la forma, encontramos un esquema tricotomista; sin embargo, quizás tenemos que explicar la formulación partiendo de la manera de hablar litúrgico-retórica (quizás tradicional), de manera que de este lugar no podríamos sacar otra cosa, sino que Pablo puede hablar también de un πνεῦμα que es humano.

Al igual que σῶμα y ψυχή, también πνεῦμα puede significar en este sentido a la persona y hacer las veces de un pronombre personal. Cuando se dice en 1 Cor 16, 18 de los enviados por la comunidad de Corinto: ἀνέπαυσαν γὰρ τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν («han tranquilizado vuestro espíritu y el mío»), se piensa, sencillamente: «a mí y a vosotros». Cuando se dice en 2 Cor 7, 13 que el πνεῦμα de Tito ha sido reconfortado (ἀναπέπαυται), no significa otra cosa, sino que Tito ha sido reconfortado. Cuando dice Pablo en 2 Cor 2, 13: οὐκ ἔσχηκα ἄνεσιν τῷ πνεύματί μου («mi espíritu no tuvo punto de reposo»), quiere decir que él no encontró paz interior alguna (porque no puede tratarse de un distanciamiento del yo y de πνεῦμα); pero el sentido es, en definitiva, el mismo de 2 Cor 7, 5: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σάρξ ἡμῶν («no tuvo sosiego nuestra carne»). Ambas frases dicen simplemente: no encontré descanso, paz; se ve qué poco precisas se encuentran las expresiones antropológicas que pueden designar a la persona. Hay *pathos* retórico cuando al final de algunas cartas, en lugar del usual: ὁ δὲ θεὸς... (ἡ χάρις...) μετὰ πάντων ὑμῶν ο μεθ' ὑμῶν («Dios [o] la gracia... con todos vosotros») o («con vosotros»), se dice: μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν («sea con vuestro espíritu») (Gál 6, 18; Flp 4, 23; Flm 25). Hay que añadir también Rom 1, 9: ὁ θεός ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου... («Dios, a quien sirvo en mi espíritu»); el ἐν τῷ πνεύματί μου subraya únicamente, de acuerdo con el *pathos* de toda la frase, que Pablo se ha entregado con toda su persona al evangelio. Por el contrario, el τῷ πνεύματι ζέοντες («viviendo en el espíritu») (Rom 12, 11) podría significar «encendido por el Espíritu», de manera que el πνεῦμα regalado a los cristianos sería el Espíritu santo.

Cuando Pablo habla del πνεῦμα del hombre no está pensando en un principio elevado, en un órgano especialmente espiritual, sino, sencillamente, en el yo y lo único que debemos preguntar es si se ve al yo bajo algún punto de vista peculiar, cuando se le llama πνεῦμα. Al parecer, en primer lugar significa lo mismo que cuando se llama ψυχή: el yo viviente en la intención, en la dirección del querer. El (στήκετε) ἐν ἑνὶ πνεύματι («permaneced en un espíritu») de Flp 1, 27, μιᾷ ψυχῇ (συναθλοῦντες) («un alma [compartiendo]») (cf. *supra* 2) y ἐν τῷ αὐτῷ νοῖ y ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ («un mismo pensar») y («un mismo sentir») de 1 Cor 1, 10 son sinónimos. También εἴ τις κοινωνία πνεύματος de Flp 2, 1 no significa «participación común en el espíritu» o «unidad regalada por el espíritu», sino sencillamente «comunidad espiritual», unanimidad de voluntades. Este sentido de πνεῦμα está de cualquier manera presente en 2 Cor 12, 18 cuando Pablo pregunta: οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περιεπατήσαμεν; («¿no hemos obrado según el mismo espíritu?»); esto significa: ¿no hemos (Tito y yo) caminado teniendo idéntica voluntad? A diferencia de ψυχή, en cambio, πνεῦμα parece designar también al yo como consciente o sabedor; así Rom 8, 16: el Espíritu divino atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios, es decir: él nos hace conscientes de ello, nos regala este conocimiento. Y cuando se dice en 1 Cor 2, 11 que el espíritu del hombre conoce el interior de éste, el πνεῦμα se aproxima al moderno sentido que tiene «ser consciente». La significación de πνεῦ-

4. De manera semejante se designa a la totalidad de la humanidad en 2 Cor 7, 1 por medio de *sarx* y *pneuma;* con todo, el v. no es paulino al igual que 2 Cor 6, 14; 7, 1.

μα se aleja de la de ψυχή y se aproxima a la de νοῦς; así como en 1 Cor 14, 14 en lugar de aparecer la oposición: πνεῦμα divino-humano, aparece la de πνεῦμα (divino) y νοῦς (porque τὸ πνεῦμά μου no se refiere aquí al espíritu humano, sino al πνεῦμα divino donado al hombre), justamente cuando se trata de caracterizar al yo consciente.

Si el yo humano en cuanto queriendo y sabiendo puede ser llamado con el mismo nombre que la fuerza maravillosa de la actuación divina (§ 14), es decir: con la palabra πνεῦμα, entonces, el sentido formal de πνεῦμα debe poseer ambas posibilidades. De hecho, una mirada sobre el sentido de πνεῦμα en su significación de Espíritu divino confirma lo que se ha visto ser su sentido en su significación de espíritu humano. Pablo no presenta al πνεῦμα divino como una fuerza que obra explosivamente, sino que su actuación está dirigida por una tendencia definida, por un querer, de manera que puede hablarse de su φρόνημα (Rom 8, 6.27), incluso puede decirse de él un ἐπιθυμεῖ (Gál 5, 17). Actúa como un sujeto consciente, seguro de la meta (Rom 8, 26; 1 Cor 2, 10; 2 Cor 3, 6). Por ello se dice: «dejarse arrastrar por el πνεῦμα (divino)» en una dirección concreta de la voluntad (Rom 8, 14; Gál 5, 18). Lo mismo se deduce del hecho de que Pablo puede emplear en 1 Cor 2, 16 en lugar del concepto de πνεῦμα (τοῦ θεοῦ) el de νοῦς (κυρίου) el cual significa los planes del Señor (cf. *infra* § 19), porque él quiere probar las cosas dichas sobre el πνεῦμα τοῦ θεοῦ por medio de Is 40, 13.

A partir de aquí hay que entender algunos lugares, en los que habla Pablo, empleando una terminología totalmente animista, corriente en el AT, de un πνεῦμα especial, que determina las acciones. Es claro que aquí πνεῦμα significa una determinada dirección de la voluntad, sin que pueda decirse con seguridad si se piensa en estos lugares en el πνεῦμα como una especialización, como una partícula del espíritu divino o si tenemos aquí un lenguaje indefinido, que se aproxima a nuestro «en espíritu» (es decir, en la tendencia) de... Así habla Pablo de un «espíritu de mansedumbre» (πνεῦμα πραΰτητος) (1 Cor 4, 21; Gál 6, 1) o de πίστεως (2 Cor 4, 13). A esta categoría pertenece también la expresión «el espíritu del mundo» de 1 Cor 2, 12. Debemos dejar a un lado si Pablo bajo esta expresión se imagina realmente de una manera totalmente concreta una fuerza de inspiración que se apoya en el κόσμος, tal como sería exigido por la contraposición a: πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ («espíritu que proviene de Dios») o si la formulación de la contraposición es puramente retórica y el τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου significa *únicamente* la manera mundana de pensar y de querer, lo que sucede ya también en el primer caso.

1 Cor 5, 3-5 crea dificultades. La oposición: ἀπὼν τῷ σώματι («corporalmente ausente») — παρὼν δὲ τῷ πνεύματι («presente en

espíritu») parece, en principio, contraponer la ausencia corporal y espiritual (§ 17, 1) y la presencia en los pensamientos de deseo o de querer [5]. Pero el v. 4: «reunidos vosotros y mi espíritu» (συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος) demuestra, sin embargo, que no se trata para Pablo de una presencia espiritual, sino que su πνεῦμα estará presente como una fuerza operante. Hay, al parecer, un paso de un sentido de πνεῦμα a otro. Tampoco es totalmente segura la significación de πνεῦμα en v. 5: εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ... («para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve»). ¿Es aquí el πνεῦμα la persona, el yo auténtico que se contrapone a la σάρξ como a la vida corporal física (como en 2 Cor 5, 1 s se contrapone al σῶμα, § 17, 3)? ¿o es el πνεῦμα divino regalado al hombre en contraposición a la carne de pecado? Debemos pensar lo primero. De manera diversa piensa Campenhausen [6].

Sólo dificultades aparentes ofrecen, a consecuencia de su forma retórica, Rom 8, 10 y 1 Cor 6, 17. La antítesis Rom 8, 10: (εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν), τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην («[si Cristo está en vosotros] aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida o causa de la justicia») tiene este sentido: el yo dominado por la σάρξ está muerto, porque el pecado ha sido juzgado (§ 17, 3), el nuevo yo, el regido por el πνεῦμα está vivo porque la justicia (del περιπατεῖν [«seguir una conducta»] v. 4) se ha hecho ahora realidad. Aquí πνεῦμα no significa simplemente el yo, la persona —como lo requiere la contraposición de σῶμα τῆς ἁμαρτίας a σῶμα— sino el πνεῦμα divino, que se ha convertido al mismo tiempo en sujeto del creyente. Hay, pues, una presentación retórica de la idea: «si Cristo vive en vosotros, vive también el πνεῦμα que crea la vida» (cf. v. 11). Pablo fundamenta en 1 Cor 6, 16 el... ἓν σῶμά ἐστιν («es un cuerpo») por medio del Gén 2, 24: ἔσονται ... εἰς σάρκα μίαν, con lo cual σάρξ adquiere aquí el sentido de σῶμα (§ 17, 3), pero naturalmente que este σῶμα es *sárkiko.* La frase contraria: ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν («el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él»), expresa en forma resumida la idea: «quien se une al Señor, forma con él un σῶμα pneumático».

4. Resumiento, podemos decir: las diversas posibilidades de ver al hombre, al yo, se hacen presentes en el empleo de los términos antropológicos: σῶμα, ψυχή y πνεῦμα. El hombre no está compues-

5. En este sentido Col 2, 5: εἰ γὰρ καὶ τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι.

6. Cf. H. F. von Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht,* 1953, 147.

to de dos o de tres partes; tampoco ψυχή y πνεῦμα son dos órganos especiales o principios de una vida superior por encima de la animal que se encuentren dentro del marco del σῶμα, sino que el hombre es una unidad viviente, el yo que puede objetivarse a sí mismo, que tiene una relación consigo mismo (σῶμα), y que se halla viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo, en querer y saber (ψυχή, πνεύμα). La vitalidad de estar orientado hacia algo, de tener una intención, el querer y el saber pertenecen esencialmente al hombre y en cuanto tal no es ni bueno ni malo. La meta a la que uno está orientado no ha quedado fijada en la mera estructura ontológica del estar orientado; pero esta estructura (que para Pablo es naturalmente un don del Creador, que es quien proporciona la vida) ofrece la posibilidad de elegir la meta, de decidirse por el bien o por el mal, a favor de o contra Dios.

Este contenido se hace presente también en el concepto de ζωή, en la medida en que es empleado como un concepto antropológico y significa la vida que pertenece esencialmente al hombre cuando tiene ψυχή. Que al hombre le ha sido regalada la ζωή natural por Dios, que ésta se halla limitada en el tiempo y que termina en la muerte, no afecta al concepto formal (ontológico) de ζωή. También la sobrenatural, la que se regala al justificado o la vida que le aguarda es ζωή y tiene el mismo sentido formal que el concepto ζωή como designación de la vida natural. Vale, pues, lo mismo que para el concepto σῶμα (§ 17, 2).

En el empleo de ζῆν (vivir) se aclara que no se entiende la vida como un fenómeno natural, pero tampoco en el sentido griego de «auténtica», «verdadera», es decir, vida espiritual, sino como la vitalidad del hombre histórico, como la intencionalidad del ser humano. El concepto de vida como algo humano es paradójico en cuanto que, por una parte, la vitalidad significa el ser sujeto de sus propias acciones, es decir, el yo que quiere y se esfuerza y significa; por otra parte, este ser sujeto de sí mismo no es algo creador como Dios, es algo que le ha sido entregado, que él, por tanto, vive de hecho en cuanto que se desliga constantemente de sí mismo, en cuanto que se sumerge en una posibilidad que se halla presente ante él. El se ve confrontado por el futuro, por las posibilidades con las que puede ganarse a sí mismo o perderse. Esto se expresa en que él no vive simplemente, sino que «conduce» su vida siempre de una forma y manera concreta. Vivir es siempre un περιπατεῖν («conducirse») y ambos son concretados mediante un adverbio (ζῆν ἐθνικῶς [«vivir como gentil»] o Ἰουδαϊκῶς [«como judío»] Gál 2, 14; cf. περιπατεῖν ἀξίως... [«vivir de manera digna»] 1 Tes 2, 12; εὐσχημόνως [«decentemente»] Rom 13, 13; 1 Tes 4, 14) o por medio de un κατὰ (ζῆν κατὰ σάρκα [«vivir según la carne»] Rom 8, 12; cf. περιπατεῖν κατὰ σάρκα [«caminar según la carne»] Rom 8, 4; 2 Cor 10, 2; cf. κατὰ ἀγάπην [«según el amor»] Rom 14, 15; κατὰ ἄνθρωπον [«a lo humano»] 1 Cor 3, 3). La vida se mueve en una esfera que le da su dirección (ζῆν ἐν αὐτῇ sc. τῇ ἁμαρτίᾳ [«vivir en él, es decir, en el pecado»] Rom 6, 2; ἐν πίστει [«en la fe»] Gál 2, 20; cf. περιπατεῖν ἐν πανουργίᾳ [«proceder con astucia»] 2 Cor 4, 2; πνεύματι 2 Cor 12, 18; Gál 5, 16). Al mismo tiempo el hombre vive siempre «para...» (Rom 14, 7 s; 2 Cor 5, 15; Gál 2, 19) y justamente tales expresiones muestran cómo puede errarse la vida, cómo se puede vivir para sí mismo, en lugar de vivir en la entrega, en la renuncia a permanecer agarrado a sí mismo. A esta equivocación de vivir para sí mismo no contrapone Pablo una serie de posibilidades de entregarse, sino que contrapone la posibilidad fundamental: la de vivir para Dios (Gál 2, 19) o para el κύριος (Rom 14, 17 s), que ha muerto y resucitado por nosotros (2 Cor 5, 15). Pero en estas frases, que describen la vida específicamente cristiana, para nuestra visión de conjunto lo único que nos concierne es el simple sentido formal que ellas presuponen que tiene ζῆν como una forma de existencia.

§ 19. Νοῦς y συνείδησις

1. Quizá sea el término νοῦς quien exprese con mayor claridad que ser hombre significa ser cada uno un yo que es sujeto de su voluntad y de su acción. Con él no se apunta a la razón o a la inteligencia como una facultad especial, sino que se entiende *el saber acerca de algo, el entender y juzgar,* lo cual es propio del hombre en cuanto tal y que determina su conducta, excepto cuando el sujeto humano se vea reemplazado por el πνεῦμα divino, que habla en él en el éxtasis.

A la locución extática ἐν γλώσσῃ se contrapone el hablar (τῷ) νοΐ, que es la locución entendida e inteligible (1 Cor 14, 14 s.19). La εἰρήνη de Dios supera πάντα νοῦν, es decir, todo lo que el νοῦς humano entiende: sea lo que él puede discurrir, sea lo que de una manera receptiva puede comprender (Flp 4, 7). Los ἀόρατα de Dios, su ser invisible, es desde la creación νοούμενα, es decir, percibido con el ojo del νοῦς, con el pensamiento que entiende (Rom 1, 20).

Si en estos lugares aparece el aspecto contemplativo que está contenido en la estructura del νοῦς, otros lugares muestran que el νοῦς no es, en absoluto, únicamente una postura contemplativa, sino que incluye, como lo indica el término לֵבָב o לֵב del AT, que los

LXX suelen traducir por νοῦς, una toma de postura, un querer consciente o inconsciente; es un planificar consciente. En este sentido se habla del νοῦς de Dios: «¿Quién ha reconocido el maravilloso plan salvífico de Dios?» (Rom 11, 34, según Is 40, 13; aquí el texto hebreo emplea רוּחַ). La misma pregunta aparece en 1 Cor 2, 16, donde νοῦς entra en el lugar de πνεῦμα (§ 18, 3). Equivalente es ἀδόκιμος νοῦς («mente réproba») que Dios ha entregado a los paganos (Rom 1, 28). Lo mismo muestra la exhortación a que los corintios sean consolidados ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ («en un mismo pensar y un mismo sentir») (1 Cor 1, 10); cf. μιᾷ ψυχῇ y ἐν ἑνὶ πνεύματι (§ 18, 2-3), que el νοῦς es la intención, la orientación de la voluntad, es decir, un pensamiento que diseña un plan de acción. Cuando Rom 12, 2 exhorta: μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός («transformaos mediante la renovación de vuestra mente»), se aclara de nuevo que no se trata de un aprender teórico, sino de renovación de la voluntad. (Casi se podría traducir aquí νοῦς, como en Rom 1, 28, por «carácter»). Rom 14, 5: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω («aténgase cada cual a su conciencia»): «cada uno debe estar firmemente convencido en su juicio», en concreto en el juicio de lo que hay que hacer y lo que hay que dejar de hacer. Así como no hay un querer y un planear sin un saber y un entender, así para Pablo el saber y entender es de tal forma que planea algo, que contiene la orientación hacia la acción.

El sentido pleno de νοῦς lo muestra Rom 7, 23: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου («advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón»). El concepto νοῦς toma aquí el de ἔσω ἄνθρωπος del v. 22; el νοῦς es, por consiguiente, el auténtico yo del hombre a diferencia del σῶμα entendido como el yo que se ha objetivado a sí mismo (§ 17, 2). Y en concreto, este yo entiende, escucha la voluntad de Dios que resuena en la ley, la aprueba y la hace suya. El νοῦς es el yo que es el sujeto del θέλειν («querer») del v. 15 s.19-21, el que va tras el καλόν o ἀγαθόν («bello») o («bueno») y cuyo «actuar» (πράσσειν) queda frustrado por el pecado que habita «en los miembros» [7].

Ciertamente que podemos preguntarnos si aquí el νοῦς no ha perdido (Rom 7, 23) el sentido formal-ontológico según el cual es un querer que entiende, que puede inclinarse lo mismo a lo bueno que a lo malo, mientras que, sin embargo, aquí se presupone que el νοῦς en cuanto tal se dirige a lo bueno. Entretanto se han entrelazado en Rom 7, 14 s de una manera peculiar consideraciones ontológicas y ónticas. Pertenece al ser del hombre como tal (a su estructura

7. Idéntico sentido tine *nous* v 25b; con todo, muy probablemente, esta frase es glosa que ha caído dentro del texto en un lugar inexacto; pertenece al v. 23.

ontológica) el querer lo «bueno», en cuanto que esto bueno no es otra cosa sino la vida. Ya que puede fracasar en esto que es «bueno» para él, se presenta al mismo tiempo delante de él con carácter de exigencia, que él tiene que cumplir si ha de alcanzar lo que él quiere de verdad. Prácticamente (ónticamente), el hombre que se halla bajo la ley, debe actualizar su querer humano del bien queriendo aquello que exige la ley; el sentido de la ley es que ha sido dada «para la vida» (εἰς ζωήν) (cf. § 27). Tras el sentido óntico del v. 23 está el sentido ontológico. En el νοῦς que afirma la exigencia de Dios en la ley, se esconde el νοῦς humano, el cual, por su tendencia propia se orienta hacia el bien, pero que, fácticamente, como ἀδόκιμος νοῦς («mente equivocada») puede también orientarse hacia el mal teniendo la posibilidad de escuchar o rechazar la pretensión de Dios.

Justamente esto muestra aquel νοούμενα καθορᾶται («contemplar lo inteligible») de Rom 1, 20. Porque el entender el ser de Dios incluye el saber de la pretensión de Dios; esto es para Pablo tan evidente que puede caracterizar en 1, 32 (como posibilidad) el conocimiento de Dios dado a los paganos: τὸ δικαίωμα (la exigencia) τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες; también en el hecho de que en el v. 21 puede describir los pecados de los paganos: γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίσθησαν («habiendo conocido a Dios no le glorificaron como Dios ni le dieron gracias»). El conocimiento de Dios es una mentira si no es reconocimiento de él. Es, pues, claro que el νοῦς en cuanto tal tiene la doble posibilidad de decidirse por o contra Dios. El querer del hombre no es algo instintivo, sino que es un querer que entiende, es siempre un querer que valora, y se mueve necesariamente en el círculo de las decisiones entre lo bueno y lo malo. Puede equivocarse al juzgar lo que es bueno y malo, puede ser deslumbrado y convertirse en mente equivocada (ἀδόκιμος νοῦς). El νοῦς no es, como tampoco lo eran la ψυχή o el πνεῦμα humano, un principio elevado en el hombre, sino que pertenece al ser del hombre en cuanto tal y tiene, por tanto, todas las posibilidades del ser humano.

2. Lo mismo enseña el resto de las formaciones de la raíz νο-. El verbo νοεῖν se encuentra únicamente en la ya discutida cita de Rom 1, 20; se encuentra más frecuentemente νόημα. 2 Cor 2, 11 habla muy claramente de νοήματα de Satán, de sus planes, de sus «designios». Cuando se dice en 2 Cor 3, 14 que los νοήματα de los judíos son obstinados, se está subrayando fuertemente el elemento comprensivo del pensamiento; sin embargo, el v. 15: «el velo está sobre su καρδία», pone de manifiesto que incluye el elemento de

la intención, del procurar, pues justamente éste es puesto más claramente de relieve por el término καρδια (§ 20, 1) Así los dos conceptos se encuentran en Flp 4, 7 formando una endíadis ἡ ειρηνη τοῦ θεοῦ φρουρησει τας καρδιας ὑμῶν και τα νοηματα ὑμῶν («la paz de Dios custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos») En 2 Cor 4, 4 resalta de nuevo fuertemente el elemento volitivo, cuando hablando de la incredulidad, y esto para Pablo se llama desobediencia, se dice que ὁ θεος τοῦ αιῶνος τουτου ἐτυφλωσεν τα νοηματα τῶν απιστων («el dios de este mundo cegó las inteligencias de los incredulos») Igualmente es clara la descripción de 2 Cor 10, 5 sobre la actuacion apostólica αιχμαλωτιζοντες πᾶν νοημα εἰς την υπακοην τοῦ Χριστοῦ («reducimos a cautiverio todo entendimiento para obediencia de Cristo») Y no de manera diversa en 11, 3 φοβουμαι δε μηπως φθαρῆ τα νοηματα ὑμῶν ἀπο τῆς ἁπλοτητος τῆς εις Χριστον («temo que se perviertan vuestras mentes apartándose de la sinceridad con Cristo») Διανοια («pensamiento») y διανοεῖσθαι («reflexionar») faltan en Pablo, μετανοια se encuentra en Rom 2, 4, 2 Cor 7, 9 s, μετανοεῖν en 2 Cor 12, 21 La significación «arrepentimiento», «penitencia» muestra claramente que se trata de un acto de la voluntad

Para confirmarlo podemos presentar una visión acerca de las palabras deducidas de la raíz φρεν- Φρενες en sentido de inteligencia aparece únicamente en 1 Cor 14, 20 donde muestra el contexto que significa no solamente el pensamiento teórico, sino la postura inteligente, frente a la postura aniñada, el juicio inteligente Aparece a menudo φρονεῖν («pensar») y locuciones características muestran que φρονεῖν designa intención en la que el pensar y el querer forman una unidad το αυτο (ο το εν) φρ Rom 12, 16, 15, 5, 2 Cor 13, 11, Flp 2, 2, (τα) υφηλα φρ Rom 11, 20, 12, 16, τα ἐπιγεια φρ Flp 3, 19, τα τῆς σαρκος φρ Rom 8, 5 entregarse a la voluntad de la σαρξ En φρονεῖν υπερ (Flp 4, 10) se destaca de una manera importante el elemento de la intención Rom 8, 6 s muestra muy claramente que φρονημα es el esforzarse, el aspirar, cuando se habla del φρονεῖν de la σαρξ o del πνεῦμα Φρονιμος muestra la capacidad de entender la visión que se encierra en un juicio sobre la actuación correcta (1 Cor 10, 15, 2 Cor 11, 19), los φρονιμοι παρ ἑαυτοῖς («que se complacen en sí mismos») (Rom 11, 25, 12, 16) son los soberbios y engreídos por sus atractivos El ἀφρων no es únicamente un necio en su manera de pensar (1 Cor 15, 35) sino que, sobre todo, es un necio en su manera de presentarse y de comportarse (2 Cor 11, 16-19, 12, 6 11, en el mismo sentido αφροσυνη [«necedad»] 11, 1 17 21), los paganos son αφρονες («necios») por antonomasia (Rom 2, 20) Es evi-

dente que σωφρονεῖν (Rom 12, 3, 2 Cor 5, 13) es una actitud de carácter

3 Según Rom 12, 2 pertenece al νοῦς el «juzgar» (δοκιμαζειν), «examinar», «dar un juicio», en cuanto que el juicio es un juicio de valor, se llama δοκιμαζειν «tener por precioso» —en sentido de valor—, o «tener por digno» El elemento de voluntad que se contiene aquí, se pone claramente de manifiesto en Rom 1, 28 καθως οὐκ ἐδοκιμασαν τον θεον ἔχειν ἐν ἐπιγνωσει («no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios»), es decir, los paganos han despreciado el conocimiento de Dios, lo han desechado Otras veces δοκιμαζειν, cuyo objeto son personas, significa «en el examen encontrarlas como probadas» (1 Cor 16, 3, 2 Cor 8, 22, dicho de Dios 1 Tes 2, 4, cf también 2 Cor 8, 8 τὸ τῆς ὑμετερας ἀγαπης γνησιον [«la sinceridad de vuestra caridad»]) Si el νοῦς tiene la posibilidad de reconocer la exigencia de Dios, el δοκιμαζειν tiene la capacidad de reconocer las τὰ διαφεροντα, es decir aquello que es esencial (Rom 2, 18, Flp 1, 10) ο τι το θελημα τοῦ θεοῦ, το ἀγαθον κτλ («distinguir la voluntad de Dios, lo bueno ») (Rom 12, 2) El decidirse por lo que está mandado significa δοκιμάζειν (Rom 14, 22) Si el verbo tiene la significación especial de «examinar» se halla entonces también bajo la cuestión del καλον (1 Tes 5, 21 παντα δὲ δοκιμαζετε, το καλον κατεχετε [«examinad todo, quedaos con lo bueno»]), de una manera especial cuando el objeto del examen es el examinante mismo (ἑαυτον 1 Cor 11, 28, 2 Cor 13, 5, το ἔργον ἑαυτοῦ Gál 6, 4), donde vuelve a verse de nuevo que el νοῦς es el yo que se hace a sí mismo objeto de su juicio

Una forma especial del juzgar es κρινειν, que en ciertas circunstancias puede significar lo mismo que δοκιμαζειν (cf 1 Cor 10, 15 κρινατε ὑμεῖς ὅ φημι [«juzgad vosotros mismos lo que digo»] o 11, 13 con 1 Tes 5, 21) A menudo significa el juicio jurídico y condenatorio sobre otras personas (Rom 2, 1 s, 14, 3 s 10 13, 1 Cor 5, 12, según el contexto también 1 Cor 4, 5 donde se emplea en sentido absoluto, cf también 1 Cor 10, 29 Así naturalmente también en sentido del juicio jurídico —empleo técnico— 1 Cor 6, 2 s y a menudo del juicio de Dios) También el juicio condenatorio de sí mismo hecho por uno mismo, pertenece a este conjunto (Rom 14, 22) En 2 Cor 5, 14 se piensa en el juicio sobre un contenido κρινάντες τοῦτο, ὁτι εἷς ὑπερ παντων ἀπεθανεν («juzgando esto que uno murió por todos») (cf 1 Cor 10, 15), el juicio de discernimiento, Rom 14, 5 ἡμέραν παρ' ἡμέραν κτλ («a un día sobre otro»), el juicio sobre una conducta que escoge, Rom 14, 13 τὸ μὴ τιθέναι προσκομμα τῶ

ἀδελφῷ («que no se debe poner tropiezo al hermano»); 1 Cor 2, 2: τὶ εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ 'I. Χριστόν («no saber algo entre vosotros sino a Jesucristo»); 5, 3 s; 11, 13. De ahí que κρίνειν puede adquirir el sentido de «decidirse» (2 Cor 2, 1: ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν [«por mi parte, decidí no volver a vosotros en tristeza»]; así también 1 Cor 7, 37).

Estrechamente emparentado con κρίνειν se halla el verbo λογίζεσθαι, que puede, igualmente, significar el juicio sobre una acción, así Rom 3, 28: δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον πίστει κτλ. («que el hombre es justificado por la fe»); 6, 11: ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ κτλ. («que estamos muertos al pecado»); 8, 18: ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ κτλ. («que no son comparables los sufrimientos del tiempo presente»); 14, 14: ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ («nada hay de suyo impuro»); Flp 3, 13: οὔπω ... κατειληφέναι («todavía... no haberlo alcanzado»). También puede expresar λογίζεσθαι el juicio sobre una persona: 1 Cor 4, 1; 2 Cor 10, 2 (ἡμᾶς; algo distinto con un empleo metafórico de una expresión técnica comercial 2 Cor 12, 6: εἰς ἐμέ = escribir en mi cuenta). En otros lugares se puede fluctuar pensando si λογίζεσθαι significa el juicio sobre un contenido o tiene únicamente el sentido de «opinar», «mencionar», «significar»; así Rom 2, 3; 2 Cor 10, 2.7: ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ οὕτως καὶ ἡμεῖς («si él es de Cristo también nosotros»); 10, 11: ὅτι οἷοί ἐσμὲν τῷ λόγῳ δι' ἐπιστολῶν κτλ. («que somos iguales de palabra y por carta»); 11, 5: μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων («no me considero inferior a esos superapóstoles»). En cualquier caso en 2 Cor 3, 5 λογίζεσθαι significa «juzgar» (no: «considerar algo»); por el contrario encontramos el simple mencionar, reflexionar, en Flp 4, 8 y en 1 Cor 13, 11: el simple pensar «como niños» (ὡς νήπιος).

4. Otros conceptos del saber o conocer, como γινώσκειν y εἰδέναι carecen de toda significación antropológica específica. Es decir, designan las propias acciones o posturas del hombre, pero se refieren a los actos concretos o estados concretos y no caracterizan el ser humano en cuanto tal y no contienen la posibilidad de lo bueno o de lo malo. Unicamente el concepto συνείδησις («conciencia»), pertenece a los conceptos antropológicos fundamentales. La palabra συνείδησις, que originariamente significaba compartir con otro el saber, en tiempo muy anterior a Pablo había adquirido el sentido de compartir el conocimiento consigo mismo. En este sentido se había apropiado ya el judaísmo helenístico de esta palabra, mientras el concepto es todavía extraño al AT (aunque no el fenómeno que se designa con él), y ha sido empleado por Pablo; quizás lo ha introducido él en la esfera cristiana.

También este concepto designa una relación del hombre consigo mismo, ciertamente en sentido distinto de σῶμα. Mientras σῶμα sirve para distinguir al yo que se ha objetivizado del yo auténtico, como yo que es objeto del propio actuar y que es experimentado como objeto de fuerzas extrañas, συνείδησις *es el saber del hombre sobre su propio comportamiento.* No es, como el νοῦς, un saber, que contiene un «ser para», sino que aprehende reflexionando y juzgando justamente este «ser para»; juzgando, es decir, se trata de un saber que trata sobre la propia conducta *respecto de una exigencia existente para esta conducta.* La συνείδησις es, pues, un saber sobre el bien y sobre el mal y sobre la conducta correspondiente pero formando todo una unidad. Este saber puede versar tanto sobre una manera de comportarse que aún no se ha dado, que apunta a una obligación que hay que cumplir, como también a una actuación que ha tenido ya lugar, para juzgarla críticamente. Ambas posibilidades se toman en consideración en 1 Cor 8, 7-12; 10, 25-30. Porque hay, por una parte, la concepción de que la συνείδησις prohíbe a los «débiles» comer εἰδωλόθυτον («idolotitos») y por otra parte, se piensa claramente que los «débiles», si comen y con ello manchan su conciencia (8, 7) tienen una mala conciencia. Quizás también piensa Rom 2, 15 en la conciencia que exige, que obliga, si la συνείδησις debe servir como prueba de que los paganos tienen escrita en el corazón la exigencia de la ley. Si el añadido καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων («con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden»), no se refiere a la discusión en la sociedad, sino, como es probable, expone el concepto συνείδησις aplicándolo a la lucha en el interior del hombre, se deduce de ello que se ha pensado también, al mismo tiempo, en la conciencia que juzga, que acusa al autor y contra cuya acusación (en circunstancias) se resiste[8]. Si, según Rom 13, 5, el ciudadano debe obedecer a las autoridades «en conciencia» (διὰ τὴν συνείδησιν), tenemos que συνείδησις describe lo que hay que hacer. Cuando Pablo se presenta como apóstol πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων («a toda conciencia humana») (2 Cor 4, 2), existe el sentido de que la conciencia de aquéllos que le conocen como apóstol les fuerza a emitir un juicio de reconocimiento de su integridad. Lo mismo cuando él espera no ser mal entendido por los corintios (πεφανερῶσθαι), si ellos se orientan por sus conciencias (ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ἡμῶν) (2 Cor 5, 11). La συνείδησις exige, pues, una conducta concreta en cada caso. Otras veces se piensa en la concien-

8. En cualquier caso no podemos unir el v. 15 con el v. 16 para formar con ellos una frase; el v. 16 es una glosa secundaria.

cia que juzga, que puede condenar o declarar inocente. Así 1 Cor 4, 4: οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα («mi conciencia nada me reprocha»); la sentencia judicial es, pues, aquí, una declaración de inocencia. Lo mismo en Rom 9, 1: la συνείδησις de Pablo testimonia que él dice la verdad. Igualmente 2 Cor 1, 12: su συνείδησις le da muestras de la honestidad de su forma de vida.

Pablo ha concebido, como lo muestra Rom 2, 15, *la conciencia como un fenómeno universal humano,* que está de acuerdo con la exposición que se ha hecho hasta aquí de su concepción del ser del hombre. Porque, si pertenece al hombre el conocerse a sí mismo y si, por otra parte, tiene delante de él la vida que él debe vivir y puede ganarla o perderla (§ 18, 4), y si, por tanto, lo bueno por lo que él se esfuerza adquiere el carácter de una exigencia (cf. *supra* 1), pertenece al hombre el tener conciencia. Pablo presupone como algo evidente que los paganos tienen conciencia; que él entiende la conciencia como el saber acerca de la exigencia que incumbe al hombre, se patentiza en lo siguiente: los paganos conocen las exigencias de la ley a pesar de que ellos no tienen la ley; estas exigencias les han sido «escritas en sus corazones», es decir, ellos las conocen en virtud de la conciencia (συνείδησις).

En la medida en que el saber de la συνείδησις se refiere a la *exigencia* que incumbe al hombre, lo decisivo es que la συνείδησις sabe acerca del *«qué»* de tal exigencia; porque es posible que se equivoque respecto del *cómo* de tal exigencia. Esto vale de la συνείδησις de aquellos de Corinto que creen equivocadamente estar obligados a no comer de las carnes ofrecidas a los ídolos (1 Cor 8, 7-12; 10, 25-30); su συνείδησις se llama ἀσθενής; ellos son ἀσθενεῖς, les falta la verdadera γνῶσις. El juicio de la συνείδησις, sin embargo, que versa sobre la conducta del hombre respecto de la exigencia, no puede equivocarse, sino que es válido. Según Pablo, aquellos corintis se hallan atados realmente al juicio de su conciencia y no deben ser obligados a actuar de una manera que desapruebe su συνείδησις. Igualmente, la seguridad con que Pablo invoca el testimonio de su conciencia para su conducta, muestra que tal juicio no puede sucumbir ante duda alguna (Rom 9, 1; 2 Cor 1, 12). Esto se apoya en que la exigencia percibida por la συνείδησις, se fundamenta en una esfera que transciende al hombre; en último término, lo determinante es su reconocimiento, aunque el hombre se equivoque a la hora de pensar cuál es el contenido de tal exigencia. Por ello puede Pablo motivar la obligación de obediencia al gobierno de una doble manera que le es peculiar (Rom 13, 5): el ciudadano debe obedecer a las autoridades civiles no sólo διὰ τὴν ὀργήν, es decir, por miedo al castigo (cf. v. 4), sino también

διὰ τὴν σὐνείδησιν, es decir, por el temor de la instancia transcendente que se esconde detrás; para Pablo, naturalmente, Dios. Así como aquí la συνείδησις, originalmente el saber del hombre, ha sido objetivada y significa metonímicamente la instancia cuya existencia conoce la συνείδησις, en Rom 9, 1; 2 Cor 1, 12 se objetiva (personifica) la συνείδησις en una instancia existente más allá del hombre; pero justamente en esto se pone de manifiesto que lo esencial en la συνείδησις es su ligazón a la instancia transcendental. La συνείδησις avanza como testigo objetivo junto al hombre que se halla obligado por ella.

En ello se hace patente, de nuevo, que Pablo entiende el yo del hombre como el yo de cada individuo, que se convierte en yo cuando acepto y tomo la responsabilidad de la vida que me ha sido encomendada, independientemente de los juicios de los hombres. Justamente en la συνείδησις en virtud de una fuerza que la transciende se constituye el yo como yo de cada uno. El juicio de la συνείδησις es absolutamente válido en la medida en que se realiza en él la obediencia a la fuerza transcendente y por ello tiene el hombre en la συνείδησις su ἐλευθερία («libertad») (1 Cor 10, 29). Ningún hombre está justificado para imponerme a mí su juicio: ἱνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως («¿cómo va a ser juzgada la libertad de mi conciencia por una conciencia ajena?»).

No puede considerarse esta frase como la objección de un contrario (Lietzmann). El v. 27 (como el v. 25) había dicho: no es necesario a causa de la conciencia preguntar si la carne que nos presentan en un banquete es carne ofrecida a los ídolos (es decir: no hay obligación alguna de rechazar tal carne en todas las circunstancias). Sin embargo, si quien da hospitalidad es pagano y (con buena o mala intención) advierte que la carne que ha sido puesta para comer es ἱερόθυτον («ofrecida en sacrificio»), debe renunciarse a comer tal carne y esto no sólo por la información del que lo advirtió (μηνύσας) sino también en virtud de la conciencia (διὰ τὴν συνείδησιν). El v. 29 dice: no porque la propia conciencia exija la renuncia, sino a causa de la conciencia de los otros, es decir, de los «débiles», a fin de que éstos no se vean coaccionados a obrar en contra de su conciencia. Si yo pensara que tenía que renunciar a causa de *mi* conciencia, entonces me habría sometido al juicio de otro y habría perdido mi libertad. De suyo, yo soy libre de comer lo que con agradecimiento (es decir, con buena conciencia) puedo gustar (v. 30), pero yo no pierdo mi libertad si yo renuncio por consideración a la conciencia de los demás.

Lo mismo sucede cuando se trata no del juicio de una obligación que tengo aún que cumplir, sino del, el juicio sobre una actuación ya realizada. Aquel a quien su conciencia declara inocente no se halla

sometido al juicio de ninguna otra instancia humana, o ésta le es a él indiferente (1 Cor 4, 3 s).

Ya que para Pablo es evidente que la instancia transcendente, cuya exigencia y juicio la συνείδησις toma en consideración y reconoce, es reconocida por los cristianos como Dios, puede él en el lugar de la συνείδησις emplear la πίστις, en la medida en que ésta (cf. sobre su estructura completa § 32) es la obediencia a la exigencia de Dios. Teniendo esto en cuenta, se entiende que en la cuestión análoga de Rom 14 argumente partiendo de la πίστις, así como en 1 Cor 8 y 10 lo hace partiendo de la συνείδησις. La frase: ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα («quien piensa que puede comer todo») (Rom 14, 2) tiene el sentido: a uno le permite el juicio de su συνείδησις comer todo. Y la frase conclusiva: πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστιν («todo lo que no proviene de la fe es pecado») (v. 23) se corresponde con la declaración que sería una πρόσκομμα (es decir: una tentación) obligar a los «débiles» a actuar en contra de su conciencia (1 Cor 8, 9) y que en tal caso, el «débil» habría caído en la «perdición» (ἀπώλεια) (1 Cor 8, 11; cf. Rom 14, 15). Por tanto, para los cristianos (como πιστεύων) el juicio de la συνείδησις coincide con el juicio de la πίστις; y el juicio de la πίστις continúa siendo válido, como el de la συνείδησις, incluso cuando se equivoca en cuanto al qué. Al «débil en la fe» (ἀσθενῶν τῇ πίστει) (Rom 14, 1 s) corresponde el «débil» (ἀσθενής) en συνείδησις (1 Cor 8, 7.9.12). Y el cambio del concepto πίστις por el concepto νοῦς: ἕκαστος δὲ τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω («aténgase cada uno a su conciencia») (Rom 14, 5) es posible, únicamente, porque en el concepto de la πίστις se contiene el elemento del juicio consciente, que se halla presente también en el concepto de συνείδησις. Por el contrario, la analogía de συνείδησις y de πίστις confirma que la συνείδησις es el saber del yo acerca de sí mismo (la conducta que se le exige o la conducta sujeta a la sentencia del juez) en responsabilidad frente al poder transcendente (de Dios).

§ 20. Καρδία

1. Así como los LXX traducen לֵב con la palabra καρδία o νοῦς, así emplea Pablo καρδία en el mismo sentido de νοῦς, es decir: *para designar el yo como queriendo, haciendo planes, como intentando.* En 2 Cor 3, 14 s νοήματα y καρδία son paralelos en cuanto a contenido y en Flp 4, 7 ambos conceptos forman una endíadis (§ 19, 2). Así como el νοῦς o los νοήματα pueden ser reprobables, insensibles, cegados o corrompidos (Rom 1, 28; 2 Cor 3, 14; 4, 4; 11, 3) así también καρδία (Rom 1, 21; 2, 5; 16, 18); y al igual que allí el νοῦς debe ser renovado (Rom 12, 2), así el καρδία debe ser iluminado de nuevo (2 Cor 4, 6). Si se designa a καρδία como «impenitente» (ἀμετανόητος) (Rom 2, 5), se demuestra que μετανοεῖν sería cosa del καρδία.

Al igual que νοῦς, καρδία es *el yo del hombre,* y en la mayoría de los casos en los que se emplea καρδία substituye a un pronombre personal. Porque καρδία es el sujeto del deseo (Rom 10, 1), de la concupiscencia (Rom 1, 24) y del querer (1 Cor 4, 5), el sujeto de la decisión (1 Cor 7, 37; 2 Cor 9, 7) así como del llanto y del dolor (Rom 9, 2; 2 Cor 2, 4) y del amor (2 Cor 7, 3; 8, 16; Flp 1, 7). Es, pues, claro que καρδία, lo mismo que νοῦς, no es un principio superior, sino que es justamente el yo que planea, que quiere, que puede volverse tanto hacia el bien como hacia el mal. Así como puede hallarse oscurecido y endurecido (Rom 1, 21; 2, 5), así puede ser víctima de engaños (Rom 16, 18) o ser sujeto de malas concupiscencias (Rom 1, 24). Dios «que escruta los corazones» (Rom 8, 27), que los «examina» (1 Tes 2, 4 según Jer 11, 20), saca a la luz los «deseos de los corazones» (βουλαὶ τῶν καρδιῶν) y los juzga (1 Cor 4, 5).

Igualmente καρδία es el sujeto tanto de la desesperación como de la fe (Rom 10, 6-10). Así como la incredulidad es el endurecimiento del corazón (2 Cor 3, 14 s) así surge la fe cuando Dios ilumina el corazón (2 Cor 4, 6). Dios es quien puede fortalecer el corazón (1 Tes 3, 13); él da al corazón el don del Espíritu (2 Cor 1, 22; Gál 4, 6); su amor ha sido derramado por el Espíritu en los corazones de los creyentes (Rom 5, 5). En todas partes se encuentra καρδία en lugar del yo (compárese por ejemplo: 2 Cor 1, 22 con 5, 5). Que las exigencias de la ley han sido escritas en los corazones de los paganos (Rom 2, 15) no significa otra cosa sino que ellos tienen conocimiento de ellas en sus corazones (§ 19, 3)[9].

En un sentido casi sinónimo al de καρδία puede emplear Pablo (τὰ) σπλάγχνα («las vísceras»); su empleo se constriñe, sin embargo, a un ámbito más estrecho: en concreto para designar al yo como movido por el amor, 2 Cor 6, 12 (aquí en paralelo con καρδία); 7, 15; Flm 12. Se encuentra metonímicamente σπλ. en lugar del amor mismo en Flp 1, 8; 2, 1. En Flm 7, 20 σπλ. substituye al pronombre personal con el mismo sentido (ἀναπέπαυται ο ἀνάπαυσον [«descansar»], o [«dar reposo»]) de πνεῦμα 1 Cor 16, 18; 2 Cor 7, 13.

La diferencia entre νοῦς *y* καρδία *radica* en que en καρδία no se subraya el elemento del saber, contenido y subrayado en el νοῦς,

9. La expresión ἐκ καρδίας («de corazón»), es decir, con total entrega de la persona, se encuentra en una glosa secundaria en Rom 6, 17; cf. Mc 12, 30.33 par; 1 Tim 1, 5; 2 Tim 2, 22; 1 Pe 1, 22.

sino que domina el elemento del esfuerzo y del querer así como la agitación por los sentimientos (dolor y amor). Además, existe una diferencia de matiz, ya que el concepto καρδία puede servir para expresar que el planear y querer del yo puede hallarse oculto; καρδία *es lo interior en oposición a lo exterior,* el yo auténtico como distinto de lo que el hombre aparenta. Así como en 1 Tes 2, 17 el estar externamente separado el apóstol de la comunidad se describe como una separación προσώπῳ y se contrapone a una separación καρδίᾳ, así se contrapone en 2 Cor 5, 12 el καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ («gloriarse en lo exterior») (es decir: sobre la base de ventajas externamente visibles) y ἐν καρδίᾳ (en virtud de cualidades invisibles). De manera semejante se enfrentan en Rom 2, 28 s ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή («la circuncisión externa, la de la carne») y περιτομὴ καρδίας («circuncisión del corazón»). Los βουλαὶ τῶν καρδιῶν («deseos del corazón») se hallan escondidos hasta que Dios los saca a la luz (1 Cor 4, 5); el πνεῦμα profético pondrá de manifiesto «los secretos del corazón» (κρυπτὰ τῆς καρδίας) (1 Cor 14, 25).

Complicado y nada claro (de ahí que haya inseguridades en la transmisión del texto) es 2 Cor 3, 2: la carta de recomendación de Pablo es la comunidad de Corinto, una carta que puede ser vista y leída universalmente en cuanto que cualquiera puede percibir la comunidad (γινωσκομένη ... ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων); con todo, Pablo la llama «carta» porque quiere contraponerla a un escrito literal de recomendación, al mismo tiempo dice de esta carta ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν («escrita en vuestros corazones») (así hay que leer en lugar de ἡμῶν); en alguna medida es una carta invisible, una carta que ha sido escrita no con tinta, sino con el πνεῦμα divino. Pero ahora se entreteje otra idea: la carta de recomendación con la que Dios ha equipado a Pablo no ha sido escrita «en tablas de piedra, sino en corazones de carne» (ἐν πλαξὶν λιθίναις, ἀλλ' ἐν καρδίαις σαρκίναις (así hay que leer); se la contrapone ahora, por tanto, a la ley de Moisés mediante una formulación que tiene reminiscencias del AT. La designación de los καρδίαι como σάρκιναι viene de Ez 11, 19; 36, 26; con ello se quiere caracterizar a los corazones como vivientes (en contraposición a «tablas de piedra» [πλάκες λίθιναι]). Es claro, en cualquier caso, que καρδία es la esfera de lo interior, el lugar donde reside la vida.

Lo exterior y lo interior, que son diversos, pueden ser considerados como formando una unidad para designar al hombre completo. Así se da un paralelismo de miembros entre στόμα («boca») y καρδία en Rom 10, 9 s; 2 Cor 6, 11 (en lugar del cual entra en v. 12 ἡμεῖς), así como en la cita apocalíptica de 1 Cor 2, 9 se combina ὀφθαλμός, οὖς y καρδία («ojo, oído») y («corazón») para describir las posibilidades de perceptibilidad del hombre.

2. Las aspiraciones del καρδία pueden actualizarse en un querer consciente. Querer (θέλειν) y voluntad (θέλημα) intentan describir este querer consciente.

Θέλειν significa el querer con diversos matices y muchas veces su significado es difícil de precisar. Se menciona el querer de una decisión concreta (si exceptuamos aquellos lugares en los que se habla de Dios): Rom 9, 16; 1 Cor 4, 21 (τί θέλετε; [«¡decidíos!»]); 10, 27; Gál 4, 9; Flm 14; expresamente diverso de la realización (ποιῆσαι o ἐνεργεῖν): 2 Cor 8, 10 s; Flp 2, 13. En otros lugares el sentido es: tener concupiscencia, desear: 2 Cor 5, 4; 11, 12; 12, 20; Gál 4, 17 o un deseo que puede ser muy intenso: Rom 16, 19; 1 Cor 7, 32; 10, 20; Gál 4, 20; 1 Tes 2, 18, o incluso menos intenso, como: «yo querría...»: 1 Cor 7, 7; 14, 5; Gál 3, 2, o prefiero: 1 Cor 14, 19, finalmente sin énfasis alguno en las fórmulas: οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν («no quiero que ignoréis...») y otras: Rom 1, 13; 1 Cor 10, 1.

Θέλημα se emplea en la mayoría de los casos para hablar de la voluntad de Dios, de sus disposiciones (en las fórmulas διὰ θελήματος θεοῦ («por voluntad de Dios») y semejantes Rom 15, 32; Gál 1, 4), o para hablar de su voluntad que exige algo (Rom 2, 18); de decisión o intención del hombre: 1 Cor 7, 37; 16, 12.

Es importante que el θέλειν humano puede orientarse hacia lo «bueno» (Rom 7, 15-21) y hacia lo malo o perverso (Gál 1, 7; 4, 9.21; 6, 12); sobre todo: que el θέλειν *no tiene por qué penetrar en la esfera de lo consciente,* sino que puede designar la tendencia oculta del yo. La pregunta retórica de Rom 13, 3 θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; («¿quieres no temer a la autoridad?») presupone que todos «quieren» vivir sin temer a las autoridades, sin que tengan que hacer consciente tal querer. Cuando Pablo caracteriza a sus oponentes en Gál 6, 12: ὅσοι θέλουσιν εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί («los que quieren ser vistos en lo humano»), no está mencionando su intención consciente sino el motivo que incluso a ellos les está oculto; lo mismo cuando en 6, 13 dice de ellos: θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σάρκὶ καυχήσωνται («desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne»). El querer el bien que habla Rom 7, 15-21, es la tendencia más íntima del yo, el cual se halla oculto por los deseos conscientes que son los que hacen que las acciones sean llevadas a cabo. Cuando, según Gál 5, 17, la lucha entre la carne y el espíritu por la posesión del hombre tiene como consecuencia que éste no

hace lo que él «quiere», no se quiere pensar en aquello que el hombre en cada caso quiere *actualiter* sino en aquello que *propiamente* quiere, y que en las voliciones concretas (como consecuencia de la influencia de la σάρξ) puede ser pervertido. Algo distinto en Gál 4, 21, donde la locución: οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι («los que queréis estar sometidos a la ley») no se refiere al querer consciente de los gálatas, ni tampoco se refiere al querer auténtico de su corazón, sino que designa la «involuntaria» consecuencia de su intención de querer combinar πίστις con la obediencia a la νόμος (o al menos ciertas de sus prescripciones); porque no perciben la oposición excluyente entre ὑπὸ νόμον («bajo la ley») e ὑπὸ χάριν («bajo la gracia»). Emparentada con ella se halla Gál 1, 7, donde los adversarios de Pablo son designados: θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ («quieren transformar el evangelio de Cristo»). Naturalmente que no es la intención de esa gente la inversión del evangelio, sino que es el sentido oculto de su querer, oculto incluso para ellos.

Rara vez emplea Pablo βούλεσθαι («decidir») para hablar de la intención humana (2 Cor 1, 15.17) o del deseo (Flp 1, 12; Flm 13). Las βουλαὶ τῶν καρδιῶν (1 Cor 4, 5) son deseos del corazón que no necesitan ser actualizados en un querer consciente. De βούλημα de Dios habla Rom 9, 19.

Los «deseos de los corazones» (ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν) apuntan que ἐπιθυμεῖν es una actividad de καρδία. Ciertamente que Pablo emplea tanto ἐπιθυμεῖν («desear») como ἐπιθυμία no como términos antropológicos para designar el deseo en general, sino en el sentido cualificado en el que ἐπιθυμεῖν (empleado en absoluto) es malo en cuanto tal. Así en la fórmula οὐκ ἐπιθυμήσεις («no desearás») Rom 7, 7; 13, 9; también 1 Cor 10, 6 donde ciertamente al ἐπεθύμησαν absoluto puede añadírsele fácilmente, después del ἐπιθυμητὰς κακῶν («ansiosos de cosas malas») que le precede, el término κακῶν. Igualmente en Rom 1, 24, la ἐπιθυμία en cuanto tal, es mala; Rom 7, 7 s; 1 Tes 4, 5 y en Rom 13, 14; Gál 5, 16.24 se pone en relación con la σάρξ (como en Rom 6, 12 con el σῶμα *sarkiko*). Sin embargo, ya Gál 5, 17 muestra que tanto πνεῦμα como σάρξ pueden ser sujeto de ἐπιθυμεῖν y que, en consecuencia, ἐπιθυμεῖν significa originariamente la dirección del deseo. Y en este sentido se dice en Flp 1, 23 τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι («deseo partir y estar con Cristo»), en 1 Tes 2, 17: ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ («ansiábamos con ardiente deseo ver vuestro rostro»). En ambos lugares, ἐπιθυμία tiene el sentido de «nostalgia» y ésta, en cuanto tal, no es mala.

Θυμός («ánimo») se encuentra en Pablo únicamente en el sentido cualificado de ira (Rom 2, 8; 2 Cor 12, 20; Gál 5, 20); προθυμία («celo») como prontitud para querer, celo para el bien (2 Cor 8, 11 s.19; 9, 2), πρόθυμος («prontitud de ánimo») en sentido neutro (Rom 1, 15).

Otros verbos que designan el esforzarse y el proyectarse fuera de sí con matices diversos son: σκοπεῖν, ζητεῖν, ζηλοῦν, διώκειν y μεριμνᾶν.

Σκοπεῖν significa en 2 Cor 4, 18 «no perder de vista», en concreto como la meta que merece la pena; σκοπός es la meta hacia la que Pablo orienta en Flp 3, 14 el διώκειν. En Flp 2, 4 se llama al esforzarse egoísta: τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν. Σκοπεῖν tiene también el sentido fundamental de un «ver» interesado que dirige la acción cuando se emplea en el sentido de atender prudentemente a, o precaverse de; en este sentido en Rom 16, 17; Gál 6, 1; Flp 3, 17. También ζητεῖν significa esforzarse en cuanto tal; puede ser por el bien o por el mal. Su objeto puede ser la ἀφθαρσία («inmortalidad») (Rom 2, 7), o la σοφία («sabiduría») (1 Cor 1, 22). Pablo y Pedro están ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ («buscando la justificación en Cristo») (Gál 2, 17). Pablo exhorta: πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε («procurad abundar en ellos para edificación de la asamblea») (1 Cor 14, 12); él describe sus relaciones con los corintios: οὐ γὰρ ζητῶ τὰ ὑμῶν ἀλλὰ ὑμᾶς («no busco vuestras cosas, sino a vosotros») (2 Cor 12, 14). Sería un estúpido ζητεῖν orientarse hacia la δόξα ἐξ ἀνθρώπων («gloria humana») (1 Tes 2, 6), o hacia un ἀνθρώποις ἀρέσκειν («tratar de agradar a los hombres») (Gál 1, 10); los judíos están empeñados en establecer su propia justicia (ζητοῦντες τὴν ἰδίαν [δικαιοσύνην] στῆσαι) (Rom 10, 3). Esforzarse con egoísmo es τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν («procurar su propio interés») (1 Cor 10, 24.33; 13, 5; Flp 2, 21); esto se halla en el polo opuesto a: ζητεῖν τὸ τῶν πολλῶν («buscar el interés de la mayoría») (1 Cor 10, 33). El esforzarse intensamente se llama ζηλοῦν; su objeto puede ser igualmente bueno o malo. Pablo «trabaja con ahínco» por la comunidad «por amor de Dios» (θεοῦ ζήλῳ) (2 Cor 11, 2), mientras que los predicadores de la ley entre los gálatas «trabajan con ahínco» por los gálatas, «por conseguirlos» para ellos, a fin de que ellos, a su vez, se esfuercen por ellos (Gál 4, 17). El apóstol exhorta a esforzarse con celo por los dones espirituales (πνευματικά) (1 Cor 12, 31; 14, 1.39). Al igual que ἐπιθυμεῖν, también ζηλοῦν puede emplearse en sentido absoluto y entonces tiene sentido cualificado (1 Cor 13, 4: ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ:«la caridad no es envidiosa»), le corresponde ζῆλος («envidia») (igualmente en sentido absoluto), un vicio que caracteriza la esencia del paganismo (Rom 13, 13; 1 Cor 3, 3; 2 Cor 12, 20;

Gál 5, 20). Sin embargo el que ζῆλος pueda apuntar lo mismo a una meta buena que a una equivocada muestra que el sentido fundamental de ζῆλος es incualificado. Pablo reconoce que los judíos tienen «celo de Dios» (ζῆλον θεοῦ) (Rom 10, 2) y él mismo se esfuerza θεοῦ ζήλῳ (2 Cor 11, 2; cf. *supra*); alaba el ζῆλος de los corintios en el asunto de las colectas (2 Cor 9, 2). Existe ζῆλος en favor de otro (2 Cor 7, 7: ὑπὲρ ἐμοῦ; cf. v. 11); pero hay también ζῆλος reprobable (Flp 3, 6: κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν [«en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia»]). Lo mismo vale para ζηλωτής (1 Cor 14, 12; Gál 1, 14). Διώκειν en sentido metafórico designa, al igual que ζηλοῦν, el esfuerzo celoso, pero no se emplea en sentido absoluto con significación cualificada, sino que en sí es neutral y se le caracteriza más bien concretamente por medio del objeto, y siempre (casualmente) en buen sentido (Rom 9, 30 s: δικαιοσύνην ο νόμον δικαιοσύνης [«justicia»] o [«ley de justicia»]; 12, 13: τὴν φιλοξενίαν [«hospitalidad»]; 14, 19: τὰ τῆς εἰρήνες [«la paz»]; 1 Cor 14, 1: τὴν ἀγάπην [«el amor»]; 1 Tes 5, 15: τὸ ἀγαθόν [«lo bueno»]; metafóricamente en Flp 3, 12.14). Finalmente sirve μεριμνᾶν para designar el llamado «proyectarse hacia». 1 Cor 7, 32-34 demuestra que opera en direcciones opuestas; en el lugar citado se mencionan como objeto τὰ τοῦ κόσμου («las cosas del mundo») y τὰ τοῦ κυρίου («las cosas del Señor»). En 1 Cor 12, 25 significa preocupación por lo bueno en el sentido de cuidado «por los demás» (ὑπὲρ ἀλλήλων); Flp 2, 20: τὰ περὶ ὑμῶν («vuestros intereses»), así como la μέριμνα de 2 Cor 11, 28. Sin embargo, Pablo puede emplear tanto μεριμνᾶν como ἐπιθυμεῖν en sentido absoluto con significación cualificada como algo en sí equivocado (Flp 4, 6) y por ello puede escribir en 1 Cor 7, 32: θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι («os quiero libres de preocupaciones»).

En la medida en que καρδία es el yo que se mueve por sentimientos y por movimientos pasionales, puede expresarse en el χαίρειν, λυπεῖσθαι y κλαίειν. Todos estos verbos describen comportamientos humanos en cuanto tales, como especialmente Rom 12, 15; 1 Cor 7, 30 lo demuestran para χαίρειν y λυπεῖσθαι. 1 Cor 13, 6 muestra que χαίρειν puede orientarse a lo bueno y a lo malo; análogamente, en 2 Cor 7, 9-11 se distingue entre un λυπεῖσθαι (o λύπη) κατὰ θεόν y τοῦ κόσμου («entristecerse según Dios o según el mundo»). La χαρά específicamente cristiana es la que tiene lugar «en el Espíritu santo» (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) (Rom 14, 17) o πνεύματος ἁγίου (1 Tes 1, 6).

2. Carne, pecado y mundo

§ 21. Creación y hombre

G Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes* ZNW 34 (1935) 239-252, o en *Das Ende des Gesetzes*, 1952, 9-33, H Schlier, *Uber die Erkenntnis Gottes bei den Heiden* Ev Theol (1935) 9-26, ahora en *Die Zeit der Kirche*, 1956, 29-37, G Lindeskog, *Studien zum neutest Schopfungsgedanken*, 1952, K G Kuhn, Πειρασμός, ἁμαρτια, σάρξ *im NT und die damit zusammenhangenden Vorstellungen* ZThK 49 (1952) 200-222, A Vogtle, *Rom 8, 19 22 Eine schopfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?*, en *Mélanges bibliques en hommage au B Rigaux*, 1970, 351-366, J G Gibbs, *Creation and redemption*, 1971, E Kasemann, *An die Romer*, ³1974, Chr Burger, *Schopfung und Versohnung*, 1976, F Buri-J M Lochman-H Ott, *Dogmatik im Dialog, 3 Schopfung und Erlosung*, 1976, A Schlatter, *Die Theologie der Apostel*, 1977, G May, *Schopfung aus dem Nichts*, 1978, U Wilckens, *Der Brief en die Romer*, 1978-1980

B Rey, *Creados en Cristo Jesús La nueva creación según san Pablo*, ²1972, J Auer-J Ratzinger, *Curso de teología dogmática* III, 1978, X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, ¹⁰1978, L Coenen-E Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT*, 1980

1. Como pone de manifiesto la investigación del concepto σῶμα (§ 17, 2) el hombre, según Pablo, es un ser que tiene una relación consigo mismo, que se halla entregado a sí mismo y que es responsable de su ser. Pero especialmente la investigación de ψυχή, πνεῦμα, ζωή, νοῦς y καρδία muestra que este ser no se halla en el presente realizado, sino que es una meta o un proyecto y que puede encontrar su realización o no, que puede acertar o equivocarse. Con ello está dicho que el hombre puede ser bueno o malo; ya que justamente porque él debe encontrar su vida (lo «bueno» en el sentido de lo que es connatural a su ser) esa vida adquiere para él el carácter de lo «bueno», en el sentido de aquello que se le exige (§ 19, 1).

Si hemos aclarado con ello la *estructura ontológica del ser del hombre* tal como Pablo la ve, no tenemos sino los presupuestos para sus *expresiones ónticas sobre el hombre*, en las que se asienta propiamente su interés. Hemos mostrado ya que emplea muchos conceptos ontológicos, que, en principio, tienen un sentido ontológico formal y que los emplea en un sentido óntico cualificado. Σῶμα puede ser empleado, ya que de hecho está dominado por la σάρξ,

con idéntica significación que σάρξ; visto ónticamente es, pues, un σῶμα τῆς ἁμαρτίας («cuerpo de pecado») (§ 17, 2). Viceversa, νοῦς puede significar la afirmación, ciertamente frustrada, de la exigencia del bien (§ 19, 1), mientras que a su vez, ἐπιθυμεῖν puede tener el sentido cualificado de mala concupiscencia (§ 20, 2); lo mismo vale para ζηλοῦν y para μεριμνᾶν (§ 20, 2).

En ello se pone de manifiesto la opinión de Pablo: *el hombre ha equivodado siempre su auténtico ser,* su esfuerzo ha sido desde un principio equivocado, malo. De hecho, una concepción fundamental para su doctrina de la salvación —desarrollada detalladamente en Rom 1, 18; 3, 20— es que todos los hombres son pecadores; por medio de Adán el pecado y la muerte han entrado en el mundo como poderes dominadores (Rom 5, 12 s); «la Escritura ha incluido todo bajo el pecado» (Gál 3, 22).

Para entender esta concepción es necesario aclarar cuál es para Pablo *el sentido del mal.* Toda vez que se presupone en el proceso de su pensamiento como evidente que el mal es en cualquier caso «pecado», rebelión frente a Dios, culpa ante Dios, debemos presentar, en primer lugar, al menos en la medida en que es significativo para este contexto, su idea de Dios.

2. *Pablo ve al hombre siempre como puesto delante de Dios.* La posibilidad ontológica de ser bueno o malo es al mismo tiempo la posibilidad óntica de tener una relación con Dios; Dios no es para Pablo la designación mitológica de unas circunstancias ontológicas, sino que es el Dios personal, que es el creador del hombre y que exige de éste obediencia. La posibilidad ontológica de ser bueno o malo es, ónticamente, la elección de reconocer al creador y de obedecerle o de negarle obediencia. La exigencia hacia el bien que pende sobre el hombre es la exigencia de Dios, que, en cuanto tal es un «mandamiento dador de vida» (ἐντολὴ εἰς ζωήν) (Rom 7, 10); la desobediencia es, por tanto, pecado.

Pablo habla de *Dios como creador* en el sentido de la tradición del AT. Fue Dios quien hizo que la luz brillara en medio de la oscuridad (2 Cor 4, 6 siguiendo Gén 1, 3) y quien hizo al hombre (1 Cor 11, 8-12; 5, 45.47). A él pertenece —como dice 1 Cor 10, 26 aludiendo al salmo 24, 1— la tierra y cuanto la llena. Que Dios es el creador no tiene para Pablo la significación de una teoría cosmológica que quiere explicar el origen y la existencia del mundo en su ser así; es, más bien, una proposición que afecta a la existencia del hombre. Por una parte en cuanto que, como creación de Dios, la tierra está ahí a disposición de las necesidades del hombre, tal como lo dice ya la historia de la creación del AT (Gén 1, 26), de manera que en ella no hay nada que sea impuro, que sea intocable (1 Cor 10, 25 s.30; Rom 14, 14.20).

No debe traerse aquí a colación el πάντα ὑμῶν («todo es vuestro») de 1 Cor 3, 21 s ya que esto vale especialmente para los cristianos y tiene otro sentido. No puede decirse que la meta de la obra de la creación se halle indicada en ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν («para que Dios sea todo en todas las cosas») (Gutbrod) (1 Cor 15, 28), porque el drama descrito en 1 Cor 15, 20-28 no proviene de la tradición de la historia de la creación, sino de la cosmología y escatología gnósticas; 1 Cor 15, 28 trata del final del combate contra las potencias enemigas de Dios.

Pero, sobre todo, *el reconocimiento de Dios como creador* contiene en sí el reconocimiento del hombre, en concreto: del hombre en su ser creado y en su ser interpelado por Dios. Ciertamente que emplea Pablo en Rom 1, 19 s ideas conocidas de la *theologia naturalis* de los estoicos, pero no lo hace para aducir la prueba de la pura presencia de Dios y de su providencia que gobierna el mundo y, mediante ello, librar al hombre del «desconocimiento de Dios» (ἀγνωσία θεοῦ) y del temor; más bien las emplea para acusar de culpa, en concreto, a los paganos: ellos se han cerrado, por mala voluntad, ante la posibilidad de conocer a Dios que se les había dado. Conocer a Dios significa en cuanto tal: reconocer a Dios, obedecer su exigencia (δικαίωμα: 1, 32), inclinarse ante él en adoración agradecida (1, 21; 1 Cor 10, 31).

1 Cor 8, 4-6 muestra que el *ser de Dios* no es un puro, objetivamente constatable estar presente. Si se hablase de Dios como de un ser cósmico no sería exacta la frase οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς («nadie es Dios sino uno solo»); porque en este sentido de εἶναι hay también otros θεοί y κύριοι. El ser único de Dios es su εἶναι ἡμῖν («ser para nosotros»), es decir: únicamente se entiende su ser rectamente cuando se entiende como un ser que tiene una significación para el hombre; esto no puede suceder sin que, al mismo tiempo, se entienda el ser del hombre como un ser que procede de Dios: «de quien todas las cosas» (ἐξ οὗ τὰ πάντα) y, por tanto, orientado hacia él: «y nosotros para él» (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν).

Como en 1 Cor 8, 6, también en Rom 11, 36 emplea Pablo una fórmula del panteísmo estoico: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα («todas las cosas de él, por él y para él»). Pero justamente aquí se clarifica qué poco orientado al cosmos, en el sentido griego, se halla su concepto de Dios, porque como conclusión de los capítulos 9-11, la fórmula ha perdido todo su sentido cosmológico y sirve para expresar la teología paulina de la historia: la historia de los pueblos es historia de la salvación que tiene su origen en Dios; él la conduce y él es su meta.

3. A ello corresponde el que la palabra κόσμος tenga para Pablo un sentido totalmente distinto que el que tiene la concepción griega del mundo (§ 26). En cuanto creado y existiendo aquí y ahora, el mundo presente *es el mundo* κτίσις («creado») frente al κτίσας («creador») (Rom 1, 25). Cuando se contempla el mundo bajo este punto de vista se excluye al hombre, aun cuando al mismo tiempo éste, en cuanto φθαρτὸς ἄνθρωπος («hombre mortal»), pertenece a él (Rom 1, 23). Pero en cuanto que Dios ha conferido al hombre una dignidad especial y una responsabilidad (cf. 1 Cor 11, 3.7: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων [«es imagen y reflejo de Dios»]) se encuentra entre Dios y κτίσις («criatura») y tiene que decidirse por uno de los dos. La κτίσις *participa del carácter de lo natural-corruptible,* de lo «mortal» (φθαρτόν) (Rom 1, 23; 8, 20 s). Pablo indica en palabras oscuras, que provienen, al parecer, de un mito, que las cosas no fueron así desde siempre, sino que la κτίσις fue sometida involuntariamente a la ματαιότης («vanidad»), a la δουλεία τῆς φθορᾶς («esclavitud de la muerte»), y en concreto, διὰ τὸν ὑποτάξαντα («por el que somete»), pero que ella —al igual que los hijos de Dios— debe ser liberada de la maldición de la corrupción (Rom 8, 20). Ya que no es claro en quién piensa Pablo bajo ese ὑποτάξας (¿Dios?, ¿Satán?, ¿Adán?) no podemos hacer más precisiones; de cualquier manera es claro que esta κτίσις tiene una historia común a la del hombre, lo que pone de manifiesto a su vez, cómo la consideración cosmológica pasa a un segundo plano en Pablo frente a las consideraciones de la teología de la historia.

Cuando se habla en Rom 8, 20 s de la κτίσις, esclavizada bajo la corrupción y que ansía la liberación, se está pensando en la tierra y en las criaturas subordinadas al hombre, no se piensa en las *potencias cósmicas* que se enumeran en Rom 8, 38 s. Aun cuando esta enumeración no encuadra magnitudes de la misma categoría, ya que junto a las potencias cósmicas encontramos los conceptos de «muerte» (θάνατος) y «vida» (ζωή) (de las cuales θάνατος ciertamente sería pensable como potencia cósmica según 1 Cor 15, 26), une ἐνεστῶτα («presente») y μέλλοντα («futuro»), sin embargo las nombra con ἄγγελλοι, ἀρχαί y δυνάμεις («ángeles, principados») y («potestades») y también con las magnitudes ὕψωμα y βάθος («altura») y («profundidad»), que son potencias cósmicas que pertenecen al mundo creado por Dios, aun cuando no estuvieran expresamente caracterizadas en este sentido mediante la añadidura: οὔτε τις κτίσις ἑτέρα («ni otra criatura alguna»). Si por una parte testimonia la frase que Dios ha puesto unos límites a la actuación de estas potencias, presupone, por otra parte, que hay un ámbito de la creación en el que moran potencias rebeldes, enemigas de Dios y del hombre.

La creación tiene, por tanto, un carácter ambiguo peculiar, ya que, por una parte, es la tierra puesta por Dios a disposición del hombre para que la use y la disfrute (1 Cor 10, 26; cf. *supra* 2) y por otra parte es el campo de operaciones de las potencias demoníacas. No aclara suficientemente los hechos el tener en cuenta que aquí —esto es históricamente cierto— se hallan entretejidas la tradición veterotestamentaria y la gnóstica. Pablo puede apropiarse la mitología gnóstica porque ella sirve para expresar el hecho de que la κτίσις, corruptible, si el hombre se decide por ella en lugar de decidirse por Dios (Rom 1, 25), es decir: si el hombre fundamenta su vida sobre ella en lugar de hacerlo sobre Dios, se convierte en potencia destructora, enemiga. La independencia de la que ella goza frente a Dios se la debe al hombre; debemos aclarar más esto mediante la investigación del concepto de σάρξ. Es claro que tanto la concepción de la creación como la del creador depende de lo que ella signifique para el hombre; bajo este punto de vista, la creación tiene una doble significación.

4. Así como el ser de Dios y de la creación han sido vistos dentro del horizonte de una consideración teológica de la historia, es decir, han sido vistos desde el punto de vista de su significación para el hombre y para su historia, así ha sido entendido el *ser del hombre* en su referencia al creador y a la creación.

Sólo en unos pocos lugares emplea Pablo la palabra ἄνθρωπος para designar el género «hombre» como perteneciente al mundo diferenciándolo de otros seres vivientes, como animales (1 Cor 15, 39) o ángeles (1 Cor 4, 9; 13, 1).

Dejamos aquí fuera de consideración aquellos lugares en los que se emplea ἄνθρωπος con la significación de «alguien», «uno» (Rom 7, 1; 1 Cor 4, 1; 2 Cor 12, 2 s; Gál 1, 7), o donde πᾶς ἄνθρωπος («todo hombre»), sin una antítesis especial, significa: «cada uno» (Gál 5, 3), o donde πάντες ἄνθρωποι significa «todos» (Rom 12, 17 s; 1 Cor 7, 7; 15, 19; 2 Cor 3, 2; Flp 4, 5; 1 Tes 2, 15).

En la mayoría de los lugares, ἄνθρωπος significa hombre en su humanidad creada y ello significa, al mismo tiempo, en su relación con Dios. Se contempla al hombre en su ser de criatura cuando se dice retóricamente que «lo insensato de Dios» es más sabio que los hombres y que «lo débil de Dios» es más fuerte que los hombres (1 Cor 1, 25), o cuando Pablo pregunta: ὦ ἄνθρωπε, μενοῦν γε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; («¡oh hombre! ¿quién eres tú, para pedir cuentas a Dios?») (Rom 9, 20). Ante Dios debe enmudecer toda queja humana: γινέσθω δὲ ὁ θεὸς

ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης («Dios tiene que ser veraz y todo hombre mentiroso») (Rom 3, 4). La autoridad de Dios coloca la legitimación de Pablo como apóstol fuera de toda duda: ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ 'I. Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός («apóstol no de parte de los hombres ni por mediación de hombre sino por Jesucristo y Dios Padre») (Gál 1, 1; cf. 1, 11 s). La norma recta de la actuación apostólica es mirar a Dios y no al hombre (1 Tes 2, 4; Gál 1, 10) y la palabra del apóstol es palabra de Dios, no palabra de hombre (1 Tes 2, 13); quien desprecia esta palabra no desprecia a un hombre, sino a Dios (1 Tes 4, 8).

Ante Dios desaparecen todas las diferencias humanas; ante él tanto el judío como el griego son iguales como ἄνθρωπος (Rom 3, 28 s). Las medidas y valores humanos son nada delante de Dios. Sería una locura que quien ha sido llamado por Dios a ser siervo de Cristo quisiera, orientándose por los valores humanos, hacerse siervo de los hombres (1 Cor 7, 23). Sería una locura estar orgulloso de ser hombre (1 Cor 3, 21). Unicamente la alabanza de Dios y no la alabanza de los hombres tiene algún valor (Rom 2, 29). Allí donde la discusión y los celos existen, se camina aún «a lo humano» (κατὰ ἄνθρωπον) (1 Cor 3, 3). La frase tomada por Pablo del canto a Cristo expresa la paradoja del acontecimiento salvífico: el que era de «condición divina» (ἐν μορφῇ θεοῦ) apareció sobre la tierra en figura de hombre: «se anonadó» (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) (Flp 2, 6 s): en el hombre no hay, pues, nada divino. Este modo de entender al hombre fundamenta la fórmula κατὰ ἄνθρωπον λέγω («hablo en términos humanos») (Rom 3, 5; 1 Cor 3, 3; 9, 8; Gál 3, 15) o ἀνθρώπινον λέγω («digo cosas humanas») (Rom 6, 19), la cual califica la forma de una expresión que habla de cosas divinas como totalmente desproporcionada con el contenido; únicamente διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός («a causa de la debilidad de la carne») debe el apóstol hablar así (Rom 6, 19).

§ 22. El concepto σάρξ

H. Lüdemann y W. Gutbrod, cf. p. 208; E. Käsemann, cf. § 17, W. Schauf, *Sarx,* 1924; K. G. Kuhn, Πειρασμός, ἁμαρτία, σάρξ *im NT und die damit zusammenhängenden Vorstellungen:* ZThK 49 (1952) 200-222 o en, *The scrolls and the NT,* 94-113; W. D. Davies, *Paul and the Dead sea scrolls: flesh and spirit,* en *The scrolls and the NT,* 157-182; E. Schweizer, *Die hellenistische Komponente im neutest.* σάρξ *Begriff:* ZNW 48 (1957) 237-253; A. Sand, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen,* 1967; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist,* 1968; H. Hübner, *Anthropologischer Dualismus in den Hodayoth?:* NTS 18 (1971) 268-284; R. J. Karris, *Flesh, spirit and body in Paul:* BiTod 70 (1974) 1451-1456; R. G. Bratcher, *The meaning of sarx in Paul's letters:* BiTrans 29 (1978) 212-218.

X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica,* [10]1978; L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980; bibligrafía general sobre la teología de Pablo.

1. *Lo malo* es, así lo ponía de manifiesto la investigación de los conceptos antropológicos (§ 17-20), un intento equivocado, un esforzarse equivocado; un esforzarse que falla en lo bueno, la ζωή, como el ser auténtico del hombre y que, por tanto, es malo, en cuanto que lo bueno es, al mismo tiempo, lo mandado. Esto es, al mismo tiempo, *pecado,* rebelión contra Dios, el cual, como creador, es el origen de la vida y cuyo mandamiento es un ἐντολὴ εἰς ζωήν («mandato para la vida») (Rom 7, 10) (§ 21). La alternativa: acertar o equivocar el auténtico ser significa tanto como la otra alternativa: reconocimiento de Dios como creador o negación de él. Pero negar a Dios significa no reconocer la propia situación de criatura. Esto significa a su vez —ya que todo esfuerzo, incluso el equivocado, al menos en la intención, apunta a la vida— la locura de buscar la vida allí donde no se encuentra, es decir: en la κτίσις. Porque la negación de Dios como creador significa volverse a la creación (§ 21). Pero la creación está a disposición del hombre; buscar en ella la vida significa, por tanto, la presunción de buscar la vida en las cosas de las que podemos disponer, poder incluso disponer sobre la vida. Se manifiesta, pues, como *el pecado por antonomasia* la locura de no recibir la vida como regalo del creador, sino intentar realizarla a base del esfuerzo propio, vivir de sí mismo, en lugar de vivir de Dios.

Pablo no ha desarrollado este proceso de pensamiento de una manera tan abstracta ni con esta concisión; está, sin embargo, presente en sus consideraciones sobre el pecado, tal como se pone de manifiesto en sus expresiones sobre la creación y sobre el hombre (§ 21) y como lo pone en claro, sobre todo, la investigación del concepto σάρξ.

2. Σάρξ significa en primer lugar «carne» como corporeidad material del hombre; a diferencia de κρέας, la carne de los animales que sirve para disfrute (Rom 14, 21; 1 Cor 8, 13), es la carne viviente del hombre, viviente en sus manifestaciones sensoriales y que puede ser captada por los sentidos. Σάρξ no significa, por tanto (a pesar de 1 Cor 15, 39; cf. § 17, 1) materia (ὕλη) en cuanto tal, diferenciada de la forma, sino ciertamente y en primer lugar un material, pero únicamente como configurado y viviente en el cuerpo

humano. Unicamente por este razón puede tener σάρξ la misma significación que σῶμα (§ 17, 3). La enfermedad corporal es ἀσθένεια τῆς σαρκός («debilidad de la carne») (Gál 4, 13); los dolores corporales se designan mediante la imagen de σκόλοψ τῇ σαρκί («aguijón en la carne») (2 Cor 12, 7). La circuncisión realizada en el cuerpo es una ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή («circuncisión externa, en la carne») (Rom 2, 28). La necesidad exterior se llama θλίψις τῇ σαρκί («tribulación en la carne») (1 Cor 7, 28). La carne es mortal (2 Cor 4, 11) y la muerte como final del cuerpo viviente es ὄλεθρος τῆς σαρκός («destrucción de la carne») (1 Cor 5, 5).

Como el hombre en su existencia humana está ligado a la corporeidad carnal, siguiendo el lenguaje empleado por el AT, σάρξ puede designar al hombre en general en la expresión πᾶσα σάρξ (כָּל בָּשָׂר) = cada uno (Rom 3, 20; 1 Cor 1, 29; Gál 2, 16; cf. πᾶσα ψυχή § 18, 2); incluso puede emplearse σάρξ al igual que ψυχή y πνεῦμα (§ 18, 2.3) para *designar a la persona* (2 Cor 7, 5: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἡ σὰρξ ἡμῶν = «no encontré reposo alguno»). Con ello puede subrayarse la humanidad de la persona añadiendo αἷμα a σάρξ (בָּשָׂר וָדָם), de acuerdo con el lenguaje empleado por los judíos, como Gál 1, 16: οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι («sin pedir consejo a la carne ni a la sangre»). Si σὰρξ καὶ αἷμα significan en este lugar la persona en su humanidad, 1 Cor 15, 50 significa *la humanidad en cuanto tal,* el ser humano: σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται («la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios»). Pero también σάρξ sola puede tener este sentido, como lo prueba Rom 6, 19: ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν («hablo en términos humanos en atención a vuestra flaqueza carnal»), lo que, desde el punto de vista del contenido, significa lo mismo que κατὰ ἄνθρωπον λέγω («a lo humano») (Rom 3, 5; 1 Cor 9, 8; § 21, 4). Επιμένειν τῇ σαρκί significa «permanecer viviendo», es decir: en el ámbito de la vida terrena en contraposición al ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι («partir y estar con Cristo») (Flp 1, 23 s).

Los ejemplos ponen de manifiesto que σάρξ puede designar no solamente el cuerpo carnal concreto, sino también *«carnalidad»* como el ser humano terreno en su humanidad específica, es decir, en sus debilidades y limitaciones, o lo que es lo mismo, en su oposición a Dios y a su πνεῦμα («Dios») (cf. especialmente Gál 1, 16; 1 Cor 15, 50). No cuentan como τέκνα τοῦ θεοῦ («hijos de Dios»), como auténtica «simiente de Abrahañ» los τέκνα τῆς σαρκός, es decir: no es suficiente una descendencia puramente carnal, natural (Rom 9, 7 s). Se amplía, sin embargo, el sentido de σάρξ en cuanto que σάρξ no designa únicamente al ser humano tal como éste aparece y

actúa en el hombre, sino también en un campo más amplio: en este círculo de lo humano se incluye también el mundo que lo rodea, de manera que σάρξ puede *significar toda la esfera de lo terreno-natural.* Puede designarse como la esfera del φανερόν de acuerdo con Rom 2, 28 s:

οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν,
οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή
ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος,
καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι
No está en el exterior el ser judío,
ni es circuncisión la externa, en la carne.
El verdadero judío lo es en el interior
y la verdadera circuncisión la del corazón según el espíritu, no según la letra.

Σάρξ significa aquí, ciertamente, en primer lugar, simplemente la carne corporal en la que ha sido practicada la circuncisión; mediante el ἐν τῷ φανερῷ se coloca a la σάρξ en este sentido en la esfera más amplia del φανερόν. Pero la antítesis aclara, sobre todo por el término contrapuesto πνεῦμα, que la esfera del φανερόν es justamente la esfera de la σάρξ. Más tarde expondremos cómo es ésta también la esfera del γράμμα (§ 23, 1). Idéntica significación que φανερόν tiene βλεπόμενον. Los creyentes, los que han aniquilado a su ἔξω ἄνθρωπος (2 Cor 4, 16) —y ello significa a su σῶμα, su θνητὴ σάρξ (4, 10 s)— dirigen su mirada no a las βλεπόμενα, sino a las μὴ βλεπόμενα (4, 18), y cuando se dice τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα («las cosas visibles son pasajeras») se está caracterizando la esfera de la σάρξ. Los creyentes, que no viven en la carne (Rom 8, 9), viven en la esperanza que apunta hacia lo invisible (8, 24 s). En Rom 2, 28 s aparece καρδία como contraconcepto de φανερόν; en 2 Cor 5, 12: καυχᾶσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ aparece como contraconcepto de καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ = darse importancia por la cualidades exteriores; esto no es otra cosa sino καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα («gloriarse según la carne»), como lo demuestra 2 Cor 11, 18. Todo lo que es visible (βλεπόμενον, ἐν τῷ φανερῷ) todo lo que tiene su ser en la manifestación exterior (πρόσωπον) pertenece, por tanto, a la esfera de la σάρξ. En este sentido el concepto σάρξ es sinónimo del concepto κόσμος, en cuanto que κόσμος designa el mundo de lo creado, espacio y condiciones vitales para la vida «natural», que está a disposición del hombre y le da la posibilidad de vivir de ella y de preocuparse de ella (más sobre κόσμος en § 26). La «sabiduría de este mundo» (σοφία τοῦ κόσμου τούτου) de 1 Cor 1, 20; 3, 19 es la sabiduría de los σοφοὶ κατὰ σάρκα («sabios según la carne») (1, 26).

La vida en sus rasgos mundanos —en sus actuaciones y en sus comportamientos, en el dolor y en la alegría— es un «disfrutar del mundo» (χρᾶσθαι τὸν κόσμον) (1 Cor 7, 31), y las preocupaciones por el esposo son un «preocuparse de las cosas del mundo» (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου) en contraposición a «preocuparse de las cosas del Señor» (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου) (7, 32-34). La «tristeza del mundo» (λύπη τοῦ κόσμου) se encuentra frente a la «tristeza según Dios» (λύπη κατὰ θεόν) (2 Cor 7, 9 s). La afirmación de Pablo de que el κόσμος está crucificado en la cruz de Cristo (Gál 6, 14) significa lo mismo que el contenido de Gál 5, 24: οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰ. τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις («los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias»).

Hay que partir de ahí para entender también el empleo de ἐν σαρκί (en la medida en que no significa, como en Rom 2, 28: en el cuerpo); es ésta una fórmula que no se explica ni partiendo del lenguaje del AT ni del griego y que pone de manifiesto que, según Pablo, el ser de un hombre no puede ser determinado por lo que él es según los materiales que lo componen (como se pensaría en el mundo griego), sino mediante una esfera dentro de la cual él se mueve, que marca el horizonte, las posibilidades de su hacer y de su padecer. El sentido de ἐν σαρκί se aclara teniendo en cuenta que se corresponde, oponiéndose, a la fórmula ἐν πνεύματι en la cual πνεῦμα significa el espíritu divino, la maravillosa fuerza vital divina (§ 14, 1); pero su ámbito es lo κρυπτόν, lo μὴ βλεπόμενον, la καρδία.

Ἐν σαρκί —es decir: en la esfera de lo que está a la luz del día, de lo humano-terreno de lo «natural»— se mueve el «vivir» (ζῆν) (Gál 2, 20; Flp 1, 22), el «caminar» (περιπατεῖν) (2 Cor 10, 3) del hombre y también del cristiano en este eón. O dicho de otra manera: ζῆν ο περιπατεῖν ἐν σαρκί («conducirse como hombre») no significa otra cosa que «hacer su vida como hombre», lo cual no encierra en principio *juicio alguno ni ético ni teológico,* sino que constata simplemente *un hecho;* ἐν σαρκί indica no una norma, sino un espacio, una esfera. Aquí flota la posibilidad opuesta de que hay también otra dimensión en la que puede moverse la vida. Así puede Pablo hablar, por ejemplo de Onésimo como de un hermano καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ, es decir: «como hombre y como cristiano» (Flp 16). Y en la medida en que el creyente está con su auténtico ser ya más allá de la esfera de lo «puramente humano» y pertenece a la esfera del πνεῦμα, Pablo puede decir: ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί... («cuando estábamos en la carne») (Rom 7, 5) y ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι («no estáis en la carne sino en el espíritu») (Rom 8, 9).

Lo que pertenece a la vida humano-natural y es necesario para ella puede llamarse σαρκικόν en contraposición a πνευματικόν. De esta manera motiva Pablo su exhortación a los cristianos venidos del paganismo en favor de la colecta para la comunidad de Jerusalén: εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς («si los gentiles han participado de sus bienes espirituales deben también colaborar en sus necesidades humanas») y así pregunta en la defensa que hace del derecho del apóstol a ser sustentado por la comunidad: εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν («si hemos sembrado en vosotros bienes espirituales ¡qué mucho que recojamos de vosotros bienes materiales!») (1 Cor 9, 11).

Si σάρξ significa en primer lugar la esfera de lo humano como lo terreno-natural, la esfera de lo débil y transitorio, sin embargo, el empleo de la fórmula ἐν σαρκί en Rom 7, 5; 8, 8 s pone de manifiesto que la vida en «carne» no es propiamente una vida; de hecho la fórmula expresa implícita o explícitamente una oposición a la vida en πνεῦμα (Rom 8, 9), en Cristo (Flm 16), en πίστις (Gál 2, 20) y semejantes. La frase: οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται («los que están en la carne no pueden agradar a Dios» (Rom 8, 8) muestra, sobre todo, que la esfera de la σάρξ puede ser vista también como la del *pecador,* la cual se halla en oposición al Dios transcendente y eterno no solamente en cuanto que es terrena y perecedera, sino que aparece también como enemiga de él, como se afirma en Rom 8, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν («las tendencias de la carne son contrarias a Dios»). En el empleo de la fórmula κατὰ σάρκα se hace visible cómo pudo tomar σάρξ esta significación.

3. Se emplea la fórmula κατὰ σάρκα en un doble sentido y caracteriza en primer lugar a un hombre o a una relación humana desde el punto de vista de lo que se encuentra dentro del mundo de la vida natural, constatable por cualquiera; se encuentra aquí, naturalmente, una fluctuación —como en ἐν σαρκί— entre esto y otra manera posible de considerarla. Abrahán es el προπάτωρ ἡμῶν κατὰ σάρκα es decir: el antecesor natural de los judíos (Rom 4, 1). Los judíos y Pablo son συγγενεῖς κατὰ σάρκα («de la misma raza según la carne») (Rom 9, 3); en forma abreviada: ἡ σάρξ μου («los de mi raza») (11, 14), en contraposición, naturalmente, a los ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ («hermanos en Cristo»). El Israel del AT es el Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα («Israel según la carne») (1 Cor 10, 18) en contraposición al Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ («Israel de Dios») (Gál 6, 16). Ismael, engendrado por Abrahán sin ἐπαγγελία («promesa»), es llamado ὁ κατὰ σάρκα

γεννηθεις («nacido según la carne») (Gál 4, 29, v 23 ὁ μεν ἐκ τῆς παιδισκης κατα σαρκα γεγεννηται [«pero el de la esclava nació según la carne»] es decir él es hijo de Abrahán sólo en el sentido de descendencia humana, natural, en contraposición a Isaac, el concebido milagrosamente δια τῆς ἐπαγγελιας («según la promesa») También Cristo puede ser caracterizado de igual manera según lo que es humanamente él desciende κατα σαρκα de David, del pueblo de Israel (Rom 1, 3, 9, 5) en oposición a su ser υἱος τοῦ θεοῦ κατα πνεῦμα ἁιωσυνης («hijo de Dios según el espíritu de santidad») Aquí se piensa únicamente en la esfera de lo «natural», es decir, de lo terreno, esto se ve claro en el hecho de que, al parecer ἡμεῖς φυσει Ιουδαῖοι («somos de raza judía») (Gál 2, 5) podría también expresarse, significando exactamente lo mismo con la frase siguiente ἡμεῖς Ιουδαῖοι κατα σαρκα («judíos [somos] según la carne») o en que Pablo lo mismo que dijo ἡ ἐκ φυσεως ἀκροβυστια («físicamente incircunciso») (Rom 2, 27) podía haber dicho η κατα σαρκα ἀκροβυστια («incircunciso según la carne»)

Κατα σαρκα en este sentido (excepto en Gál 4, 23) se emplea para determinar sustantivos o nombres propios Cuando determina verbos tiene totalmente otro sentido, ya que entonces no caracteriza *un ser o una conducta* como humano-natural, sino que lo *cualifica como pecador* En este sentido se habla de κατα σαρκα βουλευεσθαι («proyectos inspirados en la carne») (2 Cor 1, 17), γινωσκειν (2 Cor 5, 16), περιπατεῖν (2 Cor 10, 2, Rom 8, 4), στρατευεσθαι (2 Cor 10, 3), de κατα σαρκα ειναι (Rom 8, 5) y esto se define οἱ γαρ κατα σαρκα οντες τα τῆς σαρκος φρονοῦσιν («los que son carnales tienen pensamientos carnales») Las contraposiciones a las que se alude o flotan ahí son κατα πνεῦμα («según el espíritu») (Rom 8, 4), κατα κυριον («según el Señor») (2 Cor 11, 17), κατα ἀγαπην («según el amor») (Rom 14, 15) y semejantes

También σαρκικος (cf *supra*) puede tener el sentido de κατα σαρκα (1 Cor 3, 3, 2 Cor 1, 12, 10, 4) y podría decirse que κατα σαρκα sustituye a un σαρκικῶς En idéntico sentido emplea Pablo también σαρκινος (Rom 7, 14, 1 Cor 3, 1), que significa propiamente «compuesto de carne» (así 2 Cor 3, 3)

Es importante entender que la palabra σαρξ no tiene en tal empleo significación diversa que en los demás casos en los que designa la esfera de lo humano-natural y de lo corruptible No nos hallamos aquí, por tanto, frente a algo así como un concepto mitológico en el sentido de que se pensase que σαρξ es una potencia demoníaca, ni tampoco ante un concepto psicológico que entendería σαρξ como expresión de la sensualidad Más bien *lo pecaminoso tiene su origen en la* σαρξ *en la medida en que es pecaminoso un comportamiento que se orienta según la* σαρξ, *que se comporta de acuerdo con las normas de la* σαρξ, como dice claramente la frase de Rom 8, 5 el κατα σαρκα ειναι («ser carnal») se realiza en el φρονεῖν τα τῆς σαρκος («pensar carnal»), es decir, en hallarse proyectado a lo humano únicamente, a lo terreno-corruptible

Si comparamos Rom 9, 5 con 1 Cor 1, 26 se ve clara la diferencia que existe entre las dos formas de emplear κατα σαρκα Cuando se caracteriza a Cristo como κατα σαρκα se quiere decir Cristo tal como es desde el punto de vista de como él se halla en el mundo Cuando se califica a los σοφοι como σοφοι κατα σαρκα no se piensa en cómo se encuentran ellos en el mundo, sino que se piensa en que ellos son sabios según la σαρξ, de modo que οἱ σοφοι equivale a una determinación verbal En el primer caso la constatación de Χριστος κατα σαρκα subraya la manera de percibir a Cristo, también esta es κατα σαρκα, es decir el Cristo que se halla en el mundo es percibido según la manera de ver del mundo

Para emitir un juicio sobre la vieja discusión en torno a 2 Cor 5, 16 tenemos que partir de aquí ωστε ἡμεῖς ἀπο τοῦ νῦν οὐδενα οιδαμεν κατα σαρκα εἰ και ἐγνωκαμεν κατα σαρκα Χριστον, ἀλλα νῦν οὐκετι γινωσκομεν («así que, en adelante, no conocemos a nadie según la carne, y si conocimos a Cristo segun la carne, ya no le conocemos así») ¿Determina en estas frases κατα σαρκα los objetos (οὐδενα y Χριστον) o los verbos? Quizas sea más probable lo segundo, pero la decisión no influye para nada en el sentido del contexto en el conjunto, porque un Cristo conocido κατα σαρκα es justamente un Χριστος κατα σαρκα

§ 23 Carne y pecado

El hombre, y de igual manera el cristiano, vive su vida natural ἐν σαρκι (§ 22, 2) Pero la cuestión decisiva es si este ἐν σαρκι representa solamente el marco y las posibilidades o si indica también la norma que determina la vida —si es, al mismo tiempo, un κατα σαρκα (§ 22, 3)— si la esfera de lo natural-terreno, de lo corruptible es el mundo del cual piensa el hombre sacar su vida y afirmarla basado en la fuerza de ese mundo Esta locura no es solamente un error, sino pecado porque es abandonar al creador como dador de la vida y es arrojarse en brazos de la criatura y alimentar de esta manera la autoconfianza por medio del disfrute de lo terreno y construirse la vida por medio de la fuerza y aportacion de las personas En este sentido, los planes de la carne son enemigos de Dios (Rom 8, 7)

La locura pecaminosa de vivir del mundo creado puede ponerse de manifiesto en una ligereza inconsciente (como en los paganos) o

en una laboriosidad refleja (como en el caso de los judíos), tanto en el ignorar o en la transgresión de las exigencias morales como en un celo desmesurado por cumplirlas. Porque la esfera de la σάρξ no es en absoluto únicamente la de la vida de los instintos, de las pasiones sensuales, sino también la de los esfuerzos morales y religiosos del hombre.

Los παθήματα («pasiones») y ἐπιθυμίαι («apetencias») de la σάρξ, que, según Gál 5, 24, ha crucificado el creyente, son los *«vicios» de la sensualidad y del egoísmo,* que se encuentran en 5, 19-21 como las ἔργα τῆς σαρκός. Cuando 5, 13 advierte que no se malgaste la libertad cristiana εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί («como pretexto para la carne»), se está pensando en el egoísmo natural humano, como se ve por la contraposición del v. 14 s, al que la libertad no debe dar rienda suelta. Probablemente se piensa lo mismo de los παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν («pasiones pecaminosas») de Rom 7, 5 que obraban en nosotros «cuando nos hallábamos en la carne», y también de las πράξεις τοῦ σώματος («obras del cuerpo»), en las que consiste ζῆν κατὰ σάρκα («vivir según la carne») (Rom 8, 13). Se justifica que los corintios son todavía σαρκικοί en el hecho de que en la comunidad están en boga ζῆλος («envidia») y ἔρις («discordias») (1 Cor 3, 3). La acusación levantada contra Pablo por la σοφία σαρκική («sabiduría carnal») (2 Cor 1, 12) o por περιπατεῖν κατὰ σάρκα («proceder según la carne») (2 Cor 10, 2) consiste, como lo muestra el enfrentamiento con los adversarios en 2 Cor, en los reproches de inexactitud, de falsedad, de soberbia y de afán de dominio.

Cuando Pablo habla en otros lugares de comportamiento *sárkiko,* no resulta siempre claro entender en qué tipo concreto de conducta está pensando. En cuanto se trata de un μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου, no es necesario que se trate de acciones inmorales, sino que puede consistir en acciones y comportamiento normales del hombre en la medida en que el hombre se entrega a ellos sin la reserva del ὡς μή («como si no...») (1 Cor 7, 29 s). Pero pertenece sobre todo a la conducta κατὰ σάρκα *el cumplimiento celoso de la ley,* en la medida en que el hombre piensa conquistar la justicia de Dios mediante el cumplimiento de ella apoyándose en sus propias fuerzas. Se pregunta con desenfado a los cristianos de Galacia, que han aceptado la ley y que quieren practicar la circuncisión: ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε; es decir, no en las pasiones sensuales, sino en el cumplimiento de la ley (3, 3). Al igual que el celo por la ley, pertenece a la conducta *sárkika* el *orgullo basado en las preferencias y títulos honoríficos de los israelitas piadosos,* o: la ley, las preferencias, la dignidad de Israel caen dentro del concepto de σάρξ entendida como esfera de lo visible, de lo que pertenece al mundo de lo histórico constatable (Flp 3, 3-7). Esta cita aclara especialmente que la conducta que se orienta por la σάρξ, que vive de la σάρξ, es la conducta arbitraria del hombre que confía en sus propias fuerzas y en lo que tiene a su disposición. La renuncia a esta postura significa, según 3, 9, la renuncia a la justificación propia, y, según Rom 10, 3, el pecado fundamental de los judíos consiste en que quieren realizar «su propia justificación» (ἰδία δικαιοσύνη), aun cuando lo hagan llevados por ζῆλος θεοῦ («celo de Dios»). De ahí se desprende claramente por qué γράμμα —es decir, la ley de Moisés— representa la contraposición a πνεῦμα y pertenece a la esfera de la σάρξ (Rom 2, 29; 7, 6; 2 Cor 3, 6); es la contraposición porque (o: en cuanto que) sirve al hombre de medio para aquel esforzarse por conseguir la διακαιοσύνη y la ζωή por sus propias fuerzas, mediante las ἔργα, es decir, por la obras (cf. § 27). La ley es γράμμα entendida como código de prescripciones formuladas y definidas, que pueden ser realizadas mediante sus correspondientes obras concretas.

La soberbia, que se presenta entre los judíos como el celo por el cumplimiento de la ley y el orgullo por las obras así como por los títulos honoríficos de Israel, aparece en el mundo helenístico *como el esforzarse por la sabiduría y como el orgullo por el conocimiento y las dotes pneumáticas.* Los σοφοὶ κατὰ σάρκα («sabios según la carne») (1 Cor 1, 26) son los sabios que confían en sí mismos, que no quiebran su sabiduría ante Dios y que permiten que se convierta en fatuidad. Las personas que son combatidas en 2 Cor 10-13, que se alaban κατὰ σάρκα (11, 18) y que, como da a entender 10, 4, van armadas con ὅπλα σαρκικά («armas carnales»), son aquellas que se comparan con los demás y que se hacen autopropaganda (10, 12-18), las que se vanaglorian de sus ὀπτασίαι («apariciones») y ἀποκαλύψεις («revelaciones») (12, 1). Al pedir a Pablo una «prueba» (δοκιμή) descubren su punto de vista que consiste en que una obra visible, que puede ser probada es la prueba fehaciente de posesión del πνεῦμα.

Bien sea que se trate de un entregarse a las seducciones mundanas, o de un impulso de pasión o de celo moral o de la actividad religiosa, en todos estos casos la vida es un apartarse de Dios y un volverse a la creación y encomendarse a la fuerzas propias personales, es decir, enemistad frente a Dios (Rom 8, 6), desobediencia a la voluntad de Dios (Rom 8, 7; 10, 3; 2 Cor 10, 5). Toda sabiduría humana, fuerza y grandeza deben anonadarse ante Dios (1 Cor 1, 26-31).

2. Encontramos una expresión característica de este juicio sobre carne y pecado en los verbos que Pablo emplea para describir la con-

ducta típicamente humana. A ello sirve ἐπιθυμεῖν («codiciar») en sentido cualificado (§ 20, 2). El mandamiento divino dice: οὐκ ἐπιθυμήσεις («no codiciarás») pero con ello despierta únicamente la concupiscencia pecaminosa (Rom 7, 7 s). Esta tiene su sede en la σάρξ, de forma que Pablo puede hacer a la σάρξ (o al σῶμα *sárkiko* § 17, 2) sujeto de ἐπιθυμεῖν o de ἐπιθυμία (Gál 5, 16 s.24; Rom 6, 12; compárese Rom 13, 14). Las malas «apetencias de los corazones» (ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν) son las concupiscencias de aquellos que se han convertido en adoradores de la creación (Rom 1, 24); los vicios a los que ellos se han entregado (1, 26 s) son las «obras de la carne» (ἔργα τῆς σαρκός) de Gál 5, 19 s. Es, pues, claro: una vida κατὰ σάρκα es una vida de ἐπιθυμεῖν, de esforzarse apoyados en sus propias fuerzas.

Esta conducta arbitraria del hombre se oculta también en su μεριμνᾶν (§ 20, 2) en cuanto que, en su deseo de disponer del κόσμος, sucumbe ante él. El (μεριμνᾶν) («preocuparse de») humano natural está presente, en la medida en que no alude al temor preocupado ante el futuro, como previsión (bajo la cual se halla, naturalmente, ese temor) arbitraria del futuro y significa asegurarse para el futuro o conservar lo presente para el futuro. Es un «preocuparse de las cosas del mundo» (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου) (1 Cor 7, 32 s) que se apoya en un querer asegurar la vida por medio de lo que el mundo pone a disposición. En contraposición a ello se encuentra «preocuparse de las cosas del Señor» (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου), lo que, visto desde el μεριμνᾶν mundano significa «no estar preocupado» (ἀμέριμνος εἶναι) (1 Cor 7, 32), «no tener preocupaciones» (μηδὲν μεριμνᾶν) (Flp 4, 6).

La postura pecadora arbitraria encuentra su expresión más extremista en el «vanagloriarse» (καυχᾶσθαι) del hombre. Esto se da tanto en los judíos, que presumen de Dios y de la ley (Rom 2, 17.23) como en los griegos, que presumen de su sabiduría (1 Cor 1, 19-31); igualmente es un impulso natural del hombre que le lleva a compararse con los demás para poder así tener su «vanagloria» (καύχημα) (Gál 6, 4). Rom 3, 27 pone de manifiesto cuán característico de los judíos es el καυχᾶσθαι. Después de haber expuesto Pablo su principio de la justificación sólo por la fe sin obras, aclara el sentido de este principio por medio de una pregunta retórica: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; — ἐξεκλείσθη («¿dónde está, pues, el derecho a gloriarse? — quedó eliminado»), para aludir después a Abrahán, el cual, en cuanto creyente, no tenía καύχημα. En el «gloriarse» (καυχᾶσθαι) se pone de manifiesto el conocimiento equivocado de la situación humana, el olvido del hecho: τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; — εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών;

(«¿qué tienes que no hayas recibido? si lo recibiste ¿por qué te glorías como si no lo hubieses recibido?») (1 Cor 4, 7). Es voluntad de Dios que se quiebren todas las medidas humanas «para que ningún mortal se gloríe ante Dios» (ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) (1 Cor 1, 29). Solamente existe un καυχᾶσθαι válido: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω («quien se gloría, gloríese en el Señor») (1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17). Por ello se previene al cristiano del peligro de un mirar orgulloso a los demás por encima del hombro (Gál 6, 4, Rom 11, 17 s). Cuando Pablo se alaba una vez lo hace sabiéndose en el papel del «insensato» (ἄφρων) (2 Cor 11-12); rápidamente convierte, sin embargo, el καυχᾶσθαι κατα σάρκα en un paradójico καυχᾶσθαι, en cuanto que él se vanagloria de su «debilidad» (ἀσθένεια) (11, 30; 12, 9; cf. Rom 5, 2) y confiesa: ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυριου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κοσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ («en cuanto a mí Dios me libre de gloriarme sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo») (Gál 6, 14; cf Rom 5, 11).

Estrechamente emparentado con καυχᾶσθαι κατὰ σάρκα se halla πεποιθέναι ἐν καρσί (poner su confianza en la carne); incluso son sinónimos en Flp 3, 3, donde es la contraposición a «gloriarse en Jesucristo» (καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ Ἰ.) [10]. Si esto significa el abandono de todos los títulos honoríficos mundanos y ganancias humanas como simples «desventajas» (ζημία), como «desperdicios» (σκύβαλα) (3, 4-8), si significa la renuncia a la propia justificación (3, 9), el «confiar en la carne» (πεποιθέναι ἐν σαρκί) es la pretendida seguridad que obtiene el hombre de las manifestaciones mundanas, de las preocupaciones. Es la soberbia rebelde que se manifiesta en los judíos en aquel «gloriarse en la ley» (καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ) (Rom 2, 23) y que le tienta a: πεποιθέναι ἑαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν κτλ. («jactarse de ser guía de ciegos») (Rom 2, 19). El πεποιθέναι ἐν σαρκί no es otra cosa sino la confianza del hombre en sí mismo y justamente ésta debe ser aniquilada delante de Dios; así como debe existir únicamente un «gloriarse en el Señor» (καυχᾶσθαι ἐν κυριῳ), así también debe existir únicamente un «confiar en Dios» (πεποιθεναι ἐπὶ τῷ θεῷ). Pablo lo experimentó cuando Dios hizo que desesperara de la vida· ἵνα μὴ πεποιθότες ωμεν ἐφ' ἑαυτοῖς ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγειροντι τοὺς νεκρούς («para que no confiásemos en adelante en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos») (2 Cor 1, 9)

10 El parentesco entre καυχησις y πεποιθησις se pone de manifiesto también comparando 2 Cor 1, 12 y 3, 4, se desprende también del cambio de πεποιθησις, πεποιθεναι y καυχασθαι en 2 Cor 10, 2 7 s

3. El reverso de καυχᾶσθαι y de πεποιθέναι ἐν σαρκί es el *temor* del hombre, que se preocupa de sí mismo, un temor que emana del celo por las obras de la ley y por la sabiduría. Este temor puede permanecer oculto al mismo hombre, aun cuando se manifiesta inequívocamente en μεριμνᾶν. Que el hombre mundano está lleno de φόβος lo pone de manifiesto la advertencia de Pablo a los creyentes: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον («no recibisteis un espíritu de servidumbre para temer de nuevo») (Rom 8, 15). El tiempo anterior a la fe estuvo, pues, bajo el signo del φόβος. Esta frase demuestra, al mismo tiempo, que era un tiempo de *esclavitud,* de δουλεία. Esto vale no sólo en la medida en que judaísmo y paganismo se encuentran bajo la esclavitud de las «cosas visibles» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου), representada para el judío por medio de ley, para el pagano por medio de su φύσει μὴ ὄντες θεοί («no dioses de verdad») (Gál 4, 1-10), sino que vale, sobre todo, en cuanto que la vida κατὰ σάρκα conduce a la esclavitud bajo la σάρξ y la ἁμαρτία. Tanto el que «desea» (ἐπιθυμῶν) como el «que se preocupa» (μεριμνῶν), el que se «gloría» (καυχώμενος) como el «que confía» (πεποιθώς), se hacen, en realidad, dependientes de aquello de lo que ellos piensan que pueden disponer. De ahí la advertencia a los gálatas que quieren conseguir su justificación por medio del cumplimiento de la ley, que quieren llegar a la meta ἐν σαρκί (Gál 3, 3; cf. *supra* 1): τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε («para ser libres nos liberó Cristo. Mantenéos, pues, firmes y no os dejéis oprimir de nuevo por la esclavitud») (5, 1). A los corintios, que se enorgullecen de la verdad, se les debe recordar: πάντα ὑμῶν («todo es vuestro») (1 Cor 3, 21 s), es decir, se les debe advertir que no se entreguen a la dependencia de la autoridad humana, ello querría decir: a la «carne y sangre». Quien piense que debe configurar su vida teniendo presentes las medidas de los valores humanos, debe escuchar la advertencia: τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων («¡habéis sido bien comprados! No os hagáis esclavos de los hombres») (1 Cor 7, 23). Y cuando se advierte a aquellos que —equivocadamente— piensan que está permitida por la libertad cristiana una vida sexual sin barreras: οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν, ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς («no os pertenecéis. Habéis sido bien comprados») (1 Cor 6, 20), se pone de manifiesto la paradoja de que quien aparentemente se pertenece a sí mismo, que el hombre que dispone de sí mismo, es un esclavo. El hombre es «redimido» de su primitiva esclavitud; ciertamente que tampoco entonces se pertecene a sí mismo, ya que no existe para el hombre el pertenecerse a sí mismo de manera absoluta; pero el pertenecer a Dios o al κύριος representa para él la libertad, en concreto, la libertad de la σάρξ y de la ἁμαρτία (Rom 6, 15 s; 7, 5 s). Podríamos decir: quien vive κατὰ σάρκα convierte la σάρξ en su Dios; porque Rom 16, 18 amonesta a aquellos que «no sirven a nuestro Señor Cristo, sino a su vientre» y Flp 3, 19 polemiza contra aquellos «cuyo dios es el vientre».

El hecho de que *la* σάρξ *y con ello la* ἁμαρτία *pueden convertirse en potencias* ante las que el hombre sucumbe como esclavo encuentra una expresión especialmente clara en el hecho de que Pablo puede hablar de ambas como de seres personales, equivalentes a soberanos demoníacos, sin que tengamos que atribuirle por ello realmente un concepto mitológico de σάρξ o de ἁμαρτία. El hombre se halla en peligro de convertirse en «deudor» de la σάρξ (Rom 8, 12) o de abrirle la puerta y de alargarle la mano (Gál 5, 13: εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί [«pretexto para la carne»]). Pablo puede describir la ἐπιθυμεῖν de la σάρξ (Gál 5, 17: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος [«la carne tiene apetencias contrarias al Espíritu»]). O puede hablar de «tendencias de la carne» (φρόνημα τῆς σαρκός) (Rom 8, 6 s) o de sus παθήματα y ἐπιθυμίαι (Gál 5, 24) y de sus ἔργα (Gál 5, 19) o de πράξεις (Rom 8, 13; § 17, 3). De esta manera puede él, además, personificar al κόσμος cuando habla de su sabiduría y γινώσκειν (1 Cor 1, 20 s). Sobre todo, aparece así la ἁμαρτία como un ser personal. Vino al mundo (Rom 5, 12) y se convirtió en soberano (Rom 5, 21). El hombre ha sido esclavizado por él (Rom 6, 6.17 s), vendido a él (Rom 7, 14); o el hombre se pone a disposición del pecado (Rom 6, 13) y le paga su tributo (Rom 6, 23). Se le representa también como un ser personal cuando se dice que él se encontraba en otro tiempo muerto pero que, después, fue vivificado (Rom 7, 8 s), que él se valió de la ley para despertar la concupiscencia en el hombre, para engañar al hombre y matarlo (Rom 7, 8.11.13), que «habita» en el hombre y que actúa en él (Rom 7, 17.20).

En la medida en que en todo esto hay un lenguaje que no es mitológico, sino, más bien, alegórico-retórico es claro que este lenguaje *describe a la carne y al pecado como potencias a las que el hombre ha sucumbido,* frente a las cuales él se halla indefenso. En la personificación de estas potencias se pone de relieve el hecho de que el hombre ha perdido la capacidad de ser el sujeto de sus acciones. Encontramos la expresión más fuerte en Rom 7, 14: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν («mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado») y en Rom 7, 18: οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν («pues bien sé yo que nada bueno habita en mí; es decir, en mi carne»). Aun cuan-

do aquí pueda tener τοῦτ' ἔστιν un sentido de limitación («en la medida en que yo soy carne») y aun cuando el yo auténtico, el que quiere, se distanciase del yo que ha sucumbido ante la σάρξ, es, sin embargo, significativo que «yo» y «mi carne» pueden ser intercambiados. Desde el punto de vista del ποιεῖν son idénticos; el que puedan ser enfrentados entre sí desde el punto de vista del θέλειν pone de manifiesto que el sujeto-yo, el yo auténtico del hombre se halla dividido en sí mismo. El ἐγώ, que se distingue en Rom 7, 17.20 de ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία («el pecado que habita en mí») es descrito en v. 14-24 como σάρκινος por antonomasia, como «vendido al poder del pecado» (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) y se habla siempre en primera persona refiriéndose tanto al querer como al hacer. Por tanto, ἐγώ y ἐγώ se hallan en lucha, es decir, se hallan divididos; esto significa no encontrarse consigo mismo, que la esencia del ser humano se encuentra bajo el pecado.

Esta división significa que el hombre mismo es quien aniquila su propia mismidad. En su arbitrario querer ser él mismo, que se pone de manifiesto en la ἐπιθυμία en el encuentro con la ἐντολή («mandato»), pierde él su mismidad y la ἁμαρτία se convierte en el sujeto que actúa en él (Rom 7, 9). Con esto «muere» el ἐγώ; el ser él mismo pertenece ciertamente a su esencia y justamente la ἐντολή, que ha sido dada «para la vida» (εἰς ζωήν), debería servir para realizar su mismidad. Pero él equivoca su cometido al querer realizarla arbitrariamente en la ἐπιθυμία. Justamente porque en este falso querer ser él mismo permanece pervertido el destino de ser él mismo —la voluntad por la ζωή— es posible describir el ser humano como la lucha entre el ἐγώ y ἐγώ. En el hecho de que el hombre es un yo a quien le va y debe irle lo que se refiere a la ζωή —ser él mismo— radica la posibilidad de pecado. En el hecho de que la pretensión de la ἐντολή de Dios se dirige a la ζωή del hombre se fundamenta la posibilidad de una inteligencia equivocada: el hombre llamado a ser él mismo quiere serlo partiendo de sí mismo y pierde de esta manera su ser él mismo, su ζωή y corre hacia la muerte. La soberanía del pecado radica en orientar toda la actuación del hombre en contra de su intención auténtica.

§ 24. Pecado y muerte

W. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus,* 1929; R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus (Imago Dei, Festschr. f. G. Krüger,* 53-62), 1932; ahora en *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus,* 1964, 28-40; Id., *Adam und Christus nach Römer 5,* 41-66; P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen,* ²1951; G. Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod,* en *Das Ende des Gesetzes,* 1952, 51-69; E. Ellwein, *Das Rätsel von Römer 7:* Kerygma und Dogma 1 (1955) 247-268; E. Jüngel, *Das Gesetz zwischen Adam und Christus:* ZThK 60 (1963) 42-74; W. G. Kümmel, *Romer 7 und das Bild des Menschen im NT,* 1974; R. Schnackenburg, *Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes,* en *Jesus und Paulus (Fest. f. W. G. Kümmel),* 1975, 283-300; J. W. MacGorman, *Rom 7 once more:* SWJT 19 (1976) 31-41; T. de Kruyf, *The perspective of Romans 7,* en T. Baarda (ed.), *Miscellanea neotestamentica,* 1978, 127-142.

J. Sánchez Bosch, *Gloriarse según san Pablo,* 1970; C. Stanley, *Vida a través de la muerte,* 1974; K. Kertelge, *Carta a los romanos,* ²1978.

1. Como quiera que el esforzarse del hombre, incluso cuando se trata de un esfuerzo aislado, apunta en el fondo a la vida, se deduce que un proyecto falso, equivocado, va por el camino de la muerte.

Para Pablo es evidente, como consecuencia de la tradición del AT y judía, que el pecado trae consigo la muerte. El «aguijón» de la muerte es el pecado; su fuerza descansa en la ley (1 Cor 15, 56); es decir, la transgresión de la ley, motivada por el pecado, arrastra consigo la muerte. *La muerte es el castigo por el pecado* cometido por el hombre; los pecadores son «merecedores de la muerte» (ἄξιοι τοῦ θανάτου), han «merecido» la muerte (Rom 1, 32). Así puede decir Pablo que el pecado paga a su esclavo su «soldada» con la muerte (Rom 6, 16.23); o también que el pecador paga su culpa con la muerte, expía su pecado (Rom 6, 7). Se entiende la muerte en primer lugar como la muerte del morir natural, como dice Rom 5, 12s, donde se afirma que la muerte entró en el mundo como castigo del pecado por medio del pecado de Adán. Sin embargo, se presupone aquí, al mismo tiempo, que esta muerte será confirmada (por decirlo de alguna manera: se hará definitiva) por medio del juicio condenatorio a la «perdición» (ἀπώλεια), que Dios pronunciará en el día del juicio sobre los pecadores (Rom 2, 6-11).

2. Las ideas de Pablo sobre carne y pecado van más allá de la concepción jurídica tradicional que entiende la muerte como castigo. Si la muerte es el falso esfuerzo del hombre y si éste consiste en llevar una vida κατὰ σάρκα, es decir, vivir de lo creado, de lo natural-terreno y pasajero, entonces *el pecado conduce por necesidad interna a la muerte:* εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν («si vivís según la carne, moriréis») (Rom 8, 13). Quien intenta construir la vida con lo pasajero, tiene que perecer al perecer lo pasajero. «Quien siembra en su carne, de su carne cosechará la corrupción» (Gál 6, 8). El μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου («apetecer las cosas del

mundo») es adherirse al κόσμος, cuya «figura pasa» (σχῆμα παράγει) (1 Cor 7, 31); se agarra, por decirlo así, en el vacío y lo único que consigue es la muerte. La «tristeza» (λύπη) del κόσμος proporciona la muerte (2 Cor 7, 10).

La muerte crece, a semejanza del organismo de un fruto, a partir de la vida de la carne: ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ («cuando estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, excitadas por la ley, obraban en nuestros miembros a fin de que produjéramos frutos de muerte») (Rom 7, 5). La muerte es el τέλος del «fruto» de la vida de pecado (Rom 6, 21). El σῶμα *sárkiko,* en el que «habita» el pecado, en cuanto tal es un «cuerpo que lleva a la muerte» (σῶμα τοῦ θανάτου) (Rom 7, 24; § 17, 3). Se dice en 2 Cor 3, 6: τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ («la letra mata, el espíritu da la vida»); ciertamente que no se ha reflexionado aquí dentro del contexto si el individuo bajo el dominio de la ley se atrae la muerte por medio de la transgresión de la ley o por su celo por la ley. Pero la frase no ha sido pronunciada teniendo en cuenta las transgresiones judías de la ley, sino teniendo en cuenta el alto aprecio judío de la ley como si fuera algo eterno, nimbado de magnificencia. Respecto de ella se dice que la διακονία («ministerio») de Moisés es una διακονία τοῦ θανάτου («ministerio de muerte»), que su magnificencia es una «ineficacia» (καταργουμένη). La ley pertenece, por tanto, a la esfera de la σάρξ (§ 23, 1) en contraposición a la «nueva alianza» (καινή διαθήκη), que es una «alianza del espíritu» (διαθήκη πνεύματος). El servicio a la ley conduce, pues, por necesidad interna, a la muerte.

Rom 7, 7-25 describe detalladamente la perversión del esfuerzo humano, que va tras de la vida y lo único que consigue es la muerte; se trata de un párrafo en el que Pablo diseña la situación del hombre bajo la ley tal como ella aparece claramente desde la perspectiva de la fe. El v. 10 dice que la ἐντολή («precepto») le ha sido dada al hombre para que viva; el hombre concuerda totalmente con esta intención de la ley, ya que él también pide la vida (v. 16 σύμφημι [«promete»]; v. 21 συνήδομαι [«regocijarse»]). A pesar de todo, no es menos cierto que de hecho la ἐντολή conduce a la muerte y lo hace despertando en el hombre la «concupiscencia» (ἐπιθυμία) (v. 7-11).

Quizás no se haya reflexionado sobre si la ἐπιθυμία tienta al hombre a la transgresión de la ἐντολή o al falso celo de su cumplimiento. En cualquier caso parece que lo último está involucrado, porque cuando 7, 7-25 presenta la situación bajo la ley, como válida para todos los que se encuentran bajo la ley, de la misma manera debe ser entendida la conducta descrita en Flp 3, 4-6 del κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἄμεμπτος («en cuanto a la justicia de la ley intachable»). La ἐπιθυμία despertada por la ley es, en este caso, el ζῆλος θεοῦ οὐ κατ' ἐπίγνωσιν («celo de Dios no conforme a un pleno conocimiento») de Rom 10, 2.

El engaño del pecado consiste en que (v. 11) alucina al hombre haciéndole creer que si sigue su ἐπιθυμία, conseguirá la vida, mientras él se está preparando la muerte. Una vez que el hombre ha sucumbido a este engaño, no sabe ya lo que hace: ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω («mi proceder no lo comprendo») (v. 15a), es decir, él no sabe que mediante su actuación está cosechando su muerte.

Estas palabras no pueden significar: «yo no sé cómo sucede que a mis buenas intenciones les sigue siempre una transgresión» en el sentido del: *video meliora proboque, deteriora sequor,* ya que aquí no se trata de buenas intenciones que después son anuladas en la conducta actual. El encuentro de la ἐντολή no despierta la buena voluntad, sino la ἐπιθυμία. El sentido es más bien: que lo que el hombre realiza es un κακόν, mientras que su intención (actuante ya en la ἐπιθυμία) debe ser algo καλόν o ἀγαθόν («bueno») o («bello»). Como el κατεργάζεσθαι del v. 13 no significa «hacer», sino «causar», se sugiere que en el v. 15 (y también en v. 17 y 20) debe ser entendido en el mismo sentido (a pesar del 2, 9) y añadirle el objeto (τὸν) θάνατον mencionado en el v. 13 (cf. también 2 Cor 7, 10: θάνατον κατεργάζεται [«produce la muerte»]); luego el καλόν, que es en el v. 18 su objeto, es la ζωή. Debe después interpretarse el πράσσειν o ποιεῖν del κακόν y del καλόν o ἀγαθόν de acuerdo con lo anterior = como el causante de lo malo = la muerte, y de lo bueno = la vida. Pero si, en cambio, entendemos (lo que desde el punto de vista del lenguaje parece sugerirse) el πράσσειν o ποιεῖν del κακόν y del καλόν (ἀγαθόν) como hacer el mal y el bien (y por consiguiente debería entenderse en el mismo sentido el κατεργάζεσθαι [«producir»] al menos en el v. 17 s.20), el sentido fundamental continúa siendo el mismo: el hombre siguiendo su ἐπιθυμία, piensa que hace algo bueno (saludable) y de hecho hace algo malo (destructor). En cualquier caso se describe la contradicción que caracteriza al esfuerzo humano: quiere conseguir la vida y consigue solamente la muerte.

Pero, en el fondo, la muerte está ya presente, porque el hombre «vendido» al pecado (v. 14) se ha perdido a sí mismo, no se halla ya en sí mismo (§ 23, 3). Esto viene expresado claramente en la formulación: ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον ... ἡ γὰρ ἁμαρτία ... ἐξηπάτησέν με καὶ ... ἀπέκτεινεν («venido el precepto revivió el pecado; pero yo morí... pues el pecado... me engañó... y me mató») (cf. § 27).

3. La visión jurídica de la muerte como castigo por el pecado y la concepción de la muerte como el fruto que crece orgánicamente del pecado no se hallan armonizadas entre sí. Incluso no coinciden ninguna de ellas con la opinión que contiene 1 Cor 15, 45-49 de que el hombre adamita fue creado como «corruptible» (χοϊκός) y que por ello es «carne y sangre» (v. 50), «mortal» (φθαρτός) (v. 53 s). Unicamente puede limarse esta discrepancia teniendo en cuenta que Pablo evita aquí el término σαρκικός y en su lugar emplea ψυχικός, lo cual, desde el punto de vista del contenido, conduce a lo mismo (cf. 1 Cor 2, 14 con 3, 1.3; § 18, 2).

§ 25. La universalidad del pecado

Para 2: J. Jeremias, Αδάμ en ThWB I, 141-143. Cf. la bibliografía referente al tema en Bauer; además: A. Vögtle, *Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn:* TrThZ 60 (1951) 309-328; P. Lengsfeld, *Adam und Christus,* 1965; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes,* 1967; P. Grelot, *Péché originel et rédemption,* 1973; E. Käsemann, *An die Römer,* [4]1980; U. Wilckens, *Christus der letzte Adam und der Menschensohn,* en *Jesus und der Menschensohn (F. A. Vögtle),* 1975, 387-403; H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie,* 1978.

F. Amiot, *Ideas maestras de san Pablo,* 1966; J. M. Bover, *Teología de san Pablo,* [4]1967; J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo,* 1975; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo,* 1977; E. Käsemann, *Ensayos exegéticos,* 1978; G. Bornkamm, *Pablo de Tarso,* 1979.

1. *El poder del pecado* actúa no solamente en cuanto que domina completamente al hombre que ha caído en él, sino que, además, empuja a todos los hombres sin excepción a la esclavitud: πάντες γὰρ ἥμαρτον («todos pecaron») (Rom 3, 23; cf. 3, 9.19), συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν («la Escritura encerró todo bajo el pecado») (Gál 3, 22).

¿Cómo se fundamenta esta frase? Rom 8, 3 parece dar una fundamentación cuando dice que ἀδύνατον τοῦ νόμου (es decir: la incapacidad de la ley para posibilitar al hombre la vida) tiene su fundamento en la σάρξ. Pero, aun cuando puede entenderse esto, sigue en pie todavía la pregunta ¿no radica el poder de la σάρξ —y comienza, por tanto, a ser activa— cuando el hombre vive κατὰ σάρκα? ¿es necesario que el «vivir en la carne» (ζῆν ἐν σαρκί) humano-natural se convierta sin excepción en un cualificado ζῆν ἐν σαρκί, es decir, en un «vivir según la carne» (ζῆν κατὰ σάρκα)?

Esta es, al parecer, la opinión de Pablo. En el hombre —justamente porque es σάρκινος— está siempre dormitando el pecado. ¿Debe éste despertar? Sí, porque la ley con su οὐκ ἐπιθυμήσεις («no desearás...») alcanza al hombre (Rom 7, 7 s).

A pesar de que por el desarrollo de las ideas de la carta se ve que Pablo está pensando únicamente en la ley judía, sin embargo, lo dicho vale también para los paganos, en los que la ley de Moisés se halla sustituida por la exigencia de la conciencia (Rom 2, 14 s). Quizás flota en Rom 7, 7-11 la idea de que Adán es la imagen primitiva del hombre; él vivió también sin la ley de Moisés.

Si bien la exigencia de esta ἐντολή es οὐκ ἐπιθυμήσεις, su intención es arrancar al hombre de su esfuerzo arbitrario, de su querer disponer de sí mismo. Cuando se dice que justamente entonces se despierta el pecado significa que el pecado que hasta entonces yace en el hombre como posibilidad (νεκρά) («muerto») se convierte en realidad dejándose el hombre tentar al pretender proporcionarse por sus propios medios la vida que le ofrece la ley (v. 10: εἰς ζωήν [«para vivir»]).

2. ¿Se fundamenta este juicio en otras razones o es puro fruto de la experiencia? Al parecer, aun cuando no debe negarse el carácter de culpa que encierra el pecado, parecería que el juicio arranca de la experiencia. Porque el carácter de culpa desaparecería si la universalidad del pecado arrancase de una cualidad inherente necesariamente al hombre, por ejemplo, dentro de los gnósticos, la sensualidad, que a su vez, se fundamenta en la materia de la que el hombre está compuesto o lo que correspondería igualmente al pensamiento gnóstico, de una fatalidad que ha tenido lugar en tiempos muy remotos con motivo de la cual pesa sobre todos los hombres la maldición del pecado. Las expresiones de Pablo en cuanto a este punto no van todas en la misma línea.

Cuando, en Rom 1, 18; 3, 20, antes de hablar de la justificación por la fe sin obras, *muestra la universalidad del pecado,* no está aludiendo a una causa anterior al pecado actual del hombre y no habla de una maldición que arranque de los tiempos primeros de la humanidad, sino que presenta únicamente el hecho de que todos los hombres —tanto judíos como paganos— de hecho son pecadores. Ciertamente, Dios los ha entregado al pecado (1, 24 s), sin embargo, como castigo por el pecado primero de haber abandonado al creador, lo cual no quita al hecho de pecar su carácter de culpa, sino que lo único que afirma es que el primer pecado de la caída arrastra consigo necesariamente las equivocaciones morales. Si se trata de una maldición, es la «maldición de la mala acción» que «continúa

engendrando el mal». Pero aquel pecado primero no ha surgido como consecuencia de la materia o de una fatalidad, sino que es realmente culpa. Al parecer, cuando se habla del pecado primero no se piensa, en absoluto, en el pecado de los primeros padres en el comienzo de los tiempos, sino en el pecado primero de la caída que se repite en cada generación ante la posibilidad de reconocer a Dios, posibilidad abierta en el presente para cada uno. Se mueve dentro de la misma línea 2, 1 s donde Pablo no se deja envolver en argumentaciones cuando discute con aquellos que se han convertido a sí mismos en jueces de pecadores notorios, sino que les dice, sencillamente, a bocajarro, que ellos son igualmente pecadores.

3. De manera distinta se expresa Rom 5, 12-19, donde *el pecado de todos los hombres arranca del pecado de Adán;* se expone, por tanto, la idea del «pecado original»: ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου (sc. τοῦ 'Αδάμ) ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί... («así como por la desobediencia de un hombre [Adán] todos fueron constituidos pecadores») (v. 19). Indudablemente Pablo está presentando aquí la maldición que pesa sobre la humanidad adamita bajo la influencia del mito gnóstico (§ 15, 4b).

Ciertamente que evita caer en las ideas gnósticas ya que no quiere presentar el pecado de Adán como causado por algo que yace detrás de él, ni por la materia, de la que Adán ha sido hecho, ni tampoco por Satán, o —siguiendo la doctrina rabínica— por el «instinto malo». Más bien, él permanece fiel a la idea de que el pecado entró en el mundo al pecar; así se compaginan Rom 5, 12 s y 7, 7 s; es decir la «transgresión» (παράβασις) de Adán (v. 14) o la «desobediencia» (παρακοή) (v. 19) es la transgresión del «precepto» (ἐντολή) divino que ha despertado el pecado que dormía en él.

Ciertamente que no podemos pensar aquí en 1 Cor 15, 44 s donde Adán era ψυχικός y χοϊκός («psíquico») y («terreno») y ya que el ψυχικός no puede captar en absoluto al πνεῦμα (1 Cor 2, 14) y el mandamiento de Dios es πνευματικός (Rom 7, 14), no tenía ni la más mínima posibilidad de captar la voluntad de Dios (§ 24, 3); se dice allí además que Adán ya había caído bajo la muerte desde su origen y en consecuencia —si podemos decir que la muerte es el castigo por el pecado (§ 24, 1)— ya por naturaleza habría sido pecador. Además deberíamos decir que la muerte —en cuanto fin natural de la vida de Adán— era ciertamente algo connatural a él, incluso aun cuando no hubiese habido pecado, pero

que la muerte adquirió su carácter propio de muerte (como ἀπώλεια) por medio del pecado. Pero Pablo no hace esta distinción.

Por otra parte, es indiscutible que Rom 5, 12 s hace arrancar el pecado que pesa sobre la humanidad que desciende de Adán del pecado de éste; es decir, que parece como una fatalidad de la que la humanidad misma no es responsable. A lo más los hombres que pecan bajo la maldición del pecado de Adán podrían ser tenidos como culpables en sentido jurídico en cuanto que la ley se fija solamente en la acción culpable; pero en sentido ético no podría hablarse en absoluto de culpa. Ciertamente que debemos tener presente que el tema auténtico de Rom 5, 12 s no es el origen del pecado, sino el origen de la muerte; dicho con mayor precisión, incluso el origen de la muerte sólo como la parte negativa del tema positivo: el origen de la vida. Porque el sentido del párrafo dentro del contexto es el siguiente: la certeza de la esperanza cristiana que ha sido diseñada en 5, 1-11 se fundamenta en que Cristo ha creado la vida para la humanidad instaurada por él, y esto con la misma seguridad con la que Adán ha acarreado la muerte sobre la humanidad adamita (igualmente 1 Cor 15, 21 s). Como la muerte es concebida como castigo o como consecuencia del pecado era necesario hablar también del pecado de Adán. Para el contexto habría sido suficiente mencionar el pecado de Adán; no era en absoluto necesario hablar del pecado de los demás hombres. Porque, fueran ellos pecadores o no, la muerte había caído sobre ellos por medio de Adán; una idea que no solamente la expone el judaísmo, sino también Pablo mismo en v. 14. Pero Pablo mismo se enreda en una manera de hablar poco clara, porque él quiere ver incluso la muerte de la humanidad que desciende de Adán como castigo o consecuencia de pecados propios: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον «porque todos ellos pecaban» (v. 12). Completamente ininteligible es el v. 13: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου («hasta la ley había pecado en el mundo, pero el pecado no se imputaba no habiendo ley»). ¿De qué tipo ha sido el pecado si no se originó como una oposición a la ley? ¿y cómo pudo acarrear la muerte si no «fue tenida en cuenta»? No es preciso contestar estas preguntas. Es bastante que Pablo —porque ve la muerte como castigo o como consecuencia del pecado— no puede limitarse a hablar de la herencia de la muerte introducida por Adán, sino que se ve emplazado por el tema del pecado original (v. 19).

Si nos orientamos por el cuadro opuesto resulta claro: la influencia de la «obediencia» (ὑκακοή) de Cristo no ha sido conce-

bida en manera alguna como algo que se realiza con absoluta necesidad No todos los hombres de después de Cristo reciben la vida con la misma universalidad con la que —desde Adán— caen en la muerte, sino que la reciben únicamente los creyentes (los λαμβανοντες de v 17) Cristo ha creado, pues, únicamente la *posibilidad* de la ζωη, la cual se convierte en realidad segura en el creyente (cf *supra*) Se sugiere, pues, decirlo de manera análoga Adán creó para la humanidad adamítica la *posibilidad* del pecado y de la muerte, ésta pasa a convertirse en realidad mediante la conducta responsablemente culpable del individuo Ciertamente debe quedar en interrogante si puede verse esto como idea propia de Pablo, de cualquier manera, para él queda fuera de toda duda la caída de hecho de la humanidad adamita en el pecado y en la muerte

Abrahán no debería causar dificultades, en el sentido de que él habría sido una excepción, porque él ocupa un lugar especial no como no pecador, sino como creyente (¿quizás también David? cf Rom 4, 6, ¿los profetas?) en concreto, como creyente «en aquel que justifica al impío» (ἐπι τον δικαιοῦντα τον ἀσεβῆ) Rom 4, 5 [11]

Quizás podemos encontrar en Rom 5, 13 s la distinción entre pecado responsable y no responsable y partiendo de ahí podemos decir de manera resumida en la base del pensamiento del pecado original está la experiencia de que todo hombre ha nacido dentro de una humanidad que es y ha sido siempre dirigida por un esfuerzo falso Esta manera de entender la existencia, marcada por esta peculiaridad, engloba desde el principio a cada uno de los hombres, los cuales la aceptan expresamente en la «transgresión» (παραβασις) concreta y por ello se hacen corresponsables de ella Toda vez que la vida humana es una vida compartida, *una mentira* destroza la confianza mutua y nace la desconfianza y con ello el pecado, mediante *una* acción violenta queda la violencia constituida en contradefensa y el derecho se convierte en violencia organizada al servicio del interés de los individuos y se continúa este proceso, al menos, tal como se apunta en 1 Cor 5, 6 ουκ οἴδατε οτι μικρα ζυμη ολον το φυραμα ζυμοῖ («¿no sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa?») Así nos encontramos en un mundo en el que cada uno se precupa de lo suyo, cada uno defiende su derecho, cada uno lucha por su existencia y la vida se convierte en una lucha de todos contra todos, aun cuando se haga esta lucha involuntariamente De esta manera el pecado se halla siempre presente y el mandamiento de Dios alcanza siempre al hombre como un «tú (no) debes», que él debe transformar, mediante una autosuperación, en un «yo quiero» El hecho de que lo bueno exige siempre sacrificio significa que el hombre vive desde el principio en una autocomprensión tácita de que es fundamentalmente pecador Ciertamente que Pablo no ha presentado este proceso de ideas, pero el concepto que él tiene de κοσμος sugiere que es lícito diseñar tal proceso de ideas para entender sus exposiciones

11 Cf G Klein *Rom 4 und die Idee der Heilsgeschichte* Ev Theol 23 (1963) 424 447 Id *Exegetische Probleme in Rom 3 21 4 25* Ev Theol 24 (1964) 676 683

§ 26 El concepto κοσμος

1 La concepción de un universo que comprende cielo, tierra con todos los seres, incluidos los dioses y los hombres, unidos en una estructura unitaria inteligible racionalmente —concepción que ha encontrado dentro del mundo griego su expresión en la designación del universo como κοσμος— es desconocida por el AT, donde falta un término equivalente al griego κοσμος Es cierto que se habla en el AT, ocasionalmente, de «todo» (הכל), muy a menudo de «cielo y tierra», pero siempre, sin embargo, de manera tal que Dios no queda incluido dentro, sino que se halla fuera, frente a él como su creador El judaísmo helenístico toma el concepto κοσμος en este sentido, en este mismo sentido lo emplean el NT y Pablo

En la expresión ἀπὸ κτισεως κοσμου («desde la creación del mundo») (Rom 1, 20) se pone de manifiesto que κοσμος puede tener para Pablo el sentido de «criatura» (κτισις), y siguiendo la línea del AT, ἐν κοσμω se encuentra en paralelo con ἐν οὐρανῶ — ἐπι γῆς («en el cielo — en la tierra») (1 Cor 8, 4 s) Dentro de los pocos lugares en los que κοσμος designa el (conjunto de) mundo de la creación debemos incluir Gál 4, 3 τα στοιχεῖα τοῦ κοσμου («los elementos del mundo») y Flp 2, 15 ὡς φωστῆρες ἐν κοσμω («antorchas en el mundo»)

Ya que las expresiones sobre el κοσμος tienen, por lo general, una referencia al hombre, se comprende que κοσμος significa ocasionalmente «mundo» en el sentido restringido de espacio dentro del cual se desarrolla la vida humana, es decir, *tierra* Así cuando se dice de Abrahán κληρονόμος κοσμου («heredero del mundo») (Rom 4, 13) y también cuando se alude a las muchas «variedades de lenguas» (γένη φωνῶν) que hay «en el mundo» (ἐν κοσμω) (1 Cor 14, 10)

Entre tanto, κοσμος significa la tierra, pero no siempre como significando únicamente el espacio para la vida y actuación del

hombre, sino que a veces designa el *conjunto de condiciones y posibilidades de la vida humana.* Comprende todas las formas de encuentros y destinos incluidas en las parejas de conceptos: ζωή y θάνατος («vida») y («muerte»), ἐνεστῶτα y μέλλοντα («presente») y («futuro») (1 Cor 3, 22). Así la vida en sus rasgos mundanos, en todas sus actuaciones y conductas, en alegría y sufrimiento es un «disfrutar del mundo» (χρᾶσθαι τὸν κόσμον) (1 Cor 7, 31); encontramos aquí un fluctuar entre los conceptos opuestos: τὰ τοῦ κόσμου («cosas del mundo») — τὰ τοῦ κυρίου («cosas del Señor») (7, 32-34) (cf. § 22, 2).

Aquí κόσμος no es un *concepto cosmológico, sino histórico;* lo mismo sucede en numerosos lugares en los que tiene el sentido de «mundo de los hombres», «humanidad», lenguaje, por otra parte, conocido también por el judaísmo helenístico. Entre otros, Rom 1, 8 pone de relieve el paso a esta significación: ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ («vuestra fe es alabada en el mundo entero»); en cuanto al contenido, significa esto lo mismo que: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο («vuestra obediencia se ha divulgado en el mundo entero») (16, 19). Cuando Pablo dice que ha vivido con toda pureza «en el mundo» (ἐν τῷ κόσμῳ), se quiere significar por medio de κόσμος no el espacio cósmico, sino la esfera de relaciones humanas, como lo revela la añadidura: especialmente frente a vosotros (περισσοτέρος δὲ πρὸς ὑμᾶς [«sobre todo respecto de vosotros»], 2 Cor 1, 12). También en 1 Cor 4, 9 (θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις [«espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres»]), aun cuando aquí se menciona a los ángeles junto a los hombres, cuando se habla de κόσμος, se estaría refiriendo no al espacio, sino a la persona que se encuentra dentro de él.

Cuando se dice que Dios juzgará al κόσμος, κόσμος designa a los hombres en su conjunto (Rom 3, 6), que delante de Dios debe enmudecer toda boca y que el κόσμος entero debe estar ante él como culpable (3, 19; cf. v. 20: πᾶσα σάρξ). Cuando se dice que la corrección de Dios sobre los cristianos tiende a que éstos no caigan bajo el juicio σὺν τῷ κόσμῳ («con el mundo») (1 Cor 11, 32) se quiere decir: «con el resto de la humanidad». Cuando se dice que por un hombre vino el pecado al «mundo» (Rom 5, 12 s), de nuevo κόσμος no es el espacio, sino la humanidad. Lo mismo en la frase de que Dios ha reconciliado al κόσμος con él; continúa la explicitación: μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν («no tomando en cuenta las transgresiones de ellos») (2 Cor 5, 19). Debemos entender en el mismo sentido las καταλλαγὴ κόσμου (Rom 11, 15). Están en paralelo πλοῦτος κόσμου («riqueza para el mundo») y πλοῦτος ἐθνῶν (= los pueblos, Rom 11, 12); lo mismo: περικαθάρματα τοῦ κόσμου («la vasura del mundo») y πάντων περίψημα («el desecho de todos») (1 Cor 4, 13). La «sabiduría del mundo» (σοφία τοῦ κόσμου) es la sabiduría de los hombres en contraposición a la sabiduría de Dios (1 Cor 1, 20); «la locura del mundo» (τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου) designa a los que son despreciados y desclasados por los hombres (1 Cor 1, 27 s).

2. Pero lo más importante es que el concepto κόσμος contiene muchas veces un *juicio teológico* concreto. En muchas de las citas anteriores, κόσμος representa la contraposición implícita o explícita a la esfera de Dios, o del κύριος, ya sea que κόσμος representa el conjunto de las condiciones y posibilidades de vida (1 Cor 3, 22; 7, 31 s), ya sea que apunte a las personas en sus conductas y en sus juicios (1 Cor 1, 20.27) o a su condición de pecado y de enemistad con Dios (Rom 3, 6.19; 11, 15; 2 Cor 5, 19). Esto sucede, sobre todo, cuando se dice: ὁ κόσμος αὗτος («este mundo»). La sabiduría humana que se cierra a la sabiduría de Dios es la «sabiduría de este mundo» (σοφία τοῦ κόσμου τούτου) (1 Cor 3, 19). Se llama a los pecadores «los impuros de este mundo» (πόρνοι τοῦ κόσμου τούτου) (1 Cor 5, 10). Se califica al presente mediante la frase: παράγει ... τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου («pasa... la figura de este mundo») (1 Cor 7, 31b). El mismo sentido tiene ὁ κόσμος, que puede alternar con ὁ κόσμος οὗτος («este mundo») (1 Cor 20 s.27 s; 2, 12; 7, 31a.33 s; igualmente 2 Cor 7, 10; Gál 6, 14) [12]. A sus vez, ὁ κόσμος οὗτος puede alternar con ὁ αἰὼν οὗτος («este siglo»). La «sabiduría de (este) mundo» (σοφία τοῦ κόσμου [τούτου]) es la «sabiduría de este siglo» (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου) (1 Cor 2, 6.8; 3, 18); los sabios que representan la sibiduría del κόσμος son los sabios, los letrados e investigadores «de este mundo» (τοῦ αἰῶνος τούτου) (1 Cor 1, 20). El σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου («la figura de este mundo») es el αἰὼν ὁ ἐνεστὼς πονηρός («este perverso mundo») de Gál 1, 4.

Todo ello significa que κόσμος —empleado en este sentido— es más un concepto temporal que un concepto espacial [13]; o más precisamente: es un *concepto escatológico.* Designa al mundo de los los hombres y la esfera del acontecer humano por una parte como tran-

12. En algunos de estos lugares añaden también algunos testimonios textuales (justo en cuanto a contenido) el demostrativo.

13. Esto responde al hecho de que en el judaísmo tardío los conceptos κόσμος y עולם (originariamente un concepto temporal) se han influido mutuamente. 1 Cor 5, 10 pone de manifiesto cómo pueden transponerse mutuamente los conceptos de tiempo y de espacio: οὐ πάντως τοῖς πόρνοις τοῦ κόσμου τούτου (sc. μὴ ἀναμίγνυσθαι) ... ἐπεὶ ὠφείλετε ἄρα ἐκ τοῦ κόσμου ἐξελθεῖν.

sitorio, como encaminándose hacia el fin (1 Cor 7, 31), por otra parte, como la esfera del poder opuesto a Dios, a la que ha sucumbido el individuo que ha sido atrapado por ella. Es la esfera de los «príncipes de este mundo» (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) (1 Cor 2, 6.8), del «dios de este mundo» (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (2 Cor 4, 4).

Pero este poder —esto es característico de Pablo— no le viene de fuera y se le impone al hombre como un *fatum,* sino que crece desde dentro del hombre mismo. El κόσμος, como condiciones de vida terrena, se convierte en dominio sobre el hombre cuyas preocupaciones se dirigen hacia «las cosas del mundo» (1 Cor 7, 32-34), al igual que la σάρξ domina a los que viven «según la carne» (κατὰ σάρκα) (§ 22); hemos visto ya que σάρξ y κόσμος pueden ser sinónimos (§ 22, 2). Así se da el hecho tremendo de que *el* κόσμος, *el mundo de los hombres, se constituye por medio de lo que los individuos hacen y se convierte en dueño de los individuos.* El κόσμος se constituye en sujeto independiente por encima de todos los sujetos individuales. Se pone esto claramente de manifiesto en el lenguaje que se emplea cuando se atribuye, lo que de hecho realizan o sienten los individuos, al κόσμος como sujeto. Es el κόσμος quien no reconoció a Dios en su sabiduría (1 Cor 1, 21); así como el κόσμος tiene su propia σοφία (1 Cor 1, 21; 3, 19), así tiene también su propia λύπη (2 Cor 7, 10). Pablo puede incluso expresar el hecho de que el κόσμος se constituye en señor de los que lo componen hablando del «espíritu del mundo» (πνεῦμα τοῦ κόσμου) (1 Cor 2, 12); lo mismo da que sea una expresión retórica como antítesis a πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ («el espíritu de Dios») o que se conciba al πνεῦμα τοῦ κόσμου («espíritu del mundo») como una realidad mitológica. Dicho en términos modernos, el πνεῦμα τοῦ κόσμου es la atmósfera a cuya influencia insoslayable colabora cada uno y a cuya influencia se halla cada uno sometido al mismo tiempo.

Este sentido de κόσμος se ve igualmente claro siempre que se dice que los cristianos se hallan en el κόσμος (entendido como espacio y esfera de la vida terrena) porque ellos se encuentran todavía ἐν σαρκί (§ 22, 2) y no pueden liberarse de él (1 Cor 5, 10), se hallan, sin embargo, fuera del dominio del mundo, fuera del mundo entendido como fuerza antidivina dominadora. El mundo, con todas sus amenazadoras y tentadoras posibilidades, se halla sometido a ellos; ellos se han hecho señores del mundo (1 Cor 3, 21 s: πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν ... εἴτε κόσμος κτλ. [«pues todo es vuestro... ya sea el mundo»]). Ellos han recibido no el «espíritu del mundo» (πνεῦμα τοῦ κόσμου) sino el «espíritu de Dios» (πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ) (1 Cor 2, 12). Para ellos se encuentra el κόσμος crucificado en la cruz de Cristo y ellos lo están para él (Gál 6, 14). Para ellos, los «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) a los que ellos estuvieron sometidos en otro tiempo, aparecen como «elementos sin fuerza ni valor» (ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα) (Gál 4, 9). Por ello juzgarán un día al κόσμος (1 Cor 6, 2 s). Todo ello es posible porque ellos de hecho se han convertido en hombres nuevos (καινὴ κτίσις [«nueva criatura»] 2 Cor 5, 17).

3. Se deduce, finalmente, el sentido escatológico-histórico de este κόσμος, y con ello la situación del hombre como esclavizado bajo su poder, de cuya soberanía, sin embargo, él mismo es responsable, de la interpretación de Pablo de las *expresiones mitológicas acerca de estas potencias.*

El κόσμος, que es por una parte creación de Dios, es por otra *ámbito del dominio de poderes demoníacos,* de los «ángeles» (ἄγγελοι), de los «principados» (ἀρχαί) y «potestades» (δυνάμεις) (Rom 8, 38; 1 Cor 15, 24; cf. § 21, 3), de los «príncipes de este siglo» (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου) (1 Cor 2, 6.8), de los «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (Gál 4, 3.9; cf. § 15, 4a). Son los «enemigos» de Dios, cuyo final es la «muerte» (θάνατος) (1 Cor 15, 26). El principal de todos estos poderes que militan contra Dios es σατανᾶς (Rom 16, 20; 1 Cor 5, 5; 7, 5; 2 Cor 2, 11; 11, 14; 1 Tes 2, 18) el «dios de este siglo» (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου) (2 Cor 4, 4).

Al igual que el *carácter* del κόσμος, también el *de las potencias espirituales es ambiguo.* En primer lugar es claro que Pablo no piensa dualísticamente en el sentido gnóstico y no conoce, junto al mundo de la luz divina, otro mundo igualmente eterno, concurrente con aquél, el mundo demoníaco de la tinieblas (§ 15). Por otra parte es claro que el «ser» de estos poderes tiene significación únicamente para aquel que los considera como un εἶναι ἡμῖν («ser para nosotros»), lo cual vale únicamente para Dios (1 Cor 8, 5; cf. § 21, 3). En el fondo, pues, el poder que ellas tienen deriva de los hombres y para el cristiano están ya «debilitándose» (καταργούμενοι) (1 Cor 2, 6). En realidad, a él no pueden hacerle nada. Naturalmente, también el cristiano vive todavía «en el mundo» (ἐν τῷ κόσμῳ), «en la carne» (ἐν σαρκί) y aparece el sentido últimamente citado en cuanto que ellas son concebidas «como debilitándose» (καταργεῖσθαι). El ser del cristiano no se ha transformado mágicamente, sino que continúa siendo un ser histórico mientras que él se halla ἐν σαρκί («en carne»). Se halla, por tanto, amenazado continuamente; y aun cuando tiene que sufrir todavía a causa de la enemistad de tales «potencias», tales expresiones no ponen de relieve sino que su ser se halla amenazado continuamente. Las «potencias» se le hacen presentes al cristiano en las contrariedades del destino, en las «tribulaciones» (θλίψεις) y en las

«angustias» (στενοχωρίαι) (Rom 8, 35; cf. 1 Tes 2, 18: ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς [«nos lo impidió Satanás»]) que, en el fondo, no le alcanzan (Rom 8, 31-39). Se encuentra con ellas, además, en las tentaciones; Satanás es el «tentador» (πειράζων) (1 Tes 3, 5) ante el cual él debe ponerse en guardia (1 Cor 7, 5; 2 Cor 2, 11).

Las concepciones mitológicas acerca de las potencias espirituales y de Satanás no sirven, pues, a intereses de la especulación cosmológica ni a la necesidad de aclarar fenómenos aterradores y descargar al hombre de responsabilidad y de culpa. Cuando Pablo habla del hecho por el cual entró la muerte en el mundo, no recurre, como lo hace Sab 2, 24 al demonio, sino al pecado de Adán (Rom 5, 12 s; cf. § 25, 3). Si bien aparece la muerte en 1 Cor 15, 26 en la figura mitológica del «último enemigo» (ἔσχατος ἐχθρός) en 15, 56 es el «pecado» (ἁμαρτία) el «aguijón de la muerte» (κέντρον τοῦ θανάτου). La muerte crece desde las acciones del hombre como su fruto (§ 24, 2). Cierto que puede Pablo hablar, en una mitología ingenua, de la lucha de las potencias espirituales contra el cristiano o de la lucha de éste contra ellas (1 Cor 2, 6-8; 15, 24-26). En realidad hay en ello únicamente una manera concreta de entender la existencia: las potencias espirituales representan la realidad en la que el hombre se halla instalado como una realidad de contradicción y de lucha, como una realidad que amenaza y tienta. Estas concepciones mitológicas expresan el hecho de que el hombre no domina absolutamente su vida y que él se halla continuamente ante la decisión de tener que escoger a su señor; además de ello, la convicción de que el hombre natural se ha decidido siempre contra Dios, su auténtico Señor, y ha permitido que el mundo de la amenaza y de la tentación se adueñaran de él.

§ 27. La ley

E Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz,* ²1893, Id , *Das Urchristentum und das AT,* 1907, O Michel, *Paulus und seine Bibel,* 1929, A. Schlatter, *Der Glaube im NT,* ⁴1927, 323-399, K Oltmanns, ThBl 8 (1929) 110-116, R Bultmann, cf § 24, Ch Maurer, *Die Gesetzeslehre des Paulus,* 1941, E E Ellis, *Paul's use of the old testament,* 1957 Comparar también los artículos de Bultmann y de Jungel mencionados en § 24, J Beck, *Altes und neues Gesetz* MThZ 15 (1964) 127-142, C Haufe, *Die Stellung des Paulus zum Gesetz* ThLZ 91 (1966) 171-178, O Kuss, *Nomos bei Paulus* MThZ 17 (1966) 173-227, A van Dulmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus,* 1968, R Bring, *Christus und das Gesetz,* 1969, H L Ellison, *Paul and the law,* en *Apostolic history and the gospel (presented to F F Bruce),* 1970, 195-202, G Bornkamm, *Wandlungen im alt und neutestamentlichen Gesetzesverstandnis,* en Id , *Geschichte und Glaube,* 1971, 73-119, B Stoyianos, *The law in saint Paul's epistle to Galatians,* 1972, E Kasemann, *Geist und Buchstabe,* en Id , *Paulinische Perspektiven,* ²1972, 237-285, M Barth, *Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung* EvTh 33 (1973) 496-526, H Hubner, *Das ganze und das eine Gesetz* KuD 21 (1975) 239-256, F Hahn, *Das Gesetzesverstandnis in Romer und Galaterbrief* ZNW 67 (1976) 29-63, F Lang, *Gesetz und Bund bei Paulus,* en *Rechtfertigung (Fest f E Kasemann),* 1976, 305-320, P Vielhauer, *Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief,* en *Rechtfertigung,* 1976, 543-556, P de Surgy, *Paul et la torah* ACan 21 (1977) 111-128, P von der Osten-Sacken, *Das paulinische Verstandnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte* EvTh 37 (1977) 549-587, H Hubner, *Das Gesetz bei Paulus,* 1978, R Smend-U Luz, *Gesetz,* 1980

S Lyonnet, *San Pablo, libertad y ley nueva,* 1964, G Schneider, *Carta a los gálatas,* 1967, J M González Ruiz, *Epístola de san Pablo a los gálatas,* ²1972, H Schlier, *La carta a los gálatas,* 1975, W Zimmerly, *La ley y los profetas,* 1980

1. El auténtico querer del hombre, del «hombre interior» (ἔσω ἄνθρωπος) (§ 18, 1) apunta, en la medida en que es νοῦς, a un esforzarse inteligente (§ 19) por la vida como algo «bueno» para él; y como puede él equivocar ese «bien», comienza a tener para él la vida el carácter del «bien» en el sentido de lo mandado (§ 19, 1; 21, 1). El *mandamiento de Dios* alcanza al hombre concretamente en la *ley del AT,* cuyo sentido no es otro, sino conducir al hombre a la vida (εἰς ζωήν) (Rom 7, 10; cf. Rom 10, 5; Gál 3, 12b).

Bajo νόμος (con artículo o sin él) entiende Pablo la ley del AT, o el conjunto del AT visto todo él como ley; excepto en algunos lugares en los que νόμος tiene el sentido general de norma, obligación, tal como sucede en Rom 7, 2 s; 8, 1 donde se juega con el concepto νόμος (al νόμος τοῦ θεοῦ [«ley de Dios»] se contrapone el νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου [«la ley en mis miembros»]; al νόμος τοῦ νοός μου [«ley de mi razón»] el νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου [«ley de pecado y de la muerte»], a éste finalmente νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς [«ley del espíritu, de la vida»]); además Rom 3, 27 (νόμος πίστεως [«ley de fe»]), Gál 6, 2 (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ [«ley de Cristo»]). En el resto de los lugares, νόμος significa la ley del AT, o el conjunto del AT. Se considera νόμος tanto a lugares del Pentateuco como a la propiamente dicha ley de Moisés: Rom 4, 13-16 (Gén 17, 10 s; 18, 18; 22, 17 s); 7, 7 s (Gén 2, 17); 1 Cor 14, 34 (Gén 3, 16). En Rom 3, 10-19 se combinan citas de los salmos y de los profetas y son consideradas νόμος. En 1 Cor 14, 21 aparece Is 28, 11 s como νόμος. No se hace diferencia alguna entre los mandamientos rituales y cultuales (Gál 4, 10; 5, 3) y entre las exigencias morales (Rom 7, 7 s); a ambas se les llama νόμος. Pablo puede decir tam-

bién, en lugar de νόμος, ἐντολή («precepto») (Rom 7, 8 s) mientras que tomada con toda precisión, νόμος contiene una serie de ἐντολαί («preceptos») (cf. Rom 13, 9; 1 Cor 7, 19).

Se entiende la ley del AT en su sentido veterotestamentario y judío, es decir, no como el principio de un ideal de hombre o de comunidad humana desarrollado en exigencias concretas. No es, por tanto, la ley moral racional fundada en el espíritu del hombre, como si se tratara de desarrollar y de comentar el contenido del bien y de la educación. Más bien, la ley es *el conjunto de los mandamientos legales dados a lo largo de la historia,* tanto de los rituales y cúlticos como de los morales; y la conducta que se exige del hombre no es la postura del «esforzarse siempre», no el encontrarse orientado siempre hacia una idea, sino la obediencia del individuo en los casos concretos.

Ciertamente que Pablo, cuando no existe —como en Gál— un motivo concreto para hablar de la ley ritual, piensa en sus expresiones sobre la ley, esencialmente en las exigencias *morales* de la ley, especialmente del decálogo, como lo prueba Rom 2, 1; 3, 20; cf. especialmente 2, 21 s; igualmente Rom 13, 8-10; Gál 5, 14 (cf. 5, 23). Esto significa también la afirmación de que las exigencias de la ley se hacen manifiestas a los paganos en sus conciencias (Rom 2, 14 s) porque en la conciencia no resuenan las exigencias rituales del AT. Los «veredictos de Dios» (δικαίωμα τοῦ θεοῦ) (Rom 1, 32) o las «prescripciones de la ley» (δικαίωμα τοῦ νόμου) (Rom 2, 26; 8, 4) difícilmente pueden ser otra cosa que exigencias morales.

A diferencia de los profetas y de Jesús, Pablo no ha aclarado el ser de la obediencia bajo la exigencia de Dios en la contraposición de las exigencias morales frente a las cúltico-rituales ni ha criticado a éstas partiendo de aquéllas. En su lucha contra la falsa obediencia de la ley no se ha basado nunca en una palabra de Jesús (§ 16). No ha preguntado cómo el cumplimiento de los mandamientos cúltico-rituales puede ser considerado obediencia ofrecida a Dios. En principio, parece que para él no hay distinción, por la razón de que él valora en el sentido judío los mandamientos cúltico-rituales, es decir, no desde el punto de vista de su contenido, sino que los mira únicamente bajo el punto de vista de que son *exigencias,* al igual que los mandamientos morales. En la naturalidad con la que nombra las exigencias morales del decálogo como el contenido de νόμος que permanece como obligatorio para los cristianos (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14), se pone de manifiesto que el sentido idéntico de las exigencias cúltico-rituales y de las morales existe solamente para el hombre que no ha conseguido todavía la «fe» (πίστις) y que en la fe se da un principio de crítica.

Tanto los judíos como los paganos se hallan bajo la exigencia de Dios; la única diferencia es que para éstos no ha tomado cuerpo dicha exigencia en la ley veterotestamentaria. Pero Pablo dice expresamente que si los paganos, que no tienen la «ley», cumplen las exigencias de la ley «por naturaleza» (φύσει) —sean pocas o muchas las veces que esto acontezca— testifican con ello que τὸ ἔργον τοῦ νόμου —es decir, la obra exigida por la ley— ha sido grabada en sus corazones; y lo mismo atestigua su conciencia (Rom 2, 14 s; § 19, 4) [14]. Naturalmente que no entiende Pablo bajo la conciencia de los paganos la «razón práctica» que diseña una ley moral partiendo de sí misma, sino que él piensa que los paganos pueden escuchar en los casos concretos el mandamiento de Dios que les confronta. Este mandamiento se concreta para ellos, por ejemplo en el estado, cuyo gobierno ha sido ordenado por Dios a quien tiene que servir, y al que, por tanto, hay que obedecer «en conciencia» (διὰ τὴν συνείδησιν) (Rom 13, 1-5). Se concretiza, igualmente en la costumbre, en todo lo que es considerado como «verdadero, noble, justo, puro, amable, honorable» (ἀληθῆ, σεμνά, δίκαια, ἁγνά, προσφιλῆ, εὔφημα), y se juzga como «virtud» (ἀρετή) y «digno de elogio» (ἔπαινος) (Flp 4, 8).

2. Naturalmente que *Dios ha dado la ley para que sea cumplida.* Ella es, según Rom 2, 20, la «expresión de la ciencia y de la verdad» (μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας) y el «hombre interior» (ἔσω ἄνθρωπος) la aprueba (Rom 7, 14 s). En el hecho de que la ley no puede conducir a la «justicia», sino que, más bien, conduce a la muerte y de que ha desaparecido radicalmente para el creyente (Rom 1, 18; 7, 6; Gál 3, 1; 5, 12) no debe entenderse que no contiene la *exigencia obligatoria de Dios.* Pablo mismo sale al encuentro de una tal equivocada interpretación en Gál 3, 19 (cf. Rom 7, 7) con la pregunta: τί οὖν ὁ νόμος («¿para qué, pues, la ley?»), para contestar inmediatamente ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή («así que la ley es santa y santo el precepto y justo y bueno») (v. 12) y para calificar a νόμος como πνευματικός («espiritual») (v. 14). La legislación (νομοθεσία) de la que Israel fue hecho partícipe, pertenece a los títulos honoríficos del pueblo y Pablo se declara orgulloso de ella (Rom 9, 4). Así como la ley fue dada «para la vida» (εἰς ζωήν) así su cumplimiento conferiría la «vida» (ζωή) (Rom 10, 5; Gál 3, 12). Los que cumplen la ley serán «justificados» (Rom 2, 13) y quien permanece fiel en la «buena

14. Rom 2, 26 (ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ) se dice no de los paganos, sino de los cristianos venidos del paganismo.

obra» (ἐργον ἀγαθον), en el «obrar el bien» (ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθον),es decir, quien cumple la ley, será hecho partícipe de la «vida eterna» (ζωη αἰωνιος) y de toda la salvación (Rom 2, 7 10)

Condición previa para entender la frase de que no son las obras las que conducen a la «justificación», sino únicamente la fe, es el reconocimiento de que la exigencia de la ley continúa en pie, de que *Dios es el juez que exige la obra buena del hombre* (Rom 1, 18, 3, 20) La predicación de la fe no aporta un nuevo concepto de Dios como si éste no fuera el juez que exige la obra buena, como si Dios fuera el benigno ¡No! Unicamente puede hablarse de la gracia (χαρις) de Dios cuando se habla también de su ira (ὀργη) Así puede Pablo recordar al cristiano que «pide» la «justificación» por la fe y no por las obras de la ley —de manera inequívoca— el juicio, en el que se preguntará por las obras (1 Cor 1, 8, 3, 12-15, 4, 4 s, 1 Tes 3, 15, 5, 23, especialmente 2 Cor 5, 10 τους γὰρ παντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βηματος τοῦ Χριστοῦ, ἱνα κομισηται ἑκαστος τα δια τοῦ σωματος προς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν εἰτε φαῦλον [«porque es necesario que todos seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal»]) Que el cristiano no se halle «bajo la ley» (ὑπο νομον) de una manera concreta no quiere decir (Gál 5, 18, Rom 6, 14) que las exigencias de νομος no tengan ya valor alguno para él, ya que la ἀγαπη («amor») que se exige de él no es otra cosa sino el cumplimiento de la ley (Rom 13, 8-10, Gál 5, 14) Si ha recibido por medio de la «renovación» (ἀνακαινωσις) de la νοῦς («mente») la posibilidad «de poder distinguir cuál es la voluntad de Dios lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (εἰς το δοκιμαζειν τι το θελημα τοῦ θεοῦ, το ἀγαθον και εὐαρεστον και τελειον) (Rom 12, 2), debe reconocer lo que el judío considera como uno κατηχουμενος ἐκ τοῦ νομου («instruido en la ley») γινώσκειν το θελημα (τοῦ θεοῦ) και δοκιμαζειν τὰ διαφεροντα («conocer la voluntad de Dios y discernir lo conveniente») (Rom 2, 18) La voluntad de Dios que se manifiesta al cristiano es idéntica a la exigencia de la ley

La situación del hombre bajo la ley (νομος) no es, pues, desesperada a causa de que νομος le transmita algo así como un limitado o falso conocimiento de Dios en una especie de revelación de baja calidad Lo que hace su situación desesperada es el simple hecho de que previamente a la «fe» (πιστις) *no existe cumplimiento real alguno de la ley* ὁσοι γαρ ἐξ ἐργων νομου εἰσιν, ὑπο καταραν εἰσιν γεγραπται γαρ ὁτι ἐπικαταρατος πᾶς ὸς οὐκ ἐμμενει πᾶσιν τοῖς γεγραμμενοις ἐν τῷ βιβλιω τοῦ νομου τοῦ ποιῆσαι αὐτα («porque todos los que viven de las obras de la ley incurren en la maldición

Pues dice la Escritura maldito todo el que no se mantenga en la práctica de todos los preceptos escritos en el libro de la ley») (Gál 3, 10) Se resumen las consideraciones de Rom 1, 18, 2, 29 en 3, 9 Ἰουδαιους τε και Ελληνας παντας ὑφ' ἁμαρτιαν εἰναι («tanto los judíos como los griegos están todos bajo el pecado») y después de haber confirmado esto por medio de una composición de citas en v 10-18, continúa el final (v 20) διοτι ἐξ ἔργων νομου οὐ δικαιωθησεται πᾶσα σαρξ ἐνωπιον αὐτοῦ (sc τοῦ θεοῦ) («ya que nadie será justificado por las obras de la ley»), lo que significa en primer lugar ningún hombre *puede* conseguir la «justificación por medio de las obras de la ley», por la sencilla razón de que no puede cumplirlas Por ello el «servicio» (διακονια) de νομος es una διακονια τοῦ θανατου, τῆς κατακρισεως («ministerio de muerte, de condenación») (2 Cor 3, 7 9), por ello es cierto το γραμμα ἀποκτεινει («la letra mata») (2 Cor 3, 6), por ello la ley es νομος της αμαρτιας και τοῦ θανατου («ley de pecado y de muerte») (Rom 8, 2) El hombre, por tanto, no consigue la «justificación» por medio de la ley por la sencilla razón de que es un transgresor de la ley, porque él es culpable ante Dios

Pero Pablo va todavía mucho más allá no solamente dice que el hombre *no puede* conseguir la salvación por medio de las obras de la ley, sino también que *no debe* Pablo piensa en todo esto partiendo de su concepto de Dios, según el cual, lo que sucede o es de hecho, sucede, o es al mismo tiempo, según el plan divino Se dice en Rom 3, 20 ἐξ ἔργων νομου οὐ δικαιωθησεται πᾶσα σαρξ («nadie puede ser justificado en virtud de las obras de la ley») El judío contradiría ya la afirmación de Pablo de que el hombre puede ser justificado únicamente sobre la base de un cumplimiento perfecto de la ley (ὸς ἐμμενει πᾶσιν [quien cumple toda], Gál 3, 10), se opondría totalmente a la frase de que *la justificación por medio de las obras de la ley y por la gracia divina que le llega al hombre en la fe se excluyen mutuamente* Esta es, sin embargo, la tesis decisiva de Pablo τελος γαρ νομου Χριστος εἰς δικαιοσυνην παντι τῶ πιστευοντι (Rom 4, 10), es decir «Cristo significa el final de la ley y conduce a la justificación a aquél que cree» A los gálatas, que de ninguna manera abandonan la fe en Cristo y que saben que les llega la gracia por medio de él, pero que quieren compaginar esto con la práctica de la circuncisión, les recuerda Pablo κατηργηθητε ἀπο Χριστοῦ οιτινες ἐν νομω δικαιοῦσθε, τῆς χαριτος ἐξεπεσατε («habéis roto con Cristo todos los que buscáis la justicia en la ley Os habéis apartado de la gracia») (Gál 5, 4) El camino de las obras de la ley y el camino de la gracia y de la fe son contrapuestos, se excluyen mutuamente (Gál 2, 15-21, Rom 4, 4 s 14-16, 6, 14, 11, 5 s)

¿Por qué es esto así? Justamente porque el *esfuerzo del hombre por conseguir la salvación mediante el cumplimiento de la ley* le conduce únicamente al pecado, *ello mismo es en el fondo pecado.* La doctrina de Pablo sobre la ley está determinada por el conocimiento que él ha adquirido sobre la esencia del pecado: tanto el conocimiento de que el pecado es el esfuerzo arbitrario del hombre por fundamentar su ser olvidando que es un ser creado, por procurarse la salvación partiendo de sus propias fuerzas (§ 23, 1), aquel esfuerzo que encuentra su expresión extrema en el «gloriarse» (καυχᾶσθαι) y en el «confiar en la carne» (πεποιθέναι ἐν σαρκί) (§ 23, 2), así como el conocimiento de que el hombre es siempre pecador, de que él, que ha caído bajo el poder del pecado (§ 23, 3) se halla siempre en una intelección de su ser falsamente orientada (§ 25, 26). El hombre, por tanto, no puede ser «justificado» por las obras de la ley, ya que no le está permitido imaginar que puede encontrar su salvación por sí mismo si se vive como dependiente de Dios, del creador.

Con ello se responde, al mismo tiempo, a la pregunta que surge de Rom 7, 7 después que 3, 21; 7, 6 ha dicho que la «justificación» se regala a la fe que consigue la gracia de Dios y no a las obras de la ley; la pregunta en concreto es la siguiente: *qué sentido tiene en tal caso la ley.* Ambas cuestiones se relacionan entre sí y la respuesta que demos a cada una de ellas se aclara por la dada a la otra.

La respuesta que se da en Rom 7, 7 s expone lo que ya se había dicho de manera breve en 3, 20: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας («la ley no da sino el conocimiento del pecado»). Porque esta frase (teniendo en cuenta v. 10-19) no quiere decir que el hombre conoce lo que es pecado *por medio de la ley,* sino que es *conducido al pecado* por medio de la ley. Es el conocimiento (ἐπίγνωσις) práctico, el «entenderse» como pecando; de la misma manera que γνῶναι τὴν ἁμαρτίαν («conocer el pecado») de 7, 7 o de 2 Cor 5, 21 significa practicar el pecado, o como viceversa, εἰδέναι τὸν φόβον τοῦ κυρίου («conocer el temor del Señor») de 2 Cor 5, 11 no es un saber teórico acerca del temor del Señor, sino un entenderse a sí mismo en tal temor. Rom 7, 7-11 expone justamente esto: «jamás habría conocido yo el pecado a no ser por medio de la ley; porque yo no habría conocido la concupiscencia si la ley no hubiese dicho: ¡no codiciarás! Pero el pecado se aprovechó del mandamiento y provocó en mí tales deseos. Porque sin la ley el pecado se hallaba muerto; yo viví un tiempo sin la ley. Pero cuando vino el mandamiento nació el pecado, yo me vi dentro de la muerte. De esta manera se puso de manifiesto que el mandamiento, que debía conducir a la vida, me condujo justamente a la muerte. Porque el pecado se aprovechó del mandamiento y me engañó y me mató con su ayuda».

La ley pone, pues, a la luz del día que el hombre es un pecador, sea que su concupiscencia pecadora le conduce a la transgresión de la ley, sea que se revista a sí misma bajo el celo del cumplimiento de la ley. Pero, lo que en Rom 7, 7 s aparece como una maquinación del pecado es realmente intención de Dios: «apareció entre tanto (es decir, entre Adán y Cristo) la ley a fin de que se multiplicaran las transgresiones»; la continuación nos da a entender cuál es el sentido de esta frase: «allí donde se multiplicó el pecado, allí se hizo sobreabundante la gracia» (Rom 5, 20). La ley conduce, pues, al pecado al hombre que ha olvidado su situación de criatura y ha querido procurarse la vida a sí mismo, a fin de llevarlo, de nuevo, por medio del pecado, a la relación auténtica con Dios, relación que él debe aprehender en la fe.

Lo mismo se dice en Gál 3, 19: τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη («¿para qué la ley? Fue añadida en razón de las transgresiones») (es decir: a fin de que fuera suscitada la παραβάσεις [«transgresión»]) ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται («hasta que llegase la descendencia a quien iba destinada la promesa») (es decir: hasta Cristo en quien se hará activa la gracia [χάρις] de Dios). La ley, justamente en cuanto que provoca el pecado, debe traer el cumplimiento de las promesas divinas: «¿se halla la ley en contra de las promesas divinas? ¡De ninguna manera! Porque únicamente si la ley hubiese sido dada como lo que puede dar la vida, únicamente entonces tendría realmente la justificación su origen en la ley. Pero la Escritura ha incluido, por el contrario, todo dentro del pecado, a fin de que la promesa le sea dada al creyente por medio de la fe en Jesucristo. Pero antes de que llegara la justicia nos hallábamos prisioneros bajo la ley, encerrados con vistas a la fe que debía ser revelada. La ley ha sido, pues, nuestro pedagogo hasta Cristo a fin de que nosotros debamos ser justificados en virtud de la fe. Pero, una vez que ha venido la fe, no estamos ya bajo el pedagogo» (Gál 3, 21-25).

El mismo sentido tiene, finalmente, Rom 4, 13-16: «La promesa dada a Abrahán y a su descendencia de que heredarían el mundo no les fue dada por medio de la ley, sino más bien por medio de la justificación por la fe. Porque si el derecho a la herencia se fundase en la ley, entonces habría desaparecido la fe (es decir, en primer lugar la fe en las promesas; con todo, podría decirse lo mismo de la fe cristiana) y la promesa habría sido aniquilada; porque la ley aporta únicamente la ira. Pero donde no existe ley alguna, tampoco se dan transgresiones (y por consiguiente tampoco la ira. ¿Para qué, pues, la ley? La ley tenía que aportar la ira; debía conducir a las transgresiones!). Justamente por ello es cierto: sobre el

fundamento de la fe, para que continuase siendo verdad; sobre el principio de la gracia, a fin de que la promesa sea segura para todos los descendientes...».

Cuando se dice que el sentido de νόμος es, o era, el de ser παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν no debe entenderse esto como educador en el sentido griego moderno, cuya tarea se considera como un llevar al hombre a un grado más alto de la vida del espíritu y sobre todo de la vida moral. La πίστις que se abre a la χάρις divina no es el resultado de la educación; se hace posible únicamente a partir de la χάρις que actúa en Cristo. La «educación» por medio de la ley conduce más bien al pecado y «educa» de manera indirecta, en cuanto que indirectamente conduce a la πίστις, en el sentido de que el pecador, cuando lo encuentra la χάρις puede entender el o...o: obras de la ley o gracia. Y todo esto no haciendo caer al hombre en la desesperación subjetiva, sino colocándolo en una situación desesperada objetiva, a la que él comienza a considerar como tal sólo cuando le alcanza la palabra de la χάρις. Gál 3, 21-25 no piensa en el proceso del individuo, sino en la historia de la humanidad y Rom 7, 14-24 no es una confesión de Pablo en la que describe su desgarro interior cuando se encontraba bajo la ley, sino que es la situación objetiva del hombre bajo la ley, tal como se ve esta situación desde el punto de vista de la fe. El ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου («¡pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?») (v. 24) no lo ha pronunciado Saulo-Pablo que en otro tiempo luchaba y suspiraba bajo la ley; su autoconciencia se refleja más bien en Flp 3, 4-6; es, por el contrario, el Pablo cristiano quien coloca esta frase en labios de un judío y describe con ello la situación de éste, de la que él no es consciente.

Nunca argumenta Pablo contra el camino de la ley con la idea de que ésta conduce a una desesperación subjetiva y nunca alaba la fe como la salida de una división interior despertada por la conciencia ni como la liberación de una carga inaguantable. Su reproche contra los judíos y judaizantes no es éste: el camino de la ley es falso por el hecho de que, como consecuencia de las transgresiones, no conduce a la meta; su reproche consiste en decir que es equivocada su *orientación,* porque es el camino que conduce a la «autojustificación» (ἰδία δικαιοσύνη) (Rom 10, 3; cf. Flp 3, 9). No son las malas obras las que hacen al hombre rechazable delante de Dios sólo ni en primer lugar, sino que la intención de justificarse ante Dios por medio del cumplimiento de la ley, de tener su «jactancia» (καύχημα), es ya pecado.

Este es, pues, el *sentido histórico-salvífico de la ley:* conducir al hombre al pecado y esto no solamente empujando a su concupiscencia a la transgresión, sino también ofreciendo la posibilidad más extrema de vivir como pecador al cambiar su oposición al mandamiento por un esfuerzo de «autojustificación» (ἰδία δικαιοσύνη) por medio del cumplimiento de los mandamientos; ¡una perversión muy comprensible! Porque en el saber dado inmediatamente con la posesión de la ley o despertado por la conciencia (§ 19, 4) de que la transgresión es pecado y en el temor ante la transgresión se fundamenta la locura de que el cumplimiento —que como superación de la concupiscencia se reviste de la apariencia de una buena obra— podría proporcionar la «justificación». Aquella angustia y esta locura ponen de manifiesto cuán profundamente se halla el hombre hundido en el pecado (ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς [«a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto»] Rom 7, 13); a ello pertenece esencialmente el no saber del hombre sobre su propia situación: permanece oculto para él que él no vive en la vida, sino que vive dentro de la muerte (ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω [«realmente mi proceder no lo comprendo»] (Rom 7, 15; cf. § 24, 2).

Finalmente el sentido de la ley es conducir al hombre a la muerte y con ello hacer que Dios aparezca como Dios. Porque la ley confiere al pecado su fuerza, pero el pecado es el «aguijón» de la muerte (1 Cor 15, 56); el pecado mata al hombre por medio del «precepto» (ἐντολή) en cuanto que le hace concebir la ilusión de procurarle la vida (Rom 7, 11). Por ello puede decirse también: «la letra (de la ley) mata» (2 Cor 3, 6). Los frutos de «las pasiones pecaminosas» (παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν) despertadas por la ley maduran para la muerte (Rom 7, 5; cf. § 24, 2). Pero por medio de todo ello conduce la ley a Dios como creador que regala la vida y del cual únicamente recibe el hombre la vida, el hombre justamente que por el camino de la «autojustificación» (ἰδία δικαιοσύνη), por el camino del «vanagloriarse» (καυχᾶσθαι), había ido a parar en la muerte. Como tal Dios aparece en la χάρις del acontecimiento salvífico; hacia tal Dios se orienta la fe. Abrahán, que no tiene «vanagloria» (καύχημα) alguna (Rom 4, 2) cree en «el Dios que resucita a los muertos y que llama a la existencia a lo no existente» (Rom 4, 17). Para Pablo, el resultado de la θλίψις que le ha invadido consiste en que él mismo se ha pronunciado el juicio de muerte sobre sí mismo: ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς («para que no pongamos la confianza en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos») (2 Cor 1, 9); esto es también el resultado de la «educación» por medio de la ley.

3. Todo ello pone, al final, de manifiesto que incluso la *exigencia de Dios que toma cuerpo en la ley* es únicamente gracia de Dios. Es ya gracia de Dios que él haya dado la ley «para la vida» (εἰς ζωήν) (Rom 7, 10). Y el hecho de que la concupiscencia pecadora del hombre haya frustrado esta finalidad ha hecho que la gracia de Dios haya quedado reducida a la nada; porque es gracia también el que la ley haya conducido «a la muerte» (εἰς θάνατον) ya que por este camino el hombre será llevado al Dios «que da la vida a los muertos». La ley no se halla en «contra de las promesas de Dios» (Gál 3, 21); la unidad de la voluntad de Dios es clara; él no quiere otra cosa sino que su «ley» (νόμος), la «ley espiritual» (νόμος πνευματικός) (Rom 7, 14) permanezca vigente como «ley de Cristo» (νόμος τοῦ Χριστοῦ) (Gál 6, 2); el creyente realiza esto en «amor» (ἀγάπη). Unicamente entonces se cumple realmente su intención: la impotencia de la ley (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός... [«lo que era imposible a la ley, reducida a la impotencia por la carne»]) ha sido confirmada por Dios ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μή ματὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα («a fin de que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros que seguimos una conducta, no según la carne, sino según el espíritu») (Rom 8, 3 s).

En la terminología se refleja hasta un cierto grado la diferencia entre la νόμος como voluntad eterna de Dios y como ley que ha sido anulada, y la ley que ha sido abolida por Cristo es *presentada como la ley de Moisés.* Así en Rom 10, 4 s son presentados Cristo y Moisés como contraponiéndose; igualmente 2 Cor 3, 7-18 compara la «misión» (διακονία) de la antigua y de la nueva «alianza» (διαθήκη) (cf. también 1 Cor 10, 2). La ley «que ha venido en el entretiempo» de la que habla Rom 5, 20 es presentada en v. 14 como la ley de Moisés. Es, sobre todo, significativo que Pablo, en la polémica de Gál 3, 19 s pueda echar mano del mito gnóstico de la donación de la ley por medio del ángel para probar que la ley de Moisés no proviene de Dios mismo. Esto es posible únicamente porque la ley ha sido considerada desde un principio como ley de Moisés bajo el concepto que el judío tenía de ella.

Al igual que la unidad de la voluntad divina, se pone claramente de manifiesto que lo *que unifica la existencia humana* es el camino que va de encontrarse situado bajo la ley al encontrarse situado bajo la χάρις. No hay ruptura alguna; no se da ninguna transformación mágica o misteriosa del hombre respecto de su substancia, como si comenzase a tener un fundamento natural distinto; entre el ser antiguo y el nuevo se da una continuidad histórica; ciertamente que no se trata de una continuidad, de un desarrollo entendido en el sentido de la imagen del hombre del idealismo griego; comparándolo con éste, se trata más bien de una ruptura: en lugar de la primitiva autointeligencia entra una nueva, esto al menos, para que haya una continuidad histórica, que será una historicidad auténtica. Porque el paso del antiguo al nuevo ser no se realiza como un desarrollo espiritual del pecado a la fe, sino que la fe es la decisión frente a la χάρις que nos alcanza en la palabra anunciada. Si bien es verdad que la concepción de Pablo acerca de la historia de la salvación no se orienta al individuo, sino a la humanidad (cf. *supra*), sin embargo, es cierto que la situación de la humanidad es la situación del individuo. A él, pecador, que se halla muerto, el mensaje recibido le sitúa ante la decisión de si quiere entenderse de forma nueva y si quiere recibir la vida que le viene de Dios. La posibilidad de inteligencia radica justamente en el hecho de que él es pecador, de que se halla muerto. La liberación del hombre de la muerte no parte de un principio superior espiritual o de alguna facultad que se hallase dentro del hombre y que no hubiese sucumbido ante el pecado; no se trata aquí de la liberación de un yo totalmente inconcebible y que podría descubrirse sólo negativamente —como ha pensado el mito gnóstico—, la liberación de las chispas de luz, sino que sería la liberación justamente del pecador, del yo dividido dentro de sí mismo y que se entiende equivocadamente a sí mismo. La liberación no es otra cosa sino el cumplimiento del destino y de la intención auténtica del hombre hacia la ζωή, hacia sí mismo, todo lo cual había sido pervertido por el pecado (§ 23, 3).

B) EL HOMBRE BAJO LA ΠΙΣΤΙΣ

1. La justicia de Dios (δικαιοσύνη θεοῦ)

De la bibliografía antigua: Th. Häring, Δικαιοσύνη θεοῦ *bei Paulus,* 1896; H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen,* ²1910. La nueva bibliografía, que es abundante, se halla reseñada en el artículo δικαιοσύνη en Bauer, W. B. Debe mencionarse E. von Dobschütz, *Über die paulinische Rechtfertigungslehre:* ThStKr 85 (1912) 38-87; W. Michaelis, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus. Festgabe für Ad. Deissmann,* 1927, 116-138; H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus,* 1930; F. V. Filson, *St Paul's conception of recompense,* 1931; W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* 1932; R. Gyllenberg, *Die paulinische Rechtsfertigunslehre und das AT:* Studia Theologica I (1935) 35-52; G. Schrenk, *Art.* δικαιοσύνη, en ThWB II 204-

229, H Hofer, *Die Rechtfertigungsverkundigung des Paulus in der neueren Forschung,* 1940, H W Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit,* 1936, G Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien,* 1952, O Kuss, *Der Romerbrief* I, 1957, 115-131, E Jungel, *Paulus und Jesus,* [5]1979, E Kasemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus,* en *Exegetisch Versuche und Besinnungen* II, 1964, 181-193, R Bultmann, Journal of Bibl Literature 83 (1964) 12-16, J Becker, *Das Heil Gottes,* 1964, P Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* [2]1966, L Mattern, *Das Verstandnis des Gerichtes bei Paulus,* 1966, D Hill, *Greek words and Hebrew meanings studies in the semantics of soteriological terms,* 1967, K Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus,* 1967, E Kasemann, *Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Romerbrief,* en Id , *Paulinische Perspektiven,* 1969, 79-95, J Cambier, *La doctrine paulinienne de la justice de Dieu, principe d'unité dans l'église et sources de paix dans le monde,* en *Verborum veritas, 1970, 159 169, M Barth, Justification,* 1971, J A Ziesler, *The meaning of righteousness in Paul,* 1972, R Gyllenberg, *Rechtfertigung und AT bei Paulus,* 1973, G Herold, *Zorn und Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* 1973, E Kasemann, *An die Romer,* [4]1980, E Lohse, *Die Einheit des NT,* 1973, E Plutta-Messerschmidt, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* 1973, H Conzelmann, *Theologie als Schriftauslegung,* 1974, U Wilckens, *Was heisst bei Paulus Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?,* en Id , *Rechtfertigung als Freiheit,* 1974, 77-109, *Rechtfertigung (Fest f E Kasemann),* 1976, K Berger, *Neues Material zur Gerechtigkeit Gottes* ZNW 68 (1977) 266-275, M Barth-J Blank-J Bloch-F Mussner-R J Zwi Werblowsky (ed), *Paulus, Apostat oder Apostel?,* 1977, H Schlier, *Grundzuge einer paulinischen Theologie,* 1978, W Harle-E Herms, *Rechtfertigung,* 1980

J M González Ruiz, *San Pablo al día,* 1956, J M Bover, *Teología de san Pablo,* [4]1961, L Cerfaux, *Itinerario espiritual de san Pablo,* 1968, O Kuss, *San Pablo,* 1975, J A Fitzmyer, *Teología de san Pablo,* 1975, T W Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan,* 1975, G Eichholz, *El evangelio de Pablo,* 1977, J M González Ruiz, *El evangelio de Pablo,* 1977, G Bornkamm, *Pablo de Tarso,* 1979, L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

§ 28. El concepto de δικαιοσύνη

1. Toda vez que Pablo ha visto el *ser del hombre anterior a la* πίστις con la transparencia que da la fe (πίστις), encontramos ya en la presentación del ser anterior a la fe el diseño indirecto del *ser del hombre bajo la* πίστις. Así como el hombre que no posee todavía la πίστις es el hombre que ha caído en el poder de la muerte, así el hombre bajo la fe es el que recibe la vida. Así como la muerte tiene su fundamento en que el hombre, al querer vivir la vida partiendo de sí mismo y procurándola por sus propios medios, la pierde, así surge la vida del hecho de que, al entregarse él a Dios, se gana a sí mismo.

Esto viene expresado también en la manera cómo interpreta Pablo la *«justicia»* o el *«ser justificado»*, lo que es el requisito previo para obtener la vida. Con la frase de que la salvación, la recepción de la vida, se halla ligada a la justicia del hombre como a su condición, repite Pablo lo que era evidente para la tradición judía. Pero en la manera como él entiende la posibilidad y la realización de la justicia o de la justificación —en el hecho de que puede hablar de ellas como del bien salvífico— se pone de manifiesto la contraposición fundamental y la nueva manera de concebir al hombre ante Dios.

Hablando con precisión, *la justicia es la condición para recibir la salvación, la vida.* Así como para Abrahán su justicia (de la fe) fue condición para que él recibiera la promesa (Rom 4, 13), lo mismo vale ahora: el justificado (por la fe) *recibirá* la vida (Rom 1, 17; Gál 3, 11). Aquellos que han sido justificados (δικαιωθέντες οὖν) serán hechos partícipes de la salvación (Rom 5, 1 s). Así como el pecado conduce a la muerte, así la justicia conduce a la vida (Rom 5, 17; 8, 10). La meta que se halla delante de quien tiene la justicia es la conquista de la vida (Flp 3, 9 s); a la actuación justificadora de Dios sigue la glorificadora (Rom 8, 30).

Ya que la conexión entre justicia y salvación es tan necesaria, *puede la justicia misma adquirir el carácter de don salvífico.* «Esforzarse por la justicia», el empeño de los judíos (Rom 9, 30 s; Gál 2, 16), significa lo mismo que «esforzarse por la salvación»; porque teniendo aquélla, se tiene ésta. Mientras en Rom 5, 9 σωθῆναι («salvarse») se halla en tiempo futuro con relación a δικαιωθείς («justificado»), en Rom 10, 10 δικαιοσύνη y σωτηρία se encuentran en paralelismo de significación. Así como la muerte de Cristo ha hecho que nosotros «vivientes» (ζῶντες) seamos, así —significando lo mismo— ha hecho que seamos «justicia de Dios» (δικαιοσύνη [θεοῦ] en él; es decir, que seamos justos (2 Cor 5, 15.21). La διακονία τῆς δικαιοσύνης («ministerio de justicia») (cuya oposición es διακονία τῆς κατακρίσεως [«ministerio de condenación»], es decir, la condenación a muerte) y la διακονία τοῦ πνεύματος («ministerio del Espíritu») (cuya oposición es διακονία τοῦ θανάτου [«ministerio de la muerte»] 2 Cor 3, 7-9) son idénticas. Por ello puede combinarse δικαιοσύνη también con otros conceptos que designan el estado de salvación (1 Cor 1, 30: δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις [«justicia, santificación y redención»], cf. 6, 11). Lo que Cristo ha obrado en el acontecimiento salvífico y lo que constituye el contenido del εὐαγγέλιον es la nueva posibilidad de la δικαιοσύνη como una δικαιοσύνη θεοῦ (Rom 1, 16 s; 3, 21); justamente por ello puede llamarse el oficio de apóstol διακονία τῆς δικαιοσύνης («ministerio de la justicia») (2 Cor 3, 9). Es posible hablar así de la δι-

καιοσυνη no solamente por la conexión estrecha que existe entre δικαιοσυνη y ζωη entendidas como condición y consecuencia, sino, sobre todo, porque *no solamente la salvación, sino también lo que es su condición es don de Dios* Porque ¿qué es lo que quiere decirse con δικαιοσυνη y, sobre todo, con δικαιοσυνη θεοῦ?

2 La palabra δικαιοσυνη tiene (como la hebrea צְדָקָה) varios significados Si exceptuamos otras significaciones que puede tener tanto en la Biblia como en el lenguaje profano (de los cuales el más significativo es el de *«iustitia distributiva»*, el cual se encuentra en Rom 9, 28, al menos según muchos testimonios textuales, en cita de Is 10, 22), se emplea δικαιοσυνη (así como δικαιος [«justos»]) tanto con un sentido ético (como «honestidad») como con un sentido forense Cuando δικαιοσυνη significa la condición de la salvación o los bienes salvíficos es un *concepto forense* No significa entonces la cualidad ética, una cualidad de la persona, sino una relación, es decir, la δικαιοσυνη no es algo que tiene la persona en sí y para sí sino algo que ella tiene delante del foro ante el que esa persona tiene que responder, en el juicio que otro pronuncia, en el cual se le declara justa El hombre es «justo» o tiene la «justicia» cuando es reconocido como tal, y ello significa en el caso en que este reconocimiento sea puesto en tela de juicio cuando él es declarado «justo» (compárese el paralelismo entre δικαιοι sc έσονται y δικαιωθησονται [«ser justo — ser justificado»] de Rom 2, 13) «Justo» es, por tanto, quien ha sido declarado libre en un proceso (en κρινεσθαι) pero no en cuanto que no es culpable, sino en cuanto que es *reconocido* como tal La δικαιοσυνη es, pues, el valor que una persona tiene ante las demás, la δικαιοσυνη es el «derecho» que una persona se esfuerza por conseguir como «su derecho», y en este sentido es, por ejemplo Pedro Pérez García un tipo de persona que «exige la justicia»

Esto está de acuerdo con el lenguaje del AT y del judaísmo El salmista exhorta a la confianza en Dios (Sal 37, 6) «El pone de manifiesto como luz tu justicia (צְדָקָה LXX δικαιοσυνη), y tu derecho como el mediodía» (מִשְׁפָּט, κριμα)

O suplica (Sal 17, 2 15) «Ante ti desaparece mi derecho (מִשְׁפָּט, κριμα) pero yo querría contemplar tu faz viviendo yo en justicia»(צֶדֶק, δικαιοσυνη) En este sentido puede decirse también de Dios que el «es justificado», en el sentido de que su derecho es reconocido, así en Rom 3, 4 se cita el Sal 51, 5 s

> Solo contra ti he pecado
> hice lo que no es grato a tus ojos
> Para que tengas razon en tu sentencia (תִּצְדַּק δικαιωθῃς)
> y venzas cuando juzgas (תִּזְכֶּה νικησῃς)

De igual manera, con frecuencia en los Sal Sal (salmos apócrifos de Salomón) (2, 16 ἐγω δικαιωσω σε, ὁ θεος, 3, 5, 4, 9, 8, 7 27 s, 9, 3 s), igualmente en Lc 7, 29 (και πᾶς ὁ λαος και οἱ τελῶναι ἐδικαιωσαν τον θεον, compárese Lc 7, 35 // Mt 11, 19)

Cuanto más determinada se vio la piedad del judaísmo por la escatología, cuanto más esperó el justo la sentencia justificante del juicio escatológico de Dios, *tanto más escatologico fue el concepto forense de la justicia* Con el πεινῶντες και διψῶντες την δικαιοσυνην («tener hambre y sed de justicia») de Mt 5, 6 no se piensa en aquellos «que se esfuerzan siempre» por la perfección moral, sino en aquellos que ansían que la sentencia judicial de Dios los declare «justos» El esfuerzo de los judíos piadosos tiende a cumplir las condiciones que son por parte de ellos condición para este juicio de Dios y estas condiciones son, naturalmente, el cumplimiento de los mandamientos de la ley y las buenas obras Por ello puede Pablo llamar «justicia proveniente de la ley» (δικαιοσυνη εκ νομου) a la justicia por la que se esfuerzan los judios (Flp 3, 9), mientras que su tesis es que la δικαιοσυνη (como δικαιοσυνη [θεοῦ] χωρις νομου ha sido manifestada [«justicia de Dios independiente de la ley»]) (Rom 3, 21)

Pero antes de exponer más detalladamente la diferencia que existe respecto de la concepción judía, debe quedar claro que *hay una total coincidencia en el sentido formal de* δικαιοσυνη *como concepto forense escatológico* Tiene claramente sentido forense δικαιος y δικαιωθῆναι («justo») y («ser justificado») en Rom 2, 13 igualmente en las expresiones donde se habla de λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην («computar como justicia») según Gén 15, 6 (Rom 4, 3 5 22 Gál 3, 6, o λογ δικαιοσυνην Rom 4 6), y donde λογ tiene el sentido forense como en el hebreo חשב de Lev 7, 18, 2 Sam 19, 20, Sal 32, 2, donde la versión de los LXX emplea justamente λογ o (διαλογ) En cambio aparece claramente el sentido escatológico en los lugares en los que aparece δικαιοσυνη cuando se habla de la declaración futura como justo en el juicio escatológico, tal como en Rom 2, 13 y Gal 5, 5 (ελπιδα δικαιοσυνης ἀπεκδεχομεθα [«esperamos la esperanza de la justicia»])

Quizás los futuros de Rom 3, 20 (διοτι ἐξ ἔργων νομου οὐ δικαιωθησεται πασα σαρξ [«nadie sera justificado por las obras de la ley»]) 3, 30 (ὁ θεος, ος δικαιωσει [«un solo Dios que justificará»]) no son futuros autenticos, sino gnomicos (logicos) El δικαιοι κατασταθησονται οι πολλοι («todos serán constituidos justos») de Rom 5, 19 se aplica al tiempo de Jesus (como tiempo que divide la historia) y vale para el presente (cf v 17 21) Por otra parte, tampoco el presente en las expresiones que lo emplean Gal 2, 16 3, 11, 5, 4 es un

presente auténtico, sino que es un presente atemporal empleado en las exposiciones doctrinales; si tenemos, pues, en cuenta el contenido puede referirse a la sentencia de Dios en el juicio futuro.

§ 29. La presencia de la δικαιοσύνη

E Dinkler, en *The idea of history in the ancient Near East,* 1955, 181-191, acerca de cómo entiende Pablo el tiempo y la historia. Comparar la bibliografía enumerada en § 28, G González Alvarez, *Das Verstandnis der Zeit und der Geschichte bei Paulus,* 1966; P Stuhlmacher, *Erwagungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie.* ZThK 64 (1967) 423-450, Id , *Erwagungen zum ontologischen Charakter der* καινη κτίσις *bei Paulus* EvTh 27 (1967) 1-35; U Luz, *Das Geschichtsverstandnis des Paulus,* 1968, R. E Howard, *Newness of life. a study in the thought of Paul,* 1975, K P Donfried, *Justification and last judgment in Paul.* Interpr 30 (1976) 140-152; G Canfora (ed), *La cristologia in san Paolo,* 1976, J K Chamblin, *Gospel according to Paul,* 1977, A Ndongmo, *Le salut de Dieu selon saint Paul,* 1978

L Turrado, *El tema escatológico en el pensamiento de san Pablo.* Salmant 23 (1976) 129-161, bibliografía castellana citada anteriormente

La primera diferencia que media respecto del judaísmo es que Pablo afirma que esta justicia forense-escatológica *le es imputada al hombre ya en el presente* (a condición de que él crea). Después que Rom 3, 21; 4, 25 han tratado de la πίστις como requisito para la δικαιωθῆναι, 5, 1 [15] comienza diciendo: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν («habiendo, pues, recibido por la fe nuestra justificación estamos en paz con Dios»). Y v. 9 dice en la misma línea: πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες ... σωθησόμεθα... («¡con cuánta más razón! ... justificados... seremos salvos»). Según v. 21 tiene validez para el presente a partir de Cristo: ἵνα ... ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον («para... que reinara la gracia en virtud de la justicia para vida eterna»). Tiene validez, igualmente para el presente Rom 8, 10: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην («mas si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia») (lo que difícilmente puede entenderse siguiendo a Lietzmann: *propter peccatum commissum ... propter iustitiam exercendam,* más bien: «porque el pecado ha sido juzgado [cf. v. 3] ... porque la justicia está instaurada»; así Barth). Aun en el caso de que quiera entenderse

15 No puede admitirse la versión ἔχωμεν

prolépticamente οὓς ἐκάλεσεν (ὁ θεός) τούτους καὶ ἐδικαίωσεν («y a los que llamó [Dios], a éstos también los justificó») (Rom 8, 30) (al igual que el τούτους καὶ ἐδόξασεν [«a éstos glorificó»], que viene a continuación), sin embargo Pablo, dirigiéndose a los corintios dice: ἐδικαιώθητε («fuisteis justificados») (1 Cor 6, 11), y de la ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην se dice: κατέλαβεν δικαιοσύνην («ha hallado la justicia») (Rom 9, 3). Así lo tenemos que entender cuando se dice en Rom 1, 17 de la «justicia de Dios» (δικαιοσύνη θεοῦ) que se «revela» por medio de la predicación (ἀποκαλύπτεται). No se piensa que la predicación aporta una doctrina sobre la justicia, sino que, por medio de la predicación, se convierte la justicia en posibilidad (realizada en la fe) para quien escucha la predicación.

En el mismo sentido se habla en Rom 1, 18 de la ὀργὴ θεοῦ: ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ, es decir, el juicio de ira de Dios aparece, se realiza en el presente. Igualmente se dice en Gál 3, 23: πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα, συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι («antes de que llegara la fe estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley en espera de la fe que debía manifestarse»); ahora se ha convertido en realidad presente este manifestarse «una vez llegada la fe» (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως) (v. 25), es decir, ahora no se presenta una doctrina sobre la πίστις desconocida hasta el presente, sino: ésta se ha convertido ahora en posibilidad y en realidad para el creyente, ha aparecido. Porque justamente este *«aparecer»,* este convertirse en posibilidad o convertirse en realidad es el sentido de ἀποκαλύπτεσθαι empleado como término escatológico o del sustantivo ἀποκάλυψις («manifestación») (igualmente φανεροῦσθαι, Rom 3, 21). La esperada ἀποκάλυψις del κύριος Ἰ. Χρ. no es un anuncio que él hace, sino que es su aparición real en su parusía, al igual que la ἀποκάλυψις del «justo juicio» (δικαιοκρισία) de Dios (Rom 2, 5) es la ejecución de su juicio. Cuando se dice en 1 Cor 3, 13 de la ἡμέρα («día»): ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, se dice que el día del juicio aparece con fuego. En el mismo sentido se piensa del «aparecer» de Rom 8, 18 s: λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς, ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀποδέχεται («porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que ha de revelarse en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios»). El mismo lenguaje aparece en 2 Tes 1, 7; 2, 3.6.8; 1 Pe 1, 5.7.13; 4, 13; 5, 1; Lc 17, 30. Naturalmente que junto a este sentido pueden ἀποκαλύπτειν y ἀποκάλυψις significar la manifestación de algo oculto hasta ahora, el descubrimiento de algo secreto (1 Cor 14, 6.26.30; 2 Cor 12, 1.7; Gál 1, 12; 2, 2; Flp 3, 15 y otros).

En el «aparecer» o en el «convertirse en algo activo» se fundamenta naturalmente *la posibilidad de entender o percibir el acontecimiento,* ya que se trata de algo que se realiza en el hombre o de un acontecimiento que se realiza para él. Pero ἀποκαλύπτεσθαι no significa esta percepción, sino el acontecimiento mismo. La «revelación» de la ira de Dios acontece (Rom 1, 18) aun cuando los afectados no lo adviertan. En 1 Cor 3, 13 se desdoblan la realización fáctica del juicio y la función del revelar, en el sentido de hacer público, mediante el ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, lo cual tiene lugar no por medio de un anuncio, sino por medio del acontecimiento mismo [16].

2. Con todo, es decisivamente importante comprender que Pablo, con su tesis de la *presencia* de la δικαιοσύνη, no quita a ésta su *sentido forense-escatológico.* La paradoja de su afirmación consiste justamente en que Dios pronuncia ahora (sobre el creyente) su sentencia judicial escatológica, que el acontecimiento escatológico es ya una realidad presente, o que comienza en el presente. La justicia que Dios adjudica al hombre (al creyente) no es «carencia de pecado» en el sentido de una perfección ética, sino en el sentido de que no se le imputa, no se le tiene en cuenta, al hombre el pecado (2 Cor 5, 19).

Con ello se resuelven muchas preguntas que surgen de no entender la δικαιοσύνη en su sentido forense-escatológico, sino de entenderla, equivocadamente, como una perfección ética. Cuando Dios justifica al hombre, cuando «lo hace justo» (Rom 4, 5) no es que «se vea al hombre como si» fuera justo, sino que es en realidad justo; es decir, ha sido declarado por el juicio de Dios libre de sus pecados. Más tarde mencionaremos las consecuencias que ello comporta para su conducta moral (§ 38). Ya desde un principio es claro que tiene que tener tales consecuencias, porque los «justificados» son, en cuanto tales, los que han sido trasladados a la existencia escatológica, «santos», que no pueden tener ningún contacto más con el pecado. Cristo es para nosotros «justicia y santificación» (δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός) (1 Cor 1, 30), y junto al ἀλλὰ ἐδικαιώθητε («pero fuisteis justificados») se encuentra el ἀλλὰ ἡγιάσθητε («y santificados») (6, 11). Con todo, esto no se dice en el concepto de «justicia» (δικαιοσύνη) y no son claras las relaciones que existen entre δικαιοσύνη y ἁγιασμός. Antes es preciso determinar con claridad el sentido de justificación. Ello se desprende también de una frase como Rom 5, 19:

16. Cf. R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im NT,* 1929; *Creer y comprender,* 1974-1976; artículo *Offenbarung,* en ²RGG.

ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου
ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,
οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς
δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Cuanto menos «son considerados como si» fueran pecadores los hombres adamíticos, tanto más pecadores eran; así ciertamente los miembros de la humanidad fundada por Cristo son realmente justos. Lo mismo muestra 2 Cor 5, 21: τὸν μὴ ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. Sería equivocado entender la frase principal en el sentido de que Dios trató a Cristo, que no tenía pecado (en sentido ético) «como si» fuera un pecador (en sentido forense). La frase pone, más bien de relieve la paradoja de que Dios hace al Cristo que no tiene pecado pecador en sentido forense, mediante su muerte en la cruz como maldito (cf. Gál 3, 13). De acuerdo con ello, dice la frase final que nosotros debemos convertirnos en justos (en sentido forense) por medio de él. Por tanto, la antigua discusión de si el justificado era realmente justo o únicamente era considerado «como si» fuera justo —la pregunta de en qué medida podía ser justo realmente y la tentación de añadir un «como si»— finalmente, también el problema de cómo Pablo puede colocar bajo el imperativo ético a los que son verdaderamente justos, a los que no tienen pecado, todo ello se basa en la falsa manera de entender δικαιοσύνη como si ésta significase la cualidad ética de la persona, mientras que, en realidad, significa su relación con Dios.

Si tomamos las frases de Pablo tal como él las dijo, sin un «como si...» añadido y no se tiene en cuenta el sentido forense-escatológico de δικαιοσύνη, nos encontramos en las proximidades de dos caminos equivocados: 1. La manera de entender idealista, falsa, según la cual la justificación es la recepción en la conciencia de un principio nuevo, en concreto, el principio de la obediencia bajo la idea del bien. Nos encontramos con que en el lugar del «cumplimiento cuantitativo de la ley» entra el cumplimiento «cualitativo»: el hombre es justo en cuanto que su voluntad afirma la ley en su totalidad (así F. Chr. Baur). La δικαιοσύνη significa entonces el carácter ideal del hombre que vive orientado hacia la ley; es el προκόπτων («que hace progresar») en el sentido de la stoa, del que es característico el τετάσθαι πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν («comprometerse a no pecar») (Epicteto, Diss. IV 12, 19); en cuanto que se aproxima progresivamente al ideal de la justicia ética puede él ser tenido por justo. Se halla bajo el imperativo: «sé lo que eres» (en concreto, lo que eres *sub specie* de la Idea). 2. La intelección falsa en el sentido de la gnosis helenística, en la que

δικαιοσύνη es considerada como una «fuerza» (δύναμις) divina, que invade al *mysto* juntamente con otras fuerzas en el misterio del renacimiento y que expulsa las fuerzas demoníacas que han gobernado hasta este momento en el hombre (Corp. Herm 13, 9: ἐδικαιώθημεν, ὦ τέκνον ἀδικίας ἀπούσης [hemos sido justificados, oh hijo, de la injusticia»]). En este sentido ha querido explicar R. Reitzenstein [17] Rom 6, 7; 8, 30; 1 Cor 6, 11. Incluso en el caso de que Pablo hubiese estado influenciado en estos lugares por el lenguaje de los misterios, no podríamos entender el resto de los lugares partiendo de aquí, sino que tendríamos que partir de otros para entender δικαιοσύνη y δικαιωθῆναι.

3. La *presencia* actual de la δικαιοσύνη se basa en que ha sido «revelada» por medio del acontecimiento salvífico realizado por Cristo (Rom 3, 21-26; 2 Cor 5, 21; cf. 1 Cor 1, 30). Pero este acontecimiento salvífico es el *acontecimiento escatológico* por el cual Dios ha puesto fin al curso antiguo del mundo y ha comenzado el nuevo eón. Pues «cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su hijo» (Gál 4, 4); por tanto «lo viejo ha pasado» y «estamos dentro de lo nuevo» y «quien se halla en Cristo es una nueva criatura» (2 Cor 5, 17). En lugar de la antigua alianza ha entrado la nueva alianza anunciada por Jeremías para los tiempos escatológicos (2 Cor 3, 6 s) y el «tiempo propicio» (καιρὸς δεκτός), profetizado por Isaías se ha convertido en realidad presente (2 Cor 6, 2).

Finalmente, se confirma el sentido forense-escatológico de δικαιοσύνη mediante el paralelismo con el concepto υἱοθεσία, que es igualmente jurídico (aun cuando no provenga del derecho procesal) y, finalmente, escatológico. Así como puede decirse que la finalidad del acontecimiento salvífico era conseguir nuestra justificación (Rom 3, 25 s; 4, 25; 5, 18; 2 Cor 5, 21) puede igualmente expresarse mediante la expresión: ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν («para que recibiésemos la filiación divina») (Gál 4, 5). «Adopción como hijo» (υἱοθεσία) toma la misma característica de doble significación de δικαιοσύνη. Es, por una parte, la meta de la nostalgia por el futuro (Rom 8, 23: υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι [«anhelando la adopción»]); por otra parte es algo presente, como se pone de manifiesto en el hecho de que nosotros llamamos Ἀββᾶ («Padre») en el Espíritu, el don escatológico (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6 s).

4. La oposición de Pablo respecto del judaísmo no consiste en que ambos tengan un concepto distinto de la justicia entendida como una magnitud forense-escatológica, sino que consiste, sobre todo, en que para Pablo es una *realidad presente,* o mejor, es también una realidad presente. ¿En qué medida puede ser las dos cosas al mismo tiempo? Esto se pondrá de manifiesto en el decurso de investigación de las ideas paulinas. En primer lugar, debemos presentar con más claridad el problema como tal. Este aparece claramente en el diseño de la carta a los romanos. Después de haber mostrado en 1, 18; 3, 20 que tanto los judíos como los paganos se hallaban antes de la revelación de la δικαιοσύνη θεοῦ bajo la «ira de Dios» (ὀργὴ θεοῦ), se presenta en 3, 21-31 la tesis de la δικαιοσύνη realizada ahora por Cristo en el acontecimiento salvífico para la πίστις y 4, 1-25 aporta las pruebas de la Escritura a favor de ello. A los judíos, con los que Pablo polemiza en todas etas proposiciones, debería parecerles absurda la afirmación de que la δικαιοσύνη escatológica tuviese lugar en el presente, porque ¿dónde estarían los bienes salvíficos dados con la δικαιοσύνη? ¿dónde la ζωή? ¿no están todavía presentes la muerte y el pecado?

Pablo responde a ello en los capítulos 5-8 esforzándose por mostrar que la ζωή escatológica es un bien que pertenece a la esperanza, pero que, al mismo tiempo, pertenece al presente en cierta manera. Muestra, además, en 6, 1; 7, 6 que también el pecado ha perdido su soberanía sobre los que han sido justificados. Después del tema de 7, 7-25, en el que declara la significación histórico-salvífica de la ley, trata, una vez más, en el capítulo 8 sobre la libertad frente al pecado (8, 1-11) y frente a la muerte (8, 12-39) poniendo de nuevo claramente de manifiesto el doble carácter peculiar de la salvación como algo futuro y, sin embargo, ya presente [18].

§ 30. La δικαιοσύνη como δικαιοσύνη θεοῦ (justicia de Dios)

1. Pero la oposición de Pablo respecto del judaísmo no consiste únicamente en que él afirma que la δικαιοσύνη es algo actual, sino que radica en una tesis mucho más decisiva, en concreto, respecto

17 Cf R Reitzenstein, *Hellenist Mysterienrel*, ³257-261.

18 Sobre el discutidísimo tema «Pablo y la gnosis», cf J Dupont, *Gnosis La connaissance relig. dans les épîtres de st Paul,* 1949, H Schlier, *Kerigma und Sophia,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 206-232, Id , *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Ap Paulus,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 319-339, G Bornkamm, *Glaube und Vernunft bei Paulus,* en *Studien zu Antike und Urchristentum Ges Aufs* II, 1959, 119-137, U Wilckens, *Weisheit und Torheit (Unters zu 1 Kor 1 und 2),* 1959, W Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* 1956, D Georgi, *Die Gegner des Paulus im zweiten Korintherbrief,* 1964, O Kuss, *Enthusiasmus und Realismus bei Paulus,* en *Auslegung und Verkündigung* I, 1963, 260-270, Ed Schweizer, *Neotestamentica,* 1963, 153-179

de la condición a la que va unida la declaración de la libertad por parte de Dios. Naturalmente que para los judíos esta condición es el cumplimiento de la ley, las «obras» que prescribe la ley; frente a todo ello, la tesis de Pablo dice de una manera negativa: *sin las obras de la ley*. Después de cerrar la prueba de que tanto judíos como paganos han caído en el pecado 1, 18; 3, 20 con la frase: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ (sc. τ. θεοῦ) («ya que nadie será justificado ante él [Dios] por las obras de la ley»), continúa el v. 21: νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται («pues ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado») y después de una breve exposición concluye resumiendo el v. 28: λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου («pensamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley») (donde, naturalmente, πίστει tiene el sentido de *sola fide)*. El capítulo 4 aporta la prueba de Escritura para esta tesis: tampoco Abrahán consiguió la justificación por las obras. En los desarrollos de los capítulos 9-11 sobre el destino del pueblo judío retornan estas ideas: 9, 31 s; 10, 4-6; 11, 6; recuérdese aquella frase lapidaria: τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι («porque el fin de la ley es Cristo para justificación de todo creyente») (10, 4). En la carta a los gálatas se defiende la misma afirmación contra los judaizantes que querían combinar la fe cristiana con la práctica de la circuncisión y de la ley (Gál 2, 16; 3, 11.21; 5, 1); sobre todo 2, 21 formula la idea de la manera más dura: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν («si se obtuviese la justificación por medio de la ley, Cristo habría muerto en vano»). En el resto de las cartas, allí donde Pablo no polemiza con los judíos o judaizantes faltan, como es natural, tales frases, excepto en Flp (3, 9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [«no teniendo mi justicia proveniente de la ley»]).

Junto a las declaraciones negativas entra la positiva: *de la fe*. Así se caracteriza, en las frases temáticas de Rom 1, 16 s el εὐαγγέλιον como una δύναμις εἰς σωτηρίαν con la fundamentación: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν («se revela la justicia de Dios en él de fe en fe»); como prueba de ello se aduce Hab 2, 4. De esta manera, la frase negativa de Rom 3, 21 (cf. *supra*) encuentra su expresión positiva, su complemento, en v. 22: δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰ. Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας («justicia de Dios por la fe en Jesucristo para todos los que creen») y de esta manere πίστει y χωρὶς ἔργων νόμου («sin las obras de la ley») del v. 28 quedan unidas (cf. *supra*); así resuena la palabra πίστις («fe») v. 25.30 y así Abrahán en el

capítulo 4 se convierte en prueba de Escritura tanto para χωρὶς ἔργων νόμου («sin las obras de la ley») como para πίστει, todo ello sobre la base de Gén 15, 6. El nuevo desarrollo comienza con δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως («habiendo recibido la justificación por la fe») de Rom 5, 1 y vuelve a aparecer la palabra πίστις en 9, 30-32; 10, 4-6, donde son personificadas δικαιοσύνη ἐκ νόμου («justificación por la ley») y δικαιοσύνη ἐκ πίστεως («justificación por la fe») y son contrapuestas entre sí; por último en 10, 10. También en Gál 2, 16; 3, 6.8.11; 5, 5 aparecen expresiones semejantes y en Flp 3, 9 se contraponen la δικαιοσύνη ἐκ νόμου y la δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ ἐπὶ τῇ πίστει («justicia de Dios apoyada en la fe»).

2. ¿Qué significa la antítesis a la concepción judía? Su significación completa se pondrá de manifiesto a medida que vayamos investigando la estructura del concepto πίστις (§ 35 s). Algo está ya claro: πίστις *es la contraposición radical a* καύχησις. A la tesis: χωρὶς νόμου, διὰ πίστεως («sin la ley, por la fe») sigue a continuación una pregunta que afecta a los adversarios judíos: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως («¿dónde, pues, la vanagloria? ... ¿por medio de qué ley? ¿de las obras? En absoluto. Unicamente por la ley de la fe»). El «gloriarse en la ley» (καυχᾶσθαι [ἐν νόμῳ]) es la postura fundamental de pecado en la que viven los judíos (Rom 2, 17.23 y cf. § 23, 2) y su entrega radical es la conducta de la πίστις. Así, se subraya refiriéndose a Abrahán, que no fue justificado por las obras, sino por la πίστις, que él no tiene «vanagloria» (καύχημα) alguna (4, 2). No se puede, por tanto, conseguir la δικαιοσύνη por el esfuerzo humano y ninguna prestación humana puede servir de fundamento para una tal pretensión; es puro regalo.

Se expresa esto mismo cuando como fundamento de la justificación se menciona la «gracia (de Dios)» (χάρις [τοῦ θεοῦ]). A la «justificación por la fe» (δικαιοσύνη διὰ πίστεως) (Rom 3, 22) corresponde v. 24: «justificados por el don de su gracia» (δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι), donde se subraya el carácter de regalo que tiene la δικαιοσύνη mediante la añadidura de δωρεάν. También en Rom 5, 15.17 se hallan unidos χάρις («gracia») y δωρεά («don»): ...πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τ. θ. καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι ... ἐπερίσσευσεν ... πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες... («¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de uno solo... se ha desbordado...! ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia!») (compárese v. 21

y el χάρισμα [«don gratuito»] de v. 15 y de 6, 23 empleado en el mismo sentido).

Lo mismo que πίστις puede, por tanto, ser empleada χάρις *en oposición expresa a* ἔργα νόμου. Οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν («no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia») se le recuerda al que ha sido justificado (Rom 6, 14) y de manera más fuerte aún en Gál 5, 4: κατηργήθητε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε («habéis roto con Cristo todos los que buscáis en la ley la justicia») (es decir, los que buscáis vuestra justicia por medio de la ley), τῆς χάριτος ἐξεπέσατε («os habéis apartado de la gracia»). Viceversa, asegura Pablo: οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν («no tengo por inútil la gracia de Dios, pues si por la ley se obtuviese la justificación entonces hubiese muerto Cristo en vano») (Gál 2, 21). El que quedara un resto del pueblo que creyera sucedió: κατ' ἐκλογὴν χάριτος, εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις («elegido por gracia; y si es por gracia, ya no lo es por las obras; de otro modo, la gracia ya no sería gracia») (Rom 11, 5). En el mismo sentido se contraponen πίστις y χάρις a νόμος en Rom 4, 14-16: después que el v. 13 ha declarado sobre la base de las pruebas de Escritura que Abrahán y su descendencia han recibido las promesas, gracias no a la ley sino a la δικαιοσύνη πίστεως («justificación por la fe»), continúa el v. 14: εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία («porque si son herederos los de la ley, la fe carece de objeto y la promesa queda abolida»). La promesa tiene sentido únicamente para la πίστις; bajo la ley no puede realizarse «porque la ley produce la ira» (ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται) (v. 15a). Entonces pasa el pensamiento de la significación negativa a la positiva de νόμος; porque cuando se dice: οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις («donde no hay ley no hay transgresión») (v. 15b) significa: νόμος debe obrar también la παράβασις; porque justamente así confirma νόμος que la ἐπαγγελία le ha sido dada a la πίστις: διὰ τοῦτο —por ello justamente tiene valor— ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν («depende de la fe para ser favor gratuito») (v. 16; cf. § 27, 2).

El carácter paradójico de la χάρις consiste en que *ella tiene un valor justamente para el transgresor, para el pecador;* ya Rom 4, 5 dice que Dios «justifica al impío» (δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ). Dice también Rom 3, 23 s: πάντες γὰρ ἥμαρτον ... δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι («todos pecaron y son justificados por el don de su gracia»); y sobre todo Rom 5, 20: νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ

χάρις («la ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia»). En Gál 3, 19.22 el contenido es el mismo aun cuando no se nombra a la χάρις: ...συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰ. Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν («la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo»). Semejante en Rom 11, 32: συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ («pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia»).

El concepto ἔλεος, que emplea Rom 11, 32 para sustituir al concepto χάρις (empleado en forma verbal) es sinónimo de éste en cuanto a contenido, pero subraya, de acuerdo con la significación salvífico-escatológica que ἔλεος (o חֶסֶד, que la versión de los LXX traduce normalmente con ἔλεος) ha adquirido [19] el carácter escatológico de la actuación divina (en la justificación). Pablo habla de ἔλεος de Dios (excepto en la conclusión de Gál 6, 16) únicamente en las reflexiones histórico-salvíficas de Rom 9-11, concretamente en 9, 15-18 (siguiendo a Ex 33, 19); 9, 23; 11, 30-32 y 15, 8 s (deben quedar, naturalmente, fuera de consideración los lugares en los que habla de sus propias experiencias de la χάρις de Dios, tales como 1 Cor 15, 10; 2 Cor 12, 9 ó 1 Cor 7, 25; 2 Cor 4, 1). Habla también rara vez de «misericordia» (χρηστότης) de Dios (Rom 2, 4a; 11, 22) o de su «bondad» (χρηστόν) (Rom 2, 4b). En la literatura postpaulina se emplea con más frecuencia ἔλεος; χρηστότης aparece en Ef 2, 7; Tit 3, 4.

Se comprende, por tanto, que así como δικαιοσύνη ἐκ πίστεως («justificación por la fe») designa el contenido del evangelio, así χάρις puede caracterizar el contenido y sentido del mensaje y el carácter del ser cristiano. Pablo exhorta a los corintios (2 Cor 6, 1): μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς («que no recibáis en vano la gracia de Dios»). Abandonar el camino de salvación de la πίστις significaría «tener por inútil la gracia de Dios» (ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ) (Gál 2, 21), «apartarse de la gracia» (τῆς χάριτος ἐκπίπτειν) (Gál 5, 4; cf. § 32, 1).

Conviene tener en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora en § 30, sobre todo cuando aparece una explicación equivocada como en W. Mundle [20]. Mundle discute que la recusación de las «obras» (ἔργα) como condición para la justificación deba ser entendida como la recusación de toda prestación humana para la justificación. Cuan-

19. Cf. ThWB II, 474, 4 s; 478, 15 s; 480, 8 s.
20. Cf. W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* 1932, 99 s.

do Pablo rechaza las obras piensa él (Mundle) que se trata únicamente de las obras exigidas por la ley de Moisés. Y que cuando la fe, que consigue la gracia de Dios, es un acto de obediencia, «hay siempre una cierta medida de actuación del hombre». Contra ello hay que decir: 1.° Mundle no pregunta el *porqué* no justifican las obras, según Pablo. Si ellas no lo hacen porque el hombre no debe tener ante Dios καύχημα alguno (Rom 3, 27; 4, 2) entonces las ἔργα νόμου, que Pablo tiene en primer lugar presentes en la discusión con los judíos, son las obras, es decir, las prestaciones humanas en general. 2.° Pablo acentúa expresamente la contraposición de ἐργάζεσθαι («obrar») y de χάρις («gracia») y coloca a κατὰ χάριν («por la gracia [gratis]») frente a κατὰ ὀφείλημα («por deuda») (Rom 4, 4 s); él entiende, por tanto, ἐργάζεσθαι («obrar») en el sentido fundamental de prestación que fundamenta una pretensión. 3.° Cuando Pablo exige al creyente el cumplimiento de la νόμος desde un punto de vista totalmente nuevo (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14) se aclara que las ἔργα νόμου son puestas en entredicho no por motivo de su contenido, sino en virtud de la manera de su cumplimiento. 4.° Mundle no advierte el paralelismo de la polémica contra la ἰδία δικαιοσύνη ἐκ νόμου («su propia justificación por la ley») y contra los «griegos» (§ 23, 2). Este paralelismo muestra que la polémica no va contra la realización de obras concretas, como por ejemplo, las mandadas por Moisés, sino contra la postura del hombre que quiere estar ante Dios basándose en sus propias fuerzas. Cuando Mundle responde diciendo que el acto de obediencia de la fe encierra «una cierta medida de actividad humana» debemos decir que la fe como decisión, incluso en un sentido eminente, es una acción del hombre, pero Mundle no capta la distinción que existe entre acción y obra, lo cual debe ser tenido en cuenta en el análisis del concepto πίστις (§ 35).

La δικαιοσύνη *tiene su origen, por tanto, en la* χάρις *de Dios,* es decir, en su acción graciosa realizada en Cristo. Debemos tratar aún con más detalle (§ 32) de la χάρις para poner de manifiesto que no es tan sólo una intención graciosa, sino una acción o un acontecimiento y, en concreto, una acción y un acontecimiento escatológicos. Por lo dicho hasta ahora se ve claro que Dios en la gracia actúa absolutamente libre, no obligado por motivación alguna de parte del hombre y que es, por consiguiente, en el sentido más radical, un don gratuito. En la medida en que el hombre quiere adquirir un motivo de vanagloria (καύχημα) ante Dios destruye para sí la χάρις divina. Para recibir el hombre la gracia es preciso, por el contrario, que el hombre se haga nada; le es concedida justamente al pecador (ἁμαρτωλός). Confirman claramente

este sentido de χάρις aquellos lugares en los que Pablo habla en concreto de la χάρις de Dios que actúa en él personalmente: 1 Cor 15, 9 s: él, que es el «último de los apóstoles» (ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων), el que en otro tiempo persiguió a la comunidad de Dios, dice de sí mismo: χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί («mas por la gracia de Dios soy lo que soy, y la gracia de Dios no ha sido estéril en mí. Antes bien, he trabajado más que todos ellos. Pero no yo, sino la gracia de Dios que está conmigo») y en 2 Cor 12, 9, donde anuncia la palabra de Dios que le ha sido comunidada: ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται («te basta mi gracia: mi fuerza se muestra perfecta en la debilidad»).

La gracia de Dios no es, por consiguiente, su bondad o amistad que cuenta con la debilidad del hombre y que, a la vista de sus esfuerzos por hacer el bien, pasa por alto uno o muchos errores, pequeños o grandes pecados. Por el contrario, no reconoce esos esfuerzos, al menos en la medida en que en ellos se esconde el auténtico pecado, el orgullo del hombre, el espejismo de poder vivir de sí mismo. Y en cuanto que este hombre lucha consigo mismo, se halla próximo a la desesperación, busca la ayuda divina y la liberación de parte de Dios, encuentra la χάρις de Dios, pero este encontrarle la gracia no es una aprobación de ese esfuerzo, no es una ayuda a su fuerza personal, sino que es la pregunta decisiva de si él quiere entregarse totalmente a la actuación divina, de si quiere entenderse a sí mismo como pecador delante de Dios.

3. Se llama justamente δικαιοσύνη θεοῦ porque tiene su fundamento únicamente en la χάρις de Dios; es la justificación regalada, dada por Dios (Rom 1, 17; 3, 21 s.26; 10, 3). Rom 10, 3 determina sin lugar a dudas el sentido de esta unión (es decir, del genitivo como genitivo de autor): ἀγνοοῦντες γὰρ (los judíos) τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν («desconociendo la justicia *de Dios* y empeñándose en establecer la *suya propia* no se sometieron a la justicia de Dios») y por medio de Flp 3, 9: μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει («no teniendo la justicia *mía,* la que viene de la ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene *de Dios*»). Así como la ἰδία o la ἐμὴ δικαιοσύνη es la δικαιοσύνη que el hombre se esfuerza por alcanzar mediante el cumplimiento de las ἔργα νόμου, así la δικαιοσύνη θεοῦ es la δικαιοσύνη, que le es regalada al hombre únicamente por pura gracia de Dios.

Fuera de Pablo se encuentra la expresión δικαιοσύνη θεοῦ en Sant 1, 20 y significa aquí «lo que es justo ante Dios». En este sentido explican los rabinos el צִדְקַת יהוה de Dt 33, 21 (junto a la otra explicación: צְדָקָה = acción benéfica a la manera de Dios, como Dios la hace). Aquí se emplea, por tanto, δικαιοσυνη (צדקה) no en sentido forense, sino en sentido ético. Tiene diversas fórmulas y no es clara en su sentido la fórmula de saludo de 2 Pe 1, 1: τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χριστοῦ («a los que por la justicia de nuestro Dios y salvador Jesucristo les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como a nosotros»). Aquí parece ser δικαιοσύνη la *iustitia distributiva* y el genitivo es, al parecer, genitivo subjetivo.

§ 31. La καταλλαγή (reconciliación)

En lugar de δικαιοσύνη puede entrar también el concepto καταλλαγή (καταλλαγῆναι), para describir la nueva situación que Dios mismo ha abierto al hombre. La investigación de las expresiones sobre δικαιοσύνη y sobre καταλλαγή se confirman mutuamente. En la medida en que εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν («tenemos paz junto a Dios») (Rom 5, 1) y κατηλλάγημεν («reconciliación») significan lo mismo y ésta viene a continuación de δικαιωθέντες («justificados»), en sentido estricto καταλλαγή es la consecuencia de δικαιοσύνη. Pero de hecho el εἰρήνην ἔχομεν («tenemos paz») desarrolla únicamente el sentido de δικαιοσύνη: «como justificados tenemos paz con Dios». Así se vuelve a tomar el δικαιωθέντες οὖν de Rom 5, 1 s en el v. 10 s por medio de εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ ..., πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες... («si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios... cuánto más, estando reconciliados»). Así como la justificación ha sido llevada a cabo por Cristo (Rom 3, 24), así es él aquél δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν («por quien hemos obtenido ahora la reconciliación») (Rom 5, 11). El conseguir a las naciones para el evangelio puede describirse igualmente con la expresión: τὰ ἔθνη ... κατέλαβεν δικαιοσύνην («los gentiles... han hallado la justicia») (Rom 9, 30) y con καταλλαγὴ κόσμου. El evangelio por el que se revela la δικαιοσύνη θεοῦ (Rom 1, 16 s) es el λόγος τῆς καταλλαγῆς («palabra de reconciliación») (2 Cor 5, 19) y el oficio del mensajero se llama «ministerio de justificación» (διακονία τῆς δικαιοσύνης) (2 Cor 3, 9) y también «ministerio de reconciliación» (διακονία τῆς καταλλαγῆς) (5, 18). El creyente «recibe» la καταλλαγή (Rom 5, 11) al igual que «recibe» la δικαιοσύνη (5, 17).

Por medio de καταλλαγή se ve claro que se ha realizado una conversión total de las relaciones entre Dios y el hombre. Hasta ahora los hombres eran «enemigos» (ἐχθροί) de Dios (Rom 5, 10), lo que tiene tanto el sentido activo de «estar enfrentados» (Rom 8, 7), como el pasivo de «odiado» (Rom 5, 10; 11, 28); Rom 8, 7 s muestra cómo formando una unidad, éste es consecuencia de aquél. La conversión acontece, como pone de manifiesto 2 Cor 5, 19, mediante la no computación por parte de Dios de los pecados (παραπτώματα) y ello en la línea de δικαιωθῆναι («ser justificado») no sobre la base de acción o de comportamiento humano, sino por propia iniciativa de Dios: «todo esto tiene su origen en Dios, que nos ha reconciliado consigo en Cristo» (2 Cor 5, 18). Nosotros fuimos reconciliados con Dios «cuando éramos aún enemigos» (Rom 5, 10; cf. v. 6). Por consiguiente, la καταλλαγή precede a todo esfuerzo, a todo saber del hombre; con ello no se describe un acontecimiento subjetivo en el interior del hombre, sino una realidad objetiva creada por Dios. Lo único que el hombre puede hacer frente a la καταλλαγή es recibirla (Rom 5, 11) y, por consiguiente, Dios con la καταλλαγή ha donado simultáneamente la διακονία o λόγος τῆς καταλλαγῆς («palabra de reconciliación»); entonces se invita a los hombres a realizar por su parte el cambio subjetivo: καταλλάγητε τῷ θεῷ («¡reconciliaos con Dios!») (2 Cor 5, 20). El λόγος τῆς καταλλαγῆς no es, por tanto, la palabra reconciliada y reconciliadora, sino el mensaje de la reconciliación ya realizada, y el καταλλάγητε invita a la fe. El καταλλάσσειν (reconciliar) de Dios es la restauración del estado de paz, en cuanto que Dios no permite a su ὀργή («ira») imperar por más tiempo. Casi podríamos decir que cuando Pablo habla de καταλλαγή se expresa aún con mayor claridad la intención suya de poner al hombre como dependiendo radicalmente de la gracia de Dios que cuando habla de la δικαιοσύνη θεοῦ. Porque si ésta significa que nos ponemos en «paz» con Dios *sin* hacer nosotros nada, aquélla afirma que Dios ha puesto fin a la enemistad antes de que exista esfuerzo alguno por parte del hombre (Rom 5, 10). Pero en cuanto al contenido no existe, evidentemente, diferencia alguna; el «sin nosotros» y el «antes de nosotros» quieren expresar la prioridad absoluta de Dios.

La vieja cuestión ¿cómo es reconciliado Dios? está mal planteada. Naturalmente que quedan lejos todos los conceptos éticos que dicen que los hombres deben hacer algo para reconciliarse con Dios. Pero Pablo no reflexiona nunca sobre el tema de que Dios tiene que ser reconciliado; los hombres reciben la καταλλαγή que Dios ha regalado, y esto no en cuanto que él retira el mal humor subjetivo, sino en cuanto que ha eliminado la relación de enemistad objetiva que mediaba entre el hombre y Dios.

Es digno de ser tenido en cuenta que Pablo apenas habla de la ἄφεσις ἁμαρτιῶν (perdón de los pecados), tema que ocupó un lugar tan importante dentro de la predicación primitiva cristiana (§ 13, 1) y que encontramos en la literatura deuteropaulina (Col 1, 14, Ef 1, 7), esto a pesar de que él caracteriza a Dios como «reconciliando» (καταλλάσσων), como «no teniendo en cuenta las transgresiones» (μη λογιζόμενος τὰ παραπτώματα). Unicamente en una cita del Sal 32, 1 encontramos. μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι («dichosos aquéllos a quienes se les perdonaron sus maldades») (Rom 4, 7) y únicamente Rom 3, 25 habla de πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων («pasar por alto los pecados cometidos anteriormente») y esto sobre la base de una fórmula transmitida (§ 7, 3) El que evite el concepto de ἄφεσις ἁμαρτιῶν (perdón de los pecados) (que está en relación de dependencia con la no mención del concepto μετανοια [arrepentimiento] § 35, 1) se basa en que, al parecer, el «perdón de los pecados» se presta a interpretaciones equivocadas, en cuanto que da la impresión de que por medio de él se piensa en la liberación de la culpa contraída por medio de pecados cometidos anteriormente (προγεγονότα ἁμαρτήματα), mientras que para Pablo se trata de la liberación de pecar, del poder de la ἁμαρτία (§ 38).

2 La χάρις

G P Wetter, *Charis,* 1913 J Moffat, *Grace in the NT,* 1931, W T Whitley, *The doctrine of grace,* 1932 J Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus,* 1932, D J Doughty, *The priority of* ΧΑΡΙΣ NTS 18 (1971) 163-180, W Zimmerly, art Χάιρω, en ThW IX, 1973, 349-405, I de la Potterie, Χάρις *paulienne et* χάρις *johannique,* en *Jesus und Paulus (Fest f W G Kummel)* 1975, 256-282, A Schlatter, *Die Theologie der Apostel,* 1977, E Schillebeeckx, *Christus und die Christen,* 1977, 117-155, G D Fee, ΧΑΡΙΣ in II Corinthians I, 15 NTS 24 (1977) 384-386

J Sánchez Bosch, *Libertad y gracia en la carta a los romanos,* 1973, X Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica,* ^{5}1973, L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

§ 32. La χάρις como acontecimiento

1 La χαρις de Dios no es su propiedad, no es su misericordiosa intención atemporal (§ 30, 2) y cuando el evangelio nos habla de lo que ya antes habíamos conocido del ser de Dios no nos dice que lo hayamos entendido falsamente al concebirlo como airado y

deba ser entendido, más bien, como misericordioso ¡Todo lo contrario! La ὀργὴ θεοῦ continúa pesando ἐπι πᾶσαν ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρωπων («sobre toda impiedad e injusticia de los hombres») (Rom 1, 18) Se advierte a quien no hace penitencia θησαυριζεις σεαυτῷ ὀργην ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς και ἀποκαλυψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ («vas atesorando para ti cólera para el día de la cólera y de la revelación del justo juicio de Dios») (Rom 2, 5, cf 2, 8) A la πιστις (= fidelidad) de Dios, a la ἀλήθεια (= veracidad), y a la δικαιοσυνη (= *iustitia* judicial) pertenece justamente ἐπιφέρειν τὴν ὀργήν («llevar la cólera») (Rom 3, 3-6) Dios continúa siendo el juez y la fe cristiana en la gracia de Dios no consiste en la convicción de que no existe la ira de Dios y de que no amenaza la inminencia de un juicio (2 Cor 5, 10), sino que se basa en el convencimiento de ser librado de la ira de Dios ...πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς («¡con cuánta más razón ahora justificados por su sangre seremos por él salvados de la cólera!») (Rom 5, 9, 1 Tes 1, 10; 5, 9)

Aquella mala inteligencia se basa en la falsa concepción de que la *ira de Dios* es una cualidad, un afecto, una postura airada —una concepción contra la que más tarde la iglesia antigua, bajo la influencia del pensamiento estoico, pensó que debía defender a Dios. En realidad, la «ira de Dios» (ὀργὴ θεοῦ) significa un acontecimiento, en concreto· *el juicio de Dios.* Dios es ἐπιφέρων τὴν ὀργήν («quien descarga su ira») (Rom 3, 5), cuando se dice «la cólera de Dios se revela» (ὀργὴ θεοῦ: ἀποκαλύπτεται) (Rom 1, 18) no se piensa en una enseñanza, sino que se piensa en el entrar en actividad (§ 29, 1) Cuando se describe en Rom 1, 18-32 la ὀργὴ θεοῦ se la presenta como algo que está realizándose en la actualidad en el mundo pagano como el entregarse a las ἐπιθυμίαι τῶν καρδιῶν («concupiscencias de los corazones») (v. 24), a las πάθη ἀτιμίας («pasiones infames») (v 26), al ἀδόκιμος νοῦς («mente réproba») (v. 28) El «día de ira» (ἡμέρα ὀργῆς) es el «día de la manifestación del justo juicio de Dios» (ἡμέρα ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ), del juicio que se está realizando en la actualidad (Rom 2, 5). A la ὀργή como juicio de condenación corresponde el regalo de la «vida eterna» (ζωὴ αἰώνιος) (Rom 2, 7 s) o de la «salvación» (σωτηρία) (1 Tes 5, 9) Igualmente en Rom 5, 9, 1 Tes 1, 10 la ὀργη es el juicio de castigo que está realizándose Si en la mayoría de los casos se piensa en el juicio futuro (cf sin embargo Rom 9, 22), sin embargo, en Rom 1, 18-32 se piensa en el que está realizándose en la actualidad, lo mismo en Rom 13, 4 s cuando se describe al gobierno del estado como θεοῦ διάκονος, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι («servidor de Dios para hacer justicia y castigar a quien obra

el mal») y cuando se exhorta al cristiano a no prestar la obediencia civil únicamente «por temor» (διὰ τὴν ὀργήν). Cuando no hay determinación de tiempo, la ὀργή es el juicio condenatorio divino; así Rom 4, 15: ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται («porque la ley produce la cólera») y también en Rom 12, 19: δότε τόπον τῇ ὀργῇ («dejad lugar a la cólera»).

Las observaciones anteriores nos ayudan a la comprensión de χάρις: 1.° *la gracia de Dios no es su intención gratuita desconocida o* mal conocida hasta el presente, sino que es su manifestación de gracia que tiene lugar en el momento actual; 2.° esta manifestación de gracia no ocupa el lugar que anteriormente ocupaba la postura judicial de Dios, sino que es justamente la actuación gratuita del juez. También ahora actúa la ὀργή de Dios y se hará activa y decisiva en el ἡμέρα ὀργῆς («día de ira») (Rom 2, 5), así de cierto es que Dios es el juez a quien el hombre debe temer (Rom 11, 20; 2 Cor 5, 10 s; Flp 2, 12, cf. § 35, 4). La χάρις de Dios es la gracia del juez que «justifica» a los culpables (§ 30, 2).

2. Debemos precisar más aún la χάρις de Dios como el acto judicial de la gracia: no se trata de una manera de procedimiento por el que inapelablemente Dios se ha decidido, sino que es una *acción singular* que se hace activa para quien la conoce y reconoce (en la fe) como tal; es *acción escatológica de Dios.*

En Rom 3, 24 se dice del hombre en cuanto justificado: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ (sc. θεοῦ) χάριτι («justificados por el don de su [Dios] gracia»); δωρεάν («don») pone de manifiesto el carácter de dádiva que tiene la acción que se describe en las palabras siguientes: διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι («por la liberación realizada en Cristo Jesús a quien Dios hizo instrumento de propiciación por la fe en su sangre»). La acción de gracia de Dios consiste en que él ha entregado a Cristo a la muerte, una muerte de expiación por los pecados de los hombres. En cuanto que la *acción de Dios* que «entregó por nosotros» (Rom 8, 32) a su hijo se corresponde con la obediencia del hijo que «se entregó por mí» (Gál 2, 20) y «fue obediente hasta la muerte» (Flp 2, 8), puede verse la χάρις en este suceso de obediencia (ὑπακοή) de Cristo, la cual se contrapone a la desobediencia (παρακοή) de Adán (o como δικαίωμα [«pena, castigo»] de Cristo a παράπτωμα de Adán) (Rom 5, 12-21). Así como la caída de Adán trajo la muerte para la humanidad, así la obediencia de Cristo la vida; y justamente en este suceso consiste la χάρις, la cual, en la medida en que se hace actual para el hombre, puede ser llamada también χάρισμα (donación de gracia) (Rom 5, 15 s). La acción gratuita de Dios es, en cuanto tal, *regalo* de la gracia y, en concreto, en cuanto suceso que tiene lugar en la obediencia de Cristo, de manera que puede decirse: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χριστοῦ («la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo») (Rom 5, 15) o puede hablarse de περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης («abundancia de la gracia y del don de la justicia») (Rom 5, 17).

Así puede subrayarse ora que la χάρις es una acción de Dios o de Cristo, ora que es un suceso, que es un don, un regalo para los hombres, ora se habla de uno o de otro; pero en cualquier caso se trata de una y de la misma acción, de uno y del mismo acontecimiento. Cuando Pablo exhorta en 2 Cor 6, 1: μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς («¡no recibáis en vano la gracia de Dios!») se piensa en la acción de Dios (Rom 5, 21) que, al mismo tiempo, es acción de Cristo, tal como es descrita en 5, 14 s como su ὑπὲρ πάντων ἀποθανεῖν («morir por todos») y se la entiende simultáneamente como regalo que el hombre debe «recibir»; así puede Pablo describir en 1 Cor 2, 12 la acción salvífica de Dios como τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν («las gracias que Dios nos ha otorgado»). En 2 Cor 8, 9 recuerda el suceso salvífico como acción de Cristo: γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ὃς δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν («conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesús, el cual se hizo pobre por vosotros») (donde, naturalmente, está resonando todo lo dicho en Flp 2, 6-8). Y cuando asegura en Gál 2, 21: οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ («no tengo por inútil la gracia de Dios»), la acción de gracia de Dios consiste en la acción de Cristo descrita en el v. 20: τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ («que me amó y se entregó por mí»).

Porque esta acción o este suceso es el acontecimiento escatológico decisivo con el que ha irrumpido el tiempo de la salvación, el καιρὸς εὐπρόσδεκτος («tiempo favorable») (2 Cor 6, 1 s), puede hablarse de la χάρις como de un poder que obra en el sentido contrario al del poder del pecado y que suplanta su gobierno: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰ. Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, así, lo mismo que el pecado reinó en la muerte, así también reinará la gracia en virtud de la justicia para vida eterna por Jesucristo nuestro señor») (Rom 5, 20 s). El sentido de χάρις se aproxima al de πνεῦμα (cf. § 38, 2 s y comparar ya § 14, 1). Y por ello puede ser descrita *la nueva situación* en la que han sido colocados los creyentes que han recibido

el πνεῦμα (Gál 4, 6) como χάρις, como el ámbito de la soberanía de la acción divina. El creyente «ha sido llamado a la gracia» (Gál 1, 6) y ha adquirido en ella su estado (Rom 5, 2); él debe cuidarse de no perder la gracia (Gál 5, 4). Por eso puede Pablo llamar a los de Filipos συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος («partícipes de mi gracia») (Flp 1, 7), caso de que aquí no se tome χάρις en sentido más estricto: como la gracia del sufrimiento concedida a Pablo y a los filipenses (cf. v. 29).

El sentido de χάρις como un hacer o actuar gratuito de Dios, que los hombres deben experimentar como regalo, domina el resto de los lugares donde aparece χάρις y no se piensa en el suceso o actuación escatológicos. Cuando se combina χάρις en las fórmulas de saludo al comienzo o al final de las cartas con εἰρήνη (= salvación, salud), significa lo que Dios obra y regala para la salvación.

Pablo puede llamar a la donación del oficio de apóstol que le ha sido concedida χάρις: Rom 1, 5; 12, 3; 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gál 2, 9; Gál 2, 8: (ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πέτρῳ ... ενήργησεν καὶ ἐμοὶ... [«el que actuó en Pedro actuó también en mí»] y Rom 15, 18 ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ... [«de las que no haya realizado Cristo por medio de mí»]) muestran cómo se piensa con ella en la actuación de Dios en Pablo. También la puesta en práctica de la obligación cristiana del amor es un don de Dios, una χάρις 2 Cor 8, 1.4.6 s.19 y, finalmente, toda manifestación de vida cristiana: 1 Cor 1, 4; 2 Cor 9, 8. Los dones especiales que reciben ciertos individuos se llaman «carismas» (χαρίσματα) (Rom 12, 6; 1 Cor 7, 7). La sinonimia de χαρίσματα y de πνευματικά (§ 14, 1) y la frase que se dice de éstos ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πάσιν («es el mismo Dios quien obra todo en todos») (1 Cor 12, 6) muestran cómo muy frecuentemente, cuando se dice χάρις, se piensa en una actuación de Dios llena de poder.

1 Cor 15, 10 (χάτιρι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι κτλ. [«por la gracia de Dios soy lo que soy»]); 2 Cor 1, 12; 12, 9: (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου [«te basta mi gracia»]) muestran de una manera especial cómo la *charis* de Dios es un poder que determina la vida de cada individuo y especialmente 1 Cor 15, 10 y 2 Cor 12, 9 ponen de manifiesto cómo χάρις y δύναμις pueden ser sinónimas (§ 14, 1).

3. Dándole un sentido idéntico al que tiene χάρις puede hablar Pablo de ἀγάπη (de Dios o de Cristo) y la consideración de las expresiones sobre ἀγάπη confirman lo que se ha dicho sobre χάρις. Quizás subraya ἀγάπη más fuertemente el aspecto de amor que χάρις; pero, en cualquier caso, se habla de ἀγάπη en la medida en que se convierte en algo que actúa, en *acción,* en *suceso.* Cuando

dice Rom 5, 8: συνίστησιν δὲ τὴν ... ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν («la prueba de que Dios nos ama es que, siendo todavía nosotros pecadores, Cristo murió por nosotros») significa, ciertamente ἀγάπη un sentimiento de amor, pero se habla de él en cuanto que Dios lo «prueba», en concreto haciendo que Cristo muera por nosotros. En esta línea debe ser entendido también el v. 5: ...ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (genitivo subjetivo) ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ δοθέντος ἡμῖν («porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu que nos ha sido dado»): por medio del Espíritu santo se convierte para nosotros en cierta y actuante la acción amorosa de Dios, que, en el v. 6 s, se describe como la acción de Cristo. La pregunta de Rom 8, 35 τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; («¿quién nos separará del amor de Cristo?») alude al acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Cristo mencionados en el v. 34. Cristo es quien «nos amó» (ἀγαπήσας ἡμᾶς) y por ello se entregó a la muerte (Rom 8, 35; Gál 2, 20). La unidad de la acción de Dios y de Cristo viene expresada cuando se dice que nada puede separarnos «del amor de Dios en Cristo Jesús señor nuestro» (ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν), es decir, de la salvación que ha obrado Dios por medio de Cristo (Rom 8, 39). En 2 Cor 5, 14 se dice que la ἀγάπη τοῦ Χρ. (genitivo subjetivo) nos domina; en las palabras siguientes se explica este ἀγάπη como el «morir por todos» (ἀποθανεῖν ὑπὲρ πάντων) de Cristo, y, al igual que la *charis,* aparece este ἀγάπη como un poder.

Como χάρις, aparece ocasionalmente también ἀγάπη en expresiones que tienen carácter de fórmula, parte en el lugar de χάρις (2 Cor 13, 11: ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν [«el Dios del amor y de la paz esté con vosotros»]), otras veces combinadas (2 Cor 13, 13: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ... μετὰ πάντων ὑμῶν [«la gracia del señor Jesucristo y la gracia de Dios... con todos vosotros»]). Al igual que χάρις, significa ἀγάπη todo lo que Dios ha realizado y regalado en orden a la salvación. Se designa la actuación salvífica del πνεῦμα como ἀγάπη cuando exhorta Pablo en Rom 15, 30: διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος («por nuestro señor Jesucristo y por el amor del Espíritu»).

§ 33. Muerte y resurrección de Cristo como acontecimiento salvífico

A. Seeberg, *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung,* 1895; Th. Hoppe, *Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus,* 1926; J. Schneider, *Die Passionsmystik und*

Paulus, 1929, K Mittring, *Heilswirklichkeit bei Paulus,* 1929, E Weber, *Eschatologie und Mystik im NT,* 1930, W E Wilson, *The development of Paul's doctrine of dying and rising again with Christ* Expos Times 42 (1930-32) 562 s, G Wiencke, *Paulus uber Jesu Tod,* 1939 Para 6b H Schumacher, *Christus in seiner Praexistenz und Kenose,* 1914, E Lohmeyer, *Kyrios Jesus* SA Heidelb 4 (1927-1928), E Barnikol, *Philipper 2,* 1932, Id , *Mensch und Messias,* 1932, E Kasemann, *Kritische Analyse von Phil 2, 5 11* ZThK 47 (1950) 313-360, ahora en *Exegt Versuche und Besinnungen* I, 1960, 51-59, L Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de st Paul,* 1951, H Braun, *Die Heilstatsachen im NT,* en *Ges Studien zum NT und seiner Umwelt,* 1962, 299-309, R C Tannehill, *Dying and rising with Christ,* 1966, F -J Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkundigung des Apostels Paulus,* 1967, W Schrage, *Das Verstandnis des Todes Jesu Christi im NT,* en F Viering (ed), *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils,* 1967, 49-89, E Kasemann, *Paulinische Perspektiven,* 1969, 61-107, P Rieger (ed), *Das Kreuz Jesu,* 1969, J Roloff, *Kritische Uberlegungen zur gegenwartigen Diskussion um das Kreuz Jesu,* en *Die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi,* 1970, 51-84, E Schweizer, *Beitrage zur Theologie des NT,* 1970, H Koch, *Romer 3, 21-31 in der Paulusinterpretation der letzten 150 Jahre,* 1971, G Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkundigung,* 1972, E Kasemann, *An die Romer,* [3]1974, U Luz, *Theologia crucis als Mitte der Theologie im NT* EvTh 34 (1974) 116-141, I H Marshall, *The development of the concept of redemption in the NT,* en *Reconciliation and hope (essays presented to L L Morris),* 1974, 153-169, H -W Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der fruhchristlichen Verkundigung bis zur Mitte des 2 Jahrhunderts* ZThK 72 (1975) 1-46, *Rechtfertigung (Fest f E Kasemann),* 1976, F Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus,* 1977, B Englezakis, *Rom 5, 12-15 and the pauline teaching on the Lord's death* Biblica 58 (1977) 231-236, T Pervan, *Die paulinische Kreuzesverkundigung als Provokation und Krisis,* 1977, R J Sider, *Paul's understanding of the nature and significance of the resurrection in 1 Corinthians 15, 1 19* NT 19 (1977) 124-141, E E Ellis (ed), *Prophecy and hermeneutics in early christianity,* 1978, 72-79, U Wilckens, *Der Brief an die Romer* I-II, 1978-1980

F X Durrwell, *La resurrección de Jesús misterio de salvación,* 1962, S Lyonnet, *El valor soteriológico de la resurrección según san Pablo* SelT 3 (1964) 3-12, P Schoonenberg, *Kenosis anonadamiento* Concilium 11 (1966) 51-71, L Sabourin, *Redención sacrificial,* 1969, J Kremer, *La resurrección de Jesús fundamento y modelo de nuestra resurrección* Concilium 60 (1970) 76-87, A M Ramsey, *La resurrección de Jesucristo,* 1971, R Weth, *Salvación en el Dios crucificado* SelT 42 (1972) 223-233, Varios, *La resurrección de Cristo y de los muertos,* 1974, Ch Stanley, *Vida a través de la muerte,* 1974, J Moltmann, *El Dios crucificado,* 1975, W Breuning, *Existencia para los demás y resurrección* SelT 58 (1976) 143-152, M Gelabert, *La resurrección, dimensión de la cruz* Teología Espiritual 23 (1979) 7-16, Varios, *Teología de la cruz,* 1979

1. La acción de la χάρις divina consiste en que Dios ha entregado a Cristo a la muerte de cruz (§ 32, 2); Cristo es anunciado como el «Crucificado» (ἐσταυρωμένος) (1 Cor 1, 23; 2, 2; Gál 3, 1). Por ello puede llamarse el evangelio λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz») (1 Cor 1, 18) y es para el hombre natural un «escándalo» (σκάνδαλον) (Gál 5, 11) o σκάνδαλον y «locura» (μωρία) (1 Cor 1, 23); sus enemigos son los «enemigos de la cruz de Cristo» (ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ) (Flp 3, 18; cf. 1 Cor 1, 17; Gál 6, 12). Pero, juntamente con su muerte, su resurrección forma la unidad del acontecimiento salvífico; el «que muere» (ἀποθανών) es también el «resucitado» (ἐγερθείς) (Rom 8, 34; 2 Cor 5, 15; 13, 4) y ocasionalmente puede Pablo aludir únicamente a la resurrección sin mencionar la cruz (1 Tes 1, 10; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14; Rom 1, 4; 8, 11; 10, 9) de modo que puede designar a Dios como el que «resucitó a Jesucristo de entre los muertos» (ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χρ. Ἰησοῦν) (§ 9, 4).

El acontecimiento salvífico comprende, por tanto, la muerte y resurrección de Jesús; Pablo ha recibido esto como «tradición» (παράδοσις) (1 Cor 15, 1-4) y así lo ha transmitido él. Cita o introduce variaciones en frases de la παράδοσις formuladas más o menos fijamente cuando habla en Rom 3, 24 s de la muerte de Jesús (§ 7, 3) o en Rom 1, 4; 10, 9 de su resurrección (§ 7, 5; § 9, 4) o cuando menciona a ambas en Rom 4, 25; 1 Cor 15, 3 s (§ 7, 3; § 9, 4; § 7, 3), naturalmente también en Rom 6, 2-5 cuando habla del bautismo (§ 13, 1) o en 1 Cor 11, 23-26 de la cena del Señor, cuya celebración «anuncia» la muerte del Señor (§ 13, 2). De una manera estricta pertenece también a esto la *encarnación;* porque el que se ha entregado a la muerte es el preexistente hijo de Dios (Flp 2, 6 s; 2 Cor 8, 9; Rom 15, 3; § 12, 3). No es que la encarnación tenga una significación independientemente de esto, sino que, por el contrario, forma una unidad: pertenece a la unidad que forma la actuación (y sufrimientos) de Cristo, ya que ella pone de manifiesto su «obediencia» (ὑπακοή) (Flp 2, 8; Rom 5, 19). Unicamente en la alusión al engaño de las potencias demoníacas mundanas ante el disfraz humano del liberador 1 Cor 2, 8 (§ 15, 4c) juega la encarnación un papel especial; pero este motivo no pertenece al kerigma propiamente dicho, al λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz») sino que pertenece al círculo de una concreta «sabiduría» (σοφία) para los «perfectos» (τέλειοι) (1 Cor 2, 6).

La muerte y resurrección de Jesús es lo decisivo, en el fondo, lo único importante para Pablo de la persona y del destino de Jesús. Se incluye ahí la encarnación y la vida terrena de Jesús como algo dado; es decir: en su *qué;* en su *cómo* únicamente en la medida en

que Jesús era una persona concreta, un judío ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος («haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre») (Flp 2, 7), γενόμενος ἐκ γυναικός, γενόμενος ὑπὸ νόμον («nacido de mujer, nacido bajo la ley») (Gál 4, 4). Por el contrario, las noticias concretas de su forma de vida, la actuación de Jesús, su personalidad, su temperamento y carácter no juegan papel alguno, así como tampoco su predicación (§ 16). Jesús no es para Pablo ni maestro ni profeta. Ciertamente que, en cuanto κύριος exaltado, es el legislador de la comunidad (1 Cor 7, 10 s; cf. v. 25; 9, 14) y Pablo comunica sus exhortaciones invocando la autoridad del κύριος (1 Tes 4, 1 s; Rom 15, 30; 1 Cor 1, 10). Pero entonces no piensa Pablo en el Jesús histórico. Tampoco cuando remite al ejemplo de Cristo (Flp 2, 5 s; 2 Cor 8, 9; Rom 15, 3), porque aquí se piensa en el preexistente y la invocación a la «mansedumbre» (πραΰτης) y a la «benignidad de Cristo» (ἐπιείκεια τοῦ Χρ.) de 2 Cor 10, 1 es la invocación a aquel que ἑαυτὸν ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν, ἐπτώχευσεν, οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν («se anonadó, se humilló, se empobreció, no se exaltó a sí mismo»).

Se sobreentiende que ni para Pablo, ni para la primitiva comunidad (§ 5, 3), aparecía Jesús, sus sufrimientos y su muerte a la luz del heroísmo. También queda lejos de él la visión pietista-edificante de la pasión, y cuando él pinta ante los ojos de los gálatas a Cristo crucificado (Gál 3, 1), se trata únicamente de una predicación del λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz») entendido como el hecho de salvación. Es imposible descubrir con criterios únicamente humanos la σταυρός como el hecho de salvación, sino que permanece siendo σκάνδαλον y μωρία. Cualquier «anuncio» de la persona histórica de Jesús según las categorías humanas significaría considerar a Cristo según la carne (κατὰ σάρκα) y verlo, por consiguiente, como un Χριστὸς κατὰ σάρκα (§ 22, 3).

2. Es claro que el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Cristo es la acción de la gracia de Dios, y las diversas expresiones en las que se describe esta acción, deben expresar lo inaudito de este suceso y su poder para configurar de manera totalmente distinta la situación del hombre. Es un acontecimiento que ha sido operado total y únicamente por Dios, para el hombre no es otra cosa que don; al recibirlo, el hombre es liberado de su esfuerzo pervertido por ganar su vida, por ganarse a sí mismo —cuando en realidad con ello se está perdiendo— para recibir la vida como regalo en la justicia de Dios (δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ).

Pero ahora la pregunta es la siguiente: *¿cómo puede ser reconocido y experimentado por los hombres este acontecimiento como acción de la gracia?* Porque en cuanto que es un poder que fuerza y transforma puede hacerse activo únicamente cuando puede ser entendido como orientado hacia el hombre, como alcanzándole, como aconteciendo en él, es decir, cuando la invitación a aceptarlo le coloca ante una auténtica cuestión de decisión. En la medida en que es un acontecimiento que tiene lugar en el preexistente hijo de Dios, que Dios obra en él, parece desarrollarse fuera del horizonte de la vida humana en una esfera mítica.

Ciertamente, se distingue de los sucesos salvíficos de los que informan el mito de las religiones de los misterios y la gnosis ya que se trata de una persona histórica, se trata de Jesús y también porque su muerte en cruz, que ha tenido lugar nada más que unos años antes, se halla situada en el centro del acontecimiento salvífico. Pero ¿en qué puede reconocerse que tal acontecimiento reviste dicha significación? Si la tiene en cuanto que es la muerte de un ser divino preexistente ¿no presupone entonces la fe en la significación salvífica de la muerte otra fe anterior en Jesús como el hijo de Dios hecho hombre? Y si la fe en la resurrección completa la fe salvífica ¿no se exige con ello una fe anterior, toda vez que la resurrección no puede ser visible como un hecho dentro del ámbito de la historia humana? Pablo piensa, motivado por argumentaciones de tendencia gnóstica que van contra la fe en la resurrección, que puede probar la resurrección de Cristo como hecho objetivo por medio de la enumeración de los testigos que han visto al Resucitado (1 Cor 15, 5-8; § 15, 2)[21]. Pero ¿es convincente una prueba tal?

3. Para describir el sentido del acontecimiento salvífico se sirve Pablo de una serie de conceptos que provienen de diferentes círculos de concepciones.

a) Forman un grupo las expresiones en las que la muerte de Jesús es entendida en la conceptualidad de la visión cultual judía —y ello significa al mismo tiempo en el pensamiento jurídico que determina tal visión— como *sacrificio expiatorio,* por medio del cual se realiza el perdón de los pecados, es decir, es borrada la culpa contraída por los pecados. La muerte de Jesús es el instrumento de propiciación en su sangre (ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι), el medio

21. Se ha discutido ciertamente (K. Barth) que la enumeración de los testigos tenga este sentido; pretende, más bien, asegurar la identidad del kerigma paulino con el de la comunidad primitiva. Cierto que debe conseguir también esto (v. 11) pero primariamente tiene la otra finalidad.

de expiación eficaz por su sangre, por medio del cual Dios, para mostrarse como juez justo, ha posibilitado la παρεσις τῶν προγεγονοτων ἁμαρτημάτων («pasar por alto los pecados cometidos anteriormente») (Rom 3, 25 s) El mismo pensamiento, apenas formulado, se encuentra en Rom 5, 9 δικαιωθεντες νῦν ἐν τῶ αἱματι αὐτοῦ («somos justificados ahora por su sangre») Igualmente determina la concepción de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio, fundido con el de sacrificio de alianza, la liturgia de la última cena 1 Cor 11, 24 s (§ 9, 4) La idea de sacrificio expiatorio está también en la base de las palabras en las que Jesús es presentado como el que ha muerto «por nuestros pecados» (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) (1 Cor 15, 3, 2 Cor 5, 14) o, sencillamente, como el que ha muerto por nosotros (o parecido) (Rom 5, 6 8, 14, 15, 1 Tes 5, 10, cf 1 Cor 1, 13) o como el que ha sido entregado por nosotros o el que se entrega (Rom 4, 25, 8, 32, Gál 1, 4, 2, 20)

En todos estos casos sigue Pablo la tradición que proviene de la comunidad primitiva (§ 7, 3) y que se halla extendida en el cristianismo helenístico (§ 9, 4), cuya formulación fija cita él en parte o introduce variaciones (cf *supra*) De cualquier manera la concepción que le es propia no se contiene ahí, ni tampoco en la idea, que se encuentra solamente una vez (1 Cor 5, 7) de la muerte de Jesús como sacrificio pascual, que según la concepción judía es un sacrificio que borra los pecados, ni en la idea, que se ha introducido en la liturgia de la última cena, del sacrificio de alianza (1 Cor 11, 25)

b) Emparentada con la idea del sacrificio expiatorio está la idea de *sacrificio vicario,* que proviene, igualmente, de los círculos del pensamiento cúltico-jurídico (§ 7, 3) Puede expresarse mediante ὑπερ ἡμῶν («por nosotros») como en Gál 3, 13 γενομενος ὑπερ ἡμῶν καταρα («hecho maldición por nosotros») y en 2 Cor 5, 21 τον μη γνοντα ἁμαρτιαν ὑπερ ἡμῶν ἁμαρτιαν ἐποιησεν («a quien no conoció pecado se hizo pecado por nosotros») (§ 29, 2) Está presente también en Rom 8, 3 ὁ θεος τον ἑαυτοῦ υἱον πεμψας ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας και περι ἁμαρτιας κατεκρινεν την ἁμαρτιαν ἐν τῆ σαρκι («Dios, habiendo enviado a su hijo en una carne semejante a la del hombre, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne») En 2 Cor 5, 14 s aparecen fundidas las ideas de sacrificio expiatorio y vicario, aquí se interpreta la frase οτι εἷς ὑπερ παντων ἀπεθανεν («que uno murió por todos») por medio de ἄρα οἱ πάντες ἀπεθανον («todos morimos») en sentido de sacrificio vicario, mientras que en και ὑπὲρ παντων ἀπεθανεν, ινα κτλ («murió por todos para que ») que viene a continuación, el ὑπερ tiene el sentido de «para = en favor de», contiene, por tanto, la idea de sacrificio expiatorio Pero aquí se halla presente también la concepción, que vamos a nombrar enseguida, de

la muerte de Cristo como un acontecimiento cósmico, en la medida en que el οἱ παντες ἀπεθανον, que en el sentido de la concepción vicaria puede significar únicamente «todos son *considerados* como muertos», en el sentido de Pablo, de acuerdo con la analogía de Rom 6, 3 5, significa ciertamente también «todos están muertos»

c) La muerte vicaria de Cristo es el medio por el que, según Gál 3, 13 «son rescatados» los hombres, en concreto «de la maldición de la ley» y esto significa del castigo infligido por el pecado como transgresión de la ley La visión es en este sentido la misma que en las frases que contienen la idea de expiación el sacrificio borra la culpa o el castigo Pero la idea no queda limitada a esto porque no se puede aislar a Gál 3, 13 de 4, 4 donde se menciona no la muerte de Jesús, pero sí su humanidad y su sometimiento a la ley (pero en ello se encuentra incluida también la muerte) como medio del ἐξαγοραζειν («redimir [rescatar]») Pero aquí, según el contexto, no se considera a la libertad adquirida mediante la redención (la υἱοθεσια = filiación divina) como la libertad respecto de la ley como tal Finalmente debemos tomar aquí en consideración Gál 1, 4 donde se atribuye a la muerte de Cristo el sentido οπως ἐξεληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ («para librarnos de este perverso mundo») El «siglo presente» (ἐνεστως αἰων) es el eón que se halla bajo la ley y que, en cuanto tal, se halla también bajo la muerte y bajo el poder del pecado La libertad comprada mediante la muerte de Crito no es, pues, únicamente libertad respecto del castigo, sino la libertad respecto de aquellos «poderes» y con ello no solamente de la culpa del pecado, sino, sobre todo, del pecado como poder, es decir, del verse empujado a pecar Queda confirmada esta interpretación por la frase de 1 Cor 6, 20, 7, 23 τιμῆς ἠγορασθητε («habéis sido bien comprados») que en el contexto de 6, 12-20 significa a la libertad del pecado, en conexión con 7, 17-24 a la libertad respecto de los hombres, es decir, de las medidas y valores que rigen en este eón que ha caído bajo el pecado

Con ello queda resuelta para Pablo la cuestión de a quién va dirigida la τιμη (el precio, la paga) procurada por medio de la muerte de Cristo justamente a los poderes que reclaman sus derechos sobre el hombre que había caído bajo su poder, especialmente a la ley La expresión es metafórica y está lejos el pensamiento mitológico de un trato con el diablo

Lo esencial es, por tanto, que aquí se han roto las categorías cúltico-jurídicas la *muerte de Cristo* no es solamente un sacrificio que borra la culpa del pecado, es decir, que borra la pena contraída por el pecado, sino que es también el *medio para liberarse de los poderes de este eón, de la ley, del pecado y de la muerte*

d) Pero surge la pregunta de cómo puede tener la muerte de Cristo una tal virtualidad. Encuentra una respuesta en las frases en las que Pablo describe la *muerte de Cristo siguiendo la analogía de la muerte de una divinidad de los misterios.* También esta concepción, que había entrado en el sacramento de iniciación del bautismo y que se halla en la base del sacramento de la cena del Señor (§ 13, 1-2), le llega a Pablo por medio de la tradición. El le ha conferido, sin embargo, un nuevo sentido más amplio. El sentido originario es que por el bautismo y la comunión sacramental el *mysto* participa en el destino de la divinidad de los misterios y así como participa de la muerte, así también del retorno a la vida por parte de la divinidad, que, en cuanto que conduce a la muerte, libra de ella. Podríamos referir la frase de Rom 6, 10 tanto a Dios como a su consagrado: ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῷ θανάτῳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ («quien ha muerto, ha muerto a la muerte una vez para siempre»). Esto vale, en primer lugar, para Cristo, pero justamente por ello (v. 11) también para el bautizado. Para Pablo, la liberación de la muerte es al mismo tiempo, y primariamente, liberación del poder del pecado. Lo que vale del bautismo, vale también naturalmente de la cena del Señor, aun cuando Pablo —siguiendo la liturgia transmitida— no lo dice expresamente y subraya únicamente que la celebración «anuncia» (καταγγέλλει) la muerte de Cristo, es decir, la proclama y hace partícipes de la muerte de Cristo a los que la celebran (1 Cor 11, 26).

e) Pablo amplía la idea de los misterios interpretando, al mismo tiempo, la muerte de Cristo —formando unidad con su encarnación y con su resurrección o exaltación— con las *categorías del mito gnóstico.* En todo ello está siguiendo una tradición anterior a él que se está fijando en el cristianismo helenístico —se ve esto en el canto a Cristo citado en Flp 2, 6-11— dentro del cual ha adquirido su configuración (15, 4c y d). El mito gnóstico contiene, en cuanto tal, únicamente la concepción del venir y marchar del liberador como su humillación y su exaltación, pero no contiene necesariamente la idea de que su despedida de la tierra acontece por medio de una muerte violenta. Es presumible que se uniera fácilmente aquella idea de los misterios con el mito gnóstico en las comunidades gnósticas, que se hallaban organizadas como comunidades mistéricas, y en las cuales la figura del liberador gnóstico se había identificado con el dios mistérico Attis y en cualquier caso encontramos en Pablo tal combinación.

Para la concepción gnóstica es esencial el presupuesto de que los hombres (o los gnósticos) forman una unidad substancial con el liberador, forman *un* cuerpo (σῶμα). Así como el liberador no es propiamente una persona individual, sino una figura cósmica, así también su σῶμα, es una magnitud cósmica (§ 15, 1 y 4). Lo que sucede o

ha sucedido al liberador cuando deambulaba por la tierra revestido con la figura humana, esto mismo sucede a su σῶμα entero, es decir, también a aquellos que pertenecen a este cuerpo. Si es cierto, pues, que él ha sufrido la muerte, vale lo mismo para ellos (2 Cor 5, 14); si es cierto que él ha resucitado, lo mismo vale para ellos (1 Cor 15, 20-22); y así como el retorno del «liberador liberado» a la patria celestial es la liberación de los poderes que luchan contra Dios, los cuales dominan este mundo inferior, los que están unidos a él en un mismo σῶμα participan de esta liberación.

Bajo este punto de vista ve Pablo el bautismo, el cual, según 1 Cor 12, 13 une a los bautizados y a Cristo en un mismo σῶμα. Nosotros, los creyentes, estamos «ligados» con él por el bautismo en su muerte (Rom 6, 5). Por ello toda la vida del creyente está marcada por la muerte y también por la resurrección de Cristo. Así como el morir de Cristo continúa realizándose en el cuerpo del apóstol, así obra también en él la vida de Cristo (2 Cor 4, 7-12; cf. 1, 5). Pero, como lo pone de manifiesto Flp 3, 10 s esto no vale únicamente para el apóstol, sino también para todos los creyentes, para los que Pablo se propone a sí mismo nada más que como un caso ejemplar cuando indica como meta: τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν («y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos»).

Según ello, la muerte y resurrección de Cristo son sucesos cósmicos, no incidentes que han tenido lugar en una ocasión y que pertenecen al pasado. Por medio de ellos han sido fundamentalmente desposeídos de su poder el viejo eón y sus potestades (1 Cor 2, 6) aun cuando en el presente no es aún visible la vida del creyente, sino que se halla oculta bajo la máscara de la muerte (2 Cor 4, 7-12). El presente es nada más que un corto entretiempo: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν ... παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου («el tiempo es corto... la apariencia de este mundo pasa») (1 Cor 7, 29.31) de manera que Pablo puede decir con tono triunfal: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά («pasó lo viejo, todo es nuevo») (2 Cor 5, 17). Así como Adán inauguró la vieja humanidad, así Cristo, como «segundo Adán» (ἔσχατος Ἀδάμ) inaugura la nueva, y así como la vieja humanidad adamítica estaba marcada por los rasgos del primer padre, perecedero y terreno, el cual introdujo en el mundo el pecado y la muerte, así la nueva humanidad ha sido configurada por Cristo, el cual, mediante su obediencia (es decir, mediante su encar-

nación y su muerte) y su resurrección ha traído la vida y la libertad respecto a los poderes aniquiladores (Rom 5, 12-19; 1ª Cor 15, 21 s.44-49).

4. Está claro que a Pablo no le son suficientes los conceptos de un único círculo cultural para expresar su inteligencia del acontecimiento salvífico. El que no se limite a presentar la significación de la muerte de Cristo en las categorías del pensamiento judío cultual y jurídico —difícilmente podría haberle servido para exponer la significación de la resurrección— sino que acuda también a las categorías de los misterios y del mito gnóstico se debe a que en ellos puede interpretarse el acontecimiento salvífico como un acontecimiento que se realiza de verdad en el hombre. Pero ¿no podríamos preguntarnos, frente a todas las formulaciones, si acaso el oyente, a quien debe llevarse tal anuncio, no debe estar antes convencido de que Jesucristo es el hijo de Dios preexistente, convencido del hecho de su encarnación y de su resurrección si debe creer en la significación salvífica de estos acontecimientos y en concreto en la significación salvífica de su muerte, lo cual es comprensible únicamente como un hecho objetivo? ¿cómo puede ser fundamentada la exigencia de tal fe previa sobre la que pueda basarse después la fe en la salvación propiamente dicha?

Si reproducimos copiando sencillamente las expresiones de Pablo, comprobamos que debemos distinguir propiamente *dos actos de fe y con ello también dos conceptos de fe:* 1.° una fe que consiste en la disposición de la voluntad de tener por ciertas las informaciones acerca de la encarnación y crucifixión del preexistente hijo de Dios y su resurrección de los muertos y de ver en ello una prueba de la gracia de Dios; 2.° una fe que, en cuanto entrega a la gracia de Dios significa una conversión radical de la manera de autoconcebirse el hombre que ha tenido hasta ahora, el abandonar radicalmente la vanagloria (καύχησις).

Tendríamos un concepto unitario de fe, y se trataría de un único acto decisivo de fe, si la cuestión de la decisión del hombre a abandonar su antigua concepción de sí mismo y entenderse totalmente partiendo de la gracia de Dios y la pregunta de si él quiere reconocer a Cristo como hijo de Dios y señor, son una y la misma pregunta. Y esto es, al parecer, la intención particular de Pablo.

5. En cualquier caso, una cosa es clara: Pablo puede hablar de Cristo como del «hijo de Dios a quien él ha amado y por quien él se ha entregado» únicamente como de aquel que ha renunciado a su propia justificación y ha entregado su propio yo a la muerte (Gál 2, 19 s; Flp 3, 4-11). Lo único que sabe es que así puede entenderse él

(Pablo) a sí mismo de manera nueva. El, el «celoso por las tradiciones de sus padres» (ζηλωτὴς τῶν πατρικῶν παραδόσεων) (Gál 1, 14) ha entendido, desde un principio, el anuncio de Cristo como hijo de Dios y como κύριος, como una exigencia a entregar su propio «celo por Dios» (ζῆλος θεοῦ) (Rom 10, 2) (§ 16) y justamente como tal exigencia propaga él la predicación de Cristo, no como un discurso de sabiduría, como un adoctrinamiento a la manera de los misterios sobre sucesos míticos, sobre esencias metafísicas, sino como «palabra de la cruz» (λόγος τοῦ σταυροῦ) que es para el hombre natural «escándalo» (σκάνδαλον) y «locura» (μωρία) «a fin de que nadie puede vanagloriarse ante Dios» (ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) (1 Cor 1, 18-31), como al λόγος τῆς καταλλαγῆς (2 Cor 5, 18; 6, 2), frente al cual no existe ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι (5, 12).

A ello responde el que Pablo, en la carta a los romanos, donde tiene que legitimarse como verdadero apóstol ante una comunidad desconocida hasta entonces para él, exponga, en un conjunto cerrado, las principales ideas de su predicación; no hace primero una presentación del acontecimiento salvífico —a la manera del adoctrinamiento cósmico de los tratados herméticos— cuya credibilidad debería ser reconocida después. En lugar de todo ello, comienza a descubrir la situación del hombre, de manera que el anuncio de la acción salvífica le coloca ante la necesidad de decidirse. De forma semejante, el decurso de las ideas en Rom 7, 7; 8, 11: para el hombre, cuya situación bajo la ley le hace verse como hombre desgraciado (ταλαίπωρος ἄνθρωπος) que suspira por verse libre del cuerpo de la muerte, puede también hacerse visible el acontecimiento salvífico en cuanto tal.

Si el anuncio del conocimiento salvífico no es un previo adoctrinamiento a la auténtica exigencia de la fe, sino que es la llamada a la fe, al abandono de la autointeligencia que ha tenido hasta ahora, la llamada a reconciliarse con Dios (καταλλάγητε τῷ θεῷ), todo ello significa *que el acontecimiento salvífico no se hace presente sino en la palabra que anuncia, que interpela, exige y promete;* un informe que «recuerda», histórico, es decir que alude a un acontecimiento pasado, no puede hacerlo visible. Ello significa que el acontecimiento salvífico continúa realizándose en el anuncio de la palabra. El acontecimiento salvífico es un suceso escatológico por el hecho de que no se convierte en un dato del pasado, sino que acontece continuamente en el presente, presente no solamente en cuanto efecto de un hecho significativo de la historia del mundo, sino en el anuncio que no queda absorbido en el desarrollo de la historia del espíritu. Pablo expresa esto cuando dice: Dios ha regalado juntamente

con la reconciliación el «ministerio de reconciliación» (διακονία τῆς καταλλαγῆς), la «palabra de reconciliación» (λόγος τῆς καταλλαγῆς) (2 Cor 5, 18 s) de manera que en la predicación se encuentra Cristo, Dios mismo, que el νῦν, en el que resuena la predicación es el νῦν mismo del acontecimiento escatológico (2 Cor 6, 2).

Así tenemos la respuesta a la pregunta de cómo puede entenderse el *acontecimiento salvífico como apuntando al hombre, como alcanzándolo, como realizándose en él* (cf. *supra* 2); acontece en la palabra, que interpela al oyente y le fuerza a decidirse. Con ello, el acontecimiento salvífico, que en el mito de la gnosis permanece en la dimensión de un acontecimiento cósmico-natural, queda transpuesto a la dimensión de un acontecimiento auténticamente histórico. La unión del creyente con Cristo en un solo σῶμα no se funda en la participación de la misma substancia sobrenatural, sino en que la muerte y resurrección de Cristo se convierten por la Palabra en posibilidad de la existencia, frente a la cual hay que decidirse y en el hecho de que la fe se apropia de esta posibilidad como el poder que determina la existencia del creyente.

La transformación que deben sufrir las categorías gnósticas aparece en Rom 5, 12-19 (cf. *supra*)). Así como el hombre después de Adán no tenía la posibilidad de elegir ser otra cosa que el Adán caído en el pecado y en la muerte, así, por consecuencia lógica, debería suceder que, después de Cristo como segundo Adán, tampoco existiese la posibilidad de ser otra cosa sino como Cristo; es decir, hallarse bajo la obediencia (ὑπακοή) y la vida (ζωή). Pero, después de Cristo, continúa existiendo la posibilidad de decidirse por uno de los dos modos, y al οἱ λαμβάνοντες (v. 17) en el eón-Cristo no puede corresponder ningún οἱ λαμβάνοντες (que sería un «pero si», «en la medida que») en el eón-Adán. Igualmente, según la lógica, la frase de 1 Cor 15, 22: ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται («pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo») no puede tener el sentido: todos los hombres serán vivificados por (en) Cristo. De hecho, el sentido es: todos tienen la posibilidad para ello; se realizará solamente para aquellos que son de Cristo (τοῦ Χριστοῦ).

6. Queda también respondida la pregunta acerca de *en qué se conoce la cruz de Cristo como acontecimiento salvífico:* no sobre la base de un adoctrinamiento previo sobre el Crucificado.

a) El no puede ser reconocido previamente en su cualidad divina a fin de que se crea después en la significación de la cruz, porque, en tal caso, se habría privado al λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz») de su carácter de «escándalo» (σκάνδαλον) y de «locura» (μωρία). Continúa teniendo este carácter en cuanto que se anuncia como señor a un crucificado; y únicamente en el hecho de que esto sucede es reconocible como suceso salvífico. Pero esto significa: tal conocimiento se realiza como reconocimiento. El λόγος τοῦ σταυροῦ coloca al oyente ante la necesidad de decidirse en el sentido de si quiere reconocer que Dios ha hecho señor a un crucificado, de si con ello quiere reconocer la exigencia a aceptar la cruz abandonando la autocomprensión que ha tenido de sí mismo, de si quiere permitir que tal exigencia se convierta en fuerza que determine su vida, de si quiere permitir ser crucificado con Cristo (1 Cor 1, 18-31; Gál 6, 14; cf. 5, 24). Pero en el hecho de que sucede esto se pone de manifiesto que la muerte de Cristo es un «suceso cósmico», es decir, que no se puede hablar de él ya en adelante únicamente como del hecho histórico de la crucifixión de Jesús en el Gólgota. Dios ha convertido este hecho en un acontecimiento escatológico, de manera que se le despoja de toda limitación temporal, se realiza siempre en el presente tanto en la palabra que lo anuncia como en los sacramentos (§ 34, 3). El apóstol lleva de una parte para otra el morir de Jesús en su cuerpo y está marcado por las «señales de Jesús» (στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) (2 Cor 4, 10 s; Gál 6, 17); los sufrimientos de Cristo lo invaden abundantemente (2 Cor 1, 5)[22]. Pero no solamente se hace la cruz presente de esta manera en la predicación, sino en todos aquellos que consienten que ella se convierta en poder determinante de sus vidas, en aquellos que están unidos con Cristo en un σῶμα («cuerpo»).

b) En la medida en que las frases sobre la *preexistencia de Cristo y su encarnación* son de sabor mitológico, carecen de carácter interpelante y no expresan la fe como abandono de la καύχησις. Y, sin embargo, sirven para expresar, en el contexto del kerigma, un hecho decisivo: que la persona y el destino de Jesús no tienen su origen y su significación dentro del contexto del acontecer intramundano, sino que Dios ha actuado en ellos y que esta actuación suya tuvo lugar «cuando se habían cumplido los tiempos» (Gál 4, 4); es, por consiguiente, la actuación escatológica de Dios, para salvación de los hombres, en favor de los cuales él ha entregado a Cristo (Rom 8, 32). Entendida así, no simplifica el hecho de la preexistencia de Cristo la fe en el Crucificado (como si fuese la afirmación de la significación salvífica de la cruz creíble al suceder que fuera el hijo de Dios quien murió en la cruz), sino que, por el

22. Un discípulo de Pablo ha formulado en Col 1, 24 de tal manera esta idea que hace decir a Pablo que él completa en beneficio de la comunidad aquello que falta todavía a los sufrimientos de Cristo.

contrario, se convierte en objeto escandaloso y loco de la fe y forma una unidad con el λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz»).

En cuanto que *la encarnación de Cristo es, al mismo tiempo, su propia acción de obediencia y de amor* (Flp 2, 8; Gál 2, 20; Rom 8, 35.39), debemos decir en primer lugar que la obediencia (ὑπακοή) y el amor (ἀγάπη) del Preexistente no son datos visibles y no pueden ser experimentados sino como orientados directamente al llamado a la fe. Puede tenerse experiencia indirecta de ellos en cuanto que Cristo se halla presente en la διακονία («ministerio») del predicador. Así como él se convirtió por su encarnación en διάκονος περιτομῆς («ministerio de circuncisión») (Rom 15, 8), así son ellos διάκονοι καινῆς διαθήκης («servidores de la nueva alianza») (2 Cor 3, 6), son los δίακονοι θεοῦ («servidores de Dios») (2 Cor 6, 4) o Χριστοῦ (2 Cor 11, 23; cf. 1 Cor 3, 5), los δοῦλοι («siervos») o ὑπηρέται de Cristo (Rom 1, 1; Gál 1, 10; Flp 1, 1; 1 Cor 4, 1) y, con ello, los δοῦλοι de los hombres (2 Cor 4, 5; 1 Cor 9, 19) en los que se encuentra él μορφὴν δούλου λαβών («tomando forma de siervo») (Flp 2, 7). Así como vale del Preexistente: οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν («no se ensalzó a sí mismo»), así como él tomó sobre sí toda la ignominia (Rom 15, 3), así vale también del apóstol πάντα πᾶσιν ἀρέσκω («agradar a todos en todo») (1 Cor 10, 33) y también él camina por entre la ignominia y la vergüenza (1 Cor 4, 9-13); 2 Cor 6, 8 s). Así como Cristo se entregó a la muerte para dar la vida a los hombres, así obra en el apóstol la muerte, a fin de que la vida pueda actuar en los que escuchan su predicación (2 Cor 4, 12); el ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ («amor de Cristo») domina al apóstol (2 Cor 5, 14). De esta manera no solamente puede llamar a la imitación de Cristo (Flp 2, 5; Rom 15, 3; 2 Cor 8, 9) sino que puede exhortar como quien representa a Cristo delante de los oyentes (2 Cor 5, 20): μιμηταί μου γίνεσθε («que seáis mis imitadores») (1 Cor 4, 16; cf. Gál 4, 12; Flp 3, 17; 4, 9) y puede motivar tales exhortaciones: καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ («como yo lo soy de Cristo») (1 Cor 11, 1; cf. 1 Tes 1, 6).

La encarnación del Preexistente tiene, por tanto, también «dimensión cósmica», es decir, tiene en verdad *dimensión histórica;* se encuentra en la predicación cristiana. Formulado de otra manera: el hecho de que exista una predicación autorizada divina del previo amor y gracia de Dios encuentra su expresión mitológica cuando se habla de la preexistencia de Cristo. Al creer en la preexistencia se afirma que existe palabra de Dios que ha alcanzado al oyente.

Al atribuir al Preexistente un papel en la creación (δὶ οὗ τὰ πάντα [«por él todas las cosas»] 1 Cor 8, 6; § 12, 3) y al añadir su papel como intermediario de la salvación (καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ), se dice que el papel cosmológico debe ser entendido como formando una unidad con el soteriológico; es decir, cuando se habla del Preexistente como intermediario en la creación se expresa la fe de que creación y redención forman una unidad, que el amor de Dios que se encuentra en la palabra del kerigma tiene su origen antes de todos los tiempos.

c) La verdad de la *resurrección de Cristo* no puede ser comprendida antes de tener la fe que reconoce al Resucitado como al Señor. No se puede probar el hecho de la resurrección —a pesar de 1 Cor 15, 3-8— como un *factum* objetivamente comprobable. Pero puede —y solamente esto— creerse, en cuanto que el Resucitado se halla presente en la palabra anunciada. La fe en la resurrección y la fe en que en la palabra anunciada habla Cristo, incluso el mismo Dios (2 Cor 5, 20) es idéntica. Cristo no se halla presente en el kerigma a la manera como se halla presente una gran personalidad histórica en su obra y en su influencia histórica. No se trata de una influencia en la historia del espíritu que se realiza dentro de la historia, sino que se trata de que una persona histórica y su destino son elevados al rango de acontecimiento escatológico. La palabra que anuncia tal acontecimiento pertenece también a dicho acontecimiento y alcanza —de manera diversa a como lo hacen las tradiciones históricas— al oyente interpelándolo. Si él lo escucha como dirigido a él, como la palabra que le habla de la muerte y por medio de ella de la vida, entonces cree en el Resucitado.

Preguntar por la justificación de las pretensiones de la predicación es ya rechazarla; más bien quien pregunta debe preguntarse a sí mismo si quiere reconocer la soberanía de Cristo que es la que plantea la pregunta a su autointeligencia. La resurrección de Jesús no tiene el sentido de ser una retirada al más allá, sino el de su exaltación a la soberanía (Flp 2, 11) que él posee hasta que se la devuelva de nuevo al Padre (1 Cor 15, 24), es decir: justamente en el presente, que adquiere su carácter por medio de la predicación. Se predica bajo mandato suyo (Rom 10, 17); los apóstoles son sus siervos (δοῦλοι) y ministros (ὑπηρέται) (cf. *supra*); él habla en ellos (2 Cor 5, 20; 13, 3) y obra por medio de ellos (Rom 15, 18); cuando viene el apóstol viene «con la plenitud de las bendiciones de Cristo» (ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ) (Rom 15, 29). En el apóstol se halla Cristo presente como el Resucitado porque mientras Pablo lleva de una parte para otra en su cuerpo el morir de Jesús revela en su cuerpo la vida de Jesús (2 Cor 4, 10 s); por medio de él muestra Cristo su fuerza al oyente: «porque así como él está crucificado por debilidad, pero vive de la fuerza de Dios, así somos nosotros también débiles en él pero viviremos con él por la fuerza de Dios que se manifiesta en vosotros» (2 Cor 13, 4), es decir, el Resucitado mismo se encuentra en el apóstol.

§ 34. La palabra la iglesia, los sacramentos

A 1 O Schmitz, *Die Bedeutung des Wortes bei Paulus,* 1927, R Bultmann, *Glauben und Verstehen,* 1933, 153-187 (traducción española *Creer y comprender,* 1974-1976), E Molland, *Das paulinische Euangelion,* 1934 A 2 T Schmidt, *Der Leib Christi,* 1919, W Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus,* 1928, G Gloege, *Reich Gottes und Kirche im NT,* 1929, H Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief,* 1930, E Kasemann, *Leib und Leib Christi,* 1933, A Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 1940, F J Leenhardt, *Études sur l'église dans le NT,* 1940, O Michel, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde,* 1941, N A Dahl, *Das Volk Gottes,* 1941, E Percy, *Der Leib Christi,* 1942, Cl T Craig, *The one church,* 1946, H Schlier, *Corpus Christi* (RAC III, 437-453), E Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den Paul Homologumena* Neotestamentica (1963) 272-292, H von Campenhausen, *Zur Auslegung von Rom 13,* en *Aus der Fruhzeit des Christentums,* 1963, 81-101 A 3 cf § 13, además A Deissmann, *Die neutest Formel in Christo Jesu,* 1892, O Schmitz, *Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs,* 1924, W Weber, *Christusmystik,* 1924, E Wissmann, *Das Verhaltnis von* Πιστις *und Christusfrommigkeit bei Paulus,* 1926, A Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl Paulus,* 1924, H v Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus,* 1931 o en *Urchristentum und Geschichte* I, 1951, 239-275, W Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* 1932, W E Wilson, *The development of Paul's doctrine of dying and rising again with Christ* Expos Times 42 (1930-1932) 562 s, S Stricker, *Der Mysteriengedanke des hl Paulus nach Rom 6, 2 11* Liturg Leben I (1934) 285-296, W Schmauch, *In Christus,* 1935, W T Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus,* 1937, H Schlier, *Die Taufe Nach dem 6 Kap des Romerbriefes* Ev Th (1938) 335-347 o en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 47-56, M Dibelius, *Paulus und die Mystik,* 1941 o en *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 134-159, L Cerfaux, *La théologie de l'église suivant st Paul,* 1942, R Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus,* 1950, J Dupont, *Gnosis La connaissance religieuse dans les épîtres de st Paul,* 1949, H D Wendland, *Das Wirken des Hl Geistes in den Glaubigen nach Paulus* ThLZ 77 (1952) 457-470, O Kuss, *Zur paulin und nach paulin Tauflehre im NT, Theologie und Glaube* 1952, 401-425, ahora en *Auslegung und Verkundigung* I, 1953, 121-150, G Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus,* en *Das Ende des Gesetzes,* 1952, 34-50, Ph Seidensticker, *Lebendiges Opfer,* 1954, J Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten,* 1958, Id , *Nochmals Die Anfange der Kindertaufe,* 1962, K Aland, *Die Sauglingstaufe im NT und in der alten Kirche,* 1961, *Votum zur Kindertaufe* ThLZ 87 (1962) 867-876, G Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus,* en *Studien zu Antike und Urchristentum,* 1959, 138-176, E Kasemann, *Anliegen und Eigenart der paulin Abendmahlslehre,* en *Exeg Versuche und Besinnungen* I, 1960, 11-34, P Neuenzeit, *Das Herrenmahl,* 1960, A Wegenaer, *Das Heilswerk Christi und die Virtus divina in den Sakramenten,* 1958, P Bormann, *Die Heilswirksamkeit der Verkundigung nach dem Apostel Paulus,* 1965, R C Tannehill, *Dying and rising with Christ,* 1966, N Gaumann, *Taufe und Ethik,* 1967, R Schuster, *Evangelium das Wort,* 1967, P Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium,* 1968, H Frankemolle, *Das Taufverstandnis des Paulus,* 1970, E Schweizer, *Beitrage zur Theologie des NT,* 1970, 183-203, E Lohse, *Wort und Sakrament in der paulinischen Theologie,* en *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe,* 1971, 44-59, H Schlier, *Das Herrenmahl bei Paulus,* en Id , *Das Ende der Zeit,* 1971, 201-215, S E Johnson, *The gospel that Paul preached,* 1971, J Hainz, *Ekklesia,* 1972, C J Roetzel, *Judgement in the community,* 1972, E Lohse, *Die Einheit des NT,* 1973, 228-244, G Theissen, *Soziale Integration un sakramentales Handeln* NovT 16 (1974) 179-206, *Jesus Christus in Historie und Theologie (Fest f H Conzelmann),* 1975, 503-548, F Hahn, *Taufe und Rechtfertigung,* en *Rechtfertigung (Fest f E Kasemann),* 1976, 95-124, H Halter, *Taufe und Ethos,* 1977, L Floor, *Een structuuranalyse van de predikıng van Paulus* Theol Reformata 21 (1978) 102-116, L Ramaroson, *L'église, corps du Christ dans les écrits paulinıens* SE 30 (1978) 129-141, H Schurmann, *Orientierungen am NT,* 1978, 64-88, W -H Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter,* 1979, H Schlier, *Der Geist und die Kirche,* 1980

Para la bibliografía castellana, véanse las obras citadas sobre la teología de Pablo

1. El acontecimiento salvífico es el *acontecimiento escatológico* que pone fin al viejo eón. Si Pablo espera todavía un final del mundo viejo como acontecimiento cósmico que tendrá lugar con la inminente parusía de Cristo (1 Tes 4, 16; 1 Cor 15, 23.51 s), este drama puede ser únicamente conclusión y confirmación del acontecimiento escatológico que ha comenzado ya. Porque éste ha comenzado decisivamente con el envío de Cristo «cuando se había cumplido el tiempo» (Gál 4, 4) de manera que puede decirse ahora τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά («pasó lo viejo, todo es nuevo») (2 Cor 5, 17). La justificación (δικαιοσύνη) y la filiación divina (υἱοθεσία) escatológicas están ya presentes (§ 29); el Espíritu, la ἀπαρχή («primicias») (Rom 8, 23), el ἀρραβών («arras») de la plenitud futura (2 Cor 1, 22; 5, 5) ha sido regalado ya a la comunidad (Gál 4, 6; Rom 8, 15). Cuando Pablo describe la actualidad de la nueva vida empleando conceptos de la gnosis, realza, sin embargo, el acontecimiento escatológico de su dimensión de acontecimiento cósmico a la de acontecimiento histórico (§ 33, 5); lo hace en cuanto que ve su realización en plenitud en la predicación de la Palabra que anuncia a Jesús como el Señor crucificado y resucitado. En esta predicación se realiza ya el juicio, ya que el anuncio propaga muerte y vida para el incrédulo y para el creyente (2 Cor 2, 15 s). Así ha historizado Pablo las especulaciones de la apocalíptica judía en torno al interregno mesiánico que debe preceder al nuevo eón, en cuanto que entiende

el tiempo de la soberanía de Cristo como el tiempo entre su resurrección y su parusía, como el presente en el que resuena la predicación (1 Cor 15, 23-28).

El acontecimiento salvífico se halla, pues, presente en la Palabra (§ 33, 5). Porque la Palabra anunciada no es ni una verdad que se sitúa dentro de las verdades generales, presentando una concepción del mundo, ni es tampoco únicamente un relato histórico que «recordaría» hechos decisivos pero pasados. Es, más bien, kerigma en sentido propio, anuncio autorizado, proclamación soberana. Su difusión precisa mensajeros autorizados, «anunciadores» (κήρυκες), «enviados» (ἀπόστολοι) (Rom 10, 13-17). De esta manera es, por naturaleza, una interpelación que alcanza a cada individuo, que lo hace dudar de su autocomprensión y lo coloca ante la necesidad de tomar una decisión.

Si, por una parte, el acontecimiento salvífico se hace presente en la Palabra, por otra parte, ésta pertenece a aquél; ha sido fundada con él y al mismo tiempo que él como «ministerio de reconciliación» (διακονία τῆς καταλλαγῆς), como «palabra de reconciliación» (λόγος τῆς καταλλαγῆς) (2 Cor 5, 18; § 33, 5). En ella sucede, por tanto, el acontecimiento escatológico; el escatológico «momento favorable» (καιρὸς εὐπρόσδεκτος), el «día de la salvación» (ἡμέρα σωτηρίας), profetizado por Is 49, 8 está presente en el νῦν ya que la Palabra alcanza al oyente (2 Cor 6, 2; § 33, 5).

De esta manera el predicador, el *apóstol,* que representa a Cristo, a Dios delante de los creyentes (2 Cor 5, 20; § 33, 6a y b), cuya palabra es palabra de Dios (1 Tes 2, 13), pertenece al acontecimiento escatológico. El propaga el «olor del conocimiento de Dios» (2 Cor 2, 14) y cuando él en su predicación hace resplandecer el φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ («la iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo»), Dios, que había dicho en una ocasión: ἐκ σκότους φῶς λάμψει («de la oscuridd brota la luz»), realiza en ella la nueva creación (2 Cor 4, 6). Por ello debe el apóstol exigir la obediencia de su comunidad (2 Cor 2, 9; 7, 15; Flp 2, 12; Flm 21) exponiéndose a ser mal entendido como si él tiranizase a los creyentes (2 Cor 1, 24), mientras que él, en cuanto creyente, se halla bajo el mismo κύριος y anunciando a éste se hace «siervo» (δοῦλος) de los hombres a los que él predica (2 Cor 4, 5; 1 Cor 9, 19-23). Pero, naturalmente, en cuanto que es apóstol tiene que exigir que se mantenga la ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ («obediencia a Cristo») de la comunidad como la obediencia respecto de su persona (2 Cor 10, 5 s).

2. La palabra del predicador llama y congrega a la ἐκκλησία, a la iglesia, a la comunidad de los llamados (κλητοί) y de los santos (ἅγιοι) (§ 10, 3). Ella es la comunidad escatológica y su existencia pertenece, por consiguiente, al acontecimiento salvífico. Así como ella ha sido convocada por la predicación, a su vez ella fundamenta la predicación. Unicamente dentro de la ἐκκλησία hay predicación autorizada; la διακονία τῆς καταλλαγῆς («ministerio de reconciliación») es la διακονία καινῆς διαθήκης («ministerio de la nueva alianza») (2 Cor 3, 6 s), es decir: la predicación apostólica está desde un principio encuadrada dentro de la historia de la salvación, cuyo sujeto es el pueblo de Dios. Los apóstoles, que fundan la comunidad mediante la misión, se hallan enclavados, sin embargo, dentro de la comunidad (1 Cor 12, 28). Si Pablo no estuviese seguro de que su actuación encuentra la aprobación de la comunidad, debería creer «haber corrido en el vacío» (Gál 2, 2).

En el hecho de que la palabra ἐκκλησία designa unas veces a la iglesia en todo su conjunto y otras a la comunidad particular (§ 10, 1) se refleja el doble carácter propio de la comunidad escatológica; por una parte ella no es un fenómeno de este mundo, sino que pertenece al nuevo eón, y, por otra parte, toma cuerpo esta comunidad escatológica, que de suyo es invisible, y se hace visible en las comunidades particulares dentro de este mundo. La ἐκκλησία es un fenómeno bivalente exactamente igual que lo es la cruz de Cristo: visible como hecho de este mundo, invisible —y con todo visible para los ojos de la fe— como realidad del mundo futuro.

La comunidad escatológica encuentra su representación más pura en las asambleas cultuales de la comunidad, donde se confiesa al κύριος como señor (1 Cor 12, 3; Flp 2, 11). El se halla presente en el συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ («reuniros en asamblea») (1 Cor 11, 18) y se muestra aquí mediante la actuación del πνεῦμα en los diversos χαρίσματα («carismas») (1 Cor 14). Sí, Dios mismo, el ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor 12, 6) está presente; y el laico presente como huésped aludido por la palabra del profeta debe confesar ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν («que Dios está verdaderamente entre vosotros») (1 Cor 14, 25).

La santidad escatológica que se representa en la reunión cultual determina la estructura y la vida de la comunidad en todas sus dimensiones. Toda vez que la comunidad ha sido sacada del mundo, las diferencias mundanas han perdido en ella todo su sentido:

> οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,
> οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
> οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ·
> πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰησοῦ (Gál 3, 28; cf. 1 Cor 12, 13).

Se pone de manifiesto la indiferencia de todas las diferencias mundanas en que «cada uno debe permanecer en la situación en la que se encontraba cuando fue llamado por Dios» (1 Cor 7, 17-24); es decir: la negación de las diferencias mundanas no significa un programa sociológico intramundano, sino que es un acontecimiento escatológico que tiene lugar únicamente dentro de la comunidad escatológica.

La comunidad, como templo de Dios (1 Cor 3, 16), como la comunidad de los «santos» (ἅγιοι) se encuentra *separada del mundo que le rodea,* de aquéllos que están «fuera» (1 Cor 5, 12 s; 1 Tes 4, 12), de los «injustos» (ἄδικοι) (1 Cor 6, 1). Los creyentes deben ser «hijos de Dios sin mancha en medio de un mundo desorientado y equivocado» y «resplandecen como las estrellas en el mundo» (Flp 2, 15). Es evidente que el cristiano no participa en los cultos de los paganos (1 Cor 10, 1-22; § 10, 3); no debe tampoco presentarse ante los tribunales paganos (1 Cor 6, 1-8), debe cumplir, sin embargo, a conciencia sus obligaciones respecto de las autoridades civiles (Rom 13, 1-7). No es que estuviese cortada toda relación y trato con el mundo de los no creyentes (1 Cor 5, 9 s; 10, 27). Pero la comunidad escatológica no aparece únicamente en las reuniones cultuales, sino también en que, partiendo de ahí, se forma una comunidad de vida profana dominada por la fe cristiana, comunidad en la que hay responsabilidad mutua y servicio mutuo, «ayuda» (ἀντιλήμψεις) y «gobierno» (κυβερνήσεις), un «proteger» (προίστασθαι), «esforzarse» (κοπιᾶν) y «servir» (διακονεῖν) en diversas formas (1 Cor 12, 28; 16, 15 s; Rom 12, 7 s; 1 Tes 5, 12). Por primera vez, aparecen en Flp 1, 1 ἐπίσκοποι y διάκονοι como representantes oficiales de la comunidad y 1 Cor 6, 1 s prepara la aparición de un arbitraje.

Pablo puede describir a la comunidad como escatológica, en total acuerdo con las opiniones de toda la iglesia universal, empleando conceptos de la historia de la salvación como cuando la describe como la comunidad de la «nueva alianza» (2 Cor 3, 6 s; 1 Cor 11, 25) o llamarla el «Israel de Dios» (Gál 6, 16) o cuando habla de Abrahán como del padre de todos los creyentes (§ 10, 2). Con todo ello se caracteriza a la comunidad como el final de la historia de salvación; todas las promesas se cumplen en ella (Rom 15, 4; 1 Cor 10, 11; cf. 9, 10). Pablo puede expresar también el carácter supramundano-estatológico de la comunidad empleando conceptos gnósticos cuando la llama σῶμα Χριστοῦ (1 Cor 12, 27) o σῶμα ἐν Χριστῷ (Rom 12, 5) (§ 15, 4e). Su unidad y su fundación tienen su origen más allá de la voluntad y de la acción de los individuos y con ello se pone de relieve su esencia transcendente. La ἐκκλησία no es una sociedad de la que forman parte aquellos que piensan de la misma manera, aunque, visto desde fuera, pueda parecer así; no es un grupo de pneumáticos que tienen cada uno su relación individual con Cristo. Pablo ataca justamente esta falsa concepción que emerge en Corinto (1 Cor 12, 12-30), pero no designando (con la imagen de σῶμα que proviene de la tradición griega y que significa una comunidad compacta y orgánicamente desarrollada) y describiendo a la comunidad como σῶμα, es decir, como un organismo, sino más bien empleando la expresión secundaria de la idea de organismo (v. 14-26) y primariamente presentándola como σῶμα Χριστοῦ. Su idea conductora no es que los miembros individuales del cuerpo, como distintos, constituyen el conjunto y que tiene en su diversidad la misma significación para el cuerpo; más bien su idea conductora es que los miembros, porque y en la medida en que pertenecen a Cristo, son iguales, de manera que las diferencias carecen de significación (v. 12 s). No son los miembros quienes constituyen el cuerpo, sino Cristo (así también Rom 12, 5); él se encuentra antes que los miembros y por encima de ellos. El cuerpo de Cristo es por consiguiente —dicho de manera gnóstica— una magnitud cósmica; sirve la conceptualidad gnóstica para expresar el contexto histórico fundado por el acontecimiento salvífico en el que se hallan insertos cada uno de los individuos (§ 33, 5). Es, pues, comprensible que se hayan desarrollado enseguida, empalmando con la designación de σῶμα Χριστοῦ, especulaciones cosmológicas sobre la ἐκκλησία (§ 10, 1; § 15, 4e).

3. El individuo es recibido en el σῶμα Χριστοῦ por *medio del sacramento del bautismo:* καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν («en un mismo espíritu hemos sido bautizados todos nosotros en un solo cuerpo») (1 Cor 12, 13). O puede decirse también, simplemente εἰς Χριστόν («en Cristo») (Gál 3, 27; 2 Cor 1, 21) de manera que puede describirse la existencia cristiana como un εἶναι ἐν Χριστῷ («ser en Cristo»): πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰησοῦ («todos vosotros sois uno en Cristo Jesús») (Gál 3, 28). Pertenecer a la comunidad cristiana se dice: estar ἐν Χριστῷ (o ἐν κυρίῳ) (Rom 16, 7.11; 1 Cor 1, 30) e igualmente puede caracterizarse a las comunidades cristianas como ἐν Χριστῷ (Gál 1, 22; 1 Tes 2, 14). El ἐν Χριστῷ, es en primer lugar una fórmula *eclesiológica* y designa el estar incorporado al σῶμα Χριστοῦ por medio del bautismo, aun cuando no es necesario aludir expresamente al bautismo (así: Rom 8, 1; 2 Cor 5, 17; Gál 2, 17). Hay que notar que la fórmula, partiendo de aquí, recibe un sentido más amplio y expresa a menudo de una manera general el estar determinado por Cristo y suple al adjetivo «cristiano» que no existe todavía o al adverbio «cristiana-

mente». Como la comunidad a la que el bautismo incorpora es la comunidad *escatológica,* la fórmula contiene, al mismo tiempo, un sentido eclesiológico y escatológico: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις («el que está en Cristo es nueva criatura») (2 Cor 5, 17). Igualmente se pone de relieve el sentido escatológico de ἐν Χριστῷ por el hecho de que puede alternar con ἐν πνεύματι (Rom 8, 9; 14, 17). El πνεῦμα se confiere mediante el bautismo (1 Cor 12, 13; 2 Cor 1, 22; § 13, 1), de forma que de manera inversa, ἐν πνεύματι puede tener valor de fórmula eclesiológica, aun cuando, igualmente, ha adquirido un significado más amplio.

¿Cuál es la relación entre la incorporación en la comunidad por el sacramento del *bautismo* y el proceso dinámico en el que se continúa el acontecimiento salvífico por medio de la palabra predicada? (§ 33, 5-6). Cuando el bautismo nos hace partícipes de la muerte y resurrección de Jesús ¿lo hace de manera diversa a como lo realiza la palabra anunciada y escuchada en la fe? Pablo ha encontrado que anteriormente a él se daba al sacramento del bautismo una significación en la línea de los sacramentos en las religiones mistéricas y se ha esforzado por interpretarlo como sacramento de la purificación de los pecados de manera que él ve en el bautismo el fundamento para un caminar moral nuevo (§ 13, 1). Difícilmente podríamos decir que se ha liberado totalmente de la concepción mistérica de una actuación mágica del sacramento, porque para él continúa vigente la concepción del bautismo vicario (1 Cor 15, 29) y se ve influenciado también en su manera de concebir la cena del Señor (cf. *supra*). Con todo, no significa esto que él atribuya al bautismo una eficacia mágica, como si la simple recepción del bautismo asegurase la salvación. A la generación del desierto, que recibió algo que era como el prototipo de los sacramentos cristianos, le sirvió esto muy poco para verse libre de la corrupción; para los cristianos bautizados vale mucho más: ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω μὴ πέσῃ («quien cree estar en pie cuide de no caer») (1 Cor 10, 1-12). Cuando Pablo subraya οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι («no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar») (1 Cor 1, 17) aparece el bautismo subordinado a la palabra. El bautizante no tiene, como en los misterios, el carácter de sacerdote y la ejecución del bautismo no funda, como muchas veces allí, una relación misteriosa entre bautizante y bautizado.

El bautismo es un acontecimiento objetivo que se realiza en el bautizado, no un símbolo con valor subjetivo. Pablo no reflexiona sobre experiencias interiores del bautizado. Como acontecimiento objetivo que se realiza en el bautizado, le asegura a éste la participación en el acontecimiento salvífico, en la muerte y resurrección de Jesús. El bautismo actualiza, por tanto, para él el acontecimiento salvífico, al igual que lo hace la palabra anunciada, con la única diferencia de que en el bautismo se da una relación especial a él, al bautizado, como válido para él. La apropiación por su parte es idéntica a la apropiación del acontecimiento salvífico que tiene lugar en la palabra anunciada. Porque si Rom 10, 9: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν («si confiesas con tu boca que Jesús es señor y crees en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos»), es una alusión a la confesión realizada en el bautismo —lo cual difícilmente puede ser puesto en duda— entonces el bautismo es, por parte del bautizando, un acto de la fe que confiesa. Y así como la aceptación creyente de la Palabra es el reconocimiento del κύριος que habla en ella, así también el bautismo coloca bajo la soberanía del κύριος. El «estar en Cristo» (ἐν Χριστῷ εἶναι) es, al mismo tiempo, un «ser de Cristo» (Χριστοῦ εἶναι), es decir: tener a Cristo como señor (Gál 3, 29; compárese con v. 27 s; 5, 24; 2 Cor 10, 7; Rom 8, 9; 14, 8). Así como el aceptar el λόγος τοῦ σταυροῦ («palabra de la cruz») significa estar dispuesto a dejar que su autointeligencia y su forma de vida sean determinadas por la cruz (§ 33, 6a), así el bautismo significa un «ser crucificado» (συσταυρωθῆναι) con Cristo (Rom 6, 6), de forma que en el indicativo que de hecho implica la participación en la muerte y resurrección de Jesús se fundamenta el imperativo: παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας («ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida») (Rom 6, 13). Como Gál 3, 27 dice: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε («todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo»), así puede Pablo Rom 13, 14 suplicar: ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χριστόν («revestíos del señor Jesucristo»).

De manera parecida se unen en la concepción que Pablo tiene de la cena del Señor conceptos de los misterios con la visión propia que él tiene del acontecimiento salvífico. Pablo ha tomado de las comunidades helenísticas la celebración de la cena del Señor y su concepción como un sacramento que, por la degustación del pan y del vino, obra la comunión con el Cristo muerto y resucitado (§ 13, 2). En el hecho de que Pablo no desapruebe conscientemente la idea de que la cena tenga un efecto mágico, se pone de manifiesto no sólo el hecho de que él entiende su actuación en analogía a la de la comida cultual pagana (1 Cor 10, 20 s), sino también su opinión de que la degustación indigna tiene como consecuencia daños corporales e incluso la muerte (1 Cor 11, 29 s). Pero cuando Pablo formula su idea de «comunión» diciendo que los participan-

tes se convierten en un σῶμα (en el σῶμα τοῦ Χριστοῦ [«cuerpo de Cristo»]) (1 Cor 10, 16 s) no hay duda de que su concepción del σῶμα τοῦ Χριστοῦ determina también su concepción de la cena del Señor. Y cuando da el nombre de «anunciar» a la actualización de la muerte de Cristo por medio de la celebración de la cena del Señor (καταγγέλλειν) (1 Cor 11, 26), la designa por consiguiente, con la misma palabra con la que en los demás lugares designa a la predicación (Rom 1, 8; 1 Cor 2, 1; 9, 14; Flp 1, 17 s), pone de manifiesto que también el sacramento de la cena del Señor, igual que el bautismo, se halla subordinado a la predicación de la palabra y que, en el fondo, representa únicamente un modo especial de la misma. Lo peculiar es, igual que en el bautismo, la aplicación especial del acontecimiento salvífico a los que aquí y ahora están celebrándolo y, además, el efecto adicional, no subrayado expresamente en el anuncio de la palabra ni en el bautismo, de crear comunidad entre los celebrantes (1 Cor 10, 16 s). Al parecer, la eficacia del sacramento no se basa —a pesar de la influencia de las ideas de los misterios— propiamente sobre los «elementos», sobre la degustación del alimento, sino sobre la acción entendida como un καταγγέλλειν. En cualquier caso, la cena del Señor no es para Pablo un φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad») (§ 13, 2), cuya degustación garantiza la vida inmortal; la advertencia contra la seguridad presuntuosa (1 Cor 10, 1-12) vale tanto para el bautismo como para la cena del Señor. También en la cena del Señor —como ya apunta el nombre κυριακὸν δεῖπνον— será reconocida la soberanía del κύριος.

3. La πίστις

A Schlatter, *Der Glaube im NT,* ^{4}1927, A Nairne, *The faith of the NT,* 1920, R. Gyllenberg, *Pistis,* 1922 (en sueco), Id , *Glaube bei Paulus* ZsystTh 13 (1937) 612-630 Además las obras de Schmitz, Wissmann, Mundle y W Michaelis, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus, Festgabe für Ad Deissmann,* 1927, mencionada en § 34, E Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens,* 1949, O Kuss, *Der Glaube nach den paulin Hauptbriefen (Theol und Glaube,* 1956, 1-26) ahora en *Auslegung und Verkundigung* I, 1963, 187-212, F Neugebauer, *Das paulin «in Christus» im Varhaltnis zur Pistis Diss Halle,* 1957, H Ljungman, *Pistis,* 1964 Para 2 J Dupont, *Gnosis La connaissance religieuse dans les épîtres de st Paul,* 1949, E Fuchs, *Die Logik des paulinischen Glaubens,* en *Geist und geschichte der Reformation (Fest f H Ruckert),* 1966, H Binder, *Der Glaube bei Paulus,* 1968, W Schenk, *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi* ThLZ 97 (1972) 161-174, E Fuchs, *Der Anteil des Geistes am Glauben des Paulus* ZThK 72 (1975) 293-302, D Luhrmann, *Glaube im fruhen Christentum,* 1976, W Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* 1977, D Zeller, *Leben aus der Kraft Gottes* Bibel und Kirche (1978) 83-87; H Schlier, *Der Geist und die Kirche,* 1980

L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del NT,* 1980

§ 35. La estructura de la πίστις

La disposición del hombre en la que él recibe el regalo de la justicia de Dios (δικαιοσύνη θεοῦ) y en la que se realiza la acción salvífica de Dios es la fe (πίστις). La tuvimos en cuenta ya cuando hablamos de la δικαιοσύνη θεοῦ (§ 30) y su esencia quedó aclarada indirectamente cuando investigamos el concepto χάρις (§ 32-34). Debemos presentarla ahora claramente en toda su estructura y significación.

Debemos decir, en primer lugar, con toda sencillez que la πίστις es la condición para recibir la δικαιοσύνη; ella ocupa el lugar de las ἔργα, que, según la concepción judía, eran su condición. Después debemos decir que tal πίστις, correspondiendo al lenguaje formado en la misión helenística, es la aceptación del mensaje cristiano (§ 9, 5). La comprensión de tal aceptación o el concepto de πίστις, que ha sido desarrollado incluso fuera de Pablo abundantemente, fue, sin embargo, acuñado por él de manera característica y decisiva.

1. *Pablo entiende, en primer lugar, la* πίστις *como* ὑπακοή, como acto de obediencia. Esto se pone de relieve en el paralelismo de Rom 1, 8: ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ («porque vuestra fe es anunciada en el mundo entero») y 16, 19: ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο («vuestra obediencia se ha divulgado por todas partes»). Así puede él unir ambos conceptos en la expresión ὑπακοὴ πίστεως («obediencia de la fe») para describir con ello la meta de su apostolado (Rom 1, 5).

Comparar además: 1 Tes 1, 8: ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν («vuestra fe en Dios se ha difundido por todas partes») y Rom 15, 18: οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χρ. δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν («no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles»). También Rom 10, 3 cuando habla de los judíos incrédulos: τῇ δικαιοσύνῃ τ. θ. οὐχ ὑπετάγησαν («no se sometieron a la justicia de Dios»); 10, 16: οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ («no todos obedecieron a la buena nueva»). De acuerdo con ello se describe la incredulidad de

los judíos en Rom 11, 30-32: ἀπειθεῖν («rebelarse») y ἀπείθεια («rebeldía»); cf. Rom 15, 31; en Gál 5, 7; 2 Cor 9, 13 describe la fe como ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χρ. («obediencia en la confesión del evangelio de Cristo»). En 2 Cor 10, 5 s la tarea del apóstol consiste en empujar «toda mente a la obediencia de Cristo» (πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χρ.) y amenaza a los rebeldes corintios diciéndoles ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή («y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia cuando vuestra obediencia sea perfecta») (la obediencia respecto del apóstol y de Cristo es idéntica, § 34, 1); entre tanto espera él en 10, 15: αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι («mediante el progreso de vuestra fe engrandecernos más en vosotros»).

Que la aceptación creyente del mensaje aparezca para Pablo como un acto de obediencia se basa en que el mensaje, que exige el reconocimiento del Crucificado como el κύριος, exige de los hombres el abandono de la manera anterior que tenían de entenderse a sí mismos, la conversión de la orientación que su voluntad tenía hasta el momento presente (§ 33, 6a). La obediencia de la fe (ὑπακοὴ πίστεως) es la auténtica obediencia que había exigido la ley de Dios y que los judíos habían negado al malemplear la ley para labrarse la propia justificación (ἰδία δικαιοσύνη), al emplearla como medio de καυχᾶσθαι (§ 23, 1-2). La postura de la πίστις es totalmente opuesta a la de καυχᾶσθαι (§ 30, 2); la fe no puede acreditarse por sí misma porque ello sería justamente un καυχᾶσθαι. El juicio sobre los judíos, vale también para el creyente, que no se halla ya bajo la ley: τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες; εἰ δὲ καὶ ἔλαβες, τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών; («¿qué tienes que no hayas recibido? Si recibiste ¿por qué te alabas como si no hubieses recibido?») (1 Cor 4, 7). Se advierte y exhorta a los cristianos venidos del paganismo, que como ramas de un árbol salvaje han sido injertados en un árbol noble: μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων. εἰ δὲ καυχᾶσαι — οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σε («no te engrías contra las ramas. Si te engríes, sábete que no eres tú quien sostienes la raíz, sino la raíz quien te sostiene a ti») (Rom 11, 18). La acción salvífica de Dios tiene como meta: ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ («que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios») (1 Cor 1, 29), y sólo se permite: ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω («el que se gloría, gloríese en el Señor») (1 Cor 1, 31; 2 Cor 10, 17). De acuerdo con ello caracteriza Pablo la fe de Abrahán: ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ («su fe le llenó de fortaleza y dio gloria a Dios») (Rom 4, 20).

Como auténtica obediencia, la πίστις se halla libre de toda sospecha de ser un ἔργον (§ 30, 2); si fuera esto dejaría de ser obediencia, ya que en el cumplimiento no se somete la voluntad, sino que ésta quiere imponerse y hay únicamente una renuncia formal cuando la voluntad se deja imponer el contenido de su cumplimiento desde fuera porque piensa que así justamente puede estar orgullosa de su acción. En consecuencia: la πίστις, como renuncia radical a la prestación personal, al mérito, como la sumisión obediente al camino de salvación trazado por Dios, como tomar sobre sí la cruz de Cristo (§ 33, 6a) es la libre acción de la obediencia, en la que se constituye el nuevo yo en el lugar del viejo. Como tal decisión es ella *acción* en el auténtico sentido de la palabra: en la que el hombre es él mismo, mientras que en el ἔργον está él junto a lo que hace.

Como libre acción de la decisión, la obediencia de la fe está asegurada contra otro mal entendimiento. La πίστις no es una «experiencia», no «lo auténticamente religioso en la religión», no es un estado del alma, una cualidad (διάθεσις) o una virtud (ἀρετή). No es —como el perfecto estado de alma— la salvación misma, sino que, en cuanto obediencia auténtica, es la condición para recibir la salvación.

Es instructiva la comparación con *Filón,* cuya concepción de la πίστις se compara muchas veces [23]. El entiende la πίστις como una cualidad (διάθεσις) del alma, como su estado de plenitud, como una virtud (ἀρετή). Por ello en Filón se encuentra ella al final, «como meta del movimiento de la vida orientada hacia Dios» (Schlatter), mientras que para Pablo se halla en el comienzo y fundamenta la nueva vida.

W. Michaelis (siguiendo a Deissmann) quiere evitar la falsa interpretación de la πίστις como mérito, que sería la condición para la justificación, eliminando totalmente su sentido de condición y afirma que la fórmula δικαιοσύνη ἐκ πίστεως («justificación por la fe») (Rom 1, 17; 10, 6) es únicamente la antítesis a «justificación por la ley») (δικ. ἐκ νόμου). Pero en tal caso se pasa por alto: 1.° que πίστις = ὑπακοή («fe = obediencia»); 2.° se ignoran expresiones como λογίζεσθαι εἰς δικ. («computar como justicia») (Rom 4, 3.5 s; Gál 3, 6), πιστεύειν εἰς δικ. («se cree para conseguir la justificación») (Rom 10, 10); éstas muestran claramente que la fe no es la justicia, sino su condición. El sentido de condición que tiene πίστις se desprende claramente de los lugares en los que se habla de la justificación o

23. W. Bousset, *Kyrios Christos,* ^{3}145-149; H Windisch, *Die Frömmigkeit Philos,* 1909; Schlatter, *o. c.,* 66-86.

justicia ἐκ πίστεως: Rom 3, 30; 5, 1; 9, 30; 10, 6 (cf. también 1, 17; 3, 26; 9, 32); Gál 2, 16: ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ («creímos para ser justificados por la fe en Cristo»); 3, 7 s.11 s.24; 5, 5. Lo mismo partiendo de las fórmulas, idénticas en cuanto a significación: διὰ τῆς πίστεως (Rom 3, 22.30; Gál 2, 16; 3, 14; Flp 3, 9), ἐπὶ τῇ πίστει (Flp 3, 9) y, simplemente πίστει (Rom 3, 28). Pablo aparece ininteligible y lleno de contradicciones únicamente a aquel que puede concebir el cumplimiento de una condición únicamente por medio de una prestación personal, mientras que, para Pablo, πίστις es justamente la renuncia a la prestación y, por consiguiente, la obediencia radical.

No basta tampoco con entender la πίστις como confianza en el perdón gratuito de Dios fundado en el arrepentimiento que trae de nuevo al pecador al camino de la ley abandonada en la transgresión (Schlatter). Ya el escasísimo empleo del concepto ἄφεσις ἁμαρτιῶν («perdón de los pecados») y de μετάνοια («arrepentimiento») en Pablo (§ 31), así como de ἐπιστρέφειν («convertirse») (§ 9, 3; en Pablo: únicamente en 1 Tes 1, 9; 2 Cor 3, 16) pone de manifiesto que el movimiento volitivo contenido en la πίστις no es en primer lugar el arrepentimiento ni la penitencia. Ciertamente que éstos se encuentran incluidos en ella, pero primeramente *pistis* es obediencia, que renuncia a la ἰδία δικαιοσύνη. Flp 3, 7-9 no es un juicio condenatorio de la vida antigua como manchada por los pecados, no es, por consiguiente, el juicio condenatorio de lo que podía ser condenado ya en y por la existencia bajo la ley —al estilo de lo que 4 Esdras pone de manifiesto— sino que es la descripción del sacrificio de todo aquello que en la existencia bajo la ley era soberbia y ganancia (κέρδος); el carácter de la πίστις como obediencia y acto de decisión es claro.

2. La πίστις es al mismo tiempo ὁμολογία («confesión»); esto defiende a la πίστις de interpretaciones equivocadas. La πίστις es creer en...; es decir, que en ella hay siempre una referencia a su objeto, a la acción salvífica de Dios en Cristo.

De esta manera se corresponden «confesar» y «creer»: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ... σωθήσῃ («porque si confiesas con tu boca que Jesús es señor... y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos... serás salvo») (Rom 10, 9).

Al igual que en Rom 10, 9, el objeto de la fe se expresa mediante una frase ὅτι en: 1 Tes 4, 14; Rom 6, 8. Con idéntico valor: πιστεύειν ο πίστις εἰς (Χρ. Ἰησοῦν) Gál 2, 16; Rom 10, 14; Flp 1, 29; πρός Flm 5; ἐν Gál 3, 26; en la cita del AT (Is 28, 16) ἐπί Rom 9, 33; 10, 11. Una substitución abreviada es el genitivo objetivo (§ 9, 5) πίστις Ἰ. Χριστοῦ («fe en Jesucristo»): Gál 2, 16; 3, 22; Rom 3, 22.26; Flp 3, 9 ο τ. υἱοῦ τ. θεοῦ («en el hijo de Dios»): Gál 2, 20; τοῦ εὐαγγελίου («en el evangelio»): Flp 1, 27.

La πίστις no es, por consiguiente, «piedad» o confianza en Dios en general, sino que tiene carácter «dogmático» en cuanto que es aceptación de una palabra, de «la palabra de la fe» (ῥῆμα τῆς πίστεως) (Rom 10, 8), de la «escucha de la fe» (ἀκοὴ πίστεως) (Gál 3, 2.5), de manera que puede llamarse también πίστις τοῦ εὐαγγελίου («fe en el evangelio») (Flp 1, 27).

La πίστις, que surge de la «escucha» (ἀκοή) (Rom 10, 17), contiene, por tanto, de manera necesaria, *un saber*. Por ello puede a veces hablar Pablo como si el saber fundamentase la fe. Así por ejemplo Rom 6, 8 s: ya que *sabemos* que la muerte no tiene en adelante poder alguno sobre el Cristo resucitado, *creemos* que si morimos con él viviremos también con él (cf. 2 Cor 4, 13 s). Pero toda vez que únicamente en la fe obediente, inteligente podemos hacer nuestro este saber, puede aparecer este saber como surgiendo de la fe, tal como en Rom 5, 3, donde εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται («sabiendo que la tribulación engendra la paciencia») es justamente el saber de aquellos que son δικαιωθέντες ἐκ πίστεως («justificados por la fe»). No de otra manera 2 Cor 1, 7; 5, 6. De esta forma, un οἴδαμεν, οἴδατε («sabemos, sabéis») y semejantes apelan ora a un «dogma», es decir, a una frase del kerigma (1 Tes 5, 2; Rom 6, 3; 2 Cor 5, 1; 8, 9), ora a verdades que la reflexión creyente debe entender como consecuencias claras (Rom 8, 28; 13, 11; 14, 14; 1 Cor 3, 16; 6, 2 s; 9, 15.58). En el fondo, πίστις o γνῶσις, como un nuevo entenderse a sí mismo, son idénticas cuando Pablo puede indicar el sentido de su apostolado tanto por medio de εἰς ὑπακοὴν πίστεως («para obediencia de la fe») (Rom 1, 5), como por medio de la frase: πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τ. θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ («para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo») (2 Cor 4, 6; cf. 2, 14: τ. θεῷ ... τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν [«a Dios... por nuestro medio difunde el olor de su conocimiento»]). Igualmente cuando dice que ha abandonado el «confiar en la carne» (πεποιθέναι ἐν σαρκί) a causa del ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χρ. Ἰησοῦ («eminencia del conocimiento de Jesucristo») y desarrolla entonces el sentido de ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπί τῇ πίστει («la justicia de Dios por medio de la fe») como γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ κτλ. («conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos...») (Flp 3, 8-10). Se aclara totalmente el sentido de γνῶσις en el hecho de que el conocer

(γινώσκειν) humano tiene su fundamento en un γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ («ser conocido por Dios») (Gál 4, 9; 1 Cor 13, 12).

Por otra parte, la πίστις carece de carácter «dogmático», ya que en cuanto palabra de predicación no es un *dossier* sobre acontecimientos históricos, no es una doctrina sobre sucesos objetivos que podría ser tenida por verdadera sin una manera de comportamiento concreta. La Palabra es kerigma, interpelación, exigencia y promesa, es el acto de gracia mismo de Dios (§ 34, 1). Tal aceptación, la fe, es por consiguiente, obediencia, reconocimiento, confesión. Justamente en ello se fundamenta el que, en contraposición a las obras (ἔργα) como fundamento de la justificación, se pueda nombrar tanto a la πίστις como a la χάρις (§ 30, 2); porque la πίστις es lo que es únicamente por referencia a la gracia (χάρις) que se encuentra en la Palabra.

En la confesión (ὁμολογία) el creyente se da la espalda a sí mismo y confiesa que todo lo que él es y tiene se debe a lo que Dios ha hecho. La fe apela no a lo que él es como acto o como postura, sino a la acción de gracia de Dios, anterior a él y que le ha salido al encuentro (§ 31). Por ello no se describe la fe en Pablo (como tampoco en el resto del NT) como un estado psíquico, su ser como un fenómeno psíquico. Cuando se diseña en Gál 3, 23-26 la preparación y la «venida» de la πίστις no se describe el desarrollo del individuo, sino la historia salvífica. La atención del creyente no se centra en la reflexión sobre sí mismo, sino en el objeto de su fe. La πίστις, en cuanto obediencia (ὑπακοή), es, al mismo tiempo, confesión (ὁμολογία).

3. En el hecho de que la πίστις es, al mismo tiempo esperanza (ἐλπίς) se pone de relieve que el creyente está orientado a un punto fuera de él mismo. La πίστις no es un estado anímico cerrado sobre sí mismo, sino que se orienta hacia el futuro: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται («el justo vivirá de la fe») (Gál 3, 11; Rom 1, 17). Εἰ γὰρ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ («pues si hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos con él») (Rom 6, 8; cf. 1 Tes 4, 14).

> καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην,
> στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν (Rom 10, 10).

La δικαιοσύνη, que es la meta del πιστεύειν no es una cualidad que se adhiere al hombre, sino que es su relación con Dios (§ 28, 2). Se ha convertido en posibilidad presente, pero no es un presente temporal y como tal un estado pasajero, sino que su actualidad es la escatológica; por ello se halla siempre para los creyentes que ya han

sido justificados como futura. Por ello —junto a δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως' («justificados por la fe») de Rom 5, 1— puede decirse ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα («a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por justicia») (Gál 5, 5). Y por ello se corresponden en Rom 10, 9 s δικαιοσύνη y σωτηρία («salvación»). Ciertamente se llama a los creyentes σωζόμενοι («salvados») (1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15). Sin embargo vale: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἐπεκδεχόμεθα («porque nuestra salvación es objeto de esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos es aguardar con paciencia») (Rom 8, 24 s).

Esta ἐλπίς es un estar libre y abierto al futuro, ya que el creyente abandona en la obediencia a Dios la preocupación por sí mismo y la preocupación por su futuro. Justamente el pecado del incrédulo consiste en que quiere vivirse a sí mismo y su futuro en la locura del poder disponer de sí mismo. Naturalmente que él también tiene su esperanza, ya que los que «no tienen esperanza» (μὴ ἔχοντες ἐλπίδα) (1 Tes 4, 13) viven también con ciertas esperanzas, pero no es una esperanza auténtica y el hombre preocupado por sí mismo vive prácticamente en la angustia (§ 23, 3), cerrado al futuro del que él no puede disponer. El creyente se ve libre de tal angustia porque se despreocupa de sí mismo por la fe. El espera cuando humanamente no hay lugar para la esperanza; de esta manera imita el ejemplo de Abrahán, quien «creyó contra toda esperanza» (παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν) (Rom 4, 18). Vive, por consiguiente en la auténtica esperanza «que no se deja avergonzar» (Rom 5, 5). Ella se pone de manifiesto en la espera paciente (Rom 8, 25), en la ὑπομονή de la que es característico: καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν («gloriarse en las tribulaciones») (Rom 5, 3). Vale de los creyentes: τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες («con la alegría de la esperanza, constantes en la tribulación») (Rom 12, 12). Al igual que ἀγάπη (§ 39, 3), ἐλπίς y πίστις forman una unidad (1 Cor 13, 13). La totalidad del ser cristiano la componen «la obra de vuestra fe» (ἔργον τῆς πίστεως), «el trabajo de vuestro amor» (κόπος τῆς ἀγάπης) y la «paciencia de vuestra esperanza» (ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος) (1 Tes 1, 3; cf. 5, 8). Cuando Pablo pide por la plenitud del ser cristiano dice: ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμῆς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι... («el Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en vuestra fe hasta rebosar de esperanza...») (Rom 15, 13).

4 A tal ἐλπίς corresponde de una manera peculiar el φόβος, que es dentro de la πίστις un elemento imprescindible, en cuanto que asegura la orientación de la mirada del creyente hacia la χαρις de Dios ¿En qué medida? Esto se verá claro en la caracterización que Pablo hace de su actuación en Corinto (1 Cor 2, 1-5) El vino a Corinto «débil, tímido y temblloroso» (και ἐν φόβῳ και ἐν τρόμῳ πολλῷ), en concreto en cuanto que él se centraba en sí mismo, pero cuando renunció a su elocuencia y a su sabiduría y decidió saber únicamente una cosa Jesucristo y Jesucristo crucificado, entonces fue eficaz con ἐν ἀποδειζει πνεύματος και δυνάμεως («una demostración de Espíritu y de poder») y ello ἱνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφιᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ («a fin de que vuestra fe no se apoyase en la sabiduría de los hombres, sino en la fuerza de Dios»)

La advertencia dirigida a los cristianos venidos del paganismo en cuanto que quieren presumir de su fe comparándose con los judíos incrédulos pone de manifiesto que ésta es la postura que corresponde al creyente τῇ ἀπιστιᾳ ἐξεκλάσθησαν, συ δε τῇ πίστει ἐστηκας. μη ὑψηλὰ φρονει, ἀλλὰ φοβοῦ... («por su incredulidad fueron desgajados, mientras tú por la fe te mantienes ¡No te engrías, sino teme!») (Rom 11, 20-22) La fe perdería su sentido si el creyente pensase que está seguro La misericordia (χρηστότης) de Dios, con la que la fe se conforta, vale únicamente ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι («si te mantienes en la bondad») La fe, que ha sido liberada de la angustia en virtud de la χάρις divina, no debe olvidar que la χαρις que lo libera es la del juez Cuando el hombre de fe se mira a sí mismo debe conservar siempre el φόβος como un saber acerca de la propia nada y de hallarse continuamente pendiente de la χάρις de Dios Refiriéndose al «tribunal de Cristo» (βῆμα τοῦ Χριστοῦ), ante el que todos tendremos que responder (2 Cor 5, 10), dice Pablo εἰδοτες οὖν τὸν φοβον τοῦ κυρίου... («conociendo el temor del Señor . ») (v 11), esta frase corre paralela con ἔχοντες οὖν τοιαυτην ἐλπιδα («teniendo tal esperanza») (3, 12) y muestra la unidad de ἐλπις y φόβος. Pero la frase pone de relieve también que φόβος no tiene únicamente, como en Rom 11, 20 un sentido negativo de destruir el sentido de la seguridad falsa y de hacer que el creyente pase de mirarse a sí mismo a mirar a la χάρις que proviene únicamente de Dios, sino que tiene también el sentido positivo de hacer al hombre consciente de su responsabilidad que justamente ahora puede tomar sobre sí, porque no se encuentra ya más bajo la ley sino bajo la χάρις (Rom 6, 14) Justamente porque él ha sido liberado (§ 38-39) se ha convertido en algo importante lo que antes hacía sin sentido y se le puede exhortar μετα φοβου καὶ τρομου την ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπερ τῆς εὐδοκίας («trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece») (Flp 2, 12 s)

Mientras el creyente vive ἐν σαρκί, su ser está siempre amenazado y sometido a toda clase de tentaciones (§ 26, 3) Por tanto no debe fijarse, en una falsa seguridad de la fe, en aquel que camina en falso, sino que debe mirarse a sí mismo para no caer en la tentación (Gál 6, 1) Satán está al acecho (2 Cor 2, 11) para tentar a los creyentes (1 Tes 3, 5, 1 Cor 7, 5) De ahí le exhortación a probarse y examinarse a sí mismo (πειράζειν, δοκιμάζειν) si se está realmente en la fe (2 Cor 13, 5, 1 Cor 11, 28, Gál 6, 4) De ahí la advertencia· ὁ δοκῶν ἑσταναι βλεπετω μὴ πέσῃ («quien cree estar en pie, cuide de no caer») (1 Cor 10, 12) y la exhortación στήκετε ἐν τῇ πίστει («manteneos firmes en la fe») (1 Cor 16, 13, cf Gál 5, 1, Flp 1, 27, 4, 1), γίνεσθε ἀμετακινητοι («manteneos inconmovibles») (1 Cor 15, 58) De ahí también el deseo en la plegaria de que Dios confirme, fortalezca y conserve al creyente (1 Tes 3, 13, 5, 23, cf 1 Cor 1, 8, 2 Cor 1, 21)

El hecho de que ἐλπίς y φόβος pertenezcan en igual medida a la estructura de la πίστις, no significa que el ser cristiano sea un fluctuar entre la esperanza y el miedo; más bien permanecen ἐλπις y φόβος como correlativos entre sí· justamente porque la fe es ἐλπίς es también φοβος y viceversa Por medio de ello se aclara totalmente el carácter de obediencia de la fe que se abandona totalmente en Dios y renuncia a todas sus preocupaciones propias y a su fuerza, a toda la seguridad de la que podría disponer Pablo describe en Flp 3, 12-14 este carácter de la fe

> ουχ οτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελειωμαι,
> διωκω δε ει και καταλάβω,
> ἐφ ᾧ και κατελημφθην υπὸ Χρ Ιησοῦ
> ἀδελφοι, ἐγω ἐμαυτὸν ο ὔπω λογιζομαι κατειληφέναι
> ἐν δέ, τα μὲν οπισω ἐπιλανθανομενος
> τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινομενος
> κατα σκοπὸν διωκω εἰς τὸ βραβειον της ἄνω κλησεως
> (No que lo tenga ya conseguido o que sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús Hermanos no creo haberlo alcanzado todavía pero una cosa hago olvido lo que dejé atras y me lanzo a lo que está por delante Corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto)

El ser del creyente es el movimiento entre el «ya» y el «todavía no» «Ya» la decisión de la fe ha liquidado el pasado, debe ser consolidada como auténtica decisión, es decir, debe ser realizada

siempre de nuevo Como algo superado, el pasado se halla siempre presente y la fe debe recordar el pasado como algo que amenaza continuamente El «olvidad» no es un hacer desaparecer, sino un tener siempre sometido, un no dejarse atrapar de nuevo por él. «Todavía no»: el abandono de lo viejo como una posesión que daba una seguridad únicamente en apariencia evita el engaño de una nueva posesión No se puede hablar, respecto del hombre, de un κατειληφήναι y, sin embargo, vale un «sin embargo ya» sobre la base de καταλημφθῆναι ὑπὸ Χρ. Ἰησοῦ.

5 En cuanto que la fe es ἐλπίς que se fundamenta en la χάρις y por ello «no falla» (οὐ καταισχύνει) (Rom 5, 5) es, naturalmente también *confianza,* así como ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα («teniendo tal esperanza») (2 Cor 3, 12) se corresponde con πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν («tenemos tal confianza») (3, 4) En el fondo, la fe como obediencia es justamente confianza, porque confianza en Dios en realidad no es otra cosa sino la total entrega de las preocupaciones y de las propias fuerzas en las manos de Dios, es decir, la obediencia de la fe. En este sentido la πίστις es confianza en Dios; con todo, no una confianza en Dios en general, sino la confianza que tiene su base en la acción salvífica de Dios por la aceptación de la cruz. Pablo aclara esto inequívocamente al no emplear nunca πιστεύειν en el sentido simple de «confiar» y, por consiguiente, no lo construye jamás con el dativo que tiene con frecuencia en la versión de los LXX y en el NT (§ 9, 5), excepto en la cita, tomada del AT, de Gál 3, 6; Rom 4, 3 de la fe de Abrahán El subraya el momento de confianza que encierra la obediencia de la fe empleando para ello πεποιθέναι («confiar») o πεποίθησις («confianza»)

Para el creyente ha terminado el «confiar en sí mismo» (πεποιθέναι ἑαυτῷ) (2 Cor 1, 9) o «en la carne» (ἐν σαρκί) (Flp 3, 3 s) y ha cedido su lugar a «confiar en Dios que resucita a los muertos» (πεποιθέναι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς) (2 Cor 1, 9), al igual que el καυχᾶσθαι de hombre natural —casi equivalente de πεπ...— ha sido reemplazado por «gloriarse en el Señor» (καυχ. ἐν κυρίῳ) (cf. *supra* 1), por un «gloriarse en las tribulaciones» (καυχ. ἐν ταῖς θλίψεσιν) (Rom 5, 3) y esto no es otra cosa, sino el «confiar en Dios que resucita a los muertos» (πεποιθέναι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς). En tal πεποίθησις la angustia ha sido superada, de ella surge la «franqueza» (παρρησία), que no teme «avergonzarse» (αἰσχυνθῆναι) (Flp 1, 20) o ella significa lo mismo que la παρρησία que se basa en la ἐλπίς (2 Cor 3, 12, compárese con v 4). Es lo opuesto a ἐγκακεῖν, a la cobardía (2 Cor 4, 1 16; compárese el ἀφόβως [«valiente»] en relación a πεποιθέναι Flp 1, 14).

Unicamente (Flp 3, 3 s) 2 Cor 1, 9 designa con πεποιθέναι la confiada entrega a Dios contenida en la πίστις que caracteriza el ser cristiano. Más a menudo habla Pablo de la confianza en Dios que nace de la πίστις, que le da el convencimiento y que lo dirige en su actividad apostólica (2 Cor 3, 4; 10, 2); él confía en que Dios les conduce y protege a él y a la comunidad (Flp 1, 6.25; 2, 24). Podríamos también entender como fluyendo de su fe la confianza que él deposita en la comunidad (Gál 5, 10, 2 Cor 1, 15; 2, 3; cf. 8, 22) o en su amigo (Flm 21), en cuanto que en Gál 5, 10 es caracterizada como un πεποιθέναι ἐν κυρίῳ («confiar en el Señor»).

De la confianza en Dios según el sentido tradicional del AT (especialmente en los salmos) no se habla en Pablo, toda vez que éste no trata en su predicación las cuestiones de los destinos individuales, sino que su tema es la salvación escatológica. En 1 Pe 5, 7 están las cosas de manera diversa.

§ 36. La vida en la πίστις

Bibliografía de § 35 Además E Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus,* 1923 A 2 J Dupont (cf § 35), H Schlier, *Kerygma und Sophia* Ev Theol (1950-1951) 481-507, o en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 206-232, Id , *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 74 89, W Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paranese,* 1961, E Jungel, *Erwagungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluss an die Theologie des Paulus* ZThK 63 (1966) 379-390, V P Furnish, *Theology and Ethics in Paul,* 1968, A Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus,* 1968, O Merk, *Handeln aus Glauben,* 1968, H D Wendland, *Ethik des NT,* 1970, J T Sanders, *Ethics in the NT,* 1975, H Halter, *Taufe und Ethos,* 1977, R Hasentab, *Modelle paulinischer Ethik,* 1977, H Hubner, *Identitatsverlust und paulinische Theologie* KD 24 (1978) 181-193, J M Ross, *Panta synergei* TZ 34 (1978) 82-86

F Sebastián, *Antropología y teología de la fe cristiana,* 1973, 110s, W Pannenberg, *La fe de los apóstoles,* 1975, Varios, *Fe y justicia,* 1981

1. Al igual que la relación respecto de Dios, la πίστις determina también la relación del hombre consigo mismo, porque el ser humano es un ser en relación consigo mismo (§ 17). La πίστις es la aceptación del kerigma no como simple conocimiento o aprobación, sino como la auténtica obediencia que encierra una nueva manera de entenderse; no puede ser, por consiguiente, un acto único que está situado en el pasado. No es tampoco una cualidad del hombre, que se hallaría adherida a él de una manera misteriosa y que no pasaría, como por ejemplo la inmortalidad (ἀφθαρ-

σία) que se comunica en los misterios; mucho menos es una «experiencia», ni siquiera mística, a la que el hombre podría volver la vista sintiéndose satisfecho y que podría repetirse ocasionalmente, rompiendo así el ritmo de la vida de cada día o permaneciendo como un «sentimiento de vida». *Más bien ella determina la vida de uno en su realidad histórica* y no existe momento alguno en el que el creyente se vea desligado de la obediencia de vivir constantemente de la χάρις de Dios. Por tanto: πᾶν δὲ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν («todo lo que no proviene de la fe es pecado») (Rom 14, 23); ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι (τ. θεοῦ [«mantenerse en la bondad»] Rom 11, 22); ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τ. υἱοῦ τ. θεοῦ («lo que vivo en la carne lo vivo en la fe del hijo de Dios») (Gál 2, 20). De ahí que para el creyente no existe una manera especial, distintiva, de comportamiento; ἐν γὰρ Χρ. Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία (y ello significa, al mismo tiempo: ninguna práctica religiosa específica) ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη («porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad») (Gál 5, 6). De acuerdo con ello, *la* πίστις *se realiza en la vida concreta del individuo: en los comportamientos individuales del creyente* y ello tanto en cuanto al grado como en cuanto a la manera.

Hay un ἀσθενεῖν τῇ πίστει («ser débil en la fe») (Rom 14, 1) e ὑστερήματα τῆς πίστεως («indigencia de fe») (1 Tes 3, 10); hay, igualmente un «progreso» (προκοπή) (Flp 1, 25) y un «crecer» (αὐξάνεσθαι) (2 Cor 10, 15). Un creyente puede ser alcanzado por un «fracaso» (παράπτωμα) (Gál 6, 1) y la exhortación a reparar (καταρτίζειν) o καταρτίζεσθαι resuena una y otra vez (Gál 6, 1; 1 Cor 1, 10; 2 Cor 13, 11) o la oración pidiendo que Dios fortalezca, afiance, conserve o semejantes (2 Cor 13, 9; Rom 15, 13; 1 Tes 3, 13; 5, 23; cf. § 35, 4). Dado que «ser débil en la fe» (ἀσθενεῖν τῇ πίστει) de Rom 14, 1 s se corresponde con ἀσθενεῖν de «conciencia débil» (ἀσθενὴς συνείδησις) 1 Cor 8, 7-12, se ve claro que el πιστεύειν se realiza en el conocimiento de lo que uno tiene que hacer o dejar de hacer en cada momento (cf. § 19, 4). El cristiano debe saberse a sí mismo en adelante únicamente como πιστεύων; justamente por ello vale: πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν («todo lo que no proviene de la fe es pecado»). La vida del creyente se convierte por ello en un movimiento continuo entre el «ya» y el «todavía no» (§ 35, 4) de acuerdo con la exhortación: ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο (el ἐπεκτείνεσθαι τοῖς ἔμπροσθεν) φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει· πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν («todos los perfectos tengamos estos sentimientos, y si en algo sentís de otra manera, también eso os lo declarará Dios. Por lo demás, desde el punto a donde hayamos llegado, sigamos adelante») (Flp 3, 15 s).

La individualización de la πίστις se realiza según la manera (en concreto según la «medida de la fe» [μέτρον πίστεως]) que Dios da a cada uno (Rom 12, 3). Este μέτρον πίστεως equivale a la participación en los χαρίσματα, que Dios o el Espíritu confiere (§ 14, 1). Porque así como la πίστις se individualiza en cada uno de los comportamientos concretos, así se individualiza también la χάρις de Dios en cada uno de los dones concretos de la gracia: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα («teniendo dones diferentes según la gracia que nos ha sido dada») (Rom 12, 6). Así como a Pablo le ha sido conferida la χάρις del apostolado entre los paganos (Rom 1, 5; 12, 3; 15, 15; 1 Cor 3, 10; Gál 2, 9), así como le ha sido regalado el χάρισμα del estado célibe, así ocurre con otros de manera diversa: ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως ὁ δὲ οὕτως («cada cual tiene de Dios su gracia particular: unos de una manera, otros de otra») (1 Cor 7, 7). La enumeración de tales χαρίσματα (Rom 12, 6 s; 1 Cor 12, 4 s.28 s) pone de manifiesto que Pablo entiende como χαρίσματα no sólo los fenómenos sorprendentes, que siempre son considerados como tales, así la glosolalia extática, el don de profecía o de realizar milagros, sino que cuenta también entre ellos la dedicación amorosa a los hermanos (§ 14, 1 y 3). Al χάρισμα del hacer participar (μεταδιδόναι), del compadecer (ἐλεεῖν), del amor (ἀγάπη) con sencillez, con jovialidad, sin fingimiento (ἐν ἁπλότητι, ἐν ἱλαρότητι, ἀνυπόκριτος) que indica en cada momento la norma de la correspondiente actuación, corresponde la «profecía... según la medida de nuestra fe» (προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως) (Rom 12, 6.8 s). Se ve, pues, que gracias a tales dones se individualiza el ser cristiano en la πίστις. Así como la πίστις, que se funda en la χάρις se hace operante en el ἀγάπη (Gál 5, 6), así puede llamarse a la dedicación al amor también χάρις (2 Cor 8, 1.4.6 s.19); δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν («poderoso es Dios para colmaros de toda gracia, a fin de que, teniendo, siempre y en todo, lo necesario, tengáis aún sobrante para toda obra buena») (2 Cor 9, 8).

2. Un χάρισμα maravilloso es el conocimiento, la γνῶσις y ya en el análisis de la estructura de la πίστις se vió claro que en ella se contiene un saber capaz de un ulterior desarrollo y que necesita de él (§ 35, 2). La contradicción externa entre 1 Cor 8, 1: οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν («sabemos que todos tenemos conocimiento»)

y 8, 7: ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις («mas no todos tienen este conocimiento») indica que se dan diferencias dentro del conocimiento. El «ser débil en la fe» (ἀσθενεῖν τῇ πίστει) (Rom 14, 1) es una carencia de conocimiento (cf. 1) del mismo modo que se dice ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις refiriéndose a los «débiles». El «fuerte» debe tener consideración de los «débiles» y no debe juzgarlos, porque cada uno es responsable únicamente ante Dios (Rom 14, 4.22). Cuando se dice: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοὶ πληροφορείσθω («aténgase cada cual a su conciencia») (v. 5) es claro que cada uno es independiente en su πίστις y que tiene que conseguir su conocimiento. Por ello se dice expresamente: σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ κτλ. («la fe que tú tienes guárdala para delante de Dios») (v. 22 s).

Ello no significa, sin embargo, que cada uno deba aferrarse a su punto de vista. Así como Rom 14, 1, 1 Cor 8 no deja ninguna duda de que Pablo afirma el conocimiento de los «fuertes», así desea él, por ejemplo a los de Filipos: ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν (aquí se designa la postura cristiana como conjunto) ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα («que sigáis creciendo más y más en conocimiento perfecto y en todo discernimiento con que podáis aquilatar lo mejor») (Flp 1, 9 s). Igualmente Rom 12, 2: μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ («transformaos mediante la renovación de vuestra mente de forma que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios»). En las reuniones de la asamblea, el λόγος σοφίας («palabra de sabiduría») y el λόγος γνώσεως («palabra de conocimiento») juegan un papel importante (1 Cor 12, 8) y Pablo se alegra cuando puede alabar que una comunidad tiene λόγος y γνῶσις en abundancia (1 Cor 1, 5; 2 Cor 8, 7; Rom 15, 14) y se siente orgulloso de que aun cuando es ἰδιώτης τῷ λόγῳ («no dotado para hablar»), sin embargo no τῇ γνώσει (2 Cor 11, 6).

Tal γνῶσις o σοφία desarrolla el saber contenido en la πίστις y lo lleva a un conocimiento cada vez más claro y comprensible; Pablo anima a ello con su ἀγνοεῖτε, οὐκ οἴδατε y semejantes (§ 35 2). El alude, por ejemplo en Rom 6, 3 a un conocimiento al parecer presupuesto en ellos: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χρ. Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; («¿o es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?») y les hace tomar conciencia de las consecuencias en v. 11: οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ («consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios»).

El conocimiento es como aspecto especial de la fe un χάρισμα, un don del Espíritu (cf. 1), pero ello no significa que no deba ser concebido como tarea y que no requiera una formación, como Flp 1, 9 s y Rom 12, 2 lo ponen de manifiesto. Si aquí y en la mayoría de los casos se entiende el conocimiento como el de la voluntad (θέλημα τοῦ θεοῦ), es decir, como la comprensión de las obligaciones morales, en otros lugares significa el conocimiento de los μυστήρια del acontecimiento salvífico o escatológico (Rom 11, 25; 1 Cor 2, 7; 15, 51). Porque por medio del Espíritu puede elevarse a una σοφία, que está más allá de la paradoja, de la σοφία para la que la predicación de la cruz es una μωρία, que está reservada naturalmente a los τέλειοι, a los cristianos maduros (1 Cor 2, 6). Existe un ἐρευνᾶν τὰ βάθη τοῦ θεοῦ («sondear la profundidad de Dios») dado por el Espíritu (2, 10). Existe aquí el peligro de que la γνῶσις como especulación se separe de la πίστις —entre los gnósticos de Corinto es éste, sin duda, el hecho—; sin embargo conserva en Pablo fundamentalmente el carácter de un conocimiento existencial, en el que la fe misma se explicita, porque para él el sentido es: ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν («para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado») (2, 12). Entender el regalo de Dios significa entenderse a sí mismo como receptor del regalo; la σοφία y φνῶσις más elevadas deben consistir, por consiguiente, en entenderse a sí mismo.

Igualmente la conexión de tal σοφία con la madurez moral (1 Cor 3, 1-3) pone de manifiesto que no hay que desligar de la πίστις este conocimiento para convertirlo en una especulación libre (o en una investigación neutral). Sobre todo 1 Cor 8 pone de manifiesto que la γνῶσις cristiana es un entenderse a sí mismo bajo la χάρις divina. No es una auténtica γνῶσις si lleva a un φυσιοῦσθαι y hiere de esta manera al ἀγάπη en el que la πίστις debe encontrarse siempre actuante. Se aclara aquí también que la γνῶσις en todas sus formas y grados junto con un entender su objeto comporta siempre un autoentenderse existencial en la πίστις (§ 35, 2). En la medida en que el conocerse a sí mismo se despliega en un conocerse como objeto, es decir, desarrolla un conocimiento cada vez más profundo de la χάρις divina, continúa siendo algo parcial que encontrará su plenitud cuando llegue a la consumación (1 Cor 13, 12); porque nosotros caminamos ahora en la fe, no en visión (2 Cor 5, 7).

3. Así la fórmula ἐν Χριστῷ aporta, junto o además de los sentidos eclesiológicos y escatológicos, el sentido no de una relación mística individual con Cristo pero sí de la determinación de la vida individual histórica del creyente, que vive no de sí mismo, sino de la acción salvífica de Dios. No hay diferencia alguna cuando, en lugar del εἶναι ἐν Χριστῷ se habla del estar Cristo en el creyente (Rom 8, 10; 2 Cor 13, 5; Gál 2, 20; cf. 4, 19). Ambas ex-

presiones significan aquella determinación de la vida concreta que Pablo puede llamar también νόμος τοῦ Χριστοῦ («ley de Cristo») (Gál 6, 2). Así como hay un στήκειν ἐν κυρίῳ («mantenerse en el Señor») (1 Tes 3, 8; Flp 4, 1), así como hay grados de πίστις, así hay también grados de estar en Cristo, como νήπιος («infantil»), por ejemplo, como δόκιμος («probado») (Rom 16, 10) o como φρόνιμος («sensato») (1 Cor 4, 10).

La existencia del creyente como miembro del σῶμα Χριστοῦ (§ 34, 2), el ser escatológico, se realiza en su vida ἐν σαρκί, en su περιπατεῖν, que ya no es un περιπατεῖν κατὰ σάρκα (Rom 8, 4; 2 Cor 10, 2; § 38). Porque haber muerto con Cristo —y esto vale para el creyente— significa: ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ («que nuestro hombre viejo fue crucificado a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de servir al pecado») (Rom 6, 6) o: οἱ δὲ τοῦ Χρ. Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ἐπιθυμίαις («los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus padecimientos y concupiscencias») (Gál 5, 24). Así confiesa Pablo de sí mismo: ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ («en cuanto a mí ¡líbreme Dios de gloriarme si no es en la cruz de nuestro señor Jesucristo por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo!») (Gál 6, 14). En esta línea describe el κερδῆσαι Χριστὸν καὶ εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ como estar totalmente marcado por el acontecimiento salvífico, es decir, como un γνῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ («conocer el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte») (Flp 3, 10) y dice en el mismo sentido: Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός («con Cristo estoy crucificado y vivo, pero no yo, sino Cristo vive en mí») (Gál 2, 19 s). Los dolores invaden al apóstol (2 Cor 1, 5), él lleva de una parte para otra la muerte de Cristo (2 Cor 4, 10). Pero en el apóstol se halla representado únicamente de manera ejemplar lo que vale para el ser cristiano: padecer con Cristo para ser glorificado también con él (Rom 8, 17).

La riqueza de la fórmula ἐν Χριστῷ o su semejante ἐν κυρίῳ pone de manifiesto cómo esta determinación fundamental de la vida viene desarrollada por la acción de la salvación o por la fe y ello hasta en sus detalles más concretos. Las expresiones suplen a un adverbio no desarrollado aún lingüísticamente: «como cristiano», «cristianamente», «de manera cristiana», con lo que se caracteriza todos los modos posibles de existencia: el hablar (2 Cor 2, 17; 12, 19) y el exhortar (Flp 2, 1), la valentía (Flm 8) y el saludo (Rom 16, 22; 1 Cor 16, 19), la coincidencia de pareceres (Flp 4, 2) y el amor fraterno (Rom 16, 8; 1 Cor 16, 24) y el anticiparse a los deseos del hermano (Rom 16, 2) como las preocupaciones y trabajos por la comunidad (1 Tes 5, 12; Rom 16, 12). Pero también lo que ocurre al creyente adquiere un nuevo sello contenido en el ἐν Χριστῷ: la prisión de Pablo ha sido conocida en Cristo (Flp 1, 13); el morir es para el creyente un κοιμᾶσθαι ἐν Χριστῷ («dormir en Cristo») (1 Cor 15, 18) y los muertos de la comunidad son los νεκροὶ ἐν Χριστῷ («muertos en Cristo») (1 Tes 4, 16). Porque es verdad: ἐὰν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν («sea que vivamos, sea que muramos, somos del Señor») (Rom 14, 7-9).

§ 37. La πίστις como acontecimiento escatológico

La πίστις como respuesta a la palabra anunciada, la ἀκοὴ πίστεως («escucha de la fe»), pertenece al acontecimiento salvífico, al acontecimiento escatológico. Es, como *posibilidad,* el nuevo camino de salvación y νόμος πίστεως puede, en este sentido, contraponerse a νόμος τῶν ἔργων («ley de las obras») (Rom 3, 27). Y puede hablarse también del «venir» y del «manifestarse» de la fe (Gál 3, 23.25).

Con ello, naturalmente, no desaparece de la πίστις concreta su carácter de decisión que le es propio en cuanto ὑπακοή (§ 35, 1). Pero también la realización concreta de la posibilidad de la fe en la decisión de fe del individuo es acontecimiento escatológico, ya que el creyente puede entender su decisión, cuya posibilidad experimenta él como gracia, únicamente como don de la gracia. Cuando él entiende que Dios es quien obra su querer y su realizar, es decir, su existir concreto histórico en la πίστις, no por ello se siente libre de responsabilidad, sino que toma mayor conciencia de ello (Flp 2, 13 s; § 35, 4).

Así puede decir Pablo que la fe en Cristo es un regalo (Flp 1, 29). Puede incluso hablar en sentido de predestinación (Rom 8, 29; 9, 6-29). Si tomamos tales frases del προγινώσκειν, προορίζειν («conocer de antemano, prever») de Dios, la de la ἐκλογή («elección») y de σκληρύνειν («endurecer») en sentido literal, se abre una contradicción insoluble, porque una fe que es activada por Dios fuera de la decisión del hombre no sería, en absoluto, una auténtica obediencia. La fe es activada por Dios en cuanto que, como gracia que antecede, posibilita la decisión del hombre, de manera que ésta

únicamente puede entenderse a sí misma como regalo de Dios, sin perder por ello su carácter de decisión. Sólo así tiene sentido el imperativo: καταλλάγητε τῷ θεῷ («reconciliaos con Dios») (2 Cor 5, 20; § 31). En las frases que suenan a predestinación se expresa que la decisión de la fe no proviene, como puede suceder con otras decisiones, de motivos intramundanos; que, más bien, tales motivos en presencia del kerigma pierden toda fuerza de motivación; ello significa, al mismo tiempo, que la fe no puede invocarse a sí misma [24].

Finalmente, se pone esto de relieve en el hecho de que Pablo no describe a la πίστις como inspirada, no pone su origen en el πνεῦμα [25]. Por el contrario, el πνεῦμα es el don que recibe la fe (Gál 3, 2.5.14) y en el que la χάρις de Dios recibida por la fe se hace efectiva en la vida concreta (§ 38, 3). Por ello, llama Pablo al ἀγάπη, en el que se hace operante la πίστις, el fruto del Espíritu, ya que ve las virtudes cristianas como tales frutos (Gál 5, 22). Si comparamos Gál 5, 6 y 6, 15 vemos que en Cristo no cuenta ni la circuncisión ni el prepucio, sino: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη («la fe actuada por la caridad») o καινὴ κτίσις («nueva criatura»), donde vemos que el ser cristiano en la fe, que se opera en el amor, es acontecimiento escatológico.

4. La ἐλευθερία (libertad)

J Weiss, *Die christliche Freiheit nach der Verkundigung des Apostels Paulus,* 1902, O Schmitz, *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitzeugnis des Paulus,* 1923, M Muller, *Freiheit* ZNW 25 (1926) 177-236, H Jonas, *Augustin und das paulin Freiheitsproblem,* 1930, K Deissner, *Autoritat und Freiheit im altesten Christentum,* 1931, W Brandt, *Freiheit im NT,* 1932, H Schlier, art ἐλευθερος en ThWB II, 484-500, E Kasemann, *Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit,* en *Apophoreta Festschr f E Haenchen,* 1964, 142-155, K Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT,* 1966, H Schlier, *Zur Freiheit gerufen,* en Id , *Das Ende der Zeit,* 1971, 216-233, H Schurmann, *Die Freiheitsbotschaft Mitte des Evangeliums?* Catholica 25 (1971) 22-62, D Nestle, art *Freiheit,* en RAC VIII, 1972, 269-306, F Mussner, *Theologie der Freiheit nach Paulus,* 1976, H Schurmann, *Orientierungen am NT,* 1978

S Lyonnet, *San Pablo, libertad y ley nueva,* 1964, A Guemes, *La libertad en san Pablo,* 1971, J Sánchez Bosch, *Libertad y gracia en la carta a los romanos,* 1973, E Kasemann, *La llamada de la libertad,* 1974, F Pastor, *La libertad en la carta a los gálatas,* 1977, J Espeja, *Jesucristo, palabra de libertad,* 1979

24 Cf Fr Dinkler, *Praedestination bei Paulus (Festschr f G Dehn)* 1957, 81-102

25 En la frase de 2 Cor 4, 13 ἐχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πιστεως (διο και λαλοῦμεν), πν τ πιστ significa no el Espíritu que regala la fe, sino al espíritu tal como él le es propio a la fe En el fondo πν significa aquí la cualidad y manera de la fe Si en 1 Cor 12, 3 se nos indica como criterio de posesión del Espíritu el grito κυριος Ἰησοῦς, sin embargo no debemos poner la ὁμολογια de la fe en relación con el πν , sino que se indica en qué se puede distinguir un éxtasis pneumático del demoníaco

§ 38. La libertad de pecado y el caminar en espíritu

A 1 P Wernle, *Der Christ und die Sunde bei Paulus,* 1897, R Bultmann, *Das Problem der Ethik bei Paulus* ZNW 23 (1924) 123-140, ahora en *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus,* 1964, 7-27, H Windisch, *Das Problem des paulin Imperativs* ZNW 23 (1924) 265-281, W Mundle, *Religion und Sittlichkeit bei Paulus* ZsystTh 4 (1927) 456-482, H von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus (Marb Theol Stud* I), 1931, G Bornkamm, *Die christl Freiheit (Das Ende des Gesetzes,* 1952, 133-138), H Schlier, *Uber das vollkommene Gesetz der Freiheit (Die Zeit der Kirche,* 1956, 193-206), E Grasser, *Freiheit und apostl Wirken bei Paulus* Ev Theol 15 (1955) 333 342 A 2 y 3 H Gunkel y Fr Buchsel, cf § 14, E Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus,* 1903, A Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus* I-II, 1904-1919, K Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneuma gedanke bei Paulus,* 1912, H Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus,* 1913, W Reinhard, *Das Wirken des Hl Geistes im Menschen nach den Briefen des Ap Paulus,* 1918, O Schmitz, *Der Begriff* δυναμις *bei Paulus Festg f Ad Deissmann,* 1927, 139-167, H R Hoyle, *The holy Spirit in st Paul,* 1928, A Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* 1930, H Preisker, *Das Ethos des Urchristentums,* 1949, S Djukanovic, *Heiligkeit und Heiligung bei Paulus, Diss Bern* 1938, A Kirchgassner, *Erlosung und Sunde im NT,* 1950, 3-20 147-157, E Dinkler, *Zum Problem der Ethik bei Paulus* ZThK 49 (1952) 154-200 A 3 E G Gulin, *Die Freude im NT* I, 1952, M Goguel, *L'église primitive,* 1947, 450-484, G Bornkamm, *Die christliche Freiheit,* en *Das Ende des Gesetzes,* 1952, 133-138, H Schlier, *Uber das vollkommene Gesetz der Freiheit,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 193 206, Id , *Der Staat nach dem NT,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 193-211, E Kasemann, *Satze heiligen Rechtes im NT,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, 69-82, Id , *Gottesdienst im Alltag der Welt,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, 198 204, Id , *Grundsatzliches zur Interpretation vom Rom 13,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, 204-222, H von Campenhausen, *Zur Auslegung vom Rom 13,* en *Aus der Fruhzeit des Christentums,* 1963, 81-101, O Cullmann, *Der Staat im NT,* ²1961, O Kuss, *Paulus uber die staatliche Gewalt,* en *Auslegung und Verkundigung* I, 1963, 246-

259, D J Doughty *Heiligkeit und Freiheit*, 1965, C F D Moule, *Obligation in the ethic of Paul*, en *Christian history and interpretation (Studies presented to J Knox)*, 1967 389 406 K Niederwimmer, *Das Problem der Ethik bei Paulus* ThZ 24 (1968) 81-92 Id , *Ethik aus Taufe und Eucharistie bei Paulus*, en *Kirche zwischen Planen und Hoffen* 1968 15 32 E Lohse, ὁ νομος τοῦ πνευματος τῆς ζωης, en *NT und christliche Existenz (Fest f H Braun)* 1973 279 287 U Wilc kens, *Rechtfertigung als Freiheit* 1974, 203-245, G M Styler, *The basis of obliga tion in Paul s christology and ethics*, en *Christ and the Spirit in the NT (In honor of C F D Moule)*, 1973 175 187 R Hodgson, *Die Quellen der paulinischen Ethik* 1976 B D Chilton, *Galatians 6 15 A call to freedom before God* ExpT 89 (1977) 311 313, H Schlier, *Der Geist und die Kirche*, 1980

J Moltmann, *La iglesia fuerza del Espíritu*, 1978 cf bibliografía castellana cita da anteriormente

1 La sumisión obediente de la fe a la χάρις de Dios, la aceptación de la cruz, es el abandono de la antigua manera de entenderse que el hombre tenía, del hombre que quería vivir «para sí mismo», que quería conseguir la vida por sus propios medios y que justamente por ello cae bajo el pecado y bajo la muerte y se pierde a sí mismo (§ 23-24) Ella, por tanto, en cuanto ὑπακοὴ πίστεως, es también liberada de estos poderes La nueva autointeligencia, que se regala con la πιστις, es la de *libertad*, en la que el creyente consigue la ζωή y con ello a sí mismo

La libertad surge del hecho de que el «redimido» *no se pertenece más a sí mismo* (1 Cor 6, 19), del hecho de que él no se preocupa ya de su propia vida, sino que deja correr tal preocupación, se cobija totalmente bajo la gracia y se sabe como propiedad de Dios o del κύριος y vive para él

ουδεις γαρ ημῶν ἑαυτῷ ζῆ
και ουδεις ἑαυτῷ ἀποθνησκει
ἐάν τε γαρ ζωμεν, τῷ κυριω ζῶμεν,
ἐαν τε ἀποθνησκωμεν, τῷ κυριω ἀποθνησκομεν
ἐαν τε οὖν ζῶμεν ἐαν τε ἀποθνησκωμεν,
τοῦ κυριου ἐσμεν (Rom 14 7 s cf 7 4 Gal 2 19 s 2 Cor 5 14 s)

La expresión más impresionante de la libertad es 1 Cor 3, 21-23:

παντα γαρ υμῶν ἐστιν
εἴτε κοσμος εἴτε ζωη ειτε θανατος,
εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μελλοντα,
παντα ὑμῶν

Para la conclusión dice ὑμεῖς δὲ **Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ** («pero vosotros de Cristo y Cristo de Dios»)

La vida de quien ha sido liberado del poder de la muerte no es un fenómeno de la naturaleza, sino la vida del que se esfuerza, del yo que quiere, que se proyecta siempre hacia algo, que se halla siempre ante sus posibilidades, y, en concreto, ante las posibilidades fundamentales de vivir κατα σαρκα o κατὰ πνεῦμα, de vivir para sí mismo o para Dios o para el κύριος (§ 18, 4) Este o o existe también para el creyente y *la libertad para la que él ha sido liberado* no es una «libertad como pretexto para la carne» (ἐλευθερία εἰς ἀφορμην τῇ σαρκι) (Gál 5, 13), es decir, no es una desvinculación de las normas que atan, de la ley de Dios, es más bien un nuevo «servir» (δουλευειν) (Rom 7, 6), un «servir a Dios viviente» (δουλεύειν θεῷ ζῶντι) (1 Tes 1, 9) o Χριστῷ (Rom 14, 18, 16, 18), un δουλωθῆναι no más a τῇ ἁμαρτίᾳ, sino a la δικαιοσύνη (Rom 6, 16-18) Es un δουλευειν paradójico Porque el «siervo de Cristo» (δοῦλος Χριστοῦ) es al mismo tiempo también un «liberto del Señor» (ἀπελευθερος κυρίου) (1 Cor 7, 22) Pronto veremos claramente que este δουλεύειν es al mismo tiempo un «servir a los otros» (δουλευειν ἀλλήλοις) (Gál 5, 13) y que puede exigir un «hacerse esclavo de todos» (δουλῶσαι ἑαυτον πᾶσιν) (1 Cor 9, 19) En cualquier caso la «obediencia de la fe» (ὑπακοὴ πίστεως) se revela como auténtica en que el creyente se entrega a Dios «para obedecer» (εἰς ὑπακοην), sus miembros como «armas de la justicia» (ὅπλα δικαιοσυνης) (Rom 6, 12 s), Dios ha condenado el pecado en la carne a fin de que nuestro περιπατεῖν sea un περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα («caminar según el Espíritu») en el que se cumplen las exigencias de la ley (Rom 8, 3 s)

La libertad no es tampoco una liberación misteriosa del pecado y de la muerte como fuerzas naturales, ni es una capacidad autómata sin decisión para practicar en adelante únicamente el bien La «ausencia de pecado» no es un seguro mágico contra la *posibilidad* de pecar —también el creyente tiene que velar ante el «tentador» (πειράζων) (1 Test 3, 5, 1 Cor 7, 5, 2 Cor 2, 11, § 26, 3)— sino la liberación de la *coerción* del pecado La libertad del pecado consiste en la posibilidad de realizar el intento del precepto de dar vida (ἐντολη εἰς ζωην) (§ 27) La ζωή, el bien para el hombre, continúa siendo al mismo tiempo el bien que se exige del hombre (§ 19, 1, 21, 1, 27, 1) La libertad de la muerte significa, por consiguiente, tener un auténtico futuro, mientras que el hombre que, en otro tiempo había caído en la muerte, no tenía futuro alguno (§ 24, 2)

El *imperativo* del «caminar según el Espíritu» (περιπατεῖν κατα πνεῦμα) no se halla, por tanto, en contradicción alguna respecto del *indicativo* del estar justificado, sino que se desprende, más bien, de

él: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθώς ἐστε ἄζυμοι («purificaos de la levadura vieja para ser masa nueva; pues sois ázimos») (1 Cor 5, 7 s). En cierto sentido es válido el «¡sé lo que eres!», pero no en el sentido idealista de que la idea del hombre perfecto va realizándose cada vez más en progresión continua, donde la trascendencia de perfección (τελειότης) es concebida como la trascendencia de la idea y la relación del hombre con ella (hablando en sentido estoico) como un προκόπτειν (avanzar) o τετάσθαι πρός. Más bien la «carencia de pecado», es decir, la libertad del poder del pecado está ya realizada en la justicia de Dios (δικαιοσύνη θεοῦ) (§ 29, 2); su trascendencia es la del juicio divino y la relación del hombre con ella es la de obediencia de fe (ὑπακοὴ πίστεως). El modo por el que el creyente llega a ser lo que es ya consiste en la continua apropiación por la fe de la χάρις, lo que significa en concreto: ὑπακοή que es posible de ahora en adelante en su περιπατεῖν: ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν («no domine el pecado en vosotros; os halláis bajo la gracia, no bajo la ley») (Rom 6, 14). De la misma manera los indivativos ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε («fuisteis lavados, santificados») de 1 Cor 6, 11 son la motivación de la exhortación precedente. Pablo desarrolla ampliamente esta idea en Rom 6 cuando, contraponiendo a una inteligencia puramente sacramental del bautismo, que piensa conseguir por medio de él la seguridad de una vida futura, muestra cómo la vida conferida por el bautismo debe probarse en la libertad ante el poder del pecado (§ 13, 1; 34, 3): οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. Ἰησοῦ («de igual manera, pensad que estáis muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús») (v. 11). Así la frase imperativa: πνεύματι περιπατεῖτε («caminad en el Espíritu») de Gál 5, 16 s se continúa en la frase paradójica: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν («si vivimos según el Espíritu, obremos según el Espíritu») (v. 25). La entenderíamos mal si pensásemos que puede darse un ζῆν πνεύματι («vivir según el Espíritu») sin un πνεύματι στοιχεῖν («obrar según el Espíritu»). Pero la formulación quiere evitar otra concepción equivocada: la concepción de que el ζῆν πνεύματι se hace posible por medio de un πνεύματι στοιχεῖν. El sentido es claro: la posibilidad de ζῆν πνεύματι, dada en la fe, debe ser aprehendida expresamente en el στοιχεῖν πνεύματι. El indicativo funda el imperativo [26].

26. Sobre el imperativo como forma de derecho sagrado, cf. E. Käsemann, NTSt 1 (1954-1955) 248-260.

2. Que el creyente ha recibido (en el bautismo) *el don del Espíritu* no significa sino que le ha sido dada la libertad —la libertad del poder del pecado y de la muerte.

Pablo comparte, naturalmente, la concepción cristiana común de que se da el Espíritu por medio del bautismo (1 Cor 6, 11; 12, 13; 2 Cor 1, 22; § 13, 1), e igualmente, la de que el πνεῦμα es una fuerza divina maravillosa (Rom 5, 19; 1 Cor 2, 4; § 14, 1). En él se mezclan concepciones animísticas y dinamísticas; en ello se ve que no tiene interés especulativo alguno cuando piensa en el Espíritu. Repetidas veces encontramos expresiones en las que se concibe al *pneuma* (en una forma de abstracción rudimentaria) como unido a un *material* no mundano o mantenido por él. Pablo puede, al menos, hablar del *pneuma* como de un algo que planta su morada en un hombre (Rom 8, 9.11; 1 Cor 6, 19) y por tanto como algo localizado. Pero difícilmente podemos tomar tal expresión en sentido estricto, ya que puede aplicarse también a la comunidad (1 Cor 3, 16) y aquí es irrealizable una concepción que responda estrictamente al lenguaje empleado. Sin embargo el concepto de σῶμα πνευματικόν («cuerpo espiritual») (1 Cor 15, 44.46) sugiere la idea de que Pablo ha concebido el *pneuma* como un material, así como el concepto δόξα, estrechamente emparentado con el de *pneuma* (§ 14, 1); 1 Cor 15, 40 s designa, sin duda, una materialidad (celeste). Aun cuando 2 Cor 3, 7 hable ingenuamente del resplandor de la δόξα captable por los sentidos, sin embargo, la contraposición de la δόξα de la antigua y de la nueva «alianza» (διαθήκη) (3, 7 s) demuestra que Pablo no comparte tal concepción, porque la ὑπερβάλλουσα δόξα (gloria extraordinaria) de la καινὴ διαθήκη (nueva alianza) no es en absoluto visible, sino que es una fuerza que se pone de manifiesto en su actuación, en concreto en cuanto que obra la libertad. Cuando dice Pablo de aquellos que con el πνεῦμα del κύριος han recibido la libertad... μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν... («transformados») (v. 18) («cada vez más gloriosos») es claro que la presencia de la δόξα no es ninguna materia resplandeciente, no es sino la fuerza en virtud de la cual el ἔσω ἄνθρωπος (§ 18, 1) es renovado de día en día (4, 16); luego δόξα y δύναμις son sinónimas o pueden serlo (§ 14, 1).

En consecuencia: la concepción del πνεῦμα *como un material,* opinión que puede aparecer aquí y allí, no es, en realidad, determinante para el concepto que Pablo tiene de *pneuma.* Esto se demuestra, por ejemplo, por la caracterización de la νόμος como πνευματικός (Rom 7, 14) donde la concepción de materialidad debe quedar totalmente excluida, o expresiones como χάρισμα πνευματικόν («carisma espiritual») (Rom 1, 11), τοῖς πνευματικοῖς κοι-

νωνεῖν («participar de los bienes espirituales») (Rom 15, 27; cf. 1 Cor 9, 11), la contraposición γράμμα — πνεῦμα (Rom 2, 29; 7, 6; 2 Cor 3, 6), o la designación de los cristianos maduros como πνευματικοί (1 Cor 2, 13; 3, 1; Gál 6, 1). Debemos determinar, pues, de manera diversa el sentido auténtico que el concepto *pneuma* tiene en Pablo.

Πνεῦμα es lo opuesto a σάρξ (Gál 5, 16; 6, 8; Rom 8, 4 s). Como σάρξ es la esencia de lo mundano, de lo visible, de aquello de lo que se puede disponer y de lo que es corruptible, que se apodera del hombre que vive κατὰ σάρκα (§ 22), así πνεῦμα es la esencia de lo no mundano, de lo invisible, de aquello de lo que no podemos disponer, de lo incorruptible, que es para aquél y en aquel que orienta su vida κατὰ πνεῦμα un poder. Y así como el poder de la σάρξ se pone de manifiesto en que ata al hombre a aquello que es corruptible, en el fondo, a aquello que siempre es pasado, a la muerte, así el poder del πνεῦμα se pone de manifiesto en que da al creyente la libertad, que encierra futuro, lo no corruptible, la vida. La libertad no es otra cosa sino el estar abierto al futuro auténtico, el dejarse determinar por el futuro. Así podemos definir al πνεῦμα como la fuerza del futuro.

Esto encuentra su expresión cuando decimos que el πνεῦμα es el don escatológico, el ἀρραβών («arras») (2 Cor 1, 22; 5, 5), la ἀπαρχή («primicias») (Rom 8, 23). Porque con ello estamos diciendo que la vida del creyente está determinada por el futuro, que, para él, es origen, fuerza y norma, como δόξα es la fuerza que dimana del futuro abierto y determina el momento presente (2 Cor 3, 18). Por ello se llama al Espíritu πνεῦμα υἱοθεσίας («Espíritu de hijos adoptivos») (Rom 8, 15; cf. Gál 4, 6; § 29, 3); somos justificados por medio de su recepción en el bautismo (1 Cor 6, 11) e injertados en el σῶμα Χριστοῦ (1 Cor 12, 13; cf. Gál 3, 27 s). Así como puede llamarse a la existencia escatológica un εἶναι ἐν Χριστῷ («estar en Cristo») (§ 34, 3), así también un εἶναι ἐν πνεύματι («estar en el Espíritu») (Rom 8, 9) y podemos intercambiar, sin variación de sentido, las expresiones πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν, Χριστὸς ἐν ὑμῖν («tener el espíritu de Cristo, Cristo en vosotros») (v. 9 s). Lo que Pablo ha realizado ἐν δυνάμει πνεύματος («en la fuerza del Espíritu») lo ha realizado Cristo por medio de él (Rom 15, 18) y al (φρονεῖν) κατὰ σάρκα («pensar según la carne») corresponde, oponiéndose, φρονεῖν κατὰ Χρ. Ἰησοῦν («pensar según Cristo Jesús») (Rom 15, 5). El creyente tiene la libertad ἐν Χριστῷ (Gál 2, 4); Cristo nos ha liberado para la libertad (Gál 5, 1). Y de nuevo puede Pablo interpretar el πρὸς κύριον de Ex 34, 34 diciendo: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν («el Señor es espíritu») y continuar: οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία

(«donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad») (2 Cor 3, 17) y respecto de καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος («conforme al Señor del Espíritu») se duda si significa «del Señor del Espíritu» o «del Señor que es Espíritu», prescindiendo de otras posibilidades (v. 18).

Así como εἶναι ἐν Χριστῷ no puede ser considerada como una fórmula del misticismo, así tampoco εἶναι ἐν πνεύματι designa el estado de éxtasis. Aun cuando Pablo conoce la experiencia extática como una rara excepción (2 Cor 12, 1-4; v. 2: πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων [«hace catorce años»]), sin embargo *pneuma* no significa para él la fuerza de la experiencia mística. Más bien muestra todo esto que el concepto πνεῦμα describe la existencia escatológica en la que el creyente ha sido colocado al apropiarse de la acción salvífica que se ha realizado en Cristo. Haber recibido el Espíritu significa hallarse en la χάρις (Rom 5, 2); cuando 2 Cor 1, 12 contrapone a ἀναστρέφεσθαι ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ («conducirse con sabiduría carnal») ἀναστρ. ἐν χάριτι θεοῦ («conducirse con la gracia de Dios»), ἐν χάριτι tiene el mismo sentido que κατὰ πνεῦμα. Por ello puede decir también Pablo para describir retóricamente el conjunto del acontecimiento salvífico: ἡ γὰρ χάρις τοῦ κυρίου Ἰ. Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ πνεύματος («la gracia del señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu santo») (2 Cor 13, 13). Y de nuevo se expresa la apertura hacia el futuro mediante el Espíritu sobre la base de la acción salvífica divina cuando fundamenta la seguridad de la esperanza mediante la frase: ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (§ 32, 3) ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν («el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado») (Rom 5, 5).

3. Existe una peculiar doble significación del concepto πνεῦμα, ya que πνεῦμα puede significar tanto la fuerza milagrosa regalada al hombre de fe, fuerza que es el origen de su nueva vida, como también la norma de su περιπατεῖν. Es la misma paradoja que encontramos en Gál 5, 25: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν («si vivimos según el Espíritu obremos según el Espíritu»), donde el primer πνεύματι significa la fuerza, el segundo está supliendo a un κατὰ πνεῦμα (como en 5, 16). Es fundamental la idea de la fuerza milagrosa de Dios, ya que ésta tiene por efecto la liberación del poder del pecado y de la muerte (Rom 8, 2), es decir, da libertad de acción, la posibilidad de abrir el θερίζειν ζωὴν αἰώνιον («cosechar vida eterna») (Gál 6, 8); es, al mismo tiempo, la norma del περιπατεῖν. La nueva posibilidad abierta de aprehender la ζωή encierra, en cuanto tal, el imperativo ético (cf. 1). Unicamente si en-

tendemos la unidad de la libertad y del estar bajo una exigencia —que la libertad fundamente la exigencia y que la exigencia actualice la libertad— podemos comprender rectamente la idea que Pablo tiene del Espíritu, es decir, si no pensamos en el Espíritu como una fuerza misteriosa, que actúa con un impulso mágico, sino como la nueva posibilidad de una vida auténticamente histórica que se abre a quien ha abandonado su antigua manera de autocomprenderse, a quien se ha dejado crucificar con Cristo para experimentar así la «fuerza de su resurrección» (δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ) (Flp 3, 10). Es claro que πνεύματι ἄγεσθαι («ser conducido por el Espíritu») (Rom 8, 14; Gál 5, 18) no significa un ser arrastrado sin mediar decisión personal alguna (cf. 1 Cor 12, 2), sino justamente la decisión o...o σάρξ o πνεῦμα (Rom 8, 12-14; Gál 5, 16-18). Igualmente se esconde en las aparentes expresiones mitológicas de φρόνημα («mente»), de πνεῦμα (Rom 8, 6.27) y en su ἐπιθυμεῖν (Gál 5, 17; § 18, 3) la unidad de fuerza y exigencia. Estas expresiones quieren decir que el πνεῦμα fundamenta un nuevo querer cuyo origen no está en el hombre, sino en la acción salvífica divina, un querer que tiene una dirección concreta, libre de la σάρξ, en lucha contra ella, conducida por la exigencia de Dios. Con ello encuentra también la solución la *aporía* de que el πνεῦμα es por una parte un don que se regala a todos los bautizados en el momento del bautismo y, por otra parte, que se halla actuando en acciones especiales concretas (§ 14, 3); porque, por una parte, se halla abierta para todos la posibilidad de un existir escatológico, y, por otra parte, debe éste actualizarse en la acción concreta.

En la visión del πνεῦμα como una fuerza milagrosa Pablo comparte en principio de una manera inconsciente la concepción popular según la cual los fenómenos milagrosos, es decir, notables, que se salen de lo corriente, son considerados como obrados por el Espíritu; así: la glosolalia, la profecía, milagros de curación... (§ 14, 1). Es verdad que él discute de manera indirecta la univocidad de tales fenómenos al admitir que son obra del πνεῦμα de Dios únicamente cuando tienen como efecto la unidad de la comunidad y cuando sirven a su οἰκοδομή (1 Cor 12-14). Lo característico de su concepción es que cuenta entre los efectos del πνεῦμα la actuación del amor, lo cual es desconocido dentro de la visión popular (§ 14, 1.3; § 36, 1) y también es peculiar de él hacer arrancar el comportamiento moral partiendo del *pneuma* (Rom 8, 4-9). El πνεῦμα está en lucha contra la σάρξ (Gál 5, 17) y el «fruto» de πνεῦμα son las «virtudes» (Gál 5, 22; cf. Rom 14, 17). Esto no significa una espiritualización, una «caracterización ética» del concepto

del πνεῦμα, sino que declara que la obediencia moral libre puede tener su origen únicamente en el milagro; siendo consecuente con el sentido de la visión, dice que el hombre debe ser liberado de la ataduras de la carne y del pecado para pasar a la obediencia y que esta liberación la realiza Dios.

Se continúa hablando del πνεῦμα en cuanto que es libertad frente a la muerte y origen y fuerza de la ζωή futura. En cuanto que obra la libertad del pecado y es origen, fuerza y norma del caminar presente son características aquellas frases en las que se describe el *caminar* por medio de expresiones tales como δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος («servir con espíritu nuevo») (Rom 7, 6), πνεύματι περιπατεῖν o στοιχεῖν («caminar») u («obrar según el Espíritu») (Gál 5, 16.25), o κατὰ πν. περιπατεῖν (Rom 8, 4), εἶναι ἐν πνεύματι («estar en el Espíritu») (Rom 8, 5), τὰ τοῦ πν. φρονεῖν («pensar lo que es del Espíritu») (Rom 8, 5); igualmente la expresión πνεῦμα πραΰτητος («espíritu de mansedumbre») (1 Cor 4, 21; Gál 6, 1), ἀγάπη τοῦ πν. (Rom 15, 30). Como quiera que para Pablo, siguiendo el lenguaje helenístico, λογικός tiene el sentido de πνευματικός, la λογικὴ λατρεία, fundada en la renovación del νοῦς, es decir, del «carácter» (§ 19, 1) que opera en un δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον («discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto») (Rom 12, 1 s), es otra expresión para la misma cosa. Finalmente es característico que el *pneuma* es recibido por καρδία (Gál 4, 6; 2 Cor 1, 22; Rom 5, 5; cf. 8, 27), es decir: que es recibido en la voluntad del hombre (§ 20); e igualmente que Pablo describe su συνείδησις como hablando ἐν πν. ἁγίῳ (Rom 9, 1).

También otras determinaciones del περιπατεῖν cristiano, que no hablan explícitamente del πνεῦμα, expresan el mismo contenido: la fuerza y obligatoriedad dadas al vivir la existencia escatológica: ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως («como en pleno día») (Rom 13, 13); ἀξίως τ. θεοῦ τ. καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν («de manera digna de Dios que os ha llamado a su reino y gloria») (1 Tes 2, 12); κατὰ ἀγάπην («según el amor») (Rom 14, 15). Donde existe tal περιπ. denuncia la característica de su opuesto como un κατὰ ἄνθρωπον περιπ. («caminar a lo humano»), que va coordenado con un σαρκικὸς εἶναι («ser carnal») (1 Cor 3, 3).

El πνεῦμα es el πνεῦμα ἅγιον, y el empleo del concepto de *santidad* es significativo para la unidad del indicativo y del imperativo, de fuerza y obligatoriedad. Los creyentes son ἅγιοι, ἡγιασμένοι (santos, santificados) (§ 10, 3) y ello significa en primer lugar: aquellos que han sido sacados del mundo y colocados por medio de la acción

salvífica de Cristo en la existencia escatológica (1 Cor 1, 2: como ἡγιασμένοι ἐν Χρ. Ἰησοῦ [«santificados en Cristo Jesús»]), acción de la que se apropian en su bautismo (1 Cor 6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε κτλ. [«fuisteis lavados, santificados»]). Cristo es para nosotros δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις («justicia, santificación, redención») (1 Cor 1, 30). Pero justamente de ello nace la obligación de un activo ἁγιασμός, que Dios exige de nosotros (1 Tes 4, 3; Rom 6, 19.22); quien desprecia esta exigencia desprecia a Dios que nos ha regalado su Espíritu santo (1 Tes 4, 8). Nuestro cuerpo es templo del ἅγιον πν., por ello debemos conservarlo puro (1 Cor 6, 19). Igualmente, la comunidad es templo santo de Dios y Dios aniquilará a los que maltraten el templo (1 Cor 3, 16 s). A ello corresponden los deseos de que Dios o el κύριος consoliden los corazones de los creyentes ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ («a permanecer en la justicia») y los santifiquen totalmente (1 Tes 3, 13; 5, 23). El conferir la santidad por medio del bautismo puede ser descrito como un «revestirse de Cristo»; pero junto al indicativo Χριστὸν ἐνεδύσασθε («revestirse de Cristo») (Gál 3, 27) se encuentra el imperativo ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χρ. («revestíos del señor Jesucristo») (Rom 13, 14).

4. Puede parecer sorprendente que en el catálogo de virtudes de Gál 5, 22 s aparezca como fruto del πνεῦμα la χαρά en segundo lugar, después del ἀγάπη. Pero de hecho, pertenece la χαρά a los caracteres de la existencia escatológica fundada por el πνεῦμα; porque la esencia de la βασιλεία τ. θεοῦ («reino de Dios») es δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ («justicia y paz y alegría en el Espíritu santo») (Rom 14, 17). La combinación de χαρά y εἰρήνη que encontramos aquí y en otras partes (Gál 5, 22; Rom 15, 13) permite reconocer la χαρά como un fenómeno escatológico, porque εἰρήνη tiene aquí el significado de «salvación», como pone de manifiesto por ejemplo Rom 2, 10; 8, 6 (unida a ζωή) y el deseo de Flp 4, 7 y la fórmula ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης («el Dios de la paz») (Rom 15, 33; 16, 20; Flp 4, 9; 1 Tes 5, 23)[27].

El ser del creyente es, como ser escatológico, un ser en alegría. Pablo espera poder continuar actuando para la comunidad de Filipos εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως («para progreso y gozo de vuestra fe») (Flp 1, 25); quiere para la comunidad de Corinto no ser otra cosa sino συνεργὸς τῆς χαρᾶς ὑμῶν («contribuir a vuestro gozo») (2 Cor 1, 24); desea a los romanos: ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν («el Dios de la esperanza os colme de todo gozo y paz en el creer») (Rom 15, 13). Al describir en estas frases a Dios como θεὸς τῆς ἐλπίδος («Dios de la esperanza») se ve claro que la χαρά del presente se fundamenta en la referencia de la existencia cristiana al futuro; τῇ ἐλπίδι χαίροντες («alegrarse en la esperanza») pertenece a las características del creyente (Rom 12, 12). Es más, esta χαρά, que no es un objeto intramundano, es ella misma la referencia al futuro en la medida en que éste se realiza en la conciencia subjetiva. Y así *debe* realizarse. De ahí la exhortación a la alegría (1 Tes 5, 16; 2 Cor 13, 11; Flp 3, 1; 4, 4). Es alegría que resplandece en medio de las estrecheces intramundanas (2 Cor 6, 10) como una χαρὰ πνεύματος ἁγίου («alegría del Espíritu santo») (1 Tes 1, 6).

Tal alegría escatológica se actualiza con y para los que se hallan unidos en ella. Es razonable que apóstol y comunidad se procuren mutuamente alegría o que se alegren los unos de los otros (2 Cor 1, 15?; 2, 3; Rom 15, 32; 16, 19; Flp 2, 2.17; 4, 1.10; 1 Tes 2, 19; 3, 9), que los creyentes se alegren mutuamente (2 Cor 8, 2), que se alegren comunitariamente (Rom 12, 15).

27 En 2 Cor 13, 11 el contexto exige el sentido especial «paz», que encontramos también en otros lugares tales como Rom 5, 1, 1 Cor 14, 33 El que Rom 14, 19 siga a 14, 17 pone de manifiesto lo emparentados que se encuentran.

§ 39. La libertad de la ley y la postura frente a los hombres

Bibliografía cf apartado B 4 Para 2 E Dinkler, *Zum Problem der Ethik bei Paulus* ZThK 49 (1952) 167-200 Para 3 W Lutgert, *Die Liebe im NT,* 1905, J Moffat, *Love in the NT,* 1925, H Preisker, *Die Liebe im Urchristentum und in der alten Kirche* ThStKr 95 (1924) 274-294, Id , *Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes,* 1930, G Bornkamm, *Der kosthchere Weg (1 Kor 13), Jahrb d theol Schule Bethel,* 1937, 131-150, o en *Das Ende des Gesetzes,* 93-112, H Schlier, *Über die Liebe I Kor 13,* en *Die Zeit der Kirche,* 186-193, W Warnach, *Agape,* 1951; C Spicq, *Agape dans le NT* I, 1958, J T Sanders, *1 Cor 13 Its interpretation since the first world war* Interpretation 20 (1966) 159-187, O Schuttpelz, *Der hochste Weg 1 Korinther 13,* 1973, P Dacquino, *L'autentica carità cristiana (1 Cor 13, 3)* BibOr 19 (1977) 41-44, E Bammel (ed), *Donum Gentilicium,* 1978, 185-209

J Comblin, *La libertad cristiana,* 1979, D Wiederkehr, *Fe, redención, liberación,* 1979

1. La «fuerza del pecado» (δύναμις τῆς ἁμαρτίας) es el νόμος (1 Cor 15, 56; § 27, 2) o lo fue para el creyente. Porque Cristo es para él «el fin de la ley» (Rom 10, 4); «en él» o «por él» tenemos la

libertad de la ley (Gál 2, 4); él nos ha liberado para ella (Gál 5, 1); hemos sido llamados a ella (Gál 5, 13). La comunidad cristiana es la comunidad de los libres, mientras que el judaísmo se halla bajo la esclavitud de la ley, como explica detalladamente la alegoría de Agar y de Sara de Gál 4, 21-31. El viejo período de φρουρά (custodia), del παιδαγωγός (pedagogo) ha pasado; el hombre que en otro tiempo era esclavo bajo la ley ha sido liberado y ha adquirido la mayoría de edad y tiene ahora los derechos del hijo (Gál 3, 23; 4, 7). La «antigua alianza» (παλαιὰ διαθήκη), la «servidumbre de la muerte» (διακονία τοῦ θανάτου), «de la sentencia condenatoria» (τῆς κατακρίσεως, τὸ καταργούμενον) han sido reemplazadas por la «nueva alianza» (καινὴ διαθήκη) y por el «ministerio del espíritu, de la justicia, lo que permanece» (διακονία τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης, τὸ μένον) (2 Cor 3, 6-11).

Así como la σάρξ ha sido condenada por el acontecimiento salvífico, así lo ha sido con ella el pecado, pues Dios «condenó el pecado en la carne» (κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί) (Rom 8, 3). En la σάρξ tenía su origen el pecado (§ 22, 3; § 23) y éste fue despertado en aquélla por la ley (§ 27, 2). Así como ha sido aniquilado el poder de la σάρξ para aquellos que participan de la acción salvífica de la cruz (Gál 5, 24), así ha perdido la ley su poder y con ella el pecado: ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν («no se enseñoree de vosotros el pecado: no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia») (Rom 6, 14). «Cuando estábamos en la carne actuaban en nuestros miembros las pasiones de los pecados despertadas por la ley, de manera que nosotros producíamos frutos de muerte. Ahora nos hallamos libres de la ley, hemos muerto para la que nos tenía atados, de manera que servimos con un nuevo espíritu y no con la letra vieja» (Rom 7, 5 s). Como quienes «son llevados por el Espíritu» (Gál 5, 18) los creyentes no se encuentran ya bajo la ley y en la medida en que ellos llevan el fruto de la fe, vale: κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος («contra tales cosas no hay ley») (Gál 5, 23). De ahí la lucha de Pablo contra los judaizantes de Galacia y su exhortación a los liberados por Cristo: στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε («manteneos firmes y no caigáis de nuevo bajo el yugo de la esclavitud») (Gál 5, 1).

Es claro que Cristo es el final de la ley en la medida en que ésta pretende ser el camino de salvación o fue entendida por los hombres como medio para conseguir la «propia justicia» (ἰδία δικαιοσύνη) (§ 23, 1; § 27, 2). Porque, *en la medida en que contiene la exigencia de Dios* (§ 27, 2) *continúa teniendo valor.* Toda vez que para Pablo el νόμος está representado en la ley del AT con todos sus mandamientos cultuales y rituales (§ 27, 1), se sobreentiende que, en cuanto conjunto, ha dejado de tener valor, y la lucha en Galacia contra la ley como camino de salvación es al mismo tiempo una lucha contra los mandamientos rituales y cultuales, contra la circuncisión y contra las fiestas judías (Gál 4, 10). Cuando Pablo presenta el νόμος como ἅγιος y como πνευματικός (Rom 7, 12.14) piensa únicamente en la fórmula οὐκ ἐπιθυμήσεις («no desearás») (v. 7) como resumen de los mandamientos morales; lo mismo cuando nombra el ἀγάπη como cumplimiento de la ley (Gál 5, 14; Rom 13, 9 s; cf. § 27, 1). La libertad respecto de la ley se actualiza, al mismo tiempo, en la libertad de distinguir dentro de la ley transmitida entre lo que según su contenido continúa teniendo vigencia y lo que no. Pablo no ha desarrollado este problema, pero la necesidad de tal crítica está contenida en δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον («juzgar cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo agradable, lo perfecto») (Rom 12, 2) o en δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα («juzgar lo conveniente») (Flp 1, 10).

2. La libertad de la ley comporta, por consiguiente, un carácter dialéctico: libertad respecto de las exigencias y sin embargo estar atado a ellas, según en qué sentido se endiendan las exigencias. La libertad puede encontrar su expresión en la fórmula πάντα μοι ἔξεστιν («todo me está permitido») (1 Cor 6, 12; 10, 23); al parecer, esta frase servía de eslogan a los cristianos de Corinto con tendencias gnósticas (§ 15, 4 s). Pablo la afirma, pero cuando él añade ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει, ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος («pero no todo es conveniente; ...pero no me dejaré dominar por nada») pone de relieve el carácter ambivalente de la fórmula: ha de ser rechazada en cuanto afirme la exención del hombre de todos los lazos, la entrega a su arbitrariedad subjetiva. En tal caso el principio tendría como consecuencia —esto queda apuntado en ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος («pero yo no me dejaré dominar por nadie»)— que el hombre cedería a lo que la fuerza motivante obra sobre su subjetiva elección. El πάντα μοι ἔξεστιν («todo me está permitido») tiene como presupuesto la libertad interior frente al mundo, una libertad en la que todas las pretensiones intramundanas han perdido su fuerza de motivación, todas las cosas y situaciones intramundanas se han hundido en la indiferencia. Pero esta libertad nace justamente de la unión con el κύριος o con Dios: οὐ γάρ ἐστε ἑαυτῶν («no sois de vosotros mismos») (1 Cor 6, 19; § 28, 1). El οὐ πάντα συμφέρει («no todo conviene») limita a πάντα μοι ἔξεστιν no en el sentido de que haya dentro del ámbito de πάντα esto o aquello μὴ συμφέρον; porque continúa siendo válido: οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ, πάντα καθαρά («nada hay de suyo impuro») (Rom 14,

14). Afirma, por el contrario, que el conjunto entero se convierte en un μὴ συμφέρον inmediatamente que yo pierdo la libertad en algo que me acontece. La indiferencia de todo lo mundano desaparece en la situación concreta de la responsabilidad.

Pero esta situación recibe su carácter no solamente por medio de la exigencia de suyo válida para el individuo, como la de la castidad (1 Cor 6, 12 s), sino sobre todo de la obligación que nace de la convivencia humana. En este sentido el πάντα μοι ἔξεστιν está limitado por el ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ: no todo contribuye a la construcción de la comunidad. Dicho de manera positiva, el principio delimitador suena así: μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου («nadie busque su propio interés, sino el ajeno») (1 Cor 10, 23 s). Tampoco esto significa una limitación cuantitativa de πάντα, pero significa esto que la libertad fundamental puede en cualquier momento tomar la forma de *renuncia,* de renuncia, al parecer, a la libertad misma, lo que, por otra parte es una actuación paradójica de la libertad, como se expresa en ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα («siendo libre de todos me he hecho esclavo de todos») (1 Cor 9, 19). La ἐξουσία (derecho) que dimana de la ἐλεύθερία cristiana —que se expresa en el πάντα μοι ἔξεστιν— es la independencia respecto de todas las pretensiones mundanas, a las que pertenecen también los mandamientos rituales y cultuales de la ley; es la plena potestad existente en el δοκιμάζειν independiente, el derecho a probar lo que es ἀγαθόν, la independencia también respecto de lo que pueda juzgar la conciencia ajena (1 Cor 10, 29b; cf. Rom 14, 5). En este sentido no hay, naturalmente, renuncia alguna a la ἐξουσία por cuanto que entonces es ἐλευθερία. Pero cuando se entiende ἐξουσία como el derecho personal a practicar la ἐλευθερία sin tener en consideración los juicios de los demás, Pablo la distingue de la ἐλευθερία: esta se confirma cuando la consideración al hermano exige, incluso, abandonar la ἐξουσία como un derecho personal. En cuanto derecho personal dejaría de ser libertad cristiana y se convertiría en una pretensión legal cuya renuncia podría ser exigida evidentemente a causa de un interés superior, tal como Pablo lo pone claramente de manifiesto en su renuncia a ser mantenido por la comunidad basándose en su calidad de apóstol (1 Cor 9, 1-23). Se exige una actuación de la libertad justamente en este sentido cuando Pablo exhorta: βλέπετε δὲ μή πως ἡ ἐξουσία ὑμῶν αὕτη πρόσκομμα γένηται τοῖς ἀσθενέσιν («pero tened cuidado de que esta vuestra libertad no sea tropiezo para nadie») (1 Cor 8, 9; cf. Rom 14, 13). El mismo renuncia gustosamente a lo que en principio le está permitido, en el caso de que su disfrute de ello pudiese ser escándalo para el hermano (1 Cor 8, 13; cf. Rom 14, 21). Está claro, y la Carta a los gálatas lo demuestra, que esta consideración debe caer *in statu confessionis:* es decir, cuando estaría expuesto a la interpretación equivocada de ser un abandono de la ἐλευθερία; tiene validez únicamente cuando se hace por consideración al hermano y como tal está exigida.

El tomar en consideración al hermano no significa depender de su juicio (1 Cor 10, 29b; Rom 14, 5). Todo lo contrario, la libertad cristiana es la *libertad frente a todas las convenciones humanas y frente a todas las normas de valor.* Las diferencias sociales de libertad y esclavitud, al igual que las diferencias de sexo y de nacionalidad, han perdido, *in Christus,* toda su significación (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13) y vale para todos los deseos de emancipación que nacen de valoraciones humanas: μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων («no os hagáis esclavos de los hombres») (1 Cor 7, 23). Sin dañar, en cambio, a esta libertad, vale: δουλῶσαι ἑαυτὸν πᾶσιν («hazte esclavo de todos») (1 Cor 9, 19) y tiene también valor la exhortación: δουλεύετε ἀλλήλοις («servid a los otros») (Gál 3, 13). Pero ello no significa abandono de la libertad, sino su puesta en práctica.

3. El δουλεύετε ἀλλήλοις («servid a los otros») recibe su caracterización mediante la añadidura: διὰ τῆς ἀγάπης («por la caridad»). Porque el creyente tiene la libertad que le es propia como δοῦλος del κύριος (§ 38, 1) y el μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον («no está bajo la ley») se ha convertido por ello en un δοῦλος τοῖς ὑπὸ νόμον («siervo para los que están bajo la ley») y para los ἄνομοι («que no tienen ley») un ἄνόμος, porque él es un ἔννομος Χριστοῦ («sujeto a la ley de Cristo») (1 Cor 9, 20 s). Pero el νόμος τοῦ Χριστοῦ («ley de Cristo») (Gál 6, 2) es la *exigencia del amor.* El ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν («llevar la carga del prójimo»), que se señala como cumplimiento de esta νόμος, no es otra cosa sino una exteriorización del διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύειν ἀλλήλοις («haceos siervos de los otros por el amor»). El ἀγάπη es lo que constituye la comunidad y por ello exige la renuncia a la ἐξουσία (1 Cor 8, 1; Rom 14, 15). Exige μὴ ζητεῖν τὸ ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου («no buscar los intereses propios, sino los ajenos») (1 Cor 10, 24; 13, 5). El ἀγάπη es la realización de la ley, cuyas exigencias se compendian en «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14).

Sin embargo, tal cumplimiento de la ley no es ἔργον en el sentido de prestación humana, sino acto de libertad; para realizarla, los creyentes son «instruidos por Dios» (θεοδίδακτοι) (1 Tes 4, 9). El amor es, por consiguiente, un fenómeno escatológico; en él se hace operante la fe que coloca a los hombres en la existencia escatológica (Gál 5, 6). En cuanto que es un puro ser para el otro, el amor es po-

sible únicamente para quien está libre de sí mismo, es decir, para quien ha muerto con Cristo, a fin de «no vivir ya más» para sí, sino para aquél que ha muerto y resucitado por nosotros (2 Cor 5, 15), para la «ley de Cristo» (νόμος τοῦ Χριστοῦ), para ser obediente al mandamiento del amor. El paralelismo de las frases de 1 Cor 7, 19; Gál 5, 6 y 6, 15 aclara la esencia del ἀγάπη: para el creyente han desaparecido los caracteres que en otro tiempo marcaban al hombre: la περιτομή («circuncisión») y la ἀκροβυστία («incircuncisión»); vale únicamente: τήρησις ἐντολῶν θεοῦ («guardarás los preceptos de Dios»), πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη («la fe actuada por el amor»), καινὴ κτίσις («nueva criatura»); la exigencia de Dios es el amor; él será realmente la manifestación de la vida de la fe y justamente ahí se realiza la existencia escatológica; a su vez, existe ésta —la καινὴ κτίσις— únicamente ἐν Χριστῷ (2 Cor 5, 17). Se caracteriza al ἀγάπη como fenómeno escatológico cuando se dice que es el primer fruto del πνεῦμα (Gál 5, 22). 1 Cor 13 pone de manifiesto que, en el fondo, no puede ser considerado como un don junto a los otros dados por el Espíritu, ya que se le caracteriza aquí como «camino por excelencia» (καθ' ὑπερβολὴν ὁδός) que sobrepasa a los demás «carismas» (χαρίσματα) y sin el cual todos los demás dones del Espíritu no son nada Cuando llegue el «banquete real» (τέλειον) desaparecerán todos los demás dones, en cambio permanecerá el amor juntamente con la fe y la esperanza, pero el amor será el mayor de los tres. Puede decirse esto porque por él se realiza en la existencia concreta la posibilidad que se encierra en la πίστις y en la ἐλπίς.

Una forma especial de manifestación del ἀγάπη es la ταπεινοφροσύνη («humildad»), a la que exhorta Flp 2, 3 y de la que Cristo es presentado como modelo. Se la describe como ἀλλήλους ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν («considerar a los demás como superiores a sí mismo») y equivale a τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι ἀλλήλους («estimando en más cada uno a los demás») de Rom 12, 10. Tal humildad no significa una disposición anímica (διάθεσις), ni la relación para con Dios, como, por ejemplo 2 Cor 7, 6, sino la relación hacia el hombre. La humildad escucha la pretensión del hombre y no deja imponer el propio yo: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἑτέρων ἕκαστοι («no buscando cada cual su propio interés sino el de los demás») (Flp 2, 4; cf. 1 Cor 10, 24; 13, 5). La humildad es, por consiguiente, una forma del amor; lo especial de ella se pone de manifiesto en que se contrapone ταπεινοφροσύνη («humildad») a ἐριθεία («egoísmo») y κενοδοξία («vanidad»). Lo opuesto a ella es la soberbia que mira a los demás para alabarse a sí misma; aquella postura de la que advierte Gál 6, 3 s: εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν, φρεναπατᾷ ἑαυτόν. τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον («si alguno se imagina ser algo no siendo nada, se engaña a sí mismo. Examine cada cual su propia conducta y tendrá en sí solo y no en otros motivo para gloriarse») Con el ἀγάπη ha terminado todo compararse y todo juzgar a los demás (2 Cor 10, 12-18; Rom 14, 4 10.12 s.22).

§ 40 La libertad frente a la muerte

Bibliografía a § 38 Además K L Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum* ZNW 21 (1922) 277-291, H E Weber, *Eschatologie und Mystik im NT,* 1930 Para 1 R Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus,* 1893, E Teichmann, *Die paul Vorstellungen von Auferstehung und Gericht,* 1896 Para 2 A Steubing, *Der paulin Begriff Christusleiden, Diss Heibeld ,* 1905, E Lohmeyer, Συν Χριστῷ, *Festg f Ad Deissmann,* 1927, 218-258, J Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus,* 1929, M Dibelius, *Paulus und die Mystik,* 1941 o en *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 134 159, R Liechtenhan, *Die Uberwindung des Leidens bei Paulus* ZThK 3 (1922) 368-399, J Dupont, Συν Χριστῷ 1952, H Schlier, *Uber die Hoffnung,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 135-145, H M Shires, *The eschatology of Paul in the light of modern scholarship,* 1966, H W Boers, *Apocalyptic eschatology in 1 Corinthians 15* Interpretation 21 (1967) 50-65, C -H Hunzinger, *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen,* en *Leben angesichts des Todes,* 1968, 69-88, P Hoffmann, *Die Toten in Christus,* ²1969, G Delling, *Zeit und Endzeit,* 1970, A Vogtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos,* 1970, W Baird, *Pauline eschatologie in hermeneutical perspective* NTS 17 (1970) 314-327, H R Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung,* 1971, J G Gibbs, *Creation and redemption,* 1971, E Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi,* 1971, P Siber, *Mit Christus leben,* 1971, B Sporlein, *Die Leugnung der Auferstehung,* 1971, N Baumert, *Taglich sterben und auferstehen,* 1973, W Harnisch, *Eschatologische Existenz,* 1973, F G Lang, *2 Korinther 5, 1 10 in der neueren Forschung,* 1973, J Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik,* 1975, H -J Venetz, *Der Glaube weiss um die Zeit,* 1975, J Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum,* 1976, R Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther,* 1976, F Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus,* 1977, D Zeller, *Leben aus der Kraft Gottes Paulus als Gestalt christlicher Hoffnung* Bibel und Kirche (1978) 83-87, J M Cambier, *God's judgement, in truth, of all men Romans 2, 1 3 20* TheolDig 26 (1978) 107-113, X Léon-Dufour, *Face à la mort Jésus et Paul,* 1979

Ch Stanley, *Vida a través de la muerte,* 1974, H Schlier, *La carta a los gálatas,* 1975, N Beaupère, *San Pablo y la alegría,* 1975, Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe,* 1978, 206 212, cf obras generales sobre san Pablo citadas anteriormente

1. La libertad frente a la ley y frente al pecado es al mismo tiempo la libertad frente a la muerte, que es el «precio» y el «fruto» del pecado (Rom 6, 23; 7, 5; § 24). El creyente, que ha muerto con Cristo, participa también de su resurrección. Pablo expresa esto en un lenguaje que proviene de las religiones de los misterios y de la gnosis (§ 33, 3 d-e) para decir: la fe en la palabra, en la que le habla el Resucitado, permite al hombre que, al igual que la cruz, también la resurrección de Cristo sea en adelante la fuerza que determina su vida (§ 33, 6 c); no vive él ya —así puede Pablo hablar paradójicamente— sino que Cristo vive en él (Gál 2, 20).

Pero la visión de Pablo se distingue de la de los misterios y de la gnosis en cuanto que él entiende la ζωή que ha recibido por mediación de Cristo no como una fuerza natural que se instala dentro del hombre, una fuerza de inmortalidad que se convierte en propiedad del alma (o del yo más íntimo) en virtud de la cual ella, después de la muerte del cuerpo llega a la esfera de la bienaventuranza divina, se eleva al mundo celeste de la luz. El se mantiene, más bien, fiel a la doctrina tradicional judía y del cristianismo primitivo de la *resurrección de los muertos* y con ello a la concepción de la apocalíptica del juicio final y del drama cósmico que pone fin al viejo mundo e introduce el nuevo mundo de la salvación, el τέλειον (1 Cor 13, 10). Espera la ἡμέρα o παρουσία del κύριος (1 Cor 1, 8; 5, 5; 15, 23; 2 Cor 1, 14; Flp 1, 6.10; 2, 16; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 2.23) que es, al mismo tiempo, el final de su soberanía, comenzada en su resurrección, y tiene lugar la irrupción del tiempo de la salvación en el que Dios es todo en todos (1 Cor 15, 24-27).

La forma de representación en la que expresa Pablo la visión acerca del futuro de la ζωή después de la muerte corporal es la de la tradición judeo-cristiana primitiva (§ 9, 3): la *resurrección de los muertos*. El presenta esta doctrina, extraña para oyentes helenísticos, en 1 Tes 4, 13-17 y la defiende detalladamente en 1 Cor 15. Los detalles dentro del cuadro del acontecimiento dramático carecen de significación teológica. Pero es importante que Pablo, a diferencia de la apocalíptica judía y de la mitología de la gnosis, renuncia a describir el estado de la vida de resurrección. En realidad, una descripción de la vida futura sería posible únicamente siguiendo la analogía de la vida terrena, describiéndola como la imagen ideal de ésta, pero en tal caso tendríamos una contradicción con el carácter del futuro entendido como un «algo invisible» (μὴ βλεπόμενον) (2 Cor 4, 18). Queda, por tanto, en el lenguaje general de δόξα, que debe ser revelada (Rom 8, 18; 2 Cor 4, 17), o de εἶναι σὺν Χριστῷ («estar con Cristo»), que debe entonces convertirse en realidad (1 Tes 4, 17; 5, 10; Flp 1, 23; 2 Cor 5, 7 s).

En lugar del περιπατεῖν διὰ πίστεως («caminar en la fe») entrará el (περιπ.) διὰ εἴδους («caminar en visión») (2 Cor 5, 7). Lo que vemos nosotros ahora es nada más que una imagen enigmática reflejada en el espejo; entonces veremos «cara a cara»; ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην («ahora conozco de modo imperfecto, entonces conoceré como soy conocido») (1 Cor 13, 12). Incluso Pablo cae en contradicción con la doctrina de la resurrección, cuando espera en Flp 1, 23 que el «estar con Cristo» (εἶναι σὺν Χριστῷ) comenzará a ser realidad inmediatamente después de su muerte (sobre 2 Cor 5, 1 s donde muchos exegetas ven expresada la misma opinión, cf. § 17, 3). Esta contradicción deja entrever qué poca diferencia existe en las representaciones en las que se expresa la futuridad de la ζωή más allá de la vida ἐν σαρκί.

En cuanto vida de resurrección más allá de la muerte, la ζωή es, por consiguiente, *algo que tendrá lugar en el futuro*. Pablo tiene que defender su tesis de que la δικαιοσύνη escatológica está ya presente contra la objección de que las otras señales de la salvación escatológica no pueden verse todavía; tiene que demostrar cómo los justificados poseen ya ahora la ζωή (§ 29, 4) y lo hace hablando de la ζωή como de algo futuro que determina el momento presente que es únicamente ἐλπὶς τῆς δόξης τ. θεοῦ («esperanza de la gloria de Dios»), ἐλπίς de la que, naturalmente, puede decirse: οὐ καταισχύνει, porque se halla fundamentada en el conocimiento donado por el Espíritu acerca del ἀγάπη de Dios (Rom 5, 1-11).

El momento presente de la ζωή y del περιπατεῖν ἐν σαρκί (§ 22, 2) no es la actualidad de la δόξα, sino de la θλίψεις («tribulación») y de παθήματα («padecimientos»); la vida de la resurrección con su αἰώνιον βάρος δόξης («eterno caudal de gloria») (2 Cor 4, 17; Rom 8, 18) está por venir todavía. Todavía suspiran también los creyentes bajo la δουλεία τῆς φθορᾶς («esclavitud de la destrucción») (Rom 8, 21), en el cuerpo terrestre (2 Cor 5, 1 s), y ansían el cuerpo celeste, el σῶμα πνευματικόν («cuerpo espiritual»), el σῶμα τῆς δόξης («cuerpo de gloria») (1 Cor 15, 44; Flp 3, 21). Vale: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν («nuestra salvación es objeto de esperanza») (Rom 8, 24; § 35, 3) y nosotros caminamos únicamente διὰ πίστεως, no ya διὰ εἴδους («por visión») (2 Cor 5, 7; cf. 1 Cor 13, 12), lejos del Señor, con quien pedimos reunirnos (2 Cor 5, 6.8; Flp 1, 21.23). El drama cósmico, que debe traer la ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος («rescate del cuerpo») (Rom 8, 23), ha comenzado ya, naturalmente, con la resurrección de Cristo y su consumación es inminente (1 Tes 4, 15; 1 Cor 15, 51; cf. Rom 13, 11 s). Cristo es ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων («primicia de los que han muerto») y los creyentes le seguirán, pero ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ

τάγματι («cada uno según su orden») y sólo al final del viejo mundo, en la parusía de Cristo, será aniquilada la muerte como «último enemigo» (ἔσχατος ἐχθρός) (1 Cor 15, 20-27).

Ciertamente Rom 5, 12-21 pone ya de manifiesto que Pablo, para probar que la ζωή es conferida a los justificados, echa mano de las ideas gnósticas del hombre primero (§ 15, 4 d), que la futuridad de ζωή y de δόξα no han sido concebidas simplemente bajo el esquema de la escatología judía, es decir, como pura contraposición del ahora y del después. Así como Adán trajo la muerte para toda la descendencia adamítica, así ha traído Cristo la vida para la nueva humanidad; en él se halla ella presente, aun cuando es igualmente cierto que en los creyentes se realizará en el futuro (v. 17.21). Esa vida está ya aquí, porque no se piensa la resurrección de Cristo como el primer caso de resurrección de muertos, sino como el origen de la vida de resurrección de todos los creyentes que necesariamente procede de la resurrección de Cristo y en origen es ya actual. También 1 Cor 15, 12-16 no dice que con *un* caso de resurrección, tal como puede probarse que ha sucedido con Cristo, estuviese probada la posibilidad de la resurrección; más bien se dice que en la resurrección de Cristo está compendiada la de todos los creyentes como en su origen, tal como v. 21 s lo ponen claramente de manifiesto. Un discípulo de Pablo ha encontrado la formulación precisa: ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ («porque habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios») (Col 3, 3 s). Pablo mismo formula la idea paradójicamente cuando dice: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός («vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí») (Gál 2, 20).

2. En cierto sentido, *la* ζωή *es algo presente,* presente para la fe que espera aun cuando no se halla en la experiencia anímica como «vivencia». Porque incluso en el bautismo, que nos hace partícipes de la muerte y resurrección de Cristo, lo decisivo no es el hecho anímico, es, más bien, la gracia del acontecimiento salvífico y su apropiación por la fe que confiesa (§ 34, 3); Rom 6, 8 caracteriza a la ζωή recibida por medio del sacramento como futura: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ («si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él»). Sin embargo se actualiza la ζωή ya en el presente, porque el creyente ha recibido ya el πνεῦμα como ἀπαρχή («primicias»), como ἀρραβών («arras») del futuro de la salvación (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 5, 5). Gracias a este don no tendrá su esperanza por qué avergonzarse (Rom 5, 5), gracias a este don —y aquí se aproxima Pablo a la manera de pensar de los misterios y de la gnosis— estamos seguros de la futura resurrección (Rom 8, 11). El Espíritu se manifiesta ya como la fuerza presente en cuanto que ésta viene determinada por el futuro; él es norma, origen y fuerza del nuevo caminar (περιπατεῖν) (§ 38, 2.3). En la apertura hacia el futuro y en la determinación que éste marca se halla ya presente la ζωή. El hombre viejo ha sido crucificado con Cristo; su σῶμα τῆς ἁμαρτίας ha sido aniquilado, el κόσμος ha dejado de existir para él (Rom 6, 6; 7, 4-6; Gál 5, 24; 6, 14); él es καινὴ κτίσις, porque τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά («pasó lo viejo, todo es nuevo») (2 Cor 5, 17). De ahí la exhortación: λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χρ. Ἰησοῦ ... παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας («consideraos como muertos al pecado, vivos para Dios en Jesucristo... ofreceos a Dios como muertos retornados a la vida») (Rom 6, 11.13). Al igual que la ζωή, también la δόξα es algo presente, de manera que Pablo, en una atrevida anticipación puede decir de Dios: οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν («a quienes justificó, a éstos glorificó») (Rom 8, 30). Así puede describirse la vida del creyente no sólo como un «renovarse» (ἀνακαινοῦσθαι) «cada día el hombre interior» (ἔσω ἄνθρωπος ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ), sino también como un «transformarse de gloria en gloria» (μεταμορφοῦσθαι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) (2 Cor 4, 16; 3, 18; § 38, 2).

Pero la vida futura no se manifiesta como ζωή presente únicamente en el περιπατεῖν bajo la fuerza y según la norma del πνεῦμα, sino que se manifiesta poderosamente en la *superación del sufrimiento.* Pablo está tan poco interesado por la pregunta de la teodicea como lo está el resto del NT. No es preciso justificar el dolor en sus implicaciones para la existencia presente, porque este mundo es el viejo eón que se aproxima a su fin, que se halla bajo la soberanía de la muerte, y una de sus características esenciales es el dolor en el que se actualiza siempre la muerte futura como poder de corrupción. Por consiguiente, para el pensamiento primitivo cristiano el problema no es el dolor, sino la muerte. Pero este problema ha quedado resuelto para la fe mediante la victoria de Cristo sobre la muerte, de cuya victoria participa el creyente que ha muerto con Cristo. Con ello ha conseguido una nueva comprensión del dolor, en la que el creyente se convierte en señor del dolor, una comprensión que, brotando de su nueva autointeligencia, descubre no naturalmente el sentido en general del dolor en su referencia al cosmos, sino que en el mismo dolor que se ceba en él, encuentra la pregunta que se le dirige a él y la nueva posibilidad de su vida. La soberanía de la muerte, que se anuncia en los dolores (2 Cor 4, 12), lo pasajero de todo lo mundano —τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα (2 Cor 4, 18)— le advierte que no se deje atar al mundo por medio de la con-

cupiscencia y las preocupaciones —παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου («pasa la figura de este mundo») (1 Cor 7, 31)— y le fuerza a mirar a lo «invisible» (μὲ βλεπόμενα), a lo «eterno» (αἰώνια).

El sufrimiento, que hace al hombre tomar conciencia de su debilidad y de su nada, se convierte para el creyente —el cual ha renunciado fundamentalmente, en la «obediencia a la fe» (ὑπακοὴ πίστεως), al propio poder (§ 35, 1)— en impulso, en ayuda incluso a realizar esta renuncia y la entrega radical a la χάρις en la vida concreta. Frente a la muerte que amenaza, enseña Pablo a pronunciar sobre sí mismo el juicio de muerte ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς («para que no confiemos en nosotros, sino en Dios que resucita a los muertos») (2 Cor 1, 9). El lleva en vaso de barro el tesoro de la gracia que le ha sido regalada ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν («para que aparezca que la extraordinaria grandeza del poder es de Dios y no nuestra») (2 Cor 4, 7), y para que no se ensoberbeciese sufrió un dolor corporal (2 Cor 12, 7). Al principio se rebeló, pero tuvo que inclinarse y escuchar la palabra del Señor: «te basta mi gracia; la fuerza se manifiesta en la debilidad». Por eso quiere presumir de sus debilidades, a fin de que venga sobre él la fuerza de Cristo; por ello afirma: ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι («cuando padezco debilidad, entonces soy fuerte») (2 Cor 12, 9). Pablo presenta esta fuerza en las antítesis:

λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν
διωκόμενοι ἐνεχόμεθα,
δυσφημούμενοι παρακαλοῦμεν
ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς,
ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι
ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν,
ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι,
ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες,
ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες,
ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες

Si nos insultan bendecimos
si nos persiguen lo soportamos
si nos difaman respondemos con bondad
como impostores siendo veraces
como desconocidos siendo bien conocidos
como quienes están a la muerte pero vivimos
como castigados pero no condenados a muerte
como tristes pero siempre alegres
como pobres pero enriqueciendo a muchos
como quien no tiene nada pero posee todo (1 Cor 4, 12 s; 2 Cor 6, 9 s).

En tal concreta aceptación del sufrimiento experimenta el creyente la κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ (τ. Χριστοῦ) («comunión de sus [Cristo] sufrimientos») συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ («asemejándonos a su muerte») (Flp 3, 10). Las huellas del sufrimiento que lleva en su cuerpo son para él las «señales de Jesús» (στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) (Gál 6, 17). Tener tal comprensión cuando arrecian los dolores no significa otra cosa sino llevar en su propio cuerpo el morir de Cristo a fin de que se manifieste también la vida de Cristo en el propio cuerpo (2 Cor 4, 10 s). Como vale de Cristo: ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, así también de Pablo: ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ («somos débiles en él»); y como de Cristo: ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ («pero vive de la fuerza de Dios»), así también de Pablo: ἀλλὰ ζήσομεν σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ («viviremos con él del poder de Dios») y en concreto: εἰς ὑμᾶς (2 Cor 13, 4), porque la comunión (κοινωνία) con Cristo es al mismo tiempo la κοινωνία con todos los que pertenecen a su σῶμα (1 Cor 12, 25 s), los que —dicho de manera gnóstica— se hallan en contexto cósmico. Para Pablo existe una relación de la vida histórica entre unos y otros en cuanto que lo que unos experimentan puede producir frutos para otros. Por medio de la participación en los sufrimientos (κοινωνία τῶν παθημάτων) el que sufre queda liberado de la soledad de su sufrimiento. Los sufrimientos de Cristo invaden a Pablo a fin de que él, consolado por Cristo, pueda ser consuelo para otros (2 Cor 1, 5-7). Si obra en él la muerte, sucede esto para que obre en otros la vida (2 Cor 4, 12-13).

Es claro: la κοινωνία τῶν παθημάτων no significa simplemente la conexión histórica que conduce al seguidor de Jesús al sufrimiento, sino la conexión íntima con Cristo realizada en la fe, concebida en la conceptualidad cosmológica de la gnosis (§ 33, 3), realizada prácticamente en la decisión de la fe. La κοινωνία no se realiza artificialmente mediante una imitación; no abarca únicamente los sufrimientos que comporta el ser seguidor de Cristo, sea en el trabajo apostólico, sea en la simple confesión de fe, sino que comprende todos los sufrimientos que el hombre puede encontrar, como los corporales de Pablo (2 Cor 12, 7). «El poder se perfecciona en la debilidad» (ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται) tiene valor de un principio y vale de toda ἀσθένεια. Es completamente falso hablar de una «mística del sufrimiento». Porque la κοινωνία no se realiza mediante la profundización en la pasión, en una apropiación anímica de los dolores de Cristo en un vivencia mística (¡en el cuerpo de Pablo pueden verse los στίγματα τοῦ Ἰησοῦ!), sino en la comprensión de los sufrimientos conseguida a la luz de la cruz, en la que son superados y se convierten en motivo de gloria.

Para el creyente sus sufrimientos le hacen transparentar el proceso en el que se realiza el συσταυρωθῆναι (ser crucificado con), en el que el κόσμος se hunde en la insignificancia.

Junto con la libertad frente a la muerte se da la *libertad frente al mundo y sus potencias* (§ 26). El creyente ha sido liberado de la angustia del que confía en sí mismo, del que dispone del mundo y del que se ha convertido en esclavo de él. Conoce únicamente una preocupación: πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ («cómo agradará al Señor») (1 Cor 7, 32), conoce solamente un esfuerzo τῷ κυρίῳ εὐάρεστος εἶναι («ser agradable al Señor») (2 Cor 5, 9). Libre de la preocupación del mundo, que ata a lo pasajero, libre de la «tristeza del mundo» (λύπη τοῦ κόσμου), que produce la muerte (2 Cor 7, 10), se halla frente al mundo como quien se alegra con los que se alegran y llora con los que lloran (Rom 12, 15), quien participa del trajín del mundo, pero en la distancia del ὡς μή:

ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν,
καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες,
καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες
καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,
καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι

Los que tienen mujer vivan como si no la tuviesen
los que lloran como si no llorasen
los que se alegran como si no se alegrasen
los que compran como si no poseyesen
los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen (1 Cor 7, 29-31),

es decir: como libres. Así puede Pablo vanagloriarse: ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι. οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν· ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι, καὶ χορτάζεσθαι, καὶ πεινᾶν, καὶ περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι. πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με («yo he aprendido a conformarme con lo que tengo. Sé andar escaso y sobrado. Estoy avezado a todo y en todo: a la saciedad y al hambre; a la abundancia y a la privación. Todo lo puedo en aquel que me conforta») (Flp 4, 11-13).

Toda vez que ni la muerte ni la vida pueden separarnos del amor de Cristo (Rom 8, 38), toda vez que nosotros pertenecemos a Cristo tanto en vida como en muerte (Rom 14, 7-9), la muerte y la vida, tal como nosotros, como hombres ἐν σαρκί, las conocemos, han perdido seducción y miedo (cf. 2 Cor 5, 9). El que pertenece a Cristo, y por medio de él a Dios, se ha convertido en señor de todas las cosas:

πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστιν, ...,
εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος,
εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα,
πάντα ὑμῶν·
ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ

Todo es vuestro...
el mundo, la vida, la muerte,
lo presente, lo futuro,
todo es vuestro
vosotros de Cristo, y Cristo de Dios (1 Cor 3, 21-23).

La libertad, la justicia y la vida tienen su fundamento en Dios, y la gloria de Dios aparece como el sentido último y la meta suprema de ellas. Cristo es confesado como κύριος para gloria de Dios (Flp 2, 11); para gloria de Dios deben resonar en la comunidad las oraciones de alabanza y de acción de gracias (Rom 15, 6; 2 Cor 1, 20; 9, 12-15). Nuestro comer o nuestro beber así como todo lo que hagamos debe ser para gloria de Dios (1 Cor 10, 31), al igual que el trabajo del apóstol (2 Cor 4, 15). Para gloria de Dios realizó Cristo su obra (Rom 15, 7) y a él entregará Cristo su soberanía «para que Dios sea todo en todos» (ἵνα ᾖ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν) (1 Cor 15, 28).

5

LA TEOLOGIA DEL EVANGELIO Y DE LAS CARTAS DE JUAN

Además de los comentarios y de los apartados correspondientes de las teologías del NT, cf para la historia de la investigación B W Bacon, *The fourth gospel in research and debate,* ²1918, W Fr Howard, *The fourth gospel in recent criticism and interpretation,* ⁴1955, E Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevang* , en *Jesus Christus im Zeugnis der Hl Schrift und der Kirche,* 1936, 34-67, Ph -H Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes,* ²1947, J Behm, *Der gegenwart Stand der Erforschung des Johannesevangeliums* ThLZ 73 (1948) 21-30, E Haenchen, *Aus der Literatur zum Johannesevang 1926 1956* ThR 23 (1955) 295-335 Para las características generales J E Carpenter, *The johannine writings,* 1927, A Omodeo, *La mistica giovannea,* 1930, W Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums,* ²1933, R H Strachan, *The fourth gospel Its significance and environment,* ²1943, W Fr Howard, *Christianity according to st John,* ²1947, W Temple, *Readings in st John's gospel,* 1945, H Clavier, *Le problème du rite et du mythe dans le quatrième évangile,* RHPhRel 31 (1951) 275-292, C H Dodd, *The interpretation of the fourth gospel,* 1953, *L'évangile de Jean* (12 artículos sobre temas concretos de Juan escritos por 12 autores), 1958, E Kasemann, *Zur Johannes Interpetation in England,* en *Exeg Versuche und Besinnungen* II, 1964, 131-155, A C Headlam, *The fourth gospel as history,* 1948, A H N Green-Armytage *John who saw,* 1952, H P V Nunn, *The authorship of the fourth gospel,* 1952, R A Edwards, *The disciple who wrote these things,* 1953, Id , *The gospel according to st John,* 1954, R Gyllenberg, *Johanneska Evangelium,* 1961, R Bultmann, *Zur Interpretation des Johannesevangeliums* ThLZ 87 (1962) 1-8, Id , *Die Johannesbriefe,* ⁷1967, E Malatesta, *Saint John's gospel 1920 1965,* 1967, H -O Metzger, *Neuere Johannes Forschung* VuF 12 (1967) 12-29, E Haenchen, *Das Johannesevangelium und sein Kommentar,* en Id , *Die Bibel und wir,* 1968, 208-234, W G Kummel, *Das NT im 20 Jahrhundert,* 1970, 105 123, G Vawter, *Some recent developments in Johannine theology* Biblical Theology Bulletin 1 (1971) 30 58, K H Rengstorf (ed), *Johannes und sein Evangelium,* 1973, R Schnackenburg, *Zur johanneischen Forschung* BZ NF 18 (1974) 272-287, H Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium* ThR NF 39 (1975) 1-69 222-252 289-330, R Kysar, *The fourth evangelist and his gospel,* 1975, D Mollat, *Saint Jean, maître spirituel,* 1976, M de Jonge, *Jesus, stranger from heaven and Son of God,* 1977, M -E Boismard-E Cothenet, *La tradition johannique,* 1977, M -E Boismard-A Lamouille, *L'évangile de Jean,* 1977,

W Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe,* 1977, D Mollat, *Etudes johanniques,* 1979, F Neirynck-J Delobel-T Snoy-G van Belle-F van Segbroeck, *Jean et les synoptiques,* 1979, E Haenchen, *Johannes Evangelium,* 1980

A Wikenhauser, *El evangelio según san Juan,* [2]1972, H van den Bussche, *El evangelio según san Juan,* 1972, R E Brown, *Evangelio y epístolas de san Juan,* [2]1973, F Fernández Ramos, *Escritos de san Juan,* 1973, C H Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio,* 1977, Id , *Interpretación del cuarto evangelio,* 1978, W Thusing, *Las cartas de san Juan,* 1978, J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan,* 1979, R Schnackenburg, *Cartas de san Juan,* 1980, R E Brown, *El evangelio según san Juan,* 1980, R Schnackenburg, *El evangelio según san Juan,* 1980

§ 41. El lugar histórico de Juan

Para 1 H Windisch, *Johannes und die Synoptiker,* 1926, Id , *Die Absolutheit des Johannesevangeliums* ZSystTh 5 (1928) 3-54, T Sigge, *Das Johannesevangelium und die Synoptiker,* 1935, P Gardner-Smith, *St John and the synoptic gospels,* 1938, E R Goodenough, *John a primitive gospel* JBL 64 (1945) 145 182 Para 3 Ad Schlatter, *Sprache und Heimat des vierten Evangelisten,* 1902, C F Burney, *The Aramaic origin of the gospel of John,* 1922, Ch C Torrey, *The Aramaic origin of the gospel of John* Harward Theol Rev 16 (1923) 304-344, J de Zwaan, *John wrote in Aramaic* JBL 57 (1938) 155-171, J Bonsirven, *Les aramaismes de saint Jean l'évangeliste?* Biblica 30 (1949) 405-432, R Bultmann, *Die Bedeutung der neuer schlossenen mandaischen und manichaischen Quellen fur das Verstandnis des Johannesevangeliums* ZNW 24 (1925) 100 146, Fr Buchsel, *Johannes und der hellenistische Synkretismus,* 1928, H Odeberg, *The fourth gospel,* 1929, L Schmidt, *Johannesevangelium und Religionsgeschichte,* 1933, E Percy, *Untersuchungen uber den Ursprung der Johanneischen Theologie,* 1939 (cf R Bultmann, *Orientalist Literaturzeitung,* 1940, 140-155), E Schweizer, *Ego eimi,* 1939, K Kundsin, *Charakter und Ursprung der joh Reden,* 1939, Id , *Zur Diskussion uber die Ego Eimi Spruche des Johannesevangelium (Charisteria Joh Kopp oblata,* 1954, 95-107), H Becker, *Die Reden des Johannesevangel und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede,* 1956, W Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes,* 1957, E Hirsch, *Stilkritik und Literaranalyse in vierten Evangelium.* ZNW 43 (1950-1951) 129-143, B Noack, *Zur Johanneischen Tradition,* 1954, W Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannesevangeliums,* 1961, H Braun, *Literar Analyse und theol Schichtung im ersten Johannesbrief,* en *Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt,* 1962, 210-242, W F Albright, *Recent discoveries in Palestine and the gospel of st John,* en *Background of the NT and its eschatology Festschr fur C H Dodd,* 1956, 153-171, L Mowry, *The Dead sea scrolls and the background of the gospel of John,* 1954, 78 s, F M Braun, *L'arrière fond judaique du quatrième évangile et la communauté de l'alliance* Rev Biblique 62 (1955) 5-44, F F Bruce, *Qumran and early christianity* NTS 2 (1955-1956) 176-190, R E Brown, *The Qumran scrolls and the John gospel and epistles,* en *The scrolls and the NT,* 1957, 183-207, E Lohse, *Die Texte aus Qumran, hebr und deutsch,* 1964 Por lo demás comparar los informes crítico-literarios *Qumran und das NT* de H Braun ThR 28 (1962), 30 (1964), especialmente sobre el evangelio de Juan 28 (1962) 192-234, sobre las cartas de Juan 30 (1964) 101-117, C K Barret, *Das Johannesevangelium und das Judentum,* 1967, E L Titus, *The fourth gospel and the historical Jesus,* en *Jesus and the historian,* 1968, 98-113, J L Martyn, *Source criticism and religiongeschichte in the fourth gospel,* en *Jesus and man's hope,* 1970, 247-270, L Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt,* 1970, J M Robinson, *Die johanneische Entwicklungslinie,* en H Koster J M Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des fruhen Christentums,* 1971, 223-251, A Feuillet, *Étude structurale de la première épître de saint Jean,* en *NT und Geschichte (O Cullmann zum 70 Geburstag),* 1972, 307-327, K Haacker, *Die Stiftung des Heils,* 1972, K M Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erloser,* en K -W Troger (ed), *Gnosis und NT,* 1973, 245-266, O Cullmann, *Der johanneische Kreis,* 1975, K Wengst, *Haresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes,* 1976, F Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean,* 1977, D A Carson, *Current source criticism and the fourth gospel* JBL 87 (1978) 411-429, A Fuchs (ed), *Probleme der Forschung,* 1978, F F Bruce, *Men and movements in the primitive church,* 1979

J Blinzler, *Juan y los sinópticos,* 1968, véase la bibliografía general en castellano

1. Para determinar el lugar histórico del evangelio de Juan (con el que forman una unidad sus cartas)[1] nos puede servir una *comparación con los sinópticos;* comparación que debe limitarse, en principio, a la forma y a la temática. Se percibe inmediatamente la distancia que separa a Juan tanto de la predicación de Jesús como de la comunidad más primitiva. Se discute todavía hoy si Juan ha conocido uno o varios de nuestros sinópticos; en cualquier caso, no se puede probar con seguridad. Ciertamente que conoce la tradición que ha sido reelaborada en ellos, como se pone claramente de manifiesto en algunas palabras de Jesús, en algunas narraciones de milagros y en la historia de la pasión. Las narraciones de milagros, que presumiblemente, ha tomado el evangelista de una fuente escrita, muestran estilísticamente un es-

1 Debe quedar aquí fuera de consideración el problema de si las cartas provienen del mismo autor del evangelio o de su escuela A continuación citamos los lugares del evangelio de Juan indicando únicamente capítulo y versículo, mientras que en los lugares de la carta se antepone «1 Jn» etc

tadio de desarrollo ulterior al de la tradición sinóptica[2]. Estas narraciones, que originariamente tenían su *pointe* en el milagro narrado, adquieren para el evangelista un sentido simbólico o alegórico y las emplea como punto de partida para un discurso o para una discusión, presentando así la forma de actuar de Jesús. Se desprende de ello un cuadro totalmente diverso estilística e históricamente al que presentan los sinópticos. Estos presentan conversaciones cortas de enseñanza o de disputa, en las que Jesús responde a quien le pregunta con buena voluntad o a los adversarios con un *lógion* corto, sorprendente (formulado a menudo como una contrapregunta o una palabra simbólica). En lugar de esto, encontramos en Juan un discurso largo de Jesús o una conversación ocasionada por los milagros o por expresiones o conceptos que encierran un doble sentido, tales como el «nacer de lo alto» (ἄνωθεν γεννηθῆναι) (3, 3 s) o el ὕδωρ ζῶν (4, 10 s). Mientras que en la mayoría de los casos, los discursos en los sinópticos son un conjunto de *lógia* colocados en serie uno detrás de otro, en Juan son exposiciones coherentes sobre un tema concreto. En tales discursos y discusiones se encuentran trenzados los pocos *lógia* que Juan ha tomado de la tradición sinóptica (2, 19; 4, 44; 12, 25 s; 13, 16.20; 15, 20). Los temas de los que se habla son distintos de los que aparecen en los sinópticos. En Juan, Jesús ni aparece como el rabbi que discute cuestiones sobre la ley, ni como el profeta que anuncia la inmediata irrupción del reino de Dios. El habla, más bien, únicamente de su persona como ser revelador enviado por Dios. No discute sobre el sábado ni sobre el ayuno, sobre la pureza o sobre el divorcio, sino que habla de su venida y de su marcha, de lo que él es y de lo que aporta al mundo. No lucha contra la autojustificación o contra la falta de veracidad, sino que lucha contra la incredulidad frente a su persona. Y justamente donde parece estar en la base un tema de la predicación sinóptica de Jesús, como por ejemplo en los capítulos 5 y 9, se pone claramente de manifiesto la diferencia. Porque aquí no se plantea la cuestión del sábado para preguntarse, por ejemplo, hasta dónde obliga *al hombre* tal precepto (como en Mc 2, 23; 3, 6), sino que se demuestra la plenitud de poder de Jesús como hijo de Dios. Las parábolas, tan características del Jesús de los sinópticos, faltan totalmente aquí; en su lugar aparecen los grandes discursos simbólicos como el del buen pastor (cap. 10) y el de la viña (c. 15) que presentan, en

2. Para esto y para lo que sigue remito a mi comentario *Das Evangelium des Johannes,* [20]1978.

figura simbólica, a Jesús como el Revelador. Pertenecen al conjunto de palabras y de discursos cuya característica distintiva es el ἐγώ εἰμι (yo soy) del revelador, y que no encuentran paralelo en los sinópticos. También la historia de la pasión, que es donde Juan se encuentra más próximo a los sinópticos, ha sido totalmente reelaborada por él. La última cena de Jesús con sus discípulos deja de ser la cena pascual y no da motivo para la institución de la celebración de la cena del Señor; es el punto de partida de un largo discurso de despedida que no tiene paralelo en los sinópticos. Han sido totalmente reelaborados el diálogo ante el sanedrín y ante Pilato así como el relato de la crucifixión que se cierra con el «se ha consumado» (τετέλεσται) del Revelador, así como el Bautista al comienzo del evangelio deja de ser el predicador de la penitencia para convertirse en testigo a favor de Jesús como hijo de Dios.

En los sinópticos se refleja el destino, los problemas y la fe de la primera comunidad; en Juan apenas puede notarse algo de esto. Las preguntas tan peculiares de la comunidad primitiva, como la validez de la ley, la venida del reino de Dios o el retraso de su llegada han desaparecido. El problema de la misión de los paganos ha dejado de ser actual como lo demuestra de manera especial una comparación de Jn 4, 46-54 con Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10: una historia que sirvió en otro tiempo para contar la fe de un pagano, sirve ahora para responder a la cuestión de la relación entre fe y milagro. La prueba profética juega un papel muy reducido; aparece únicamente en 2, 17; 12, 14 s.38.40; 13, 18; 15, 25; 19, 24.36 s y acaso en 6, 31.45. Unicamente el problema de la relación con el Bautista y sus discípulos conserva todavía todo su peso (cf. Mc 2, 18 par; Mt 11, 2-19 par; Lc 11, 1); incluso ha ganado en importancia (1, 6-8.15.19-36; 3, 23-30; 5, 33-35; 10, 40-42); y ya Hechos 18, 25; 19, 1-7 pone de manifiesto que este problema preocupó a la comunidad helenística. En la medida en que se refleja en el evangelio de Juan la situación de la comunidad, vemos que el problema que ella tenía era el conflicto con el judaísmo y que su tema es la fe en Jesús como hijo de Dios. La comunidad cristiana se ha separado ya de la sinagoga (9, 22; 16, 1-3); el evangelista entiende que la distancia respecto del judaísmo es tan grande que en su presentación Jesús no aparece ya como perteneciendo al pueblo judío ni a la comunidad judía y habla de la ley de los judíos como de «vuestra ley» al igual que lo haría un extranjero (8, 17; 10, 34; cf. 7, 19.22). Los «judíos» dejan de aparecer en Juan en su diferenciación como «piadosos» y «pecadores», como publicanos y prostitutas, como escribas o pescadores, y aparecen como οἱ Ἰουδαῖοι (los judíos), diferenciados únicamente como ὄχλος (muchedumbre) y dirigentes, a los que se les llama

ἄρχοντες (príncipes), ἀρχιερεῖς (sacerdotes) o Φαρισαῖοι (fariseos); esta última denominación tiene, a veces, la significación de autoridades (7, 45.47 s; 11, 47.57). Además, los «judíos» son para Juan los representantes del «mundo», los que se niegan a creer en Jesús.

2. La observación de que en Juan no juega papel alguno la discusión paulina sobre la ley ha llevado a la conclusión falsa de que Juan debe ser entendido como el punto culminante del desarrollo postpaulino ya que en él los debates sobre la ley han desaparecido. Las *relaciones Juan-Pablo* no pueden entenderse, sin embargo, siguiendo el esquema de un desarrollo lineal de la teología primitiva cristiana; ambos se encuentran en direcciones diversas. Juan se encuentra a cierta distancia de la comunidad primitiva (es más joven que Pablo) pero Juan no presupone a Pablo como un miembro intermedio entre la primitiva comunidad y él. La literatura deuteropaulina muestra cómo se ha desarrollado el paulinismo (Col, Ef, 2 Tes, Pastorales, 1 Pe); es un mundo distinto al de Juan.

Naturalmente que existe una cierta afinidad entre Pablo y Juan respecto de la *atmósfera histórico-religiosa.* Ambos se encuentran dento del ámbito del helenismo invadido por las corrientes gnósticas; por ello, no es de extrañar que haya una cierta coincidencia en la terminología dualista. Ambos emplean el concepto κόσμος en un sentido dualista desvirtuado, y coinciden en entender bajo κόσμος, esencialmente, el mundo de los hombres (3, 16 s; para Pablo cf. § 26). Las antítesis típicas de Juan ἀλήθεια — ψεῦδος («verdad - mentira») (8, 44; 1 Jn 2, 21.27), φῶς — σκοτία («luz - oscuridad») (1, 5; 8, 12; 1 Jn 1, 5) se encuentran, al menos ocasionalmente, también en Pablo (Rom 1, 25; 2 Cor 4, 6)[3]. Se encuentra en ambos la antítesis ἐπίγειον — ἐπουράνιον («terreno - celeste») (3, 12; 1 Cor 15, 40; cf. Flp 2, 10). Sobre todo, tanto en Juan como en Pablo la cristología ha sido configurada según el modelo del mito gnóstico del liberador (§ 15, 4 c): el envío del preexistente hijo de Dios apareciendo como hombre (Flp 2, 6-11; Jn 1, 14). El paralelismo Adán-Cristo no está presente en Juan como en Pablo (Rom 5, 12 s; 1 Cor 15, 21.45 s), pero, al igual que para Pablo, el envío del liberador tiene para Juan la significación de acontecimiento escatológico; es el cambio de eón (3, 19; 9, 39; Gál 4, 4); falta en Pablo la terminología de ἔρχεσθαι («venir») e ὑπάγειν («marchar») (8, 14) y

3. 2 Cor 6, 14 no es de Pablo. En lugar de σκοτία Pablo dice σκότος, que dentro de Jn se encuentra únicamente en 3, 19; 1 Jn 1, 3.

se halla totalmente ausente el ambiguo ὑψωθῆναι («ser exaltado») mientras que Juan evita la terminología y manera de hablar procedente de la apocalíptica judía, la cual es frecuente en Pablo (αἰὼν οὗτος [este siglo] [1 Cor 1, 20]; πλήρωμα τοῦ χρόνου [«cumplimiento del tiempo»] [Gál 4, 4]; καινὴ κτίσις [nueva criatura] [2 Cor 5, 17; Gál 6, 15 y semejantes]).

Tampoco es sorprendente que Pablo y Juan coincidan hasta cierto punto en el empleo de *terminología común cristiana.* Como Pablo y el resto del NT, así habla Juan, naturalmente, de ζωὴ (αἰώνιος) («vida [eterna]») como de bien salvífico, por el contrario, apenas si habla de βασιλεία τοῦ θεοῦ («reino de Dios») (3, 3.5). Sirven también para caracterizar el bien salvífico los conceptos χαρά («alegría») (13, 17; Rom 14, 17) y εἰρήνη («paz») (14, 27; Rom 14, 17), los cuales son empleados por Juan de una manera característica, ya que χαρά y εἰρήνη aparecen como dones que Jesús da a la comunidad que queda en el mundo cuando él se despide. La coincidencia en el empleo de ἀποστέλλειν («enviar») y πέμπειν («enviar») para el envío de Jesús (Gál 4, 4; Rom 8, 3; en Jn en muchos lugares) o de διδόναι («dar») (3, 16; lo común en el cristianismo es παραδιδόναι [«entregar»] de Rom 8, 32) para su entrega, no dicen nada acerca de una relación especial de Juan con Pablo, como tampoco la coincidencia en la visión de la exaltación de Jesús a soberano en δόξα (gloria) (17, 5; Flp 2, 9; 3, 21). Es concepción común cristiana que después de la exaltación de Jesús fue enviado el Espíritu a la comunidad (15, 26; § 14), y en Pablo no hay paralelo del término παράκλητος (Paráclito) con el que Juan designa al Espíritu. Cuando Jn 12, 38 y Rom 10, 16 citan Is 53, 1 en una argumentación apologética, no prueba esto, naturalmente, la dependencia de Juan respecto de Pablo. El que la cita de 12, 26, donde hay una referencia del Señor acerca de su seguimiento, contenga la palabra διάκονος («servidor») en lugar de μαθητής («discípulo») (Lc 14, 27) puede deberse a influencia del lenguaje paulino o deuteropaulino (2 Cor 3, 6; Ef 3, 7).

En tales contactos con el lenguaje común cristiano, lo realmente significativo es que *falte en la terminología de Juan la terminología específicamente paulina.* Aun cuando Pablo y Juan emplean en el mismo sentido el concepto κόσμος, sin embargo, el binomio σάρξ — πνεῦμα, tan importante en Pablo, apenas si aparece en Juan; se encuentra únicamente en 3, 6; 6, 63, así como σάρξ aparece sólo rara vez (1, 13 s; 1 Jn 2, 16, además de los lugares que hablan de la venida de Jesús ἐν σαρκί 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7). El κατὰ σάρκα tan característico en Pablo, encuentra su analogía a lo más en κατὰ τὴν σάρκα de 8, 15; ἐπιθυμία («concupiscencia»)

(§ 23, 2) se encuentra únicamente en 8, 44; 1 Jn 2, 16; ἐπιθυμεῖν («desear») no aparece en absoluto. En Juan no se encuentra la terminología antropológica tan característica de Pablo y que proviene del AT; faltan σῶμα y ψυχή en el sentido paulino, καρδία es relativamente raro (13, 2; 14, 1.27; 16, 2.22, además de la cita de 12, 40; cf. 1 Jn 3, 19-21); νοῦς («mente») y νόημα faltan totalmente. Faltan, igualmente, καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις, μεριμνᾶν - μέριμνα; igualmente los conceptos tomados por Pablo de la diatriba estoico-cínica: συνείδησις, ἀρετή, φύσις.

Más importante aún es que *no se encuentra en Juan la específica terminología salvífica de Pablo.* No conoce, para designar el bien salvífico, δικαιοσύνη θεοῦ; δικαιοσύνη se encuentra únicamente en 16, 8.10 (donde significa la δικαιοσύνη de Jesús, es decir, su victoria en el litigio contra el mundo) y en 1 Jn 2, 29; 3, 7.10 en la frase veterotestamentaria ποιεῖν (τὴν) δικαιοσύνην («obrar la justicia»). Naturalmente falta también δικαιοῦσθαι («ser justificado») y la antítesis ἐξ ἔργων νόμου — ἐκ πίστεως («por las obras de la ley - por la fe»); el sustativo πίστις se encuentra únicamente en 1 Jn 5, 4. Cierto que se exige πιστεύειν (creer) pero no en el sentido específicamente paulino, sino en el común cristiano. No se contrapone la fe, como verdadero camino de salvación, al falso ζῆλος θεοῦ («celo de Dios») (Rom 10, 3); el problema del camino de salvación, que era problema actual para los judíos, no aparece en la discusión. La antítesis νόμος — χάρις («ley - gracia») aparece sólo una vez (1, 17) y al parecer tiene resonancia paulina, pero, con todo, ha habido una reelaboración de la antítesis paulina, ya que χάρις —lo opuesto a νόμος— aparece combinada con ἀλήθεια (verdad). Por lo demás, χάρις aparece fuera del aquí en 1, 14.16 y en la fórmula de saludo de 2 Jn 3; χάρισμα (carisma) y χαρίζεσθαι (ser agradable) faltan totalmente. Naturalmente que se habla de σταυρός (cruz) y de σταυροῦν (crucificar) en el relato de la pasión del c. 19, pero éstos no son términos histórico-salvíficos; de ahí que no se encuentren ni en las palabras de Jesús ni en las cartas de Juan.

En Juan falta totalmente la perspectiva de la historia salvífica. Cierto que el Jesús de Juan se dirige a Abrahán para negar a los judíos su descendencia de Abrahán (8, 33-58); también él sabe que tiene a Moisés de su parte en la discusión con los judíos (5, 45 s; cf. 1, 45). Pero la idea de la alianza de Dios con Israel o de la nueva alianza, de la elección de Israel y la dirección del pueblo no juegan papel alguno. Comprensible por ello que la prueba profética juegue papel exiguo y que la denominación histórico-salvífica de la comunidad, ἐκκλησία (§ 6, 2; § 10, 1), falte en Juan. La palabra se encuentra únicamente en 3 Jn 6.9 s para designar una comunidad particular. No se habla de καλεῖν (llamar) en sentido histórico-salvífico, tampoco de κλῆσις (llamada) ni de κλητοί (llamados) (§ 10, 3). Quizás hay una resonancia histórico-salvífica en ἐκλέγεσθαι (escoger para sí) 6, 70; 13, 18; 15, 16.19, ya que aquí se dice de Jesús lo que en otras partes se dice de Dios (1 Cor 1, 27), pero faltan ἐκλογή (elección) y ἐκλεκτοί (elegidos) (§ 10, 3)[4]. Falta también la designación de los cristianos como ἅγιοι o ἡγιασμένοι (santos - santificados) (§ 10, 3), aun cuando podamos encontrar un eco de ello en Jn 17, 17.19. No se encuentra —al menos en el texto original del evangelio— la terminología helenístico-eclesiológica y toda referencia al culto del κύριος y a los sacramentos; κύριος aparece en 4, 1; 6, 23; 11, 2 en glosa redaccional; en el resto, sólo en la historia pascual, cap. 20, para designar al Resucitdo. Los sacramentos han sido introducidos por la redacción (3, 5; 6, 51b-58)[5]. El evangelista evita hablar de ellos y desconfía, al parecer, de la piedad de los sacramentos, de manera que ni siquiera narra la institución de la cena del Señor, sino que la suple con la oración de despedida del capítulo 17.

Está claro que Juan no pertenece a la escuela de Pablo ni ha sido influenciado por él, sino que representa una configuración original y se encuentra dentro de otra atmósfera de pensamiento teológico. Que en ésta podría haber influido Pablo, de suyo, lo pone de manifiesto Ignacio, emparentado con Juan por la pertenencia común al mismo mundo espiritual y que, sin embargo, ha sido influenciado fuertemente por Pablo. Justamente la comparación con Ignacio aclara la posición peculiar de Juan y ésta se pone tanto más claramente de manifiesto cuanto que, dejando a un lado la diversidad de manera de pensar y de los conceptos empleados, existe un *parentesco profundo en cuanto a contenido entre Pablo y Juan.* Naturalmente no en tales detalles como que Juan y Pablo pueden incluir el plural ἔργα en el singular ἔργον, 6, 28 s, donde la diferencia es mayor, porque aquí ἔργον es la fe y no la actuación que dimana de la fe como en 1 Cor 15, 58; 1 Tes 1, 3. Más bien en cuanto que ambos entienden el acontecimiento escatológico como algo que está realizándose ya en el presente. Ambos han historizado la idea de la δόξα de Jesús (1, 14; 2 Cor 3, 7 s) y para ambos aparece la nueva vida bajo la máscara de la muerte (11, 25 s; 16, 33; 2 Cor 4, 7 s). En ambos se halla desmitologizado el dualismo cosmológico gnóstico, ya que los dos continúan entendiendo el mundo como creado por Dios y para ambos contiene el concepto de Dios el paradójico contenido de

4. Ἐκλεκτὴ (κυρία) es en 2 Jn 1, 13, como parece, designación de una comunidad cristiana.

5. Cf. *infra* § 47, 4.

juicio y gracia. Todo ello aparecerá claro a lo largo del desarrollo de la teología de Juan.

3. *Desconocemos quién escribió el evangelio y las cartas de Juan* y tampoco sabemos dónde fueron escritos; en cuanto al tiempo en que fue escrito lo más que podemos decir es que el evangelio debió nacer a una cierta distancia respecto de la primera fijación literaria de la tradición sinóptica, probablemente todavía dentro del siglo primero, tal como lo prueban citas de papiros que provienen del comienzo del siglo segundo [6]. En cualquier caso, la atmósfera espiritual en la que ha nacido el evangelio (y las cartas) es la del *cristianismo oriental.* Sin duda que el evangelio en su totalidad no ha sido escrito originariamente en una lengua semítica (arameo o siríaco) y después traducido al griego, sino que fue escrito en griego. Pero su lenguaje es un griego semitizado, tanto por lo que se refiere a la gramática como al estilo, aun cuando de manera diversa que el griego de los sinópticos, del que puede decirse lo mismo. Además es, al menos, probable que el autor se ha servido de una fuente originariamente aramea (o siríaca), en concreto para el prólogo, palabras y discursos de Jesús, en la medida en que no provienen de la tradición sinóptica o de la colección de narraciones de milagros, de la que se ha servido igualmente como fuente. Si la fuente de las palabras y discursos de Jesús —llamémosla «discursos de revelación», ya que tal es principalmente su contenido— ha sido traducida del semita o ha sido concebida en griego, de cualquier manera su estilo es el del discurso semita, más exactamente, poesía semita, tal como la conocemos por las odas de Salomón y por otros textos gnósticos. Ciertamente que en la base de los discursos de revelación hay un cierto esquema, con capacidad de ser modificado ciertamente, en el que el evangelista ha introducido variaciones, ha creado diálogos. Este plan contiene el motivo de la automanifestación del revelador, introducida por la fórmula característica ἐγώ εἰμι (yo soy), llamada introductoria, de promesa y de amenaza para el incrédulo. El discurso se desarrolla dentro del paralelismo semítico de miembros, del que es peculiar que en los paralelismos antitéticos, la antítesis sea, a menudo, no simplemente lo opuesto a la tesis (como por ejemplo Sir 3, 9; Mt 8, 20; Mc 10, 42-44), sino la negación de lo opuesto, lo que se consigue mediante la repetición de la tesis con una negación o con una ligera variación en el orden del texto (por ejemplo, 3, 18 a.36 a; 4, 13 s; 8, 23).

6 El *Unknown gospel,* cuyos fragmentos publicaron en 1953 H Idris Bell y T C Skeat, y, sobre todo, el fragmento de Juan publicado en 1953 por C H Roberts demuestran que hacia el año 100 Juan era conocido en Egipto

La forma estilística expresa la *visión fundamental dualista,* que es el presupuesto previo de los discursos de revelación. A ella corresponden también los *conceptos antitéticos* que recorren los discursos: luz y tinieblas, verdad y mentira, arriba y abajo (celeste y terreno), libertad y esclavitud. En la misma esfera del pensamiento gnóstico dualista se sitúan las *imágenes* que caracterizan al Revelador en su contraposición al «mundo» y en su significación salvífica o describen sus dones: él es la luz del mundo, el buen pastor, la vid verdadera; él da el agua de la vida, el verdadero pan del cielo. Lo que él es y da es «verdad» (ἀληθινός 1, 9; 6, 32; 15, 1; 1 Jn 2, 8), así como puede llamarse «la verdad» por antonomasia (14, 6); justamente ésta es la manera de hablar de aquel dualismo para el que todo lo terreno es mentira y apariencia. Todo lo que el hombre busca en este mundo o piensa encontrar, es «verdad», es decir, realidad, en el Revelador. En todo lo que el hombre busca, busca la vida, ella se encuentra en el Revelador; él no sólo es la verdad, sino también la *vida* (14, 6; 1 Jn 1, 2). Naturalmente que la «vida» es para Pablo, como para todo el cristianismo primitivo, como en general para el AT y el judaísmo, el buscado y deseado don de salvación. Pero se ha hecho predominante para designar el bien de la salvación sólo en aquellos círculos de la religión helenística y especialmente de la gnosis, en los que la vida de este mundo ha perdido su esplendor y valor en tal grado que se ve como apariencia, pero en realidad es muerte. Dentro de tal atmósfera escribe Juan y los conceptos de «verdad» y «vida» ocupan el lugar de βασιλεία θεοῦ (reino de Dios) y de δικαιοσύνη θεοῦ (justicia de Dios).

Toda vez que la terminología dualista presenta un cierto parentesco con ciertas partes de los textos de Qumrán, se ha tratado repetidamente la cuestión de la relación que puede haber entre ellos. De cualquier manera no se puede probar más que una cierta proximidad de atmósfera. En cualquier caso, Juan no proviene de los círculos de la secta [7].

Terminológicamente este círculo de visión se expresa cuando de Jesús como revelador se dice que el Padre lo *mandó,* lo *envió.* Tam-

7 Cf L Mowry, *The biblic. archeologist,* 1954, 78-94, F M Braun, Rev Biblique 62 (1955) 5-44, Id , *L'évangile de saint Jean,* 1958, 179-196, W F Albright, *Recent discoveries in Palestina and the gospel of st John,* en *The background of the NT and its eschatology,* 1956, 153-171, R E Brown, *The Qumran scrolls and the johannine gospel,* en *The scrolls and the NT,* 1957, 183-207, O Cullmann, *Secte de Qumran, hellénistes des Actes et quatrième évangile,* en *Les manuscrits de la mer Morte,* 1957, 61-74, J Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumran et le quatrième évangile,* en *L'évangile de Jean,* 209-223 Cf también G Quispel, *L'évangile de Jean et la gnose,* 197-208

bién esta manera de hablar de πέμπειν o de ἀποστέλλειν ha encontrado en la gnosis un significado especial [8]. Es característica para la concepción dualista porque denota la irrupción del más allá en el más acá en la persona del revelador, del «enviado». En él se manifiesta el mundo de la «verdad» y de la «vida» en el ámbito del más acá; el acontecimiento escatológico se hace presente en su palabra, que él habla como enviado por encargo del Padre. Si tanto para Juan como para Pablo el acontecimiento escatológico de la salvación se desarrolla ya en el presente, hay, sin embargo, una diferencia entre ellos, diferencia sugerida por su terminología.

Cierto que también Pablo puede decir que Dios «envió» a su hijo (Gál 4, 4; Rom 8, 3), pero en él este término no juega el papel que juega su expresión «Dios entregó a su hijo», que en cuanto tradicional es corriente ya en Pablo (παραδιδόναι [entregar] Rom 4, 25; 8, 32; 1 Cor 11, 23) y que él ha acuñado, al parecer, al hablar de la autodonación del hijo (διδόναι o παραδιδόναι ἑαυτόν [darse o entregarse] Gál 1, 4; 2, 20; y de ahí en la escuela paulina: Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14). En Juan encontramos διδόναι únicamente en 3, 16 (más a menudo παραδιδόναι, pero en el sentido de «traicionar») y, en concreto, para designar el *envío* en una terminología común al cristianismo; pues no está presente la idea de *entrega* del hijo *como sacrificio,* ya que falta el ὑπέρ (por) que es característico de esa terminología (Gál 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2.25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14) o διά (Rom 4, 25).

Para Pablo, el Jesús terreno, en cuanto que es el preexistente que aparece en la figura de siervo, se halla privado de toda realeza divina (Flp 2, 6 s; 2 Cor 8, 9; Rom 8, 3); para Juan, el *Logos* hecho carne revela —ciertamente de manera paradójica y visible únicamente para los ojos del creyente— su δόξα en su actuación sobre la tierra (1, 14; 2, 11). De ahí que la palabra que pronuncia la voz celeste respecto de Jesús en Jn 12, 28 en el momento del cambio de destino de Jesús, es ciertamente impensable en Pablo: ἐδόξασα (glorifiqué) (en concreto en la actuación terrestre del revelador) καὶ πάλιν δοξάσω (y volveré a glorificar) (por medio de la exaltación que tiene lugar en la cruz).

Por consiguiente, Juan presenta la figura de Jesús en las formas que ofrecía el *mito gnóstico del liberador* (§ 15, 1), el cual había influenciado, en el tiempo anterior a Pablo e incluso en su tiempo,

8 Para ello ver especialmente G Widengren, *The great 'Vohu Manah' and the apostle of God,* 1945, Id , *Mesopotamian elements in manichaeism,* 1946, cf también H Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist* I, ²1954, 120 s

el pensamiento cristológico del cristianismo helenístico (§ 15, 4 c). Ciertamente que en Juan faltan los motivos cosmológicos del mito; falta, sobre todo, la idea de que la liberación que trae el «enviado» es la liberación de las preexistentes chispas de luz que son retenidas presas por los poderes demoníacos de este mundo inferior (§ 15, 1). Pero, por lo demás, Jesús aparece —al igual que en el mito gnóstico— como el hijo de Dios preexistente, a quien el Padre ha revestido con la plenitud de poder y ha enviado al mundo. Aquí, apareciendo como un hombre, habla las palabras que el Padre le ha dicho y realiza las obras que el Padre le ha encomendado. Mientras tanto, no se halla «desligado» del Padre, sino que se encuentra, como un enviado sin error y sin engaño, en sólida unidad con él. Viene como la «luz», como la «verdad» y como la «vida» en cuanto que aporta, por medio de sus palabras y de sus obras, luz, verdad y vida y llama a los «suyos» hacia él. En sus discursos, mediante el «yo soy» se revela como el enviado, pero únicamente los «suyos» le entienden. De esta manera su venida separa a los que escuchan su voz, que se convierten en videntes de los otros que no entienden su lenguaje, que se imaginan ver y permanecen presos en su ceguera. El mundo, de donde él llama a los suyos, le desprecia y le odia. Pero él abandona el mundo; así como ha «venido», así «marcha» y se despide de los suyos, por los que ruega al Padre en su oración. Pero también su marcha pertenece a su obra de salvación, ya que mediante su ascensión abre el camino a los suyos hacia la morada celeste, donde los recogerá. Del lenguaje gnóstico, y no, por ejemplo, de la tradición filosófica griega, proviene, finalmente también el nombre *Logos* del revelador preexistente. Debe aclararse en su presentación cómo interpreta Juan este mito y cómo puede servirle para expresar sus ideas teológicas.

La terminología y los conceptos gnósticos marcan, sobre todo, las palabras y discursos de Jesús, pero no se limitan, en absoluto, a la fuente de los «discursos de revelación» sino que recorren todo el evangelio y las cartas. Si el autor proviene del judaísmo, como lo demuestran, quizás, las expresiones lingüísticas de rabinismo que encontramos con cierta frecuencia, proviene no de un círculo ortodoxo de judaísmo, sino de un judaísmo con tendencias gnósticas [9]. Especialmente los medios literarios con los que él construye las discusiones, el empleo de conceptos de doble significación y las expresiones que tienden a provocar una interpretación equivocada dela-

9 Hasta ahora se ha podido saber de un judaísmo con tendencias gnósticas precristiano por las fuentes posteriores Los manuscritos encontrados recientemente en Palestina dan testimonio de tal corriente

tan que vive dentro de un ambiente de pensamiento gnóstico-dualista. Porque tales significaciones ambiguas e interpretaciones equivocadas no son en absoluto únicamente medios técnicos formales, sino que son expresión de la visión fundamentalmente dualista: el revelador y el «mundo» no pueden entenderse; hablan lenguajes distintos (8, 43); el mundo confunde la verdad con la apariencia, lo auténtico con lo inauténtico y debe incluir en la esfera de lo inauténtico lo que el revelador dice como auténtico; en consecuencia entiende falsamente al Revelador.

A) EL DUALISMO DE JUAN

Además de la bibliografía mencionada en el § 41 para características generales de Juan E von Schrenk, *Die joh Anschauung vom Leben,* 1898, Fr Buchsel, *Der Begriff der Wahrheit in den Evangelium und in den Briefen des Johannes,* 1911; J B Frey, *Le concepte de «vie» dans l'évangile de saint Jean* Biblica I (1920) 37 s, H Pribnow, *Die joh Anschauung vom «Leben»,* 1934 Cf los artículos ἀλήθεια, ζάω, θάνατος, φῶς, ψεῦδος en ThWB, F Mussner, ΖΩΗ. *Die Anschauung vom Leben im 4 Evang ,* 1952, H Schlier, *Welt und Mensch nach dem Joh -Evangelium,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 242-253, R Schnackenburg, *Leben und Tod nach Johannes,* en Id , *Christliche Existenz nach dem NT,* 1968, 123-148, J Becker, *Beobachtungen zum Dualismus im Johannesevangelium* ZNW 65 (1974) 71-87, G Richter, *Studien zum Johannesevangelium,* 1977, L Swain, *The Gospel according to saint John,* 1978

J. Mateos-J. Barreto, *Vocabulario teológico del evangelio de Juan,* 1980

§ 42. Mundo y hombre

1. La predicación de Juan consiste en el anuncio de que Dios ha amado tanto al mundo que ha enviado a su Hijo «unigénito», no para juzgarlo, sino para salvarlo (3, 16 s; 1 Jn 4, 9.14). El mundo sería digno de juicio, porque «el mundo entero está sumido en el mal» (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται) (1 Jn 5, 19); necesita ser liberado.

Al igual que para Pablo (§ 26), para Juan el mundo es, en primer lugar, el mundo de los hombres; el juicio se pronuncia sobre él, porque es malo y estaría perdido sin la venida del «Hijo». Se caracteriza su oposición radical a Dios —al igual que en Pablo— mediante la expresión, que proviene de la escatología apocalíptica, ὁ κόσμος οὗτος («este mundo») (8, 23; 9, 39; 11, 9; 12, 25.31; 13, 1; 16, 11; 18, 36; 1 Jn 4, 17), donde se trata de la oposición del ser y no de la oposición de los tiempos (fuera de la cita de 12, 25). Por ello no habla Juan de αἰὼν οὗτος (o ἐνεστώς) («este siglo [o: presente]») ni de μέλλων o

ἐρχόμενος («futuro [o: venidero]»). ¿Cuál es la esencia del κόσμος? La frase: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν (sc. τὸ φῶς) καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω («estaba en el mundo [la luz] y el mundo fue hecho por él y el mundo no lo conoció») (v. 10) equivale a la frase: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν («la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la reciben») (1, 5). La esencia del κόσμος es, pues, la *oscuridad* (cf. 8, 12; 12, 35; 1 Jn 1, 5 s; 2, 8 s.11), en concreto oscuridad no como una sombra que se encuentra encima del mundo, un destino (como, por ejemplo en Is 9, 1), sino como su esencia propia, en la que él se encuentra a gusto, porque τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς («vino la luz al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz») (3, 19). Justamente esto (que el mundo se apropia de su oscuridad) puede expresarse en el juicio de que los hombres están ciegos sin saberlo y sin querer tenerlo por cierto (9, 39-41; cf. 12, 40; 1 Jn 2, 11). Por consiguiente, significa lo mismo cuando se describe la esencia del mundo como *mentira,* lo que se dice indirectamente al afirmar Jesús que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad (18, 37). Se pone de manifiesto ésta también en que él promete el conocimiento de la verdad (8, 32) o cuando dice al que es fiel en la fe que por medio de él ha venido al mundo la gracia y la verdad (1, 17), que la palabra que él trae es la verdad (17, 17), que él mismo es la verdad (14, 6; cf. 1 Jn 2, 21; 3, 19). Se describe directamente la esencia del mundo como mentira cuando Jesús echa en cara a los «judíos» que no quieren escucharle porque descienden del diablo, es decir, de la mentira y por ello no creen cuando Jesús dice la verdad (8, 43-45; cf. 1 Jn 2, 21.27). Quien no reconoce a Jesús como mesías es un «mentiroso» (1 Jn 2, 22). Se dice que la oscuridad y la mentira son un poder que es propio del mundo y que éste ha caído bajo aquél cuando se promete la libertad a quienes conocen la verdad (8, 32). El κόσμος es, pues, esencialmente, *estar en la esclavitud.* El soberano del mundo, el ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου) («príncipe de [este] mundo») es el diablo (12, 31; 14, 30; 16, 11). De él descienden los «judíos» (8, 44), descienden los pecadores (1 Jn 3, 8.10). Porque la esclavitud bajo el diablo significa lo mismo que la *esclavitud bajo el pecado,* del que libra, justamente, el conocimiento de la verdad (8, 32-34). Amar más la oscuridad que la luz significa: hacer el mal (3, 19 s); ser ciego significa: hallarse en el pecado (9, 41). Ello significa, a su vez: *estar muerto.* Los «judíos» morirán en su pecado (8, 21.24). Sí, el mundo, en el fondo, está muerto, porque para aquel que ha creído en Jesús se dice que ha pasado de la muerte a la vida (5, 24). Donde resuena la palabra de Jesús, allí está presente la re-

surrección de los muertos (5, 25), y justamente porque el mundo está muerto Jesús trae el agua y el pan de vida (4, 10; 6, 27 s), es él la luz de vida (8, 12), la resurrección y la vida (11, 25; 14, 6). Lo más terrible de haber sucumbido a la muerte es la enemistad del mundo con la vida. Así como el diablo es por naturaleza «desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς) un homicida (8, 44), así aquellos que descienden de él, como Caín, como los «judíos» (1 Jn 3, 12; Jn 8, 40). El odio al hermano no es otra cosa sino la voluntad homicida (1 Jn 3, 15; cf. 2, 9.11). De ahí que el mandamiento de Jesús sea el amor al hermano (13, 34 s; 1 Jn 2, 7 s) y así como es cierto para el que cree que ha pasado de la muerte a la vida, así también para quien ama al hermano (1 Jn 3, 14).

¿Es para Juan el diablo una realidad en sentido mítico? Esto es, al menos, muy dudoso. Sea lo que fuere, en cualquier caso representa el poder a cuya soberanía el mundo se ha entregado, el poder de la oscuridad y de la mentira, el poder del pecado y de la muerte. El diablo es el oponente de Dios, es decir, oscuridad, mentira y muerte son los enemigos de la luz y de la verdad, de la libertad y de la vida. No se concibe al poder diabólico de todo mal como una potencia cósmica en sentido gnóstico en cuyo poder han caído los hombres como consecuencia del destino. El κόσμος no tiene su origen en un acontecimiento trágico de los tiempos primeros. El κόσμος es, más bien, *creación de Dios,* porque todo ha sido creado por medio de la «Palabra» que se encontraba al principio junto a Dios y, ciertamente, era Dios (1, 3). Ello quiere decir que en la creación Dios se revela; y lo mismo se deduce del hecho de que la «Palabra», en la medida en que es vida para lo creado es, al mismo tiempo, luz para los hombres [10].

2. Unicamente a partir de la idea de creación adquieren los conceptos luz y tinieblas, verdad y mentira, libertad y esclavitud —que provienen del dualismo gnóstico— el sentido peculiar de Juan. Porque, ¿qué significa «luz»? Naturalmente que luz tiene en Juan la misma significación que en todas partes en el lenguaje religioso: semilla de salvación. Las frases que hablan de περιπατεῖν (caminar) o de ἐργάζεσθαι (obrar) en la luz, o el opuesto de περιπατεῖν en la oscuridad pueden ayudarnos a determinar más detalladamente el sentido de estos conceptos. Unicamente en la luz es posible un caminar y actuar seguros; en la oscuridad el hombre se encuentra ciego y no encuentra su camino (9, 4; 11, 9 s; 12, 35; 1 Jn 2, 11).

10. La frase no totalmente clara de 1, 4: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν puede significar: «Lo que llegó a ser — en él (en la 'palabra') estaba la vida», o «lo que llegó a ser — en ello era él (la 'palabra') la vida».

La luz, entendida, por tanto, en su sentido originario, es la claridad, luminosidad, dentro de la cual el hombre puede no solamente orientarse respecto de los objetos, sino que puede entenderse a sí mismo en el mundo y encontrarse a gusto. La «luz verdadera» no es la claridad del día que posibilita la orientación en el mundo externo, sino la iluminación de la existencia por la que el hombre adquiere un conocimiento de sí mismo, le abre su «camino», dirige toda su actuación, le da la claridad y seguridad. Que la creación es revelación de Dios y que la «Palabra» actúa en las criaturas como «luz» significa que en ella se da la posibilidad de una auténtica autocomprensión del hombre, es decir, de entenderse como creatura. La *oscuridad* significa, en consecuencia, que el hombre no hace uso de esta posibilidad, que se cierra al Dios que se revela en la creación, que, en lugar de entenderse como creatura, se toma por dueño de sí mismo, suplantando el puesto del creador. Juan no contesta con un mito a la pregunta acerca del origen de la oscuridad. Porque la posibilidad de la oscuridad —del falsamente pretendido entenderse a sí mismo— comienza a existir con la posibilidad de la luz, del entenderse auténtico. Unicamente porque hay revelación de Dios existe enemistad contra Dios. Unicamente porque hay luz hay tinieblas; la oscuridad no es otra cosa sino cerrarse a la luz, es dar la espalda al origen de la existencia, ya que la única posibilidd de iluminación de la existencia nos ha sido dada en ella. Al cerrarse el mundo a la luz se rebela contra Dios, se independiza frente al creador, es decir, lo intenta, se imagina que puede conseguirlo. De esta manera, el mundo, al encontrarse en la oscuridad, se encuentra, al mismo tiempo, *en la mentira.* Porque esta ilusión sobre sí mismo, no un comportamiento inmoral, es la mentira —pero a su vez no la ilusión de una simple equivocación, sino la ilusión de un falso entenderse a sí mismo, de donde nace todo comportamiento inmoral— una autocomprensión que es rebelión contra Dios, contra la «verdad».

Al igual que «mentira», tampoco «verdad» tiene en Juan un sentido puramente formal, como si «verdad (ἀλήθεια) significase el no estar oculto el ser en general o la realidad en el puro sentido formal, como puede decirse de cualquier objeto (en contraposición a una presentación equivocada). Más bien, la significación fundamental de ἀλήθεια para Juan es la de realidad de Dios, de que Dios es el creador, ésta es la única verdad. El conocimiento de la verdad que hace libre (8, 32) no es el conocimiento racional de la realidad del ser en general, la cual libera de las convenciones fruto de la tradición y que engendran prejuicios y equivocaciones, sino el conoci-

miento de la realidad de Dios que se regala a los hombre de fe; este conocimiento libera del pecado (8, 32-34). Cierto que ἀλήθεια tiene el sentido formal de verdad cuando se dice que Jesús dice la verdad (8, 45) y que el Espíritu lleva al conocimiento pleno de la verdad (16, 13). Pero la verdad a cuyo conocimiento conduce el Espíritu es, de hecho, la realidad de Dios; y Jesús no dice simplemente la verdad, sino que él mismo *es* la verdad (14, 6; § 48). No es, por consiguiente, la doctrina acerca de Dios lo que él transmite, sino que es la misma realidad de Dios que se revela, que se regala en él; porque quien le ha visto a él ha visto al Padre (14, 9); en él se halla y actúa el Padre (14, 10 s); y así como él es la ἀλήθεια es también la ζωή (14, 6). Cuando se dice que él, como la «Palabra» hecha carne, está lleno de χάρις y de ἀλήθεια se quiere decir que en él se halla la realidad de Dios como don. La palabra de Dios es la verdad (17, 17) porque en ella se revela la realidad de Dios y cuando se dice que la verdad debe «santificar» a los creyentes quiere darse a entender que la realidad de Dios que se revela en la Palabra sacará de la esfera de poder del mundo a los que todavía están en el mundo (17, 14-16). Cuando Dios exige adoradores «en espíritu y verdad» (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) (4, 23) tenemos una endíadis que dice que la única adoración auténtica de Dios es aquella que es operada por medio de la fuerza y de la auto-revelación de Dios. La pregunta evasiva de Pilato: «¿qué es la verdad?» (τί ἐστιν ἀλήθεια;) dice que la realidad de Dios le es indiferente al mundo; pero así como «ser de la verdad» (εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας) (18, 37; 1 Jn 2, 21; 3, 19) y «ser de Dios» (εἶναι ἐκ θεοῦ) (7, 17; 8, 47; 1 Jn 3, 10; 4, 1 s; 5, 19) significan lo mismo, así «ser del mundo» (εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου) (8, 23; 15, 19; 17, 14.16; 18, 36; 1 Jn 2, 16; 4, 5), «de abajo» (ἐν τῶν κάτω) (8, 23), «del diablo» (ἐκ τοῦ διαβόλου) (8, 44; 1 Jn 3, 8) también significan lo mismo.

Pero si la verdad es la realidad de Dios en cuanto que es la única realidad auténtica, así *la mentira,* que niega esta realidad, no es solamente una afirmación falsa. Más bien, el mentiroso se coloca fuera de la realidad y cae en la arbitrariedad, en la muerte. Porque, si Dios es la única realidad, *vida* no significa otra cosa sino estar abierto a esta realidad, a Dios, y a lo que él revela: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν («ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a quien enviaste, Jesucristo») (17, 3). La «vida eterna» no es otra cosa sino la vida ya que ζωή y ζωὴ αἰώνιος son empleadas por Juan sin distinción de significación. Al dar el mundo la espalda a la ἀλήθεια se vuelve de espaldas también a la ζωή y se convierte a sí mismo en una apariencia de realidad, en la que se dan mentira y muerte al mismo tiempo. Es la nada que quiere ser algo y lo que tiene por verdad mata su vida; es un homicida (8, 44).

Al rebelarse contra Dios, el mundo continúa siendo su criatura; es decir, el hombre puede producir únicamente una apariencia de realidad, que, en realidad, es mentira, es nada. Porque él, en cuanto creatura, no vive de sí mismo, como Dios, sino de un principio del que él no puede disponer, el cual tiene poder sobre él. Se encuentra siempre con un ¿de dónde? y para él existe únicamente la posibilidad de ser de Dios o del mundo. Si se decide contra su origen de Dios, su origen es la nada, a la que él ha concedido el poder sobre sí mismo. Las expresiones que sirven para caracterizar al hombre y su comportamiento εἶναι ἐκ, γεννηθῆναι ἐκ («ser de, nacer de...») han perdido en Juan el sentido cosmológico que tenían en el mito gnóstico y designan la esencia del hombre que se pone de manifiesto en cada una de sus acciones y de sus palabras y que determinan el «hacia dónde» de su camino. Se contraponen las posibilidades: εἶναι ἐκ θεοῦ («ser de Dios»), εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου («ser del mundo») (cf. *supra*) o γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ («nacer de Dios») (1, 13; 1 Jn 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18; ἄνωθεν [«de arriba»] 3, 3.7; ἐκ τοῦ πνεύματος [«del Espíritu»] 3, 6) y γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκός («nacer de la carne») (3, 6). Esto significa: el hombre está determinado por su origen y nunca es dueño de sí mismo; él puede existir únicamente desde Dios, la realidad, o desde mundo, lo irreal. El de dónde del hombre determina también su a dónde; los que son ἐκ τῶν κάτω, ἐκ τοῦ κόσμου («de abajo, del mundo») morirán en sus pecados (8, 21-23); el κόσμος y su ἐπιθυμία («concupiscencia») pasan (1 Jn 2, 17). La *esclavitud* en la que el mundo se encuentra consiste en que al negar a Dios creador como su origen cae en la nada. La *libertad* consiste en que, al reconocer la verdad, se abre a la realidad por la que únicamente puede vivir.

Los conceptos luz, verdad, vida y libertad se aclaran mutuamente, como sucede a su vez con los conceptos de oscuridad, mentira, muerte y esclavitud. Todos ellos adquieren su sentido partiendo de la cuestión de la existencia humana —ζωή y ζωὴ αἰώνιος— y designan la doble posibilidad humana: o vivir de Dios o de sí mismos. Indican que el hombre puede adquirir la recta comprensión de sí mismo mediante el conocimiento de su condición de creatura y entonces tiene la *luz* que aclara su camino; únicamente en tal conocimiento se hará partícipe de la *verdad* como realidad verdadera, que se le abre en la revelación de Dios y no comete la locura de creer que puede fundar él por sí mismo su propia realidad constituyendo un κόσμος que se rebela contra Dios; únicamente en este conocimiento consigue la *liber-*

tad frente a la apariencia, que en realidad es oscuridad, mentira, esclavitud y muerte y únicamente en tal libertad tiene la *vida,* en cuanto que vive de su origen auténtico El hombre se encuentra o se encontraba frente a la decisión a favor o en contra de Dios y la revelación de Dios en Jesús lo coloca de nuevo frente a esta decisión El dualismo cosmológico de la gnosis se ha convertido en Juan en un *dualismo de decisión*

§ 43 El determinismo de Juan

1 El lenguaje de este «dualismo» es gnóstico, y especialmente el *encuadramiento de los hombres en dos partes,* los ἐκ θεοῦ (de Dios) o ἐκ τοῦ διαβόλου («del diablo»), ἐκ τῆς ἀληθείας («de la verdad») o ἐκ τοῦ κοσμου («del mundo»), ἐκ τῶν ἀνω («de arriba») o ἐκ τῶν κάτω («de abajo»), da la impresión como si los hombres estuviesen divididos en dos partes, de manera que la naturaleza de cada uno estuviese ya determinada desde un principio en su manera de ser y en su destino ¿No se halla cada uno marcado por su origen y no se halla ya decidido por su origen el adónde de su camino, incluso su decisión frente a Jesús en el que se encuentra el Dios revelado? ¿no es cierto que sólo viene a Jesús aquel a quien el Padre le «atrae» (6, 44), aquel a quien le ha sido dado por el Padre? (6, 65, cf 6, 37 39, 17, 2.6 9 12 24) ¿no es cierto que tan sólo puede «oír su voz» quien pertenece a sus «ovejas»? (10, 26) ¿No llama únicamente a los «suyos» (10, 3 s), a los que él conoce, y ellos le conocen a él? (10, 14 27) ¿No confirma la palabra de Is 6, 10 que la incredulidad se basa en el endurecimiento querido por Dios? (12, 39 s)

Sin embargo Jesús exige que todos deben creer Atañe, pues, a todos cuando dice que todos se hallan en la oscuridad y en la ceguera y que se encuentran bajo la ira de Dios, todos son interpelados por la palabra del revelador acerca de si quieren *permanecer* en esta situación (3, 36, 9, 41, 12, 46) Las palabras de Jesús no son, por consiguiente, principios doctrinales, sino invitación y llamada a decidirse

Son típicas las palabras que en su frase principal contienen una promesa Al ir precedidas por un participio que indica la condición para recibir la promesa, son, al mismo tiempo, llamada a decidirse.

ἀμην ἀμην λεγω ὑμῖν ὅτι
ὁ τὸν λογον μου ἀκουων και πιστευων τῷ πέμψαντι με
ἔχει ζωην αιωνιον και εἰς κρισιν ουκ ἔρχεται,
ἀλλα μεταβεβηκεν εκ τοῦ θανάτου εἰς την ζωην
(En verdad, en verdad os digo que quien escucha mi palabra y cree en quien

me envió tiene la vida eterna y no será juzgado, sino que ha pasado de la muerte a la vida) (5, 24)

εγω ειμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς
ὁ ἐρχομενος προς ἐμὲ οὐ μη πειναση,
και ὁ πιστευων εἰς ἐμὲ ου μη διψησει πωποτε
(Yo soy el pan de vida,
quien venga a mí no tendra hambre
y quien crea en mi no tendra sed jamas) (6 35)

ἐγω ειμι το φῶς τοῦ κοσμου
ὁ ἀκολουθῶν μοι ου μη περιπατηση ἐν τῇ σκοτια,
ἀλλ ἕξει το φῶς της ζωῆς
(Yo soy la luz del mundo
quien me siga no andará en tinieblas
sino que tendra la luz de la vida) (8 12)

(Comparar todavía 3, 18 33 36, 6, 47, 11, 25 s, 12, 44 s) Igualmente las sentencias en las que la promesa (a la que paralelamente acompaña una amenaza) viene expresada por medio de una frase-ἐάν·

ἐγω εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν
ἐάν τις φάγη ἐκ τουτου τοῦ ἄρτου
ζησει εἰς τον αἰῶνα
(Yo soy el pan vivo
si alguien come de este pan
vivirá para siempre) (6, 51)

ἡ ἐμη διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμη
ἀλλὰ τοῦ πέμψαντος με
ἐαν τις θέλη τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν,
γνωσεται περι τῆς διδαχῆς
(Mi doctrina no es mía
sino del que me envió
Si alguien quiere hacer su voluntad
conocerá la doctrina) (7, 16 s)

ἀμην ἀμην λέγω ὑμῖν
ἐαν τις τὸν ἐμον λογον τηρηση,
θανατον ου μη θεωρηση εις τὸν αἰῶνα
(En verdad en verdad os digo
si alguien guarda mi palabra
no vera la muerte jamás) (8, 51)

(Comparar además 10, 9; 12, 26; 14, 23 y las frases con ἐάν μή τις [«si alguien no»] de 3, 3.5; 15, 6).

Todas las formas de esta llamada a decidirse se encuentran unidas en 12, 46-48:

ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα,
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.
καὶ ἐάν τίς μου ἀκούσῃ τῶν ῥημάτων καὶ μὴ φυλάξῃ,
ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν...
ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου
ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν...
(Yo, la luz, he venido al mundo
para que todo el que crea en mí
no siga en las tinieblas.
Si alguno oye mis palabras y no las guarda
yo no le condenaré...
El que me rechaza y no recibe mis palabras
ya tiene quien le condene).

En 7, 37 se formula la invitación de manera imperativa, donde el participio que sigue a continuación formula la condición no como exigencia, aun cuando realmente la contiene:

ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με.
καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ.
(Si alguien tiene sed, venga a mí
y beba quien cree en mí).

Cuando a la frase de que nadie puede venir a Jesús si el Padre no lo «atrae» (6, 44) sigue πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ («todo el que escucha al Padre y aprende viene a mí») (6, 45 b), se ve claro que el πᾶς significa que cada uno tiene la posibilidad de dejarse atraer por el Padre (o de negarse). El «atraer» del Padre no precede al «venir» o no tiene lugar a espaldas de la decisión de la fe; se realiza en ella como abandono de la propia seguridad y autocomprensión, al igual que en Pablo el ἄγεσθαι πνεύματι («conducirse por el Espíritu») no es un irresoluto dejarse arrastrar, sino la decisión de la fe, que es abandono a la exigencia y don de Dios (§ 38, 3). Al igual que en Pablo (§ 37), las fórmulas de predestinación ponen de manifiesto que la decisión de la fe no es una elección entre posibilidades intramundanas, que surgen de motivos intramundanos y que el creyente no puede presumir delante de Dios ni siquiera de su fe. El no tiene su seguridad en sí mismo, sino únicamente en Dios. Si la fe es el abandono de tal autoafirmación, el creyente no puede entender su fe como la obra de su actuación siempre atinada, sino únicamente como la obra de Dios en él. Este sentido, y ningún otro, tienen las frases que dicen que viene a Jesús solamente aquel a quien el Padre se lo «ha dado» (6, 65); únicamente aquellos que el Padre le ha dado (6, 37.39; 17, 2 s).

2. El εἶναι (o γεννηθῆναι) ἐκ («ser [o: nacer] de), que puede parecer como si el hombre basase su conducta sobre su φύσις (naturaleza) —concepto gnóstico que Juan evita— quiere en verdad relacionar cada comportamiento individual con el del *ser* del hombre en el que se funda. Toda vez que el hombre no puede existir por su propia fuerza, sino que no tiene más remedio que entregarse a una de las dos fuerzas, a la realidad o a la apariencia, a Dios o a la nada —y puesto que el «mundo» existe, prácticamente, de la nada (§ 42, 2)— el encuentro con el Revelador pone en interrogante el ser de la nada en cuanto tal, y la decisión frente a su palabra no se produce como las decisiones intramundanas, en las que el ser no es puesto en tela de juicio, de manera que el hombre, mientras elige esto o aquello permanece siendo el mismo. Por el contrario, justamente lo que aquí se le pregunta es si él quiere o no permanecer siendo lo que era, es decir, permanecer en su viejo ser o no. Al decidirse por o en contra de la fe, escoge o su ser auténtico o se entrega de pies y manos a su ser de la nada. Esto se pone claramente de manifiesto en las frases que hablan de «permanecer» en la vieja situación:

ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον·
ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν,
ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.
(El que cree en el Hijo tiene vida eterna;
el que se resiste al Hijo no verá la vida
sino que la cólera de Dios pesa sobre él) (3, 36).

ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα,
ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.
(Yo, la luz, he venido al mundo
para que todo el que crea en mí no siga en las tinieblas) (12, 46).

εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον,
ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν
καὶ οἱ βλέποντες τυλοὶ γένωνται...
εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν.
νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν· ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει

(He venido a este mundo para un juicio
para que los que no ven vean
y los que ven se vuelvan ciegos
si fuerais ciegos no tendríais pecado,
pero como decís «vemos», vuestro pecado permanece) (9, 39 41).

Está claro, antes de la venida de la luz eran todos ciegos. Los «videntes» son únicamente aquellos que se imaginan ver; los «ciegos», aquellos que supieron o saben ahora de su ceguera porque les alcanza la luz. Los «ciegos» y los «videntes» no lo eran antes de la venida de la luz, sino que la separación se produce ahora al ser preguntado cada uno si quiere pertenecer a éstos o a aquéllos, si quiere reconocer su ceguera y ser liberado de ella o si quiere negarla o permanecer en ella.

Cada hombre se comporta, en consecuencia, de acuerdo con su ser, con su origen. Juan no deduce de la caída de Adán, como lo hace Pablo (§ 25, 3), el que de hecho los hombres sean malos por naturaleza, que «el mundo está en el mal» (1 Jn 5, 19). ¿Lo deduce quizás del *demonio*? Cierto que vale para todos los hombres el ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι («ser del diablo»); y la afirmación de que Dios envió a su Hijo al mundo para salvar al mundo (3, 17) es equivalente a «el hijo de Dios se reveló para destruir las obras del demonio» (1 Jn 3, 8). Con todo, no se piensa que los hombres hayan caído en el pecado como consecuencia de una impiedad cometida por el demonio en el comienzo de los tiempos. Por el contrario, el demonio se esconde detrás de cada pecado; porque éste era un homicida no «en el principio», sino «desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς 8, 44), o, como se dice aún más claro en una formulación en presente: «él peca desde el principio» (ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει 1 Jn 3, 8); es decir, la filiación del diablo es un término para designar el ser del pecador, o, dicho de otra manera, el pecado no es algo malo que se comete ocasionalmente, sino que en ello se pone de manifiesto que el hombre es pecador por naturaleza, que se halla determinado por la irrealidad, por la nada.

La *universalidad del pecado,* es decir, el hallarse todos los hombres determinados por la irrealidad no se explica partiendo de un fundamento mitológico, sino que se presenta sencillamente *como un hecho,* y, en concreto, se pone en relación con la venida de la luz: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καί ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν ... ἐν τῷ κόσμῳ ἦν καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια (principalmente en el κόσμος) ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι (aquí = los hombres) αὐτὸν οὐ παρέλαβον (1, 5.10 s) αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν

οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς (3, 19) («la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la recibieron... En el mundo estaba y el mundo fue hecho por ella y el mundo no la conoció. Vino a los suyos [mundo] y los suyos no la recibieron y la condenación está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz»). Y la universalidad se pone de manifiesto como hecho no sólo en que los hombres (vistos como conjunto) rechazan la fe, sino justamente en que hay algunos que vienen a la fe (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν 1, 12; 3, 21 [«los que le recibieron»]). Porque la fe es el reconocimiento de haber estado antes en la ceguera, de haber estado enredado en las «obras» del diablo, de haber pasado de la muerte a la vida (9, 39; 1 Jn 3, 8; Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14).

De hecho, antes de la venida de la luz, el «mundo», en su totalidad, se halla en la oscuridad, en la muerte. Pero mediante la venida de la luz se le plantea al hombre la pregunta de si quiere permanecer en la oscuridad, en la muerte. Dios ha colocado al mundo, mediante el envío del Hijo, en estado de *in suspenso:* εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν («si no hubiese venido y no les hubiese hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado») (15, 22). El hombre no puede actuar de manera diversa a lo que es, pero en la llamada del Revelador se le abre la posibilidad de *ser* distinto. El puede cambiar su origen, su naturaleza, puede «renacer» (3, 1 s) y llegar, de esta manera, a su ser auténtico. El ser del hombre se constituye definitivamente en la decisión a favor o en contra de la fe y a partir de este momento su punto de partida comienza a ser claro. Los «judíos», de los que se dice: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ («vosotros sois de abajo») (8, 23) y son descritos como hijos del diablo, son aquellos que, al negarse a creer, han decidido permanecer en su pecado (8, 44). Se pondrá de manifiesto si uno es hijo de Dios o del diablo en si «hace la justicia» y «ama al hermano» o no (1 Jn 3, 10); el amor fraterno es la realización del mandamiento «nuevo» (13, 34; 1 Jn 2, 7 s), que se ha convertido ahora en posibilidad para aquellos que «han pasado de la muerte a la vida» (1 Jn 3, 14; 2, 8). En su oposición al Revelador, se constituye definitivamente el mundo como «mundo»; con ello, el κόσμος y su soberano están «juzgados» (12, 31; 16, 11).

§ 44. La perversión de la creación en «mundo»

En el hecho de que Dios mantiene en suspenso su juicio hasta que los hombres, ante el envío del Hijo, se decidan a permanecer

en su incredulidad y, en consecuencia, en su ser viejo o acepten la nueva posibilidad de ser que se les ofrece en la fe, se pone de manifiesto que la vida humana, antes del encuentro con el Revelador, no tiene el carácter de algo definitivo a pesar de su rebelión. Porque incluso en su rebelión, el mundo no deja de ser creación. Esto se *revela en que la vida del hombre se halla marcada por la pregunta acerca de la realidad* (ἀλήθεια), acerca de la vida. Juan expresa esto en las frases que hablan de ἀληθινόν.

Cuando se dice que Jesús es ἀληθινὸν φῶς, la luz real, auténtica (1, 9; 1 Jn 2, 9) se presupone que el hombre en general sabe de la luz y que la busca; él necesita entenderse a sí mismo en el mundo. Cierto que puede equivocarse y seguir una luz falsa, pero aun cuando, de hecho, lo haga y siendo ciego se imagina ver, o siendo esclavo pretende ser libre, pone de manifiesto, consciente o inconscientemente, que le preocupa la cuestión. Cuando Jesús se llama a sí mismo la luz del mundo (8, 12) se presenta como el portador de aquello que el mundo busca. La existencia humana sabe abierta o veladamente de su dependencia de aquello de lo que ella puede vivir. Y aun cuando en un principio esta voluntad se dirige de una manera primitiva, hacia los bienes materiales, sin embargo, las presentaciones míticas de alimentos milagrosos (6, 31) y del agua de vida (4, 15) muestran ya que el deseo, en el fondo, apunta a la vida misma. Cuando Jesús se presenta a sí mismo como el pan y como el agua de vida (6, 27 s; 4, 10 s; cf. 7, 37), está presuponiendo una comprensión tal como se da y expresa en la mitología. El es el árbol de la vida del que el mito ha construido la fábula (15, 1 s). Las frases ἐγώ-εἰμι son la respuesta a la pregunta acerca de la vida, porque el ἐγώ es en ellas predicado (§ 48, 2) y su sentido es: en él se encuentra aquello que el hombre busca; en él esto se hace realidad en contraposición a toda apariencia; él es el ἀληθινὸς ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ («verdadero pan del cielo») (6, 32), es la ἀληθινὴ ἄμπελος («vid verdadera») (15, 1). Ningún otro sentido tiene cuando él se presenta a sí mismo como καλὸς ποιμήν (10, 11.14), donde καλός, caracteriza, como en otras partes ἀληθινός, al pastor real en contraposición al μισθωτός (mercenario). El ἐγώ εἰμι da respuesta a la pregunta acerca de la vida, del περισσόν (la plenitud que sacia definitivamente todo deseo); todo ello presupone el conocimiento reflejo o inconsciente del hombre de hallarse dependiendo del que regala la vida.

2. La pretensión nacida del querer ser él mismo *pervierte la verdad en mentira, la creación en «mundo»*. Porque en su pretensión, no permiten los hombres que la pregunta acerca de la vida se convierta en pregunta acerca de ellos mismos para hacerse conscientes de su condición de creatura, sino que se dan ellos mismos la contestación para adquirir de esta manera su seguridad. Tienen lo transitorio por definitivo, lo inauténtico por auténtico, la muerte por vida. Se dan la *respuesta en su religión* en la que ponen, ciertamente, de manifiesto que ellos saben de un más allá del hombre y del mundo. Pero justamente al pensar que en su religión están seguros, corrompen este conocimiento. Las diversas religiones discuten entre sí y se quitan las unas a las otras el derecho de adorar a Dios. Pero a Dios no se le adora legítimamente ni en Jerusalén ni en Garizim; los ἀληθινοὶ προσκυνηταί («verdaderos adoradores») son aquellos que le adoran en ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ («espíritu y en verdad»). La verdadera adoración de Dios es, por tanto, un acontecimiento escatológico que obra Dios mismo por medio de su Espíritu y que se hace realidad por medio de la venida del Revelador (4, 19-24).

Sobre el ejemplo de la *religión judía* aclara Juan cómo la voluntad de seguridad que el hombre tiene corrompe el conocimiento de Dios, cómo hace de la exigencia y de la promesa de Dios una propiedad y se cierra de esta manera frente a Dios. Aquí empalma Juan no con el esfuerzo judío por la δικαιοσύνη, sino con la voluntad de vivir, operante en la religión judía (§ 41, 3). El «pecado» de los «judíos» no es, como en Pablo, su vanagloriarse (καυχᾶσθαι) con motivo de sus obras (§ 23, 2), sino —en cuanto a contenido no hay diferencia alguna— en cerrarse frente a la revelación que cuestiona su seguridad. Casi podríamos decir, el pecado de los judíos no está, como en Pablo, en su ética, sino en su dogmática. Investigan en las Escrituras porque pretenden tener en ellas «la vida eterna» y, en consecuencia, rechazan a Jesús que quiere darles la vida y que puede dársela (5, 39 s). Pervierten el sentido de las Escrituras, porque ellos no advierten que éstas hablan justamente de Jesús, que, en cuanto revelación de Dios rompe toda seguridad. Moisés, en quien ellos se escudan y en quien «han puesto su esperanza» se convertirá en su acusador (5, 45). Su religión, que debería mantenerlos en la intranquilidad, que debería mantenerlos abiertos para el encuentro con Dios, se convierte para ellos en un medio de tranquilidad, los cierra frente a Dios. En realidad ellos no conocen a Dios en absoluto (5, 37; 7, 28; 8, 19.55; 15, 21; 16, 3). Porque conocerle no significa concebir ideas quizás acertadas sobre él, sino reconocerle como creador y estar abiertos para el encuentro con él.

De ahí que todo lo que es verdadero se convierte en su boca en falso. Se amparan en *su ley* para eliminar el quebranto que Jesús

causa en su seguridad (cap. 5). La argumentación que reprocha a los judíos (7, 19-24) de que no guardan la ley (v. 19) y de que para permanecer fieles a la ley quebrantan el mandamiento del sábado (v. 23) muestra que la ley no es una entidad unívoca que pueda conferir seguridad. El hecho de que Moisés presente junto al mandamiento del sábado el de la circuncisión, que va contra el del sábado, debería haberles llevado a preguntarse acerca del sentido auténtico que ella encierra. Jn 7, 49 s pone de manifiesto cómo los «judíos» emplean la ley únicamente como medio para la propia seguridad: Nicodemo acusa a los dirigentes judíos de que pronuncian sentencia contra Jesús sin haberlo interrogado y que, con ello, van contra la ley. Pero ellos tienen a mano enseguida la respuesta: según la Escritura, de Galilea no puede salir profeta alguno. Su investigación de la Escritura está al servicio de la dogmática, que es la que les da la seguridad, en cuanto que les ofrece criterios para juzgar la revelación y con ello no escuchan la palabra viva del Revelador. Así muestra el capítulo 9 que la ley les sirve perfectamente para el abuso al emplearla para sus propios fines. Finalmente 8, 17 s parodia su recurrir a la ley cuando Jesús aplica la frase de que si hay dos testigos debe considerarse una cosa como probada (Dt 17, 6; 19, 15) al testimonio del Padre y suyo. La reflexión sobre la determinación de la ley debería haber puesto de manifiesto que ella es aplicable únicamente a los hombres y que es incapaz de probar la revelación de Dios ante los hombres. La palabra de Dios no puede hallarse sometida a las pretensiones humanas, porque, de lo contrario, debería aplicarse aquella prescripción, lo cual sería absurdo.

Los «judíos» emplean la revelación *actuante en su historia* y recogida por escrito, contra Jesús. ¿Cómo puede pretender ser mayor que Abrahán? (8, 52 s). Pero Abrahán no pensó que en él se hallaba contenido de una vez para siempre el don de Dios a Israel, sino que suspiró por el día del cumplimiento (de la promesa) (8, 56). Así como los judíos, al ampararse en Moisés, no entienden el sentido de la ley, así tampoco entienden al ampararse en Abrahán que éste no significa para ellos posesión, sino promesa. Se tienen por hijos de Abrahán (8, 33) y, por tanto, por libres, pero no entienden que la libertad no es posesión, sino únicamente un don escatológico. Tendrían derecho a creerse hijos de Abrahán si hubiesen reconocido que éste tenía para ellos el sentido de promesa que apunta al futuro y que obliga para el futuro. La mirada retrospectiva a su historia no debería haberles dado seguridad, sino que debería haberles obligado a guardar fidelidad a la actuación de Dios, la cual saca al hombre de sí mismo y lo sitúa mirando hacia el futuro, al que debe permanecer abierto. En su encuentro con Jesús debe mostrarse si ellos han entendido a Abrahán, si la fidelidad a su pasado se demuestra como apertura al futuro de Dios. Al cerrarse y querer matarlo demuestran que no son hijos de Abrahán.

Cierto que los judíos tienen *su esperanza* y que, en este sentido, están orientados hacia el futuro. Pero han convertido su esperanza en dogmática del Mesías y se han privado con ello de su libertad para el futuro. Ellos saben que el origen del Mesías será secreto, pero de Jesús saben su lugar de origen y conocen a sus padres (6, 41 s; 7, 27; cf. 1, 46). Hay, con todo, en esta contradicción un conocimiento exacto: en la revelación no acontece nada humano sino divino. Pero este conocimiento se halla pervertido. Porque en su dogmática se imaginan lo divino como un fenómeno cuya divinidad puede constatar el hombre en virtud de sus criterios, en lugar de entenderlo como un acontecimiento que destruye al hombre que quiere constatarlo. Su contradicción no entiende que lo divino no puede ser presentado *a la manera* de una oposición a lo humano, tal como piensan ellos en la seguridad de su juicio: «¿cómo puede un hombre corriente afirmar que él es el Revelador»? Aquí está —justamente algo absurdo para el pensamiento humano— el misterio de la revelación, algo que puede ser entendido únicamente si el hombre se despoja de la seguridad por la que él piensa que puede juzgar lo divino y lo humano como fenómenos constatables. Lo que los judíos llaman misterio no es misterio en realidad, pues en su dogmática de tendencia gnóstica convierten el más allá —el origen misterioso de Jesús en Dios— en algo intramundano que se halla bajo su dictamen. Para aquel que quiere constatar con los medios que tiene a su disposición si y cuando se realiza un misterio de Dios, el misterio ha dejado de existir, porque el reconocimiento de tal misterio presupone la falsedad de los criterios corrientes. En consecuencia, el mundo permanece ciego frente a la revelación, y justamente cuando sabe no sabe nada. El verdadero secreto se halla encerrado en el ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») (1, 14) y Juan no sabe o no quiere saber nada de una intramundanización o de intento de mundanización de tal misterio por medio de una narración del nacimiento a la manera mitológica (cf. 1, 45; 6, 42; 7, 27 s); los judíos se equivocan no porque no estén orientados rectamente sobre el origen de Jesús, sino porque quieren aplicarle medidas equivocadas.

Otros se sirven de otro dogma mesiánico contra Jesús: el Mesías debe nacer en Belén de línea davídica, mientras que Jesús proviene de Nazaret (7, 42) y con ello se cierran, por medio de una falsa pregunta, su acceso a la fe. Se sabe que cuando venga el Mesías permanecerá para siempre (12, 34). Esperan, pues, al Mesías como aquel

que realizará los deseos de los hombres; es decir, como aquel que convierta la salvación que trae en un estado terreno duradero; querrían hacer a Jesús rey porque saciaba mediante sus milagros a los hambrientos (6, 15). No saben que la salvación que trae el Mesías es la puesta en interrogante, la negación del mundo, que su aceptación exige el abandono de todos los deseos concebidos a escala humana. Cierto, el Mesías permanecerá con los suyos si ellos permanecen fieles con él (15, 4 s), pero él no se convierte en una figura del más acá. ¡No! Su presencia en este mundo terminará y sólo cuando se haya despedido del más acá volverá de nuevo a los suyos y acampará con ellos juntamente con el Padre (14, 23), de una manera que permanecerá oculta para el mundo (14, 22).

El mundo posee los conceptos exactos y las preguntas. Habla de «honra» y en su deseo de conseguirla mediante el reconocimiento de los otros se pone de manifiesto que el hombre en cuanto tal se halla instalado en la inseguridad y, por naturaleza, debe buscar una confirmación. Pero el mundo plantea de manera equivocada la pregunta verdadera al darse a sí mismo la respuesta. No entiende que el ser humano, en cuanto que es criatura, se halla como totalidad en interrogante y que la instancia en la que el hombre debería buscar confirmación, validez, es Dios. Pero el mundo no pregunta por la honra que da Dios. Preguntar por ella significaría reconocer la inseguridad de todo ser humano y abandonar la seguridad que el hombre se ha creado. En lugar de ello, los hombres sacian su necesidad de «honra» buscándola los unos en los otros, en cuanto que cada uno concede al otro su «honra», para que éste se la conceda a él (5, 44). Y de esta manera se cierran a la revelación de Dios.

El mundo conoce, naturalmente, el *amor.* Pero ama únicamente a su ἴδιον, a lo que le es propio y familiar (15, 19). En el fondo se ama, pues, a sí mismo y odia a quien descubre su incertidumbre. El mundo conoce la *alegría* y con ello demuestra que el ser humno encuentra su plenitud, de acuerdo con su naturaleza, en la alegría en la que desaparece toda pregunta, en la alegría que regala el Revelador (15, 11; 16, 24; 17, 13). Pero el mundo no conoce la auténtica, y por consiguiente la eterna alegría, sino únicamente la alegría sobre su propio (aparente) éxito. El mundo habla de *libertad* y no advierte que se halla en la esclavitud, en concreto, en el pecado (8, 32-36).

El mundo habla de *pecado,* de *justicia* y de *juicio,* pero entiende estos conceptos a su manera y el juicio de la revelación consiste en que se pone al descubierto el verdadero sentido de estos conceptos (16, 8-11). ¿Qué significa pecado? Es la incredulidad en la que el mundo se ata a sí mismo, tal como se pone de manifiesto en su

conducta respecto de Jesús. ¿Qué significa justicia? Para el mundo estar en posesión de sus derechos, el éxito en las cosas visibles; en realidad, la justicia es la superación del mundo, tal como sucede en la despedida de Jesús respecto del mundo (su δικαιοσύνη es su νίκη [«victoria»], 16, 33). ¿Qué significa juicio? El juicio (en concreto el juicio de Dios, que es del que se trata en el contexto) se realiza, según la opinión del mundo, en lo visible, bien sea como catástrofe cósmica, como piensa la apocalíptica, bien sea en las catástrofes de la historia del mundo, tal como lo espera la profecía del AT y, en parte, también el judaísmo. En realidad, el juicio se realiza en la decisión del hombre frente a Jesús en cuanto revelador de Dios, de manera que quien no cree, ha sido ya juzgado (3, 18; 12, 48), así como ha sido juzgado «el príncipe de este mundo» cuando Jesús fue exaltado por su muerte (12, 31).

De esta manera, el mundo se crea su propia *seguridad* y se mueve dentro de ella como dentro de lo *evidente,* de lo *familiar.* Rechaza el trastorno que le ocasiona la aparición de Jesús por medio de la pregunta πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (¿cómo puede ser esto?») (3, 9), o por medio de su πῶς...; (6, 42; 7, 15; 8, 33; 12, 34). Cierto que no se rechaza todo lo nuevo de manera indiscriminada, sino que se mide con la medida de lo antiguo, de lo que se está seguro: ἐρεύνησον καὶ ἴδε, ὅτι ἐκ τῆς Γαλιλαίας προφήτης οὐκ ἐγείρεται («investiga y verás que de Galilea no surge el profeta») (7, 52). Se pregunta por la legitimación de Jesús (5, 31 s), tienen sus evidencias, por las que se orientan: μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; («¿acaso habrán conocido verdaderamente los dirigentes que éste es el Cristo?») (7, 26). Se tienen, incluso, ideales: en lugar de desperdiciar, debería ayudarse a los pobres (12, 5). Se considera como verdadero aquello que puede palparse con la mano: σάρξ. La palabra de Jesús acerca del renacer es incomprensible para el mundo porque éste cuenta únicamente con las posibilidades de la naturaleza, no tiene en cuenta la fuerza milagrosa de Dios, no cuenta con el πνεῦμα (3, 3-8). El mundo juzga κατὰ τὴν σάρκα («según la carne») (8, 15) o κατ' ὄψιν («según las apariencias») (7, 24).

El mundo conoce también un orden que cuida del derecho en la tierra: el estado. El mundo recurre al estado para liberarse de quien perturba su calma, de Jesús. Pero se pone de manifiesto no solamente que el estado es demasiado débil para realizar sus cometidos, cuando se cierra a la palabra del Revelador, sino que, sobre todo, el mundo trastorna el sentido del estado cuando lo malemplea para la realización de sus deseos y echa mano para ello de la mentira y de la calumnia (19, 12).

B) LA ΚΡΙΣΙΣ (JUICIO) DEL MUNDO

R Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes Evangeliums,* en *Glauben und Verstehen,* 1933, 134-152, D Faulhaber, *Das Johannes Evangelium und die Kirche,* 1935, B Aebert, *Die Eschatologie des Johannes,* 1937, A Corell, *Consummatum est Eskatologie och Kyrka i Johannes evangeliet,* 1950, P Ricca, *Eschatologie des vierten Evangeliums,* 1966, C F D Moule, *A neglected factor in the interpretation of johannine eschatology,* en *Studies in John (presented to J N Sevenster),* 1970, 155-160, R Kysar, *The eschatology of the fourth gospel* Perspective 13 (1972) 23-33, G Richter, *Präsentische und futurische Eschatologie im 4 Evangelium,* en *Gegenwart und kommendes Reich,* 1975, 117-152, J Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum,* 1976, 117-148, G Richter, *Präsentische und futurische Eschatologie im 4 Evangelium,* 1977, S S Smalley, *John evangelist and interpreter,* 1978

§ 45. El envío del Hijo

W Lutgert, *Die Johanneische Christologie,* ²1916, W Bousset, *Kyrios Christos,* ³1967, 154 183, J Schneider, *Die Christusschau des Johannesevangeliums,* 1935, E Gaugler, *Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums,* 1936, 34-67, J Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean,* 1951, H Schlier, *Im Anfang war das Wort,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 274 287, S Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn Christologie im Johannesevang* , 1937, R Schnackenburg, *Logos Hymnus und johann Prolog* Bibl Zeitschr (1957) 69-109, J Giblet, *Jésus et le «Père» dans le IV^e évangile,* en *L'évangile de Jean,* 1958, 111-130, P Winter, Μονογενης παρὰ πατρος Zeitschrift f Religion u Geistesgeschichte 5 (1953) 335-365 M E Boismard, *Le prologue de saint Jean,* 1953 O Michel-O Betz, *Von Gott gezeugt,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche Festgabe f J Jeremias,* ²1964, 3-23, H Schlier, *Der Offenbarer und sein Werk nach dem Joh Evangel* , en *Besinnung auf das NT,* 1964, 254-263, W Eltester, *Der Logos und sein Prophet,* en *Apophoreta Festschr f E Haenchen,* 1964, 109-134, E Kasemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17,* 1966, J Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes Evangelium,* 1967, W A Meeks, *The prophet king,* 1967, C Maurer, *Der Exklusivanspruch des Christus nach dem Johannesevangelium,* en *Studies in John (presented to J N Sevenster),* 1970, 143-154, T E Pollard, *Johannine christology and the early church,* 1970, E Schweizer, *Jesus der Zeuge Gottes,* en *Studies in John,* 1970, 161-168, H Schlier, *Zur Christologie des Johannesevangeliums,* en Id , *Das Ende der Zeit,* 1971, 85-101, F -M Braun, *Jean le théologien,* 1972, J P Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat,* 1972, J Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes,* 1973, B Lindars, *The Son of man in johannine christology,* en *Christ and Spirit in the NT (in honour of C F D Moule),* 1973, 43-60, C K Barret, *The Father is greater than I (Jn 14, 28),* en *NT und Kirche (F R Schnackenburg),* 1974, 144 159, R Maddox, *The function of the Son of man in the gospel of John,* en *Reconciliation and hope (presented to L L Morris),* 1974, 186-204, R T Fortna, *Christology in the fourth gospel* NTS 21 (1974) 489-504, U B Muller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde,* 1975, P von der Osten-Sacken, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie* EvTh 36 (1976) 154-176, J Coppens, *Le Fils de l'homme dans l'évangile johannique* EphThL 52 (1976) 28-81, F J Moloney, *The johannine Son of man,* 1976, M de Jonge, *Jesus stranger from heaven and Son of God,* 1977, J P Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium,* 1977, F J Moloney, *A johannine Son of man discussion?* Sales 39 (1977) 93-102, D L Mealand, *The christology of the fourth gospel* Scott Journ Theol 31 (1978) 449 467, D Mollat, *Etudes johanniques,* 1979

M E Boismard, *El prólogo de san Juan,* ²1970, S Sabugal, ΧΡΙΣΤΟΣ Investigación exegética sobre la cristología juanea, 1972, J Flores, *Cristología de Juan,* 1975, J Luzárraga, *Oración y misión en el evangelio de Juan,* 1978, véase la bibliografía general al capítulo 5

1. *La vida ha aparecido en este mundo de muerte* (1 Jn 1, 2), la luz vino al mundo de las tinieblas (1, 5; 3, 19), esto aconteció al *venir al mundo el hijo de Dios.* Es Jesús, que aparece en un tiempo posterior al Bautista y de quien puede decirse, sin embargo, que existía antes que éste (1, 15.30), quien afirma de sí mismo que existía antes de que Abrahán existiese (8, 58); más aún, que él existía antes de la fundación del mundo (17, 5.24), en quien creen los cristianos como en el que existe ἀπ' ἀρχῆς («desde el principio») (1 Jn 2, 13 s). En él se ha hecho carne la «Palabra» que estaba en Dios en el comienzo (1, 1 s.14) y vino a su propiedad, es decir, al mundo, que le pertenece ya que ha sido hecho por él (1, 9-11).

¿En qué medida nos está permitido interpretar estas expresiones que nos hablan en forma mitológica de Jesús como del preexistente hijo de Dios que se hizo hombre, en sentido mitológico? Debe preceder antes una interpretación más precisa que lo clarifique. En cualquier caso, es significativo que el comienzo de la primera carta, que, en cuanto a contenido, quiere decir lo mismo que el prólogo del evangelio, hable de la vida que estaba en el principio en el Padre y que apareció audible, visible y palpable (naturalmente que no es preciso que diga que en Jesús); hable de esta vida como de «lo que era en el principio», es decir, como de una cosa y no como de una persona (1 Jn 1, 1 s). En cualquier caso es claro que en la persona de Jesús la realidad trascendente divina se ha hecho audible, visible y palpable dentro del ámbito del mundo terreno: Jesús es el Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος («Cristo, el hijo de Dios que ha venido al mundo») (11, 27).

Es necesario entenderlo en todo lo que él dice, es y hace no como una figura de este mundo, sino que su aparición en el mundo debe ser vista como un *ser enviado,* como un *haber venido* El es quien ha sido «santificado y enviado al mundo» por el Padre (10, 36) Sus obras testifican que le ha enviado el Padre (5, 36), es preciso creerlo así (6, 29, 11, 42, 17, 8), reconocerlo (17, 25), porque en esto consiste la αἰωνιος ζωη ινα γινῶσκωσιν σὲ τον μονον ἀληθινον θεον και ὸν ἀπεστειλας Ἰησοῦν Χριστον («vida eterna que te conozcan a ti el único Dios verdadero y a quien enviaste Jesucristo») (17, 3) Así llama él a Dios ὁ πεμψας με πατηρ («el que me envió, el Padre») (seis veces) o sencillamente ὁ πεμψας με («el que me envió») (diecinueve veces) Y así confiesa la comunidad και ἡμεῖς τεθεαμεθα και μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατηρ ἀπεσταλκεν τὸν υἱον σωτῆρα τοῦ κοσμου («y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo») (1 Jn 4, 14) A su ser enviado corresponde su venir o haber venido, y naturalmente pueden encontrarse unidas ambas expresiones En cuanto que es el que ha sido enviado no viene por su cuenta ἐγω γαρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον και ηκω οὐδὲ γαρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐληλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνος με ἀπεστειλεν («porque yo he salido y vengo de Dios, no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado») (8, 42, cf 7, 28 s, 17, 8) Se repiten continuamente las expresiones de que él «ha venido al mundo» (3, 19, 9, 39, 11, 27, 12, 46, 16, 28, 18, 37) o de que él «ha venido del Padre (o de Dios)» (8, 42, 13, 3, 16, 27 s 30, 17, 8), o sencillamente que «él ha venido» (5, 43, 7, 28, 8, 14, 10, 10, 12, 47, 15, 22) Justamente esto han reconocido los suyos (17, 8) y lo confiesa la fe (11, 27), mientras que los judíos no saben de dónde viene (8, 14), o tienen una falsa concepción de ello (7, 28 s) y los falsos maestros niegan que Jesucristo haya venido «en la carne» (1 Jn 4, 2, 2 Jn 7) Formulado con más vigor mitológico puede decirse que él ha bajado del cielo (3, 13, 6, 33, 6, 38 41 s)

Se subraya el carácter de su venida como revelador de la realidad divina en el mundo cuando se dice que *a su venir corresponde su marchar* Por consiguiente, por medio de su venida no se convierte en una manifestación de este mundo, en una figura de la historia del mundo El se encuentra aquí de manera semejante a la de un huésped, llega la hora en la que tiene que despedirse (13, 1) Vino y volverá a marchar (8, 14)

> ἐξηλθον ἐκ του πατρὸς και ἐληλυθα εις τὸν κοσμον
> πάλιν ἀφιημι τὸν κοσμον και πορευομαι πρὸς τον πατέρα
> (Salí del Padre y vine al mundo
> De nuevo dejo el mundo y marcho al Padre) (16 28 cf 13 3 14 12 28 16 5 10 17)

Corto es el tiempo de su permanencia sobre la tierra y cuando se haya ido, en vano se le buscará (7, 33, 8, 21, cf 13, 33) Así como ha bajado del cielo —se dice de nuevo en lenguaje mitológico— ascenderá de nuevo allá donde estaba anteriormente (6, 62, cf 3, 13) Será «exaltado» (3, 14, 12, 32, cf 8, 28), será «glorificado» (12, 23, 13, 31 s, 17, 1, cf 7, 39, 12, 16), en concreto con la δοξα que tenía junto al Padre en su preexistencia (17, 5 24) Su venir y su ir forman una unidad con su actuación de Revelador, como se demuestra en el hecho de que tanto su venir como su marchar pueden ser designados como juicio (3, 19, 12, 31) y en que pueden servir como fundamento para la donación de vida eterna tanto su exaltación como su envío (3, 14 s y 3, 16)

2 El envío del Hijo es *la acción del amor de Dios*

> ἐν τουτω ἐφανερωθη ἡ ἀγάπη του θεου ἐν ἡμιν, ὅτι τον υἱὸν αυτου τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εις τὸν κόσμον ἵνα ζησωμεν δι αυτου Οὕτως γὰρ ηγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κοσμον ὥστε τον υιον τὸν μονογενη ἔδωκεν, ἵνα πας ὁ πιστευων εις αυτὸν μη ἀπόληται ἀλλ ἔχη ζωην αιωνιον
> (En esto se ha puesto de manifiesto el amor de Dios en nosotros en que Dios envió a su Hijo unigenito al mundo para que vivamos por medio de el De tal modo amo Dios al mundo que dio a su Hijo unigenito para que todo el que crea en el no perezca sino que tenga vida eterna) (1 Jn 4 9 Jn 3 16)

Tanto por medio del contenido de la frase como por medio de la formulación se expresa que el amor de Dios se manifiesta en el envío, y ello no sólo por medio del παρεδωκεν común a todo el cristianismo (Rom 4, 25, 1 Cor 11, 23), sino también por medio de la caracterización del Hijo como μονογενης (unigénito) Dentro de todo el NT, únicamente en Jn 3, 16 18, 1 Jn 4, 9 (y quizás también en Jn 1, 18, aun cuando aquí es inseguro el texto) aparece μονογενης υἱος («hijo unigénito») como característica de Jesús Si tenemos en cuenta el lenguaje empleado por los LXX, debemos entender la designación como un predicado de valor, en el sentido de «amado sobre todas las cosas» Por el contrario, quizás el μονογενης de Jn 1, 14, empleado en sentido absoluto, proviene de la mitología gnóstica [11]

Así se cumple en aquellos que creen en Jesús como en el enviado por Dios el plan de este envío ellos reciben el amor de Dios και ἡμεῖς ἐγνωκαμεν και πεπιστευκαμεν την ἀγαπην ἣν ἔχει ὁ θεος ἐν ἡμῖν («hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene») (1 Jn 4, 16, cf 17, 26, 1 Jn 2, 5, 3, 17, 4, 7-12), mientras

11 Cf R Bultmann *Das Evangelium des Johannes* [10]1978 47 nota 2

que quien ama al mundo no recibirá nada del amor de Dios (1 Jn 2, 15). En la manera como se indica *la finalidad de su ser enviado o de su venida,* se expresa el hecho de que el amor de Dios es el fundamento del envío del Hijo. El ha venido al mundo únicamente para dar testimonio de la «verdad» (18, 37), o —lo que tiene el mismo sentido— ha venido al mundo como la «luz», a fin de que todo el que crea en él no permanezca en la oscuridad (12, 46). Encontramos de nuevo, lo mismo cuando dice Jesús que ha venido ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν («para que tengan vida y la tengan en abundancia») (10, 10) o cuando se dice que Dios lo «entregó» ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον («para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna») (3, 16), o que Dios lo envió al mundo ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ («para que vivamos por medio de él») (1 Jn 4, 9) o que lo envió como ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν («propiciación por nuestros pecados») (1 Jn 4, 10), caso de que esta frase no sea redaccional. Formulado de una manera general: Dios lo envió ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ («para que el mundo se salve por medio de él») (3, 17).

Así Jesús puede ser llamado el σωτὴρ τοῦ κόσμου (4, 42; 1 Jn 4, 14). Si bien recibe con ello el título específicamente helenístico del portador de salvación, sin embargo más a menudo se expresa el sentido de su envío empleando títulos que provienen de la tradición judeo-cristiana primitiva, mientras que falta casi totalmente el título κύριος.

En el evangelio de Juan aparece por primera vez el título κύριος en el cap. 20 (y en el cap. 21, que es un apéndice); es decir, que se emplea por primera vez en las historias pascuales, ya que su aparición en 4, 1; 6, 23; 11, 2 se debe a un glosador. También en 2 Jn 3 ha sido añadido en diversos manuscritos. ¿Ha evitado el evangelista el empleo del título cúltico (§ 12, 2) para el Jesús terreno a fin de reservarlo para el Resucitado? Pero ¿por qué falta entonces el título en las cartas de Juan? ¿recuerda demasiado a los κύριοι πολλοί («muchos señores») (1 Cor 8, 5) de las religiones helenísticas? [12]. ¿Responde a la concepción de que los discípulos de Jesús no son δοῦλοι, sino φίλοι? (15, 14 s) [13]. ¿O se evita el título o al menos queda fuertemente arrinconado porque Juan se muestra reservado ante la esfera de lo cultual y de lo sacramental (§ 47, 4), y porque el título no expresa justamente lo que Juan quiere como esencial: Jesús como figura escatológica?

12. Cf. Fr. C. Grant, *The growth of the gospels,* 1933, 207.
13. Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos,* ^{3}1967, 155.

O. Cullmann [14], querría atribuir al título κύριος en Juan una significación mayor, pero esto no es posible.

Jesús es el Μεσσίας (1, 41; 4, 25) o el Χριστός (lo que se propone expresamente como traducción de Μεσσίας). Los judíos discuten continuamente si se le debe llamar con tal nombre (7, 26 s.31.41 s; 9, 22; 10, 24; 12, 34; cf. 1, 20); los falsos doctores lo niegan (1 Jn 2, 22), mientras que ello constituye la confesión del creyente (11, 27; 20, 31; 1 Jn 5, 1). Se mantiene el viejo sentido del título de mesías como título real por cuanto que aparece alternando con βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ («rey de Israel») (1, 49); al aclarar este título por medio de ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ («el hijo de Dios») tiene éste a todas luces, en primer lugar, el sentido y significación antiguo mesiánico (§ 7, 5), aun cuando en el sentido del evangelista se quiere expresar mucho más, de acuerdo con la diferenciada interpretación helenística (§ 12, 3). Finalmente, proviene de la tradición judeo-cristiana primitiva el título ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου («el hijo del hombre») (§ 5, 1; § 9, 4). Si bien es cierto que Juan lo entiende la mayoría de las veces en el sentido del mito gnóstico, como designación del preexistente, del que se ha hecho carne y debe ser de nuevo exaltado (1, 51; 3, 13 s; 12, 23; 13, 31), sin embargo empalma con el sentido judeo-cristiano primitivo cuando fundamenta la función de Jesús como juez del mundo en el hecho de que él es el υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου («hijo del hombre») (5, 27, caso de que esta frase no sea una glosa redaccional).

3. En todos los títulos se expresa que Jesús es el portador escatológico de salvación, que su *venida es el acontecimiento escatológico.* Su venida cumple las profecías de Moisés y de los profetas (1, 45; cf. 5, 39.46). Jesús responde a la samaritana que espera que el mesías que debe venir le dé la explicación: ἐγώ εἰμι ὁ λαλῶν σοι (4, 25 s). Jesús cumple la esperanza judía de que el mesías, «como segundo liberador» dará pan del cielo, como hizo una vez Moisés, el «primer liberador»; él es quien da el verdadero pan del cielo, (6, 31 s). Cuando nombra su venida como «mi día» por cuya visión se alegraba Abrahán significa que su venida es el «día del mesías», del que hablaba la esperanza judeo-cristiana primitiva.

Sobre todo en las frases en que se describe su venida o su marcha *como el juicio del mundo* se dice que su venida y su marcha, que forman una unidad, son el acontecimiento escatológico:

14. Cf. O. Cullmann, *Cristología del NT,* 1965.

αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρισις ὅτι τὸ φως ἐληλυθεν εις τὸν κόσμον,
και ηγαπησαν οι ἄνθρωποι μαλλον τὸ σκότος ἤ τὸ φῶς

εις κριμα ἐγω εις τον κόσμον τουτον ἦλθον
ἵνα οἱ μη βλέποντες βλέπωσιν
και οι βλέποντες τυφλοι γένονται

(Y la condenacion esta en que vino la luz al mundo y los hombres amaron mas las tinieblas que la luz [3 19]
He venido a este mundo para un juicio para que los que no ven vean y los que ven se vuelvan ciegos) [9 39]

La historización de la escatología, ya introducida por Pablo, es llevada por Juan hasta sus últimas consecuencias en cuanto que él entiende κρισις o κριμα en el doble sentido de juicio y separación, el juicio acontece justamente en el hecho de que en el encuentro con Jesús se realiza la división entre fe e incredulidad, entre videntes y ciegos (3, 19, 9, 39) El creyente no será juzgado, el incrédulo permanece en la oscuridad, permanece bajo la ira de Dios y por ello es juzgado

ὁ πιστευων εις αυτὸν ου κρινεται
ὁ μη πιστευων ἤδη κέκριται

(Quien cree en el no es juzgado
quien no cree ha sido ya juzgado) (3, 18)

Ahora que resuena la voz de Cristo vale

ὁ τὸν λόγον μου ἀκουων και πιστευων τω πέμψαντι με
ἔχει ζωην αιωνιον και εις κρισιν ουκ ἔρχεται,
ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ του θανάτου εις την ζωην
ἔρχεται ὥρα και νυν ἐστιν,
ὅτε οι νεκροι ἀκουσουσιν της φωνης του υιου του θεου
και οι ἀκουσαντες ζησουσιν

(Quien escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado
tiene vida eterna y no incurre en juicio
sino que ha pasado de la muerte a la vida
Llega la hora [ya estamos en ella] en que los muertos escucharan la voz del hijo de Dios y los que la oigan vivirán) (5 24 s)

Al enviar el Padre a Jesús al mundo le ha dado plenos poderes para resucitar a los muertos y para juzgar (5, 21 s 26 s) De ahí que quien cree en él tiene ya la vida

ὁ πιστευων εις τον υιὸν ἔχει ζωην αιωνιον,
ὁ δὲ ἀπειθῶν τῶ υιω ουκ ὄψεται ζωην
ἀλλ η οργη θεου μένει ἐπ αυτον

(Quien cree en el Hijo tiene vida eterna
quien rechaza al Hijo no vera la vida
sino que la colera de Dios permanece en el) (3, 36, cf 6, 47 1 Jn 5, 12)

Jesús dice

ἐγω ειμι η ἀνάστασις και η ζωη
ὁ πιστευων εις ἐμὲ κἂν ἀποθάνη ζησεται,
και πας ὁ ζων και πιστευων εις ἐμὲ
ου μη ἀποθάνη εις τον αιωνα

(Yo soy la resurreccion y la vida
quien cree en mi aunque haya muerto vivira
y todo el que vive y cree en mi no morira jamas) (11 25 s cf 8 51)

El juicio no es, por consiguiente, un acontecimiento dramático cósmico, sino que se realiza en la conducta del individuo respecto de Jesús[15] De ahí que así como puede decirse que Jesús vino al mundo a juzgar (9, 39), puede decirse también que Dios le envió no a juzgar, sino a salvar (3, 17) Jesús puede decir que él no juzga a nadie (8, 15) y, a su vez, que juzga (8, 16, 5, 30) Propiamente él no es el juez, sino la palabra que él dice

ἐάν τις μου ἀκουση τῶν ῥημάτων και μη φυλάξη
ἐγω ου κρινω αυτον
ου γὰρ ἦλθον ἵνα κρινω τον κοσμον
ἀλλ ἵνα σωσω τὸν κοσμον
ὁ ἀθετων ἐμὲ και μη λαμβάνων τὰ ῥηματά μου
ἔχει τον κρινοντα αυτον
ὁ λογος ον ἐλαλησα, ἐκεινος κρινει αυτον

(Si alguien oye mis palabras y no las guarda
no lo juzgo yo
Pues no he venido a juzgar al mundo sino a salvar al mundo
El que me rechaza y no recibe mis palabras ya tiene quien le condene
la palabra que yo he hablado le condenara en el ultimo dia) (12 47 s)

Así como ha introducido aquí la redacción eclesiástica posterior un ἐν τῆ ἐσχατη ἡμερα («en el último día») para corregirlo en consonancia con la escatología futurista tradicional, de igual manera ha añadido en 6, 39 40 44 un ἀλλα (y και) ἀναστησω αὐτον (ἐγω) ἐν τῆ ἐσχατη ἡμερα («pero [y] le resucitaré en el último día»), una frase que tiene su lugar orgánico en 6, 54, dentro del trozo 6, 51b-58, introducido, igualmente, por la redacción eclesiástica En este trozo se interpreta el pan de vida, que es Jesús mismo, en sentido del

15 11 25 s es una correccion de la escatologia tradicional la cual aparece expresada en las palabras de Marta en v 24

sacramento de la cena del Señor y se entiende éste (en sentido de Ignacio) como φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad»). Todavía casi más estridente que estas añadiduras es la introducción de 5, 28.29, donde, en total contradicción con v. 25 se desplaza el ὥρα de la resurrección de los muertos del presente al futuro. Sobre 1 Jn 2, 28; 3, 2; cf. *infra* (§ 50, 6).

La venida y la marcha de Jesús entendidas como κρίσις es el tema dominante en los párrafos: 3, 1-21.31-36; 4, 43; 6, 59; 7, 15-24; 8, 13-20. En una escena concreta, 6, 60-71, se presenta la κρίσις como realizándose por medio de la palabra: ante la σκληρὸς λόγος («palabra comprometida») se dividen los auténticos discípulos. La división operada por la actuación de Jesús se hace reconocible por la presentación en dos partes de esta actuación: los capítulos 2-12 presentan la revelación ante el mundo, los capítulos 13-17 (ó 20) describen la revelación ante la comunidad de los creyentes.

Se expresa también la historización de la escatología [16] cuando se dice que el mundo no se entera en absoluto de lo que sucede. Para su mirada existe únicamente un trastorno, una conmoción que conduce a «divisiones» (σχίσματα) (7, 43; 9, 16; 10, 19); el mundo no sospecha que se refleja en ellas una decisión y una separación. Ahí se demuestra de manera sorprendente que el mundo ha sido juzgado. Si para el mundo la hora de la pasión es la hora del triunfo, de la alegría (16, 20), porque en ella parece triunfar el ἄρχων τοῦ κόσμου («príncipe del mundo») (14, 30), de hecho es ésta la hora del juicio del mundo y del juicio sobre el ἄρχων («príncipe») (12, 31; 16, 11).

§ 46. El escándalo del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο

Además de la bibliografía del § 45, G P Wetter, *Der Sohn Gottes,* 1916; O Cullmann, ThZ 4 (1948) 360-372, S Hofbeck, *Semeion,* 1966, H Leroy, *Rätsel und Missverständnis,* 1968, W. Wilkens, *Zeichen und Werke,* 1969, G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium* NovT 13 (1971) 81-126, Id , NovT 14 (1972) 257-276, W. Nicol, *The Semeia in the fourth gospel,* 1972; E Lohse, *Miracles in the fourth gospel,* en *What about the NT? (Essays in honour of C. Evans),* 1975, 64-75, X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus selon le NT,* 1977, 269-286, P.-R Tragan (ed.), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni,* 1977, G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium,* en *Studien zum Johannesevangelium,* 1977, 149-198, M de Jonge, *Signs and works in the fourth gospel,* en T Baarda (ed), *Miscellanea Neotestamentica,* 1978, 107-126

L Erdozáin, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio,* 1968, M. E. Boismard, *El prólogo de san Juan,* ²1970, X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* 1980, véase la bibliografía general castellana correspondiente a este capítulo

16 Un ejemplo especial de la desmitologización de la escatología es la interpretación de la figura mítica del anticristo En 1 Jn 2, 18, 4, 3 se interpreta la aparición del falso maestro aplicándola al Anticristo Se dice incluso. νῦν ἀντίχριστοι πολλοι γεγόνασιν!

¿De qué manera tiene lugar la venida del hijo de Dios al mundo? El *viene como hombre.* El tema de todo el evangelio de Juan viene indicado en la frase: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») (1, 14). La 1 y 2 de Jn defienden esta frase contra los falsos doctores, es decir, al parecer contra gnósticos cristianos quienes negaban la identidad entre el hijo de Dios y el hombre Jesús, ya sea que entendiesen que la unión de ambas figuras era sólo temporal, ya sea que rechazasen totalmente la realidad de Jesús hombre y que en cuanto docetas tuviesen la figura humana del hijo de Dios únicamente como una apariencia. La respuesta de Juan es: cualquier espíritu que no confiese que Jesucristo ha venido en carne, que no confiese a Jesús (hombre) como hijo de Dios, no es «de Dios»; sí, tal doctrina no es otra cosa sino obra del Anticristo (1 Jn 4, 2 s; 2 Jn 7). Justamente porque Juan se vale de la figura del liberador del mito gnóstico para describir la figura y la actuación de Jesús (§ 41, 3), considera como una tarea totalmente urgente la delimitación de su propia posición frente a la gnosis.

Está claro, en primer lugar, que *la encarnación del hijo de Dios no es para él* —y sí para la gnosis— *un acontecimiento cósmico* que pone en movimiento el acontecimiento escatológico (el acontecimiento de liberación) como un proceso natural por medio del cual se disuelve la unión antinatural de la luz y las tinieblas. El liberador gnóstico libera las almas preexistentes de los hombres, las cuales, en virtud de su naturaleza luminosa se hallan emparentadas con él, de la materia que las encadena (cuerpo y alma) y las conduce hacia el mundo de la luz. Juan ha eliminado el concepto gnóstico de φύσις como la idea de la preexistencia de las almas de los hombres y su prisión antinatural en el mundo material. El desconoce la tricotomía gnóstica, según la cual el auténtico yo del hombre se halla encarcelado en el cuerpo y en el alma. Para Juan no es tampoco la encarnación del hijo de Dios una representación teatral para comunicar al hombre la «gnosis» bajo la forma de doctrina cosmológica o antropológica y aportar al hombre fórmulas y bendiciones secretas en virtud de las cuales puede el yo retornar seguro en su viaje al cielo (§ 48, 3).

El Revelador no aparece como hombre *en general,* es decir, no como portador de la *naturaleza* humana, sino *como un hombre histórico concreto,* como Jesús de Nazaret. De ahí que Juan no conozca teoría alguna acerca de la forma milagrosa de ingreso del preexistente en el mundo ni acerca de su forma de unión con el hombre Jesús. El desconoce tanto la leyenda del parto virginal [17] como la del nacimiento de Jesús en Belén, o si las conoce no quiere saber nada de ellas. Jesús desciende de Nazaret, y se subraya justamente este hecho que provoca escándalo en los judíos (1, 45; 7, 52). Los judíos, que saben el origen de Jesús y de sus padres (7, 27 s; 6, 42) no se equivocan en los hechos, sino en cuanto que rechazan las pretensiones de este Jesús de Nazaret cuando dice que es el revelador de Dios; no se equivocan en la materia de su juicio sino en el hecho de que emiten un juicio κατὰ σάρκα («según la carne»).

El Revelador no es, por tanto, algo así como un mistagogo que imparte doctrinas, fórmulas y bendiciones; en tal caso serviría tan sólo de medio y sería indiferente para quien recibe la «gnosis». Jesús dice al despedirse de la tierra: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου («he manifestado tu nombre a los hombres que me diste del mundo») (17, 6; cf. v. 26), pero él no ha comunicado un conocimiento cualquiera sobre Dios, como tampoco informaciones sobre el origen y constitución del mundo ni sobre el destino de las almas. El *no transmite algo, sino que llama hacia él;* o cuando promete un don, el don es él mismo; él mismo es el pan de vida que él da (6, 35); él mismo es la luz (8, 12); él mismo es la vida (11, 25; 14, 6).

Jesús, el hijo de Dios hecho hombre, es un hombre auténtico, pero esto no significa que lo divino fuera visible, entusiasmante, fascinante, sobrecogedor... en su personalidad. En tal caso se concebiría lo divino sólo como lo humano exaltado e intensificado; pero para Juan, lo divino es justamente lo opuesto a lo humano de manera que constituye una paradoja, un escándalo el que la palabra se haga carne. De hecho, falta a la figura de Jesús en Juan aquella evidencia y la relación con los discípulos como «amigos» (15, 14 s) no es, en absoluto, una amistad de tipo humano personal. Esto quieren enseñar, sobre todo, los discursos de despedida en cuanto que manifiestan que los discípulos comienzan a tener una relación directa con él justamente a partir del momento en el que él marcha; él comienza a ser el Revelador en

17. En los testimonios latinos del texto, 1, 13 en lugar de οἱ ... ἐγεννήθησαν aparece testimoniado: *qui natus est.* Es, con seguridad, una corrección del texto original.

sentido pleno cuando es exaltado y glorificado (cf. especialmente 14, 28; 16, 7; § 50, 6).

2. Pero ¿en qué sentido puede decirse del encarnado ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ («hemos contemplado su gloria»)? (1, 14). ¿Es su figura humana transparente de manera que a través de ella puede verse la divinidad? A primera vista podría pensarse esto, porque varios trozos del evangelio describen a *Jesús como el* θεῖος ἀνήρ en el sentido helenístico, que posee un admirable conocimiento, que realiza milagros y que es inmune a las asechanzas enemigas.

Jesús como θεῖος ἀνήρ *traspasa con su mirada a los que se acercan a él,* a Pedro y a Natanael (1, 42.47 s) y conoce la prehistoria de la samaritana (4, 17 s). Pero estas narraciones tomadas de la tradición son para el evangelista imágenes simbólicas que ponen de manifiesto que el creyente se sabe traspasado por la visión de Dios, que se le descubre la existencia auténtica en su encuentro con el Revelador. Cuando se dice en 2, 24 s generalizando que Jesús ve hasta el fondo de los hombres, no se piensa en una fuerza sobrenatural, sino en el conocimiento del hombre que dimana del conocimiento de Dios y que sabe, en consecuencia, qué choque representa Dios para el hombre. El mismo motivo se encuentra en el fondo de las palabras: ἀλλὰ ἔγνωκα ὑμᾶς ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς («ya sé yo que no tenéis el amor de Dios en vosotros») (5, 42). Jesús ve esto partiendo de la incredulidad de los judíos; él sabe que frente a la revelación divina se pone al descubierto la resistencia humana contra Dios. Así sabe él que los hombres murmuran cuando oyen el σκληρὸς λόγος («palabra comprometida») del Revelador (6, 61 s) y sabe lo que oprime al creyente y lo que paraliza su inteligencia mientras no se libera de la idea de que la revelación debería obrar una mutación en el mundo (16, 19).

Los discípulos confirman que Jesús *lo sabe todo:* νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα («ahora sabemos que lo sabes todo») (16, 30), pero no porque él se lo haya demostrado, sino porque ahora en la despedida ha hablado abiertamente (παρρησίᾳ) sin enigmas (παροιμία) (16, 29). Con el paso de παροιμία a παρρησία no se marca un cambio en Jesús, sino un cambio de situación de los discípulos. Porque, desde un punto de vista material Jesús no ha dicho ahora nada que no haya dicho antes; pero lo que antes había dicho aparece ahora bajo una luz nueva, que, a la vista de la despedida de Jesús parece algo transitorio, cuya aclaración definitiva, es decir, su comprensión verdadera, sólo puede traerla el futuro (16, 12-28, especialmente v. 25 s). La confesión de los discípulos es, por consi-

guiente, una anticipación del futuro e indica que en la actuación de Jesús como revelador, función que llega ahora a su fin, se contienen todos los conocimientos. De acuerdo con ello no continúa la confesión: «tú no necesitas preguntar a nadie», sino, «nadie necesita preguntarte». No se entiende, pues, el conocimiento total que Jesús posee como una capacidad sobrenatural, sino como su conocimiento que se comunica al creyente; quien lo ha reconocido como revelador sabe todo y se ha cumplido la promesa de Jesús: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν («en aquel día no me preguntaréis nada») (16, 23).

Siguiendo la tradición, se menciona en la historia de Lázaro el *saber maravilloso de Jesús* (11, 4.11-14). Naturalmente que sabe Jesús de antemano la traición de Judas (6, 64.70; 13, 18); sin embargo, aquí es determinante, junto al motivo apologético (caso de que podamos encontrarlo en Juan) la idea de que es de la esencia de la revelación —porque ella despierta la resistencia del hombre— la posibilidad de que puedan sucumbir incluso los discípulos; la fe no tiene garantía alguna y la comunidad debe superar el escándalo, pues también en medio de ella encuentra el diablo terreno abonado. Está de acuerdo con ello la profecía de la huida de los discípulos y la persecución de la comunidad (16, 32; 15, 18; 16, 4a): es una presciencia que se sigue de la naturaleza de la revelación. En este sentido hay que entender el conocimiento que Jesús tiene del destino que le aguarda: él, que trae y es la revelación, sabe lo que le espera (2, 19.21), él conoce la «hora» (13, 1; 18, 4; 19, 28); para él, el «gnóstico» por antonomasia, el destino no encierra enigma alguno.

El motivo de la *inapresabilidad* de Jesús o su escapar de las manos de sus enemigos antes de haber llegado la hora (7, 30; 8, 20.59; 10, 39) sirve para poner de manifiesto el hecho de que el destino del Revelador no está determinado por el querer humano, sino por la providencia de Dios.

3. Jesús *obra milagros,* tal como se dice en general (2, 23; 3, 2; 4, 45; 7, 3.31; 10, 41; 11, 47; 12, 37; 20, 30) y en parte se dice en narraciones concretas de milagros (2, 1-12; 4, 46-54; 5, 1-9; 6, 1-25; 9, 1-7; 11, 1-44). Se llama a sus milagros σημεῖα y esta palabra ha conservado el sentido de «señal». Los σημεῖα revelan la δόξα de Jesús (2, 11; cf. 9, 3; 11, 4) y se censura la incredulidad que no se deja convencer por tantos milagros (12, 37). Pero, por otra parte, dice Jesús censurando: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε («si no veis señales y prodigios no creéis») (4, 48). El Resucitado dirige a Tomás una palabra crítica: ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες («porque me has visto has creído; bienaventurados los que no ven y creen») (20, 29). Es una señal de incredulidad que los judíos pregunten: τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ («¿qué señal vas a realizar para que viéndola creamos en ti? ¿qué obra vas a hacer?») (6, 30; cf. 2, 18). Ellos exigen un milagro de maná, análogo al de Moisés y no entienden el obrar (ἐργάζεσθαι) que está llevando a cabo Jesús. Su pregunta sigue al milagro del pan; con ello se pone de manifiesto que el significado del signo no está en el acontecimiento milagroso. Pero justamente esto decía ya el v. 26: ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε («me buscáis no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado»).

En cuanto σημεῖα, los milagros de Jesús son ambiguos: son mal entendidos como ocurre con las palabras de Jesús. Son, naturalmente, sucesos sorprendentes, pero también indican que la aparición del Revelador es un elemento perturbador para los que están familiarizados con el mundo; apuntan que la revelación no es un acontecimiento mundano, sino sobrenatural. Son imágenes, símbolos. La historia epifánica del milagro del vino (2, 1-12) es el símbolo de lo que se realiza en toda la actuación de Jesús: la revelación de la δόξα de Jesús, no como el que obra milagros, sino como aquel por medio del cual se regalan la χάρις y la ἀλήθεια. Mientras que la curación del hijo del funcionario real (βασιλικός) (4, 46-54), y la curación del paralítico de la piscina (5, 1-9) son únicamente σημεῖα en el sentido general de que señalan la actuación del Revelador que promociona la vida, los milagros de la multiplicación del pan (6, 1-15), de la curación del ciego y de la resurrección de Lázaro (11, 1-44) tienen un sentido especial simbólico, ya que en ellos se presenta la revelación como alimento, como luz y como vida. Es difícil aclarar si el milagro de andar sobre las aguas (6, 16-25) se ha añadido al de la multiplicación de los panes sólo por la fuerza de la tradición o si quiere reflejar la superioridad de la revelación sobre las reglas de la vida natural.

Ya 6, 26.30 (cf. *supra*) pone de manifiesto que los σημεῖα *como acontecimientos milagrosos no suponen ninguna legitimación para Jesús;* como lo manifiesta la observación de que la fe de muchos, que se basa sobre los milagros, no es una fe a toda prueba (2, 23-25). Toda la presentación indica, más bien, que si no se entienden los milagros como señales son un escándalo. Los milagros del paralítico y del ciego provocan la enemistad y la persecución y la resurrección de Lázaro lleva a Jesús a la cruz. Aun cuando para muchos hombres fueran los milagros el primer toque

de atención, el comienzo de la fe en Jesús —se admiten en este sentido— para los dirigentes del pueblo, para los representantes del mundo, son el escándalo que les lleva a condenarle a muerte (11, 47; cf. 12, 18 s).

4. Justamente porque los milagros son σημεῖα que deben ser entendidos, ofrecen también la posibilidad de ser *mal entendidos*. Después del milagro del pan, que despierta la pregunta de si «es el profeta que debe venir al mundo» (6, 14), quieren hacerlo rey porque ellos esperan de él salud corporal (6, 26). Sus hermanos quieren que vaya a Jerusalén a la fiesta de los tabernáculos a fin de que se manifieste de manera palpable: οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι. εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ («nadie actúa en secreto cuando quiere ser conocido. Si haces estas cosas, muéstrate al mundo») (7, 3 s). Ellos no entienden la manera de actuar de la revelación; no entienden que para el mundo la revelación es siempre un κρυπτόν (algo oculto), y que, sin embargo sucede ἐν παρρησίᾳ, no de una manera palpable, sino en la sencillez de los sucesos de cada día. Lo que vale de los milagros de Jesús: que no son entendidos, vale de Jesús en general. Sus discípulos entienden la purificación del templo tan limitadamente como los judíos; sólo después de la resurrección entienden (2, 17). Lo mismo acurre con la entrada en Jerusalén (12, 16). Pedro no comprende el sentido del lavatorio de los pies (13, 4 s).

Al igual que sus acciones, también las *palabras de Jesús son mal entendidas* mientras son concebidas con las categorías del pensamiento mundano. Los judíos entienden crasamente la destrucción y reedificación del templo (2, 20). Así como Nicodemo puede entender el renacimiento únicamente en el sentido externo-natural (3, 4), así la samaritana entiende mal la palabra del agua viva, ya que entiende ὕδωρ ζῶν («agua viva»), en principio, como agua de una fuente y luego la concibe como un agua milagrosa (4, 11.15). Los discípulos no entienden de qué manjar como alimento habla Jesús (4, 33) y los judíos tampoco cuál es el pan del cielo que regala Jesús (6, 34). Interpretan mal la palabra de Jesús cuando habla de ὑπάγειν («marchar») y piensan que quiere ir a la diáspora (7, 35), o que quiere quitarse la vida (8, 22). Así como los discípulos entienden mal lo que Jesús dice a Judas: ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον («lo que vas a hacer hazlo pronto») (13, 28 s), así Tomás se queda sin palabras ante la declaración de que los discípulos conocen el camino (14, 4 s). Los discípulos no entienden aquel μικρόν («poco») usado para describir la ida y retorno de Jesús (16, 17 s); no entienden por qué Jesús no quiere revelarse al mundo (14, 22). La incomprensión de la muchedumbre se ilustra simbólicamente por medio de la voz del cielo: unos entienden que se trata de un trueno, otros piensan que se trata de la voz de un ángel; en cualquier caso no se dan cuenta de que la voz no va dirigida a Jesús, sino a ellos (12, 28-30).

Todo esto da pie al escándalo del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, el escándalo de que el Revelador aparece como un hombre que no puede probar la afirmación de que es hijo de Dios. Porque la revelación es el juicio sobre el mundo; éste debe entenderla como ataque mientras no deponga sus pautas mundanas. Mientras tanto no le queda más remedio que entender mal las palabras y las acciones de Jesús o verlas como παροιμία («parábola») (10, 6 16, 25.29), a pesar de que Jesús siempre ha hablado claramente (18, 20). Se expresa de la manera más crasa la imposibilidad interna de entenderle en la exigencia: εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ («si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente»). Jesús se lo había dicho ya hacía mucho tiempo y les dice: εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε («os lo he dicho y no creéis») (10, 24 s). El es para el mundo un extraño; su lenguaje no lo entiende nadie. ¿Por qué no? No porque no fuera un hombre de verdad, sino porque él, simplemente como hombre exigía la fe para poder afirmar de que era el Revelador: διὰ τί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε; ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν («¿por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra») (8, 43). ¿Por qué no saben los judíos, que conocen la patria terrena de Jesús, de dónde viene y quién es? Porque ellos no conocen a Dios (7, 28). Por ello puede decir Jesús, por una parte, que él no da testimonio de sí mismo; si lo hiciera su testimonio no sería verdadero (5, 31 s). Por otra parte, él está dando continuamente testimonio en favor de sí mismo en cuanto que proclama ser el Revelador, y puede afirmar que cuando lo hace su testimonio es verdadero (8, 14). Ambos aspectos son ciertos según el punto de mira que se adopte: él no puede dar un testimonio, una legitimación tal como el mundo la exige, pero él debe dar el testimonio de ser el Revelador, testimonio que niega la competencia del mundo para juzgar; en la opinión del mundo esto no puede considerarse un verdadero testimonio (8, 13).

Finalmente, el escándalo de ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο se pone claramente de manifiesto en la *contradicción directa contra la pretensión de Jesús*. Que él, un hombre, quiera hacerse Dios tiene que aparecer como una impiedad loca y las autoridades quieren matarle (5, 17 s). Su pretensión provoca el reproche de que él es un samaritano y de estar poseído por un demonio (8, 48); igualmente

su afirmación de que quien guarda su palabra no verá la muerte (8, 51 s), y de que él es más viejo que Abrahán (8, 57); lo quieren apedrear (8, 59). Cuando dice que el Padre y él son una misma cosa solivianta de tal manera a los oyentes que de nuevo quieren lapidarlo (10, 30 s). En una palabra, no se puede escuchar su σκληρὸς λόγος (6, 60), y la persistencia en su pretensión trae como consecuencia que incluso sus discípulos, con excepción de unos pocos, lo abandonan (6, 66). El apunta ya el escándalo que supondrá su cruz: τοῦτο (σκληρὸς λόγος) ὑμᾶς σκανδαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆρε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; («¿esto [palabra dura] os escandaliza? ¿y cuando veáis al hijo del hombre ascender a donde estaba antes?»), una palabra típica de doble significación, porque el mundo capta únicamente la forma externa de este ἀναβαίνειν: su crucifixión. Juan presenta drásticamente al final este σκάνδαλον para que sea contemplado: cuando Pilato, después de haber hecho que lo maltrataran y lo coronaran de espinas, saca a Jesús delante de la muchedumbre con las palabras: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος («he aquí el hombre») (19, 5) e ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν («he aquí vuestro rey») (19, 14). Aquí y en la inscripción de la cruz (19, 19) aparecen la paradoja y el escándalo de la pretensión de Jesús en un cuadro impresionante.

5. Podemos decir que Juan, mediante la presentación de la actuación de Jesús como el hijo de Dios hecho hombre ha desarrollado de manera personal y ha profundizado la teoría del *secreto mesiánico* del evangelio de Marcos (§ 4, 4). Sobre la figura de Jesús flota un misterio, a pesar de que él dice abiertamente quién es y cuál es su pretensión; *¿a pesar* de que lo dice? ¡No!, *porque* lo dice. Porque para el mundo él es el Mesías oculto en medio de lo manifiesto, no porque él mantenga algo oculto o porque pida que se mantenga en secreto, sino porque el mundo teniendo ojos no ve (12, 40). Su ocultamiento es la consecuencia de su auto-revelación; justamente ésta hace ciegos a los que ven (9, 39).

Su actuación como conjunto es revelación y escándalo; ella constituye una unidad enmarcada por su venida y su marcha (cf. *supra* 2). Su ida, su exaltación (es decir, su cruz) pertenece al todo no solamente como parte final, sino que convierte al todo en lo que es, en revelación y en escándalo. La alusión de Jesús, con la cual sustituye Juan la escena de Getsemaní de la tradición sinóptica: τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; («¿qué diré? ¡Padre! ¡líbrame de esta hora!») es rechazada inmediatamente por él mismo: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην («mas para esto he venido a esta hora») (12, 27). En la pasión se completa el sentido del envío de Jesús, y en cuanto que se la concibe y acepta como el cumplimiento de la tarea asignada por el Padre (14, 31) se convierte en la hora de la exaltación, de la glorificación. Vista desde la consumación, toda la actuación del hombre Jesús es revelación de la δόξα; y aun cuando podemos reconocer en el evangelio de Marcos el proceso histórico por el que que la vida no mesiánica de Jesús fue mesianizada retrospectivamente, Juan ha aclarado el contenido exacto de este acontecimiento profundo. El evangelista lo expresa mediante la súplica de Jesús: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα («¡Padre, glorifica tu nombre!») y mediante la voz del cielo que responde a esta súplica: ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω (12, 28). La glorificación del nombre de Dios, que tiene lugar con la crucifixión de Jesús, que es su exaltación y la glorificación del nombre de Dios mediante la actuación del Jesús terreno (17, 4), forman, por consiguiente, una unidad; la una es imposible sin la otra; la una acontece por medio de la otra. Pero la glorificación del nombre de Dios es, al mismo tiempo, la glorificación de Jesús mismo y la súplica: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα se corresponde con la otra: πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν («Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo») (17, 1). La motivación de esta súplica: ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ («para que el Hijo te glorifique»), aclara la unidad de la δόξα de Dios y la de Jesús. Y la continuación de la motivación: καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός («le has dado poder sobre toda carne») (17, 2), aclara la unidad existente entre la δόξα de antes y después de la exaltación. Ambas cosas se expresan de nuevo en las palabras que manifiestan que la súplica ha sido escuchada:

νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρωπου,
καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ.
εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ,
καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ,
καὶ εὐθυς δοξάσει αὐτόν
(Ahora ha sido glorificado el hijo del hombre
y Dios ha sido glorificado en él
Si Dios ha sido glorificado en él
también Dios le glorificará en él
Enseguida le glorificará) (13, 31 s) [18]

18 En el texto actual precediendo a aquella petición, pero el orden primitivo ha sido trastocado 13, 31 s debe venir a continuación del cap 17, cf mi comentario p 350 s

En el νῦν de la ὥρα de la despedida del hijo de Dios del mundo (12, 23.27 31; 13, 1.31; 17, 1) se encuentran, por consiguiente, de alguna manera unidos pasado y futuro, y en cuanto que el futuro convierte al pasado en lo que es: en revelación de la δόξα, deben alegrarse los discípulos de la marcha de Jesús (14, 28; 16, 7).

La fe en Jesús es, naturalmente, una fe en el Exaltado, sin embargo no como si fuera la relación con una figura celeste que —al igual que en el mito gnóstico— se hubiese revestido del ser humano-terreno. Más bien, el Exaltado es, al mismo tiempo, el hombre terreno Jesús; el δοκασθείς es siempre el σὰρξ γενόμενος («hecho carne»). Formulado de otra manera: el Jesús que ha vivido en la tierra no es un modelo del pasado histórico, sino que permanece siempre presente. La figura histórica de Jesús, su historia humana, retiene el significado de ser revelación de su δόξα y, con ello, de la de Dios; ella es el suceso escatológico. Naturalmente que esto no es visible para el mundo, al que el Exaltado no se revela (14, 22), no puede revelarse; porque no puede recibir el «Espíritu de la verdad» que es el que regala conocimiento al creyente (14, 17; 16, 13 s). Los creyentes pueden hablar únicamente mirando en retrospectiva a la vida del Jesús terreno: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ («hemos contemplado su gloria») (1, 14). ¿Qué imagen de esta vida consigue la fe?

§ 47. La revelación de la δόξα

H H Huber, *Der Begriff der Offenbarung im Johannes Evangelium,* 1934, J Giblet, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* en *L'évangile de Jean,* 1958, 131-145 Para 3 H Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* 1956, 51-93 Para 4 W H Raney, *The relation of the fourth gospel to the christian cultus,* 1933, Cl T Craig, *Sacramental interest in the fourth gospel* JBL 58 (1939) 31-41, W Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangel ,* 1946, O Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst,* ²1950, Id , *Les sacrements dans l'évangile johannique,* 1951, H Clavier, *Le problème du rite et du mythe dans les 4e évangile* RHPhRel (1951) 275-292, W Thusing, *Die Erhohung und Verherrlichung Jesu im Joh Evangelium,* 1960, P Borgen, *Bread from heaven,* 1965, W H Cadman, *The open heaven,* 1969, H Schlier, *Das Ende der Zeit,* 1971, 102-123, R Schnackenburg, *Das Brot des Lebens,* en *Tradition und Glaube (Fest f K G Kuhn),* 1971, 328-342, F G Untergassmair, *Im Namen Jesu,* 1973, U Wilckens, *Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Jn 6, 51c 58),* en *NT und Kirche (F R Schnackenburg),* 1974, 220-248, M Mees, *Erhohung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium nach dem Zeugnis neutestamentlicher Papyri* BZ NF 18 (1974) 32-44, J T Forestell, *The word of the cross,* 1974, C K Barret, *Das Fleisch des Menschensohnes (Jn 6, 53),* en *Jesus und der Menschensohn (Fur A Vogtle),* 1975, 342-354, M L Appold, *The oneness motif in the fourth gospel,* 1976, P R Tragan (ed), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni,* 1977, P Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren,* 1978, F Neirynck-J Delobel-T Snoy-G van Belle-F van Segbroek, *Jean et les Synoptiques,* 1979

1. En el momento de la despedida Felipe pide a Jesús: κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν («Señor: muéstranos al Padre y nos basta»). El recibe la respuesta: τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα ... οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; («¿llevo tanto tiempo con vosotros, y aún no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí ha visto al Padre... ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?») (14, 8-10). En la persona del hombre Jesús se encuentra Dios mismo y sólo en él, porque οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ («nadie viene al Padre sino por medio de mí») (14, 6). Una y otra vez se subraya en nuevas expresiones *esta unidad de Jesús como Hijo con Dios Padre:* ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν («el Padre y yo somos uno») (10, 30). Con la fórmula del mito gnóstico se dice: él no está solo, sino que el Padre que lo ha enviado está en él (8, 16.29; 16, 32). Fórmulas de la mística sirven para describir la unidad: el conocerse recíprocamente el Padre y el Hijo (10, 14.38), así como el recíproco estar el uno en el otro (10, 38; 14, 10 s.20; 17, 21-23). O se dice de nuevo en fórmula mitológica que el Padre «ama» al Hijo (3, 35; 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 23 s.26) y que el Hijo «permanece en el amor del Padre» (15, 10). Ya la continuación de la respuesta a Felipe muestra, sin embargo, que en todas estas expresiones no hay ni mitología ni mística ni tampoco una metafísica en el sentido de la doctrina posterior de las dos naturalezas; la mencionada continuación explica la frase ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί («yo en el Padre y el Padre en mí»), de la siguiente manera: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δέ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ («las palabras que os hablo no las hablo por mi cuenta: el Padre, que está en mí, hace sus obras») (14, 10). En la actuación de Jesús se encuentra, por consiguiente, Dios, pero esto no será perceptible para quien simplemente observa, como piensa Felipe, sino únicamente para el hombre que se deja alcanzar por la actuación de Jesús, que puede «oír» su palabra (8, 43). Sí, también a aquel que se cierra a la pa-

labra lo alcanza Dios en Jesús, naturalmente lo alcanza para juzgarlo. En 1 Jn se pone a veces de relieve la unidad entre el Padre y el Hijo de una manera peculiar, de manera que resulta difícil decidir si se habla del Padre o del Hijo (por ejemplo en 5, 14 s).

La paradoja de la idea de revelación, vista por primera vez por Juan, radica en que en Jesús se encuentra Dios mismo y justamente en Jesús como un hombre en quien no se percibe nada extraordinario a no ser su atrevida afirmación de que Dios se encuentra en él. La idea o la reflexión acerca de la revelación como aconteciendo en la figura humana de Jesús y en su actuación y destino está lejos de Pablo. Para éste, el Jesús terreno es únicamente el κενωθείς («anonadado»), el πτωχεύσας («empobrecido») (Flp 2, 7; 2 Cor 8, 9). Juan expresa claramente la paradoja. Y presenta el hecho de que en Jesús se encuentra Dios de una manera, al parecer, llena de contradicción: por una parte, en frases que dicen que Jesús tiene la misma dignidad y el mismo derecho que el Padre, incluso que Dios ha traspasado sus derechos a Jesús; se dice, por otra parte, que Jesús habla solamente obedeciendo la voluntad del Padre y que no hace nada por sí solo. Por una parte se dice que Dios ha dado a Jesús su (es decir: de Dios) nombre (17, 11)[19], que él ha puesto «todo» en sus manos (3, 35; 13, 3), que le ha concedido la ἐξουσία πάσης σαρκός («poder sobre toda carne») (17, 2), que le ha dado ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ («tener vida en él»), al igual que él mismo «tiene la vida en sí» (5, 26) y en consecuencia, que le ha concedido la plena potestad de juzgar (5, 22.27). Así, al igual que el Padre, vivifica a los muertos y les da la vida cuando él quiere (5, 21); él obra como el Padre (5, 17) y tiene derecho a la misma adoración que él (5, 23). Por otra parte, Jesús dice: ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με («porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió») (6, 38). El actúa obedeciendo los ἐντολή («preceptos») que ha recibido del Padre (10, 18; 12, 49 s; 14, 31; 15, 10). En ello consiste su existencia: ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον («mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y cumplir su obra») (4, 34); la última palabra del Crucificado es: τετέλεσται («se ha cumplido») (19, 30). Su actuación consiste en realizar la obra que el Padre le ha encomendado (5, 36; 9, 4; 10, 32.37; 17, 4), y él hace esto no para buscar su honra, sino la del

19. 17, 11 hay que leerlo: τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι. El οὓς δέδωκας de algunos textos es corrección por adaptación al v. 6.

Padre (7, 18; 8, 49 s; cf. 11, 4); de su honra se cuida, más bien, el Padre (8, 50.54; cf. 16, 14).

Se repiten siempre las formulaciones negativas: Jesús no ha venido por sí mismo, por su propia autoridad, sino que lo ha enviado el Padre (7, 28 s; 8, 42; cf. 5, 43). Por sí mismo no puede hacer nada; él actúa únicamente bajo la indicación del Padre (5, 19 s.30; 8, 28). No habla por su cuenta, sino que dice únicamente las palabras que el Padre le ha encomendado (7, 17 s; 12, 49; 14, 10.24; 17, 8.14). Naturalmente que tales expresiones no deben aminorar la autoridad de las palabras de Jesús, sino que, por el contrario, deben reforzarla. Justamente porque no habla por su cuenta, puede decir que habla las palabras de Dios (3, 34), que quien le escucha a él, escucha las palabras de Dios, si es que no está endurecido (8, 47), y que quien oye su palabra tiene la vida, en la medida en que cree (5, 24). Tampoco pretenden estas expresiones negativas en manera alguna caracterizar la humildad de Jesús; tampoco el sumo sacerdote habla ἀφ' ἑαυτοῦ («por su cuenta») (11, 51), como tampoco en una ocasión Balaam (Núm 24, 13). Jn 5, 17 s contradice la opinión de que estas formulaciones pretenden caracterizar la humildad de Jesús: estaría justificada la indignación de los judíos pues las palabras de Jesús serían una osadía impía si deben ser consideradas desde un punto de vista humano. Pero justamente este punto de vista, por el que se mediría el carácter de Jesús de acuerdo con las medidas éticas, es falso; y lo que se pretende poner en claro no es su humildad, sino su autoridad como la autoridad paradójica de un hombre que habla palabras de Dios; en otras palabras, se trata únicamente de presentar la idea de revelación.

2. ¿Cuáles son las obras que realiza Jesús por encargo de Dios? o ¿cuál es *la obra*? Porque «las obras» que realiza Jesús por encargo del Padre (5, 20.36; 9, 4; 10, 25.32.37; 14, 12; 15, 24) son en el fondo únicamente una única obra, como se dice al comienzo de su actuación: ἐμὸν βρῶμά ἐστιν ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον («mi alimento consiste en hacer la voluntad del que me envió y cumplir su obra») (4, 34), así se dice al final, en mirada retrospectiva: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω («te he glorificado sobre la tierra, he cumplido la obra que me diste a realizar») (17, 4).

En el kerigma de la comunidad helenística, la muerte y la resurrección de Jesús son las *acciones salvíficas* (§ 9, 4), las cuales, en cuanto que forman una unidad, podrían ser designadas como «la

obra» de Jesús, aun cuando tal terminología no se encuentra ahí. Tampoco Pablo habla de la «obra» de Jesús, aun cuando también podría llamar así a la muerte y resurrección de Jesús [20]. Si bien es verdad que para Pablo la encarnación pertenece al todo del acontecimiento salvífico, sin embargo, ésta es para Juan el acontecimiento salvífico decisivo, y cuando ella se halla en Pablo subordinada al acontecimiento de la muerte (§ 33, 1), podríamos decir que en Juan sucede lo contrario, la muerte está subordinada al acontecimiento de la encarnación. Con todo, vistas las cosas con mayor precisión, la encarnación, como la venida del Hijo de Dios y la muerte como su marcha forman una unidad (§ 45, 1). Pero en esta unidad, a diferencia de lo que sucede en Pablo, el centro de gravedad no está en la muerte. Esta no tiene en Juan una extraordinaria significación salvífica, sino que es la consumación del ἔργον («obra») que ha comenzado con la encarnación (§ 46, 5), la última prueba de la obediencia (14, 31), bajo la que se encuentra la vida entera de Jesús. Juan en su presentación ha desarrollado en toda su amplitud el ὑπήκοος μέχρι θανάτου («obediente hasta la muerte») (Flp 2, 8) del canto a Cristo citado por Pablo. De esta manera, la muerte de Jesús ha adquirido un doble aspecto en cuanto que, por una parte, es el cumplimiento de la obediencia y, por la otra, es la liberación de Jesús de su cometido y Jesús puede volver de nuevo a la δόξα primitiva que tenía en la preexistencia (6, 62; 17, 5). De ahí que la crucifixión, que, naturalmente cuenta Juan, tiene, desde un principio, el valor de ὑψοθῆναι («exaltar») (que es un palabra ambigua) (3, 14; 8, 28; 12, 32.34) y de δοξασθῆναι («glorificar») (7, 39; 12, 16.23; 13, 31 s; 17, 1.5), mientras que falta el paulino σταυρός y ἐσταυρωμένος («cruz -crucificado») (§ 41, 2) y en las palabras de Jesús que predicen su muerte han entrado ὑψωθῆναι y δοξασθῆναι en lugar de los términos ἀποκτανθῆναι («ser muerto») y σταυρωθῆναι («ser crucificado») de las predicciones de la pasión de los sinópticos. Naturalmente que el camino que lleva a la exaltación pasa por la muerte (12, 24) y en ella se completa el sentido del envío de Jesús (12, 27; § 46, 5). Pero la muerte no es un acontecimiento que debería perder su carácter de catástrofe únicamente por medio de la resurrección consiguiente, más bien, por el contrario, la muerte misma es la exaltación. Pero esto significa que la muerte de Jesús ha sido incluida bajo la idea de revelación; en ella actúa Jesús mismo como revelador y no es el objeto pasivo de un proceso divino de salvación. Juan no

20. Τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ (Flp 2, 30) es la obra de la misión que se realiza en servicio de Cristo.

habla de πάσχειν («padecer») ni de παθήματα de Jesús. Se encuentra una vez aquel enigmático δεῖ pero no en la conexión δεῖ παθεῖν («debe padecer») (Mc 8, 31), sino como ὑψωθῆναι δεῖ («debe ser exaltado») (3, 14). Y en 14, 31 no se dice por ejemplo: οὕτως δεῖ γενέσθαι («así debe suceder») (cf. Mt 26, 54), sino οὕτως ποιῶ. Así la historia de la pasión de Juan presenta a Jesús no como padeciendo, sino como el que actúa, el vencedor.

La interpretación común cristiana de la *muerte de Jesús como sacrificio expiatorio por los pecados* no es determinante para Juan. Podríamos preguntarnos si Juan no se ha acomodado en algunas expresiones a la teología de la comunidad. Cuando el Bautista apunta a Jesús: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου («he ahí el cordero de Dios que quita el pecado del mundo») (1, 29), se describe a Jesús como el que quita el pecado del mundo [21]; en conformidad con esto se dice en 1 Jn 3, 5: ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ («apareció para quitar los pecados»). La imagen del cordero, que proviene de la tradición, pide, ciertamente, que se piense en el sacrificio, pero nada exige que el evangelista haya tenido que ver este sacrificio únicamente en la muerte y que no haya podido contemplarlo, de acuerdo con su visión de conjunto, en la totalidad de la actuación de Jesús. De manera diversa, ciertamente, en 1 Jn 1, 7: τὸ αἷμα Ἰησοῦ ... καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας («la sangre de Cristo... os purifica de todo pecado»), donde, sin duda, se encuentra la opinión común de la comunidad que ve la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio. Pero la frase suscita la sospecha de ser una glosa redaccional; él corrige con el v. 9 que viene inmediatamente a continuación: ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος («si confesamos nuestros pecados fiel es y justo») (es decir, Dios), ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας («para perdonar nuestros pecados y para purificarnos de toda injusticia»). Son también, probablemente, redaccionales las dos frases que presentan a Jesús como ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν («propiciación por nuestros pecados») (1 Jn 2, 2; 4, 10).

Además de 1 Jn 1, 7 se habla de la sangre de Jesús algunas otras veces. En el evangelio en 6, 53-56, es decir, en el trozo 6, 51b-58 introducido por la redacción eclesiástica, en el que se reinterpreta el precedente discurso o discusión, donde se revela Jesús

21. Αἴρειν tiene en Juan el sentido de «quitar», de «retirar», lo que corresponde a la significación fundamental del término; no: «tomar sobre sí»; compárese 1 Jn 3, 5 con 1, 9.

como el pan de la vida, en el sentido del sacramento de la cena del Señor (§ 47, 4). También en 19, 34b, donde la redacción eclesiástica confiere un sentido más profundo mediante la añadidura: καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ («y salió enseguida sangre y agua»). El único sentido posible es que en la muerte de Jesús han sido instituidos los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor. La encontramos en 1 Jn 5, 6: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός («éste es el que viene por medio del agua y la sangre»), pero aquí tienen otra significación; el agua y la sangre no designan los sacramentos, sino el comienzo y el final de su actuación: su bautismo y su muerte. Frente a la gnosis docetista, es preciso mantener la realidad de la vida humana del liberador; por ello continúa: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι («no sólo en agua, sino en agua y en sangre»), es decir, el Liberador no se ha juntado, por ejemplo, en el bautismo con el hombre Jesús para separarse de él antes de la muerte, sino que ha padecido también la muerte. No se habla aquí de una significación salvífica de la muerte o de la sangre de Jesús.

¡Sea lo que fuere! En cualquier caso, la idea de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio no juega papel alguno en Juan, y si lo hubiese tomado él de la tradición común constituiría dentro de él un elemento extraño. Es característico que Juan no narra la institución de la cena del Señor, cuya liturgia contiene en el ὑπὲρ ὑμῶν (o πολλῶν) («por vosotros [todos]») la idea de sacrificio expiatorio. La ha sustituido por el discurso de despedida, en el que las palabras ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν («por ellos me santifico a mí mismo») (17, 19) son una alusión clara a las palabras de la última cena. Estas palabras presentan, de hecho, la muerte de Jesús como sacrificio; pero es preciso entender la muerte, como en otras partes de Juan, en conexión con su vida como consumación de su actuación. Que su actuación como conjunto es un sacrificio se dice cuando se presenta a Jesús como ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον («a quien el Padre santificó y envió al mundo») (10, 36)[22], así como τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν («dio a su hijo unigénito») (3, 16) no quiere indicar la entrega en la muerte, sino el envío de Jesús. Tampoco se dice que el sacrificio es un sacrificio expiatorio por los pecados; de perdón de los pecados ni se habla en el cap. 17 ni en todo el discurso de despedida. Del

22. Debemos contar, naturalmente con la posibilidad de que 10, 34-36, con su prueba apologética de Escritura, sea una añadidura posterior. En cualquier caso, la formulación del v. 36 cuadra totalmente con el sentido de Juan.

perdón de los pecados se habla en el evangelio únicamente en 20, 23, donde se pone en conexión la plenitud de poderes de que disponen los discípulos para perdonar los pecados con una palabra del Resucitado. Así como aquí hay una referencia a la praxis de la iglesia, así también en 1 Jn, donde se tiene más en cuenta que en el evangelio la terminología de la comunidad. Aquí se habla dos veces del perdón de los pecados: Dios regala este perdón a quien confiesa sus pecados (1, 9; cf. *supra*) y la recepción caracteriza a los miembros de la comunidad (2, 12). En el evangelio, en cambio, se promete el perdón de los pecados mediante la palabra de Jesús o por medio de la ἀλήθεια que comunica la palabra: ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερῶσει ὑμᾶς («si permanecéis en mi palabra sois verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»), en concreto, del pecado, como se dice a continuación (8, 31-34). En consecuencia, está καθαρός («limpio») aquel que ha aceptado el servicio de Jesús (13, 10); este servicio consiste en que él ha revelado a los suyos el nombre del Padre, que él les ha transmitido las palabras que el Padre le había dado (17, 6.8). Así se dice en 15, 3: ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν («vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado»). Se hace, finalmente, del todo inteligible aquel ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν («por ellos me santifico a mí mismo») porque continúa: ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ («para que también ellos sean santificados en la verdad»). Con ello se dice, únicamente, cómo se tiene que realizar la súplica: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ («santifícalos en la verdad»), ya que se añade expresamente la explicación: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν («tu palabra es verdad») (17, 17). La muerte de Jesús no es, por consiguiente, una obra especial, sino que se halla dentro de la unidad que forma toda su actuación y debe ser entendida como su consumación.

3. La *resurrección* de Jesús no puede ser un acontecimiento de una significación especial si la muerte en cruz es ya la exaltación y la glorificación de Jesús. No hay necesidad de que aquélla aniquile la victoria de la muerte que ésta habría conseguido en la crucifixión, porque la cruz misma es ya la victoria sobre el mundo y sobre su soberano. La hora de la pasión es la κρίσις («juicio») del mundo, que significa la caída del ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου («príncipe de este mundo»), el juicio sobre él (12, 31; 16, 11), y Jesús camina hacia la pasión como el vencedor a quien no puede inquietar el ἄρχων τοῦ κόσμου («príncipe del mundo») (14, 30;

16, 33). No se habla en absoluto de que a partir de la resurrección, que vendrá después de la muerte, y después de la exaltación se convertirá en señor de todos los poderes cósmicos y demoníacos (cf., por ejemplo, Flp 2, 11; Ef 1, 20 s; 1 Pe 3, 21; Pol Flp 2, 1). El no comienza a tener la fuerza que crea vida por medio de la resurrección, sino que el Padre se la ha concedido desde un principio: ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ («tener vida en él») (5, 26), y él se presenta ante los hombres como quien es la resurrección y la vida, como quien es el camino, la verdad y la vida (11, 25; 14, 6) y su palabra llama al creyente ya ahora a la vida (5, 24 s; 11, 25 s), tal como se demuestra por medio de la resurrección de Lázaro (cap. 11). De ahí que no se encuentre tampoco en Juan dentro de las palabras de Jesús —a diferencia de lo que sucede en los sinópticos— la profecía de su ἀναστῆναι («resucitar») o de su ἐγερθῆναι («resucitar»). El evangelista mismo habla de ello únicamente en una anotación en 2, 22: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ... («cuando resucitó de entre los muertos recordaron sus discípulos...»). El ἀναστῆναι se encuentra únicamente en una glosa redaccional 20, 9; el ἐγερθῆναι en el apéndice que es el cap. 21 (21, 14). En las cartas de Juan están totalmente ausentes los términos.

No es sorprendente que el evangelista, siguiendo la tradición, narre *escenas de pascua;* pero la pregunta es qué sentido tienen para él. Cuando la conclusión original del evangelio, 20, 30 —empalmando con las narraciones pascuales— dice πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν Ἰησοῦς («otras muchas señales realizó Jesús»), significa, a todas luces, que las apariencias del Resucitado deben ser entendidas como los milagros de Jesús (§ 46, 3). Ellas presentan de manera gráfica la victoria de Jesús sobre el mundo, o mejor dicho, presentan de manera gráfica el cumplimiento de la promesa de 16, 22: καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν λύπην ἔχετε· πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία («ahora vosotros estáis tristes; os veré de nuevo y se alegrará vuestro corazón») (16, 16). En la medida en que son acontecimientos reales —y el evangelista no parece haberlo puesto en duda— se encuentran en igualdad de condiciones con los milagros; en el fondo son superfluos, de suyo no serían necesarios; se conceden únicamente como condescendencia a la debilidad humana. Esto se ve totalmente claro en la historia de la aparición a Tomás: se cumple su deseo de ver viviente al Resucitado, incluso de tocarlo; pero, al mismo tiempo, sufre una reprensión: ὅτι ἑώρακάς με, πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες («porque me has visto has creído; dichosos los que sin haber visto creen») (20, 29). Se hace difícil pensar que el evangelista cierre el evangelio con esta palabra

última de Jesús sin que haya en ello una intención profunda; se encuentra ahí la crítica de una fe quebradiza, que exige demostraciones palpables del Revelador y, al mismo tiempo, una advertencia de no pedir a las narraciones pascuales más de lo que pueden ser; querer que sean más que imágenes, señales o confesiones de la fe pascual.

Esto mismo se desprende también de los discursos de despedida. La promesa pascual de 16, 16-24, con el πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς («os veré de nuevo») (16, 22) va paralela a la otra de 14, 18: οὐχ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς («no os dejaré huérfanos, vendré a vosotros») y a la promesa de su ἔρχεσθαι, es decir, de su parusía. Pero al continuar: ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ, ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτε με, ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε («todavía un poco y el mundo no me verá; vosotros me veréis» = porque como yo vivo viviréis vosotros también), queda absorbida la promesa de la parusía dentro de la promesa pascual. Pero esto significa: la parusía y la resurrección son idénticas para Juan. Cuando, además, paralela a estas promesas encontramos la promesa del Espíritu (del Paráclito) (14, 15-17), es decir, la promesa de pentecostés, nos encontramos con que pascua, pentecostés y parusía no son para Juan tres acontecimientos diversos, sino uno y el mismo. Por eso se da un continuo pasar de la terminología de pascua a la de parusía y viceversa; de que volverá a verlos hablan 14, 19; 16, 16.19.22; de que él vive habla 14, 9; de su aparición a los discípulos, 14, 21 s; por otra parte hablan de su venida 14, 3.18.23.28, y el ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ («en aquel día»), tan característico de la esperanza escatológica se encuentra en 14, 20; 16, 23.26; el ἔρχεται ὥρα («viene la hora») en 16, 25. Y en medio se intercala la promesa del Espíritu: 14, 15-17.26; 15, 26; 16, 17-11.13-15. El único acontecimiento al que se alude en todo esto no es un suceso externo, sino interno: la victoria que Jesús consigue en cuanto que hace surgir en los hombres la fe al superar el escándalo. La victoria que Jesús ha conseguido sobre el ἄρχων τοῦ κόσμου, es el hecho de que ahora existe una fe que ve en Jesús la revelación de Dios. Al ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον («yo he vencido al mundo») (16, 33) corresponde la confesión del creyente: αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ («ésta es la victoria que ha vencido al mundo: vuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo sino quien cree que Jesús es el hijo de Dios?») (1 Jn 5, 4 s). En el diálogo corto que media entre Judas y Jesús se dice expresamente que se trata de un acontecimiento interno: κύριε, καὶ τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ; («Señor ¿qué pasa que te vas a manifestar a nosotros y no al mundo?»); la respuesta de Jesús dice: ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν,

καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτοῦ ποιησόμεθα («si alguno me ama guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él») (14, 22 s). Lo mismo vale del envío del Espíritu, del πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει. ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται («Espíritu de la verdad a quien el mundo no puede recibir porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora con vosotros y en vosotros está») (14, 17). Se sobreentiende que para Juan la parusía no es un acontecimiento dramático-cósmico inminente, si se tiene en cuenta que ya la venida de Jesús es κρίσις (§ 42, 1); precisamente por ello faltan en Juan las profecías de los sinópticos referentes a la parusía que hablan de la venida del «hijo del hombre» en la δόξα de su Padre, sobre las nubes del cielo y cosas parecidas (Mc 8, 38; 13, 26 s).

4. Tenemos, por consiguiente, que en Juan los «acontecimientos salvíficos» en el sentido tradicional no juegan papel alguno; encarnación, muerte y resurrección de Jesús, pentecostés y parusía han sido desplazados o integrados en un único acontecimiento: la revelación de la ἀλήθεια («verdad») de Dios en la actuación terrestre del hombre Jesús y la superación del escándalo en la fe; a este hecho corresponde el que tampoco los *sacramentos* jueguen papel alguno. Al parecer, Juan presupone el uso del bautismo en la iglesia cuando señala en 3, 22 que Jesús busca discípulos y bautiza. (Corrigiendo asegurará 4, 2 que no bautizó él personalmente, sino sus discípulos; ¿una vieja glosa?). Pero en el texto transmitido de 3, 5: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ («si alguien no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios»), ὕδατος καί («agua y») es manifiestamente una añadidura de la redacción eclesiástica, porque en la continuación se habla únicamente del renacer del Espíritu y no se habla más del bautismo, y la libertad de movimiento del Espíritu (v. 8) contradice el hecho de que se halle vinculado al agua del bautismo. En el lavatorio de los pies (13, 4 s) se encuentran muchos rasgos de la presentación del bautismo, pero no es cierto que quiera decir esto. Representan, más bien, el servicio de Jesús en general, que purifica a los discípulos; pero ellos están limpios, según 15, 3, por la palabra que Jesús les ha hablado. La redacción eclesiástica ha glosado el relato de la lanzada (19, 34a) (v. 34b.35) y ha visto reflejados en el agua y la sangre que manan de la herida los sacramentos del bautismo y de la cena del Señor. El χρῖσμα («crisma») que, según 1 Jn 2, 20.27, ha recibido la comunidad y que le concede conocimiento: μένει ἐν ὑμῖν καὶ ... διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν...

(«permanece en vosotros y... os enseña todo y es veraz») es el πνεῦμα τῆς ἀληθείας («Espíritu de la verdad»), del que vale lo mismo (14, 17: ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται [«porque permanece con vosotros y estará en vosotros»] y 14, 26: ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα [«él os enseñará todo»]; cf. 16, 13). No está claro si se piensa que este Espíritu se concede por medio del bautismo, lo que permitiría suponer el que se le designe con el nombre de χρῖσμα («crisma»). Pero así como el πνεῦμα τῆς ἀληθείας («Espíritu de la verdad») de 14, 17.26; 16, 13 es la fuerza de la Palabra que opera en la comunidad (§ 50, 7), de igual manera debemos entender el χρῖσμα de 1 Jn como la Palabra cargada de poder.

La *cena del Señor* ha sido introducida por la redacción eclesiástica tanto en 19, 34b como en 6, 51b-58; porque el «pan de vida» del que hablan las palabras anteriores de Jesús no significa, indudablemente, la comida sacramental, sino que designa, al igual que el «agua de la vida» y la «luz», a Jesús mismo como el que trae la vida (11, 25; 14, 6). Tampoco está de acuerdo con la escatología de Juan la concepción de φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad») de la que se habla en 6, 51b-58 (§ 45, 3), y, finalmente, el escándalo de los judíos cuando Jesús ofrece su carne como manjar es de naturaleza distinta a los σκάνδαλα de Juan; éstos se fundan en el dualismo peculiar de Juan del que no tratamos aquí. En el relato de la última cena no narra Juan la institución de la cena del Señor, sino que la sustituye, más bien, por la oración de despedida, así como ha sustituido el tema de la καινὴ διαθήκη («nueva alianza»), de la que hablan las palabras tradicionales de la última cena (1 Cor 11, 25), por el de καινὴ ἐντολή («mandamiento nuevo») (13, 34). Por el contrario, señala el capítulo 21 —redaccional— en el v. 13 de una misteriosa comida de la que el Resucitado permite participar a sus discípulos y se piensa, probablemente, con ella en la cena del Señor.

Podemos decir, por consiguiente, que Juan no polemiza directamente contra los sacramentos, pero que se coloca frente a ellos en una postura crítica o, al menos, reservada.

§ 48. La revelación como la Palabra

1. Todavía tenemos que preguntarnos: ¿cuáles son las obras que Jesús realiza y que dan «testimonio» en favor de él? ¿son los σημεῖα, los milagros, a los que se llama en Mt 11, 2 las ἔργα τοῦ Χριστοῦ («obras de Cristo»)? Estos no pueden serlo, al menos en el sentido de que fuesen una legitimación clara, porque son señales que tienen una doble significación y cuyo sentido puede captarse únicamente a partir

de la fe (§ 46, 3) Se asemejan en ello a las palabras, las cuales tienen, igualmente, un doble sentido y están expuestas a ser mal entendidas (§ 46, 4), en el fondo, no son otra cosa, sino palabras, *verba visibilia* Unicamente así puede entenderse que pueda ser descrita la actuación de Jesús en conjunto como un ποιεῖν σημεῖα («hacer señales») (12, 37, 20, 30), a pesar de que en la presentación los σημεῖα («señales») están subordinados a las ῥηματα («palabras») y en la mirada retrospectiva de la oración de despedida se describe la actuación de Jesús como la transmisión de las ῥηματα («palabras») que Dios le ha encomendado (17, 8 14)

De hecho, *las obras de Jesús* —vistas en conjunto como una unidad, su obra— *son sus palabras* Cuando Jesús dice τα γαρ ἔργα ἀ δεδωκεν μοι ὁ πατηρ ἱνα τελειωσω αὐτα, αὐτα τα ἔργα ἀ ποιῶ, μαρτυρεῖ περι ἐμοῦ ὅτι ὁ πατηρ με ἀπεσταλκεν («las obras que el Padre me dio para que las cumpliera son las obras que hago y testimonian que mi Padre me ha enviado») (5, 36), las palabras precedentes (5, 19 s) ponen de manifiesto cuáles son las obras auténticas de Jesús κρινειν («juzgar»), ζωοποιεῖν («vivificar») y cómo se lleva esto a la práctica mediante su palabra Numerosas formulaciones muestran cómo acción y palabra son idénticas

8 28 τότε γνωσεσθε ὅτι ἐγω ειμι και ἀπ ἐμαυτου ποιω ουδέν
ἀλλὰ καθως ἐδιδαξεν με ὁ πατηρ, ταυτα λαλῶ
(Entonces conoceréis que yo soy y que no hago nada por mi propia cuenta sí no que lo que el Padre me ha enseñado es lo que hablo)

14 10 τα ῥηματα ἀ ἐγω λέγω υμιν ἀπ ἐμαυτου ου λαλω,
ὁ δὲ πατηρ ὁ εν ἐμοι μένων ποιει τα ἔργα αυτου
(Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras)

15 22 24 ει μη ἦλθον καὶ ἐλάλησα αυτοῖς, ἁμαρτιαν ουκ εἴχοσαν,
ει τὰ ἔργα μη ἐποιησα ἐν αυτοις ἁμαρτιαν ουκ εἴχοσαν
(Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado no tendrían pecado Si no hubiera hecho entre ellos las obras no tendrían pecado)

Ver, además, en 8, 38 el intercambio de λαλεῖν («hablar») y ποιεῖν («hacer»), 17, 4 8 14 la equivalencia de ἔργον («obra»), ῥηματα («palabra»), λόγος Hay un intercambio entre «ver» y «oír» 8, 38, cf *infra* El hecho de que las obras no se añaden a las palabras fundamentándolas, ya que no son otra cosa distinta, parecen contradecirlo 10, 38 y 14, 11, puesto que se dice en ambas ocasiones «si vosotros no me creéis a mí, creed a las obras (o por motivo de las obras)» ¿No significa este «a mí» mis palabras? Ya el hecho de que 14, 11 venga a continuación de 14, 10 indica que las ἔργα no son

algo distinto de las ῥηματα El hecho de que Jesús en lugar de apuntar a su persona apunte a su actuación puede significar únicamente que él desprecia una fe autoritaria que acepta dócilmente lo dicho *sobre* Jesús, exige una fe que entienda la palabra de Jesús como la alocución personal dirigida al creyente En este sentido rechaza Jesús la exigencia de los judíos de que debe decir abiertamente si es o no el Mesías, la respuesta deben sacarla ellos de las obras de Jesús, las cuales testimonian a favor de él

Se pone también de manifiesto la *identidad de obras y palabras* en lo que se dice sobre el efecto de la palabra Τα ῥηματα ἀ ἐγω λελαληκα ὑμῖν, πνεῦμα ἐστιν και ζωη ἐστιν («las palabras que os he hablado son espíritu y son vida») (6, 63) Y en la confesión de Pedro, que viene a continuación ῥηματα ζωῆς αἰωνιου ἔχεις («tienes palabras de vida eterna») (6, 68) Quien escucha la palabra de Jesús y cree en quien le envió tiene vida eterna, ha pasado de la muerte a la vida (5, 24), quien guarda su palabra no verá la muerte jamás (8, 51) *Su palabra da, por consiguiente, vida,* éste y no otro sentido tiene cuando se dice que su palabra conduce al conocimiento de la verdad y, con ello, a la libertad (8, 31 s) Su palabra purifica y santifica (15, 3, 17, 17) Con ello, naturalmente, la palabra se convierte en *juez* de la incredulidad

και ἐαν τις μου ἀκουση των ῥηματων και μη φυλαξη,
ἐγω ου κρινω αυτόν
ὁ ἀθετων ἐμὲ και μη λαμβάνων τα ῥηματα μου
ἔχει τὸν κρινοντα αυτόν
ὁ λόγος ὃν ἐλαλησα ἐκεινος κρινει αυτόν
(Si alguien escucha mis palabras y no las guarda no lo juzgo yo quien me rechaza y no acepta mis palabras tiene quien lo juzgue la palabra que yo he hablado le juzga) (12 47 s)

2 ¿Cuál es el *contenido de la palabra* o de las palabras de Jesús? Jesús habla *lo que ha visto u oído junto al Padre,* o como puede decirse también siguiendo la identidad entre palabra y acción él muestra o hace lo que ha visto y oído junto al Padre Esto se halla de acuerdo con la frase final del prólogo θεὸν οὐδεις ἑωρακεν πωποτε μονογενης υἱὸς ὁ ων εἰς τὸν κολπον τοῦ πατρος, ἐκεῖνος ἐξηγησατο («a Dios nadie lo vio jamás, el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer») (1, 18, cf 6, 46)

Jesús testimonia o habla de lo que ha visto (junto al Padre) (3, 11, 8, 38) o de lo que ha visto y oído (3, 32), o sencillamente lo que ha oído (8, 26 40, 15, 15, cf 5, 30, lo mismo del Espíritu 16, 13), habla tal como el Padre le ha enseñado (8, 28, cf 7, 17), como el

Padre le ha ordenado (12, 49), habla las palabras que el Padre le ha encomendado (17, 8); hace lo que ve hacer al Padre, lo que el Padre le indica (5, 19 s). De manera general, revela el nombre del Padre (17, 6.26). No hoy diferencia alguna ya sea que se hable en presente de lo que el Hijo ve y oye (5, 19 s.30) o en pretérito de lo que ha visto y oído (el resto de los lugares), así como tampoco hay diferencia alguna entre 6, 37: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ («todo lo que el Padre me ha dado») y 10, 29: ὁ πατήρ μου ὃς δέδωκέν μοι (sc. αὐτά) («mi Padre es quien me ha dado [todo]»).

Pero lo más sorprendente de todo es que las palabras de Jesús no comunican algo especial o concreto que él haya visto u oído junto al Padre. En ninguna parte comunica cosas o sucesos de los que sus ojos u oídos hayan sido testigos. En ningún lugar habla de temas celestes; tampoco comunica misterios cosmológicos o soteriológicos como lo hace el liberador gnóstico. Sus discursos contienen únicamente un tema: que el Padre le ha enviado, que él ha venido como la luz, como pan de vida, como testigo de la verdad, que él marchará de nuevo y que se debe creer en él. Es, por consiguiente, totalmente claro que las expresiones mitológicas han perdido su sentido mitológico. En lo más profundo no se presenta a Jesús como la divinidad preexistente que ha venido a la tierra en figura de hombre para revelar misterios inauditos, sino que la terminología mitológica tiene por objeto caracterizar el sentido absoluto y decisivo de su palabra; la concepción mitológica de la preexistencia ha sido puesta al servicio de la idea de la revelación. Su palabra no surge de la esfera de la observación o del pensamiento humanos, sino que viene del más allá, se halla fuera de todas las motivaciones humanas, es una palabra determinada, como también el hacer o hablar de los hombres, cuando éstos se colocan en posición enemiga contra su palabra, puede ser una palabra determinada, naturalmente sólo por el diablo (8, 38.41). Por ello su palabra se encuentra totalmente fuera de lo humanamente controlable y es una palabra con autoridad que coloca a quien la escucha ante la decisión entre la vida y la muerte.

Lo mismo dicen aquellas aseveraciones de que Jesús no hace o habla nada por su cuenta (cf. *supra* 1). Frases que deben reforzar la autoridad de Jesús, cuyas palabras, aun cuando sean las palabras de un hombre, no son sin embargo, humanas: οὐδέποτε ἐλάλησεν οὕτως ἄνθρωπος, ὡς οὗτος λαλεῖ ὁ ἄνθρωπος («jamás un hombre ha hablado como habla este hombre») (7, 46). Existe una cierta analogía con la palabra de los profetas del AT, los cuales no hablan por su cuenta, sino que son inspirados por Dios. Pero la analogía muestra también la diferencia: las palabras de Jesús *no* son *inspiradas en un momento concreto,* sino que Jesús habla *continuamente* a

partir de su unión con Dios (cf. *supra* 1). Sus palabras no tienen por misión, como sucedía con las de los profetas, colocar un acontecimiento concreto histórico del pueblo bajo la luz de la exigencia divina, de amenaza o de promesa, no enseñan a reconocer lo necesario en cada momento, sino que, mediante el encuentro con su persona el hombre es llamado en su situación humana a tomar una decisión. Ningún profeta tiene significación absoluta; uno sigue al otro. A Jesús no le sucede ningún otro revelador; en él se nos ha dado de una vez por todas la revelación de Dios y esta revelación es inagotable. Porque sean cuales fueran los nuevos conocimientos que le sean concedidos a la comunidad por medio del Espíritu, éstos serán únicamente recuerdos de lo que Jesús ha dicho (14, 26), o, como dice Jesús, ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται («El me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará») (16, 14; § 50, 7).

De esta manera emerge el sentido más profundo de aquel fluctuar de expresión entre «hablar» y «hacer», entre «palabra» y «obra». Las palabras de Jesús no comunican otro contenido sino que son ellas, justamente, palabras de vida, palabras de Dios; es decir, no por su contenido, sino como *sus* palabras, como palabras de aquel que las habla, son palabras de vida, palabras de Dios. Lo importante y decisivo no radica en su contenido atemporal, sino en su ser pronunciadas, y justamente por ello son tanto «palabras» como «obras»; la acción de Jesús es un hablar y su hablar es un hacer.

Justamente por ello, en Juan, todas las palabras de Jesús son automanifestaciones, y no hay por qué buscar un determinado conjunto de contenido como «doctrina» de Jesús. De ahí la diferencia radical entre el anuncio de Jesús en Juan y en los sinópticos: Juan ha tomado solamente un mínimum de las palabras del Señor transmitidas (§ 41, 1). Sus palabras son autoexpresiones; esto no significa doctrina acerca de la cualidad metafísica de su persona, enseñanza cristológica. Al contrario, si se las entiende de esta manera se las entiende mal; porque entonces no se entendería que sus ῥήματα («palabras») son ἔργα («obras»). Quien las entienda así se encuentra en la misma situación que los judíos los cuales querían escuchar una respuesta clara de si él era o no el Mesías (10, 24 s).

Sus palabras son automanifestaciones, porque *su palabra es él mismo.* Lo que vale de su palabra vale de él mismo; sus palabras son «vida», son «verdad» (6, 63; 17, 17), y así puede decir: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή («yo soy el camino, la verdad y la vida») (14, 6). Quien oye su palabra y cree a quien le envió tiene la vida (5, 24); de ahí que diga: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πισ-

τεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται («yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí aun cuando haya muerto vivirá») (11, 25). Unas veces se aplica el término «aceptar» a sus palabras (12, 48; 17, 8), a su «testimonio» (3, 11.32 s), y otras se aplica también a él (1, 12; 5, 43; cf. 13, 20). Rechazarle (ἀθετεῖν) y no aceptar sus palabras es idéntico (12, 48). Es lo mismo cuando dice que los suyos «permanecen» en él y él en ellos, y que sus palabras permanecen en ellos (15, 4-7). El es el juez (5, 22.27) y su palabra es la que juzga (12, 48). Por ello puede el evangelista aplicarle el título mitológico de Λόγος en cuanto preexistente.

Tan seguro como que Λόγος (Jn 1, 1) no es un concepto, sino un nombre propio, es para el evangelista el sentido conceptual del nombre «Palabra». Porque difícilmente comienza él su evangelio con la frase ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος («en el principio existía la Palabra») si es que no se piensa en el ἐν ἀρχῇ de Gén 1, 1 y en el «dijo Dios» de la historia de la creación de Gén 1. Esto se desprende también del mismo Jn 1, 1, donde en lugar de la persona Λόγος entra, con idéntica significación λόγος τῆς ζωῆς («palabra de vida») (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν ... περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς... [«lo que existía desde el principio, lo que oímos... acerca de la palabra de la vida»]), donde, por tanto, es totalmente claro el sentido conceptual de «Palabra». El título Λόγος no proviene del AT, donde —como tampoco en el judaísmo— nunca se habla en sentido absoluto de «Palabra», sino de la «palabra de Dios». Pero ésta no significa —como tampoco la rabínica— una figura concreta (sea una persona, sea una potencia cósmica, sea una «Hypostase»), sino cada una de las actuaciones concretas del poder de Dios. Pero el título Λόγος tampoco proviene de la tradición filosófica griega (especialmente de la estoica) que le habría llegado al evangelista por mediación de Filón de Alejandría, porque queda totalmente lejos de Juan la idea filosófica de λόγος como ordenación racional del cosmos divino. Más bien, la figura del Λόγος proviene de la tradición de una mitología cosmológica que ha influido también en el judaísmo y especialmente en Filón. En la literatura del AT y del judaísmo aparece la figura de la «Sabiduría», que es similar a «Palabra», de manera que en Filón «Palabra» y «Sabiduría» pueden aparecer la una junto a la otra. En la gnosis, que ha influido también en Filón, la figura del Λόγος, tiene no solamente función cosmológica, sino también soteriológica. En esta esfera hay que buscar el origen del Logos juaneo [23].

23. Cf. además de los trabajos de Boismard y Eltester, mencionados en § 45: H. Schlier, *Im Anfang war das Wort,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 274-287.

Sus palabras son automanifestaciones, y de esta manera se concentra finalmente toda revelación que él trae en las grandes frases de ἐγώ εἰμι.

ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.
ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ,
καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε (6, 35; 6, 51a).
ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου.
ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ,
ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς (8, 12).
ἐγώ εἰμι ἡ θύρα (10, 9), ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός (10, 11.14).
ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή (11, 25).
ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή (14, 6).
ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (15, 1.5).
(Yo soy el pan de la vida. El que viene a mí no tendrá hambre
y el que cree en mí no tendrá sed jamás.
Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no caminará en tinieblas,
sino que tendrá la luz de la vida.
Yo soy la puerta
Yo soy el buen pastor
Yo soy la resurrección y la vida
Yo soy el camino, la verdad y la vida
Yo soy la vid verdadera).

Finalmente, puede Jesús emplear este ἐγώ εἰμι también en sentido absoluto, sin complemento: ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν («si no creéis que yo soy moriréis en vuestros pecados») (8, 24), y ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, πότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι («cuando hayáis levantado al hijo del hombre, entonces comprenderéis que yo soy») (8, 28). ¿Qué hay que completar? Al parecer, nada concreto, especial, sino: «todo esto de lo que hablo, soy yo», o quizás mejor, «aquel de quien depende vida, muerte, ser y no ser», «aquel a quien espera todo el mundo, como aquel que trae la salvación». Porque hay que observar que en las frases ἐγώ-εἰμι, ἐγώ es predicado y no sujeto; el sentido es siempre: «*en mí* se halla presente el pan de vida, la luz...».

Las imágenes del pan y de la luz, de la puerta y del camino, del pastor y de la viña significan lo mismo que la vida y la verdad, es decir, lo que el hombre debe tener, lo que ansía poseer para poder tener una existencia auténtica. Con el ἐγώ εἰμι se presenta Jesús como aquel a quien el mundo espera y como el que sacia todo deseo. Se presenta esto de una manera simbólica en la escena del pozo en Samaría. A las palabras de la samaritana: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ... ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα («sé que vendrá el Me-

sías... cuando venga nos comunicará todo»), Jesús responde: ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι («yo soy, el que hablo contigo») (4, 25 s). Y de manera parecida responde al ciego curado cuando éste le pregunta quién es el hijo del hombre: καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ, ἐκεῖνός ἐστιν («lo has visto; es el que habla contigo») (9, 37). Los deseos del mundo adquieren configuración en la *idea del portador de salvación* en sus diversas formas, con sus diversos títulos; por ello Juan aplica a Jesús los títulos de portador de salvación tanto de la tradición judía como de la helenística (§ 45, 2). Jesús es aquel en quien se cumple la vieja esperanza; su venida es el acontecimiento escatológico (§ 45, 3). El título que aparece en la confesión de Pedro demuestra que no son suficientes todos los títulos tradicionales: καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ («hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios») (6, 69). Este título vuelve a encontrarse en todo el NT sólo otra vez en la confesión de los demonios en Mc 1, 24; no tiene tradición alguna (al menos reconocible); porque ciertamente que se dice de Jesús ὁ ἅγιος («el Santo») en 1 Jn 2, 20; Ap 3, 7, pero no hay ahí título alguno, sino que el sentido es «aquel que es santo». El título designa a Jesús como el absolutamente trascendente, que pertenece a Dios y que como representante de Dios se encuentra frente al mundo. Pero, al mismo tiempo, debemos percibir también que él es aquel ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον («a quien el Padre santificó y envió al mundo») (10, 36), y el que se santifica por los suyos (17, 19).

3. Todo ello pone, finalmente, de manifiesto que Jesús en cuanto revelador *no revela ninguna otra cosa, sino que él es el Revelador,* y con ello está dicho que es aquel a quien el mundo aguarda y que trae en su persona aquello por lo que el hombre suspira: vida y verdad como la realidad por la que el hombre puede existir, luz como la completa transparencia de la existencia; esa luz hace desaparecer las preguntas y los enigmas. ¿Cómo es y cómo aporta esto? Unicamente diciendo que él lo es y lo trae; él, un hombre con su palabra humana, que exige sin legitimación la fe. Juan presenta, por consiguiente en su evangelio el hecho de la revelación sin tematizar su contenido.

En el mito gnóstico, cuyo lenguaje sirve a Juan como medio de expresión, basta afirmar que la revelación no consiste en otra cosa sino en el hecho, es decir, en la proposición de que el Revelador ha venido y marchado, que ha descendido y que ha sido exaltado de nuevo. Porque, aun cuando la gnosis habla abundantemente del contenido de la revelación en especulaciones cosmológicas y soteriológicas, sin embargo, lo decisivo para ella es el simple hecho. Y ello porque para la gnosis el salvador es una figura cósmica y la salvación en el fondo es un acontecimiento cósmico, por medio del cual los destellos de luz que se hallan prisioneros en el mundo material encuentran su liberación y ascienden al mundo de la luz. La condición previa para la salvación es la conexión cósmica entre el liberador y los liberados, la identidad de su φύσις. El destino de éstos es, en virtud de su identidad, el de aquél; reconocer esto, es decir, reconocer su propia φύσις y su conexión con el liberador, es el contenido de la revelación y la γνῶσις que la contiene. Pero como Juan borra del mito las condiciones previas cosmológicas, como él no habla de la φύσις del salvador y de los salvados ni del destino de las almas, parece que queda en él únicamente el hecho de la revelación. El no llena el contenido de la revelación con conocimientos racionales o especulativos ni siquiera mediante la repetición de la predicación de Jesús que recogen los sinópticos. Por ello es muy fuerte la tentación de explicar a Juan como a un místico, porque en la mística la experiencia anímica corresponde a la negación de todo contenido perceptible de la revelación, porque su contenido trasciende toda posibilidad de expresión. Pero Juan no es un místico. El entiende las fórmulas místicas que ha tomado en el sentido de la idea de revelación (§ 47, 1). Falta todo interés por la disciplina del alma y por la experiencias espirituales; faltan las predicaciones negativas de Dios tan características de la mística. Y la negación del mundo no tiene en él el sentido que tiene en la mística, es decir, no tiene el sentido ontológico que sirve para describir el ser de Dios por vía de negación; el «mundo» es considerado como fuerza o poder histórico, es decir, como el mundo de los hombres que se constituye en su rebelión contra Dios (§ 42.44); así su negación es el juicio condenatorio de los hombres, la negación de su pretendida independencia y los valores y medidas surgidos de ella.

Si, pues, la revelación no puede presentarse como la comunicación de una doctrina concreta ni como la iluminación de una experiencia anímica, no queda otro camino posible sino el de presentar simplemente el hecho. Pero esto no es algo vacío, porque se la presenta como la frustración y negación de todas las autoafirmaciones humanas y de todos los valores y medidas humanas, y justamente en cuanto tal negación es afirmación y cumplimiento de las ansias humanas por poseer la vida, por una realidad auténtica. Unicamente la fe puede ver que ello es así; la fe supera el escándalo y se somete a tal negación, reconoce su ceguera para de esa manera convertirse en vidente (9, 39). Es, pues, claro que el llamado a la fe no puede exigir legitimación alguna de la palabra de Dios, ninguna μαρτυρία («testimonio»).

Jesús no puede legitimarse, no puede traer una μαρτυρία en el sentido en el que el mundo la exige. Cierto que las Escrituras dan testimonio a favor de Jesús (5, 39), pero los judíos han trastocado el sentido de este testimonio. Cierto que Dios da testimonio a favor de él (5, 31 s), pero el mundo no acepta este testimonio porque no conoce a Dios (5, 37; 7, 28; 8, 19.55; 16, 3). ¿Cómo da Dios testimonio a favor de él? Por medio de sus obras (5, 36 s; 10, 25). Pero estas obras son idénticas a su palabra, a su afirmación, por consiguiente, de que él es el Revelador. El testimonio es, pues, al mismo tiempo lo testificado. Por ello, junto a la frase de que Jesús no da testimonio a favor de sí mismo, puede encontrarse la otra que dice que da testimonio a favor suyo (8, 14.18). El da testimonio a favor de sí mismo mediante las frases ἐγώ εἰμι. Pero este testimonio puede ser entendido como tal únicamente en la fe: ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν («el que acepta su testimonio certifica que Dios es veraz») (3, 33). Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ. ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν («el que cree en el hijo de Dios tiene el testimonio en sí mismo. Quien no cree a Dios le hace mentiroso») (1 Jn 5, 10). Esto es lo paradójico: que la palabra de Jesús encuentra su credibilidad no en un movimiento retrospectivo de la palabra testimoniante a la cosa testimoniada, sino que se encuentra únicamente en la aceptación creyente de la palabra. Este es el sentido que tienen las palabras: ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς (sc. τῆς ἐμῆς), πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ («el que quiera cumplir su [de Dios] voluntad verá si mi doctrina es de Dios o hablo yo por mi cuenta») (7, 17). Hacer la voluntad de Dios no significa una conducta moral, como si la palabra exigiese en primer lugar comenzar por la ética, de donde crecería después una comprensión de la dogmática. Por el contrario, la voluntad de Dios no exige cosa alguna sino la fe (6, 29). Unicamente en la fe se ve la cosa testimoniada y se reconoce al testigo como legítimo; con otras palabras, sólo a la fe se le hace accesible el objeto de fe. Pero quien tiene en la fe este testimonio, tiene con ello justamente la vida: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν («y éste es el testimonio: Dios nos ha dado la vida eterna») (1 Jn 5, 11).

Se aclara, finalmente, que el Revelador no es nada más que un hombre concreto histórico, Jesús de Nazaret. Y no podemos contestar a la pregunta ¿por qué justamente él? sin que destruyamos el escándalo que pertenece esencialmente a la revelación. Naturalmente que Jesús tiene que encontrar al hombre en una figura determinada, pero Juan se limita a poner de relieve únicamente aquello

que provoca el escándalo. Juan presupone que en las comunidades para las que él escribe se posee una imagen viviente, tomada de la tradición, acerca de la persona y predicación de Jesús; lo que él pretende es que esta imagen sea entendida a la luz de la idea que él tiene de revelación. Ello significaría que para él el sentido último que tiene la predicación de Jesús en los sinópticos es remover y negar la autocomprensión que el «mundo» tiene de sí mismo. Pero en cualquier caso él no ve la tarea de predicación de la comunidad en la difusión de la tradición histórica de Jesús. El testimonio de la comunidad es el testimonio del Espíritu que le ha sido regalado, el cual ocupa el lugar de Jesús como ἄλλος παράκλητος («otro Paráclito») (14, 16); y cuando el Espíritu «recuerda» todo lo que Jesús ha dicho (14, 26), este recuerdo no es una actualización de la realidad histórica, sino que es la actualización del acontecimiento escatológico que él ha traído al mundo (16, 8-11). Y cuando el Espíritu «conduce al conocimiento pleno de la verdad» (16, 13) se dice que él enseña a entender el presente de cada momento a la luz de este acontecimiento (§ 50, 7).

Además de hablar sobre el hecho de la revelación de Jesús ¿puede hablarse únicamente de ella en cuanto que es caracterizada como el escándalo, el juicio sobre el «mundo», como la negación de la autoafirmación humana? Todavía puede suceder una cosa. Toda vez que la revelación se hace asequible a la fe, podemos todavía aclarar su sentido mostrando la dinámica de la fe.

C) LA FE

A. Schlatter, *Der Glaube im NT,* ^{4}1927; R. Gyllenberg, *Pistis* (en sueco), 1922; J. Huby, *De la connaissance de foi chez saint Jean:* Rech. Sc. Rel. 21 (1931) 385-421; Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique. La vie en Christ,* 1952; Artículo Πίστις en ThWB; H. Schlier, *Meditation über den Johann. Begriff der Wahrheit,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 272-278; Id., *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Joh.-Evangelium,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 279-293; R. Gyllenberg, *Anschauliches und Unanschauliches im vierten Evangelium:* StTh 21 (1967) 83-109; J. Heise, *Bleiben,* 1967; F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium,* en *NT und Geschichte (O. Cullmann zum 70 Geburstag),* 1972, 125-141; Y. Ibuki, *Die Wahrheit im Johannesevangelium,* 1972; J. Painter, *Eschatological faith in the gospel of John,* en *Reconciliation and hope (Presented to L. L. Morris),* 1974, 36-52; D. Lührmann, *Der Glaube im frühen*

Christentum, 1976; G. Richter, *Studien zum Johannesevangelium,* 1977; F. Porsch, *Anwalt der Glaubenden,* 1978; R. E. Brown, *The community of the beloved disciple,* 1979.

J. Lozano, *El concepto de la verdad según san Juan,* 1963; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, 1980; véase la bibliografía general correspondiente a este capítulo.

§ 49. La fe como el escuchar la Palabra

1. El evangelio de Juan ha sido escrito ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ («para que creáis que Jesús es el Cristo, el hijo de Dios y para que creyendo tengáis vida en su nombre») (20, 31). El Bautista fue enviado por Dios para que diera testimonio en favor de Jesús «para que todos crean por medio de él» (ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ) (1, 7). Dios ha enviado al «hijo unigénito» (μονογενὴς υἱὸς) «para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna» (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον) (3, 16). El hijo del hombre debe ser exaltado «para que todo el que cree en él tenga vida eterna» (ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον) (3, 15). El Encarnado da a los «que creen en su nombre la posibilidad de convertirse en hijos de Dios» (πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐξουσία, τέκνα θεοῦ γενέσθαι) (1, 12). Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον («quien cree en el Hijo tiene vida eterna») (3, 36). De esta manera recorren todo el evangelio y 1 Jn la exigencia de la *fe* (6, 29; 12, 36; 1 Jn 3, 23) y la promesa para el que cree (6, 35.40.47; 7, 37.38a; 11, 25 s; 12, 44-46; 14, 12; 1 Jn 5, 1.10.13).

Expresiones simbólicas dicen lo mismo. «Venir» a Jesús no significa otra cosa, sino creer en él (5, 40; 6, 37.44 s.65) y ambas se encuentran en paralelismo (6, 35; 7, 37). Quien le «sigue» a él como la «luz del mundo» recibe la misma promesa que quien cree en él (8, 12) e igualmente quien «entra» por él como «puerta» (10, 9) o quien «bebe» el «agua» que él da (4, 13 s; cf. 6, 35; 7, 37). «Recibirle» (λαμβάνειν 1, 12; 5, 43) y «amarle» (8, 12; 14, 15.21 s; 16, 27) no significan sino creer en él.

En su terminología Juan empalma con el uso común de la comunidad, según el cual πιστεύειν describe la aceptación del mensaje cristiano (Juan emplea constantemente el verbo, el sustantivo πίστις aparece únicamente en 1 Jn 5, 4). Puede expresarse, por consiguiente, el contenido de la fe mediante una frase-ὅτι (6, 69; 10, 38; 11, 27.42; 17, 8; 20, 31; 1 Jn 5, 1.5) y puede entrar en su lugar también la abreviación πιστεύειν εἰς (con mucha frecuencia en el evangelio y en 1 Jn); alternando con πιστ. ὅτι (11, 25-27), idéntica significación tiene πιστ. εἰς τὸ ὄνομα (αὐτοῦ) (1, 12; 2, 23; 3, 18; 1 Jn 5, 13; véase el cambio en 3, 18). También πιστεύειν solo tiene la misma significación y puede alternar igualmente con πιστ. ὅτι (11, 40.42; 16, 30 s) y con πιστ. εἰς (3, 18; 4, 39.41). Es específico de Juan el que, junto a todas estas expresiones, use el πιστεύειν con dativo (5, 38.46; 8, 45 s alternando con πιστ. εἰς; 8, 30; πιστ. τῷ ὀνόματι en lugar de εἰς τὸ ὄν. 1 Jn 3, 23).

Toda vez que él y su palabra son idénticos (§ 48, 1) pueden señalarse sus palabras como objeto de fe (5, 47; cf. 2, 22), o las obras, como idénticas a las palabras (10, 38). Así como él es el objeto de λαμβάνειν («aceptar») así sus ῥήματα (12, 48; 17, 8) o su μαρτυρία («testimonio») (3, 11.32 s; compárese 1 Jn 5, 9). Por ello se explica que para Juan «creerle» (πιστεύειν con dativo) y «creer en él» (πιστ. εἰς) son idénticos. No es que primero haya que «creerle», confiar en él, *para que con ello* se pueda creer en él, sino que debe creerse que se puede creer en él; lo uno no puede realizarse sin lo otro. Así se aclara que en la palabra anunciada se encuentra él mismo anunciado; en el lenguaje que se emplea se expresa la unidad entre el anunciador y lo anunciado; por ello «rechazarle» y «no aceptar su palabra» son idénticos (12, 48); la incredulidad significa «desobedecer al Hijo» (3, 36).

Responde a la identidad entre palabra y persona el que la fe en él viene del *escuchar* (5, 24); ella es el oír mismo en la medida en que se trata de un auténtico escuchar, es decir, no únicamente un percibir, sino un «oír» y «aprender» (6, 45) o un ἀκούειν καὶ φυλάττειν («oír y guardar») (12, 47). Así puede distinguirse entre «oír» y «oír»: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν («llega la hora [y es ésta] en que los muertos escucharán la voz del hijo de Dios y quienes la escuchen vivirán») (5, 25).

Que los judíos no pueden «oír» las palabras de Jesús (8, 43.47) significa lo mismo que no pueden creer en él (8, 45 s). Quien «es de la Verdad» escucha su voz (18, 37); o dicho simbólicamente, las ovejas escuchan la voz del pastor (10, 3.16.27).

La identidad entre persona y palabra, o de palabra y obra tiene como consecuencia que puede hablarse igualmente de oír y de *ver,* como aparecen ambos unidos en 5, 37; 1 Jn 1, 1.3 (compárese 3, 32) y como alternan en 8, 38. Al igual que oír y creer, pueden estar unidos también ver y creer o hallarse en paralelo (6, 40; 12, 44 s).

Juan emplea los diversos verbos que sirven para expresar la visión (ὁρᾶν [ἰδεῖν, ὄψεσθαι] βλέπειν, θεᾶσθαι y θεωρεῖν) sin distinción de sentido. Pueden ser objeto del ver: personas, cosas o acontecimientos, perceptibles en general en el mundo físico terreno (1, 38.47; 9, 8), además: cosas o acontecimientos sobrenaturales que pueden ser percibidos, de manera excepcional, únicamente por determinadas personas (1, 32 s; 20, 12.14). Mientras en estos dos casos ver significa una percepción sensible, en otros casos designa la percepción interna no sensible de ciertas cosas y esto es lo específico en el empleo de Juan; es el ver que reconoce en el Encarnado al hijo de Dios. Paradójicamente, esta percepción interna puede coincidir con la percepción sensible de Jesús (1, 14; 6, 40; 12, 45; 14, 9 y otros) aun cuando puede hallarse desligada de ella, como en 1 Jn 4, 14: «y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo» (καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅρι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου). De lenguaje figurado (4, 19; 7, 52 y otros) y de expresiones con carácter de fórmula (3, 3.36; 8, 51 y otros) no podemos tratar aquí.

El paralelismo o identidad entre oír, creer y ver muestra que el *ver* no es algo así como una visión mística. Es la percepción de la fe que reconoce en la persona histórica de Jesús la ἀλήθεια y la ζωή, las cuales pueden recibirse únicamente por medio de ella y que, por consiguiente, no pueden ser percibidas inmediatamente. Esto se aclara expresamente cuando Jesús —ante la pregunta de Felipe: «muéstranos al Padre y nos basta» (δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν)— responde: «llevo tanto tiempo con vosotros y ¿no me has conocido? Felipe, quien me ve a mí ha visto al Padre» (τοσοῦτον χρόνον μεθ' ὑμῶν. εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα) (14, 8 s; cf. 12, 45). Por ello, de «la Palabra se ha hecho carne» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) se sigue «hemos contemplado su gloria» (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ) (1, 14). Este ἐθεασάμεθα no significa «testimonio ocular» en el sentido de interés histórico, porque en tal sentido eran testigos oculares también los judíos incrédulos y, sin embargo, no han percibido nada de la δόξα. El sujeto del θεᾶσθαι no son únicamente los creyentes contemporáneos (los primeros discípulos), sino los creyentes de todos los tiempos; porque el Revelador no *era* el Encarnado solamente entonces, sino que permanece siéndolo para siempre. La fe no puede nunca separarse de él, como si pudiese en algún momento ser visible directamente la δόξα o la ἀλήθεια y la ζωή, o como si la revelación consistiese en un contenido de ideas, para cuya comunicación hubiese sido la encarnación una representación teatral, algo ya acabado entonces. El papel de los creyentes contemporáneos no consiste en que ellos, mediante el testimonio ocular son la garantía de seguridad para la fe de las siguientes generaciones, sino en que ellos transmiten el escándalo: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se ha hecho carne»).

2. Ver es, pues, el *reconocer* propio de la fe. Por ello pueden ir unidos ὁρᾶν (ver) y γινώσκειν (conocer) o intercambiarse (14, 7.9.17; 1 Jn 3, 6; comparar también 5, 37 con 8, 55 ó 6, 46 con 17, 25). Unicamente en la medida en que la fe es reconocimiento es *fe auténtica.* Esto se expresa cuando se dice que si el creyente permanece fiel a la palabra de Jesús, recibirá el conocimiento de la verdad (8, 31 s). No es lícito confundir la verdadera fe con la aparente, que surge por los σημεῖα de Jesús (2, 23 s; 7, 31; 10, 42; 11, 45; 12, 11) y que puede ser provocada también, por ejemplo, por su palabra (8, 30). Tal fe puede ser un primer contacto pero tiene que revalidarse como auténtica fe. Así como al ἀκούειν tiene que acompañar el φυλάττειν («guardar») las ῥήματα («palabras») (12, 47), así puede describirse la fe auténtica como τηρεῖν τὸν λόγον («guardar su palabra») (8, 51; 14, 23; 15, 20; 17, 6) o como μένειν ἐν τῷ λόγῳ («permanecer en la palabra») (8, 31); sinónimo de ello es tanto la expresión: permanecer en él, el Revelador (15, 4-7; 1 Jn 2, 6.27 s; 3, 6.24; compárese 1 Jn 4, 15 s: en Dios; 1 Jn 2, 10: en la luz; 15, 9 s; 1 Jn 4, 16: en ἀγάπη), como la otra que habla del permanecer sus palabras en el creyente (15, 7; 1 Jn 2, 24).

La formulación de 8, 31 s: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ... γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν («si permanecéis en mi palabra... conoceréis la verdad...») podría sugerir la idea de que el *reconocer* no pertenece ya a la fe auténtica, sino que va más alla. Esto sería haber entendido mal. En primer lugar es claro que fe y reconocimiento no se diferencian entre sí en razón de su objeto. Que el Padre ha enviado a Jesús, es tanto objeto de fe (11, 42; 17, 8.21) como del conocimiento (17, 3); se cree (16, 27-30) que Jesús ha venido del Padre, y se reconoce que su doctrina proviene del Padre (7, 17). Así como ἀλήθεια es el objeto del conocimiento (8, 32), así la fe cree en aquel que es ἀλήθεια (14, 6). Se cree que Jesús es el Cristo (11, 27; 20, 31), pero, al mismo tiempo, se reconoce esto (6, 69). Así como el mundo debe ser conducido a creer que el Padre ha enviado a Jesús —ésta es la razón de la unidad de los discípulos (17, 21)—, así el mundo debe tener este conocimiento (17, 23); y de acuerdo con esto, se dice de los suyos: καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με

ἀπέστειλας («y conocieron verdaderamente que salí de ti y creyeron que tú me enviaste») (17, 8).

Toda vez que el contenido de las frases ὅτι es idéntico, es claro que ἔγνωσαν (conocieron) y ἐπίστευσαν (creyeron) no son dos actos diversos. Unicamente en la medida en que πιστεύειν puede significar el primer contacto con Jesús, lo cual no representa todavía la fe plena, puede ser separado γινώσκειν de πιστεύειν como un acto especial. Así en 8, 30-32, donde se dice a los judíos que creyeron en él (πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι): «si permanecéis en mi palabra.. conoceréis...» (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ... γνώσεσθε...). La misma distinción en 10, 38: «aunque a mí no me creáis creed por las obras para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί). Quizás también así en 6, 69: «hemos creído y sabemos que tú eres el santo de Dios» (ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ). Puesto que la colocación puede variar se desprende que la fe en sentido pleno y el conocer no son dos actos o dos momentos distintos; como en 17, 8, así también en 16, 30 y 1 Jn 4, 16: «hemos conocido y creído el amor que Dios tiene en nosotros» (καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν).

No podemos, por tanto, concebir πιστεύειν y γινώσκειν como dos peldaños diferentes que se darían en la comunidad cristiana así como ocurrió en los gnósticos que distinguían entre «písticos» gnósticos y gnósticos. La fe no es, por ejemplo, la aceptación de un dogma al que seguirían después conocimientos esotéricos o una visión mística, sino que la fe es todo. El conocimiento no puede separarse de la fe e ir más allá de ella, pero la fe es también conocimiento. Así como todo conocimiento puede darse únicamente dentro de la fe, así en el conocimiento la fe llega a su madurez. El conocimiento es un aspecto en la estructura de la fe.

A ello corresponde que la relación de Jesús para con Dios puede ser descrita únicamente como γινώσκειν (10, 15; 17, 25), nunca como πιστεύειν, mientras que todo conocimiento humano de Dios es un conocimiento creyente. Esto terminará de ser así cuando termine la existencia terrena y el πιστεύειν sea reemplazado por un θεωρεῖν, el cual no se orienta ya a la δόξα oculta por la σάρξ, sino que tiene por objeto directo a la δόξα (17, 24).

§ 50 La fe como existencia escatológica

D Faulhaber, cf § 45 Para 4 W Lutgert, *Die Liebe im NT,* 1905, J Moffat, *Love in the NT,* 1929, C R Bowen, *Love in the fourth gospel* Journal of Rel 13 (1933) 31-41, H Preisker, *Das Ethos des Urchristentums,* ²1949 Para 5 E G Gulin, *Die Freude im NT* II, 1936 Para 7 cf bibliografía de § 14, además M Goguel, *La notion johannique de l'Esprit,* 1902, J G Simpson, *The holy Spirit in the fourth gospel,* 1925, 292-299, H Windisch, *Jesus und der Geist im Johannes Evangelium (Amicitiae Corolla, R Harris Festschr ,* 1933, 305-318), C K Barrett, *The holy Spirit in the fourth gospel* Journ of Theol Studies (1950) 1-15, A Fridrichsen, *Die Kirche im 4 Evangelium* Schwed Theol Quartalschrift 16 (1940) 227-242 Además de las obras de Holwerda, Thusing y Blank, mencionadas en § 45, cf M F Berrouard, *Le Paraclet* Rev de Sciencies Phil et Théol 33 (1949) 361-389, J G Davies, *The primary meaning of Parakletos* Jour of Theol Studies NS 4 (1953) 35-38, E Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes,* en *Neotestamentica,* 1963, 254-271, H Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Joh Evang ,* en *Besinnung auf das NT,* 1964, 264-271, O Betz, *Der Paraklet,* 1963, N Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique,* 1965, R E Brown, *The Paraclete in the fourth gospel* NTS 13 (1966) 113-132, R Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem NT,* 1968, 97-122, G Bornkamm, *Geschichte und Glaube* BevTh 48 (1968) 90-103, 48 (1968) 68-89, R E Brown, *The Paraclete in the light of modern research,* en *Studia evangelica* IV/1, 1968, 158-165, G Johnston, *The Spirit Paraclete in the gospel of John,* 1970, H Schlier, *Das Ende der Zeit,* 1971, 124-135, G Baumbach, *Die Funktion der Gemeinde in der Welt in johanneischer Sicht* Zwischen den Zeiten 25 (1971) 151-167, V P Furnish, *The love command in the NT,* 1972, U B Muller, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium* ZThK 71 (1974) 31-77, H Thyen, *denn wir lieben die Bruder (1 Jn 3, 14),* en *Rechtfertigung (Fest E Kasemann),* 1976, 527-542, J Hainz (ed), *Kirche im Werden,* 1976, 253-292, R E Brown, *Johannine ecclesiology The community's origins* Interpr 31 (1977) 379-393, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, 277-306, E Lussier, *God is love according to saint John,* 1977, F Porsch, *Anwalt der Glaubenden,* 1978, Z C Hodges, *Water and Spirit (Jn 3, 5)* BS 135 (1978) 206-220, Id , *Coming to the light (Jn 3, 20 21)* BS 135 (1978) 314-322, R E Brown, *The community of the beloved disciple,* 1979

M Miguens, *El Paráclito,* 1963, J M Casabó, *La teología moral en san Juan,* 1970, J O Tuñí Vancells, *La verdad os hará libres (Jn 8, 32),* 1973, T W Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan,* 1975, I de la Potterie, *La verdad de Jesús Estudios de cristología joanea,* 1979, bibliografía general correspondiente a este capítulo

1. Para Juan como para Pablo la fe es el camino hacia la salvación, el único camino. El «solamente por la fe» es evidente para Juan y por ello no lo subraya expresamente. En Juan falta la antítesis paulina πίστις — ἔργα νόμου (fe - obras de la ley), por ello no juega papel alguno el concepto χάρις (gracia). Juan, a diferencia de Pablo, *no discute el camino de salvación, sino la*

cuestión de la salvación misma; no se dirige al deseo del hombre de δικαιοσύνη (justicia) ni lucha contra la locura judía de poder conseguir la justificación por medio de las propias obras, sino que se dirige al deseo del hombre de poseer la vida y combate una falsa interpretación de la vida. El mundo desea la vida y piensa conocerla, encontrarla e incluso tenerla (5, 39). Se le dice que se halla situado dentro de la muerte (cf. 5, 25). El mundo piensa que ve y se le responde diciendo que es ciego (9, 39). Piensa conocer a Dios, pero no conoce al «Dios verdadero» (ἀληθινὸς θεός) (17, 3; 1 Jn 5, 20; Jn 5, 37; 7, 28). No conoce la verdadera luz, el verdadero pan del cielo, el verdadero árbol de la vida (1, 9; 1 Jn 2, 8; 6, 32; 15, 1; § 42). No es que el mundo se encuentre, por ejemplo, en el error; se encuentra en la mentira (8, 44.55); no cree en Jesús justamente porque él dice la verdad (8, 46 s); no quiere venir a la luz (3, 19).

La exigencia de la fe es la exigencia dirigida al mundo para que abandone sus medidas y sus juicios, la autocomprensión que ha tenido hasta ahora; la exigencia de que deje desmoronarse todo el edificio de su seguridad que ha construido dando la espalda al Creador, instalándose en una falsa independencia (§ 42; § 44). Es clara la unidad del concepto de fe con el que Pablo tiene (§ 35), a pesar de la orientación antitética. La fe es dar la espalda al mundo, el acto de liberarse del mundo, el abandono de la seguridad aparente, de la mentira de la vida, es la disposición a vivir de lo invisible y de aquello de lo que no se puede disponer, es decir, aceptar medidas totalmente nuevas de aquello que se llama muerte y vida y recibir la vida que da y que es Jesús (5, 19 s; 11, 25 s) y que no es demostrable por medios humanos.

La fe es, por consiguiente, *la superación del escándalo* —el escándalo de que para el hombre la vida se encuentra en la palabra que le dice un simple hombre, Jesús de Nazaret— un hombre que presenta la pretensión de que Dios se encuentra en él sin que pueda hacer creíble para el mundo esta pretensión. Es el escándalo: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») (§ 45; § 48). Por ello, la fe es la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4).

Pero la fe *no es, por ejemplo, una visión dualista del mundo.* Ella no nace del hecho de que el hombre haya perdido seguridad en el mundo y le dé la espalda para concentrarse en especulaciones o en una meditación silenciosa en un mundo trascendente. La fe no es un acto que realiza el hombre por su propia iniciativa, un acto, para el que Jesús sería únicamente la «ocasión». Por el contrario, la fe apunta justamente a él, que es el camino, la verdad y la vida, y sin el cual nadie puede venir al Padre (14, 6; § 46, 1). La

fe no es una huida del mundo ni una ascesis, sino una desmundanización como ruptura de todas las medidas y valores humanos [24]. En este sentido, el creyente no es más ἐκ τοῦ κόσμου (15, 19; 17, 14.16), es decir, no pertenece ya al mundo como principio que lo determina (§ 43, 2). Por ello, el mundo no «conoce» a los creyentes, como tampoco lo conoció «a él» (1 Jn 3, 1); el mundo los odia porque también le odió a él (15, 18-20; 1 Jn 3, 13). Como el camino de Jesús conducía a la muerte, así el camino de los suyos conducirá a la persecución y a la muerte (12, 24-26; 16, 1-4). Pero no podemos confundir aquel οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου («no del mundo») con una retirada del mundo. Jesús ruega al Padre: «no que los quites del mundo, sino que los preserves del mal» (ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς, αυτους ἐκ τοῦ πονηροῦ) (17, 15). Así como Dios le ha enviado al mundo, así envía él a los suyos al mundo (17, 18).

Para Juan no es el mundo —como lo era para la gnosis— un poder cósmico que abarca al hombre con su destino y que es extraño a su φύσις —perteneciente al mundo de la luz— sino que es un poder histórico que lo constituye el hombre mismo al rebelarse contra Dios (§ 42-44). Ni su destino ni su φύσις determinan la pertenencia de un hombre al mundo de la oscuridad o al mundo de la luz, sino únicamente su decisión. El dualismo gnóstico de destino se ha convertido en dualismo de decisión y la fe no es otra cosa sino la *decisión en contra del mundo* y a favor de Dios que se realiza en la superación del escándalo.

2. Toda vez que esta decisión no surge de motivos intramundanos, sino que es una decisión contra el mundo, que se hace posible porque Dios como revelado en Jesús encuentra al hombre, aparece como una decisión determinada sin serlo (§ 43, 1). Cierto que la obra Dios, pero no como si la actuación de Dios la precediera o se realizase a espaldas de ella, sino que se realiza justamente en ella, porque la contestación que da la fe a la pregunta que le plantea la revelación de Dios se sabe actuada por la pregunta misma. La decisión de fe se entiende a sí misma como un regalo. Los discípulos no han escogido a Jesús, sino que él los ha escogido a ellos (15, 16).

En ello se fundamenta la *seguridad de la fe:* «al que viene a mí no lo echaré fuera» (τὸν ἐρχόμενον πρὸς με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω (6, 37) y

24. También puede decirse: la fe es «conversión». Pero μετάνοια y μετανοεῖν, que ya Pablo evita, faltan en Juan totalmente, al parecer a causa de la posibilidad de una mala interpretación moral.

como dice: «nadie las arrebatará (a las ovejas) de mi mano» (οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ [sc. τὰ πρόβατα τὰ ἐμά] ἐκ τῆς χειρός μου) (10, 28), la fe se sabe preservada del mundo, tal como el Revelador lo ha pedido al Padre en el momento de despedirse (17, 9-19). En la parábola del pastor se representa la seguridad de la fe bajo la imagen del mutuo conocerse del Revelador y de los creyentes: «conozco a las... mías y las mías me conocen» (γινώσκω τὰ ἐμὰ καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά...) (10, 14-18.27-30). Sí, puede incluso cometerse el atrevimiento de decirlo empleando lenguaje mitológico de la gnosis: πᾶς ὁ γεγεννημένοις ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται («todo el que se ha hecho de Dios no comete pecado, porque su semilla [de Dios] permanece en él. Y no puede pecar porque ha nacido de Dios») (1 Jn 3, 9) —una frase que puede ser entendida rectamente tan sólo en relación dialéctica a la otra: «todo el que obra justicia ha nacido de él» (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται) (1 Jn 2, 29); todo el que (pero *sólo* el que) «hace justicia» ha sido engendrado por Dios— todo el que ha sido engendrado por Dios (como se pone de manifiesto justamente en su actuación) no peca.

La seguridad de la fe es, al mismo tiempo, subjetiva y objetiva. En cuanto subjetiva viene expresada en las palabras de la parábola del pastor cuando se dice que las ovejas conocen la voz del pastor y, con instinto seguro, no siguen la llamada de un extraño (10, 3-5.8). Esta seguridad es propia de la fe, porque ésta es un simple escuchar y obedecer; en el caso de que la fe pidiese una fundamentación de su derecho, una garantía para su validez, habría perdido su seguridad. En cuanto que escucha, la fe es consciente de su seguridad; mediante la aceptación del testimonio confirma la verdad de Dios (3, 33; 1 Jn 5, 10). Pero escuchando, no encuentra la fe la seguridad en sí misma, sino en aquel en quien ella cree. El γινώσκουσί με τὰ ἐμά («las mías me conocen») corresponde al γινώσκω τὰ ἐμά («conozco a las mías») por medio del cual se describe la seguridad objetiva que debe ser distinguida estrictamente de toda seguridad. La superioridad de la fe frente al mundo (1 Jn 5, 4) significa que su seguridad es únicamente la del escuchar y que no puede reducirse a una experiencia intramundana y, justamente por ello, es inquebrantable.

3. En cuanto superación del escándalo y decisión contra el mundo, la fe es desmundanización, *paso a la existencia escatológica.* El creyente ha sido sacado, aun estando en el mundo, de su ser mundano; se halla ciertamente todavía «en el mundo» ἐν τῷ κόσμῳ), pero

no es ya «del mundo» (ἐκ τοῦ κόσμου) (17, 11.14.16). El ha atravesado ya el juicio y ha pasado a la vida (3, 18; 5, 24 s), ha dejado ya atrás a la muerte (8, 51; 11, 25 s), tiene ya la vida (3, 36; 6, 47; 1 Jn 5, 12; § 45, 3). Para él «desaparece la oscuridad y brilla ya la luz verdadera» (ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει) (1 Jn 2, 8). Así como Jesús era un extraño en el mundo, así lo son también los creyentes que pertenecen a él y puede decir a la hora de despedirse: «he sido glorificado en ellos» (δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς) (17, 10) y «la gloria que me diste se la di a ellos» (τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς) (17, 22).

¿En qué consiste la δόξα, que se convierte en propiedad de los creyentes? La primera respuesta puede ser ésta: en el *conocimiento* dado a la fe. Que Jesús da la δόξα a los suyos significa lo mismo que él les da la «vida eterna» (ζωὴ αἰώνιος) (17, 2); ¿qué significa esto?: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν («ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo») (17, 3). Este doble, en el fondo unitario, conocimiento —pues de hecho a Dios se le puede conocer únicamente por el Revelador y a éste se le conoce únicamente si se conoce a Dios en él— es idéntico al conocimiento de la ἀλήθεια prometido a la fe (8, 32), es decir, el conocimiento que entiende a Dios como la única realidad y que la realidad del mundo se ve únicamente como apariencia (§ 42, 2). Pero el conocimiento, en cuanto que es creyente (§ 49, 2), no es un conocimiento teórico distante, sino un dejarse determinar por lo conocido, un ser en lo conocido, de manera que puede designarse la relación hacia el Revelador y hacia Dios mediante un εἶναι ἐν («estar en») (15, 3 s; 17, 21).

Al conocimiento se le ha prometido *la libertad,* que es justamente la libertad frente al mundo, de la realidad aparente, de su poder tentador y de su abierta enemistad (§ 42, 2). Así como Jesús ha vencido al mundo (16, 33), así la fe es la victoria sobre el mundo (1 Jn 5, 4). El «príncipe de este mundo» (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) ha sido superado y no puede ya intentar nada contra Jesús ni contra los creyentes que han vencido al «mal» (1 Jn 2, 13 s). La libertad frente al mundo es por ello *libertad frente al pecado* (8, 31-36). El que ha sido engendrado por Dios no puede pecar más (1 Jn 3, 9), no peca más y el «maligno» no puede ya echarle mano (1 Jn 5, 18). Los creyentes, que permiten que se realice en ellos el servicio de Jesús (representado en el lavatorio de los pies), están «limpios» (13, 10); han sido purificados por la palabra, que Jesús les ha hablado (15, 3). El se ha «santificado» por ellos a fin de que ellos se encuentren

«santificados en la verdad» (ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ) (17, 19) y él ruega al Padre: «santifícalos en la verdad: tu palabra es la verdad» (ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν) (17, 17).

El que esta súplica y la otra: «guárdalos del mal» (ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ) (17, 15) se encuentren junto a las afirmaciones anteriormente citadas pone de manifiesto que la libertad frente al pecado no consiste en hallarse dotados de una nueva φύσις que tuviese como propiedad natural la carencia de pecado. Más bien esta carencia de pecado es propia de la fe y consiste no en una convicción racional buscada y alcanzada, sino que consiste en la superación del mundo que debe estar realizándose continuamente. Expresiones declarativas como que la fe es la victoria sobre el mundo, que el creyente no puede pecar más, tienen en el contexto un sentido imperativo, en cuanto que ponen ante los ojos de los interpelados lo que es la fe, en favor de qué deben decidirse ellos como creyentes. El οὐ δύναται ἁμαρτάνειν («no puede pecar») no describe —a diferencia de la gnosis— el estado empírico del creyente, sino el sentido de la fe.

También Pablo había tenido en cuenta el problema de la *relación entre el indicativo e imperativo* (§ 38, 1). Pero él, lleno de la esperanza del final próximo del mundo, no desarrolló el problema que de hecho se da del continuo pecar de los creyentes. La cosa es distinta en Juan, para quien la perspectiva temporal del acontecimiento escatológico no juega papel alguno como consecuencia de la radical actualización del acontecimiento escatológico. El ve la *dialéctica* peculiar que existe entre la afirmación que dice que el creyente no peca (1 Jn 3, 9; 5, 18) y «si decimos que no tenemos pecado nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros» (ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν) (1 Jn 1, 8). 1 Jn 1, 5-10 [25] pone de manifiesto que el «caminar en la luz» y la confesión de los pecados constituyen una unidad paradójica. El οὐκ δύναται ἁμαρτάνειν («no puede pecar») no conduce, por consiguiente, a una falsa seguridad, sino que radicaliza la conciencia de ser pecador. En el hecho de saber el creyente que necesita siempre del perdón sabe también que puede contar continuamente con él si permite que su relación con Dios sea determinada por Jesucristo, lo que, formulado de manera mitológica, expresa la frase: «si alguien peca, tenemos un abogado junto al Padre» (ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα) (1 Jn 2, 1; ya 16, 26 s, entre otros, muestra que no hay que interpretarlo aquí en sentido mitológico).

25. Cf. para ello H. von Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht*, ²1963, 149 s.

El discurso del árbol de la vida (de la «vid» 15, 1 s) describe *la relación dialéctica entre el imperativo y el indicativo,* cuando, por una parte, el «producir fruto» es condición para «permanecer» en Jesús y, por otra, éste es condición de aquél y, cuando por una parte el estar limpio es premio que se concede al «producir fruto» y, por otra parte, se dice «vosotros ya estáis limpios» (ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε). Cuando se fundamenta esto mediante «por la palabra que os he hablado» (διὰ τόν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν) es lícito caracterizar la pureza con el término luterano de «pureza *extra nos*». Justamente la confesión de los pecados hace que esta pureza se convierta en nuestra, ya que la confesión de los pecados da la seguridad del perdón (1 Jn 1, 9; cf. 1 Jn 2, 12; 3, 5). Así como la fe auténtica es un «guardar la palabra» (τηρεῖν τὸν λόγον), es, al mismo tiempo, un «guardar los preceptos» (τηρεῖν τὰς ἐντολάς) y ésta es la condición para «permanecer en el amor» (μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ), que es idéntica al «permanecer en la palabra» (μένειν ἐν τῷ λόγῳ) (8, 31). El τηρεῖν τὰς ἐντολάς y τηρεῖν τὸν λόγον forman una unidad inseparable. De ahí que puede cambiarse la frase ἐὰν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει («si alguien me ama guardará mi palabra») (14, 23) por ἐάν ἀγαπᾶτέ με τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε («si me amáis cumpliréis mis mandamientos») (14, 15). De acuerdo con ello la fe y el amor pueden ser compendiados como el contenido de *un único* mandamiento: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ Ἰ. Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν («éste es su mandamiento... que creamos en el nombre de Jesucristo y nos amemos mutuamente según él nos mandó») (1 Jn 3, 23). De esta manera el τηρεῖν τὰς ἐντολάς («cumplir los mandamientos») es el fundamento del ἐγνωκέναι αὐτόν («haberle conocido») (1 Jn 2, 3-6). El imperativo recuerda al creyente lo que le ha acontecido ya gracias al amor de Dios que le ha salido al encuentro en el Revelador (15, 9; 1 Jn 4, 10).

4. En primer lugar podemos determinar de manera general el τηρεῖν τὰς ἐντολάς. Toda vez que el creyente permanece en el mundo (17, 11) y el mundo es tentador, tiene, en primer lugar, el sentido negativo de no «amar» al mundo (1 Jn 2, 15); en concreto: mantenerse libre de la ἐπιθυμία («concupiscencia») (1 Jn 2, 16). Quien tiene la esperanza de «verle como él es», «se purifica a sí mismo como él es puro» (ἁγνίζει ἑαυτὸν καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν) (1 Jn 3, 3), lo cual está en consonancia con la súplica de Jesús en su despedida (17, 17). De manera positiva podemos describirla como la exigencia de «hacer lo agradable a sus ojos» (ποιεῖν τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ) (1 Jn 3, 22), o como la de «caminar en la luz» (περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί) (1 Jn 1, 6 s).

Se precisa más exactamente el «caminar en la luz» como ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν («amar al hermano») (1 Jn 2, 9-11) y éste ἀλλήλους ἀγαπᾶν («amar a los otros») es el contenido auténtico de los ἐντολαί («mandamientos»), o, como puede decirse también, del ἐντολή («mandamiento») (15, 12; 1 Jn 3, 23; 4, 21) y en él se aclara la unidad interna existente entre indicativo e imperativo. Del recibir el amor surge la *obligación de amar:* ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους («un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado para que vosotros os améis mutuamente») (13, 34) (el καθώς significa al mismo tiempo como y porque). Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν («¡queridos! si Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos mutuamente») (1 Jn 4, 11). Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς («nosotros amamos porque él nos amó primero») (1 Jn 4, 19). La colocación seguida de las dos interpretaciones del lavatorio de los pies indica que la recepción del servicio de Jesús y su transmisión a los demás en el amor recíproco forman una unidad; en la primera parte (13, 4-11) se presenta la aceptación del servicio, mientras que en la segunda parte (13, 12-20) se describe este servicio como ὑπόδειγμα («modelo») para los discípulos. El discurso del árbol de la vida indica que amor y fe forman una unidad (15, 1-17); aquí, a la frase μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ («permaneced en mi amor»), que, según 1-9 significa la fidelidad en la fe, sigue: ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου («si guardáis mis mandamientos permaneceis en mi amor»). Esta unidad de fe y amor es también —junto a la lucha contra los falsos doctores— el tema principal de 1 Jn.

La unidad del τηρεῖν τὸν λόγον («guardar la palabra») y de τηρεῖν τὰς ἐντολάς («cumplir los mandamientos») dice que en la fe auténtica se ha dado la fundamentación para todo actuar futuro y que este actuar no puede ya tomar su motivación del mundo. En la fe se ha decidido que todo actuar ha de ser motivado por el amor. Justamente en el amor conserva la fe su libertad respecto del mundo, y en esta victoria de la fe sobre el mundo se fundamenta el que los ἐντολαί de Dios no sean pesados (1 Jn 5, 3). En este sentido se llama al mandamiento del amor καινὴ ἐντολή («mandamiento nuevo»). Con el adjetivo «nuevo» no se piensa en la novedad histórica relativa, la cual podría pasar pronto; por ello desde un punto de vista del tiempo puede llamarse al mandamiento: οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς («no os escribo acerca de un mandamiento nuevo, sino del

antiguo mandamiento que teníais desde el principio») (1 Jn 2, 7). Se llama nuevo porque hay que realizarlo en la nueva existencia escatológica: πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει («os escribo sobre el mandamiento nuevo —lo cual es verdadero en él y en vosotros— pues las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya») (1 Jn 2, 8). Quien odia a su hermano está en la oscuridad (1 Jn 2, 9.11), es un homicida como Caín (1 Jn 3, 12.15). Quien cierra la puerta al hermano que padece necesidad no posee en sí el amor de Dios (1 Jn 3, 17). Quien afirma amar a Dios mientras odia al hermano es un mentiroso (1 Jn 4, 20). En el cumplimiento del mandamiento del amor se hacen conscientes los creyentes de su existencia escatológica: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς («sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos») (1 Jn 3, 14). De ahí que su cumplimiento es para el mundo el criterio de que los creyentes son «discípulos» de Jesús (13, 35).

Naturalmente que el ἐντολή del ἀλλήλους ἀγαπᾶν juaneo no limita o deja fuera de vigencia al mandamiento cristiano de amor al prójimo. La exigencia del amor a los hermanos es el testamento del Revelador que se despide de los suyos, que han recibido el amor; es la ley que debe regir a los discípulos. Toda vez que este círculo no es un grupo cerrado, sino que es la comunidad escatológica que tiene la misión de μαρτυρεῖν («testimoniar») (15, 27), existe, de esta manera, continuamente para el mundo la posibilidad de ser introducido en el círculo de los ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Por otra parte, parece que las frases que hablan en 1 Jn del amor a los hermanos no se limitan, en absoluto, a los hermanos cristianos (cf. por ejemplo 3, 17).

5. La existencia escatológica está marcada por la εἰρήνη y la χαρά («alegría»), que tradicionalmente describen la salvación escatológica (cf. por ejemplo Rom 14, 17). Εἰρήνη es la salvación en el sentido pleno de la palabra semita , en la que la «paz» entra como un componente. Jesús regala esta paz a los suyos como don de despedida. Cuando al εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν («mi paz os dejo»), añade: εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν («mi paz os doy, no como el mundo la da os la doy yo») (14, 27), se describe la εἰρήνη como una posibilidad escatológica, que se halla más allá de las posibilidades intramundanas y que no se realiza ni en las condiciones externas de la vida ni en una disposición del alma, sino que solamente puede ser aprehendida como realidad por

la fe y que, por ello, como tampoco la libertad, no puede convertirse en un estado o condición. Los creyentes tienen en el mundo θλῖψις; únicamente «en él» tienen εἰρήνη (16, 33). Es, por consiguiente, claro de nuevo el *extra nos*.

Lo mismo vale para χαρά. También ella es donada a los suyos como su «alegría» (15, 11; 17, 13) y se distingue de la alegría del mundo (esta alegría no tiene una procedencia determinada). Se la describe como πεπληρωμένη (16, 24; 17, 13); con ello se la caracteriza como la alegría escatológica. En la frase: ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ («para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea completa») (15, 11). Es paradójico que esta elegría, aun cuando es un don del Revelador, no se halla realizada como estado definitivo, sino que se halla siempre delante del creyente como algo que se está realizando. En cuanto alegría escatológica no puede convertirse en condición estática, sí en acontecimiento, en concreto en acto de fe que supera la λύπη que acosa al creyente en el mundo (16, 20-22). Igualmente en el amor a los hermanos, donde se convierte en acontecimiento tanto en el que exhorta como en los exhortados: ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη («os escribimos esto para que vuestra alegría sea completa») (1 Jn 1, 4[26]; cf. 2 Jn 12). Frente a los ataques del κόσμος debe ser conquistada la alegría escatológica, pero con ello se convierte en inquebrantable: καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν («y nadie os privará de vuestra alegría») (16, 22). Aunque no tiene un objeto visible por el cual poder alegrarse, tiene un sentido existencial: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν («en aquel día no me pediréis a mí nada») (16, 23). En la alegría encuentra su final toda pregunta y queda resuelto todo enigma. Una vez que ha sido superado el escándalo no aparece ya más la palabra del Revelador como παροιμίαις (= enigma), sino como dicha ἐν παροιμίαις («en parábolas») (16, 25). En la fe encuentra la existencia la comprensión de sí misma, porque ella se entiende a sí misma no ya a partir del mundo, sino a partir de Dios; y con ello ha perdido su carácter enigmático. La promesa se ha cumplido: ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε («mientras tenéis la luz, creed en la luz para que seáis hijos de la luz») (12, 36). El «hijo de la luz» se halla en la claridad, en la cual él comprende a su mundo y conoce su camino.

26. Quizás la sorprendente y difícil variante ἡμῶν en lugar de ὑμῶν que es la que esperaríamos, sea la recta. Este «nosotros» encierra en una unidad al «nosotros» y al «vosotros» del v. 3. Aun en el caso de que la original fuese ὑμῶν sería también cierto que la alegría se realiza como acontecimiento.

6. Se describe la existencia escatológica al presentar el ser del creyente como *un estar en el Revelador,* o, también, como *un estar del Revelador en ellos,* de manera que ellos entre sí y con él forman una unidad —unidad, al mismo tiempo con el Padre, en el que está el Hijo y el cual está en el Hijo. Así se dice como exhortación y promesa: μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν («permaneced en mí y yo en vosotros») (15, 3; cf. v. 4 s), o, simplemente como promesa: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν («en aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí y yo en vosotros») (14, 20). Así se dice en la oración de despedida: καὶ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς ἕν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν («la gracia que me diste les di a ellos para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad») (17, 22 s).

Lo mismo dicen las fórmulas que describen la relación de Jesús y los suyos como un γινώσκειν («conocer») recíproco (10, 2 s.14 s.27). Esta manera de hablar proviene de la tradición del lenguaje místico; otras palabras que dicen lo mismo están mediatizadas por el lenguaje de la apocalíptica: la promesa del retorno y del volver a verse (14, 18 s.28; 16, 16 s), sobre todo 14, 23: ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα («si alguien me ama guardará mi palabra y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él»).

Estas últimas palabras no hablan de una parusía realista; las otras tampoco de una relación mística entre Jesús y los suyos. Todas estas palabras describen la existencia escatológica del creyente arrancada del mundo. Esta existencia es real únicamente en la fe y *no en una relación directa a Jesús o a Dios.* A Dios se llega únicamente por medio de Jesús, y, en concreto, siempre y solamente, por medio del σάρξ γενόμενος («Encarnado»), que a su vez significa que el hombre tiene que superar el escándalo. Tampoco hay acceso directo alguno al Exaltado, ninguna relación directa, mientras el Exaltado no recoja junto a sí a los creyentes (14, 3) y les permita ver su δόξα libre de todo velo (17, 24). Mientras ellos se encuentran ἐν τῷ κόσμῳ es imposible toda visión directa. Así como la relación personal directa de los discípulos con el Jesús histórico no era aún la relación creyente hacia él como el Hijo, sino que esto comenzó a ser realidad a partir de μετὰ ταῦτα («después de esto») (13, 7), en concreto ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ («en aquel día») (14, 20; 16, 23.26), es decir: cuando él fue reconocido como el Exaltado, así tampoco la relación hacia el Exaltado, a pesar de ser relación creyente, no es di-

recta. Como en una ocasión dijo Jesús a los judíos (7, 33 s), dice también a los discípulos al despedirse: ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι ζητήσετέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι («todavía estoy un poco con vosotros. Me buscaréis y lo mismo que dije a los judíos, os digo a vosotros: a donde yo voy no podéis venir vosotros») (13, 33). Su partida, que pone término a la relación directa existente hasta el presente y que introduce una *distancia* entre él y ellos, es necesaria, porque solamente desde esa distancia puede él ser reconocido como el que es. Ellos deben alegrarse, por consiguiente, de que él se vaya (14, 28). Su marcha es para ellos salvífica, porque, de lo contrario, no podría enviar al Paráclito, al Espíritu (16, 7). El retorna justamente en el Espíritu; ha sido abandonada la antigua concepción de la iglesia primitiva de la parusía; el mundo no percibirá su retorno (14, 21 s)[27].

Los discursos de despedida describen la situación del creyente en el mundo como situación de desamparo en la que la revelación alcanza justamente su sentido. Precisamente en el mundo existe para los creyentes la posibilidad de separarse del mundo y debe realizarse esta posibilidad cuando la fe es traspasada por la tribulación, tristeza, inquietud (θλῖψις, λύπη, ταραχή) y llega a la εἰρήνη. Los creyentes no huyen del mundo; tienen ahí su tarea (17, 15.18). La fe no se convierte en visión ya dentro del mundo; no será coronada por la experiencia desmundanizante del éxtasis, sino que ella, en cuanto fe, es desmundanización; mejor, en cuanto fe lleva a cabo constantemente la desmundanización. Unicamente es fe auténtica en esta constancia, en el «permanecer», en la fidelidad.

El tipo de *fidelidad* que se exige en el μείνατε ἐν ἐμοί («permaneced en mí») (15, 4) pone a su vez de manifiesto que el creyente no se halla en una relación personal directa con el Revelador. Lo peculiar no es sólo que el «permanecer» es idéntico con el «permanecer en su palabra» (8, 31), sino, sobre todo, que la relación de fidelidad entre Jesús y los creyentes no se asemeja a la relación de fidelidad entre hombres que son amigos, los cuales se tienen como compañeros fundamentalmente iguales, ambos dan y reciben lo mismo, ambos viven de y para el otro. Aquí el único que da es Jesús; el creyente vive de él, como pone de relieve la imagen de la vid. Cuando Jesús llama a los creyentes sus amigos (15, 14 s), se previene inmediatamente contra una mala interpretación que puede surgir: οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς («no me habéis elegido vosotros a mí, sino yo a vosotros») (15, 16). De esta manera permanece siempre la relación de fe hacia él.

27. En 1 Jn 2, 28; 3, 2 se habla del futuro φανερωθῆναι de Jesús y de su παρουσία; en 4, 17 se habla de la ἡμέρα κρίσεως. Si aquí no hay añadidura de la redacción eclesiástica (como en el evang. 5, 28 s) únicamente podemos interpretarlo teniendo en cuenta los discursos de despedida y ver la παρουσία y la ἡμέρα κρίσεως en la venida prometida en 14, 3.

En cuanto que por medio del Revelador se establece una relación del creyente con Dios, esta relación es la de la *oración,* en la que ambas cosas encuentran su expresión: la certeza de saberse unidos y la distancia. Además la oración muestra que el creyente se halla todavía ἐν τῷ κόσμῳ, pero, al mismo tiempo, es la expresión de la existencia escatológica por la que no es ya ἐκ τοῦ κόσμου; porque puede estar seguro de ser escuchado: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν («si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pediréis lo que queráis y se os concederá») (15, 7). Se repite esta promesa en variaciones peculiares: ora es la oración dirigida al Padre en «nombre de Jesús» y que el Padre escuchará (15, 16; 16, 24.26), que será escuchada en «nombre de Jesús» (16, 23), ora es la oración «en el nombre de Jesús» que éste mismo escuchará (14, 13 s). Todas las variaciones dicen una cosa: esta oración es únicamente posible para quien la relación con Dios por medio de Jesús está abierta y siempre permanece abierta. Y así como en tal oración el que suplica reconoce a Jesús cuando dice «en el nombre de Jesús» así Dios reconoce a Jesús cuando atiende «en el nombre de Jesús». Por ello, en resumidas cuentas, es lo mismo que se dirija la oración a Dios o a Jesús, o que sea Dios o Jesús quien la escuche. De esta manera queda lejos la concepción mitológica que contempla al Exaltado como una persona suplicante que se halla entre Dios y el hombre; se dice expresamente: οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν· αὐτὸς γὰρ ὁ πατὴρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε... («no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros... el Padre mismo os ama porque vosotros me amáis») (16, 26 s). En esta línea hay que interpretar también, 1 Jn 2, 1, donde se trata de la oración especial para conseguir el perdón de los pecados: ἐὰν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα («si alguien peca, tenemos un abogado junto al Padre») donde la figura mitológica del abogado no dice otra cosa sino lo que en otras partes se piensa cuando se usa «en el nombre de Jesús».

Porque tal oración es la expresión de la existencia escatológica puede estar segura de ser escuchada. Porque quien se ha convertido por la fe en señor del mundo lo es también en la oración: es decir, su oración no se halla ya marcada por los deseos y temores en torno al futuro en el mundo. Se promete la escucha a aquel

que permanece en Jesús y a quien permanece en las palabras de Jesús (15, 7) Así se describe la oración expresamente como un αἰτεῖσθαι κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ («pedir según su voluntad») (1 Jn 5, 14) Que la realización de la oración no consiste en la realización de cualquier tipo de deseo mundano, se desprende de las palabras καὶ ἐαν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἰδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ («y si sabemos que nos escucha en lo que le pedimos, sabemos que tenemos conseguido lo que le pidamos») (1 Jn 5, 15) —es decir, suceda lo que suceda, eso es la respuesta a la oración— o mejor, la oración misma es ya su propia respuesta Pero esto vale sólo cuando en la oración la existencia escatológica se hace más consciente de sí misma al pedir a Dios en el «nombre de Jesús» que la haga una realidad

Esta actitud en la oración se llama παρρησία (1 Jn 5, 14) Tenemos esta παρρησία «si la conciencia no nos condena» (ἐαν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ) (1 Jn 3, 21), es decir, cuando nosotros no necesitamos condenarnos como pecadores Pero para el creyente, esta autocondena va de la mano del saber «que Dios es mayor que nuestra conciencia y conoce todo» (ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα) (1 Jn 3, 20), es decir, que debemos estar ciertos del perdón de Dios Justamente este saber nos confirma que somos «de la verdad» (ἐκ τῆς ἀληθείας) (v 19)[28] La actitud de παρρησία es, pues, una paradoja en cuanto que designa la libertad ante Dios que nace justamente de la autocondena ante Dios, la cual, si se convierte en un ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτιας ἡμῶν («confesar nuestros pecados») (1 Jn 1, 9) es, en el fondo, una prueba de la παρρησία. Esta es también la παρρησία que tiene el creyente en la παρουσια de Jesús, o «en el día del juicio» (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως) (1 Jn 2, 28, 4, 17), en la medida en que esta formulación no provenga de la redacción eclesiástica

7 Criterio de la existencia escatológica es, finalmente, *la posesión del Espíritu.* ἐν τούτῳ γινωσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν («en esto sabemos que permanece en nosotros, por el Espíritu que nos dio») (1 Jn 3, 24), o ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μενομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν («en esto sabemos que permanecemos en él y él en nosotros, por el Espíritu suyo que nos dio») (1 Jn 4, 13) En el discurso de despedida se le llama el παράκλητος, que Jesús promete

28 El texto y la interpretación de 1 Jn 3, 19 son inseguros Yo prefiero unir el ἐν τουτω de v 19 a lo siguiente y sospecho que delante del ὅτι μειζων ἐστὶν ὁ θεός ha desaparecido un οἴδαμεν

a los suyos (14, 16 s 26, 15, 26; 16, 7-11 12-15) y que es llamado expresamente πνεῦμα τῆς ἀληθείας («Espíritu de verdad») (14, 17, 15, 26, 16, 13) o πνεῦμα ἅγιον («Espíritu santo») (14, 26)[29] En la primera carta se le llama también χρῖσμα que poseen los creyentes (1 Jn 2, 20 27)[30] Juan toma, por tanto, la concepción común cristiana del Espíritu como don escatológico (§ 14, 1), que es también la concepción de Pablo (§ 38, 2), pero para Juan el Espíritu no es ni el poder que obra milagros y fenómenos físicos sorprendentes, ni tampoco, como era para Pablo, la fuerza y norma de la conducta cristiana (§ 38, 3), sino la *fuerza del conocimiento y la predicación de la Palabra en la comunidad*

Como corresponde a la designación de πνεῦμα τῆς ἀληθείας, la acción del Espíritu consiste en que él «enseña todas las cosas» (14, 26) y «conduce a la verdad plena» (16, 13), de manera que aquellos que lo tienen «conocen toda la verdad» (1 Jn 2, 20 s) y no necesitan que nadie se la enseñe (1 Jn 2, 27) El conocimiento que confiere el Espíritu no es un *quantum* de conocimientos o doctrinas que se añade, completando o superando, a lo que Jesús ha dicho El Espíritu recordará únicamente lo que Jesús ha dicho (14, 26); no hablará de sí mismo, sino que dirá únicamente lo que ha «oído», él tomará de lo mío (16, 13 s) Dará testimonio de Jesús (15, 26) El Espíritu no enseñará nada nuevo, pero todo lo que Jesús ha enseñado y hecho aparecerá bajo una luz nueva y sólo entonces se aclarará su auténtico sentido Se cumplirá el ὃ ἐγὼ ποιῶ συ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετα ταῦτα («lo que yo hago no lo sabes, lo comprenderás más tarde») (13, 7) Cuando Jesús al despedirse dice· ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι («tengo aún muchas cosas que deciros, pero no podéis soportarlas aún») (16, 12), no apunta a una imperfección cuantitativa de la doctrina de Jesús, sino a su carácter inacabado que pertenece justamente a su esencia. Porque ¿qué podría faltar, si vale· πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν («todo lo que oí del Padre os lo he comunicado») (15, 15) o cuando se dice: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις... («he manifestado tu nombre a los hombres») (17, 6) y ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου («les he dado a conocer tu nombre») (17, 26)?

29 La designación del Espíritu como παρακλητος proviene de una tradición (quizás gnóstica) todavía no muy bien estudiada El sentido de la palabra es «asistente», «ayudante», no «intercesor» como en 1 Jn 2, 1

30 Con la designación χρῖσμα toma Juan, al parecer, el término de un misterio gnóstico El construye sus frases en oposición a él Es posible que el término fuera aplicado al bautismo, en 1 Jn se pensaría con ese término en el Espíritu como la fuerza de la predicación de la Palabra

Pero la continuación de esta frase καὶ γνωρίσω («y continuaré...») muestra que la revelación que Jesús trae no es ni una suma de doctrinas ni tampoco un acontecimiento cerrado, sino que lo que es lo es en un continuo convertirse en acontecimiento. Justamente la actuación del Espíritu consiste en hacer que esto acontezca. Jesús no ha traído en absoluto una doctrina que pueda compendiarse en unas frases; su palabra es él mismo (§ 48, 2). Pero es necesario conocer siempre con mayor claridad lo que él es, lo que significan su venida y su marcha, su encuentro, en concreto, el κρίσις τοῦ κόσμου («juicio del mundo»), y además es necesario adquirir de nuevo este conocimiento en cada momento. El testimonio del Espíritu que «recuerda» las palabras de Jesús consiste en que la palabra de Jesús es siempre entendida de nuevo mientras que permanece siendo la misma; es más, justamente permanece siendo la misma porque siempre es nueva. Así «glorifica» el Espíritu a Jesús (16, 14).

Cuando el Espíritu, en relación con Jesús, es llamado ἄλλος παράκλητος («otro Paráclito») (14, 16), aparece igualmente como el que sustituye a Jesús después de su marcha. En realidad, Jesús mismo viene en el Espíritu a los suyos, como lo muestran el paralelismo de las promesas del envío del Espíritu (14, 16 s; 16, 12-15) y el retorno de Jesús (14, 18-21; 16, 16-24). Así se dice del Espíritu, igualmente que de Jesús, que no solamente estará en y con los creyentes (14, 16 s), sino que estará dentro de ellos (14, 17; 1 Jn 2, 27). Así como el mundo no conoció a Jesús (8, 19; 17, 26) así tampoco posee medio alguno para el conocimiento del Espíritu (14, 17) y tampoco conoce a los creyentes (1 Jn 3, 1). Y así como vale de Jesús que solamente «oye» su palabra quien es de Dios, quien es de la verdad (8, 47; 18, 37), así vale lo mismo de la palabra de la comunidad (1 Jn 4, 6).

Aquel ἐκεῖνος (el παράκλητος) μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ («el [Paráclito] dará testimonio de mí») continúa: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε («y vosotros daréis testimonio») (15, 26). Esto significa que el conocimiento dado por el Espíritu se hace activo en la *predicación*. En ella y por medio de ella se convierte la revelación continuamente en acontecimiento. Esto sucede de manera especial en el ἐλέγχειν («convencer») del Espíritu (16, 7-11): ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως («convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio»), es decir, en la predicación tiene que mostrar la comunidad al mundo qué es pecado —en concreto nada distinto de incredulidad, el cerrarse contra la revelación— y qué es justicia —la victoria de Jesús en el proceso contra el mundo— y qué es juicio —nada distinto de la situación en la que se encuentra

juzgado el mundo incrédulo; es decir, en la predicación tiene que continuar realizándose el acontecimiento escatológico que se ha realizado ya en la venida y marcha de Jesús. La actuación del Espíritu en la predicación es el acontecimiento escatológico.

Así como esto se realiza en el ἐλέγχειν del Espíritu, también en el amor de los hermanos que se pone de manifiesto en la comunidad de los creyentes (13, 35), porque también este amor es un fenómeno escatológico. Esta es la tarea que han recibido los creyentes y ahí tiene su sentido la vida de la comunidad en el mundo, en el hecho de que esta comunidad vive dentro del mundo como extramundana, como realidad escatológica y que ha sido «enviada» al mundo como Jesús «fue enviado» al mundo (17, 18). Separada del mundo como la comunidad de los «santificados» (17, 17-19) es para el mundo un escándalo continuo y es perseguida por él (15, 18; 16, 4), pero unida con el Padre y con el Hijo ofrece continuamente al mundo la posibilidad de la fe (17, 20-23). Toda vez que la voz de la comunidad es la voz de Jesús, siempre que esta palabra resuena se hace verdad esto: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν («llega la hora [y es ésta] en la que los muertos oirán la voz del hijo de Dios y los que la oigan vivirán») (5, 25). El evangelio de Juan, tanto en cuanto que acepta la tradición, como en su soberana nueva configuración enseña cómo debe resonar esta palabra: siempre ha de ser la misma y siempre en nuevo ropaje.

8. Con todo lo que hemos dicho queda expuesta la concepción, en lo esencial, que Juan tiene de la *comunidad*. Si no hemos tratado de ello temáticamente se debe a que en Juan el concepto de comunidad no constituye un tema como en Pablo. Se habla de la comunidad sólo de manera indirecta y la palabra ἐκκλησία se encuentra únicamente en 3 Jn 6.9 s, donde designa a una comunidad particular. Falta también el interés eclesiológico específico, todo interés por el culto y la organización [31]. De ello no puede concluirse, sin embargo, que falte el interés por la comunidad en absoluto. Todo lo contrario; éste es muy intenso, como lo confirman especialmente 1 Jn y, a su modo, 2 y 3 Jn. Pero Juan no habla de la comunidad en la conceptualidad histórico-salvífica de la tradición véterojudeo-cristiana, para la que la comunidad escatológica es el pueblo de Dios del final de los tiempos, en el que alcanza su plenitud la

31. De 3 Jn podría deducirse una oposición contra la organización eclesiástica en proceso de formación; cf. para esto: E. Käsemann, *Ketzer und Zeuge:* ZThK 48 (1951) 292-311.

historia de la salvación (§ 41, 2). La reflexión juanea arranca, más bien, de los círculos de concepción de la gnosis, según la cual los pneumáticos, en los que viven las chispas preexistentes de luz (§ 15, 1) forman una unidad potencial que llegará a realizarse cuando el liberador reúna estas chispas dispersas de luz y las una con él. Esta concepción había ya influido en Pablo y en el cristianismo helenístico en cuanto a la formación del concepto de iglesia (§ 15, 4e) e influye también en Juan. Pero es característico que no se encuentra en él el concepto de σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») (§ 34, 2) tan importante en Pablo y en la literatura deuteropaulina y el que Juan no tenga una designación específica para la comunidad. Los unidos en comunidad son llamados μαθηταί («discípulos») de Jesús (por ejemplo en 13, 35; 15, 8), sus φίλοι («amigos»ı) (15, 13 s) y se les aplica el concepto gnóstico tan característico de «suyos») (ἴδιοι 13, 1; cf. 10, 3 s). En esta denominación pluralística se expresa que la comunidad es la comunidad de individuos reunidos que se convierten en discípulos suyos por medio de la decisión de la fe (especialmente 6, 60-71).

En cierta manera Juan ve a la comunidad como «iglesia invisible», en cuanto que pertenecen a ella «los que son de la verdad», aun cuando todavía no hayan oído su voz, sino que la oirán más tarde (18, 37; cf. 10, 3). Muestran ser de él cuando oyen la llamada y la siguen (10, 1-6). Por ello la unidad de los suyos «en un rebaño» es algo que está todavía por venir (10, 16; 17, 20 s) y los que creen ya tienen como tarea trabajar para que ello se convierta en realidad (17, 18). Los suyos, que están dispersos por el mundo, deben reunirse y formar una unidad con él (17, 21 s). Este proceso ha sido puesto en marcha (como en la gnosis) por la venida del Revelador, y de esta manera se realiza paulatinamente el paso de la iglesia invisible a la visible, a la comunidad de los discípulos.

Se describe la unidad de esta comunidad de una manera negativa en cuanto que se la presenta separada del mundo, objeto de su odio (cf. *supra* 7 y especialmente 14, 17.19.27; 15, 18; 16, 11; 17, 14.16; 1 Jn 3, 1.13; 4, 4 s; 5, 4). De una manera positiva se la caracteriza en cuanto que es la comunidad del existir escatológico, cuya libertad respecto del mundo y del pecado se funda en su relación respecto de Jesús como revelador (cf. *supra* 1-3 y 4). La unidad en la que están unidos es primariamente la unidad de cada individuo con él, «el pastor» (cap. 10), el «arbol de la vida» (cap. 15); es la unidad de la fe (cf. *supra* 6). Así como la libertad respecto del mundo y del pecado encierra en sí el imperativo de mantenerse libre (cf. *supra* 3), así la comunidad de los creyentes con él es, al mismo tiempo, una comunidad entre ellos y se halla bajo el mandamiento del amor (cf. *supra* 4). Esta comunidad no busca su carácter escatológico mediante una disciplina de huida del mundo, por medio de un tipo de vida ascético, o por medio de un culto sacramental, porque ella es la comunidad de la Palabra, de la que vive y que constituye, al mismo tiempo, su tarea respecto del mundo. Su vida es movida por el Espíritu que vive en ella como la fuerza de conocimiento y de anuncio de la Palabra (cf. *supra* 7).

III

La evolución hacia la iglesia antigua

6

NACIMIENTO Y PRIMER DESARROLLO DE LA ORGANIZACION ECLESIASTICA

Cf. Bibliografía correspondiente a § 8.10 Para la bibliografía hasta 1932, cf. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung,* 1932. De la literatura anterior, ver especialmente: Ad. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* [4]1924; A. Loisy, *L'évangile et l'église,* [5]1929; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften* I), 1912, R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter,* 1905, 147-222. De la abundante bibliografía posterior: K Muller-H von Campenhausen, *Kirchen geschichte* I, [3]1941, 116-126, O Michel, *Das Zeugnis des NT's von der Gemeinde,* 1941, E. Schweizer, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten,* 1946. Sobre todo: M Goguel, *L'église primitive,* 1947; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* 1953, H Chadwick, *The early church,* 1967, J. Dauvillier, *Les temps apostoliques,* 1970; R. Kottje-B. Moeller (ed), *Oekumenische Kirchengeschichte* I, 1970; C Andresen, *Die Kirche der alten Christenheit, Religionem der Menschheit,* 1971; H. Koster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums,* 1971, F. Mussner, *Die Ablösung des apostolischen durch das nachapostolische Zeitalter und ihre Konsequenzen,* en *Wort Gottes in der Zeit (FS K. H. Schelkle),* 1973; P. V. Dias, *Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert,* en *Handbuch der Dogmengeschichte* III/3a, 1974; H Frohnes (ed.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* I, 1974, P C Bori, *Chiesa primitiva,* 1974; C Andresen, *Geschichte des Christentums* I, 1975, H. Galbiati, *L'église des origines dans les Actes des apôtres et dans leurs écrits,* 1977; K. Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im NT,* 1977; J Blank, *Bindung und Freiheit. Das Verhältnis der nachapostolischen Kirche zu Jesus von Nazareth,* en *Bibel und Kirche,* 1978, 19-22; H. Schürmann, *Neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche,* en Id., *Orientierungen am NT,* 1978, 50-63; J. Kremer, *Les Actes des apôtres,* 1979; G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 1979.

O. Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana,* 1972, E Schweizer-A. Díez Macho, *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* 1974, J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el NT,* 1975; G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo,* 1975; E Käsemann, *Ensayos exegéticos,* 1978, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús,* 1979; J. Jeremias, *Jerusalén y el pueblo judío en tiempos de Jesús,* 1980.

§ 51. Comunidad escatológica y organización eclesiástica

R. Sohm, *Kirchenrecht* I, 1892; Id., *Wesen und Ursprung des Katholizismus,* ²1912; Ad. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten drei Jahrhunderten,* 1910, E. Foerster, *Rudolf Sohms Kritik des Kirchenrechtes,* 1942, K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wiss.*, Berlin 1921, o en *Ges. Schriften* II, 1928, W. Mundle, *Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit:* ZNW 22 (1923) 20-42, H. von Campenhausen, *Recht und Gehorsam in der ältesten Kirche.* ThBl. 20 (1941) 279-295, ahora en *Aus der Frühzeit des Christentums,* 1963, 1-29, J. Schneider, *Gemeinde nach dem NT,* ³1955, E. Kasemann, *Sätze heiligen Rechtes im NT,* en *Exegetisch. Versuche und Besinnungen* II, 1964, 69-82, W. Böckenförde, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolf Sohms,* 1969, U. Brockhaus, *Charisma und Amt,* 1972, W. Maurer, *Die Kirche und ihr Recht,* 1976, K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im NT,* 1977, D. L. Norbie, *NT church organization,* 1977, J. Beutler, *Glaube und Institution im NT:* TPh 52 (1977) 1-22, R. Schnackenburg (ed.), *Die Kirche des Anfangs,* 1977, C. Perrot, *Les premières manifestations évangéliques d'un droit ecclésial* ACan 21 (1977) 129-140; H. Schürmann, *Orientierungen am NT,* 1978, A. M. Ritter (ed.), *Kerygma und Logos,* 1979, H. von Campenhausen, *Urchristliches und Altkirchliches,* 1979.

O. Cullmann, *Fe y culto en la iglesia primitiva,* 1971; E. Kasemann, *Ensayos exegéticos,* 1978; bibliografía general del capítulo.

1. Ninguna comunidad humana puede existir en la historia sin poseer una organización de la vida de comunidad. Se sobreentiende, por tanto, el que fueran formándose poco a poco dentro de las comunidades primitivas cristianas unas reglamentaciones —tanto para la constitución de las comunidades particulares como para reglamentar las relaciones entre las diversas comunidades particulares entre sí y las relaciones de todas ellas con la iglesia universal. Con el crecer de las comunidades y con la difusión del cristianismo fueron configurándose las reglamentaciones, unificándose y consolidándose hasta llegar a crear o a nacer la organización de la primitiva iglesia.

Pero ¿es la *ekklesia* en el sentido del NT una realidad histórica? ¿no es la comunidad escatológica de los desmundanizados (§ 6; 10, 4; 34)? ¿no sería, por tanto, apartarse de su ser el que ella se concibiera a sí misma como una realidad intramundana, que tuviera como tal una historia en la que fueran formándose sus reglamentaciones? Y cómo, si estas instituciones se convierten en reglamentaciones de un derecho que se impone por medios coercitivos, y su ejecución es algo concerniente a un oficio. ¿No se encuentra en abierta contradicción con el ser de la *ekklesia,* cuyas reglamentaciones, en la medida en que puede hablarse de ellas deben ser creadas en cada momento por la libre actuación del Espíritu? ¿puede fundamentarse en la *ekklesia* la autoridad de las personas dirigentes en otros fundamentos distintos de los carismas que regala el Espíritu?

Este es justamente, *el tema de la discusión que se entabló en su día entre Rud. Sohm y Ad. Harnack,* discusión que todavía hoy no ha concluido. Para Sohm un derecho eclesiástico va contra la esencia de la *ekklesia;* el derecho se introduce en la iglesia para —por primera vez en 1 Clem— que se entienda la autoridad de personas carismáticas como autoridad de oficio. Pero esto es el pecado original de la iglesia, con lo que ella ha negado su esencia. Frente a todo ello, Harnack quiere probar que en el cristianismo primitivo hubo desde un principio una organización que tenía carácter jurídico y que se desarrolló por necesidad en instituciones jurídicas y que no es necesario en absoluto que tales reglamentaciones contradigan la esencia de la *ekklesia.*

2. Para poder juzgar quién de los dos tiene razón en la discusión, es preciso distinguir claramente entre la *ekklesia* entendida como un fenómeno histórico y entre la *ekklesia* como la comunidad escatológica conducida por el Espíritu, que es como ella se entiende a sí misma. Harnack piensa en la *ekklesia* como fenómeno histórico, Sohm la entiende partiendo desde su propio punto de vista. Como fenómeno histórico, la *ekklesia* se halla sometida a la ley a la que se hallan sometidos todos los fenómenos históricos y su historia es objeto de las consideraciones históricas, sociológicas, psicológicas. Sin duda, como sociedad religiosa histórica, la *ekklesia* se constituye por sus miembros, que entran en ella mediante una decisión libre (mientras no exista algo así como una iglesia popular dentro de la cual se nace). Pero la *ekklesia* misma se entiende a sí misma de manera totalmente diversa, en concreto como la comunidad escatológica de los llamados (κλητοί), de los elegidos (ἐκλεκτοί), de los santos (ἅγιοι) (§ 10, 3) y para el creyente el ser miembro no le viene en primer lugar de una decisión personal, sino de la llamada de Dios y del sacramento del bautismo, el cual (formulado de manera paulina) le injerta en el σῶμα Χριστοῦ (§ 34, 2.3). Sin duda, en la medida en que la comunidad escatológica, que *en cuanto tal* es invisible, se presenta visible en una sociedad histórica, no puede escapar de la presión de las leyes históricas. Pero la pregunta justamente es si y en qué medida la autocomprensión misma de la *ekklesia* es un factor que ha determinado su configuración y su historia. Mientras Sohm quiere construir la figura y la historia primitiva de la iglesia teniendo únicamente en cuenta la autocomprensión que ella tiene de sí misma, Harnack pier-

de de vista esta autocomprensión y entiende la figura e historia partiendo únicamente de los motivos históricos y sociológicos.

De hecho, *la autocomprensión de la* ekklesia *ha sido un factor importante y decisivo.* Donde aparece con mayor claridad esto es en el hecho de *que la unión de las comunidades locales con la iglesia universal,* por cuya unión se distingue la religión cristiana de las religiones helenísticas de los misterios, tiene su fundamento no en las peculiaridades empíricas ni en la necesidad de los intercambios, de la ayuda recíproca o incluso de las ambiciones de poder —aun cuando todo esto haya podido influir más o menos— sino justamente en la autocomprensión de la *ekklesia,* a consecuencia de la cual, la iglesia universal tiene prioridad sobre las iglesias particulares (§ 10, 1), lo mismo da que la idea de iglesia universal esté más orientada a la de pueblo de Dios o a la del σῶμα Χριστοῦ. Por ello no se halla la «autonomía» de las iglesias particulares en contradicción con la idea de la iglesia universal y no se encuentra porque en cada iglesia particular se halla representada la iglesia universal.

Pero también *el orden incipiente de las comunidades particulares* está determinado por la autocomprensión de la comunidad como escatológica, como sociedad regida por el Espíritu. Por una parte, como consecuencia de esta autocomprensión se sigue la *exclusividad de las comunidades cristianas* la cual les confiere su carácter especial frente a las comunidades mistéricas (§ 10, 3); por otra parte, esta exclusividad significa *la delimitación respecto del mundo* (§ 10, 4), donde tiene su origen la necesidad de disciplinar la vida, la cual conduce, finalmente, a la institución de la disciplina penitencial. Pero además, la manera característica del nacimiento y configuración de los oficios eclesiásticos se fundamenta en la autocomprensión de la comunidad. *Las primeras personas que han tenido autoridad han sido carismáticos;* junto a ellos, aquellos que cuidaban del orden externo y del bienestar de la vida de la comunidad tuvieron al principio un papel secundario. El carácter de los carismáticos está determinado por el hecho de que la comunidad escatológica se sabe llamada por medio de la Palabra anunciada (§ 8, 4; § 34, 1.2) y se reúne en torno a la Palabra escuchándola y también hablando (1 Cor 14) . Los carismáticos son, pues, en primer lugar *anunciadores de la Palabra* y en esta línea está sellado desde un principio el carácter del oficio que va a surgir. Incluso cuando la autocomprensión de la comunidad atribuye, junto con la Palabra, gran peso a los sacramentos, y atribuye carácter sacerdotal a los dirigentes de la comunidad, sin embargo el primer plano está ocupado por los anunciadores de la Palabra y la comunidad permanece como la comunidad que escucha la Palabra en torno a la cual se congrega.

3. En este sentido es preciso subrayar la validez de la concepción que Sohm tiene de la iglesia como comunidad que se constituye no por el derecho sino por el gobierno del Espíritu. Tiene también razón cuando piensa que la comunidad que se entiende a sí misma de esta manera no necesita de derecho alguno, *incluso que la reglamentación jurídica está en contradicción con su esencia —en el caso concreto de que el derecho pase de ser algo que regula a algo que constituye.* Su error consiste en no darse cuenta del hecho de que una ordenación jurídica reguladora no sólo no está en oposición al gobierno del Espíritu, sino que justamente puede ser creada por el Espíritu. Con razón ha apuntado Karl Holl en contra de Sohm que *la palabra del carismático, en cuanto palabra autorizada, crea*[1] *orden y tradición.* Lo que Pablo, como uno «que pretende tener el Espíritu de Dios» (1 Cor 7, 40; cf. 14, 37 y también 2, 10 s), escribe a sus comunidades crea una tradición. Y el autor del Ap atribuye a su libro profético autoridad canónica (Ap 22, 18 s). Jamás se habría escrito el NT, ni transmitido y dotado de autoridad canónica si la palabra carismática y la tradición que crea un orden hubiesen estado en contradicción.

Sohm concibe de manera unilateral a los miembros de las comunidades cristianas como religiosos individualistas y como entusiastas y concibe unilateralmente la *actuación del Espíritu* como realizándose en inspiraciones momentáneas. Igualmente, ve como normal lo que Pablo combate en 1 Cor 12 y 14 como peligro o, al menos, lo reduce. Aun cuando la inspiración momentánea pueda determinar la palabra del carismático —*la palabra* que ellos anuncian no adquiere su contenido a partir de una revelación hecha personalmente a ellos en una iluminación interior, sino que ellos anuncian la «palabra de la fe» (ῥῆμα τῆς πίστεως) (Rom 10, 8), el evangelio (εὐαγγέλιον), cuyo núcleo lo constituyen Cristo y el acontecimiento salvífico, la palabra de la cruz, de la reconciliación (λόγος τοῦ σταυροῦ, τῆς καταλλαγῆς). Aun cuando puedan darse muchas variaciones —y de ello da testimonio el NT— es una palabra determinada, transmitida por la tradición y nunca ha existido un evangelio (εὐαγγέλιον) sin tradición (παράδοσις) (cf. 1 Cor 15, 1 s).

Pero el *Espíritu no actúa únicamente* en el anuncio de la Palabra, sino *también en las comunidades,* y dentro de éstas no solamente por las inspiraciones momentáneas, en fenómenos psíquicos extraordinarios que superan las posibilidades naturales del individuo (§ 14, 1); pero también en la actuación de los miembros individuales de la

1. Cf. para ello H. von Campenhausen, *Tradition und Geist im Urchristentum:* Studium Generale 4 (1951) 351 s y *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht,* 342 s.

comunidad que crean un orden, en sus prestaciones y servicios, los cuales deben ser comprendidos, según Pablo (1 Cor 12, 5 s.28; Rom 12, 7 s) como carismas. Actúa también en las comunidades como conjunto en cuanto que se llega a determinadas conclusiones y acciones. El funda en primer lugar algo así como una «comunidad-democracia» que puede existir perfectamente junto a la «aristocracia» de los carismáticos. Naturalmente que no podemos hablar de una constitución democrática como ordenación jurídica institucional que garantiza a cada individuo sus derechos y le marca sus obligaciones. Suele hablarse de una «pneumocracia» o, con menos fortuna, de una «cristocracia» (E. Schweizer). En cualquiera de los casos no se habla de nada claro, ya que ni la pneumocracia ni la cristocracia se oponen a la democracia (ni tampoco a la aristocracia o a la monarquía). Porque la cuestión es en qué forma se realiza históricamente la soberanía del Espíritu o de Cristo. En cualquier caso es indiscutible que a la organización posterior (en la que en lugar de los carismáticos entraron los funcionarios de la comunidad, dentro de la que se formó el episcopado monárquico, en la que se comenzó a distinguir entre sacerdotes y laicos) precedió una organización que podemos llamar democrática. La comunidad actúa como conjunto a pesar de la autoridad del carismático que no es una autoridad de oficio. Ella tiene no solamente el derecho de «examinar» a los carismáticos (1 Tes 5, 21; 1 Cor 12, 10; 14, 29; Did 11, 7.12; Herm mand XI), sino que envía misioneros (Hech 13, 2) o delegados (1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 19; Hech 15, 2; Ign Phdl 10, 1; Sm 11, 2; Pol 7, 2). Celebra reuniones y, en ciertas circunstancias, juicios (1 Cor 4, 3; 5, 3 s), donde puede llegarse a decisiones tomadas en virtud de una mayoría (2 Cor 2, 6). Al parecer, se refleja en Hech 6, 2.5; 15, 22.30 la praxis de que los dirigentes de la comunidad presentaban solicitudes o propuestas al conjunto de la comunidad a fin de que ésta tomase una decisión. En 1 Clem 54, 2 se exhorta al rebelde a hacer «lo ordenado por la congregación» (τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους). Incluso cuando en el transcurso del tiempo se procede al nombramiento de funcionarios de la comunidad toma parte la comunidad, dentro de ella se elevan las voces proféticas que apuntan a las personas designadas (1 Tim 1, 18; 4, 14; cf. Hech 20, 28). En cualquier caso, se dice expresamente en 1 Clem 44, 3 que los sucesores de los apóstoles instituyeron presbíteros en las comunidades «en común acuerdo de toda la iglesia» (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης). Y en esta línea suplica Did 15, 1: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους («nombrad, pues, por votación obispos y diáconos para ellos»).

No es justo, pues, contraponer, como lo hace Sohm, el nacimiento y formación de la organización y de los oficios y el gobierno del Espíritu. Una actuación razonable, que surge del conocimiento de lo exigido en cada momento por la situación, no excluye el gobierno del Espíritu; de cualquier manera no está en absoluto en contradicción con la esencia del Espíritu el que las prestaciones de servicios provocadas por él dentro de la comunidad vayan unidas a un oficio, a no ser que el gobierno del Espíritu se vea únicamente en los fenómenos de un pneumatismo individualista. El que no se llegase a esto en el cristianismo primitivo debemos agradecerlo a la actuación de la teología de Pablo y de Juan, y, junto a ellos, a la influencia de la tradición sinagogal o a la del AT y del judaísmo.

El proceso que vamos a describir a continuación se encuentra, pues, dentro del marco de la pregunta decisiva de si y en qué medida la reglamentación naciente respondía y permaneció fiel a la esencia de la *ekklesia* como comunidad escatológica que se constituye por la palabra de la predicación. Esto encierra, al mismo tiempo, la cuestión de si el derecho eclesiástico que estaba formándose tenía y conservó carácter regulativo o constitutivo. Pero el nacimiento mismo del derecho eclesiástico se halla bajo las siguientes preguntas: 1: desde cuándo y cómo se asegura la observancia de las prescripciones por medio de determinados castigos. Tan pronto como comienza a suceder esto, los estatutos adquieren carácter jurídico. 2: ¿cuáles son las instancias que crean los estatutos y que cuidan de su cumplimiento? ¿son las comunidades —como particulares o en conjunto— o son personas individuales, ya sea en virtud de una designación por parte de la comunidad, ya sea en virtud de otros poderes que fundan su autoridad? Si la autoridad de los estatutos está representada por personas individuales, tenemos el nacimiento del oficio eclesiástico.

§ 52. Los oficios eclesiásticos

Bibliografía correspondiente al capítulo 6; además: K. L. Schmidt, *Le ministère et les ministères dans l'église du NT:* RHPhR (1937) 313-336; A. C. Headlam-F. Gerke, *The origin of the christian ministry,* en *The ministry and the sacraments,* 1937, 326-367; Ph.-H. Menoud, *L'église et les ministères selon le NT,* 1949; W. Nauck, *Problème der frühchristl. Amtsverständnisses:* ZNW 48 (1957) 200-220. Para 2: F. V. Filson, *The christian teacher in the first century:* JBL 60 (1941) 317-328. Para 3: A. Fridrichsen, *The apostle and his message,* 1947; H. von Campenhausen, *Der christliche Apostelbegriff:* StTh I (1948) 96-130; Id., *Lehrerreihen und Bischofsreihen,* en *In memoriam Ernst Lohmeyer,* 1951, 240-249; Id., *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* 1953; J. Munck, *Paul, the apostles and the twelve:* StTh III (1950) 96-110; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche,* 1951; J. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus:* ZNW 44 (1952/1953) 1-43; C. K. Barrett,

The apostles in and after the NT Svensk Exegetisk Arsbok 21 (1956) 30-49, H Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, en *Die Zeit der Kirche*, 1959, 129-147, E Kasemann, *Das Formular einer neutest Ordinationsparanese*, en *Exeget Versuche und Besinnungen* I, 1960, 101-108, Id , *Am und Gemeinde im NT*, en *Exeget Versuche und Besinnungen* I, 1960, 109-134, J Roloff, *Apostolat, Verkundigung, Kirche*, 1965, W Rordorf, *La théologie du ministère dans l'église ancienne* Verbum Caro 18 (1965) 84-104, F -J Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'église et de l'episcopé selon le NT* RHPhR 47 (1967) 111-149, R Schnackenburg, *L'apostolicité état de la recherche* Istina 14 (1969) 5-32, A Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église*, 1971, P Stuhlmacher, *Evangelium, Apostolat, Gemeinde* KuD 17 (1971) 97-112, R Schnackenburg, *Schriften zum NT*, 1971, 338-358, K Kertelge, *Gemeinde und Amt im NT*, 1972, F Hahn, *Der Apostolat im Urchristentum* KuD 20 (1974) 54-77, J Hainz (ed), *Kirche im Werden*, 1976, 57-89, J Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, 1976, K Kertelge (ed), *Das kirchliche Amt im NT*, 1977, R Schnackenburg (ed), *Die Kirche des Anfangs*, 1977, H Schurmann, *Orientierungen am NT*, 1978, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 1979

D M Stanley, *La iglesia apostólica en el NT*, 1968, J Delorme (ed), *El ministerio y los ministerios según el NT*, 1975, Ph Perkins, *Carácter misionero de la iglesia en el NT* Concilium 134 (1978) 9-17, H Frohnes, *Análisis histórico crítico de la misión* Concilium 134 (1978) 18-30, E Kasemann, *Ensayos exegéticos*, 1978, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*, 1979

1. Ni en la comunidad primitiva de Palestina ni en el cristianismo primitivo helenístico se reflexionó en un principio sobre la introducción de estatutos eclesiásticos, tal como es natural teniendo en cuenta su conciencia escatológica de encontrarse en el final de los tiempos. La comunidad de Palestina al encontrarse dentro de los estatutos de la comunidad judía no pensó en absoluto en constituir otra nueva sociedad religiosa (§ 8, 1). Si bien es verdad que el bautismo y la cena del Señor delimitó a la comunidad de Palestina frente al judaísmo y a la comunidad helenística frente a los cultos del paganismo, sin embargo, ni allí ni aquí existió en un principio una clase sacerdotal. Todavía según 1 Pe 2, 5.9 la comunidad es un «sacerdocio santo» (ἱεράτευμα ἅγιον), un «reino sacerdotal» (βασίλειον ἱεράτευμα), es decir, todos los cristianos tienen cualidad sacerdotal. Pero en la medida en que ambas comunidades necesitaron de unos estatutos y de una dirección encontraron ambas cosas por medio de *personas autorizadas*, pero que no tenían todavía, en absoluto, el carácter de funcionarios. En la comunidad de Palestina son Pedro, Juan y Santiago el hermano del Señor (§ 8, 4), en la comunidad helenística son los «apóstoles», los fundadores de las comunidades.

Junto a ellos, ya que los apóstoles no permanecen siempre en la misma comunidad, aparecen otros anunciadores de la Palabra: «profetas» y «maestros»; tampoco ellos son funcionarios, sino personas «suscitadas» en cada caso por el Espíritu, sin que tenga importancia si permanecen siempre en la misma comunidad o si van de una parte para otra como los apóstoles.

Pero ya muy pronto, aparece en la comunidad primitiva de Palestina *el oficio de los «ancianos»* (§ 8, 4); no es necesario ver una contradicción entre este oficio y las personas con autoridad, ya que, probablemente, Santiago fue el presidente de este colegio de ancianos. Un consejo de «ancianos» es ya una institución en la que se unifican la autoridad personal y la autoridad del oficio y por medio de él queda fortalecida la autoridad de las personas dirigentes. Tampoco podía parecer algo especial la formación de un colegio de ancianos ya que con ello la comunidad cristiana no hacía más que seguir el modelo de las comunidades sinagogales [2], se representaba a sí misma como una sinagoga dentro del judaísmo, al menos en cuanto a su forma.

Lo mismo vale para las comunidades cristianas dentro del helenismo, ya que ellas se formaron a partir de las comunidades sinagogales o se desarrollaron en conexión con ellas. También aquí dirigían las comunidades los «ancianos». Esto se prueba por las fuentes, en las que es manifiesta la adopción de la tradición sinagogal (fuera naturalmente de Did); en ellas aparecen πρεσβύτεροι («ancianos») como dirigentes de la comunidad: en Hech, en Sant, 1 Clem, Hermas y 2 Clem (17, 3-5). En cualquier caso podemos suponer que, al menos en un principio, el título designaba, al mismo tiempo, el oficio y la edad y ello aparece claramente en 1 Pe 5, 1-5. En las comunidades en las que la totalidad o la mayoría son cristianos venidos del paganismo, los dirigentes de las comunidades reciben el título de ἐπίσκοπος, que en el lenguaje griego se aplicaba a los funcionarios comunales y también a los funcionarios de sociedades y de comunidades cúlticas [3]. Aparecen por primera vez los ἐπίσκοποι cristianos en Flp 1, 1, donde, junto a ellos, aparecen también los διάκονοι, igualmente un título aplicado a un funcionario de una sociedad o un empleado

2 Cf S E Schurer, *Geschichte des jud. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* [4]II, § 23 y p 223 s, Str -B IV, 145, J Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* II B, 1937, 88 s, W Michaelis, *Das Altestenamt*, 1953

3 Cf M Dibelius, a Flp 1, 1 en *Hdb z NT*, H W Beyer, ThWB II, 908 s, H W. Beyer-H Karpp, RAC II, 394-407, A Adam, *Die Entstehung des Bischofsamtes* Wort und Dienst NF 5 (1957) 104-113

comunal. El lenguaje empleado deja entrever que las actividades que en un principio fueron ejercidas voluntariamente por personas individuales o en virtud de una autoridad personal fue convirtiéndose poco a poco en una función ejercida por funcionarios. En lugar de los «trabajadores» (κοπιῶντες), de los «cooperadores» (συνεργοῦντες), de los «presidentes» (προιστάμενοι) (1 Tes 5, 12; 1 Cor 16, 16 entre otros, cf. Heb 13, 7) aparecen ahora los «ancianos» (πρεσβύτεροι) o los ἐπίσκοποι (o los διάκονοι); paralelamente pueden continuar empleándose otros títulos generales tales como (προ)ἡγούμενοι (1 Clem 1, 3; 21, 6; Herm vis III, 9, 7). La diferencia entre πρεσβύτεροι y ἐπίσκοποι sería únicamente de terminología. Ambos títulos describen, al parecer, de la misma manera a los dirigentes de la comunidad aunque queda en el aire qué competencias y deberes tenían unos y otros. Como consecuencia de los intercambios entre las comunidades se llegaría a que los dos títulos, el uno junto al otro, fueran empleados para la misma persona, tal como sucede en 1 Clem y en Hermas (compárese Hech 20, 17 con 28)[4]. Esto se ve claro en las Pastorales, para cuyo autor, al parecer, πρεσβ. es el título corriente (1 Tim 4, 14; 5, 17.19; especialmente Tit 1, 5), el cual, sin embargo, para formular las condiciones que se requieren para tal cargo toma una tradición ya formulada en la que se enumeran las cualidades para el oficio de ἐπισκ. (1 Tim 3, 2; Tit 1, 7). Quizás comenzó a existir una diferencia de significación con la formación del episcopado monárquico; entonces el ἐπισκ. es el presidente del colegio de presbíteros; el primer testimonio de esto lo encontramos en Ign[5].

No necesitamos en el marco de una teología del NT presentar con todo detalle el desarrollo diverso en cada una de las regiones, ni la diversidad ni rapidez de este desarrollo en los diferentes lugares. Lo que más importa es presentar con claridad el *carácter del oficio que nace.*

2. Para ello debemos clarificar, en primer lugar, la diferencia entre los funcionarios de la comunidad y los «carismáticos», los cuales jugaron, igualmente, un papel dirigente dentro de las comunidades jóvenes. Esta distinción, que se ha hecho corriente después del hallazgo de la *Didajé* y de su evaluación por Harnack (1883), indica que aquellos oficios de la comunidad tenían funciones administrativas y jurisdiccionales, válidas para cada una de las comunidades individuales y que los πρεσβύτεροι y los ἐπίσκοποι no eran, sin embargo —al menos no en virtud de su oficio— predicadores de la Palabra. Anunciadores de la Palabra son, más bien, los apóstoles, los profetas y los doctores, los cuales se encuentran encabezando la lista de los carismáticos que encontramos en 1 Cor 12, 28[6]. Estos no son en manera alguna funcionarios de las comunidades individuales, sino que ejercen su oficio, o, mejor, su vocación al servicio de la iglesia universal. Su actividad no es la de un oficio, como se ve claro en el caso del apóstol: ellos han sido llamados por el Señor y administran no un oficio que deba ser cubierto de nuevo después de su muerte. Lo mismo vale para los profetas y para los doctores. Han sido llamados por el don del Espíritu, y, al menos al principio, cualquier miembro de la comunidad puede recibir el don del Espíritu, el χάρισμα. Su tarea no se limita tampoco a la comunidad a la que pertenecen. Como Did y Herm ponen de manifiesto, pueden ser, al igual que los apóstoles, predicadores ambulantes que van de una comunidad a otra, al menos después de la muerte de los apóstoles con la primera generación[7].

Para describir la distinción, suele llamarse al «oficio» de los apóstoles, de los profetas y de los doctores «carismático» en contraposición al oficio institucional de los presbíteros y obispos. Sin embargo sería mejor no emplear el término «oficio» para los predicadores. En cualquier caso no se debería hablar de una doble organización (la de las comunidades particulares y la de la iglesia universal); porque la actuación de los apóstoles, profetas y doctores no puede ser descrita como organización. En cambio, es exacto limitar la actuación de los presbíteros y obispos a las comunidades particulares, mientras que en la actuación de los apóstoles, profetas y doctores, la ἐκκλησία se manifiesta como *una.* Pero esta unidad no es, en primer término, de tipo organizativo, sino carismática, obrada por el Espíritu.

En el hecho de que la predicación, que es la que constituye a la iglesia (§ 8, 4; § 34, 1.2), no se halla en principio, ligada a un

4. ¿Se ha identificado Lucas voluntariamente? Cf. H. von Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht,* 88; Id., 116 para las Pastorales.

5. Cf. M. Dibelius a Herm sim IX, 27, 3, en *Ergänzungsband zum Hdb. z. NT;* W. Bauer a Ign Mg 2, 2 en el mismo lugar.

6. Apóstol y profetas Ap 18, 20; Did 11, 1; profetas y doctores Hech 13, 1; Did 13, 1 s; apóstol y doctor Herm sim IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2, mientras que vis III, 5, 1 apóstol, obispos, doctores y diáconos se hallan combinados.

7. De manera diversa, difícilmente tiene razón, H. von Campenhausen, *Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht,* 65 s.

oficio, se pone de manifiesto que la iglesia no conoce ningún oficio ni derecho que la constituya. Lo que es oficio y tiene carácter de derecho, es decir, las instituciones de los funcionarios de la comunidad (los presbíteros y obispos) no son constitutivos de la iglesia, sino que regulan la praxis de la vida de la comunidad. Según la concepción paulina también las tareas y actividades dentro de la vida de la comunidad (las diversas διακονίαι [«ministerios»], ἀντιλήμψεις [«ayudas»] y κυβερνήσεις [«dirección»] 1 Cor 12, 5.28) son dones del Espíritu. En este sentido podría designarse a los oficios de presbítero y obispo como «carismáticos», pero hay que tener en cuenta que esto corresponde a la visión especial de Pablo, pero no al lenguaje más antiguo del cristianismo helenístico (§ 14, 1). Este está de acuerdo totalmente con el lenguaje científico establecido, según el cual, la capacitación y delegación por medio del carisma está en contraposición a la capacidad natural y al encargo jurídico. Según ello, el carismático (o pneumático) es el inspirado, el que posee fuerzas milagrosas.

Podemos decir que el *carisma* —entendido siempre como el don maravilloso dado por el Espíritu— puede ser visto en tres formas diferentes: 1. como el poder que se pone de manifiesto en los fenómenos individuales de lo milagroso, como lo momentáneo, violento, extraordinario (glosolalia y éxtasis); 2. como el poder del que están dotadas personas concretas (como los pneumáticos [πνευματικοί]); 3. como la manifestación de lo milagroso en cuanto a su sentido (οἰκοδομή-edificación de la comunidad). En cuanto que el segundo y tercer punto de vista coinciden, nace la concepción eclesiástica del oficio-carisma.

3. El desarrollo ahora es doble: por una parte, los carismáticos, en cuanto predicadores, se convierten cada vez más en funcionarios; es decir, que lo que en principio se entendió como carisma donado a la persona se entiende ahora como oficio-carisma que se confiere por medio de la ordenación (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6) y, por otra parte, se traspasa la predicación de la Palabra a los funcionarios de la comunidad como derecho o deber de oficio (Past., Did., Herm.).

En el vértice de los carismáticos se encuentra el apóstol, que al principio era el predicador de la palabra llamado por el Señor o por el Espíritu (Rom 10, 14 s; Mt 28, 19 s; Lc 24, 46 s; Hech 1, 8 ó 13, 2 entre otros), el misionero para el mundo judío o pagano. Puede ser llamado «anunciador» (κῆρυξ), así como su predicación puede ser llamada «anuncio» (κήρυγμα) (Rom 10, 8 s; 1 Cor 1, 23; 9, 27; 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11 entre otros). Quizás su designación como «enviado» (שָׁלִיחַ, ἀπόστολος) proviene de la institución de los שְׁלִיחִים del sanedrín. Pero, mientras el oficio del שָׁלִיחַ judío se acaba al cumplir la misión, el apóstol cristiano permanece siendo lo que es por vocación; su tarea no puede desaparecer, como lo documenta el empleo absoluto de ἀπόστολος. El apóstol predica al Señor resucitado; es más, en el mismo apóstol se encuentra representado Cristo, tal como lo formula no solamente Pablo (2 Cor 5, 20), sino también la palabra del Señor de Mt 10, 40; Lc 10, 16; Jn 13, 20. El concepto de apóstol como el predicador enviado por el Señor resucitado se halla determinado en primer lugar por la idea de *autorización;* su palabra se halla legitimada por el Señor. Paralelamente va ganando terreno poco a poco la idea de *tradición,* la cual, naturalmente, no estaba ausente al principio (1 Cor 15, 3.14 s). El μαρτύριον, que tenía en un principio el sentido de «testimonio» de una apelación jurada (1 Tes 2, 12) adquiere cada vez más el sentido de «testificación», testificación en concreto de los hechos vividos por el apóstol como testigo ocular, sobre todo de la resurrección de Cristo (Hech 1, 22; 2, 32; 3, 15)[8]. Con ello tiene lugar una restricción del sentido del título de ἀπόστολος: originariamente se aplicaba a todos los misioneros; ahora se aplica a los doce (Pablo es la única excepción a esta restricción); esta restricción es un signo claro de que los apóstoles eran considerados como los garantes de la tradición eclesiástica. Según Ef 2, 20, la iglesia se halla construida sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas; éstos y aquéllos forman la unidad de los que han recibido la revelación (3, 5). Cristo ha instituido a ambos, juntamente con los evangelistas, pastores y doctores, como portadores autorizados de la tradición (4, 11; cf. Herm sim IX, 25, 2). Naturalmente los apóstoles ocupan el primer rango; sus nombres se encuentran, según Ap 21, 14, escritos en las doce piedras constitutivas de los muros de la nueva Jerusalén (más sobre el tema en § 55, 5). Es especialmente significativa la leyenda de la sustitución de Judas Iscariote en el colegio de los doce en Hech 1, 21-26. Significativa también en este sentido es la distinción entre ἀπόστολος y εὐαγγελιστής («evangelista») (Ef 4, 11; cf. 2 Tim 4, 5; Hech 21, 8); el último de los dos títulos les fue aplicado a los misioneros, mientras que el primero se reservó para los doce. Entendido en este sentido no pudo imponerse el título de evangelista ya que poco a poco fueron tomando los funcionarios de la comunidad el oficio de la predicación. Toda vez que los apóstoles eran considerados en pri-

8. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* 1954, 189, A.l. Cf. también O. Cullmann, *La tradition,* 1953.

mer lugar como garantes de la tradición y transmisores de ella, del depósito eclesiástico (παραθήκη 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14), fueron derivando poco a poco a ser considerados como funcionarios de la comunidad a los que correspondía, después del tiempo de los apóstoles, la conservación de la tradición. Así puede nacer la idea de que los apóstoles deben tener sucesores (Pastorales; Hech 14, 23; 1 Clem 44, 2). La concepción del apostolado como un oficio puede fundamentarse en dichos que reconocen a los apóstoles el derecho a ser mantenidos por la comunidad (1 Cor 9, 7-18; 2 Cor 11, 7-12; Lc 10, 7; para los doctores: Gál 6, 6), o también podía fundamentarse en que la pretensión de llamarse ἀπόστολος iba emparejada al cumplimiento de ciertas condiciones (1 Cor 9, 1 s; 2 Cor 3, 2 s; 12, 12).

Hay que añadir que el *apostolado* fue visto cada vez más bajo el punto de vista de la organización eclesiástica general y que fue concebido como un oficio que, a diferencia del presbiteral y episcopal, valía para *toda la iglesia.* Esto se pone de manifiesto en el hecho de que se atribuye a un apóstol la organización de la iglesia particular, y esto es exacto en la medida en que los apóstoles —como lo ponen de manifiesto las cartas de Pablo— no sólo fundaban las comunidades, sino que además pretendían dirigirlas por medio de consejos y exhortaciones, por medio de cartas y visitas, procurando no solamente la recta comprensión de la fe y combatiendo a los falsos maestros, sino cuidando también de la adecuada organización (cf. 1 Cor 4, 15; 9, 1 s; 2 Cor 3, 1-3; 10, 13-16; Gál 4, 17-20; y compara la reserva de Pablo frente a la comunidad romana). Pero es algo nuevo el que se haga arrancar de los apóstoles la *institución* de los πρεσβύτεροι y de los ἐπίσκοποι. Así ya en Hech 14, 23 y en las Pastorales.

Tit 1, 5 narra de manera indirecta lo que el ficticio apóstol indica al que recibe la carta: poner presbíteros en todas las ciudades. De 2 Tim 4, 5 podemos deducir cómo fue presentado Tito, que representa al apóstol: como εὐαγγελιστής; es decir, en el fondo como apóstol, sólo que, una vez efectuada la restricción del título para los doce y Pablo, no puede ser ya descrito como tal. En cualquier caso, el autor de las Pastorales no se atreve a hacer provenir directamente de los apóstoles a los presbíteros y obispos que en su tiempo son considerados en la comunidad como sus funcionarios, sino que los ve como eslabones intermediarios de los discípulos de los apóstoles Tito y Timoteo. En cualquier caso es igual que se diga que a Timoteo le ha sido conferido el carisma de oficio por medio de la imposición de las manos de un apóstol (2 Tim 1, 6) o que se diga —al parecer de acuerdo con el uso vigente en el tiempo del autor— que el carisma fue conferido por medio de la imposición de las manos del presbiterio (1 Tim 4, 14), por intervención «profética» (1 Tim 1, 18; 4, 14).

La concepción se encuentra totalmente desarrollada en 1 Clem: Jesucristo, que fue enviado por el Padre, ha enviado, a su vez, a los apóstoles (42, 1 s). Estos han predicado por todas partes, en la ciudad y en el campo, y han colocado en todas partes obispos y diáconos (42, 4; 44, 2) y les han encomendado a éstos procurarse sucesores (44, 2); en favor de este uso se aducen también pruebas escriturísticas del AT (43). Aquí se presenta, pues, el oficio de la comunidad como obligatorio para todas las comunidades en virtud del origen apostólico; de esta manera, los apóstoles aparecen como los organizadores de la iglesia universal.

Con ello se ha dado el paso decisivo: a partir de este momento, *el oficio* es considerado *como constitutivo de la iglesia.* La iglesia entera es dirigida por los que asumen el oficio, el cual, en una sucesión ininterrumpida, arranca de los apóstoles (= doce). No se deja ya, como al principio, al gobierno del Espíritu la tradición de la predicación de la Palabra ni la garantía de su continuidad, sino que han sido aseguradas institucionalmente. En adelante, el Espíritu se encuentra ligado al oficio y se conferirá por medio de un acto sacramental, por la ordenación mediante la imposición de las manos (Hech 6, 6; 13, 3; 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; ¿también 1 Tim 5, 22?). Al principio actúa aún libremente el gobierno del Espíritu, tal como se pone de manifiesto en el hecho de que al acto de la imposición de las manos preceden voces proféticas que surgen de la comunidad (Hech 13, 2; 1 Tim 1, 18; 4, 14) y también —en cuanto al contenido es lo mismo— en el hecho de que no es simplemente el antecesor quien nombra a su sucesor, sino que la comunidad debe dar su aprobación (1 Clem 44, 3)[9].

Es probable que en el hecho de la ordenación haya influido la tradición sinagogal. Pero más importante es tomar nota de que este proceso es inteligible si se tiene en cuenta que la *predicación de la Palabra se convierte en asunto de los funcionarios de la comunidad.* Un claro testimonio de ello es Did 15, 1 s, donde se dice expresamente que los ἐπίσκοποι («obispos») y los διάκονοι («diáconos») realizan el servicio de los προφῆται («profetas») y de los διδάσκαλοι («maestros») y que deben ser honrados como éstos. Debió llegarse a esta postura con la lenta disolución del apostolado e igualmente

9. Cf. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT,* 1951; E. Käsemann, *Das Formular einer neutest. Ordinationsparänese, Neutest. Studien f. R. Bultmann,* ²1957, 261-268.

porque los profetas itinerantes (y los doctores) fueron convirtiéndose poco a poco en personas sospechosas (Did 11; Herm mand XI), pero, sobre todo, porque se agudizó el peligro de los falsos doctores. Esto se pone de manifiesto ya en el discurso que Pablo pronuncia ante los presbíteros de Efeso, en el que les exhorta sobre todo a que cuiden a la comunidad del peligro de los falsos doctores (Hech 20, 28-30). Lo mismo ponen de relieve las Pastorales. Las cualidades que se exigen para los presbíteros o para los obispos incluyen no solamente tareas administrativas (como σώφρων [«prudente»], φιλόξενος [«acogedor»], ἀφιλάργυρος [«desprendido»], entre otros 1 Tim 3, 2 s; Tit 1, 6 s), sino también el ejercicio de la doctrina (διδακτικός 1 Tim 3, 2; 2 Tim 2, 24; Tit 1, 9: ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν [«que esté adherido a la palabra fiel, conforme con la enseñanza, para que sea capaz de exhortar con la sana doctrina y refutar a los que la contradicen»]; cf. 2 Tim 2, 24-26). Sobre todo se pondrá como obligación el cuidar de la recta doctrina y el luchar contra las falsas doctrinas (1 Tim 1, 3; 4, 6 s; 6, 3.20; 2 Tim 2, 14 s; 3, 1 s; 4, 1 s; Tit 1, 10 s; 2, 1 s.15; 3, 8 s). Ciertamente, parece que el carisma de oficio se actúa sobre todo en la actividad doctrinal, de acuerdo con la exhortación: πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ («dedícate a la lectura, a la exhortación, a la enseñanza»); se dice a continuación: μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος («no descuides el carisma que hay en ti») (1 Tim 4, 13 s). A pesar de que en Hermas están en primer plano las obligaciones de organización y carismáticas de los administradores de la comunidad, sin embargo, se mencionan a éstos en vis III, 5, 1 en una unión tal con ἀπόστολοι y διδάσκαλοι que podemos deducir que tanto aquéllos, como éstos, son los que asumen de la predicación, toda vez que para Hermas los apóstoles pertenecen al pasado. Así en 2 Clem 17, 3-5 los presbíteros son los νουθετοῦντες y ἀπαγγέλλοντες περὶ τῆς σωτηρίας («anunciadores de la salvación»).

4. En la formación del oficio comunitario debemos tener en cuenta aún otro elemento: que los ἐπίσκοποι se convierten en dirigentes del culto. Esto es cada vez más significativo en cuanto que cada vez se consideró más al sacramento como constitutivo de la iglesia junto a la palabra o en lugar de ella.

De esto no hay nada en el NT. Quizás puede suponerse que la dirección del culto dentro de la comunidad y de la administración de los sacramentos, en la medida en que no se había puesto todo en manos de los carismáticos, estaba en un principio en manos de aquellas personas que, en cuanto κοπιῶντες («prudentes») y προισ-

τάμενοι («presidentes») (1 Tes 5, 12; 1 Cor 16, 16; Rom 12, 8 entre otros), tenían una autoridad personal —en la medida en que hubo una dirección reguladora en el culto y en los sacramentos— porque 1 Cor 11, 17 s; 12 y 14 muestran que, al menos en Corinto, no existía en el tiempo de Pablo una tal reglamentación. Pero sí debía ser llevada a la práctica la indicación de Pablo: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω («hágase todo con orden y decoro») (1 Cor 14, 40; cf. 1 Clem 40, 2), naturalmente que debieron ser designadas inmediatamente personas responsables de ello, al igual que en los misterios de Andania era asunto de los jueces (ῥαβδοῦχοι) el cuidar de «que todo se haga con decoro y orden por los asistentes» (ὅπως εὐσχημόνως καὶ εὐτάκτως ὑπὸ τῶν παραγεγενημένων πάντα γένηται) (IG V, 1, 1390 § 10). Justamente esto fue, dentro de las comunidades cristianas, empresa de los ἐπίσκοποι. Parece que ya Did atestigua esto cuando inmediatamente después de la prescripción sobre la κυριακὴ (ἡμέρα) («[día] del señor») continúa: «elegíos, pues, obispos y diáconos...» (15, 1). Cuando se dice que éstos realizan en la comunidad los servicios de los profetas y doctores, se está dando a entender que en un principio fueron los profetas y los doctores —como carismáticos— los dirigentes de la comunidad y ejercían las funciones dirigentes en las celebraciones del culto, tal como les estaba permitido expresamente a los profetas recitar oraciones de acción de gracias fuera de las oraciones litúrgicas, tantas oraciones como ellos quisieran (10, 6). Cuando se describe en 1 Clem 44, 4 a los presbíteros (u obispos) como aquellos que «ofrecen los dones» se está dando a entender que ellos dirigen la celebración eucarística. Parece probable también en Hermas que los obispos dirigen el culto. En Ignacio es claro que el ἐπίσκοπος (aquí ya el monárquico) es el administrador del sacramento de la cena del Señor (Ef 5, 1 s; Mg 7, 1; Tr 2, 2; 7, 2; Phld 4 s; 7, 2). Finalmente aparece con toda claridad en Just Apol I, 65, 3; 67 que el dirigente de la comunidad (προεστώς) es quien dirige el culto y sus celebraciones. Por el contrario, parece que los ἡγούμενοι («dirigentes») de Heb 13, 7.17.24 no tienen carácter sacerdotal. El escrito da testimonio de que en el anteúltimo o último decenio del siglo primero «había una concepción de iglesia que se encontraba muy lejos de aquella valoración de la idea de un sacerdocio o de un sacrificio, en general, de todas las ideas de culto de la antigüedad... Sacrificio, consagración, entrada y servicio sacerdotal de Jesucristo en el cielo son los únicos misterios de culto que tenían todavía valor para los cristianos» [10].

10. M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 175.

Este hecho adquiere una significación especial tan pronto como comienza a entenderse el culto no ya como la auto-representación o manifestación de la comunidad escatológica que recibe los poderes del πνεῦμα como ἀπαρχή («primicias») de la futura salvación en la celebración del servicio divino (Rom 8, 23; cf. Heb 6, 4 s), sino que en el lugar de la Palabra constituye el punto central el sacramento de la cena del Señor como representación de la salvación, sacramento que comunica el φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad») (Ign Ef 20, 2; § 13, 3). Entonces el sacramentalismo oscurece o desplaza la conciencia escatológica y el *obispo,* que dirige el servicio divino y administra el sacramento, se convierte en *sacerdote,* a quien el carácter del oficio confiere una cualidad que le separa del resto de los miembros de la comunidad, los cuales son considerados como laicos [11]. Y esto tanto más cuando se concibe el sacramento de la cena del Señor como sacrificio, tal como se preanuncia ya en Ign y Did, se prepara en 1 Clem y aparece ya con toda claridad en Justino; para él, la eucaristía es un sacrificio (§ 13, 2).

Con todo ello se ha dado el paso decisivo. Se concibe la reglamentación que regula el culto como la que garantiza su efecto y, justamente por medio de ello, adquieren las personas que realizan el culto una cualidad sacerdotal, y surge, de esta manera la distinción entre sacerdotes y laicos, que es totalmente desconocida para el NT y que lo contradice. No es, por ejemplo, la inamovibilidad del que dirige el culto un síntoma para el nacimiento del derecho eclesiástico divino, sino que su fundamentación reside en la legislación sacerdotal del AT (1 Clem 43).

Si tenemos en cuenta el carácter especial de la comunidad cristiana, esto tiene una consecuencia de gran alcance. Lleva a que *la organización de la iglesia se convierta en organización de derecho divino* y la iglesia en institución de la salvación. En sí no sería nada especial que las prescripciones que regulan el culto fuesen consideradas como prescripciones jurídicas divinas, puesto que en todas partes, en todos los cultos, incluso en los paganos, por ejemplo en los de las religiones de los misterios, se considera a las prescripciones cultuales en cuanto tales como derecho sagrado. Pero en la iglesia cristiana tiene esto todavía consecuencias especiales. La iglesia, como realidad escatológica, se ha separado de la organización profana del mundo y por ello la religión no es para los miembros de la iglesia un ámbito aislado de su vida, el resto de la cual se desarrollaría dentro de la organización de la vida profana del mundo. Más bien, lo que tiene

11. Se encuentra por vez primera el término «laico» *(laikoi)* en 1 Clem 40, 5. Cf. al respecto H. von Campenhausen, *Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht,* 96, A. 8.

que determinar totalmente su vida es su pertenencia a la iglesia. Esta exige la totalidad y de esta manera no hay ya un ámbito profano de la vida que se hallaría sometido a las exigencias mundanas. Si según Pablo es ya un entender equivocadamente el carácter escatológico de la comunidad el que un cristiano busque su derecho en un juicio humano, sucede ahora que lo que vale de la reglamentación del culto se amplía a todas las reglamentaciones de la vida. Todas participan del carácter sacral de las prescripciones cultuales.

Naturalmente que el cristianismo primitivo, mientras esperó el final próximo de este mundo, no tuvo interés alguno en reglamentar la vida profana, sino que la tomó tal como le vino (1 Cor 7, 14-24) y dejó que el estado se cuidara de ello (Rom 13, 1-7). A medida que, en el transcurso del tiempo, van formándose más reglamentaciones cristianas de la vida, tanto más debe ampliarse el ámbito del derecho divino centrado hasta entonces en la reglamentación cultual. La aceptación del AT por parte de la iglesia confiere a esta tendencia una configuración concreta y de ahí que sus reglamentaciones jurídicas —toda vez que las prescripciones jurídicas divinas no pueden cambiarse— son consideradas como vinculantes, las cuales, naturalmente, pueden actualizarse únicamente en cuestiones concretas, como por ejemplo: el derecho matrimonial. Este proceso tiene lugar más allá del tiempo del cristianismo primitivo y no tenemos por qué seguir aquí su proceso; basta con apuntar el comienzo del proceso.

Debe tenerse en cuenta: 1. que una regulación de la vida por medio de una organización jurídica necesita unas prescripciones penales para que aquélla se cumpla (en § 61 mostraremos cómo ya en el cristianismo primitivo asistimos al comienzo de la formación de tales determinaciones penales); 2. que las reglamentaciones jurídicas eclesiásticas, que necesitan poseer una fuerza coercitiva, adquieren propiamente su validez por medio de la delegación del estado. Si la iglesia se considera a sí misma como fuente originaria de la autoridad jurídica, tiene que entrar necesariamente en concurrencia con el estado y desarrollar, finalmente, la teoría de que es ella quien delega al estado el ejercicio de la fuerza coercitiva.

§ 53. La transformación de la autocomprensión de la iglesia

M. Goguel, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif:* RHPhR (1932) 381-434.490-524; A. Fridrichsen, *Eglise et sacrement dans le NT:* RHPhR (1937) 337-356; H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im NT,* 1938; O. Bauernfeind, *Die Geschichtsauffassung des Urchristentums:* ZSystTh 15 (1938) 347-378; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas,*

1941, E F Scott, *The nature of the early church,* 1941, G Johnston, *The doctrine of the church in the NT,* 1943, O Cullmann, *Christus und die Zeit,* 1946, Ph Vielhauer, *Zum Paulinismus der Apostelgeschichte* Ev Theol (1950-1951) 1-15, Fr C Grant, *An introduction to NT thougth,* 1950, 268-299, M Dibelius, *Aufsatze zur Apostelgeschichte,* 1951 (especialmente p 108 s), G Bornkamm, *Die Verzogerung der Parusie,* en *In memoriam E Lohmeyer,* 1951, 116-126, R Bultmann, *Der Mensch zwischen den Zeiten,* en *Man in God's design,* 1952, 39-59, Id , *The transformation of the idea of the church in the history of early christianity* Canadian Journal of Theol I (1955) 73-81, H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* [5]1964, E Dinkler, *The idea of the history in the ancient Near East,* 1955, 199-202, E Grasser, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synopt Evangelien und in der Apostelgeschichte,* [2]1960, El Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte* Ev Theol 14 (1954) 256-275, U Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas* ZThK 57 (1960) 51-66, U Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte,* 1961, W Eltester, *Lukas und Paulus,* en *Eranion, Festschr f H Hommel,* 1961, 1-17, S Schulz, *Gottes Vorsehung bei Lukas* ZNW 54 (1963) 104-116, G Braumann, *Das Mittel der Zeit* ZNW 54 (1963) 117-145, E Kasemann, *Paulus und die Fruhkatholizismus,* en *Exeg Versuche und Besinnungen* II, 1964, 239-252, E Haenchen, *Die Apostelgeschichte (Meyers Kommentar),* [13]1959, 81-103 Además de ello cf la información sobre la investigación presentada por E Grasser, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart* ThR, NF 26 (1960) 93-167, y de C K Barrett, *Luke the historian in recent study,* 1961, H Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas,* 1965, P Borgen, *Von Paulus zu Lukas* StTh 20 (1966) 140-157, O Betz, *The kerygma of Luke* Interpretation 22 (1968) 131-146, J Reumann, *Heilsgeschichte in Luke,* en *Studia evangelica* IV/1, 1968, 86-115, C Burchard, *Der dreizehnte Zeuge,* 1970; I H Marshall, *Luke historian and theologian,* 1970, A Vogtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos,* 1970, H Schlier, *Das Ende der Zeit,* 1971, 67-84, H Conzelmann, *Die Apostelgeschichte erklart,* [2]1972, E E Ellis, *Eschatology in Luke,* 1972, E Krankl, *Jesus der Knecht Gottes,* 1972, W G Kummel, *Lukas in der Anklage der heutigen Theologie* ZNW 63 (1972) 149-165, E Plumacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller,* 1972, H R Balz, *Eschatologie und Christologie,* en *Das Wort und die Worter,* 1973, 101-112, E Lohse, *Die Einheit des NT,* 1973, 125-144, H Merklein, *Untergang und Neuschopfung,* en *Biblische Randbemerkungen,* 1974, 349-360, G Braumann (ed), *Das Lukas Evangelium,* 1974, U Wilckens, *Rechtfertigung als Freiheit,* 1974, 171-202, P Zingg, *Das Wachsen der Kirche,* 1974, W Gasque, *A history of the criticism of the Acts of the apostles,* 1975, S Schulz, *Die Mitte der Schrift,* 1976, G Lohfink, *Die Sammlung Israels,* 1975, R Glockner, *Die Verkundigung des Heils beim Evangelisten Lukas,* 1976, E Grasser, *Acta-Forschung seit 1960* ThR NF 41 (1976) 141-194 257-290, H Galbiati, *L'église des origines dans les Actes des apôtres et dans leurs écrits,* 1977, A George-P Grelot (ed), *Introduction critique au NT* II, 1977, C H Talbert (ed), *Perspectives on Luke Acts,* 1978, J Kremer, *Les Actes des apôtres,* 1979

O Cullmann, *La historia de la salvación,* 1967, R Schnackenburg, *Existencia cristiana según el NT,* 1971, F Fernández Ramos, *Los Hechos de los apóstoles,* 1972, J Kurzinger, *Los Hechos de los apóstoles,* 1974, J Schmid, *El evangelio según san Lucas,* 1974, H Conzelmann, *El centro del tiempo La teología de Lucas,* 1974, E Kasemann, *Ensayos exegéticos,* 1978

1. Este proceso, cuyos resultados van más allá del NT, pero que se anuncia ya en el NT, es, en definitiva, *la transformación de la autocomprensión de la iglesia.* La iglesia se entiende a sí misma originariamente como el pueblo de Dios, como la comunidad de los santos, de los llamados a vivir fuera del mundo, de los desmundanizados. Ella percibe su carácter de trascendencia en los dones del Espíritu que actúan en ella. Pero el Espíritu es las arras y prenda de la realeza futura, la plenitud escatológica y de esta manera vive la comunidad en la espera de su plenitud y conserva su carácter de trascendencia en su exclusividad y en su caminar como «extraños» en el mundo (§ 10, 3 y 4).

La conciencia de no pertenecer al mundo, sino al más allá y de ser la sociedad colmada por las fuerzas del más allá no se pierde en el correr del tiempo, pero se configura de una manera peculiar. Como consecuencia del retraso de la parusía esperada, se verá poco a poco *el carácter trascendente de la iglesia* no tanto en su referencia al futuro cuanto en *su posesión actual* en las instituciones que confieren ya ahora las fuerzas del más allá: culto sacramental y finalmente oficio sacerdotal. En este sentido habla Ign Smyrn 8, 2 de la καθολικὴ ἐκκλησία.

Naturalmente que no se pierde *la referencia al futuro,* pero también ésta es modificada de manera peculiar. La salvación futura, a la que apunta la esperanza, se verá menos en la consumación del acontecimiento salvífico y en la transformación del mundo por medio de la irrupción del nuevo eón, como es el caso en Rom 9-11 y 8, 19-22 por ejemplo, que en la *vida futura del individuo* más allá de la muerte. Cierto que continúa transmitiéndose la imagen tradicional del drama cósmico del final y puede adquirir una fuerza viva en determinados tiempos y situaciones, como en Ap y 1 Pe. Pero lo más importante en la imagen del futuro es, sin embargo, la esperanza de la resurrección de los muertos y del juicio, es decir, el interés se centra en el más allá que es decisivo para el invididuo y justamente este interés encuentra en época temprana su formulación fija en la frase sobre Cristo como juez de vivos y muertos —la única frase en el segundo artículo del símbolo romano que habla del futuro escatológico, así como, de acuerdo con ella, la última frase del tercer ar-

tículo habla únicamente de la esperanza de la «resurrección de la carne y de la vida eterna».

De acuerdo con ello, se verá la *significación del sacramento* en que comunica al individuo las fuerzas de la vida eterna. El efecto de bautismo es la superación de la muerte y la adquisición de la vida eterna; de ello Herm vis III, 3, 5: ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται («vuestra vida se salvó por el agua y se salvará»). La cena del Señor se convierte en φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad»).

Este proceso se halla ya presente en el cristianismo helenístico desde un principio, tal como lo muestra especialmente el uso del bautismo vicario en la concepción del bautismo (1 Cor 15, 29). Esta concepción se funda en que, junto a la comprensión de la iglesia como el pueblo de Dios, del verdadero Israel, entró la interpretación que la vio como la unidad sacramental del σῶμα Χριστοῦ. Naturalmente que Pablo había entendido que la idea del σῶμα Χριστοῦ y la del «Israel de Dios» formaban una unidad, ya que para él, el cuerpo de Cristo es justamente la comunidad escatológica y el dominio de la soberanía de Cristo. Para él se realiza el futuro escatológico en la forma de vivir de los bautizados y en la comunidad de vida en la que une el bautismo a los creyentes (1 Cor 12, 12-27; para la cena del Señor cf. 1 Cor 10, 17). En su escuela se mantiene la comprensión que él tiene del bautismo (Col 3, 1-17; Ef 4, 1; 5, 21; Tit 2, 11-14). Pero cuanto más se entiende el nuevo caminar no como prueba del nuevo ser (escatológico), sino como condición para conseguir la salvación futura (así en Heb, cf. especialmente 2, 1-4; 10, 19-31; 12, 25-29 y cf. § 58-59), tanto más pierde la referencia al futuro el sentido que tenía en Pablo; se abandona la relación dialéctica entre indicativo e imperativo. Entonces se limita el efecto del bautismo al perdón de los pecados cometidos antes de ser cristiano y se anuncia ya el problema de los pecados cometidos después del bautismo (§ 58-59).

En Juan la idea del pueblo de Dios escatológico no juega papel alguno y falta el concepto de ἐκκλησία y aun cuando en él está en primer plano la salvación, la ζωή del individuo, sin embargo mantiene todavía la idea de la unidad de los creyentes (§ 50, 8) y, por cierto, abandonando su fundamentación en el sacramento (§ 47, 4). Además de la perspectiva histórico-salvífica, falta en Juan la escatología tradicional judeo-cristiana (§ 45) [12], pero no falta la referencia del creyente al futuro. Al igual que Pablo, Juan entiende el ser del creyente como existencia escatológica (§ 50) y, al igual que en Pablo, también en Juan se concibe la relación indicativo-imperativo como dialéctica (§ 50, 3). El evangelio y las cartas de Juan no han determinado, sin embargo, en un principio, el desarrollo de la teología.

12. Naturalmente que la redacción eclesiástica se ha esforzado por introducir la escatología tradicional dentro del evangelio y de las cartas de Juan valiéndose de glosas.

Cuando falta esta dialéctica paulino-juanea y se pierde el conocimiento de que el futuro cualifica al presente de manera que los creyentes están ya viviendo escatológicamente, desaparece poco a poco la inteligencia de la paradoja de la situación cristiana y la iglesia se convierte de una comunidad de salvación en una organización de salvación, incluso, y justamente, aun cuando mantiene las concepciones escatológicas tradicionales. Su trascendencia no se entiende ya como pura referencia al futuro, sino que se concibe, sobre todo, como cualidad sacramental. El Espíritu no es ya el poder que se hace acontecimiento en los carismas, en la palabra, en la acción y caminar de los creyentes, sino que es una fuerza que habita en las instituciones, especialmente en el culto sacramental; están dotados de él los que poseen un oficio, que adquiere cualidad sacerdotal, mientras que en los laicos obra únicamente de manera indirecta por medio de aquéllos.

2. Todavía se modifica de otra manera la referencia al futuro, en cuanto que remite la tensión escatológica. Cierto que no se abandona totalmente la esperanza de la consumación escatológica, pero se pospone el cumplimiento de la esperanza a un *tiempo situado en una distancia indeterminada.*

2 Pe 3, 1-10 pone de manifiesto, al combatir la duda de la parusía prometida, que había círculos en los que se había apagado la esperanza o que amenazaba con apagarse. Se combate la misma duda en 1 Clem 23, 3-5; 2 Clem 11 y 12. Las exhortaciones a esperar pacientemente ponen igualmente de manifiesto que amenazaba con palidecer la esperanza: Sant 5, 7-11; Heb 10, 36; 2 Clem 12, 1; Herm vis III, 8, 9. Y lo mismo indican las exhortaciones a estar vigilantes que encontramos en los sinópticos, tales como Mc 13, 33-37; Lc 12, 35-38; Mt 24, 43-51; y fuera de los sinópticos Ap 3, 3; 16, 15; Did 16; finalmente las exhortaciones de Hermas a no desperdiciar el tiempo del que disponemos hasta que llegue el inminente final y a hacer penitencia, por ejemplo sim X, 4, 4.

Cierto que no se trata de un desarrollo uniforme e igual en todas las partes. En tiempos de necesidad y de persecución puede manifestarse apasionadamente la conciencia de que irrumpe ya el

final, tal como sucede en Ap y en 1 Pe. Una y otra vez resuenan las voces: πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν («el fin de todo está cercano») (1 Pe 4, 7), ἐγγὺς ἡ ἡμέρα («próximo [está] el día») (Bern 21, 3; cf. 4, 3.9), ἔσχατοι καιροί («últimos tiempos») (Ign Ef 11, 1; cf. Heb 1, 1; 9, 26; Herm sim IX, 12, 3 y la plegaria eucarística de Did 9 s). Al mismo tiempo, las Pastorales y Hech ponen de manifiesto que la gente se preparaba para una duración más larga de este mundo y la fe, perdiendo su tensión escatológica, se convierte en una piedad cristiano-burguesa.

Naturalmente que según Hech, para quien los ἔσχαται ἡμέραι («últimos días») de Joel 3 se han hecho realidad en el presente con la efusión del Espíritu (2, 16 s), pertenece a la predicación cristiana el anuncio del juicio futuro (17, 30 s). Esperan los cristianos, mientras Cristo habita en el cielo, los καιροὶ ἀναψύξεως («tiempos de recuperación»), los χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων («tiempos del restablecimiento de todas las cosas») (3, 20 s). Aunque en un principio se dice que las profecías del AT apuntan a esta ἀποκατάστασις; más tarde se dice que las profecías se han cumplido con la aparición de Jesús sobre la tierra (v. 22). ¡Qué distinto 1 Pe 1, 10-12! Aquí se considera como meta de las profecías los sufrimientos de Cristo (παθήματα) y la μετὰ ταῦτα δόξαι («la glorificación del Resucitado»), y se alude, no como Hech 3, 26 a la llamada moral, sino que se pretende el fortalecimiento de la esperanza en la consumación. Mientras se dice en Hech 3, 20 s sin tono alguno de impaciencia ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ... καὶ ἀποστείλῃ (Dios) τὸν ... χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως («a fin de que venga el tiempo de la consolación... y envíe [Dios] a Cristo Jesús... a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal»), según 1 Pe 1, 5, los creyentes están φρουρούμενοι διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ («protegidos por la fe para la salvación dispuesta ya a ser revelada en el último momento»), y se alegran ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς («aunque sea preciso que todavía por algún tiempo seáis afligidos con diversas pruebas») (v. 6). Es característico cómo al principio de los Hech se corrige la impaciencia de la esperanza, cuando el Exaltado, a la pregunta εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; («¿vas a instaurar ahora el reino de Israel?»), no responde únicamente que tal momento le está oculto al hombre, sino que anuncia también que antes debe ser llevada la misión «hasta los confines de la tierra» (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) (1, 6-8) [13].

13. En cuanto a Lc y Hech, especialmente H. Conzelmann, por ejemplo: en *o. c.*, p. 170, i. 203-206, ha puesto de manifiesto cómo se transforma el carácter del «entretiempo», en concreto, el tiempo entre el fin del viejo eón y el comienzo del nuevo.

También partiendo de las Pastorales se sobreentiende que la vida de los creyentes es una vida de esperanza (1 Tim 1, 1; Tit 1, 2; 2, 13; 3, 7). Se espera la ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χρ. Ἰησοῦ («manifestación de la gloria del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo») (Tit 2, 13; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 4, 1), se espera la ζωὴ αἰώνιος («vida eterna») (1 Tim 1, 16; 4, 8; 6, 12.19), la «liberación» (1 Tim 2, 15; 4, 16; 2 Tim 2, 10) y se teme al juicio (1 Tim 5, 24; 2 Tim 4, 1; cf. 1 Tim 6, 9). Pero como ἐπιφάνεια de Cristo puede designarse también su aparición histórica; ya ahora ha aniquilado por medio del evangelio a la muerte y ha puesto de manifiesto la ζωή y la ἀφθαρσία («inmortalidad») (2 Tim 1, 10), ya ahora está presente la ζωή prometida ya que la predicación está presente (Tit 1, 2 s); ya ahora nos ha salvado Dios (2 Tim 1, 9), y en concreto: por medio del bautismo (Tit 3, 5). Aquí se ve el pensamiento de Pablo, según el cual el acontecimiento escatológico se realiza en la predicación (§ 34, 1), pero se ha desdibujado muchísimo la forma de entender paulina el carácter escatológico del presente (cf. § 58, 3m) y no queda rastro alguno de la tensión entre presente y futuro, como tampoco de la nostalgia por la consumación escatológica. La δικαιοσύνη ha dejado de ser el bien salvífico escatológico-presente y se ha convertido —junto a la εὐσέβεια («piedad»)— en integridad moral (1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 16). De manera parecida los ὕστεροι καιροί o ἔσχαται ἡμέραι («últimos tiempos») o («últimos días»), en los que, de acuerdo con las profecías apocalípticas (Mc 13, 21 s par) aparecerán falsos mesías y falsos profetas, se han interpretado con sus falsos doctores (1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1), al igual que 1 Jn 2, 18. La oración en la que se pide por las autoridades civiles, especialmente la frase: ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι («para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad») (1 Tim 2, 2) demuestra que se piensa que el mundo va a continuar en su actual estado todavía por mucho tiempo; lo mismo se desprende de la oración transmitida en 1 Clem 61 en la que se pide por el gobierno civil. La gracia de Dios, a la que se llama «liberadora» es también «educadora» —en concreto enseña a llevar una vida moral intachable (Tit 2, 12), a lo que corresponde la parénesis de las Pastorales que sirve como modelo de una piedad cristiana burguesa (§ 60).

3. Por ello no es de extrañar que la comunidad cristiana se conciba *como una nueva religión* junto a la judía y a la pagana (vista como una unidad). Expresión peculiar de todo ello es el término

ὁδός («camino»), que encontramos en Hech. Saulo va como perseguidor a Damasco donde quizás encontrará τινὰς τῆς ὁδοῦ ὄντας («a algunos que pertenecen al Camino») (9, 2), y más tarde se llama él a sí mismo ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου («yo perseguí a muerte este Camino») (22, 4). Los judíos en Efeso κακολογοῦντες τὴν ὁδόν («hablaban mal del Camino») (19, 9), y nace el tumulto περὶ τῆς ὁδοῦ («acerca del Camino») (24, 22). Podría quizás traducirse por «dirección», ya que a los ojos de los judíos el ὁδός cristiano es una αἵρησις («secta») (24, 14); de hecho se piensa en la religión cristiana, lo mismo da que se piense más en la doctrina cristiana o en la comunidad cristiana. En idéntico sentido se hablará más tarde de los cristianos como τρίτον γένος («tercera raza»).

La concepción del cristianismo como una realidad mundano-histórica guía la presentación del autor de Lucas y de Hechos [14]. En su evangelio se esfuerza él, a diferencia de los otros evangelistas, por escribir la vida de Jesús como un historiador. Asegura en el proemio haber actuado como un investigador científico, en cuanto que ha procurado contar con fuentes (Lc 1, 1-4) y en la narración misma se esfuerza no solamente por dar una mejor presentación histórica que Marcos, sino que, además de ello, pone en conexión los acontecimientos narrados con la cronología de la historia del mundo. Así ya en 1, 5 cuando sitúa cronológicamente a Zacarías en el tiempo de Herodes, y después, sobre todo, por la fecha del nacimiento de Jesús (2, 1-3) y por la de la aparición del Bautista por medio de un sincronismo compuesto de seis partes (3, 1 s). Es significativo también que él transforma 21, 20-24, la profecía apocalíptica de βδέλυγμα ἐρημώσεως («horror de la desolación») y de las catástrofes que vendrán a continuación (Mc 13, 14-20) en el anuncio del sitio y destrucción de Jerusalén por los romanos. En esta línea ofrece en Hech una historia de la comunidad primitiva, el comienzo de la misión y los viajes misioneros de Pablo hasta el encarcelamiento en Roma. Ya el hecho de que escriba una relación sobre el nacimiento y primera historia de la comunidad cristiana, en lo que la comunidad escatológica difícilmente podía tener interés alguno, muestra en qué gran medida se había alejado él de su forma de pensar. Que los Hechos siguen al evangelio lo confirma totalmente el que él haya abandonado el sentido kerigmático original de la tradición de Jesús (§ 54, 3) y que la haya historizado.

14. Cf. para ello H. Conzelmann, *o. c.*, especialmente p. 184 s; E. Dinkler, *The idea of history in the ancient Near East*, 1955, 195-197; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1956, 87-91; E. Käsemann, ZThK 54 (1957) 20 s.

Si para la fe escatológica no solamente de la primitiva comunidad sino también de Pablo había terminado la historia del mundo porque con Cristo alcanzaba la realización la historia salvífica y con ello había terminado, según la opinión de Hech continúa todavía la historia de la salvación. Si para Pablo es Cristo, en cuanto que es el «final de la ley» (Rom 10, 4), también el final de la historia, en el pensamiento de Hech se convierte en comienzo de una nueva historia de la salvación, de la historia del cristianismo. Más tarde, partiendo del pensamiento universalista, se le considerará como punto central y comienzo del cambio de la historia.

El autor de Hech coloca al cristianismo como religión dentro de la historia del mundo cuando hace que Pablo empalme en el discurso del Areópago con la piedad pagana mediante la alusión a la inscripción del altar de Atenas y a la fe en Dios de la doctrina estoica (17, 23.28). Con ello se reclama «la historia pagana, el mundo de la cultura y de la religión, como prehistoria del cristianismo» (Vielhauer), y ello está de acuerdo con la concepción que se manifiesta en Hech de la relación del cristianismo respecto del judaísmo: no se entiende ya la doctrina de Pablo sobre la ley y la historia judía se convierte sencillamente en prehistoria del cristianismo.

Finalmente es característico que el autor de Hechos, siguiendo el ejemplo de los historiadores antiguos, coloca en labios de Pedro, y especialmente en los de Pablo, discursos en los momentos culminantes de la narración; en ellos se intenta expresar el sentido del acontecimiento que supera la situación concreta (10, 34-43; 11, 5-17; 15, 7-11; 17, 22-31; 20, 18-35; 22, 1-21).

7

EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA

A Loisy, *La naissance du christianisme*, 1933, B H Streeter, *The rise of christianity*, 1936, C H Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, 1936, ^{6}1950, J Lebreton-J Zeiller, *L'église primitive*, 1938, R Asting, *Die Verkundigung des Wortes im Urchristentum*, 1939, J Gewiess, *Die urapostl Heilsverkundigung nach der Apostelgeschichte*, 1939, C T Craig, *The Beginning of christianity*, 1943, F V Filson, *One Lord, one faith*, 1943, A M Hunter, *The unity of the NT*, 1943, E F Scott, *The variation of NT religion*, 1943, M Goguel, *L'église primitive*, 1947, Id , *Les premiers temps de l'église*, 1949, Hannelore Schulte, *Der Begriff der Offenbarung im NT*, 1949, H Karpp, *Bischof* (RAC II, 400-407), G Klein, *Die Zwolf Apostel*, 1961, W Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 1961, G G Blum, *Tradition und Sukzession Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaus*, 1963, H Clavier, *Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité*, 1976, H Riesenfeld, *Zur Frage nach der Einheit des NT* Erbe und Auftrag 53 (1977) 32-45, J D G Dunn, *Unity and diversity in the NT*, 1977, H von Campenhausen, *Urchristliches und Altkirchliches*, 1979

J Cantinat, *La iglesia de pentecostés*, 1973, Ch H Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, 1974, W Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, 1975, G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo*, 1975, B Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios*, 1980

§ 54. «Paradosis» y tradición histórica

H von Campenhausen, *Kirchl Amt und geistl Vollmacht*, 1953, 163-194 Para 1 G van der Leeuw, *Phanomenologie der Religion*, ^{2}1956, § 64, 4, G F Moore, *Judaism* I, 1927, 251-262, W G Kummel, *Jesus und die judis Traditionsgedanke* ZNW 33 (1934) 105-130 Para 2 H Lietzmann, *Symbolstudien* ZNW 21 (1922) 1-34, 22 (1923) 257-279, 24 (1925) 193-202, O Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943, Id , *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, 1954, J de Ghellinck, *Les origines du symbole des apôtres* Nouvelle Revue de Théologie (1945) 178 s Para 3 M Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, ^{2}1933, R Bultmann, *Die Geschichte der synopt Tradition*, ^{9}1980, J Jeremias *Palabras desconocidas de Jesús*, 1976, H Koster, *Die ausserkannon*

Herrenworte ZNW 48 (1957) 230-237, Id , *Synopt Uberlieferung bei den apostl Vatern,* 1957 Para 4 H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* ^{6}1977, 161 s, F Fannon, *The influence of tradition in saint Paul,* en *Studia evangelica* IV/1, 1968, 292-307, P Blaser, *Das Verhaltnis von Schrift und Tradition bei Paulus* Catholica 23 (1969) 187-204, F Hahn, *Das Problem Schrift und Tradition im Urchristentum* EvTh 30 (1970) 449-468, B Welte (ed), *Zur Fruhgeschichte der Christologie,* 1970, H von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum* ZNW 63 (1972) 210-253, J N D Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* 1972, A Vogtle, *Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr 1, 12 15,* en *NT und Geschichte,* 1972, 297-305, G Lindeskog, *Autoritat und Tradition im NT* ASTI 9 (1973) 42-63, H Conzelmann, *Theologie als Schriftauslegung,* 1974, H F Weiss, *Bekenntnis und Uberlieferung im NT* ThLZ 99 (1974) 321-330, H -J van der Minde, *Schrift und Tradition bei Paulus,* 1976, E E Ellis (ed), *Prophecy and hermeneutics in early christianity,* 1978, F J Schierse, *Tradition und Traditionen im NT* Stimmen der Zeit 196 (1978) 95-107, H von Campenhausen, *Urchristliches und Altkirchliches,* 1979

J Geiselmann, *Sagrada Escritura y tradición,* 1968, O Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana,* 1972, K H Schelkle, *Palabra y Escritura,* 1972, J Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 1976, Ch H Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio,* 1977, R H Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria,* 1979

1. Según Jds 3 la doctrina católica es la ἅπαξ παραδοθείση τοῖς ἁγίοις πίστις («la fe transmitida de una vez para siempre a los santos»), según 2 Pe 2, 21 παραδοθείση ἁγία ἐντολή («el santo precepto que les fue transmitido»), según Pol Flp 7, 3 ἐξ ἀρχῆς παραδοθεὶς λόγος («la palabra que les fue transmitida desde el principio»). De hecho la iglesia cristiana, en cuanto llamada por la Palabra y constituyéndose continuamente por ella, necesita de la *tradición.* Παραδιδόναι (παράδοσις) (transmitir [tradición]) y παραλαμβάνειν (recibir) son, desde el principio, términos que designan el proceso de la tradición (1 Tes 2, 13; 4, 1; Gál 1, 9; 1 Cor 11, 2.23; 15, 1.3; Flp 4, 9; además: Col 2, 6; 2 Tes 2, 15; 3, 6; Jds 3; 2 Pe 2, 21; 1 Clem 7, 2; Did 4, 13; Bern 19, 11), y παραθήκη designa en las Pastorales el depósito de doctrina dado por la tradición (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14; cf. 2, 2), escogido quizás como concepto jurídico, para evitar el concepto de παράδοσις, que también falta en Ignacio, que se había convertido en sospechoso por la gnosis (von Campenhausen). De ordinario, el contenido de la παράδοσις (παραθήκη) es la doctrina recta en oposición a la doctrina falsa; puede, sin embargo, pensarse con él también en la exigencia moral (Did 4, 13; Bern 19, 11; 1 Clem 7, 2; ésta formando unidad con la doctrina: 2 Pe 2, 21). La predicación apostólica funda la tradición y en el concepto de apóstol es dominante la idea de tradición.

Si la religión necesita de la *transmisión,* ésta juega en el cristianismo no solamente un papel especial, sino que adquiere en él un carácter peculiar. En las *religiones paganas* se limita la tradición, en primer lugar, a las acciones cúlticas y a las fórmulas litúrgicas que las acompañan; aquí puede entrar un mito etiológico que narra el origen del culto. En un estadio más desarrollado pueden incidir mitos cosmogónicos o reemplazar a las viejas fórmulas, como en la religión egipcia, en el llamado culto órfico y en la gnosis. Después puede hablarse de doctrina y de teología e incluso éstas pueden ser transmitidas ulteriormente como tradición. Se hallan sometidas a una gran variabilidad, como, por ejemplo, las abigarradas alegorizaciones de los viejos mitos en los sistemas gnósticos o el mito de Osiris (Plut., *de Iside et Osiride*).

La religión israelita-judía necesita, igualmente, de la tradición de las acciones cúlticas y de la liturgia. Junto a ella, la tradición de las leyes que regulan la vida juega un gran papel, como ocurre también en la mayoría de las religiones paganas, en la medida en que éstas se han desarrollado más allá de su estadio primitivo, al menos en el mundo griego, donde la ética se ha independizado de la religión oficial. En el judaísmo se añade a la tradición del AT la de los doctores, la cual contiene la interpretación de la tradición antigua con vistas a su empleo en el presente; y también aquí juega la terminología de παραλαμβάνειν (קבל) (recibir) y de παραδιδόναι (מָסַר) (entregar) su papel. La distinción decisiva que separa a la religión del AT y del judaísmo de las religiones paganas respecto de la tradición es que en aquélla, a la tradición cultual-legal se añade la histórica, la cual no tiene, por ejemplo, la finalidad etiológica de explicar el origen y la forma del culto y del rito, sino que narra la historia del pueblo, ya que Dios es aquí, en primer lugar, el Dios de la historia y su revelación se realiza en la historia del pueblo; en esto difiere también fundamentalmente de la cultura griega donde se escribe la historia en sentido profano, sin conexión alguna con la religión oficial, aun cuando la consideración histórica no tenga por qué estar despojada de toda reflexión religiosa (como en Herodoto).

2. ¿Cuál es la naturaleza de la tradición en el cristianismo primitivo y qué sentido tiene? En el *cristianismo helenístico* existía una παράδοσις (tradición) de *fórmulas cúlticas;* esto, en cuanto se refiere a la cena del Señor, está claro en 1 Cor 11, 23-25: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ... ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν κτλ. («pues yo recibí... lo que os

transmití...»). En la administración del bautismo, existe al principio únicamente la mención del nombre de Cristo sobre el bautizando. Nosotros no tenemos por qué tratar aquí el desarrollo ulterior de la formación de la liturgia bautismal que queda fuera del tiempo del NT; debemos aludir únicamente a algunas fórmulas que encontraron en parte su configuración definitiva en el símbolo romano más tarde.

Una παράδοσις, que corresponde dentro del ámbito cristiano al mito del culto, que compendia en una frase corta el acontecimiento salvífico que ha tenido lugar en Cristo: su muerte y resurrección, se halla transmitida en 1 Cor 15, 3 s: «os transmití... lo que recibí...» (παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ... ὃ καὶ παρέλαβον, κτλ.). Hay también otras fórmulas que recogen la παράδοσις: las frases en las que se habla de Cristo como el que ἑτοίμως ἔχων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς («está pronto para juzgar a vivos y muertos») (1 Pe 4, 5) y de su resurrección de los muertos (Rom 10, 9; 2 Tim 2, 8) y de su exaltación. Frases tales como Rom 1, 3 s; 4, 24-26; 1 Cor 8, 6 (?); 1 Tim 3, 16; 6, 13; 2 Tim 2, 8; 4, 1; 1 Pe 1, 20 s; 3, 18 s.22; 4, 5; Ign Ef 18, 2; Tr 9; Sm 1, 1 s; Pol Flp 2, 1 s, entre otras, se basan, al parecer, en fórmulas de confesión o cantos que se han hecho tradicionales o los citan. Aparte de tales fórmulas cristológicas se habrían formado pronto también otras que daban expresión a la fe monoteísta y que encontraron más tarde una configuración fija en el primer artículo del símbolo romano.

Cuando se encuentran en las fórmulas cristológicas datos históricos tales como ἐκ σπέρματος Δαυίδ («de la estirpe de David») (Rom 1, 3) y τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου («que rindió testimonio ante Poncio Pilato») (1 Tim 6, 13) se pone en ello de manifiesto una característica que distingue la *paradosis* cristiana y las fórmulas de confesión cristiana de la tradición pagana; el acontecimiento salvífico del que hablan las fórmulas cristianas se encuentra vinculado de una manera propia con el acontecer de la historia del mundo; no se ha realizado en un tiempo mítico ni es tampoco un acontecimiento atemporal, dentro de una esfera trascendente, sino que ha tenido lugar aquí, en la tierra y recientemente. El acontecimiento salvífico de la crucifixión tuvo lugar ἐπὶ Π. Πιλάτου, una serie de personas, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι («de las cuales la mayoría viven aún») dan testimonio de su resurrección y su enumeración es un anexo a la παράδοσις («tradición») (1 Cor 15, 5-8). Por consiguiente, pertenece a la παράδοσις la historia, la relación de los acontecimientos históricos. Se comprende, pues, la concepción del autor de Lc y de Hech, el cual coloca la historia de Jesús y los primeros tiempos de la comunidad

dentro del marco de la historia del mundo, aun cuando con ello se pierde el carácter escatológico de esta historia.

La παράδοσις plantea el problema de la relación entre historia de la salvación e historia del mundo, o entre revelación e historia; en la *paradosis* se encuentran ambas unidas; se plantea de nuevo frente al AT y frente al judaísmo, ya que la tradición histórica no podía tener ya el sentido que había tenido en el AT y en el judaísmo. La revelación de Dios en Jesús no era un acontecimiento de la historia del pueblo al que pudiese volverse la vista como a la historia de Moisés, a la salida de Egipto, a la conquista de Canaán, a la historia de los jueces o de los reyes. La nueva alianza no es ya —como lo fue la antigua alianza— el acontecimiento fundante de la historia del pueblo, sino que, aun cuando corresponde a un acontecimiento histórico, la muerte de Jesús (1 Cor 11, 25; Mc 14, 24 par), es un acontecimiento escatológico, y el «pueblo de Dios» que nace con esta alianza no está dentro de la historia del mundo, sino que es una magnitud escatológica. La degustación de la cena del Señor, que suplanta a la pascua (1 Cor 5, 7) hace miembro no de una comunidad popular, sino de la comunidad escatológica, la cual está en este mundo como en tierra extranjera. Cristo es el final de la historia y, en cuanto que con ello era el cumplimiento de la historia de la salvación, podía tomar la comunidad cristiana el AT con su relato histórico, pero únicamente en cuanto que la historia del AT como historia de la salvación fuese entendida en un sentido nuevo y en cuanto que la continuidad con la historia de Israel fuese entendida como la continuación del plan de salvación que conducía esta historia y que ahora había encontrado ya su consumación. Entonces apareció la historia de Jesús y la convocación de la comunidad escatológica como el cumplimiento de las profecías, tal como lo presenta, sobre todo, Mt en su evangelio. Cierto que no era necesaria tal concepción. A diferencia de Mateo, Marcos no ha escrito la historia de Jesús aludiendo constantemente a las profecías y en Juan falta la perspectiva histórico-salvífica totalmente.

Por lo demás, pudo perderse el sentido histórico-salvífico de la historia del AT cuando se presentó a las figuras de la historia de Israel, siguiendo la tradición sinagogal, como ejemplos para la conducta moral o piadosa o de paciente sufrimiento, tal como sucede en 1 Clem, y también en Sant 5, 10 s; Heb 11, 17 s. Naturalmente que podía presentarse entonces al Jesús doliente como modelo, como sucede en 1 Pe 2, 21; Heb 12, 2. El hecho de que 1 Clem pueda aducir, además de los ejemplos bíblicos, ὑποδείγματα ἐθνῶν («ejemplos de los gentiles») (55, 1 s) pone de manifiesto hasta dónde se había perdido con ello la consideración histórico-salvífica.

Pero, en cualquier caso, no podía continuar escribiéndose la historia del AT como un relato sobre la vida de Jesús y de la comunidad si no se quería perder el sentido escatológico de este acontecimiento, tal como sucede en Lc y en Hech.

3. ¿En qué medida y en qué sentido necesitaba la fe del relato de los acontecimientos históricos? Lugares tales como 2 Cor 5, 18 s; 8, 9; Flp 2, 6-11 demuestran que era posible *formular* temas de la παράδοσις *sin mencionar hechos históricos;* esto mismo queda demostrado por la relación de Pablo respecto de la tradición palestiniana de Jesús, ignorada por él, prácticamente por completo. Ella podría llevar a actualizar al «Cristo según la carne» (Χριστὸς κατὰ σάρκα), del cual él no quiere saber nada (2 Cor 5, 16). En cierta manera lo pone de manifiesto también Juan al tratar tan libremente la tradición y mediante la configuración tan personal de su evangelio. Es sorprendente en qué medida tan reducida se alude a la literatura apostólica y postapostólica, a la vida de Jesús —si exceptuamos los evangelios y los Hechos (cf. por ejemplo: 2, 22 s; 10, 37-39); en el resto del NT: únicamente en 1 Tim 6, 13; Heb 2, 18; 4, 15; 5, 7; 12, 2.

Pero es claro, a su vez, que lugares como 2 Cor 5, 18 s; 8, 9; Flp 2, 6-11 tienen su sentido *porque hablan al mismo tiempo de una persona histórica,* de Jesús. Flp 2, 7 s subraya fuertemente la humanidad de Jesús: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος («haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre») (cf. Rom 8, 3; Gál 4, 4). Es esencial la humanidad de Cristo por el hecho de que el acontecimiento salvífico se ha realizado en la esfera de la σάρξ: ἐφανερώθη ἐν σαρκί («se ha manifestado en la carne») (1 Tim 3, 16; cf. Col 1, 22; Heb 2, 14; 5, 7; 10, 20; 1 Pe 3, 18; 4, 1). Igualmente es esencial para Juan que Jesús era un hombre: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») (1, 14); desciende de Nazaret y se conocen sus padres. Es una doctrina falsa negar su humanidad, y, al igual que 1 Jn, también Ign combate el docetismo de los falsos doctores (Ign Ef 7; 18, 2; Tr 9-10; Sm 1-3; 4, 2; 5, 2; 7, 1).

¿No era suficiente afirmar y subrayar el hecho de la humanidad de Jesús? ¿era necesaria también la instrucción sobre el cómo de su vida histórica? Cierto que Lc era de la opinión de que esto era necesario y trazó en su evangelio una figura que correspondiese a esta necesidad. En Pablo no encontramos rasgo alguno de tal interés. Cuando él alude a la obediencia de Cristo (Flp 2, 8; Rom 5, 19) o a su amor ejemplar (2 Cor 8, 9; Rom 15, 3) piensa en el autoanonadamiento y sacrificio del Preexistente y no en la conducta concreta

del Jesús histórico. Es algo distinto cuando se alude a *palabras del Señor,* como Pablo lo hace en algunas ocasiones. Dentro del NT, aparte de los evangelios, se menciona sólo una vez una palabra del Señor (Hech 20, 35), pero es indudable que continuaron transmitiéndose en las comunidades palabras del Señor y queda confirmado por algunas citas en los llamados padres apostólicos. Al parecer, la colección de *logia* reelaborados en el evangelio de Mt y de Lc fue pronto reemplazada por los evangelios sinópticos. Quizás se la empleó aquí y allí por algún tiempo, pero nosotros no podemos saber con seguridad si o en qué medida tales palabras del Señor, como Did 1, 3-6; 1 Clem 13, 2; 2 Clem 2, 4; Bern 4, 14; Pol Flp 2, 3 y otros lugares a los que alude Ign ocasionalmente, provienen de una tradición oral o de una colección escrita de proverbios, al menos es dudoso que provengan de uno de nuestros evangelios. Los hallazgos de papiros dan prueba de que existieron tales colecciones.

Pero es claro que la transmisión de las palabras del Señor no está motivada por intereses históricos o biográficos, sino por la necesidad práctica de regular la vida del creyente y por mantener viva su esperanza. En ellas no se oye al «Jesús histórico», sino al Señor celeste de la comunidad. La pregunta es, pues: ¿cómo debemos entender a Mt, que es quien ha colocado las palabras del Señor dentro del marco de una historia de Jesús, y, sobre todo, Mc, quien, en su presentación, ha reelaborado palabras del Señor, pero en quien el mayor espacio se dedica a relatar las acciones y el destino de Jesús? Justamente en ellas se ve claramente que y en qué medida pertenece la tradición histórica al kerigma o pudo estar unida con él y esto bajo diversos puntos de vista.

Es claro que ni Mt ni Mc escriben su evangelio llevados de intereses históricos como sucede con Lc; pero los dos primeros son diferentes entre sí. Mt presenta a Jesús como aquel en quien la historia de la salvación ha encontrado su realización. Todo el evangelio intenta probar que la vida y actuación de Jesús son el cumplimiento de las profecías del AT: τοῦτο δὲ (ὅλον) γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν (ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος) («todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta») (1, 22). Además presenta a Jesús como intérprete autorizado de la ley o como el portador de la nueva ley, de la *torā* mesiánica con su ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη ... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν («habéis oído que se dijo... pero yo os digo...») (5, 21-48). En la medida, pues, en que Mt presenta un relato de la historia de Jesús, presenta de una manera plástica la historización de la salvación escatológica; el Jesús que aparece en él no debe ser entendido como una

figura de la historia humana, sino como la conclusión de esa historia; de ahí que haya subrayado en muchas ocasiones la divinidad de Jesús mucho más fuertemente que Mc, que le sirve de fuente (compárese especialmente 19, 17 frente a Mc 10, 18). Al mismo tiempo, al presentar a Jesús como maestro de la comunidad, la presenta claramente como escatológica. De esta manera el relato histórico expresa, de nuevo, el hecho de la humanidad de Jesús en cuanto que se hace consciente la determinación del presente como escatológico ya que este presente se halla bajo la soberanía del rey del final de los tiempos, como lo dice claramente el final 28, 18-20: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κτλ. («me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra...»).

Mientras E. Dinkler [1] pone de relieve el interés de Mateo por la prueba profética, intenta K. Stendhal [2] presentar el evangelio de Mt como el producto de una escuela, y, en concreto, como un *manual for teaching and administration*. En esta misma línea, E. Käsemann [3] presenta el evangelio de Mt como el de un rabino cristiano y subraya el peso que tiene en este evangelio la comunidad y su organización, la cual se halla conservada en la parte casuística de la ley. G. Bornkamm [4] describe el cambio de tradición y concepción teológica en Mt y demuestra cómo comienza ya aquí el viraje de la escatología a la eclesiología.

También Mc presenta a su manera aquel hecho. La prueba profética pasa en él a un segundo plano y se encuentra propiamente tan sólo en 4, 12 y quizás también en 7, 6 s; 9, 12; 11, 9 s; 12, 10 s [5]. El peso principal recae sobre los milagros y sucesos milagrosos tales como el bautismo y la transfiguración; en cada uno de estos acontecimientos se pone de manifiesto el ser del hijo de Dios mantenido oculto en general; se hace manifiesto tan sólo, naturalmente, a los lectores del evangelio, ya que debía permanecer oculto este ser del hijo de Dios para sus contemporáneos. A diferencia de Mt, que se halla totalmente dentro de la tradición veterotestamentaria-judía, Mc expresa el carácter kerigmático del relato histórico a la manera del pensamiento helenístico: la vida de Jesús no es un episodio de la historia del mundo, sino la manifestación maravillosa de la actuación divina en el ropaje de acontecimiento terreno. Al colocar junto a los milagros discusiones, se presenta a Jesús no tanto (como sucede en Mt) como el maestro de la comunidad, sino, más bien, como al hijo de Dios que pone al descubierto las contradicciones que contiene la tradición judía. Al situar Mc el bautismo y la cena del Señor, o mejor, el origen del bautismo y de la cena en la narración del bautismo y de la última cena de Jesús, confiere, igualmente, a la historia de Jesús el carácter de acontecimiento de revelación. Finalmente muestra por medio del relato de la transfiguración de Jesús que la «historia» de Jesús comienza a ser reconocida como esencialmente epifanía del hijo de Dios a partir de la fe en la resurrección (9, 9).

1. Cf. E. Dinkler, *The idea of history in ancient Near East*, 1955, 194 s.
2. Cf. K. Stendhal, *The school of saint Matthew*, 1954.
3. Cf. E. Käsemann, NTSt I (1954-1955) 257 s.
4. Cf. G. Bornkamm, *The background of the NT and its eschatology*, 1956, 222-260.
5. Quizás Mc 1, 2 s sea una vieja glosa.

4. Mt y Mc han puesto, pues, el relato histórico al servicio del carácter kerigmático del «evangelio». Que había una *problemática* desde un principio en esto se ve en el hecho de que tanto Mc como Mt, siguiéndole a él, dieron a sus escritos la forma de una presentación histórica, la forma de una «vida de Jesús», en la que se han unido las piezas sueltas de la tradición antigua dentro de un contexto cronológico-geográfico, así como ya bastantes trozos de la tradición antigua revelan rasgos novelísticos que dan a entender el interés biográfico de las comunidades transmisoras. La problemática nace del hecho de que la comunidad cristiana, que se sabe a sí misma como la comunidad escatológica que ha sido llamada y sacada de este mundo y perteneciente al eón venidero, sin embargo no por medio de una revelación del más allá —ya sea una revelación dada en las imágenes de un visionario extático, ya sea la revelación que aporta un mito incontrolable— sino que ha sido llamada por medio de la figura histórica de Jesús en quien ella escucha la palabra de Dios que la llama. Ella tiene que realizar su carácter no mundano dentro de su existencia intramundana, sin embargo, no le está permitido disolver totalmente en el mito la figura de aquel que la ha llamado, por mucho que ella quiera expresar su significación sirviéndose del lenguaje tradicional de la mitología. El carácter especial de la *paradosis* consiste en que ella habla, al mismo tiempo, de un suceso escatológico e histórico. Se plantea la cuestión de si fue mantenida esta paradoja o no.

Si en la presentación de Lc y de Hech se ha disuelto la paradoja en provecho de una teología de la historia que conoce únicamente una historia de la salvación que acontece como historia del mundo, se lleva esto a cabo, por otra parte, abandonando dentro del kerigma la referencia al acontecimiento histórico. Esto sucedió en la gnosis, en la que, de manera unilateral, se entiende el acontecimiento salvífico como un acontecimiento trascendente que se convierte, co-

mo consecuencia de separarse de la historia, en un acontecimiento mítico. Naturalmente que la gnosis cristiana no podía —como lo hizo la pagana— abandonar toda conexión con la persona histórica de Jesús y transponer el acontecimiento salvífico a un pasado mítico. La pagana abandonó la realidad histórica del Salvador al negar la identidad del hijo de Dios y del Jesús histórico, ya que enseñaba o que el hijo de Dios estuvo unido con el hombre Jesús sólo durante un tiempo —por ejemplo, desde el bautismo— para separarse de él, de nuevo, antes de la pasión, o concebía la figura humana del Salvador únicamente como una apariencia (docetismo).

Esta solución del problema debió parecer a la mayoría de las comunidades una herejía. Pero justamente aquellos escritos que enfrentaron a la gnosis el ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») de la manera más fuerte y que veían la encarnación del Anticristo en μὴ ὁμολογοῦντες 'I. Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί («los que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne») —Jn y 1.2 Jn, y también Ignacio— ponen de manifiesto la relativa apropiación y con ello el sentido de la doctrina gnóstica: frente a la historización del acontecimiento escatológico aporta ella un legítimo interés de fe.

Juan concibió de la manera más clara el sentido de aquella paradoja y lo ha reflejado en la presentación de su evangelio. Justamente al tratar con tanta libertad la tradición de la vida de Jesús ha aclarado de una manera precisa el sentido que la tradición tiene para el kerigma, ya que reduce la revelación de Dios en el hombre Jesús al puro hecho (§ 48, 3) y ha presentado de la manera más descarnada la paradoja del ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο («la Palabra se hizo carne») (§ 46) —la paradoja de que la palabra de Dios aconteció en un hombre histórico concreto y que permanece una realidad actual. El presenta a este hombre no como a una persona del pasado atestiguada con toda garantía, sino como continuamente presente en la palabra que lo anuncia en la fuerza del Espíritu. La tradición es por tanto no la tradición histórica que fundamenta la continuidad del acontecimiento histórico, sino la predicación de la comunidad en la que Jesús está presente en Espíritu (§ 50, 7). A diferencia de lo que sucede en Hech, Pastorales y 1 Clem, no se concibe aquí la sucesión, de la que necesita la tradición kerigmática, como institucional (§ 52, 3), sino como libre, como obrada por el Espíritu. Si Pablo todavía —de manera inconsecuente con su postura fundamental— quiere poner fuera de toda duda la resurrección de Jesús mediante la enumeración de los testigos (1 Cor 15, 5-8), Juan cierra sus relatos pascuales con la frase: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες («dichosos los que no han visto y han creído») (20, 29).

§ 55. El problema de la recta doctrina y el nacimiento del canon neotestamentario

W Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum,* 1934, M Werner, cf § 53, G von D Leeuw, cf § 54, E Fascher, *Dogma* II B (RAC III, 6-24), E Kasemann, *Die Anfange christlicher Theologie,* en *Exeget Versuche und Besinnungen* II, 1964, 82-104, Id , *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik,* en *Exeget Versuche und Besinnungen* II, 1964, 105-131, R Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christl Theologie?,* en *Apophoreta, Festschrift f E Haenchen,* 1964, 64-69 Para 5 A von Harnack, *Die Briefsammlung des Ap Paulus und die anderen vorkanon Briefsammlungen,* 1926, H Strathmann, *Die Krisis des Kanons in der Kirche* ThBl 20 (1941) 295-310, O Cullmann, *Die Pluralitat der Evangelien als theol Problem im Altertum* ThZ I (1945) 23-42, H von Campenhasen, cf § 52 y 54, W G Kummel, *Notwendigkeit und Grenze des neutest Kanons* ZThK 47 (1950) 277-310, E. Kasemann, *Begrundet der neutest Kanon die Einheit der Kirche?* EvTh 11 (1951-1952) 13-21, D L Dungan, *The NT canon in recent study* Interpretation 29 (1975) 339-351, E Kasemann, *Das Neue Testament als Kanon,* 1970, H D Betz, *Orthodoxy and heresy in primitive christianity,* 1965, H von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* 1968, H D Altendorf, *Zum Stichwort Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Christentum* ZKG 80 (1969) 61-74, E Kasemann (ed), *Das NT als Kanon,* 1970, H Merkel, *Die Widerspruche zwischen den Evangelien,* 1971, W G Kummel, *Einleitung in das NT,* [13]1973, 420-451, A Sand, *Kanon,* en *Handbuch der Dogmengeschichte* I/3a, 1974, M Elze, *Hareste und Einheit der Kirche in 2 Jahrhundert* ZThK 71 (1974) 389-409, D Luhrmann, *Glaube im fruhen Christentum,* 1976, S Pedersen, *Die Kanonfrage als historisches und theologisches Problem* Studia Theol 31 (1977) 83-137, *Biblische Theologie heute Einfuhrung, Beispiele, Kontroversen,* 1977, A Fuchs (ed), *Probleme der Forschung,* 1978, G de Ru, *Een Kanon in de Kanon?* Kerk en Theol 29 (1978) 19-26, F Hahn, *Das Problem des Fruhkatholizismus* EvT 38 (1978) 340-357

E Kasemann, *Ensayos exegéticos,* 1978

1. El cristianismo no se convirtió en religión de misterios porque en él la salvación no se basa primariamente en el culto sacramental que quiere transmitir fuerzas divinas por medio de elementos materiales, sino sobre el anuncio de la Palabra, en la que el oyente encuentra la gracia de Dios y que le exige la fe personal. En cuanto que el anuncio relata la acción de Dios en Cristo, apela, al mismo tiempo, al oyente y en cuanto que aporta conocimiento de lo que Dios ha hecho en Cristo, le confiere, al mismo tiempo, un nuevo conocimiento de sí mismo. Es la ἐπίγνωσις ἀληθείας («conocimiento de la verdad») que libra de ἄγνοια («impureza») y

de πλάνη («error») y en la que conocimiento y reconocimiento se unen formando una unidad. Así entiende Pablo también la γνῶσις, que él difunde por medio de su predicación (2 Cor 2, 14; 4, 6); ella significa κερδαίνειν Χριστὸν καὶ εὑρεθῆναι ἐν αὐτῷ («ganar a Cristo y ser hallado en él») (Flp 3, 8 s).

Apenas si puede distinguirse aquella ἐπίγνωσις y esta γνῶσις de la πίστις; ambas subrayan *el elemento del conocimiento contenido en la estructura de la* πίστις. Esto se pone muy claramente de manifiesto en la manera cómo Juan entiende la relación entre ἐγινώσκειν («conocer») y πιστεύειν («creer») (§ 49, 2). El creyente debe entender lo que le anuncian Dios y Cristo y cómo queda su situación determinada por ello. Las exposiciones teológicas de Gál y de Rom no tienen otro sentido que descubrir los conocimientos dados con la fe. Pablo ha visto claramente que este conocimiento no sólo es capaz de un desarrollo, sino que lo necesita. La πίστις se demuestra como viviente cuando el creyente es capaz de juzgar lo que se le exige en cada momento, porque todo lo que no viene de la fe es pecado (Rom 14, 23). Por ello desea a sus lectores que crezcan en capacidad de juicio y que tengan cada día más seguridad (Rom 12, 2; Flp 1, 9 s; Flm 6). Igualmente desea Col 1, 9 s: ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ καὶ συνέσει πνευματικῇ, περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου... («que lleguéis al pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual, para que viváis de una manera digna del Señor») (cf. 3, 10). Suena en el mismo sentido la súplica de 2 Pe 1, 3 y la exhortación correspondiente de 1, 5; 3, 18, y Bern 21, 5 desea: ὁ δὲ θεὸς ... δώῃ ὑμῖν σοφίαν, σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ («Dios... os dé sabiduría, comprensión, inteligencia, conocimiento de sus preceptos»); γνῶσις significa en él no solamente conocimiento teórico, sino también práctico (5, 4; 18, 1; 19, 1; cf. 16, 9: σοφία τῶν δικαιωμάτων). Pablo se alegra de que tal γνῶσις se halle viva entre la comunidad (1 Cor 1, 5; 2 Cor 8, 7; Rom 15, 14); 1 Clem ensalza la τελεία καὶ ἀσφαλὴς γνῶσις («conocimiento perfecto y sólido») de la comunidad de Corinto (1, 2) y Did 11, 2 exhorta a recibir a los maestros itinerantes cuando su actuación conduzca a προσθεῖναι δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν κυρίου («alcanzar la justicia y el conocimiento del Señor»).

2. Se distingue de tal γνῶσις y σοφία, que es el conocimiento de la voluntad de Dios y, por tanto, es la fuerza para juzgar sobre el querer moral, *una* γνῶσις *y* σοφία *especial,* cuyo objeto es el plan salvífico de Dios y que es el acontecimiento salvífico descrito en las fórmulas kerigmáticas de la *paradosis*. En Pablo aparecen el

plan divino y su realización en Cristo como un μυστήριον (1 Cor 2, 6 s; 15, 51; Rom 11, 25) (para después de él: cf. Col y Ef: ver abajo, n. 3; además 2 Tes 2, 7; [Rom 16, 25]; 1 Tim 3, 9.16; Ap 10, 7; Ign Ef 19, 1; Mag 9, 1; Tr 2, 3). Las fórmulas de la *paradosis* requieren una interpretación, sus conceptos y frases no solamente podían ser interpretados en diversos sentidos, sino que abrían, además, la posibilidad de una ulterior reflexión, hacían nacer las preguntas: ¿qué consecuencias teológicas y cristológicas, cosmológicas y antropológicas son necesarias? ¿cuáles son legítimas? Ahí se encuentra el origen de la teología cristiana. Pero en el transcurso del tiempo debió llegarse al enfrentamiento con el pensamiento pagano, con su mitología y filosofía; debió llegarse a una teología que se convirtió, finalmente, en los apologistas en una especie de filosofía.

También esta γνῶσις tiene su origen en la fe, aun cuando no sea asunto de cada uno de los creyentes, desarrollarla independientemente. Es carisma especial que no todos reciben (1 Cor 12, 8), pero quien tiene esta γνῶσις debe comunicarla a los demás y éstos tienen la obligación de escucharla; incluso puede desear él que todos reciban tal γνῶσις (Ef 1, 17). También esta γνῶσις tiene una finalidad práctica, ya que a su luz se ve con claridad la situación del cristiano y aprende a entenderse a sí mismo. Así las consideraciones teológicas de Gál y de Rom enseñan a entender la libertad de la existencia cristiana respecto de la ley y de los poderes mundanos; igualmente las de Col. La discusión de Pablo con los adversarios de tendencias gnósticas en Corinto pone de manifiesto cómo la inteligencia de la ἐλευθερία («libertad») y de la ἐξουσία («poder») tienen como consecuencia una manera concreta de vivir. La pregunta decisiva para el desarrollo de la teología es en qué medida se esfuerza por ser el despliegue del conocimiento contenido en la fe; esto significa: ¿en qué medida es ella la explicitación del kerigma y de la existencia cristiana marcada por él? Si deja de ver en su justa medida la conexión existente entre el conocimiento de Dios y de su actuación y el conocimiento de la situación del cristiano, ha perdido la conexión con su origen y se convierte en pura especulación o en una construcción racional.

Motivó el desarrollo de una teología cristiana no únicamente la necesidad intrínseca de la interpretación del kerigma, sino igualmente la aceptación por parte de la iglesia del AT, el cual precisaba, a su vez, de una interpretación. 2 Pe 1, 20 s pone de manifiesto la situación de inseguridad en la que se encontraban: se amonesta a los lectores advirtiéndoles que la profecía de la Escritura no puede ser interpretada arbitrariamente, sino únicamente de acuer-

do con su origen pneumático. Hemos visto ya en § 11 la cantidad de posibilidades de interpretación y de intentos de interpretación que provocó, sobre todo, la ley del AT. Aquí debemos apuntar brevemente la significación que tuvo la interpretación del AT para el desarrollo de la teología cristiana. No se trataba únicamente de que la iglesia resolviese las dificultades que planteaba el AT, sino que el AT podía servir de fuente a la γνῶσις cristiana, si se interpretaban sus misterios con el método alegórico. Un tal μυστήριον es para el autor de Ef la palabra del Gén 2, 24, que él interpreta aplicándola a la unión existente entre Cristo y la iglesia (5, 31 s). El autor de Heb se siente visiblemente orgulloso por poder ofrecer conocimiento a sus lectores. Por medio de la introducción retórica y prolija de su interpretación del culto del AT y de su teoría del sumo sacerdocio de Cristo, explícitamente recuerda al lector que su conocimiento supera el nivel de un cristianismo primitivo (5, 11; 6, 12). Aun cuando los términos de γνῶσις y σοφία no juegan papel alguno en él, sin embargo, el autor de Bern (§ 11, 2b) designa expresamente su interpretación del AT como γνῶσις (6, 9; 9, 8; 13, 7; cf. γινώσκειν [«conocer»] 7, 1; 14, 7; 16, 2; γνωρίζειν [«descubrir»] 1, 7; 5, 3; σοφίζειν [«instruir»] 5, 3). El alaba al Señor: ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ («que pone en nosotros ahora sabiduría de sus cosas ocultas») (6, 10) y compone su escrito para que sus lectores, yendo más allá de su πίστις consigan una τελεία γνῶσις (1, 5), a fin de que se coadunen la πίστις, las virtudes cristianas, la σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις («sabiduría, comprensión, entendimiento, conocimiento») (2, 2 s). El método alegórico, por medio del cual se adquiere el conocimiento en Heb y Bern y, después, en Justino (§ 11, 2f), está presente también en 1 Clem (§ 11, 2d) ocasionalmente, mientras que emplea en general el AT como un libro ético ejemplar. Pero también él llama a su manera de interpretar γνῶσις (40, 1: ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως, [cf. 41, 4; 32, 1]).

Muy pronto se pone de manifiesto que incluso los escritos cristianos autorizados requieren una interpretación. Como es fácil de comprender, se hizo esto necesario en primer lugar para las cartas de Pablo, que, según 2 Pe 3, 16, contienen cosas difíciles de entender y que fueron interpretadas incorrectamente por los falsos doctores. También Policarpo confiesa que tanto él como otros son incapaces de comprender totalmente la sabiduría del «bienaventurado y famoso» Pablo, pero que sus cartas pueden resultar edificantes para quien profundiza en ellas. ¿No se ha entendido el tratamiento del tema «fe y obras» de Sant 2, 14-26 como una discusión contra una mala interpretación de Pablo? Ya que la interpretación de Pablo en

la mente de la comunidad no es solamente una exégesis que se esfuerza por entender el texto, sino que se halla motivada por el interés práctico de asegurar la significación que tienen las expresiones de Pablo para la situación actual o impedir un empleo abusivo de ella, puede realizarse esta exégesis permitiendo a Pablo hablar de nuevo, es decir, se escriben en su nombre nuevas cartas. Así 2 Tes es, en cierto sentido, un comentario a 1 Tes, en cuanto que las esperanzas expresadas en 1 Tes de un final inminente —bien sea contra una euforia escatológica, ya sea (más probablemente) contra la duda a la vista del retraso de la parusía— son restringidas en la segunda: deben acontecer muchísimas cosas antes de que venga el final (2, 1-12).

Finalmente, debemos mencionar la interpretación de otros textos misteriosos o de imágenes y términos apocalípticos. Al igual que el plan salvífico de Dios es un μυστήριον («misterio») (Col 1, 26 s; Ef 1, 9), también las visiones del autor del Ap son μυστήρια («misterios») que él explica (Ap 1, 20; 17, 5.7) o apunta (Ap 13, 18: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου [«aquí se requiere sabiduría. Que el inteligente calcule la cifra de la bestia»]. La inteligencia del misterioso βιβλαρίδιον («libro»), del que Hermas llega a tener conocimiento mediante la aparición de la «anciana», se llama γνῶσις («conocimiento»), que designa la comprensión de visiones y alegorías (vis III, 1, 2; 4, 3; sim V, 3, 1; IX, 5, 3).

3. La γνῶσις cristiana, nacida de los motivos expuestos, lleva muy pronto al problema de la recta doctrina. Ya *Pablo* había conocido, además de la σοφία paradójica de la predicación de la cruz, una σοφία accesible únicamente a los τέλειοι («perfectos»), la cual escruta hasta las profundidades de la divinidad (1 Cor 2, 6 s). De seguro que no se trata de ninguna producción de entendimiento ya que Pablo la hace arrancar de la revelación del Espíritu (2, 10) y desemboca finalmente también en el conocimiento del acontecimiento de Dios y de la situación del creyente (2, 12). Pero es igualmente claro que en esta sabiduría han tenido algo que ver tanto la fantasía y el pensamiento especulativo como los motivos apocalípticos y la tradición mitológica, porque a esta sabiduría pertenece el engaño del príncipe de este mundo por el revestimiento del Cristo preexistente (2, 8). De tal tradición arranca también Rom 8, 20 s, donde se alude a la caída y liberación de la creación y, con seguridad, misterios como el μυστήριον de 1 Cor 15, 51 s, mientras el μυστήριον histórico-salvífico de Rom 25 s deriva de la fantasía especulativa.

Pablo mismo se encuentra ya *bajo la influencia del pensamiento gnóstico* (§ 15, 4) y su correspondencia con la comunidad de Corinto permite reconocer que había ambientes dentro del joven cristianismo que sucumbieron en alguna medida a esta influencia, que el mensaje cristiano fue vaciado o desviado. Son aquellos miembros de la comunidad que presumen de su σοφία («sabiduría») y de su γνῶσις («conocimiento») (1 Cor 1, 18 s; 8, 1 s) y los apóstoles que han venido de fuera —para Pablo: apóstoles de la mentira (2 Cor 11, 13). Después de Pablo no desaparece la lucha entre esta tendencia gnóstica y la ortodoxia, que a la postre vencerá; justamente esta lucha demuestra que la búsqueda de una γνῶσις que va más allá de la πίστις se hallaba extendida en círculos muy amplios. El esfuerzo de 1 Jn por aclarar qué significa γινώσκειν τὸν θεόν («conocer a Dios») pone de manifiesto que para los falsos doctores combatidos por él es característica la pretensión de poseer conocimiento (2, 3 s; 3, 6; 4, 6 s). De manera semejante pregunta Ignacio en su lucha contra los maestros gnósticos: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰ. Χριστός («¿por qué no todos nos hacemos cuerdos aceptando el conocimiento de Dios que es Jesucristo?») (Ef 17, 2). Y alaba a Cristo porque ha hecho sabios a sus lectores, en concreto: los ha asegurado en la fe ortodoxa (Sm 1, 1). Los falsos doctores de Tiatira —contra los que polemiza Ap 2, 18-29— presumen, al parecer, de su conocimiento de las βαθέα τοῦ Σατανᾶ (o, si hay un cambio polémico de su afirmación, ellos pensarían: τοῦ θεοῦ («[profundidades] de Dios») (2, 24). También Col, las Pastorales, Jds, y 2 Pe luchan contra un cristianismo gnóstico.

El peligro podía nacer de que se rechazase totalmente todo esfuerzo por conseguir un tal conocimiento. Esta actitud la encontramos en las Pastorales. Aquí no se combate la «falsa doctrina» con razones, sino que se rechaza toda discusión con ella y se la califica como ψευδώνυμος γνῶσις (1 Tim 6, 20). Se indica al que recibe la carta que exija: μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν (v. l. οἰκοδομὴν) θεοῦ τὴν ἐν πίστει («que no enseñen a otros doctrinas extrañas ni dediquen su atención a fábulas y genealogías interminables que son más apropiadas para promover disputas que para realizar el plan de Dios») (1 Tim 1, 3 s; cf. 4, 7; 6, 20). O se le exhorta: τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσιν μάχας («evita las discusiones necias y estúpidas; tú sabes que engendran altercados») (2 Tim 2, 23; cf. 2, 16; Tit 3, 9). Debe permanecerse fiel a los λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας («palabras de la fe y de la recta doctrina»), a las ὑγιαίνοντες λόγοι («palabras saludables») del *Kyrios,* a la ὑγιαίνουσα διδασκαλία («enseñanza saludable») (1 Tim 4, 6; 6, 3; Tit 1, 9). Igualmente Hech 20, 29 s no se deja arrastrar a una discusión con los falsos doctores, sino que se contenta con caracterizarlos como ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα («hombres que hablan cosas perversas»). De manera más sumaria se comporta Jds, y después de él 2 Pe, en cuanto que ambos se contentan —en lugar de entrar en una discusión sobre motivos y razones— con presentarlos como corrompidos moralmente y como llevando una vida desarreglada. Tampoco 1 Jn —a diferencia de Pablo— entra en discusión con los falsos doctores, sino que frente a estos «anticristos» planta la frase de la verdadera humanidad del hijo de Dios. Naturalmente que ofrece una refutación en cuanto que hace claro el sentido existencial de la fe al poner de relieve la unidad entre indicativo e imperativo, entre la fe y el amor mientras que Ignacio se ve envuelto en la polémica dogmática.

El método que presentan las Pastorales podía tener éxito a lo sumo en círculos reducidos, porque el esfuerzo por conocer no se abandonó y en cuanto tal ¿no era legítimo? De cualquier manera, encuentra su expresión *en Col y Ef* en la explicitación de motivos paulinos, en Col en la discusión con los «falsos doctores», en Ef en una explicación sin polémica del conocimiento cristiano.

Col previene contra la φιλοσοφία («filosofía»)[6] y de la κενὴ ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν («vana falacia fundada en tradiciones humanas según los elementos del mundo y no según Cristo») (2, 8). Aun cuando el autor no presenta una verdadera discusión en el sentido de una conversación en la que se aducen unos argumentos y nos da a conocer sólo de manera indirecta la concepción de los adversarios, sin embargo nos ofrece su opinión respecto del tema sometido a discusión —la relación de Cristo respecto de las potencias angélicas o cósmicas— y está convencido de que en Cristo se contienen πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι («ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia») (2, 3). Aquí no se limita la σοφία καὶ σύνεσις πνευματική («sabiduría e inteligencia espiritual») (1, 9) al juicio sobre la voluntad moral, sino que es una σοφία teórica que aclara el μυστήριον —como tal se designa repetidas veces el plan salvífico divino (1, 26 s; 2, 2; 4, 3)— describiendo el lugar cósmico que ocupa Cristo y la reconciliación realizada con el cosmos roto por fuerzas opuestas mediante la obra

6. Naturalmente que no se piensa en la filosofía griega, sino en la especulación gnóstica.

de salvación que las vence (1, 15-20; 2, 9-15). Se presenta, al mismo tiempo, el ser trascendente de la ἐκκλησία como σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo»). El que el autor emplee en 1, 15-20 un himno precristiano y cristianizado ya anteriormente a él[7] pone de relieve en qué gran medida se hallaban fusionadas las exigencias por un conocimiento cristiano con especulaciones cosmológicas.

El autor de Ef no demuestra interés alguno por la polémica. Pero también para él es el plan salvífico de Dios un μυστήριον, que le fue comunicado a Pablo, por quien se hace pasar el autor, por medio de una revelación (3, 3; cf. 1, 9; 6, 19). De lo que él escribe deben conocer los lectores la σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ («inteligencia en el misterio de Cristo») que él posee (3, 4) y cómo puede él εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου («anunciar la inescrutable riqueza de Cristo y esclarecer cómo se ha dispensado el misterio») (3, 8 s). El comunica generosamente su conocimiento, y mientras el autor de Col desea a sus lectores σοφία καὶ σύνεσις πνευματική, el autor de Ef desea en un lugar paralelo: ἵνα ὁ θεὸς ... δῴη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ ... εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ κτλ. («para que Dios... os dé espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento suyo... para que sepáis cuál es la esperanza de su llamada...») (1, 17), a fin de que puedan llevar una vida digna del Señor; ¡ojalá sean los lectores capaces de comprender τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος («cuál es la anchura y longitud, la altura y profundidad») y de conocer τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ («¡el amor de Cristo que supera todo conocimiento!») (3, 18 s). Describe, al igual que el autor de Col (ciertamente usándolo), la dignidad y la obra de Cristo empleando los conceptos cosmológicos de la gnosis (1, 10.20-22. 2, 14-16). Su tema no es, naturalmente, la reconciliación cósmica, sino la unidad de la iglesia y la relación de Cristo con ella (2, 11-22; 4, 1-16; cf. 5, 29-32). Para ello tiene a su disposición una sabiduría especial en la interpretación de la Escritura; de esta manera saca del salmo 68, 19 el descenso de Cristo a la tierra y su ascenso victorioso (4, 8-10) e interpreta el gran μυστήριον de Gén 2, 24 aplicándolo a Cristo y a la iglesia (5, 31 s).

7. E. Käsemann, *Eine christl. Taufliturgie. Festschrift f. Rud. Bultmann*, 1949, 133-148.

4. En principio, la diferencia de intereses teológicos y de ideas es grande. Falta todavía una medida o una instancia doctrinal autorizada y líneas de pensamiento que fueron consideradas más tarde como heréticas, en un principio fueron tenidas por cristianas —al igual que la gnosis cristiana (§ 15, 3). Al principio existe el concepto de fe, que es el que distingue a la comunidad cristiana del judaísmo y del paganismo, no el concepto de la *ortodoxia de la fe,* el cual nace, como su correlativo de *doctrina falsa,* a partir de las diferencias que surgen dentro de las comunidades cristianas. Esto sucede en época muy temprana y Pablo maldice a los judaizantes que predican ἕτερον εὐαγγέλιον («otro evangelio») cuando quieren cargar a los paganos convertidos el yugo de la ley (Gál 1, 6-9). Lucha igualmente contra los que niegan la resurrección en Corinto (1 Cor 15) y contra los predicadores de tendencias gnósticas que predican ἄλλος Ἰησοῦς («otro Jesús») (2 Cor 11, 4). Acabamos de mostrar (en el n. 3) cómo se prolonga la lucha contra la gnosis.

Es comprensible que en tales luchas, πίστις adquiera tanto el sentido de *fides quae creditur* en sentido de la recta doctrina, como también puede, si retiene el sentido de *fides qua creditur,* significar la fe recta. Se piensa en uno u otro sentido cuando se habla de aquellos que περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν («naufragaron en la fe») o ἠστόχησιν (1 Tim 1, 19; 6, 21), que son ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν («desacreditados en cuanto a la fe») (2 Tim 3, 8) o cuando (pretendiendo mirar al futuro) se dice de los falsos doctores: ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως («algunos apostatarán de la fe») (1 Tim 4, 1). En cualquier caso se piensa en la recta doctrina cuando se caracteriza al auténtico servidor de Cristo como ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας («alimentado con las palabras de la fe y de la sana doctrina») (1 Tim 4, 6), se piensa en la fe recta cuando se dice de los falsos doctores: ἀνατρέπουσιν τήν τινων πίστιν («pervierten la fe de algunos») (2 Tim 2, 18). En Tit 1, 13; 2, 2 aparece la expresión ὑγιαίνειν τῇ πίστει, que parece tener el sentido de «estar en la ortodoxia»; así las Pastorales han encontrado un término fijo para la «doctrina»: ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim 1, 10); 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1; cf. ὑγιὴς λόγος [«palabra recta»], Tit 2, 9; ὑγιαίνοντες λόγοι [«palabras rectas»] 1 Tim 6, 3; 2 Tim 1, 13). También en Ef 4, 5 tiene πίστις el sentido de «doctrina», aun cuando en la frase de tono enfático: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα κτλ. («un Señor, una fe, un bautismo...»), πίστις tiene en primer lugar, a todas luces, el sentido de confesión de fe de aquel ὁμολογεῖν, que tiene lugar en el bautismo, del cual habla Rom 10, 9. Sin embargo, el μία, revela que hay aquí tanto una oposición a otros κύριοι, como a otras confesiones, y, por consiguiente, está presente también la

idea de la confesión *recta*. Significa lo mismo que ἰσότιμος πίστις, que el «Pedro» de 2 Pe y sus lectores han recibido juntos. En cualquier caso la recta doctrina es la ἅπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις («fe dada de una vez para siempre a los santos») Jds 3 (cf. Jds 20: ἡ ἁγιωτάτη πίστις; para παραδ. cf. § 54, 1).

Ὁμολογεῖν («confesar») significa en Rom 10, 9 pronunciar la confesión de fe en la ceremonia del bautismo, sin que se piense todavía allí en la confesión recta en oposición a la doctrina falsa. En este sentido también en Heb 3, 1; 4, 14; 10, 23 se habla de la ὁμολογία («confesión»); aquí se exhorta, naturalmente, a mantenerse firme en la confesión, en contraposición a la negligencia o al temor. Ya en Mt 10, 32, y más tarde en Jn 9, 22; 12, 42 tiene ὁμολογεῖν el sentido de confesar a Jesús; también Herm sim IX, 28, 4, 7 (aquí también ὁμολόγησις). Por el contrario, καλὴ ὁμολογία de Tim 6, 12 es la confesión recta en contraposición a la falsa doctrina y se emplea con frecuencia en este mismo sentido ὁμολογεῖν (1 Jn 2, 23; 4, 2: Ἰ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα [«Cristo venido en carne»]; 4, 3.15: ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱος τ. θ. [«que Jesús es el hijo de Dios»]; 2 Jn 7; Ign Sm 5, 2: αὐτὸν σαρκοφόρον [«que él lleva carne»]; 7, 1; Pol Flp 7, 1).

De esta manera surge una terminología para designar la *ortodoxia*. Faltan aún formaciones con ὀρθός («recta»), ya que ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου («caminar con rectitud respecto de la verdad del evangelio») de Gál 2, 14 es una expresión totalmente simbólica e igualmente ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας («enseñar rectamente la palabra de la verdad») de 2 Tim 2, 15. Dentro del tiempo apostólico y postapostólico no se encuentran aún los términos ὀρθόδοξος, ὀρθοδοξία, ὀρθοδοξεῖν («ortodoxo, ortodoxia»), palabras que pertenecen al lenguaje filosófico; igualmente se emplea δόγμα únicamente en el sentido general de «prescripción», «estatuto», «precepto» (Ign Mg 13, 1; Did 11, 3; Bern 1, 6; 9, 7; 10, 1.9 s)[8].

En un principio, se emplean, para designar la falsa doctrina, la herejía, expresiones tales como ἑτεροδιδασκαλεῖν («enseñar lo contrario») (1 Tim 1, 3; 6, 3; Ign Pol 3, 1; cf. Gál 1, 6; 2 Cor 11, 4), ἑτεροδοξεῖν (Ign Sm 6, 2), ἑτεροδοξία (Ign Mg 8, 1); además: composiciones con ψευδ tales como: ψευδοπροφήτης (1 Jn 4, 1), ψευδοδιδάσκαλος («pseudomaestro») (2 Pe 2, 1), ψευδοδιδασκαλία («pseudoenseñanza») (Pol Flp 7, 2), ψευδολόγος (1 Tim 4, 2). Αἵρεσις designa, en un principio, una escuela (Hech 5, 17: τῶν Σαδδουκαίων [«de saduceos»]; 15, 4: τῶν Θαρισαίων [«de fariseos»]; cf. 26, 5). En este sentido puede ser empleada por los no cristianos aplicándola a la fe cristiana (Hech 24, 5.14; 28, 22); posteriormente se llama αἱρέσεις («hereje») a los partidos (Gál 5, 20; 1 Cor 11, 19). De igual manera, en 2 Pe 2, 1 αἱρέσεις no significa herejías, sino los partidos provocados por los ψευδοδιδάσκαλοι («pseudomaestros»); sin embargo, el αἱρετικὸς ἄνυρωπος de Tit 3, 10 únicamente puede significar, en el contexto en el que se halla, el falso maestro, y αἵρεσις adquiere en Ign Ef 6, 2; Tr 6, 1 la significación de «herejías»; con todo, quizás significa en la primitiva iglesia únicamente «secta».

8. Cf. el artículo *Dogma* de Ranft y el de Fascher en RAC III, 1257-1260 y IV 1-24.

W. Bauer ha puesto de manifiesto que aquella doctrina que se impuso finalmente en la antigua iglesia como la «recta» representa el final del desarrollo o es el resultado de la lucha habida entre diversos pareceres doctrinales; igualmente ha demostrado que la «herejía» no es —al contrario de lo que piensa la tradición eclesiástica— una caída, una degeneración, sino que existe ya desde un principio o que, mediante la victoria de una doctrina como la «recta», la doctrina que se apartaba de ella fue juzgada como herejía. Con ello ha mostrado como probable que la comunidad romana habría tenido un papel preponderante en esta lucha. Después de él, pero de manera independiente, M. Werner ha manifestado una tesis similar, en cuanto que concibe la herejía como un síntoma de la gran crisis de los tiempos postapostólicos que consistió en que —como consecuencia de no realizarse la parusía— nació un caos de opiniones doctrinales. Por una parte quisieron mantener firmemente la tradición, por otra no tuvieron más remedio que reinterpretarla, de donde nacieron una pléyade de intentos de nuevas orientaciones. «El retraso de la parusía rompe la lógica interna de la escatología, el contexto de sentido dominante de la doctrina apostólico-paulina transmitida acerca de Cristo y de la redención; con ello, los diferentes artículos de fe y los conceptos pierden su significación única». Todos los intentos de nueva orientación son, originariamente, «herejías» y también lo es el cristianismo de la «gran iglesia» que finalmente se impuso; la gran iglesia es únicamente la herejía que más éxito tuvo. A todas luces, tenemos en esta opinión una supervaloración de la influencia del retraso de la parusía. Aun en el caso de que el retraso de la parusía hubiese influido en la formación de las herejías, debemos considerarlo únicamente como un motivo entre otros. Más bien, deberíamos considerar este retraso como una *conditio sine qua non* y no como un motivo en sentido positivo, porque la diferenciación de las diversas opiniones doctrinales no nace en el tiempo postapostólico, sino que la encontramos ya en el tiempo de Pablo que lucha en Galacia, en Corinto y en otros lugares contra los «falsos doctores». Los motivos de las poste-

riores herejías se hallan ya presentes en parte en tiempo del cristianismo helenístico, cuando el mensaje cristiano, partiendo de suelo palestinense, penetró en el mundo del helenismo y cuando comenzaron a influir las religiones de misterios, especialmente la gnosis. La gnosis cristiana no es el resultado de los desengaños sufridos por la esperanza de la parusía; más bien, es lo contrario, como muestran ya las cartas a los corintios: el abandono de la escatología realista es la consecuencia del pensamiento gnóstico que se había infiltrado ya dentro de las comunidades cristianas.

5. A la vista de la diferencia de doctrinas y de la lucha entre ellas debió plantearse la *pregunta acerca de la autoridad que fundamenta la doctrina «recta»*. Pero ¿a quién se podía invocar en cada caso en favor de la opinión personal? ¿quizás al *Kyrios* mismo? El invocar una revelación directa del Señor o del Espíritu podía, a lo más, hacer el problema más sensible, agudizar la confusión. En tal situación únicamente podían pretender tener autoridad las palabras del Señor que proviniesen con seguridad del Jesús histórico o del Resucitado; pero ello significaba que autoridades de hecho únicamente podían ser las personas que eran portadoras de tradición fidedigna, en primer lugar *los apóstoles*. Cuando Serapión dice (hacia el año 200): «Nosotros aceptamos a los apóstoles de igual manera que al Señor», está únicamente expresando lo que era evidente desde hacía mucho tiempo. Desde hacía mucho tiempo, la tradición se había convertido en determinante del concepto de apóstol (§ 52, 3). La comunidad primitiva se mantuvo fiel a la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων («enseñanza de los apóstoles»), según Hech 2, 42. Jds 17, cuando habla de los faltos doctores, remite a sus lectores a las palabras de los «apóstoles de nuestro señor Jesucristo»; igualmente 2 Pe 3, 2, donde coloca en paridad con la autoridad canónica de los profetas del AT el τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολή («mandamiento de vuestros apóstoles»). El poner al mismo nivel al apóstol y al *Kyrios* muestra cómo se concentra en la persona del apóstol la autoridad del Señor: 1 Clem 42, 1 s; Ign Mg 7, 1; Pol Flp 6, 3.

Naturalmente que los apóstoles pudieron conseguir una autoridad indiscutible tan sólo en el momento en que, con el paso de la primera generación, ellos mismos pasaron a pertenecer al pasado y cuando se apagaron las luchas de los tiempos apostólicos en las que Pablo había estado envuelto. Igualmente, fue condición para ello el que el título de apóstol se hubiese limitado ya a los doce (§ 52, 3); porque, naturalmente, nadie podía remitirse con éxito a un misionero, llamado en tiempos anteriores ἀπόστολος. Cierto que se mencionaban apóstoles concretos, tales como Pedro o Pablo (cf.

por ejemplo: Ign Rom 4, 3) no como personas individuales y significativas, sino como autoridades indudables, cuyas diferencias personales no importaban demasiado. La autoridad apostólica es en el fondo la del colegio de los doce, con la cual sólo la de Pablo será equiparada. Es característico el hecho de que la primera doctrina moral y la primera reglamentación de la comunidad se colocara bajo el título de Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων («Enseñanza de los doce apóstoles»).

Pero ¿cómo se presentaba en concreto esta autoridad después de la muerte de los doce y de Pablo? No bastaba remitirse a la tradición oral por medio de la cual habrían llegado las palabras de los apóstoles hasta el momento presente. Cierto que podía remitirse en un principio todavía a discípulos de los apóstoles y a los llamados «ancianos», los cuales habían tenido trato (real o supuestamente) con los apóstoles o, al menos, con sus discípulos (Papías, Clemente de Alejandría). Pero justamente la lucha con la gnosis pone de manifiesto que esto era algo inseguro, porque también ésta se apoya en la tradición oral, la ἀποστολικὴ παράδοσις ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν («tradición apostólica que hemos recibido») (Ptolem. ad Floram 10, 5). Y precisamente esta gnosis hace sospechosa la παράδοσις («tradición») oral.

Pero existía una solución si es que podían nombrarse personas como exponentes autorizados de la tradición, y, ciertamente que ello fue posible: estas personas eran los funcionarios de la comunidad, los *obispos,* cuya institución —se estaba convencido de ello— provenía de los apóstoles. Ellos representan la διαδοχή («sucesión») legítima [9]. El discurso de «Pablo» a los presbíteros de Efeso (Hech 20, 18 s), e, igualmente, las Pastorales e Ignacio, ponen de manifiesto qué significación adquirió el oficio comunitario como portador y garante de la tradición apostólica en la lucha contra la falsa doctrina y en favor de la verdadera; su significación queda totalmente asegurada a partir de la consolidación del episcopado monárquico.

La autoridad apostólica continúa viva también en la *tradición escrita,* cuyo peso debió crecer en la medida en que la παράδοσις oral fue desacreditada por la gnosis y fue degenerándose cada vez más, tal como lo ponen de manifiesto Papías y los evangelios apócrifos y Hechos. Hacia la mitad del siglo segundo son consideradas como γραφή (2 Clem 2, 4) palabras del Señor transmitidas por escrito; Justino da testimonio de la lectura pública de los evan-

9. Este término aparece por vez primera en Hegesipo (Eusebio, *Hist. eccl.* IV, 22, 3) y en Ireneo I, 27, 1. Sin embargo, διαδέχεσθαι en este sentido ya en 1 Clem 44, 2.

gelios en el servicio divino (Apol I, 67). El Apocalipsis presupone que será leída en público a la comunidad (1, 3). En cuanto a las cartas de Pablo hacía ya mucho tiempo que se había hecho evidente su lectura en público (1 Tes 5, 27; Col 4, 16); ya en tiempos muy tempranos fueron intercambiadas por las comunidades a las que fueron escritas y relativamente pronto habrían existido colecciones de las cartas de Pablo. 1 Clem 47 remite a sus lectores a Pablo y a su primera carta a los Corintios. Para Ignacio es Pablo una autoridad evidente al igual que para Policarpo. Sant 2, 14-26; 2 Pe 3, 15 s dan testimonio de que sus cartas fueron muy leídas. Es también de agradecer a los escritos apostólicos el que Pablo —a pesar de que no pertenecía a los doce— fuera considerado como apóstol e incluso finalmente como ὁ ἀπόστολος («el apóstol»). En sus cartas auténticas tenía la comunidad realmente escritos apostólicos y la literatura deuteropaulina pone de relieve hasta qué punto tenía necesidad de ellas: 2 Tes, Col y Ef, así como las Pastorales; pero lo mismo sucedió también con escritos a los que se les dio el nombre de otros apóstoles como autores, ya sea que fueran publicados bajo tales pseudónimos, como en el caso de las cartas de Pedro y de Judas, a las que fue equiparada la de Santiago como compuesta por el hermano del Señor, ya sea que tales escritos fueran posteriormente atribuidos a apóstoles, como en el caso de las cartas, originariamente anónimas, de Juan y de Hebreos y el Apocalipsis, cuyo autor llevó el nombre de Juan. Evidentemente debieron atribuirse los evangelios que se empleaban en las comunidades eclesiásticas a apóstoles (Mt, Jn) o a discípulos de apóstoles (Mc, Lc) y con ellos también los Hechos. La tendencia que vemos activa aquí se pone claramente de manifiesto, finalmente, en que pudo ser escrita una Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων («Enseñanza de los doce apóstoles»).

El problema que entonces se planteaba era la elección de los escritos que podían ser considerados como apostólicos dentro de la creciente producción literaria. El proceso histórico debió conducir a la *formación de un nuevo canon,* que comenzó a existir junto al canon del AT. En el marco de una teología del NT no podemos describir cada uno de los estadios de este proceso.

Las principales cuestiones, a las que no podemos dar contestación aquí, son las siguientes: cómo se llegó a que fueran admitidos los cuatro evangelios dentro del canon y cómo se explica el que no triunfaran los intentos de reducir la pluralidad a la singularidad ya sea mediante el reconocimiento de uno solo de ellos (Lc por Marción, Mt por los ebionitas), ya mediante la preparación de un evangelio armonizado (Taciano). ¿Cómo se llegó a la delimitación de las partes apostólicas y cómo consiguieron escritos discutidos, como

Heb y Ap validez canónica, mientras otros, como 1 Clem, Bern, y Hermas no consiguieron entrar en el canon? ¿en qué medida pesó en tales decisiones la familiaridad de la comunidad con algunos de estos escritos concretos? ¿en qué medida jugaron criterios objetivos un papel en todo esto?, tal como sucedió en la no aceptación del evangelio de Pedro del que el obispo Serapión afirmaba que debería ser rechazado como gnóstico.

Es esencial el hecho de que para la determinación de lo que debía ser considerado por la iglesia como conteniendo tradición autorizada apostólica fueron decisivos el oficio del obispo y el peso de la tradición escrita. La autoridad del obispo dio definitivamente el golpe final cuando la 39 carta para la fiesta de pascua, escrita por Atanasio (367) determinó definitivamente la amplitud del NT al integrar en él 27 escritos —esto para la iglesia griega—; en occidente encontró esta decisión el reconocimiento del papa Inocencio I (405).

La *unidad de la doctrina* fue asegurada por el canon y no por medio de una dogmática normativa. Ello quiere decir que *esta unidad es solamente relativa.* Naturalmente que esto no podía ser modificado debido a que existían formulaciones de confesión transmitidas, las cuales contribuyeron, junto al canon, a asegurar la unidad de la doctrina (Cullmann). Porque, de hecho, el canon refleja una pluralidad de concepciones de la fe cristiana o de su contenido. De ahí que se cuestione la unidad interna; de cualquier manera ésta no aparece en la unicidad de frases dogmáticamente formuladas. Junto a los sinópticos —entre los cuales aparecen ya divergencias— se halla Juan y junto a los evangelios considerados como una unidad se encuentra Pablo; junto a él, de una parte Heb y de otra Santiago. No es necesario entender las variaciones como oposiciones y en un principio fueron entendidas así únicamente en los casos límite, como en cuanto a la pregunta de si Heb o Ap debían pertenecer al canon. Pero en el transcurso del tiempo estas diferencias debieron actuar como oposiciones y si finalmente las diversas confesiones cristianas y las sectas invocan todas el canon se debe únicamente a que en cada una de ellas se ha convertido en dominante uno de los motivos contenidos en los escritos canónicos. Es exacto el juicio: «El canon del NT no fundamenta como tal la unidad de la iglesia. En cuanto tal —es decir, si tenemos en cuenta los datos a los que el historiador tiene acceso— fundamenta, por el contrario, la pluralidad de confesiones» (Käsemann).

§ 56. Motivos y tipos

Para 2 O Michel, *Grundfragen der Pastoralbriefe,* en *Wurm Festschr* , 1949, Fr Spitta, *Studien zum Hirten des Hermas (Zur Gesch und Lit des Urchristentums* II), 1896, Arn Meyer, *Das Ratsel des Jacobusbriefes,* 1930, H Weinel, *Die spatere kirchliche Apokalyptik,* en *Eucharisterion (Festschr f H Gunkel)* II, 1923, 141-173, E Dietrich, *Nekyia,* 1893, M Dibelius, *Paulus auf dem Areopag* , 1939 (o en *Auf satze zur Apostelgeschichte,* 1951, 29-70) Comparar también los comentarios de M Dibelius a Sant *(Meyers Komm)* y a las Pastorales *(Hdb z NT),* H -J Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik im NT* ZNW 51 (1960) 101-111 Para 4 H Schlier, *Religionsgeschichtl Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* 1929, Id , *Christus und die Kirche im Epheserbrief,* 1930, E Kasemann, *Leib und Leib Christi,* 1933, Id , *Das wandernde Gottesvolk Eine Untersuchung zum Hebraerbrief,* 1939, K L Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichte,* 1944, J Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik,* 1975, W G Rollins, *The new testament and apocalyptic* NTS 17 (1970-1971) 454-476, C K Barrett, *Pauline controversies in the post pauline period* NTS 20 (1973) 229 245, P Pokorný, *Der Epheserbrief und die Gnosis,* 1965, N Brox, *Die Pastoralbriefe,* [4]1969, W Harnisch, *Verhangnis und Verheissung der Geschichte,* 1969, W G Kummel, *Einleitung in das NT,* [13]1973, 398-401, W Schmithals, *Die Apokalyptik,* 1973, P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* 1975, 613-392, G Canfora (ed), *La cristologia in san Paolo,* 1976, D R Catchpole, *Paul, James and the apostolic decree* NTS 24 (1977) 4-39, J A Fischer, *Pauline literary forms and thought patterns* CBQ 39 (1977) 209-223, W Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus,* 1977, H Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien,* 1978, H Schlier, *Der Geist und die Kirche,* 1980

O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, cf las teologías generales sobre el NT y los estudios sobre san Pablo

Antes de presentar en qué temas están interesados es conveniente trazar una panorámica de los diversos motivos que determinan el pensamiento teológico y los diversos tipos en los que adquieren forma.

1. *De las cartas paulinas dimana una influencia especial.* Cierto que la teología de Pablo no ha tenido influencia alguna sobre la redacción de los evangelios. El paulinismo que se pensaba encontrar ocasionalmente en Mc se limita a las ideas que son propiedad común del cristianismo helenístico. Pero tampoco en Lc se encuentra idea alguna específicamente paulina. Mt no entra en absoluto en la cuestión y Juan tampoco depende de Pablo en medida alguna; a lo sumo resuena terminología paulina en la antítesis νόμος — χάρις

(«ley - gracia») (§ 41, 2). En Hechos (13, 38 s; 15, 8-10) se encuentran algunos ecos de la doctrina paulina de la justificación. El autor de Hech no ha pensado, sin embargo, en manera alguna, en usar las cartas paulinas para su presentación. De entre los padres apostólicos, 1 Clem, Ignacio y Policarpo ponen de manifiesto la influencia de Pablo.

Es de agradecer a la influencia de las cartas paulinas —al menos en gran parte— el que la forma epistolar haya jugado un papel dominante en la literatura primitiva cristiana. Se escribirán cartas no sólo siguiendo el modelo de Pablo (Ignacio), sino también empleando su nombre, de manera que podemos hablar de una escuela paulina a la que pertenecen 2 Tes, Col y Ef y, aunque con alguna distancia, las Pastorales. También 1 Pe, aunque no se le puso el nombre de Pablo, forma parte de este conjunto, mientras que el resto de las cartas «católicas» no ha sido influenciado por la teología paulina, sino que demuestran tan sólo que la forma epistolar se había hecho corriente. Es especialmente característico que el tratado que lleva el título de 1 Jn limite en su introducción (1, 1-4) y en su, quizás originaria, conclusión (5, 13)[10] abundantemente el espíritu del estilo epistolar. El discurso denominado como Heb ha sido enriquecido con una conclusión que confiere ulteriormente al escrito la apariencia de ser una carta (13, 18-25). Falsificaciones posteriores tales como la tercera carta a los corintios, transmitida en armenio y en latín y la carta a los de Laodicea, transmitida en manuscritos latinos de la Biblia, así como la correspondencia epistolar entre Pablo y Séneca y la *Epistula apostolorum,* conservada en copto y etíope (conversaciones redactadas en forma epistolar que Jesús mantiene con sus discípulos después de su resurrección) demuestran que continúa vigente la influencia de las cartas paulinas.

2. *La tradición de la sinagoga helenística* —que tiene ya en Pablo mismo una influencia— adquiere un peso muy considerable en las Pastorales. 1 Clem es un documento muy significativo del cristianismo surgido de la sinagoga helenística e igualmente el Pastor de Hermas que proviene de la comunidad de Roma. En éste ha sido reelaborada la tradición judía de tal manera que puede llegarse a suponer incluso —no sin ciertos visos de verosimilitud— que ha sido escrita sobre la base de otro escrito judío que ha sido «cristianizado». Lo mismo podemos decir de Sant, en el que lo específi-

10 Cf R Bultmann, *Die kirchl Redaktion des ersten Johannesbriefes In memoriam Ernst Lohmeyer,* 1951, 189-201

camente cristiano es tan tenue. En cualquier caso, en *Didajé* ha sido reelaborado un catecismo judío, la doctrina de los dos caminos (1-6; 16, 3-8) e igualmente en Bern (18-20). Si bien se halla presente en los mencionados escritos, sobre todo, la tradición homilética y parenética de la sinagoga, en Heb y en Bern 1-17 encontramos, junto a ella, la tradición de la teología escriturística judeo-helenística, la interpretación alegórica (§ 11, 2b y c). De otra manera algo diversa influye en Mt la tradición de los escritos de los doctores de la ley judíos en su presentación de pruebas proféticas y en su manera de concebir a Jesús como portador de la *torá* mesiánica.

Sobre todo ha tenido gran influencia la *literatura apocalíptica del judaísmo*. Ella ha dejado huellas no solamente en todo el conjunto de la literatura de las cartas del NT y en la elaboración de la tradición apocalíptica en Mc 13 y en Did 16, sino que ha tenido, además, como consecuencia, la creación de una apocalipsis cristiana, la de Juan, en la que han sido reelaborados trozos de tradición apocalíptica anterior. Hermas se presenta también como apocalipsis, pero en él la forma apocalíptica es esencialmente el marco para sus elucubraciones parenéticas. La influencia de la que hablamos se pone también de manifiesto en el hecho de que el cristianismo tomó apocalipsis judías y, después de alterar más o menos su redacción, continuó su transmisión. Algo especial acontece en la Apocalipsis de Pedro: aquí, junto a la influencia de la tradición judía, encontramos actuando aquella escatología oriental que había penetrado en el helenismo pagano con todo su conjunto de concepciones acerca del más allá y, sobre todo, del inframundo.

3. En parte por el camino de la sinagoga, en parte directamente viene también la influencia de la filosofía popular helenística, de la diatriba, con su teología natural y con su parénesis ética. Se pone especialmente de manifiesto esta influencia en el discurso del Areópago pronunciado por «Pablo» (Hech 17, 22-29) y en la parénesis de las Pastorales, así como también en Sant, sobre todo en 3, 1-12, y ampliamente en 1 Clem. Esta influencia alcanza su plenitud en los apologistas posteriores y en la llamada carta de Diogneto.

4. Finalmente, la tradición, ya activa en Pablo y en Juan, de la *mitología y conceptualidad gnóstica* continúa actuando no sólo en cuanto que se encuentra repetidas veces la terminología del dualismo gnóstico y su parénesis y no sólo en que, como en Ap y Herm se encuentran motivos aislados de la mitología gnóstica, sino, sobre todo, en que fueron reelaborados motivos centrales de la cristología,

de la eclesiología y escatología de la conceptualidad gnóstica, así por ejemplo en Col, Ef y en Ign. Aparte de esto, la influencia ha sido grande especialmente en la producción de evangelios apócrifos y Hechos de los apóstoles. La frontera entre esta literatura y la que después fue imponiéndose como dominante y que rechazó a aquélla como herética era en un principio fluctuante y hubo de pasar algún tiempo hasta que fueron excluidos los evangelios apócrifos y los Hechos de los apóstoles apócrifos, en los cuales la fantasía había campado a sus anchas.

§ 57. Teología y cosmología

Fr. C. Grant, *An introduction to NT-thought*, 1950, 99-143; H. Schlier y E Käsemann, cf. § 56; G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosser-Briefes*. ThLZ 73 (1948) 11-20, o en *Das Ende des Gesetzes*, 1952, 139-156; R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, en *Coniectanea Neotetamentica* XI (1947) 1-14; H Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, G Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, I, 1952, H Schlier, *Mächte und Gewalten nach dem NT*, en *Besinnung auf das NT*, 1964, 146-159, Id., *Die Engel nach dem NT*, 160-175, E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzogerung in den synopt Evangelien und in der Apostelgeschichte*, ²1960, A Strobel, *Untersuchungen zum eschatol. Verzögerunsproblem*, 1961; E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlich. Eschatologie*, en *Exeget. Versuche und Besinnungen* I, 1960, 135-157; J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des NT*, 1967; P von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, 1969, J Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, 1970, E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des NT*, 1970, A Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, 1970; J. G Gibbs, *Creation and redemption*, 1971; Id., *Pauline cosmic christology and ecological crisis*. JBL 90 (1971) 466-479; E. Schweizer, *Versöhnung des Alls*, en *Jesus Christus in Historie und Theologie (Fest. f. H. Conzelmann)*, 1975, 487-501; H. J. Kraus, *Theologie als Traditionsbildung?*, en *Biblische Theologie heute*, 1977, 61-74, A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, 1979.

XVI Semana bíblica española, 1965; H Haag, *El diablo*, 1978; E Käsemann, *Ensayos exegéticos*, 1978.

Prenotando

Es característico que el pensamiento teológico también en el tiempo postapostólico no fue guiado por el esfuerzo en la búsqueda de un sistema dogmático, sino que fue determinado por motivos concretos. Como consecuencia, temas que en tiempo pos-

terior serán importantes no entran aún en el ámbito de la reflexión y muchas ideas tomadas de la tradición no son presentadas expresamente como condiciones indiscutibles. No sería, por consiguiente, acertado presentar una panorámica de las ideas teológicas del NT en la forma de una dogmática articulada según los *loci* tradicionales. Los temas se entrelazan entre sí. Toda vez que casi todos ellos atañen al tema central de la cristología y que no se desarrollan las ideas cristológicas como libre especulación, sino en interés de la soteriología, lo acertado sería intentar la presentación de la cristología y de la soteriología. Pero como en el trasfondo de todas las ideas se encuentra la idea de Dios, es aconsejable presentar previamente la teología en sentido estricto. Pero como ni la teología ni la cristología son desarrolladas especulativamente, sino que se habla de Dios únicamente en su relación con el mundo, deberemos presentar en primer lugar el tema de la teología y la cosmología. Al hacerlo así se pondrá de manifiesto la mutua implicación de los temas y veremos, al mismo tiempo, que no podemos presentar la teología y la cosmología sin tener en cuenta ciertas ideas cristológicas.

Cuando aquí, y en lo que digamos a continuación, se cite abundantemente y de manera especial a los llamados padres apostólicos no se deberá al interés de bosquejar el desarrollo histórico en cuanto tal, sino que lo haremos con miras a presentar con claridad los motivos de la formación de las ideas del NT y su problemática interna. Cuanto más amplia sea la visión que obtengamos del desarrollo, tanto más se iluminará el mismo NT.

1. Cierto que frente al politeísmo pagano se subraya una y otra vez que sólo existe un único Dios, pero no está aún presente la necesidad de probar, frente a la duda escéptica o frente al ateísmo, que este Dios existe. Cuando se habla de Dios, domina, en líneas generales, la tradición veterotestamentaria-judía: Dios es el creador y señor del mundo; él es el juez ante quien cada uno un día habrá de responder, pero también el Padre de Jesucristo. En este sentido se le alaba en los cantos que provienen del culto cristiano o que han sido compuestos siguiendo el modelo de los cantos del culto (Ap 4, 8.11; 5, 13; 15, 3 s; Herm vis I, 3, 4; cf. 1 Clem 33, 2 s). A Lc 1, 46-55.67-79, y, quizás también, a Ap 11, 15.17 s han servido de base himnos escatológicos que cantan la acción salvadora de Dios de manera anticipada. Junto a ellos se emplea con acierto, como sucedía ya en Pablo, ideas de la teología natural de la Stoa para describir el origen del mundo como proveniente de Dios y su gobierno del universo. Ambos motivos se encuentran mezclados como en el discurso del Areópago (Hech 17, 24-29), así, por ejemplo en

1 Clem 33, 3. Jamás se desarrolla la teología natural como tal, en interés, quizás, de una teodicea; sus ideas se emplean siempre únicamente de manera ocasional. Así en 1 Clem 24 se alude a la διοίκησις («gobierno») divino para exhortar a la paz y a la concordia y en 1 Clem 24 la alusión a la πρόνοια («providencia») de Dios —la cual se pone de manifiesto en el curso de la naturaleza de acuerdo con las leyes naturales— debe servir para fundamentar la fe en la resurrección.

No se siente la necesidad de una *teodicea,* porque, frente al problema del sufrimiento, siempre es posible una doble respuesta. O puede entenderse, totalmente dentro del sentido de la tradición del AT y del judaísmo, como castigo de Dios por los pecados y con ello como medio educativo que Dios emplea (Hech 12, 4-11; Herm sim VI, 3-5; VII) o como prueba (Sant 1, 2 s; 1 Pe 1, 6 s; 2 Clem 19, 3 s). O puede atribuirse todo el mal a Satán y a los demonios o a los poderes cósmicos demoníacos y puede unirse a ello también la idea de prueba —del πειρασμός («tentación») escatológico—, por ejemplo Ap 2, 10; 3, 10. Los sufrimientos, al menos los sufrimientos de la persecución (Ap y 1 Pe) son las prueba del final de los tiempos en los que debe mantenerse firme la fe; durarán poco tiempo y precisamente por ello pueden servir para fortalecer la esperanza (1 Pe 1, 6 s; 4, 12-19; 5, 10; Did 16, 5). Aquí puede aparecer la idea específicamente cristiana de que los sufrimientos llevan a la comunión con Cristo (1 Pe 2, 20 s; 4, 13). Cierto que no volverá a alcanzarse la profundidad de Pablo; se quedan esencialmente en la concepción del Cristo doliente como modelo (1 Pe 2, 21; 3, 18; 4, 1; Heb 12, 1 s; Ign Ef 10, 2 s; Pol Flp 8, 1 s).

Si exceptuamos lo histórico-salvífico, no existe un interés teórico por la relación general de Dios con el del mundo ni se explota todavía la idea estoica del *logos* que más tarde desarrollarán los apologistas para explicar la relación del Dios trascendente con el mundo; ni siquiera Juan realiza esto, ya que el *Logos* de su prólogo no proviene de la tradición filosófica sino de la mitológica y no está al servicio de intereses cosmológicos. Esto vale también respecto de los *ángeles,* que, de acuerdo con la tradición del AT y del judaísmo, forman la corte de Dios (Heb 1, 4 s; 12, 22; 2 Tes 1, 7; 1 Tim 5, 21; Ap 5, 11; 7, 11; 1 Clem 34, 5; Herm vis II, 2, 7; sim V, 6, 4.7). Por medio de ellos anunció Dios en otro tiempo la ley (Hech 7, 53; Heb 2, 2); ellos aportan a los suyos protección y guía (Hebr 5, 19; 8, 26; 12, 7; 27, 23), comunican también una revelación especial (Ap 1, 1; 22, 6.16; Herm mand XI, 9 y otros lugares). Hermas no solamente conoce un ángel de la μετάνοια («arrepentimiento») (vis V, 7), de la δικαιοσύνη («justicia») (mand VI, 2, 1 s),

sino un ángel que cuida de los animales (vis IV, 2, 4) y, naturalmente, también a Miguel como el ángel que impera sobre el pueblo de Dios (sim VIII, 3, 3). Los ángeles reciben también de Dios el encargo de ejecutar las penas del juicio (Hech 12, 23; Herm sim VI, 3, 2; VII, 1 s.6), y en el Apocalipsis los ángeles ponen en marcha cada uno de los actos individuales del acontecimiento escatológico (5-20). Son servidores de Dios y no está permitido rendirles adoración (Ap 19, 10; 22, 8 s). Hay, naturalmente, también ángeles que no están al servicio de Dios sino que son malos (Bern 9, 4; 18, 1; Herm mand VI, 2, 1 s). Se habla también de los ángeles en un sentido totalmente diferente: de las *figuras angélicas cósmicas,* que provienen no de la genuina tradición del AT ni del judaísmo, sino de la gnóstica. Son los ἄγγελοι, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις que se encuentran también en Pablo, a los cuales pertenecen los ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου («príncipes de este mundo») (1 Cor 2, 6.8) y los θρόνοι («tronos») y las κυριότητες («potestades») (Col 1, 16; Ef 1, 21). Tales figuras, al igual que el resto de motivos gnósticos, fueron adoptadas por la apocalíptica judía, cuya escatología está modelada por la especulación cosmológica.

Todas estas figuras, sea que hayan sido tomadas de la apocalíptica judía o de la tradición gnóstica, sea que no hayan sido purificadas totalmente de su sentido cosmológico, fueron puestas al servicio de la comprensión histórico-salvífica de la relación entre Dios y el mundo. Sacando las consecuencias de ello se pondría en tela de juicio —como sucedió en la gnosis radical— la idea de la creación, porque la concepción de los eones y de Satán, así como la idea de regentes del mundo provienen de la mitología de una comprensión dualística del mundo. No puede negarse que no quedase oscurecida la idea de la creación mediante la aceptación de tales concepciones dualísticas, pero —excepto en la gnosis radical— nunca fue puesta en duda.

También la *figura del diablo,* que tiene su origen en el dualismo mitológico de la religión iraní, no se ha convertido, como en el judaísmo, en un contraprincipio enfrentado al mundo de la luz, sino en un adversario inferior a Dios, cuyo poder tentador y corruptor es, sin embargo, continuamente un peligro amenazador. Para Pablo, Satán era esencialmente el tentador. Pero así como Pablo podía ocasionalmente atribuirle la frustración de sus intenciones (1 Tes 2, 18), así en los tiempos posteriores el diablo es considerado como el promotor de todo lo malo. El anda rondando como león rugiente y busca a quien puede devorar (1 Pe 5, 8). El es el τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου («que tiene el poder de la muerte») (Heb 2, 14); es el oponente de Cristo, el que siembra la confusión en el

mundo entero (Ap 12, 9) y se esconde detrás de los enigmáticos anticristos (2 Tes 2, 9) y detrás de la «bestia» y del profeta de la mentira del Ap 13, 2.4. El es, sobre todo, quien instiga al pecado. Así como él tentó una vez a Judas (Lc 22, 3; Jn 13, 27), también ahora continúa siendo el tentador (Hech 5, 3; 1 Tim 5, 15; Ign Ef 10, 3; 8, 1; Herm mand IV, 3, 4.6; V, 1, 3). Hay que oponerse a él en la fe (1 Pe 5, 9; Ef 4, 14; 6, 11; Sant 4, 7) y cuidarse de no caer en sus redes (1 Tim 3, 6; cf. 6, 9). Un tentador humano puede ser censurado como «hijo de Satán» (Hech 13, 10). Como tentador que pretende la caída se esconde detrás de las persecuciones (1 Pe 5, 8 s; Ap 2, 10; Ign Rom 5, 3). Naturalmente es él también el que tienta a los falsos maestros (2 Tim 2, 26; Pol Flp 7, 1). El templo pagano (¿de Zeus? ¿de Augusto y de Roma?) en Pérgamo es su trono (Ap 2, 13) e incluso la sinagoga judía puede ser caracterizada como la συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ («sinagoga de Satanás») (Ap 2, 9). Es característico que, según Ignacio, la separación del obispo es obra del diablo (Sm 9, 1) y que la unidad de culto de la comunidad rompe el poder del diablo (Ef 13, 1). Como quien cae en sus garras atrae sobre sí el juicio, puede su «lazo» llamarse también «juicio» (1 Tim 3, 6) y puede Pablo entregar al falso maestro a Satán (1 Tim 1, 20). Su final es cierto (Ap 20, 2.10).

También en la Apocalipsis, donde las concepciones de la mitología apocalíptica juegan su papel mayor, permanece Dios siendo el παντοκράτωρ («omnipotente») (9 veces en Ap; en el resto del NT solamente una vez: 2 Cor 6, 18). Casi al principio se dice: ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ («el que es, el que era, el que vendrá, el omnipotente») (1, 8). Satán y sus correligionarios pueden, por consiguiente, jugar únicamente el papel que Dios les ha encomendado en el drama escatológico. Un acto celeste como la apertura del libro del destino (6, 1 s), el sonar de las siete trompetas (8, 7 s), el vaciarse de las siete copas (16, 1 s), el grito ἔρχου (6, 1), la orden de un ángel (7, 2; 10, 1 s; 14, 15.18; 19, 17) es, al mismo tiempo, la señal que se da a los poderes demoníacos para comenzar con su furia; se subraya repetidas veces su dependencia mediante el ἐδόθη αὐτοῖς (o αὐτῷ) ἐξουσία («les [le] fue dado poder» 6, 8; 9, 3; 13, 5.7; cf. 9, 11) o también por medio del simple ἐδόθη (6, 4; 7, 2; 9, 5; 13, 7.14 s).

2. Existieron simultáneamente círculos en los que las *figuras cósmicas de los ángeles* jugaron papel distinto. Cierto que el NT y los padres apostólicos se hallan libres de la gnosis radical que niega a Dios la creación del mundo y la adscribe bien sea a un ser subor-

dinado a Dios o, incluso, a demiurgos enemigos de Dios y esto inclusive en la forma comedida de Ptolomeo. Pero cuando 1 Jn 1, 5 subraya que Dios es luz pura y que en él no hay oscuridad, estamos, quizás, ante una polémica contra un cristianismo gnóstico en el que se ha abandonado la idea de creación en beneficio de la idea de emanación; porque cuando, según ésta, el mundo inferior de la oscuridad se desarrolla, en una sucesión escalonada, partiendo del mundo de la luz, tenemos que deducir necesariamente que la oscuridad tiene su origen en último término en Dios. Cierto que los combatidos falsos doctores no dijeron esto, pero el autor ve que es esto consecuencia de su pensamiento.

La consideración dualista del mundo podía combinarse con la fe en la creación de manera que se aceptase una caída de la creación, tal como lo decía no solamente la apocalíptica judía (4 Esd 3, 4 s; 7, 11 s; syr Ber 23, 4; 48, 24 s), sino, de manera alusiva, también Pablo (Rom 8, 20 s). Mientras tanto, la caída de Adán —al menos su significación cósmica— no juega en un principio en la literatura antigua cristiana papel alguno; únicamente en 1 Tim 2, 14 encontramos una alusión. Pero cuando Col 1, 20 caracteriza la obra de Cristo como un ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν («reconciliar todas las cosas para él») y Ef 1, 10 mediante un ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ («hacer que todo tenga a Cristo por cabeza») se está presuponiendo que el mundo, antes de Cristo, había caído en el desorden y en la discordia. Aquí se ha abandonado la tradición bíblica y está actuando la mitología gnóstica. E incluso Col pone de relieve que, como sucedió en Pablo y en Juan, por una parte se tomaron motivos gnósticos, mientras que por otra se combatían doctrinas gnósticas.

La carta a los de Colosas se dirige contra una falsa doctrina que, al parecer, combina especulaciones de un judaísmo sincretista, en concreto, gnóstico con la fe cristiana. Aquí se menoscaba la dignidad y la obra de Cristo al rendir honor a poderes cósmicos, a los que en Gál 4, 3.9 se llama στοιχεῖα τοῦ κόσμου («elementos del mundo») (2, 8), ἄγγελοι (2, 18), ἀρχαί y ἐξουσίαι (2, 10.15). Cierto que el autor no da ninguna descripción detallada de estos στοιχεῖα. Pero cuando —citando un himno transmitido— describe la posición cósmica de Cristo (1, 15-20) en quien todos los poderes cósmicos tienen su origen y subsistencia y cuando contrapone al στοιχεῖα («elementos») a Cristo y lo describe como aquel en quien κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς («reside la plenitud de la divinidad corporalmente») (2, 9), parece estar indicando que los falsos maestros atribuían a los poderes cósmicos alguna participación en la divinidad, que, según el autor, es propiedad exclusiva de Cristo, o les transmitirían una parte de la soberanía que pertenece únicamente a Cristo. Parece que ellos dieron culto a los poderes angélicos (2, 18); en cualquier caso les sirven al someterse a sus δόγματα, es decir, exigencias concretas rituales o ascéticas (2, 16.20 s). De ahí que recuerde el autor, el cual equipara tales prescripciones (quizás con razón) a los mandamientos de la ley del AT, que Cristo ha derogado la ley (τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν), que ha triunfado sobre los poderes de los ángeles y que los ha privado de todo poder (2, 9-15).

Esto no quiere decir que el autor de Col discuta la existencia de estos poderes cósmicos. Ellos pertenecen al conjunto del cosmos, cuya estructura la concibe como σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo») y su κεφαλή («cabeza») es Cristo. Esto dice justamente aquel himno de 1, 15-20 y la frase de 2, 9 dice que en Cristo como en su cuerpo se encuentra la plenitud de la divinidad. Cuando el autor interpreta el σῶμα Χριστοῦ como la ἐκκλησία (1, 18), se concibe a ésta como una realidad cósmica que va más allá de la comunidad empírica, a la que, en definitiva, pertenecen también aquellos poderes angélicos. Cristo, al ser la cabeza de la iglesia, es, al mismo tiempo, la κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας («cabeza de todo poder y de todo principado») (2, 10). Es claro que aquí —ya en la redacción cristiana de aquel himno[11] y en el autor mismo— se ha recibido una cosmología mitológica para describir de manera complexiva la figura y la obra de Cristo y es claro el esfuerzo por combinar la conceptualidad cosmológica con los conceptos tradicionales cristianos. La obra de la reconciliación cósmica de Cristo es, al mismo tiempo, la reconciliación basada en la cruz de Cristo, y en virtud de ella han sido reconciliados los antiguos enemigos de Dios con él, el mundo pagano caído en el pecado (1, 21 s). Cuando se caracteriza al falso maestro como uno que «no se mantiene unido a la Cabeza, a partir de la cual crece todo el cuerpo, alimentado y mantenido unido por los tendones y nervios, para realizar su crecimiento en Dios» (2, 19), está sirviendo la conceptualidad del mito, que concibe al cosmos como una formación orgánica, para describir la relación del creyente con Cristo. Prácticamente, con la caracterización contenida en esta exhortación a κρατεῖν τὴν κεφαλήν («que domine la cabeza») no se dice otra cosa, sino lo que se expresa en la conceptualidad paulina: «si habéis sido resucitados con Cristo, esforzaos por lo que pertenece a allí donde Cristo está, sentado a la derecha de Dios; buscad lo que es de arriba, no lo que es de la tierra» (3, 1 s).

11. Por medio de la introducción v. 12-14, por medio de la añadidura de τῆς ἐκκλησίας en el v. 18 y de διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ en el v. 20.

Fundamentalmente no se expresa de manera diferente la Carta a los efesios, donde se toma también la conceptualidad cosmológica, pero con la diferencia de que aquí ha sido interpretada de manera más consecuente la cosmología dentro de la historia de la salvación, con lo que a menudo se mezclan, de manera curiosa, la terminología cosmológica y la de la historia de la salvación (por ejemplo 2, 11-22). El autor no tiene que combatir contra falsos maestros y previene sólo ocasionalmente contra falsas doctrinas (4, 14). Acepta sin prejuicios conceptos gnósticos para describir la obra de la salvación. Si en un principio la describe como la ἀπολύτρωσις («liberación») instaurada por la sangre de Cristo y la ha definido expresamente como la ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων («el perdón de los delitos») (1, 7), emplea después también la idea de la reconciliación del cosmos (1, 10). Pero cuando emplea esta idea la explica como la unificación de los judíos y paganos para formar la unidad en un σῶμα («cuerpo») (2, 11-22). Pero este σῶμα no consiste en fuerzas cósmicas, sino que es idéntico a la ἐκκλησία (1, 22 s). Aquí emplea la conceptualidad gnóstica con más frecuencia que Col, sobre todo, el mito del descenso de Cristo sobre la tierra y su ascensión (4, 8-10 en una exégesis peculiar del salmo 68, 19); igualmente el mito de que Cristo al ascender rompe el muro de separación que mediaba entre el mundo inferior y superior (2, 14); cierto que esto se ha convertido en él en pura imagen. El autor emplea también la imagen que se encuentra en Col 2, 19 de la conexión cósmica como un cuerpo que crece en una estructura unitaria, cuando él apunta como meta del crecimiento la οἰκοδομὴ ἐν ἀγάπῃ («edificación en el amor») (4, 15 s) con lo que une la imagen del cuerpo que crece con la de la construcción (como sucede ya en 2, 21 s).

Los poderes cósmicos aparecen en Ef no como figuras pertenecientes a la estructura de conjunto del cosmos, que han sido introducidas por Cristo en la reconciliación de todas las cosas, sino únicamente como potencias enemigas. Cuando éstas ahora se hallan sometidas a Cristo, exaltado a la derecha de Dios, se dice (como en Col 2, 16) que Cristo las ha vencido. Ellas continúan siendo, no obstante, poderes amenazadores y el autor las ha clasificado con el diablo (6, 11 s). Cierto que los creyentes han sido liberados de su dominio, bajo el que se encontraban en otro tiempo (2, 2-6), pero ellos tienen que seguir luchando contra ellas (6, 10-13). En el fondo se ha abandonado aquí todo lo mitológico y cosmológico, porque, de hecho, su soberanía consistía en los pecados y en las concupiscencias de la carne (2, 1.3). La liberación de esta soberanía se ha llevado a cabo mediante la misericordia y la gracia de Dios y por medio de la fe (2, 4.8) y se realiza en buenas obras (2, 10). La fe, que se mantiene firme en la palabra de Dios, y la oración libran esta batalla contra los poderes, pues de ello habla la descripción del armamento en 6, 14-18.

Ya la apocalíptica judía y más tarde Pablo dejan traslucir un sentimiento acerca del mundo que no está determinado totalmente por la tradición del AT en lo que respecta a la fe en Dios y en la creación; es un sentimiento mundano de hombres que se sienten como apresados en un mundo gobernado por poderes misteriosos o que se sienten, al menos, como extraños y en país enemigo. Es comprensible que adquirieran influencia el dualismo de la gnosis y su mitología y que la liberación realizada por Cristo fuese explicada como liberación de los poderes cósmicos. Si en los «falsos doctores» se hicieron predominantes las ideas gnósticas, la literatura deuteropaulina muestra cómo se impuso la fuerza de Pablo, el cual paralizó la mitología dualista al poder convertirla en expresión de la comprensión del ser humano como histórico (§ 26, especialmente 3). Justamente esto está operando en Col y especialmente en Ef, aun cuando no se alcanza aquí la profundidad del pensamiento paulino.

Ya Pablo manejó la idea de que la obra de la salvación de Cristo es una *victoria sobre los poderes cósmicos* (1 Cor 2, 6-8; 15, 24-26) y había encontrado su expresión en el himno a Cristo citado por él en Flp 2, 10 s. Pero para Pablo es característico que el drama cósmico —que comienza con la resurrección de Cristo— se desarrolla ciertamente en el presente, pero de ninguna manera se halla ya terminado. La lucha de Cristo contra los poderes llena el tiempo que va desde su resurrección hasta su parusía; cuando ésta llegue será aniquilado el último enemigo, la muerte (1 Cor 15, 20-27). Estamos aquí en la línea de la esperanza de la escatología judía y del cristianismo primero, según la cual está todavía por llegar la conclusión del drama cósmico y el triunfo de Dios y de su Mesías. Responde a ideas gnósticas, por el contrario, la concepción de que la resurrección —o, lo que aquí es más importante, la ascensión de Cristo— es ya la victoria gloriosa sobre los poderes cósmicos. La formulación de Flp 2, 10 s deja en la oscuridad si el homenaje de los poderes es considerado como presente o se entiende como algo futuro. Pero Col 2, 15 habla claramente del triunfo conseguido ya. Esta concepción se hizo tradicional y encuentra su expresión en una serie de formulaciones litúrgicas o de cantos. El canto que sirve de base a 1 Pe 3, 18-22 acababa quizás con la frases que se consiguen de la reconstrucción que permiten los v. 19 y 22: πορευθεὶς (δὲ) εἰς οὐρανὸν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ θεοῦ ὑποταγέντων

αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων («habiendo ido al cielo, está a la diestra de Dios y le están sometidos los ángeles, las dominaciones y las potestades»). Pol Flp 2, 1 cita un texto litúrgico que habla de la fe: εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν 'I. Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν καὶ θρόνον ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, ᾧ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια («en el que resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le concedió gloria y trono a su derecha y sometió a él [Cristo] todo lo celeste y lo terrestre»). El fragmento de himno que se cita en 1 Tim 3, 16 describe también la ascensión gloriosa de Cristo, porque a ello se refieren las frases: ὤφθη ἀγγέλοις («fue visto por los ángeles») y ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ («levantado a la gloria»). El ὤφθη ἀγγέλοις tiene su paralelo en βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων («viéndole los celestes, los terrestres») (Ign Tr 9, 1), aun cuando aquí se menciona como objeto de la contemplación su crucifixión y muerte, pues se las considera como acontecimientos cósmicos y, en cuanto tales, forman una unidad con la resurrección o la exaltación. La visión que se encuentra detrás de todas estas formulaciones encuentra su presentación más detallada en Ign Ef 19:

> Y permaneció oculta al soberano de este eón la virginidad de María y su parto, igualmente la muerte del Señor, tres misterios que se realizaron en el silencio de Dios ¿Cómo se reveló esto a los eones? Una estrella brilló en el cielo eclipsando el resplandor de las otras estrellas y su luz era indescriptible y su novedad causó sorpresa (No se trata de la estrella de Mt 2, 2, sino más bien se piensa en la radiante ascensión de Cristo) A partir de aquel momento toda magia quedó aniquilada y desapareció toda atadura la ignorancia de la maldad era borrada, el viejo régimen aniquilado porque Dios se revelaba en figura humana (en el nacimiento de Jesús que es el comienzo del acontecimiento cósmico) para realización de nueva, eterna vida Lo que había sido realizado en Dios recibió su comienzo A partir de este momento todo se puso en movimiento, porque corría a la aniquilación de la muerte

Aquí se halla combinada la concepción de la victoria ya conseguida —la última frase lo pone de manifiesto— con la de la inminente victoria sobre la muerte, tal como se halla en otras partes unidas con la frase tradicional de Cristo como el juez que vendrá (1 Pe 4, 5; Pol Flp 2, 1).

También Jds 8-11 pone de manifiesto cómo las figuras cósmicas ocupan el pensamiento del creyente. Aquí se acusa a los falsos doctores: σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν («manchan la carne, desprecian el señorío e injurian a las Glorias»), mientras que el arcángel Miguel no se atreve ni siquiera una vez a injuriar al diablo. La característica alusiva es difícil de explicar: con todo es claro que con κυριότης («señorío») y δόξαι («glorias») se quiere describir poderes angélicos. Quizás tengamos

aquí una contraposición a los falsos doctores de Col. Mientras éstos, por respeto a los poderes angélicos, exigen toda clase de ritos y prácticas ascéticas, los falsos doctores de Jds son conscientes de su libertad: desprecian aquel poder y son libertinos. El autor, que, naturalmente, no tiene por qué pertenecer al grupo de los adoradores de los ángeles a los que se combate en Col, respeta, en cualquier caso, aquellos poderes.

§ 58. Cristología y soteriología

Bibliografía a § 57, además W Bousset, *Kyrios Christos,* ³1967, H Windisch, *Taufe und Sunde im altesten Christentum,* 1908, V Taylor, *Forgiveness and reconciliation,* 1946, Fr C Grant, *An introduction to NT thought,* 1950, 187-267, G Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebraerbrief,* en *Ges Aufs* II, 1959, 188-203, O Kuss, *Der theol Grundgedanke des Hebraerbriefes,* en *Auslegung und Verkundigung* I, 1963, 281-328, Id , *Der Verfasser des Hebraerbriefes als Seelsorger,* en *Auslegung und Verkundigung* I, 1963, 329-358 Para 3 E Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe,* 1946, H Schlier-V Warnack, *Die Kirche im Epheserbrief,* 1949, H Schlier, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 159-186, G Bornkamm, *Die Hareste des Kolosserbriefes,* en *Ges Aufs* I, 1952, 139-156, E Lohse, *Christologie und Ethik im Kolosserbrief,* en *Apophoreta, Festschr f E Haenchen,* 1964, 156-168, P Pokorný, *Epheserbrief und gnostische Mysterien* ZNW 53 (1962) 160-194, O Michel, *Grundfragen der Past (Auf dem Grunde der Apostel und Propheten Festschr f Th Wurm,* 1948, 83 s), W Nauck, *Die Theologie der Pastoralbriefe* I, 1950, H von Campenhausen, *Polykarp von Smyrna und die Past* SA Heidelb (1951/1952), 2, J Klevinghaus, *Die theol Stellung der Apostol Vater zur alttest Offenbarung,* 1948, W Wrede, *Untersuchungen zum ersten Clemensbrief,* 1891, A Harnack, *Der erste Clemensbrief* SA Berlin (1909) 38-63 Bibliografía para Bern en H Windisch, *Hdb z NT, Erganzungsband* III, 1920, además P Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* ZKG (1940) 255-303 Para la rica bibliografía sobre Ignacio cf W Bauer, *Hdb z NT, Erganzungsband* II, 1920, además Th Preiss, *La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Antioche* RHPhR 18 (1938) 197-241, R Bultmann, *Ignatius und Paulus (Studia Paulina, Festschr f J de Zwaan,* 1953, 37-51), K H Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkundigung des NT,* 1949, O Knoch, *Die Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes,* 1964, E Grasser, *Der Glaube im Hebraerbrief,* 1965, A Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse,* 1966, L Perveden, *The concept of the church in the Shepherd,* 1966, H Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe,* 1967, O Tarvaeinen, *Glaube und Liebe bei Ignatius von Antiochien,* 1967, E Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon,* [14]1968, F -J Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht,* 1969, H D Wendland, *Ethik des NT,* 1970,

K Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes,* 1971, F Hahn, *Die Sendschreiben der Apokalypse,* en *Tradition und Glaube, Fest K G Kuhn,* 1971, 357-394, G Brunner, *Die theologische Mitte des 1 Klemensbriefes,* 1972, E Grasser, *Zur Christologie des Hebraerbriefes,* en *NT und christliche Existenz, FS* H Braun, 1973, 195-206, Id , *Text und Situation,* 1973, R A Greer, *The captain of our salvation,* 1973, G Delling, *Der Bezug der christlichen Existenz auf das Heilshandeln Gottes nach dem ersten Petrusbrief,* en *NT und christliche Existenz,* 1973, 95-113, K P Donfried, *The theology of second Clement* Harv ThR 66 (1973) 487-501, Id , *The setting of second Clement in early christianity,* 1974, C Stegemann, *Herkunft und Entstehung des sog 2 Klemensbriefes,* 1974 P Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* 1975, J T Sanders, *Ethics in the NT,* 1975, J Roloff, *Der mitleidende Hohepriester,* en *Jesus Christus in Historie und Theologie Fest f H Conzelmann,* 1975, 143-166, O Bocher, *Die Apokalypse,* 1975, U B Muller, *Prophetie und Predigt im NT,* 1975, E Schweizer, *Gottesgerechtigkeit und Lesterkataloge bei Paulus,* en *Rechtfertigung, FS E Kasemann,* 1976, 461-477, E Grasser, *Rechtfertigung im Hebraerbrief,* en *Rechtfertigung, FS E Kasemann,* 1976, 79-94, S de Lestapis, *L'énigme des pastorales de saint Paul,* 1976, N A Dahl, *Jesus in the memory of the early church,* 1976, J Jervell (ed), *God's Christ and his people,* 1977, P E Hughes, *A commentary on the epistle to the Hebrews,* 1977, C Spicq, *L'épître aux Hébreux,* 1977, V Hasler, *Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen* TZ 33 (1977) 193-209, L A Barbieri, *First and second Peter,* 1977, R Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes,* 1977, M -E Boismard, *L'Apocalypse de Jean,* en A George-P Grelot (ed), *Introduction critique au NT* IV, 1977, 13-55, J Ellul, *Apocalypse the book of Revelation,* 1977, F E Gaebelein, *The Expositor's Bible Commentary* XI, 1978, M Mees, *Die Hohepriester Theologie des Hebraerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief* BZ 22 (1978) 115-124, A Feuillet, *La doctrine des épîtres pastorales et leurs affinités avec l'oeuvre lucanienne* RThom 78 (1978) 181-225, L Goppelt, *Der erste Petrusbrief,* [8]1978, J B Adamson, *The epistle of James,* 1978, H Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien,* 1978, G Ludemann, *Paulus, der Heidenapostel* I, 1979, G Theissen, *Soziologie des Urchristentums,* 1979

O Cullmann, *Cristología del NT,* 1965, Id , *Cristo y el tiempo,* 1968, O Knoch, *Carta de Santiago,* 1969, A Wikenhauser, *El Apocalipsis de san Juan,* 1969, J Jeremias, *Epístolas a Timoteo y a Tito,* 1970, F J Schierse, *Carta a los hebreos,* 1970, B Schwank, *Primera carta de san Pedro,* 1970, H Conzelmann-G Friedrich, *Epístolas de la cautividad,* 1972, E Schick, *El Apocalipsis,* 1973, K Staab-N Brox, *Epístolas de san Pablo,* 1974, G Bornkamm, *El NT y la historia del cristianismo primitivo,* 1976, O Kuss J Michl, *Carta a los hebreos Cartas católicas,* 1977, J M González Ruiz, *El evangelio de Pablo,* 1977, G Eichholz, *El evangelio de Pablo,* 1977, J Quasten, *Patrología,* [3]1978, G Bornkamm, *Pablo de Tarso,* 1979, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús,* 1979

Ya anteriormente tratamos las ideas cristológicas en la medida en que son inseparables de las cosmológicas. La mutua implicación de los temas continúa poniéndose de manifiesto en cuanto que no se puede presentar la soteriología, que forma una unidad con la cristología, sin haber tenido antes en cuenta el problema de la ética porque la comprensión de la salvación se halla íntimamente unida a la concepción de la fundamentación de la vida cristiana

1. En todas las comunidades fue adorado *Jesucristo como el portador de la salvación.* Se le confiesa en el bautismo, se le honra en el culto como al κύριος presente, se espera que él vendrá como juez y liberador. Las exhortaciones a atender el *servicio divino* ponen de manifiesto su importancia (Heb 10, 25; Did 16, 2; Bern 4, 10; 2 Clem 17, 3; Ign Pol 4, 2), especialmente la participación en la cena del Señor (Ign Ef 13) y la oración comunitaria (Ign Tr 12, 2). El culto tiene un poder: «procurad reuniros frecuentemente para la eucaristía de Dios y para la alabanza. Porque, si tenéis reuniones frecuentes, se aniquilarán los poderes de Satán y su poder de corrupción será destruido por la unidad de vuestra fe» (Ign Ef 13, 1). En el servicio divino resuenan cantos para alabanza de Dios y de Cristo. Ya Pablo presupone que se entonan salmos en el servicio divino (1 Cor 14, 26), y Col 3, 16 exhorta a entonar salmos espirituales, himnos y cantos; igualmente Ef 5, 19. Ignacio no sólo dice simbólicamente que la concordia y la armonía en el amor de la comunidad es un canto de alabanza a Cristo (Ef 4, 1), sino que presupone que en el servicio divino se cantó alabando y suplicando (Rom 2, 2; 4, 2) Junto a los cantos (o unidos con ellos) que alaban a Dios hubo otros que iban dirigidos a Cristo. Un ejemplo es el canto que Pablo cita en Flp 2, 6-11 y varios fragmentos de cantos o también de frases litúrgicas que han entrado aquí y allí en las cartas y en otros escritos

Los motivos del canto de Flp 2, 6-11 se encuentran, separados o unidos, en diversos lugares: la encarnación del preexistente, la cruz y la exaltación 1 Tim 3, 16 canta la encarnación y exaltación. Pol Flp 2, 1 canta al exaltado y futuro juez. Si se pueden combinar 1 Pe 1, 20; 3, 18.22 como fragmentos de una confesión, encontramos que encierra los tres motivos, a los que añade el sentido del sufrimiento (περὶ ἁμαρτιῶν, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ) (3, 18). 1 Pe 2, 21-24 proviene quizás también de un canto; aquí encontramos el tema del sufrimiento vicario de Cristo. En Col 1, 13-20 (¿proviene de un canto bautismal?) se habla de la

significación cósmica de Cristo y de la obra de la salvación, mientras Ign Tr 9, 1 s trata de la encarnación de Cristo y de su resurrección, a la que seguirá la resurrección del creyente. Ap 5, 9.12 es una alabanza del «cordero inmolado», que ha realizado la salvación mediante su sangre. Las frases de 1 Clem 36, 1 s que provienen probablemente de una liturgia, describen la salvación realizada por Cristo:

> διὰ τουτου ἀτενιζομεν εἰς τὰ ὕψη τῶν οὐρανῶν,
> διὰ τουτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄψιν αὐτοῦ (sc. τ. θεοῦ)
> διὰ τούτου ἠνεωχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοι τῆς καρδίας,
> διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος και ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς,
> διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσποτης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι
> (Por él fijamos los ojos atentamente en la altura de los cielos
> por él contemplamos la irreprochable y mayor visión de él (Dios)
> por él fueron abiertos los ojos de nuestro corazón
> por él nuestro insensato y entenebrecido pensamiento florece a la luz
> por él quiso el dueño del conocimiento inmortal que nosotros lo gustásemos)

Variados son los *títulos* que se aplican a Cristo. El es el hijo de Dios, el κύριος, mientras se pierde el viejo título de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Ocasionalmente encontramos otros títulos, tales como ἀρχηγός (τῆς ζωῆς «jefe [de la vida]» o τῆς σωτηρίας, Hech 3, 15; 5, 31; Heb 2, 10; 12, 2; 2 Clem 20, 5) y ἀρχιερεύς («sacerdote») (Heb 2, 17; 3, 1; 1 Clem 36, 1; Ign Flp 9, 1; Pol Flp 12, 2) pero también διδάσκαλος («maestro») (1 Clem 13, 1; Ign Ef 15, 1; Mg 9, 1 s).

Por lo que respecta a la *persona de Cristo,* están todavía ausentes las reflexiones sobre la relación respecto de Dios, que más tarde preocuparán a la iglesia antigua. Dios es su Padre a quien él obedece (Ign Sm 8, 1; cf. Mg 7, 1); se le designa como Dios casi únicamente en Ign. Igualmente no están presentes aún las reflexiones acerca de las relaciones entre las naturalezas humana y divina en Cristo. Basta la fe de que el Preexistente se ha hecho hombre y que, como resucitado, ha sido exaltado de nuevo a la realeza a la derecha de Dios. Aquí preocupa únicamente el milagro de su nacimiento de una virgen (Mt 1, 18-21; Lc 1, 34 s; Ign Ef 18, 2; 19, 1; Sm 1, 1). Si la comparamos con las cuestiones más tardías, deberíamos llamar a la cristología imperante pneumática, no adopcionista. Unicamente en Hermas se unen de manera muy oscura los motivos de una cristología adopcionista y de una cristología pneumática (sim V).

Aun cuando la *obra salvífica* se compone de la encarnación de Cristo, de su pasión y muerte, de su resurrección y exaltación, sin embargo puede en unos momentos mencionarse y subrayarse ora éste ora aquel momento. De cualquier manera, el tono principal recae en la pasión y muerte. La muerte de Cristo es el sacrificio ofrecido por nosotros o de σταυρός («cruz») (Col 1, 20; 2, 14; Ef 2, 16; Bern 9, 8; 12, 1; Ign Ef 9, 1; Tr 11, 2), de su πάσχειν («padecer») (Mc 8, 31; Lc 24, 46; Hech 3, 18; 17, 3; Heb 2, 18; 9, 26; 1 Pe 2, 19.21; Bern *passim;* 2 Clem 1, 2; Ign Sm 2; 7, 1), de sus παθήματα («sufrimientos») (Col 1, 24; 1 Pe 1, 11; 4, 13; 5, 1; Heb 2, 9 s; 1 Clem 2, 1), o de su πάθος («sufrimiento») (Ign muy a menudo). El es el «cordero inmolado» (Ap 5, 6; cf. Hech 8, 32; 1 Pe 1, 19; 2, 22 s; 1 Clem 16, 7; Bern 5, 2; 8, 2)[12]. Se describe la salvación realizada por el sacrificio de Cristo como perdón de los pecados, como liberación (ἀπολύτρωσις), como justificación, santificación, purificación, cuando se trata de caracterizar los efectos que produce en los creyentes. Además, como superación de los poderes cósmicos, sobre todo de la muerte. Se entra en posesión de los efectos de la obra de salvación por medio del bautismo, cuyo efecto se entiende en general como perdón de los pecados. Se piensa siempre en el bautismo cuando se habla del perdón de los pecados, aun cuando no se lo mencione expresamente (por ejemplo: Lc 24, 47; Hech 2, 38; Herm vis III, 3, 5).

2. El *concepto de salvación* es unívoco únicamente en la medida en que la salvación significa en cualquier caso vida y liberación de la muerte.

2 Tim 1, 10 lo formula así: Cristo es el καταργήσας μὲν τὸν θάνατον, φωτίσας δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν... («que ha destruido la muerte y ha hecho irradiar luz de vida e inmortalidad»). En este sentido se llama a Cristo el σωτήρ (2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6; Hech 5, 31; 13, 23; 2 Pe 1, 1.11; 2, 20; 3, 2-18; Ign Ef 1, 1; Mg int.; Phld 9, 2; Sm 7, 1; Pol Flp int.; 2 Clem 20, 5); o el ἀρχηγὸς τῆς σοτηρίας («jefe de la salvación») (Heb 2, 10), o τῆς ζωῆς («de la vida») (Hech 3, 15; cf. 5, 31), el αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου («causante de la salvación eterna») (Heb 5, 9). En él se nos da la σωτηρία («salvación») (2 Tim 2, 10; 3, 15; cf. Hech 4, 12). El libera de la muerte porque él mismo ha vencido a la muerte (Heb 2, 14 s; Ap 1, 18; Bern 5, 6 s; cf. 1 Pe 1, 3.21). Moviéndose en esta línea se llama al mensaje cristiano εὐαγγέλιον

12. Los términos que describen la obra salvífica se hacen tradicionales y se encuentran también allí donde no se ha formado una teoría de redención específica. Así en Lc y Hech, cf sobre ello· H Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* 171 172, l 175 200, l

τῆς σωτηρίας («evangelio de salvación») (Ef 1, 13); λόγος τῆς σωτηρίας («palabra de salvación») (Hech 13, 26; cf. Heb 2, 3); su contenido es el ὁδός σωτηρίας («camino de salvación») (Hech 16, 17). La σωτηρία («salvación») se identifica con la ζωή («vida»), de manera que ambos conceptos pueden encontrarse unidos formando una endíadis (Ign Ef 18, 1; 2 Clem 19, 1).

Pero *las concepciones se diferencian* según donde se vea el poder de la muerte y, de acuerdo con ello, el género de salvación, de vida; además —lo cual se halla conexionado con ello— según que se piense en la liberación como algo únicamente futuro o como algo ya presente, y, finalmente, según la manera cómo se entienda la mediación y apropiación de salvación.

Cierto que se ha entendido siempre que la muerte es el final de la vida natural. Con todo, Pablo no había entendido la vida «natural» únicamente como un fenómeno natural, sino como la actividad humana de la persona dentro de su propia historia; de igual manera, tampoco había entendido la muerte como un acontecimiento puramente de la naturaleza, sino como la futilidad de la vida alejada de Dios. En consecuencia, había entendido la ζωή («vida») procurada por Cristo como un regalo dado con la δικαιοσύνη («justicia»), ciertamente no como una manera de ser, sino como la libertad frente al pecado, que encierra el imperativo ético y que se acredita en la esperanza, en la superación del sufrimiento y del destino, en la libertad frente al mundo y frente a sus poderes (§ 40); para Pablo, pues, la ζωή es paradójicamente una realidad presente. En cuanto a contenido coincide con él Juan (§ 72 y § 50, 3). ¿En qué medida se ha mantenido la concepción de «vida» que tuvieron Pablo y Juan?

Predominan las expresiones en las que se presenta la *salvación como algo futuro.* Cristo aparecerá un día «para liberación» de quienes lo esperan (Heb 9, 28), de aquellos que por la fuerza de Dios y en virtud de la fe serán preservados εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐκ καιρῷ ἐσχάτῳ («para la salvación dispuesta ya a ser revelada en el último momento») (1 Pe 1, 5; cf. 1, 9; 2, 2). Quien invoca el nombre del Señor, será (según Joel) salvado (Hech 2, 21; cf. 15, 11; 16, 30 s).

La penitencia y el temor de Dios llevarán a la salvación (Herm mand IV, 3, 7; VII, 1, IX 6; cf. sim I, 11; IX, 12, 3; 2 Clem 8, 2; 13, 1). Las mujeres serán salvadas por el engendrar hijos (1 Tim 2, 15). Futurístico σῴζειν («salvar») o σωθῆναι («ser salvado») en el resto: 1 Tim 4, 16; 2 Tim 4, 18; Did 16, 5; Bern 1, 3; Ign Pol 1, 2; especialmente con frecuencia en 2 Clem, por ejemplo 4, 2; 14, 1.

Igualmente se habla con frecuencia de *la vida como de algo futuro,* por ejemplo cuando se promete στέφανος τῆς ζωῆς («corona de vida») (Ap 2, 10; Sant 1, 12), o en las expresiones ἐλπὶς ζωῆς (αἰωνίου) (Tit 1, 2; Bern 1, 4.6; Herm sim IX, 26, 2; cf. 14, 3), τὸ προκείμενον ζῆν (Ign Ef 17, 1) o cuando se encuentran unidas σωτηρία («salvación») y ζωή («vida») (Ign Ef 18, 1).

Por regla general (excepto en Jn) ζωὴ αἰώνιος («vida eterna») es considerada como vida futura (1 Tim 1, 16; 6, 12; Tit 1, 2; 3, 7; Hech 13, 46.48; Jds 21; Herm vis II, 3, 2). Lo mismo significa la expresión verbal ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα («vivir para siempre») (Bern 8, 5; 9, 2; 11, 10). Incluso ζωή simplemente (Herm vis I, 1, 9), o ζῆν (Heb 12, 9; Bern 6, 17; Herm vis III, 8; mand IV, 2, 3 s; XII, 6, 3) significan lo mismo. Son claras las expresiones περιποιεῖσθαι ζωήν («obtener la vida») (Herm mand III, 5; sim VI, 5, 7; cf. περιπ. κλέος, δόξαν, entre otros en 1 Clem 54, 3; Herm mand IV, 4, sim V, 3, 3), y κληρονομεῖν ζωὴν αἰώνιον («heredar la vida eterna») (Herm vis III, 8, 4; cf. κληρονόμοι ζωῆς αἰων Tit 3, 7). El mismo sentido tiene κληρονομεῖν σωτῆρίαν («heredar la salvación») (Heb 1, 14) o τὴν εὐλογίαν («bendición») (1 Pe 3, 9). Así como κληρονομία («herencia») puede ser designada como ἄφθαρτος («inmortal») (1 Pe 1, 4), así puede decirse, en lugar de ζωὴ (αἰών.) también ἀφθαρσία («inmortalidad») (Ef 6, 24; Ign Phld 9, 2; 2 Clem 20, 5) o puede unirse ἀφθαρσία y ζωὴ αἰών. (Ign Pol 2, 3; 2 Clem 14, 5; cf. σωὴ ἐν ἀφθ. [«vida en la inmortalidad»] 1 Clem 35, 2).

En otros lugares se piensa en σωτηρία *y en* ζωή *como en algo presente.* Así como puede llamarse a los creyentes οἱ σῳζόμενοι («los que se salvan») (Hech 2, 47; 1 Clem 58, 2) o, incluso οἱ σεσωσμένοι («los salvados») (Ef 2, 5; Pol Flp 1, 3), así también οἱ ζῶντες («los vivientes») (2 Clem 3, 1). La acción de Dios ha salvado a los creyentes. Dios es el que ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ («nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del hijo de su amor») (Col 1, 13). La continuación indica cómo hay que entender esto: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν («en quien tenemos la liberación, el perdón de los pecados») (1, 14). Al parecer, se piensa aquí en el *bautismo,* ya que, quizás, el himno que toma aquí el autor proviene de una liturgia bautismal. En el hecho de que antes del himno escriba la frase: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί («dando gracias al Padre que os ha hecho aptos para participar en la herencia de los santos en la luz») (1, 12) podemos reconocer que une el presente y futuro de la

salvación de manera que entiende el estado actual de salvación como una anticipación de la salvación futura, la cual queda asegurada por el bautismo. La ζωή auténtica es, pues, a pesar de 1, 14, todavía futura; se halla, como se formula en 3, 3, «escondida con Cristo en Dios», y es cierto: ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ («cuando aparezca Cristo, vida nuestra, también vosotros apareceréis gloriosos con él») (3, 4). Así puede decir el autor que el evangelio anuncia τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς («la esperanza que os está reservada en los cielos») (1, 5; cf. 1, 23.27).

Es típico lo que hemos observado en Col. En parecida forma paradójica habla Ef de la actualidad de la salvación: ὁ δὲ θεὸς ... ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ ... καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ I. («pero Dios... estando muertos a causa de nuestros delitos nos vivificó juntamente con Cristo... y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús») (2, 5 s). Aquí se piensa igualmente en el *bautismo* (cf. 5, 26) y la salvación presente es una anticipación de la futura; porque la «iluminación» consiste en el conocimiento de τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως... («la esperanza de la llamada») (1, 18; cf. 4, 4). Varios lugares afirman que la liberación se ha realizado por medio del bautismo (Tit 3, 5; 1 Pe 3, 21; Bern 11, 11; Herm vis III, 3, 5; mand IV, 3, 1; sim IX, 16, 2 s). Justamente por ello puede hablarse de ella como ya realizada (cf. aparte de los lugares ya mencionados, 2 Clem 1, 4; 2, 7; 3, 3; 9, 2.5; Herm sim VIII, 6, 1; IX, 26, 8).

Al igual que al bautismo, puede atribuirse la consecución de la salvación a la *vocación,* sin que en ello se dé diferencia alguna en cuanto a contenido; porque la vocación introduce en la ἐκκλησία a la que se entra por medio del bautismo. (En Hermas κλῆσις [«llamada»] es justamente designación del bautismo: mand IV, 3, 6; cf. 3, 4; sim VII, 11, 1; sim IX, 14, 5). Por ello puede llamarse a los σῳζώμενοι («salvados») o ζῶντες («vivientes») κεκλημένοι («llamados») (Heb 9, 15; Herm sim IX, 14, 5) o κλητοὶ ἡγιασμένοι («llamados santificados») (1 Clem intr.). Dios o Cristo los han llamado εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς («a su luz admirable») (1 Pe 2, 9), ἀπό σκότους εἰς φῶς («de las tinieblas a la luz») (1 Clem 59, 2; cf. 2 Clem 1, 2.8). Ellos son llamados a la εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ («paz de Cristo») «en un cuerpo» (Col 3, 15; cf. Ef 1, 11; 4, 4), a la αἰώνιος ζωή («vida eterna») (1 Tim 6, 12), εἰς περιποίησιν δόξης... («a conseguir la gloria») (2 Tes 2, 14. cf. 1 Pe 3, 9; 5, 10). Se encuentra a menudo el empleo absoluto de κληθῆναι («ser llamado») (Ef 4, 1; 2 Tim 1, 9; 1 Pe 1, 15; 2 Pe 1, 3; 2 Clem 2, 4.7; 5, 1), igualmente κλῆσις («vocación») (Ef 1, 18; 4, 1.4; 2 Tes 1, 11; 2 Tim 1, 9; Heb 3, 1; 2 Pe 1, 10; 1 Clem 46, 6; Herm mand IV, 3, 6; sim VIII 11, 1). Quizás «vocación» expresa más claramente la referencia al futuro del creyente que «salvación»; así, en cualquier caso 2 Tes 1, 11 o en expresiones tales como ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως («la esperanza de la llamada») (Ef 1, 18) y ἡ κλ. τῆς ἐπαγγελίας (Bern 16, 9); cf. también κλ. ἐπουράνιος («llamada celestial»), (Heb 3, 1).

3. El problema que tenemos ahora planteado es el siguiente: ¿cómo podemos definir más exactamente *la relación del presente y del futuro de la salvación?* ¿se ha conservado la comprensión dialéctica de esta relación tal como la pensaron Pablo y Juan? ¿se ha entendido la situación cristiana como el «entre» por antonomasia, en concreto entre el «ya» y el «todavía no»? De una manera muy general podemos decir que por medio de la vocación a la *ekklesía,* por el perdón de los pecados que se confiere en el bautismo se regala al presente la posibilidad de la salvación futura; e igualmente que el presente se halla bajo el imperativo cuyo cumplimiento es la condición para conseguir la salvación futura. Pero depende si en el cumplimiento del imperativo se ve ya la actualidad de la ζωή futura; dicho de otra manera: si el perdón de los pecados que se confiere por medio del bautismo se entiende como la remisión de los pecados cometidos antes del bautismo y del castigo merecido por ellos, o si se entiende como liberación del poder del pecado.

a) Quizás la forma más clara para comprender la situación sea imaginar un caso extremo. Tal es el del Pastor de Hermas. Aquí se dice ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται («porque nuestra vida por el agua fue salvada y será salvada») (vis III, 3, 5); el bautismo, que ha liberado, creará la liberación futura. Pero ésta queda condicionada a un caminar en pureza. La «carta del cielo» que Hermas recibe le asegura: «pero a ti te salva el hecho de que tú no te has apartado del Dios vivo, y tu pureza y tu gran sobriedad. Esto te ha salvado, a condición de que tú permanezcas fiel; y esto salva a todos los que obran así y caminan por la vida con pureza y sin falta alguna» (vis II, 3, 2). El bautismo fundamenta la salvación únicamente en la medida en que libra de los pecados cometidos en el tiempo anterior a él (mand IV, 3, 1-3; 4, 4) y por medio de ello fundamenta la posibilidad de comenzar una nueva vida que cada uno debe conducir bajo su propia responsabilidad obedeciendo los mandamientos de Dios, que una y otra vez recomienda Hermas encarecidamente. En el fondo no es,

pues, el bautismo, el que salva, sino su buena conducta; a ésta se promete la ζωή (por ejemplo: mand III, 5; IV, 2, 4; XII, 6, 3). Se comprende, por ello, que surja el problema de los pecados de después del bautismo; y la revelación que Hermas pretende haber recibido dice que después de malgastar el beneficio de la primera penitencia (en el bautismo) Dios ha dado una única oportunidad de hacer penitencia antes del inminente final (vis II, 2, 4-8; mand IV, 3; sim IX, 26, 6). Cierto que el cristiano se encuentra, por consiguiente, entre pasado y futuro, pero este «entre» es únicamente una determinación cronológica; es un entretiempo, un plazo que debe ser aprovechado para hacer penitencia. Todo el libro es una llamada a hacer penitencia y el autor se esfuerza por demostrar que la μετάνοια («arrepentimiento») es una σύνεσις («comprensión») que apunta a que el pecador reconozca su pecado y se arrepienta de él y a que en adelante camine de acuerdo con los mandamientos de Dios (mand IV, 2, 2-4). Es característico que para Hermas sea la πίστις («fe») una de las virtudes (mand VIII, 8 s; XII, 3, 1; sim X, 4, 2), la virtud principal cuyas «hijas» son ἐγκράτεια, ἁπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης y ἀγάπη («fortaleza, sencillez, inteligencia, inocencia, dignidad y amor») (vis III, 8, 3 s). Pero esta πίστις no es otra cosa sino la fe en el único Dios (mand I).

b) La alusión a la recompensa futura y el juicio recorren todas las exhortaciones de Santiago. Para él es evidente que el cristiano se halla bajo la ley, cuya autoridad subraya cuando caracteriza a νόμος como τέλειος («perfecta») y βασιλικός («real») (1, 25; 2, 8) y que debe ser cumplida en su totalidad (2, 13 s). Es oscuro [13] por qué se la llama también νόμος τῆς ἐλευθερίας («ley de la libertad») (1, 25; 2, 12). De cualquier manera, el autor se halla tan lejos del concepto paulino de libertad como de su concepto de fe. Se exigen buenas obras (3, 13), y vale del ποιητὴς ἔργου («cumplidor») οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται («ése, practicándolas, será feliz») (1, 25).

Esto encuentra su expresión más fuerte en la polémica contra la opinión que atribuye la salvación a una fe sin obras (2, 14-26). El autor polemiza contra la frase de que Abrahán fue justificado únicamente por su fe; ello sugiere que con ello se apunta contra Pablo o contra una forma de pensar que proviene de él. En cualquier caso, con ello habría sido totalmente mal entendido el concepto de fe de Pablo, porque éste estaría totalmente de acuerdo en afirmar que una fe sin obras está muerta (2, 17.26), pero no la tesis de que la fe actúa juntamente con las obras (2, 23). Santiago puede hablar así porque entiende bajo el concepto de fe únicamente la convicción teórica de la existencia de un solo Dios, una fe que también los demonios comparten (2, 19).

Falta aquí aquella comprensión de la situación cristiana como «entretiempo». Se ha introducido el moralismo de la tradición de la sinagoga y es posible no solamente que Santiago se halle dentro del contexto de esta tradición, sino incluso que el autor haya tomado un escrito judío y lo haya retocado levemente.

c) A este tipo pertenece también *Didajé* en cuya primera parte se ha reelaborado un catecismo judío para los prosélitos, que contenía mandamientos y prohibiciones morales según el esquema de los «dos caminos», enriquecidos por el autor mediante la añadidura de palabras del Señor. Domina en las exhortaciones una fe ingenua en la recompensa, y también en el final del escrito, donde se alude al juicio venidero y exhorta a γρηγορεῖν («vigilar») (16, 1) y que promete la salvación a los ὑπομείνοντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν («que permanecen en su fe») (16, 5) proviene probablemente del catecismo judío.

d) También *Bernabé* ha tomado el catecismo judío (18-21); se halla dentro de la tradición de la sinagoga helenística por su método de interpretar alegóricamente el AT (§ 11, 2b). Entre tanto, su comprensión de la existencia cristiana, aun cuando no es presentada de manera consecuente, va más allá de la de Hermas, Santiago y *Didajé* y se aproxima a la de la literatura deuteropaulina, lo que resulta tanto más sorprendente cuanto que el autor no se encuentra bajo la influencia de la teología paulina. Cierto que conoce el sentido forense del concepto de δικαιοσύνη («justicia») (13, 7, siguiendo a Gén 15, 6; en el resto de los lugares *dik.* tiene sentido ético 1, 4.6; 5, 4; 20, 2; igualmente δίκαιος [«justo»], 10, 11; 19, 6), pero los cristianos no se hallan ya ahora justificados (4, 10; cf. 15, 7). La salvación es algo futuro (6, 17-19; 15, 5-9); los creyentes se encuentran ya en el tiempo último (4, 3.9; 21, 3) y deben prepararse mediante el cumplimiento concienzudo de la καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ («ley nueva de nuestro señor Jesucristo») (2, 6), de los δικαιώματα («preceptos») (2, 1; 10, 11) o de las ἐντολαί («mandamientos») (4, 11; 16, 9) τοῦ κυρίου («del Señor»); porque el juicio según las obras es inminente (4, 12; cf. 15, 5; 21, 1.3); lo presidirá Cristo como juez futuro (5, 7; 7, 2). Falta, naturalmen-

13. F. Nötscher (Biblica 34 [1933] 193 s) y H. Braun (*Spätjüd.-häret. u. frühchristl. Radikalismus* I 26, 5) han demostrado que la suposición de E. Stauffer (ThLZ 77 [1952] 577 s) de que la «ley de la libertad» es un término judío que se encuentra en *Dead sea manual of discipline* es equivocada.

te, la llamada a la penitencia; sólo una vez se encuentra μετάνοια («arrepentimiento») (16, 9), donde se piensa, al parecer, en la penitencia bautismal.

Al mismo tiempo ya la actual existencia del cristiano es algo nuevo. Ellos son el «pueblo nuevo» (5, 7; 7, 5), el «pueblo de la herencia» (14, 4), el «pueblo santo» (14, 6) para el que tiene vigencia la alianza de Dios (13, 14) —en oposición al pueblo judío, el cual nunca tuvo una alianza auténtica con Dios (§ 11, 2b). Su situación es totalmente nueva por el hecho de que Cristo, el hijo de Dios, ha venido y se ha revelado en la carne (5, 6.10 s; 6, 7.9.14; 12, 10); por el hecho de que él ha sufrido por nosotros en la cruz y ha muerto (5, 1 s.5.12 s; 7, 2 s; 12, 1 s); porque él ha obrado en nosotros mediante su sangre (5, 1) la remisión de los pecados (5, 1 s; 7, 3.5) y ha aniquilado mediante su resurrección la muerte y nos ha creado una nueva vida (5, 6; 7, 3; 12, 5). Por medio de ello nos «ha renovado», de manera que nosotros tenemos ahora alma de niño, y nos «ha recreado» (6, 11.14; 16, 8). Nos apropiamos de su obra en el bautismo (11, 8.11; cf. 8, 3; 16, 9), que funda una nueva vida mediante la donación del πνεῦμα («Espíritu») (1, 2 s). De ahí que pueda designarse al cristiano como πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ («templo espiritual edificado para el Señor») (16, 10), y, con todo, se le puede exhortar: γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ («hagámonos espirituales, hagámonos templo perfecto») (4, 11). Por lo demás, cierto que el Espíritu no juega un papel especial, y la contraposición σάρξ — πνεῦμα («carne -espíritu») se encuentra únicamente en 7, 3, donde se designa a la σάρξ de Cristo como σκεῦος τοῦ πνεύματος («vaso del Espíritu») (cf. 11, 9). En la mayoría de los casos, πνεῦμα designa el espíritu profético del AT, a no ser que el autor, abandonado el lenguaje técnico, hable del πνεῦμα («espíritu») o de los πνεύματα de los lectores (cf. 11, 11 ἐν τῷ πνεύματι —paralelo de ἐν τῇ καρδίᾳ [«en el corazón»]). Se describe el nuevo ser del cristiano como «templo de Dios» en 16, 9: ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τ�ῳ θανάτῳ δεδουλωμένους — ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν — εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν («su palabra de fe, su llamada de promesa, la sabiduría de los preceptos, los mandamientos de la enseñanza, él profetizando en nosotros, él habitando en nosotros que habíamos sido siervos de la muerte — abriéndonos la puerta del templo, que es la boca, dándonos el arrepentimiento, nos introduce en el templo inmortal»).

Así como se menciona en primer término el λόγος τῆς πίστεως («palabra de fe»), así se dice de los cristianos que ellos son τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι («vivificados por la fe de la promesa y por la palabra») (nb: no δικαιωθέντες") (6, 17). El λόγος que hay que creer (9, 3; 11, 11) contiene, naturalmente, el mensaje de la obra de Cristo, lo cual constituye el objeto del πιστεύειν («creer») (7, 2). Pero puede describirse también la existencia cristiana como πιστεύειν τῷ θεῷ («creer en Dios») (16, 7) y, ocasionalmente, con el simple πίστις («fe») (4, 9) o πιστεύειν («creer») (3, 6 y 13, 7 citando Gén 17, 4 s o 15, 6). En todo esto ni se subraya ni se hace hincapié en el concepto πίστις, no encontramos πίστις como contraposición a ἔργα («obras»). De acuerdo con todo ello, apenas si juega papel alguno el concepto χάρις («gracia»); se emplea para hablar tanto de la profecía del AT como de la gracia del bautismo (1, 2); χάρις es el contenido de la cruz (9, 8) y el objeto del εὐαγγελίζεσθαι («anunciar») (14, 9 según Is 61, 1 s; a manera de fórmula en el saludo final 21, 9). Al parecer, en la tradicional trilogía: πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς («fe, amor, esperanza») (1, 4.6; cf. 11, 9), en la que se describe la existencia cristiana, no se emplean los conceptos en neta contraposición mutua; según 1, 4 habitan πίστις y ἀγάπη en la comunidad ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ («en la esperanza de su vida»), y según 1, 6 ζωῆς ἐλπίς es el comienzo y final de πίστις. La nueva alianza debe ser sellada en los corazones ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ (4, 8). La fe es manifiestamente confianza que espera (cf. 12, 7), como se pone de manifiesto también en el hecho de que pueden intercambiarse las expresiones: creer en Cristo y esperar en él (compárese 6, 3 con 6, 9; 11, 11; 12, 2 s; 16, 8); así, en lugar de πιστεύειν τῷ θεῷ («creer en Dios») puede decirse: ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν θεόν («esperar en Dios») (19, 7). Cuando se menciona φόβος («temor») e ὑπομονή («perseverancia») como ayudas de la fe (2, 2) nos hallamos dentro de la misma línea.

Más importante y más característica es la conexión entre πίστις y γνῶσις. El autor escribe a sus lectores ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν («para que con vuestra fe tengáis el conocimiento perfecto») (1, 5). El objeto de la γνῶσις es ὁδὸς δικαιοσύνης («camino de justicia») (5, 4); pero esto significa sobre todo: ella es el conocimiento donado por medio del AT —conocimiento del pasado, del presente y del futuro (1, 7; 5, 3)— con la que ha sido dado, naturalmente, el conocimiento de los δικαιώματα («preceptos») (21, 5. cf. 6, 9; 19, 1). Este conocimiento es el nuevo, el que ha sido regalado por Dios, el que σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ («ha puesto en nosotros sabiduría e inteligencia de sus cosas ocultas») (16, 10; cf.

5, 3; 7, 1). Se confiere este conocimiento al creyente y al virtuoso (2, 3). Toda vez que γνῶσις y διδαχή forman una unidad, puede describirse a Dios también como ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν («el que ha puesto en nosotros el germen del don de la doctrina») (9, 9).

En resumen, podemos decir que la comprensión de la fe cristiana tiene un carácter menos legal que en Hermas, Santiago y *Didajé*. Cierto que no se desarrolla claramente la paradoja de la situación cristiana entre el «ya» y el «todavía no» y la configuración, derivante de ello, del presente por el futuro, sin embargo la encontramos a veces expresada involuntariamente. El γενώμεθα πνευματικοί («hagámonos espirituales») vale para aquellos (4, 11) que han recibido ya el πνεῦμα y que son el ναὸς τοῦ θεοῦ («templo de Dios»). Ellos, en cuanto τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι («vivificados con la palabra») alcanzarán la vida futura.

e) Relacionada con Bern está Heb. También para su autor se encuentra la vida del creyente esencialmente bajo la exigencia de Dios. La responsabilidad se ha hecho mayor para los cristianos que lo fue para Israel (2, 2 s; 10, 26-31; 12, 25). Dios es un juez insobornable (4, 12 s), y es terrible caer en sus manos (10, 31). Pero la relación entre presente y futuro va más allá de la existente entre la conducta humana y la recompensa divina, porque el presente es ya en cierta manera el tiempo de la salvación. Se caracteriza a este tiempo diciendo que los creyentes son los ἅπαξ φωτισθέντες («iluminados una vez»), los γευσάμενοι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μέτοχοι γενηθέντες πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενοι θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος («que saborearon el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu santo, gustaron las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro») (6, 4 s). ¿Se dice con esta descripción solemne algo más de que los cristianos han sido bautizados? Por lo demás, se describe al presente esencialmente como el tiempo de la nueva alianza (8, 6-13; 10, 15-18), que ha sido instaurada por el sacrificio personal que ha ofrecido Cristo como sumo sacerdote, de manera que ha quedado abierta la entrada al santuario (10, 19 s) y los creyentes han sido liberados del miedo a la muerte (2, 14 s), tienen ahora acceso a Dios, a la παρρησία («confianza») y la ἐλπίς («esperanza») (3, 6; 4, 16; 6, 11.18; 7, 19.25). Pueden acercarse llenos de confianza (se entiende: en la oración) al «trono de la gracia» (4, 16; cf. 7, 25; 10, 22). Pero, al mismo tiempo, el cristiano vive consciente de la responsabilidad que tiene contraída frente al juez celeste, y con ello vuelve a entenderse mal la paradoja cuando se ve lo nuevo de la situación presente en que contiene la posibilidad de poder alcanzar la salvación —después de la liberación de los pecados (por medio del bautismo)— mediante una nueva conducta.

El problema de los pecados cometidos depués del bautismo no ha preocupado en cuanto tal al autor. Cierto que los pecados «voluntarios» son imperdonables (10, 26-31) y no existe posibilidad alguna de perdón para los pecados graves, especialmente para los de apostasía (6, 4-6; 12, 16 s). Al parecer, la intercesión de Cristo en favor de los creyentes no significa otra cosa sino (7, 25; cf. 2, 17) que ellos pueden alcanzar perdón de los pecados ordinarios. El autor no llama, como Hermas, a la penitencia; al parecer, la posibilidad de ésta ha sido agotada ya para los bautizados (6, 1.6). El llama a la ὑπομονή («perseverancia») (10, 36; 12, 1), a permanecer firmes en la παρρησία («confianza») y en la ἐλπίς («esperanza») (3, 6.14; 6, 11; 10, 23.35); el pecado por antonomasia es justamente el de apostasía. En relación con esto está el concepto de fe. Πιστις («fe») significa, naturalmente, en primer lugar, la aceptación de la predicación de los misioneros (6, 1; 11, 6), también la confianza (10, 22), pero sobre todo, la fidelidad a la fe (6, 12; 10, 22; 11 *passim;* 13, 7; sinónimo de ὑπομονή [«perseverancia»]: cf. 10, 35-39 y la esperanza (11 *passim*).

La πίστις («fe»), por la que vive el δίκαιος («justo») (10, 38), es la ὑπομονή; difícilmente podemos determinar la πίστις, que testimonia a Abel como un δίκαιος (11, 4) a no ser entendiéndola simplemente como la fe en Dios. Así como la contraposición πίστις — ἔργα («fe -obras») juega en Heb un papel pequeño, así se encuentra muy poco δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως («ser justificado por la fe») o la expresión paulina δικαιοσύνη θεοῦ. (Δικαιοσύνη [«justicia de Dios»] significa integridad 1, 9; 11, 33; 12, 11, o lo justo 5, 13 o la justicia soberana 7, 2; únicamente una vez significa el don salvífico que Noé ha conseguido gracias a su obediencia, 11, 7). La confianza del creyente se orienta a la gracia de Dios, y, al parecer, en 12, 15 χάρις («gracia») apunta a la gracia de salvación; lo mismo 13, 9 y 10, 29. Pero falta la constraposición χάρις — ἔργα y en 4, 16, donde se coordina χάρις («gracia») y ἔλεος («misericordia») el que suplica confía en la gracia de Dios εἰς εὔκαιρον βοήθειαν (en cada momento la oportuna ayuda). En cambio, es importante para el autor que los cristianos «son purificados» y «santificados», en concreto por medio del bautismo. La sangre de Cristo «purifica nuestras conciencias de las obras muertas, a fin de que nosotros sirvamos al Dios viviente» (9, 14; cf. 1, 3; 10, 22; para ἁγιάζειν [«santificar»], que según 9, 13 s, es sinónimo de καθαρίζειν [«purificar»]: 2, 11; 10, 10.14.29; 13, 12). No se ha intentado un ajuste con el

imperativo διώκετε ... τὸν ἁγιασμόν («procurad... la santificación») (12, 14; cf. 12, 10); tampoco ante el doble uso de τελειοῦν («perfeccionar»). Este significa en 9, 9 (cf. 9, 14); 10, 1.14 lo mismo que καθαρίζειν («purificar») y ἁγιάζειν («santificar»), es decir, «consagrar»; de manera contraria 11, 40; 12, 23 (cf. 12, 2): «consumar» (el verbo tiene también este sentido cuando se aplica a Cristo 2, 10; 5, 9; 7, 28). Se explica el doble lenguaje empleado teniendo en cuenta que la consagración coloca anticipadamente en la existencia celeste, desmundaniza, por consiguiente, a los consagrados. Pero no se clarifica la conexión interna existente entre la desmundanización realizada en la consagración y la conseguida mediante el esfuerzo personal. El imperativo no se fundamenta realmente en el indicativo. La limpieza de la συνείδησις («conciencia») 9, 14 (§ 10, 2.22) no es otra cosa sino el perdón de los pecados anteriores al bautismo que se nos confiere en éste; y la καλὴ συνείδησις («buena conciencia») de los bautizados consiste en que ellos se encuentran ἐν πᾶσιν καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι («deseosos de proceder en todo con rectitud») (13, 18). No se habla en absoluto de morir y resucitar con Cristo. Se alude a la cruz de Cristo para presentarla como un modelo (12, 2 s; 13, 13). Cierto que habla el autor de los μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου («dones del Espíritu santo») (2, 4); sabe que en el bautismo se da el Espíritu (6, 4) y dice que quien apostata de la fe peca contra el πνεῦμα τῆς χάριτος («Espíritu de gracia»). Pero él no habla en absoluto del πνεῦμα que, según Pablo, es la fuerza de la vida cristiana. En lugar de ello, enseña que los sufrimientos que alcanzan a los creyentes deben ser vistos como educación de Dios (12, 4-11).

Toda vez que se ha abandonado la dialéctica existente entre el imperativo e indicativo, la salvación queda reducida, en resumidas cuentas, a algo futuro y el presente se halla, en el fondo, bajo el mandato; en la medida en que este mandato es un «entre», es únicamente un entretiempo, un plazo que debe durar aún algún tiempo, en el que el creyente tiene que acreditarse por medio de su ὑπομονή («perseverancia») (10, 36). Es significativo que no preocupe al autor el problema de la legalidad; de la ley del AT le interesa únicamente la ley del culto que él interpreta alegóricamente (§ 11, 2c).

f) La introducción de 2 Pe da ante todo la impresión de que el autor tiene un concepto de la fe cristiana que proviene de los círculos del moralismo legalista, así como apenas se percibe en 2 Pe la influencia de la tradición sinagogal. En 1, 3-11 se fundamenta el imperativo en el indicativo; se hace derivar de la πίστις, que ha aceptado el don divino, una amplia cadena de comportamientos: ἀρετή — γνῶσις — ἐγκράτεια — ὑπομονή — εὐσέβεια — φιλαδελφία — ἀγάπη («virtud - conocimiento - continencia - perseverancia - piedad - hospitalidad - amor»). El desarrollo de estas normas se atribuye a la σπουδή (se menciona al πνεῦμα únicamente en 1, 21 hablando de la inspiración de la profecía); la σπουδή tiene como meta la confirmación de la κλῆσις («vocación») y la ἐκλογή («elección») (1, 10). El don de Dios se limita prácticamente a la vocación a la salvación futura (1, 3 s), o al bautismo, que obra la purificación de los pecados cometidos anteriormente a él (1, 9). Cuando el autor determina la finalidad de las promesas dadas por medio de la vocación: ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς («por ellas... partícipes de la naturaleza divina huyendo de la corrupción que hay en medio del mundo por la concupiscencia») (1, 4) no pone en claro si esta frase describe el estado presente de los cristianos o la salvación futura. Aun cuando se hubiese pensado lo primero, el presente de la salvación no habría sido concebido en términos de paradoja, sino como una cualidad de carácter natural (conseguida por medio del bautismo). En cualquier caso, a pesar de todo lo que dice el autor acerca del ya conseguido don de Dios (1, 3 s), concibe la salvación fundamentalmente como algo futuro. Justamente la finalidad que persigue el escrito es luchar contra la duda de la parusía de Cristo (1, 16; 3, 4.12) y encomendar encarecidamente la seriedad del juicio que aguarda y la responsabilidad por llevar una vida pura (3, 14.17 s).

En *Judas* encontramos casi lo mismo; su exhortación no alude, como en el caso de 2 Pe, al ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων («día del juicio y de la destrucción de los impíos») (2 Pe 3, 7), sino a la ἔλεος τοῦ χυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ («misericordia de nuestro señor Jesucristo»), quien nos dará la ζωὴ αἰώνιος (20 s). Tal esperanza se fundamenta en un caminar en pureza. Esto se desprende no sólo indirectamente de la descripción de la vida viciosa de los falsos maestros, sobre los que caerá el juicio (15), sino también de la doxología de la conclusión, donde se expresa la confianza de que Dios conservará a los lectores sin falta ni mancha alguna (24).

g) En *2 Clem* se encuentra claramente acuñada la peculiar legalidad cristiana. El escrito así titulado es una exhortación y una predicación de la penitencia que alude a la parusía, al juicio futuro y a la salvación prometida a los piadosos. El juicio tendrá en cuenta las obras (6, 9; 11, 6; 16, 3; 17, 4) y la vida entera de los cristianos debe ser la de un ἀγών («luchador») al que, como premio de la victoria, se le promete στέφανος («corona») (7, 1 s). Pero se motiva la

exhortación por medio de la alusión al presente, determinado por la obra de Cristo. Aun cuando incluso la σωτηρία es entendida en la mayoría de los casos como futura (por ejemplo: 19, 3: ἵνα εἰς τέλος σωθῶμεν [«para que seamos salvados al final»]), con todo, los creyentes se hallan ya ahora salvados (3, 3; 9, 2). Los ha salvado Cristo (1, 4.7; 2, 7; 9, 5), que ha venido como σωτὴρ y ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας («jefe de inmortalidad») (20, 5); él los ha llamado (1, 2.8); ha padecido en beneficio de ellos (1, 2). Los creyentes son su σῶμα («cuerpo») (14, 2), es decir, la ἐκκλησία («iglesia»), que, en cuanto pneumática, era preexistente y con la aparición del πνεῦμα-Cristo en carne se ha manifestado también ella en carne (14, 1 s). Los que han entrado en la ἐκκλησία por el bautismo tienen la tarea de mantener limpio el bautismo o «sello» (6, 9; 7, 6; 8, 6). Deben agradecer el regalo de la salvación y tienen que recompensarlo (ἀντιμισθία [«recompensa»] 1, 3; 9, 7; 15, 2) con la confesión de las obras (3, 1 s; 4, 1 s) y de la penitencia (9, 8). Conservar limpio el bautismo o el «sello» se expresa también diciendo: τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν («guardar la carne pura») (8, 4.6; 9, 3; 14, 3), es decir, renunciar a este eón, al mundo y a sus concupiscencias (5, 4; 6, 4; 16, 2) y llevar una vida produciendo buenas obras, en δικαιοσύνη («justicia»), como δίκαιος («justo»), ὅσιος, εὐσεβής («honrado, piadoso») (6, 9; 11, 7; 12, 1; 15, 3; 19, 2 s). Aun cuando especialmente ἀγάπη («amor») es considerado como ἀρετή («virtud») (4, 3; 9, 6; 12, 1; 13, 4; 15, 2; 16, 4), sin embargo, para 2 Clem la virtud característica es la ἐγκράτεια («fortaleza») (4, 3; 15, 1), que va hasta la ascesis sexual (12, 5).

Cierto que podemos encontrar en 2 Clem fundamentación del imperativo en el indicativo, pero falta la paradoja paulina y con ello la paradójica realización del futuro en el presente. Por ello también aquí, el «entre» de la existencia cristiana no es una determinación en cuanto a contenido, sino únicamente cronológica.

La distancia que media entre el autor y Pablo se pone de manifiesto en que, aun cuando habla ocasionalmente de la tentación a la que él mismo se halla sometido como πανθαμαρτωλός (18, 2), no habla, sin embargo del poder de la ἁμαρτία («pecado») ni de su perdón. La σάρξ («carne») no significa para él un poder malo, sino la esfera de lo terreno (5, 5; 8, 2; 9, 1 s; 14, 3 s); y aun cuando exhorta a τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν («guardar la carne pura») enseña también la resurrección de la σάρξ (9, 1 s). De acuerdo con ello, el πνεῦμα no es el don escatológico, sino que designa algo de naturaleza divina (9, 5; 14, 1 s). La δικαιοσύνη no es el don salvífico escatológico (falta totalmente δικαιοῦσθαι), sino la honradez, a la que sirve de justificante (11, 7: ποιεῖν [«hacer»]; 19, 3: πράσσειν [practicar»]). Es característico el empleo de δίκαιος («justo») y ὅσιος («honrado») (5, 6; 6, 9; 15, 3); igualmente la aparición de los términos εὐσεβής, εὐσέβεια, θεοσέβεια («piadoso, piedad, religión») (19, 1.4; 20, 4). Es significativo si comparamos con Pablo el consuelo moral respecto del dolor: si la piedad recibiera ya ahora el premio, estaríamos haciendo negocio y no θεοσέβεια («religión») (20, 4), así como más adelante a la exhortación a la desmundanización acompaña la aseveración: ἡ ἐπιδημία ἡ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τῆς σαρκὸς ταύτης μικρά ἐστιν καὶ ὀλιγοχρόνιος («la ciudadanía que tenemos en este mundo de esta carne es corta y efímera») (5, 5; cf. 6, 6; 7, 1). Falta también todo lo carismático y todo lo entusiástico.

El cristianismo de 2 Clem no es, por consiguiente, menos legalístico que el de Hermas, Santiago, *Didajé,* Bernabé y Hebreos; se diferencia de ellos únicamente en que la legalidad se halla menos impregnada por la tradición sinagogal y se encuentra más fuertemente influida por ciertas tendencias helenísticas de huida del mundo y de ascesis.

h) *La carta de Policarpo,* que contiene esencialmente exhortaciones éticas περὶ δικαιοσύνης («acerca de la justicia») (3, 1), es el documento de un cristianismo marcado por un alejamiento del mundo y por la esperanza del futuro (8, 1). Los cristianos viven todavía en el eón presente y miran hacia el venidero (5, 2). Esperan la resurrección de los muertos (2, 2; 5, 2) y miran hacia adelante al juicio inminente que Cristo celebrará (2, 1; 6, 2; 11, 2). Se combate como doctrina falsa la duda en la resurrección y en el juicio (7, 1). En el presente debe realizarse la referencia al futuro como desmundanización; ἀπέχεσθαι («pasar») (2, 2; 5, 3; 6, 1.3; 11, 1 s) y ἀπολείπειν («abandonar») (2, 1; 7, 2) aparecen como palabras clave en las exhortaciones; es preciso ahogar todas las concupiscencias mundanas (5, 3; cf. 7, 1 y ἐγκράτεια [«fortaleza»] 4, 2). De esta manera, el futuro condiciona y determina al presente sólo de manera negativa; no encontramos rastro alguno en el que aparezca que el futuro determina positivamente al presente, en el sentido de que aquél es ya algo paradójicamente presente. Las afirmaciones acerca de Cristo: que él vino en carne (7, 1), que padeció y murió por nuestros pecados (1, 2; 8, 1; 9, 2), que resucitó y fue exaltado a la soberanía y constituido como juez (1, 2; 2, 1 s; 9, 2), van más allá ya que fundamentan la fe cristiana en la resurrección (2, 2; 8, 1). No se habla del πνεῦμα como don del final de los tiempos ni como fuerza de la nueva vida, así como tampoco de los χαρίσματα («carismas»). Es característico que se designe a Cristo como ἀρραβὼν (τῆς δικαιοσύνης) («arras [de la justicia]), quien ha muerto por nuestros pecados (8, 1). En consonancia con todo esto, tampoco se habla de

la σάρξ como de la fuerza del pecado. Hay un eco de Gál 5, 17 en la formulación: πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται («toda concupiscencia milita contra el espíritu») (5, 3), donde es dudoso si se piensa en el πνεῦμα ἅγιον («Espíritu santo») o (como en la cita de Mc 14, 38) se apunta al yo mejor del hombre (7, 2). En cualquier caso no se encuentra πνεῦμα ἅγιον. Tampoco se habla de la actualización sacramental de la vida futura; no se mencionan los sacramentos.

A pesar de que el autor conoce las cartas paulinas, sin embargo resuena la doctrina paulina de la justificación únicamente en 1, 3: εἰδότες ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ διὰ 'I. Χριστοῦ («sabiendo que habéis sido salvados por amor, no por las obras, sino por voluntad de Dios por Jesucristo») (según Ef 2, 5.8 s?). El autor no habla de δικαιωθῆναι («ser justificado») (tampoco de σωθῆναι [«ser salvado»] ni de σωτηρία [«salvación»]); se emplea δικαιοσύνη (excepto quizás 8, 1) únicamente en sentido de un comportamiento justo éticamente (2, 3; 3, 1.3; 4, 1; 9, 1 s); fuera de 1, 3, se encuentra χάρις («gracia») únicamente en el saludo final (como *gratia*). La πίστις en sentido paulino no juega papel alguno; se emplea la palabra a menudo (las más de las veces en absoluto) para designar al cristianismo 1, 2 (igualmente πιστεύειν [«creer»] 5, 2), a menudo en combinaciones: con ἐλπίς («esperanza») y ἀγάπη («amor») 3, 2 s; con ἀγάπη y ἁγνεία («santidad») 4, 2; con δικαιοσύνη («justicia») 9, 2; con ὑπομονή («perseverancia») (13, 2), a veces determinada por εἰς: εἰς τὸν κύριον... («para el Señor...») 1, 2 (?); 13, 2; εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον («en quien resucitó al Señor») 2, 1; 12, 2; por medio del genitivo objetivo: τοῦ κυρίου («del Señor») 4, 3. Puede designarse a la doctrina cristiana como ὁ περὶ ἀληθείας λόγος («la palabra acerca de la verdad») 3, 2; ὁ ἐξ ἀρχῆς παραδοθεὶς λόγος («la palabra transmitida desde el principio») 7, 2; ὁ λόγος τῆς δικαιοσύνης («la palabra de justicia») 9, 1.

Naturalmente que las frases en las que se habla del padecer y morir de Cristo por nuestros pecados implican la idea del perdón de los pecados realizado por él, pero al autor no le preocupa el problema del perdón de los pecados cometidos después del bautismo. El sabe que todos nosotros somos ὀφειλέται ἁμαρτίας («deudores del pecado») y que, por consiguiente, debemos esperar el perdón en el juicio futuro (6, 1 s). Se dice con motivo de un caso determinado que el pecador tiene que hacer penitencia por los pecados (11, 4); en el resto no se habla en absoluto de μετάνοια («arrepentimiento») ni de μετανοεῖν («arrepentirse»). Pero el perdón en el juicio se concederá solamente a aquellos que sirven a Cristo μετὰ φόβου καὶ εὐλαβείας («con temor y fervor») (6, 3). Cruzan la carta entera expresiones tales como servir en temor a Dios o a Cristo (2, 1; 4, 2; 6, 3), cumplir los

ἐντολὴ δικαιοσύνης («mandatos de justicia») (3, 3), obedecer al λόγος τῆς δικαιοσύνης («palabra de justicia») (9, 1), cumplir la voluntad de Cristo o de Dios y caminar en sus ἐντολαί (o ἀξίως τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ [«digno de su mandamiento»]) (2, 2; 4, 1; 5, 1). Se describe en concreto este caminar por medio del catálogo de las virtudes y, especialmente, por medio del de los vicios (4, 3; 5, 2 s; 6, 1 s). Se exhorta a las mujeres casadas y a las viudas siguiendo el esquema del modelo familiar (4, 2 s); igualmente a los diáconos, los νεώτεροι («jóvenes») y las παρθένοι («doncellas») (5, 2 s) y, finalmente, los πρεσβύτεροι («ancianos») (6, 1). En una ocasión sirven también palabras del Señor a la *parénesis* (2, 3 según Mt 7, 1 s; Lc 6, 37 s o 1 Clem 13, 2). En 3, 3 se dice que la ἐντολὴ δικαιοσύνης («mandamiento de justicia») culmina en la ἀγάπη («amor») (o que se halla comprendida en ella): ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστιν πάσης ἁμαρτίας («quien tiene amor se halla lejos de todo pecado») (¿cita?). Por lo demás ἀγάπη en combinación con πίστις y ἐλπίς describe el ser cristiano (cf. *supra*).

Se entiende, por consiguiente, totalmente la vida cristiana como una preparación a la salvación futura mediante el cumplimiento de los ἐντολαί, por medio de la conducta que renuncia al mundo. No se concibe el presente como lleno ya por la fuerza del futuro y se ha abandonado la fundamentación paulina del imperativo. Quizás pueda encontrarse una resonancia de ello en la *parénesis* de 2, 1, cuando se recuerda ὅτι χάριτί ἐστε σεσωσμένοι («por el amor estáis salvados») y se continúa: διὸ ... δουλεύσατε τῷ θεῷ... («así pues... servid a Dios...»). En cualquier caso, también cuando en 8, 2, aludiendo a los sufrimientos de Cristo por nuestros pecados, se dice μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομονῆς (αὐτοῦ) («haceos imitadores de [su] perseverancia») (cf. 10, 1). Pero el autor no ha aprendido de Pablo que el creyente ha sido liberado a la libertad de la obediencia; falta totalmente el concepto de ἐλευθερία («libertad»).

i) El juicio que amenaza, anunciado en los capítulos 6-18 (-20) del *Apocalipsis de Juan,* es el juicio sobre el mundo enemigo de Dios. Naturalmente que amenaza también a la comunidad, por lo que se le exhorta también a ella a permanecer vigilante y fiel en la fe, especialmente en las 7 cartas a las comunidades, en los capítulos 2-3 (cf. especialmente 3, 2 s; y 16, 15). Se le recuerda sobre todo el juicio venidero para consolarla y robustecerla. En este hecho se pone en cierto sentido de manifiesto que el autor sabe de la fuerza del futuro actuando ya en el presente —naturalmente sólo en la medida en que la comunidad vive en esperanza segura. Esta certeza encuentra su expresión en los himnos y cantos que se entonan en el cielo, que alaban la soberanía eterna de Dios, la victoria escatoló-

gica de él y de su «cordero» (cf. especialmente 11, 15.17 s; 12, 10 s; 19, 1 s.6-8) y también en el hecho de que se contempla la salvación futura en la imagen de la Jerusalén nueva, que se halla ya presente en el cielo y que aguarda únicamente el momento señalado para descender sobre la tierra (21, 1; 22, 5). Tal esperanza se corresponde ciertamente con las ideas de Pablo (Rom 8, 24 s.31-39), para quien la πίστις es, al mismo tiempo, ἐλπίς (§ 35, 3) y en ella tiene igualmente ya la comunidad un tesoro actual que la hace rica en medio de toda su pobreza (2, 9), mientras que el que en apariencia es rico, es pobre en realidad (3, 17). Pero para Pablo, la vida futura está presente todavía de otra manera, en cuanto que él entiende el sufrimiento como debilidad en la que encuentra su culminación la fuerza del Señor.

Quizás podemos encontrar huellas de tal saber detrás de las palabras del Ap, pero no ha sido expresado aquí en ideas y esto se debe a que el autor, cuando habla de sufrimiento, contempla (como 1 Pe) unilateralmente los dolores provenientes de la persecución (2, 3.9 s; 6, 9; 7, 14; 12, 12.17; 13, 7). El consuelo consiste para él en que está seguro de que se concederá al que permanezca fiel la «corona de la vida», el salario celestial (por ejemplo: 2, 10; 7, 13-17; 14, 3; 22, 14), y está seguro, además, de que la comunidad será mantenida en pie en medio del horror del final de los tiempos (3, 10; 7, 1-8; 14, 1-5). Junto a ello se encuentra también la idea de que el sufrimiento es un medio educativo saludable (3, 19).

La certeza de la esperanza se fundamenta en la muerte de Cristo, del «cordero inmolado» (5, 6; 13, 8), cuya sangre libera y purifica (5, 9; 7, 14). No podemos responder claramente a la pregunta de cuál es la naturaleza de la relación entre los suyos y Cristo porque el autor no ha reflexionado sobre ella; de cualquier manera, no sirve para diseñarla el verbo πιστεύειν. Encontramos πίστις algunas veces (2, 13; 13, 10; 14, 12; combinada con ἀγάπη 2, 19), pero tiene la significación de fidelidad; con πίστις se designa al fiel, al constante (2, 10.13; 17, 14). Cristo mismo es el μάρτυς πιστός («testigo fiel») (1, 5; 3, 14) y las palabras del libro son πιστοὶ καὶ ἀληθινοί («fieles y verdaderas») (21, 5; 22, 6). Ordinariamente van unidas πίστις e ὑπομονή (2, 19; 13, 10; 14, 12) y la alabanza de la ὑπομονή o la exhortación a ella cubre el libro entero. Es digno de la mayor alabanza el que ha conservado la ὑπομονή hasta el martirio (2, 13; 6, 9-11; 7, 9-17). La palabra de Cristo es el λόγος τῆς ὑπομονῆς («la palabra de la perseverancia») que es preciso guardar (3, 10; cf. 3, 3.8) y tiene el mismo sentido cuando el autor exhorta a τηρεῖν («guardar») las palabras de su libro (1, 3; 22, 7.9), igualmente la exhortación a κρατεῖν ὃ ἔχετε o ἔχεις («conservar lo que tenéis [tienes]») (2, 25; 3, 11). El κρατεῖν τὸ ὄνομα («conservar el nombre») tiene su paralelo negativo en μὴ ἀρνεῖσθαι («no rehusar») (2, 13 τὴν πίστιν [«la fe»]; 3, 8: τὸ ὄνομα). Pero continúa teniendo vigencia también el τηρεῖν τὰ ἔργα μου («guardar mis obras») (2, 26) o τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ («los mandamientos de Dios») (12, 17; 14, 12), dicho simbólicamente: τηρεῖν τὰ ἱμάτια (16, 15). Junto a la exigencia de la ὑπομονή se encuentra la de las ἔργα (2, 2.19). Cada uno será recompensado según las obras (2, 23; 20, 12 s; 22, 12); a aquellos que mueren «en el Señor» les acompañarán sus obras (14, 13). Por medio del οἶδα τὰ ἔργα σου («conozco tus obras») del Señor celeste, las comunidades reciben tanto consuelo como exhortación (2, 2.13; 3, 1.8.15); son llamadas a las ἔργα (2, 5.26) o alabadas a causa de sus obras (2, 2.13.19) o censuradas (2, 19.22; 3, 1 s.15), así como, de manera correspondiente, caerá el juicio sobre los incrédulos a causa de sus obras (9, 20 s; 16, 11; 18, 6). Bajo las ἔργα exigidas se entiende una conducta limpia y esto no solamente de acuerdo con los mandamientos morales (3, 4?; 21, 8.27; 22, 15), sino también de acuerdo con los mandamientos rituales (2, 14.20); con todo, pertenece también a ellos, sin género alguno de duda, la fidelidad en la fe. Pero, al igual que se llama a la fidelidad en la fe, se llama también a la penitencia (2, 5.16; 3, 3.19; cf. 2, 21 s; 9, 20 s; 16, 9.11).

Debemos catalogar al cristianismo de Ap como un judaísmo débilmente cristianizado. La significación de Cristo se limita esencialmente a que él da seguridad a la esperanza ferviente, lo cual falta dentro de la apocalíptica judía. Se transfiere a él, como Señor de vida y muerte (1, 17 s; 2, 8), como consolador celeste y suplicante, todo lo que el judaísmo dice de Dios. La seguridad de la esperanza y la convicción de que el final está a punto de llegar (22, 10; ναί, ἔρχομαι ταχύ [«sí, vengo enseguida»]) hace que el presente aparezca como iluminado ya ahora por la luz del futuro. Pero no se ha captado el carácter peculiar de «entre» del ser cristiano. Ni siquiera una sola vez recibe el presente en el sentido cronológico la determinación de «entretiempo», ya que el autor no reflexiona sobre el pasado, que ha terminado con Cristo y a partir del cual los creyentes han sido colocados en un nuevo eón. En consecuencia se entiende el pasado de forma similar a como se entendía en la apocalíptica judía, es decir, como un tiempo transitorio, de espera. El síntoma claro de que las cosas están así es el que se haya entendido πίστις («fe») —al igual que en el judaísmo— esencialmente como ὑπομονή («perseverancia»).

k) De manera totalmente diferente se encuentran las cosas, no sólo respecto de Ap, sino de todos los escritos que hemos visto hasta ahora, allí donde se mantiene activa la tradición paulina, sobre todo en *Col* y *Ef*. Aquí se ha tenido en cuenta el sentido real de la situa-

ción de «entre» porque se ha captado la determinación del presente por el futuro. El sentido cronológico del «entre» juega un papel mínimo porque no se habla de la proximidad de la parusía. Naturalmente, esto no quiere decir que la referencia al futuro del ser cristiano haya desaparecido. Se habla con frecuencia de ἐλπίς; ella se orienta a la inminente «revelación» de Cristo (Col 3, 4), ante quien los creyentes se hallarán un día como santos (Col 1, 22 s); se orienta a la vida que se manifiesta con Cristo (Col 3, 3 s), a la salvación preparada ya en el cielo (Col 1, 5; Ef 1, 18), a la recompensa de toda buena acción (Ef 6, 8). A «este eón» sucederá el «venidero» (Ef 1, 21; cf. 2, 2). Pero se hace más hincapié sobre la salvación actual como una anticipación de la salvación futura. Cierto que puede ser considerada la conducta actual como condición de la salvación futura —de manera totalmente legítima en la medida en que esta conducta es el ἐπιμένειν τῇ πίστει («permanecer en la fe») (Col 1, 23), ciertamente menos legítima en el sentido de fe en la gracia divina, si la alusión a la recompensa fundamenta la exhortación moral (Col 3, 24).

Pero lo característico para Col, como para Ef, es que se entiende el presente como un tiempo de salvación, aportada por una acción de Dios, en concreto en la medida en que los poderes cósmicos han sido despojados de su poder (Col 1, 20; 2, 15). Al apropiarse los cristianos de este acontecimiento en el bautismo (Col 2, 12; cf. 2, 20; 3, 3; Ef 4, 5), los creyentes han sido liberados de la soberanía de los poderes, como de la ἐξουσία τοῦ σκότους («poder de las tinieblas») y trasladados a la soberanía de Cristo (Col 1, 13). Su ἀπολύτρωσις («liberación») es ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν («perdón de los pecados») (Col 1, 14; cf. 2, 14; Ef 1, 7; 5, 26) —sin embargo no como si la vida se hallara colocada bajo un imperativo, cuyo cumplimiento fuera la condición para conseguir la salvación, sino que, con el perdón, se quiebra simultáneaente el poder del pecado y la vida se hace una realidad presente en la conducta obediente. Los creyentes han muerto con Cristo, han sido sepultados y resucitados con él, vivificados (Col 2, 12 s.20; 3, 3). En este indicativo se funda el imperativo (Col 3, 5 s.12 s; Ef 4, 1 s.17 s.25; 5, 8 s; cf. Col 1, 21 s; Ef 2, 5 s). De manera peculiar se formula en Ef 2, 10: nosotros, como liberados por la gracia de Dios somos «su creación, creados en Cristo Jesús para las buenas obras que Dios previamente ha preparado, para que nosotros caminemos en ellas». Especialmente claro es Col 3, 2 s: τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἀπεθάνετε γὰρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ («aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra, porque habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios»). Aquí se da la pradoja: presente y, sin embargo, futuro, o si se quiere, futuro y, sin embargo, presente. Se mantiene también la paradoja en el hecho de que a pesar, o justamente a causa, de haber muerto con Cristo se exhorta νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς («mortificad, pues, vuestros miembros terrenos») (Col 3, 5; cf. Ef 4, 22) y en que, a pesar de la liberación de los malos poderes, deben los creyentes luchar contra ellos (Ef 6, 10 s). Se ha visto claramente la amenaza que pesa sobre la vida cristiana. Cierto que no se habla del poder de la σάρξ que combate contra el πνεῦμα (Gál 5, 17) ni tampoco de la tentación (faltan πειράζειν [«tentar»] y πειρασμός [«tentación»]). Se considera que la σάρξ («carne») y sus ἐπιθυμίαι («deseos») han acabado con el bautismo (Col 2, 13; Ef 2, 3), pero resulta al mismo tiempo que no es ociosa la lucha contra las ἐπιθυμίαι («deseos») ni contra los vicios, sino que conserva su fundamentación justamente en el indicativo. Empleando un lenguaje mitológico la exhortación de Ef 6, 10-20 expresa que lo malo es un poder coherente y que, por consiguiente, la vida del cristiano es una lucha continua: es preciso presentar resistencia al diablo y a los poderes demoníacos (ocasionalmente se designa a la esfera que está en enemistad con Dios empleando el término κόσμος entendido en el sentido paulino o juaneo: Col 2, 8.20; Ef 2, 2; ¿2, 12?). El Espíritu regalado en el bautismo es la prenda (ἀρραβών) de salvación futura (Ef 1, 13 s), pero él es también la fuerza regalada en el momento actual en el proceso por el que uno se renueva constantemente (Ef 3, 16; 4, 23) y es preciso no «entristecerlo» llevando una mala vida (Ef 4, 30).

La fórmula paulina ἐν Χριστῷ («en Cristo»), con la que él designa el ser cristiano, se encuentra en Col 1, 2; Ef 1, 1 en el sentido de «cristiano». Designa, al igual que en Pablo, la comunión con Cristo instaurada en el bautismo Col 2, 12; Ef 2, 6.10.13; 3, 6. También en Col 1, 28; 2, 9 s; Ef 1, 10; 2, 15.21 s; aquí aparece clara la concepción gnóstica de *anthropos* cósmico que subyace en la fórmula (cf. especialmente Ef 4, 13). Repetidas veces tiene el ἐν Χρ. sentido representativo: con Cristo se ha dado la salvación Col 2, 3; Ef 1, 3.6; 2, 7; 4, 32; con todo, podría haberse dado al ἐν también sentido instrumental, como sucede en Ef 1, 20; 2, 16. También puede ser el sentido: cuando Cristo fue elegido por Dios antes de los tiempos fueron también elegidos los creyentes (Ef 1, 4.9; 3, 11). Con todo, el empleo en el lenguaje litúrgico ha adquirido el carácter de fórmula (cf. Ef 3, 21) de manera que a veces apenas si es posible determinar el sentido concreto que encierra.

La salvación se ha hecho accesible por medio de la predicación, del λόγος τῆς ἀληθείας («palabra de la verdad»), del εὐαγγέλιον («evangelio») (Col 1, 5; Ef 1, 13), que ha revelado el misterio oculto

de Dios (Col 1, 25 s; 4, 3; Ef 3, 1 s; 6, 19), misterio que debe permanecer vivo en la comunidad (Col 3, 16). En él y en el conocimiento que resulta de él se halla presente la salvación, para cuya descripción sirven una serie de expresiones: γνῶσις, ἐπίγνωσις, σοφία, σύνεσις, φρόνησις.

A diferencia de Pablo, πιστεύειν («creer») y πίστις («fe») juegan aquí un papel relativamente pequeño. Πιστεύειν no se encuentra ni siquiera una vez en Col; en Ef únicamente en 1, 13.19, donde los πιστεύσαντες («creyentes») o πιστεύοντες son, sencillamente, los «cristianos». El empleo de πίστις fluctúa. Pronto comienza a significar la fe cristiana en sentido de «cristianismo» (Col 1, 23; Ef 1, 15; 3, 12) especialmente cuando va unido a ἀγάπη (Col 1, 4; Ef 1, 15). Sin embargo, πίστις puede ser determinada más concretamente, pero este caso sucede raramente: sólo una vez con εἰς (lo que en Pablo sucede únicamente con πιστεύειν) Col 2, 5: εἰς Χριστόν, dos veces con ἐν (= εἰς) Col 1, 4: ἐν Χρ. Ἰ.; Ef 1, 15: ἐν τ. κυρίῳ Ἰ. (en Pablo quizás en Gál 3, 26; en las Pastorales: 1 Tim 3, 13; 2 Tim 3, 15); una vez con genitivo objetivo: Col 2, 12: τῆς ἐνεργείας τ. θεοῦ («del poder de Dios»); pero nunca con Ἰησοῦ (Χρ.), frecuente en Pablo. A veces πίστις significa más la credulidad como postura subjetiva (Col 2, 7; Ef 3, 17; 6, 16-23); en otros lugares se encuentra en sentido objetivo, de manera que *pistis* significa la *fides quae creditur,* la «confesión», así en el emparejamiento característico de εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα («un Señor, una fe, un bautismo») Ef 4, 5 (¿proviene de una tradición litúrgica?), quizás también Ef 4, 13. Unicamente una vez se encuentra πίστις unida con χάρις en la antítesis paulina a ἔργα (Ef 2, 8 s; cf. 2, 5); con todo se habla algunas veces de la χάρις regalada por Dios en Cristo o en el evangelio (Col 1, 6; Ef 1, 6 s; 2, 7; cf. 4, 7). Pero es característico que no se dice χάριτι (o διὰ πίστεως) δικαιωθέντες («justificados por la gracia [o: por la fe]»), sino σεσωσμένοι («salvados»), así como en Col y Ef falta δικαιοῦν («justificar»). En Col falta δικαιοσύνη («justicia»), que se encuentra, sin embargo en Ef 4, 24; 5, 9, pero no con sentido forense, para designar el don salvífico (escatológico), sino como término ético, en sentido de «honradez» (así también [τὸ] δίκαιον [«lo justo»] Col 4, 1; Ef 6, 1), unido en 4, 24 con ὁσιότης («honradez»), que falta en Pablo y que, quizás, corresponde a la εὐσέβεια («piedad») de las Pastorales.

Es especialmente característica de Col y Ef la idea de que justamente el conocimiento distingue el ser cristiano y precisamente por ello debe crecer constantemente. La acción de la gracia de Dios, que se hace activa en la predicación, es un anunciar (γνωρίζειν Col 1, 27; Ef 1, 9; 6, 19), al igual que les fue anunciado a los apóstoles por

medio de la revelación el μυστήριον del plan salvífico (Ef 3, 3 s), el cual constituye el objeto de la predicación (Col 1, 25-27; 4, 3; Ef 1, 9; 3, 9; 6, 19). El contenido del μυστήριον es justamente el plan de salvación de Dios (Col 1, 26; Ef 1, 9 s; 3, 9 s) o, como también puede decirse de una manera más sencilla, Cristo (Col 1, 27), en quien se contienen todos los tesoros de la γνῶσις («conocimiento») y de la σοφία («sabiduría») (Col 2, 3). El contenido del conocimiento que se da por medio de la predicación es, al mismo tiempo, el amor de Dios que supera todo conocimiento (Ef 3, 19); pero es también el conocimiento de la voluntad de Dios, la cual exige una conducta digna (Col 1, 9 s.28; 4, 5; Ef 5, 17).

Finalmente podemos decir —a manera de resumen— que la salvación se encuentra actualmente en la ἐκκλησία («iglesia»), entendida como σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo»), en la que son recibidos los creyentes por medio del bautismo (Col 1, 18.24; 2, 19; 3, 15; Ef 1, 22 s; 2, 16; 5, 23.30). Ciertamente que con ello no se da ninguna seguridad, porque el que la comunidad es realmente el cuerpo de Cristo debe comprobarse en el mantenerse firme en Cristo como cabeza del cuerpo (Col 2, 19), en la unidad del amor (Col 3, 14 s; Ef 4, 2 s), acaso también en el sufrimiento en favor de la iglesia (Col 1, 24), en el adoctrinamiento mutuo y en la exhortación (Col 3, 16) y en la oración de acción de gracias y en los cantos de la comunidad reunida (Col 1, 12; 2, 7; 4, 2; especialmente 3, 16; Ef 3, 21; 5, 19 s). El interés eclesial aparece en Ef todavía más fuertemente subrayado que en Col, y esto no solamente en cuanto que es un tema especial de Ef la unión de los judíos y paganos (como cristianos) en el único templo de Dios (2, 11-22), sino también en cuanto que la fundamentación de la iglesia sobre los «santos» apóstoles y profetas (2, 20; 3, 5) y la dirección de la iglesia por medio de ellos, juntamente con los evangelistas, pastores y maestros (4, 11), es para el autor una idea importante. Comienza a dar señales de vida la idea de autoridad de la primitiva iglesia; sin embargo, los dirigentes de la iglesia carecen aún de carácter sacerdotal; su oficio es la predicación de la Palabra. Tampoco se habla aún de una disciplina especial eclesiástica. Los miembros de la comunidad deben educarse unos a otros (Col 3, 13-16; Ef 4, 2 s.32; 5, 19-21). Aun cuando la vida del creyente está «desmundanizada», en cuanto que es la vida de los que han muerto con Cristo, los cuales han renunciado y deben renunciar a su anterior manera de comportarse (Col 1, 21; 3, 5 s; Ef 2, 1 s), no se hallan ya orientados a τὰ ἐπὶ τῆς γῆς («lo terreno»), sino a τὰ ἄνω («lo de arriba») (Col 3, 2; cf. *supra*) y aunque es una vida vivida dentro del ámbito de la iglesia, sin embargo no es una huida del mundo. Se lucha contra los mandamientos ri-

tuales y ascéticos de los falsos doctores (Col 2, 16.21). Es una vida piadosa, marcada por el amor fraterno en las formas de existencia civil, a las que sirven de modelo (como en las Pastorales) las tablas domésticas (Col 3, 18; 4, 1; Ef 5, 22; 6, 9).

No podemos negar que en el concepto de salvación que se presenta en Col y Ef hay un cierto doctrinarismo y moralización. No se ha captado en profundidad —a diferencia de lo que sucede en Pablo y en Juan— la esencia y origen del pecado. Se concibe a éste con un poder amenazante, pero se ve su esencia únicamente en una vida marcada por los vicios, tal como se describe la conducta pagana sirviéndose de un catálogo de vicios (Col 3, 5.8; Ef 2, 1 s; 4, 18 s). Como consecuencia de ello tampoco se ha entendido la πίστις con la radicalidad que encontramos en Pablo y Juan. También el lenguaje es en gran medida convencional; vive de la tradición paulina y —especialmente en Ef— también de la tradición litúrgica. Igualmente continúan vigentes motivos esenciales de la teología paulina, al menos en la comprensión de la paradójica situación del creyente «entre los tiempos», en la inteligencia de la relación del presente al futuro y en la fundamentación del imperativo en el indicativo.

l) Relacionada con Col y Ef se halla *1 Pe;* aquí, sin embargo, se encuentra más prominente impresa la referencia al futuro. Es dominante la esperanza en la salvación venidera (1, 3 s.13; 3, 9; 4, 13; 5, 4), pero esto de manera que tampoco falta la idea del juicio (4, 6.17 s). También la espera de la inminente venida del fin se encuentra todavía (o de nuevo) viva (4, 7). Como consecuencia de ello, la «desmundanización» adquiere tonos fuertes. (Cierto que falta el empleo paulino y juaneo del término κόσμος [«mundo»], así como también el concepto de αἰὼν οὗτος [«el siglo presente»]). La designación de los cristianos como ἅγιοι («santos») no es una denominación puramente técnica, sino que es expresión del hecho de que ellos no pertenecen ya al munto presente. La comunidad cristiana es un οἶκος πνευματικός («casa espiritual»), un ἱεράτευμα ἅγιον («sacerdocio santo»), un ἔθνος ἅγιον («raza santa») (2, 5.9 s), lo que incluye, al mismo tiempo, la obligación de comportarse santamente (1, 15). Los cristianos deben saberse frente al mundo como πάροικοι («extranjeros») y ἐπίδημοι («forasteros») (2, 11; cf. 1, 1.17). El presente tiene carácter transitorio (2, 17), lo que se subraya especialmente como consuelo frente a los sufrimientos del momento presente (1, 6; 5, 10). El «entre» en el que están viviendo los creyentes no tiene solamente un carácter cronológico, porque, en la medida en la que ellos son ya santos, puede hablarse de la presencia actual de la salvación. Ellos se hallan santificados por medio del πνεῦμα («Espíritu») conferido en el bautismo; por medio del *pneuma* comienza a actuar en ellos la sangre de Cristo (1, 2; cf. 1, 18-21). El bautismo, cuyo poder se funda en la resurrección de Cristo (3, 21; 1, 3), los salva y les confiere una nueva relación con a Dios (3, 21) [14]. Así han renacido (o han sido engendrados de nuevo 1, 23). Pero se dice, a manera de descripción, que Dios los ha engendrado εἰς ἐλπίδα ζῶσαν («a la esperanza viva») (1, 3). La existencia de la salvación en el momento actual se pone de manifiesto en que ellos esperan; su πίστις («fe») es, en cuanto tal, ἐλπίς («esperanza»).

La presencia de la salvación en el momento presente se muestra también en la nueva conducta, en la que debe llevarse a la práctica la renuncia al mundo (1, 13 s; 2, 1 s; 4, 1 s.7 s). El sacramento del bautismo no ha conferido simplemente una naturaleza nueva cuya posesión garantiza la salvación futura, sino que aparece —en la línea de la auténtica tradición paulina— el indicativo fundando el imperativo (1, 13 s, especialmente v. 15; 1, 23; 2, 11; 24, 3.9); encontramos también una vez el motivo paulino de la libertad (2, 16). Junto a esto se motiva ocasionalmente mediante la alusión al fin inminente (4, 7; 5, 6). Encontramos también que no se saca en la *parênesis* todo el fruto posible a la idea del Espíritu regalado en el bautismo, así como se habla, a lo más, de manera alusiva de la σάρξ como el poder del pecado (2, 11: ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν [«abstenerse de las apetencias carnales»]) y se considera al pecado únicamente dentro de la vida del vicio (2, 1; 4, 2 s.15), en las concupiscencias (1, 14; 2, 11; 4, 2 s), que, a modo de descripción, son denominadas «concupiscencias de los hombres» (4, 2). Por ello no es de extrañar que πίστις, cuando no es el esperar confiado (1, 9.21), tiene el sentido general de la fe cristiana, quizás con el matiz de fe fiel (1, 5.7; 5, 9; igualmente πιστεύειν 1, 8.21), así como los πιστεύοντες o πιστοί son, simplemente, los «cristianos» (1, 21; 2, 7; cf. 5, 12). Falta la contraposición de πίστις — ἔργα; más bien se dice que Dios juzgará a cada uno según ἔργον (1, 17) y que los creyentes deben distinguirse por sus καλὰ ἔργα (2, 12). Cierto que se habla de la χάρις de Dios. Nos es dada por Dios a través de Cristo (1, 10; 3, 7; 5, 12) o es la gracia que tenemos que esperar en la futura ἀποκάλυψις Ἰ. Χριστοῦ («revelación de Jesucristo») (1, 13), pero es también la multiforme gracia de Dios, la cual se manifiesta en los carismas (4, 10; cf. 5, 10) o en el sufrimiento injusto (2, 19). Pero χάρις no conserva ya el sentido específicamente paulino. Así, tampoco se habla ya de δικαιωθῆναι («ser justificado»); δικαιοσύνη («justicia») es la honradez (2, 24; 3, 14); se llama δίκαιος («justo») al honrado, al inocente (3, 12.18; 4, 18).

14. Συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν significará: la oración que nace de la conciencia de la pureza adquirida por el bautismo.

Se modifica de una manera del todo peculiar la idea del sufrimiento y de la muerte con Cristo. El interpretar el sufrimiento en la persecución como comunión con los sufrimientos de Cristo bien podría ser paulino (4, 13). Pero resuena todavía en 4, 2 la idea paulina de que la comunión de sufrimiento con Cristo se realiza dentro de la fe y, por consiguiente, es siempre una meta que hay que alcanzar o un proceso que se realiza constantemente en la vida del creyente. En el resto lo entiende el autor en el sentido de que por medio del sufrimiento de los cristianos se establece una conexión con Cristo, ya que el seguimiento de Cristo comporta consigo el sufrimiento de la persecución. De ahí que el Crucificado no es la δύναμις («fuerza») y σοφία θεοῦ («sabiduría de Dios») (1 Cor 1, 24), sino el modelo del sufrimiento (2, 21 s; 3, 18) —naturalmente sin ensombrecer la frase (tradicional) de que la muerte de Cristo fue una muerte por nuestros pecados (1, 18 s; 2, 21; 3, 18). Se ha perdido la idea de que la aceptación de la cruz es el abandono de toda jactancia y la «desmundanización» radical (Gál 6, 14; Flp 3, 3 s; 1 Cor 1, 18 s). Se considera el dolor únicamente bajo el punto de vista del sufrimiento inocente, que salta de la maldad humana (2, 19) o incluso de la enemistad de los paganos contra los cristianos (3, 13 s; 4, 12 s), así como se emplea πειρασμός («tentación») únicamente para denominar el sufrimiento.

En 1 Pe aparece con mucha mayor fuerza que en Col y Ef la conciencia escatológica y la distancia respecto del mundo; esto es ciertamente fruto de la situación de una amenazante y en parte real enemistad de los paganos contra los cristianos. Por medio de ello adquiere la *parénesis* su carácter peculiar. Tanto las exhortaciones a la obediencia a las autoridades civiles (2, 14-17) como las tablas domésticas (2, 18; 3, 7) no exhortan simplemente a una vida civil sólida y decente, sino a una conducta específicamente cristiana: el creyente debe dar relieve a su fe por medio de su conducta intachable y debe estar dispuesto a aguantar. La exhortación a aguantar recorre todo el escrito (1, 6 s; 2, 20 s; 3, 16 s) y con ella la exhortación al amor (ἀγάπη, φιλαδελφία, 1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8). Junto a ello encontramos la exhortación a la humildad (ταπεινοφροσύνη) (3, 8; 5, 5 s). Fuera de las exhortaciones al amor fraterno, en exhortaciones especiales se pone de relieve que el ser de la comunidad como un ἱεράτευμα ἅγιον («sacerdocio santo») se realiza también en una vida de comunidad regida por el amor fraterno: cada uno tiene que servir al conjunto por medio de su carisma peculiar (4, 10 s). Se exhorta especialmente a los πρεσβύτεροι («ancianos») (5, 1-4) e igualmente a los νεώτεροι («jóvenes») (5, 5).

m) La tradición paulina continúa activa de diversa manera en las *Cartas pastorales;* casi en la misma dirección que en Col y Ef. Aquí la esperanza del futuro ha perdido todavía más su tensión y la fe cristiana se convierte en una piedad que no ha abandonado en absoluto su distancia respecto del mundo, pero que se ha procurado un hueco dentro del marco de la vida civil. Es característico que resuenen ideas paulinas, pero, parcialmente, han desaparecido importantes conceptos de la teología paulina o han perdido en parte su primitiva significación. Así σῴζειν (σωθῆναι) entra en lugar de δικαιοῦν (δικαιωθῆναι) («justificar - ser justificado») y σωτηρία («salvación») en lugar de δικαιοσύνη («justicia»).

Unicamente en Tit 3, 7 se encuentra como eco de Pablo δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι («justificados por su gracia»). En el resto falta δικαιοῦν («justificar») totalmente, excepto en la cita de 1 Tim 3, 16, donde el ἐδικαιώθη (ἐν πνεύματι) («fue justificado [en el Espíritu]») se dice de Cristo. Δικαιοσύνη significa honradez; la Escritura (2 Tim 3, 16) educa en ella, debemos esforzarnos por conseguirla (1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22). De manera correspondiente, δίκαιος («justo») es el honrado (1 Tim 1, 9; Tit 1, 8).

Muy rara vez encontramos πιστεύειν («creer») y no tiene el sentido paulino, como lo pone de manifiesto la unión de πιστεύειν ἐπὶ («creer en») con dativo (1 Tim 1, 16; en Pablo solamente en las citas Rom 9, 33; 10, 11). Faltan los paulinos πιστεύειν εἰς y πιστ. ὅτι. Πιστεύειν significa en las Pastorales confiar, abandonarse en (1 Tim 1, 16; 2 Tim 1, 12; también en Tit 3, 8 con θεῷ como objeto). Πίστις, que se emplea a menudo, comporta a veces el objeto ἐν Χρ. Ἰησοῦ (1 Tim 3, 13; 2 Tim 1, 13; 3, 15), pero tiene siempre el sentido de «cristianismo», «religión cristiana» y puede significar, dependiendo del contexto, la *fides qua* o *quae creditur* (cf. 1 Tim 1, 5; 2, 15; 3, 9; 5, 8; 6, 12; 2 Tim 1, 5; 4, 7; Tit 1, 1); puede incluso significar la recta doctrina.

Es característico el empleo con aspecto de fórmula ἐν πίστει «cristianamente» (1 Tim 1, 2.4; Tit 3, 15) y el κατὰ κοινὴν πίστιν («según la fe común») (Tit 1, 4). Tiene también carácter de fórmula la designación del estado de los cristianos como πίστις καὶ ἀγάπη («fe y amor») (1 Tim 1, 14; 2 Tim 1, 13). Pero sobre todo, πίστις es la fe recta en contraposición a una falsa, tanto en sentido subjetivo —la recta credulidad— como en el objetivo: recta doctrina. En cuanto recta credulidad πίστις pierde el carácter fundante de la existencia cristiana y se convierte en una virtud. Es ya significativo que pueda ser definida como ἀνυπόκριτος («sincera») (1 Tim 1, 5; 2 Tim 1, 5), que Pablo aplica únicamente a ἀγάπη (Rom 12, 9; 2 Cor 6, 6; cf. 1 Pe 1, 22). Cierto que aparece en 1 Tim 5 πίστις ἀνυπόκριτος («fe

sincera») como raíz de ἀγάπη, pero unida con καθαρὰ καρδία («corazón limpio») y con συνείδεσις ἀγαθή («conciencia buena»). Son, sobre todo, características las combinaciones con otras virtudes: con ἀγάπη 1 Tim 1, 14; 2 Tim 1, 13; igualmente en Tit 2, 2, donde entra todavía ὑπομονή, y Tim 4, 12, donde ἀγ. y πίστ. se hallan unidas a ἀναστροφή y ἁγνεία. En 1 Tim 6, 11 aparece la πίστ. en un catálogo completo: δικαιοσύνη, εὐσέβεια, πίστ., ἀγ., ὑπομονή, πραϋπαθία («justicia, piedad, fe, amor, perseverancia, dulzura»); de manera semejante en 2 Tim 2, 22; 3, 10.

Εὐσέβεια («piedad») es la denominación característica de la conducta cristiana; el comportamiento agradable a Dios es la piedad.

Se encuentra diez veces el sustantivo εὐσέβεια; el verbo εὐσεβεῖν 1 Tim 5, 4; el adverbio εὐσεβῶς 2 Tim 3, 12; Tit 2, 12. Falta el adjetivo y se suple por medio de ὅσιος 1 Tim 2, 8; Tit 1, 8. Εὐσέβεια —al igual que πίστις— puede designar al cristianismo 1 Tim 3, 16; 6, 3; 2 Tim 3, 5.

La piedad se pone de manifiesto en una conducta digna (1 Tim 2, 2; 5, 4; 6, 11; 2 Tim 3, 12; Tit 2, 12) tal como se describe en las tablas domésticas (1 Tim 2, 8-15; 6, 1 s; Tit 2, 2-10). Ella es la contraposición a la anterior vida de vicio de los paganos (Tit 3, 3). Es la renuncia a la ἀσέβεια («impiedad») y κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι («deseos mundanos») (Tit 2, 12; 1 Tim 6, 9; 2 Tim 2, 22; 3, 6; 4, 3); no comporta, sin embargo, rasgo alguno de huida del mundo, sino que viene caracterizada por una σωφροσύνη («prudencia») (1 Tim 2, 9.15; 3, 2; 2 Tim 1, 7; Tit 1, 8; 2, 2-6.12), que evita la falta de control y el exceso (1 Tim 3, 3.8; Tit 1, 7; 2, 3) y se contenta con poco (1 Tim 6, 6-10) pero tampoco pone en práctica ascesis alguna (1 Tim 4, 4 s.8; 5, 23; sobre las relaciones matrimoniales § 60, 5).

Tal εὐσέβεια tiene la promesa para la vida presente y la futura (1 Tim 4, 8). Porque los creyentes aguardan la futura ἐπιφάνεια («manifestación») (1 Tim 6, 14 s; 2 Tim 4, 1.8?; Tit 2, 13); ellos tienen puesta su esperanza en la vida eterna (Tit 3, 7; 1, 2; 2 Tim 1, 1), en la recompensa que el Señor, como juez, concederá «en aquel día» a los que permanezcan fieles en la fe (2 Tim 4, 8; cf. 4, 1). Sin embargo, el presente no se halla ya bajo la tensión escatológica que tenía para Pablo, sino que la comunidad se ha hecho ya a la idea de que el curso del mundo durará todavía un lapso de tiempo. Cuando llegue el momento oportuno, Dios hará manifestarse a Cristo (καιροῖς ἰδίοις [«a su debido tiempo»] 1 Tim 6, 14). No se dice ni una palabra acerca de que este acontecimiento esté próximo, pero tampoco se percibe una especie de desengaño por la no llegada de la parusía. Es característico que el término escatológico ἐπιφάνεια

(«manifestación») pueda designar también la aparición histórica de Cristo (2 Tim 1, 10; cf. Tit 2, 11; 3, 4). La tensión del futuro pierde fuerza frente a la conciencia de la posesión actual de la salvación. De hecho saben las Pastorales que el momento presente se halla bajo la gracia, que en otro tiempo se encontraba oculta y que ha sido revelada ahora por medio de la «aparición» de Cristo (2 Tim 1, 9 s; Tit 1, 2 s; 2, 11). Ellas conocen también la significación del evangelio como la palabra anunciada, por medio de la cual, la salvación ha sido, y continúa siendo, revelada (2 Tim 1, 10; Tit 1, 3; cf. 1 Tim 3, 16) y saben también la significación que la predicación tiene para la iglesia (1 Tim 5, 17; 2 Tim 2, 15; 4, 2; Tit 1, 9; cf. también 1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11; 2, 9; 4, 17). Saben también que nos han salvado no nuestras obras sino la gracia (2 Tim 1, 9; Tit 3, 7). Nos apropiamos de ella por medio del bautismo y el bautismo da ciertamente, como en Hermas y en Hebreos, una nueva posibilidad de vida, pero no como una nueva *chance* gracias al perdón de los pecados anteriores (ἄφεσις ἁμαρτιῶν falta tanto en Pastorales como en Pablo), sino como λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου («baño de regeneración y de renovación del Espíritu santo») (Tit 3, 5).

Se ha captado, por consiguiente, la paradoja del ser cristiano como de un ser nuevo en un eón viejo (Tit 2, 12) y con ello el sentido real del «entre». El momento presente no se halla de nuevo bajo la ley, ni siquiera bajo nuevas condiciones como en Herm, Bern y Heb, sino que se halla bajo el evangelio, en el cual la gracia se ha hecho presente (2 Tim 1, 9; Tit 1, 3). Dios dio el Espíritu de la fuerza, del amor y de la continencia (2 Tim 1, 7), y el Espíritu ayuda también a cumplir las obligaciones (2 Tim 1, 14). Naturalmente ha pasado ya el tiempo del entusiasmo; no se habla de los carismas concretos; únicamente del carisma de la gracia de estado (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6; así como χάρις Tim 2, 1). De acuerdo con todo esto, comienza la vida de los creyentes a estar sometida a una disciplina eclesiástica, no sólo en cuanto que los funcionarios de la comunidad comienzan a reprender a los falsos maestros (2 Tim 2, 25; Tit 1, 9.13), y, en caso de necesidad, a excomulgarlos (1 Tim 1, 20; Tit 3, 10 s), sino también en cuanto que ellos comienzan a tomar las riendas y a controlar la vida moral de los miembros de la comunidad (1 Tim 5, 3-16.19 s; 2 Tim 4, 2; Tit 2. 15). De esta manera, al igual que en Col y Ef, la presencia actual de la salvación queda igualmente incorporada en la ἐκκλησία que es στῦλος («columna») y ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας («fundamento de la verdad») (1 Tim 3, 15). Sin embargo, no se subraya la idea de la ἐκκλησία («iglesia») en la misma línea de Ef (la palabra se encuentra únicamente en 1 Tim 3, 5; 5, 16) y no se habla de σῶμα Χριστοῦ («cuerpo de Cristo»).

El cristianismo de las Pastorales es algo así como un paulinismo rebajado, dentro del cual continúa, con todo, activa la tradición paulina. Cierto que no suena a paulina la manera como se habla de la gracia, pero, con todo, se la entiende en el sentido paulino como la fuerza que configura la vida presente; esto se pone de manifiesto cuando se la presenta como una gracia que nos «educa» para la vida «divina» (Tit 2, 11 s). Con ello se entiende el imperativo como fundado en el indicativo, aun cuando no se exprese la paradoja paulina. Cierto que la desmundanización del creyente no ha sido vista con la profundidad que tiene en Pablo, ya que no se ha captado la profundidad de la concepción que Pablo tiene del pecado y, en consecuencia, tampoco la de la fe. Κόσμος (1 Tim 1, 15; 3, 16; 6, 7) no significa ya el «mundo» en el sentido paulino, excepto cuando se habla de κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι («deseos mundanos») (Tit 2, 12). Las Pastorales no hablan de la lucha σάρξ — πνεῦμα (σάρξ se encuentra únicamente en la cita de 1 Tim 3, 16). Falta, igualmente, la idea de morir y vivir con Cristo; la característica paulina de la vida cristiana como ἐν Χριστῷ se encuentra, a lo sumo, en 2 Tim 3, 12. En el resto de los lugares se emplea ἐν Χρ. como objeto de πίστις (1 Tim 1, 14; 3, 13; 2 Tim 1, 13; 3, 15); con πίστις va también ἀγάπη (1 Tim 1, 14; 2 Tim 1, 13); o tiene un sentido representativo como en Col y Ef (2 Tim 1, 1.9; 2, 1.10). Sin embargo, a pesar de su parcialidad y falta de empuje, es la legítima continuación del pensamiento paulino cuando se entiende la gracia como la fuerza que configura la vida diaria civil; al colocar la vida diaria bajo la luz de la gracia se conserva el ὡς μή («como si no...») paulino.

n) Próxima a las Pastorales se encuentra la *1 Carta de Clemente,* también bajo la influencia de la tradición paulina, aun cuando es mayor la influencia de la sinagoga helenística, de manera que queda muy poco, casi nada, de paulinismo auténtico. Resulta enormemente difícil decir en qué consiste propiamente el cristianismo de 1 Clem. ¿Es algo más que la autoconciencia de estar seguro de la gracia de Dios gracias al acontecimiento que ha tenido lugar en Cristo? ¿es algo más que una autoconciencia eclesial, tal como existía ya dentro de la comunidad judía, que se ha revitalizado, fortalecido y asegurado?

Como sucede en las Pastorales, tampoco aquí se ha perdido la visión del futuro escatológico, pero ha desaparecido, sin embargo, la tensión escatológica. Se habla de esperanza con cierta frecuencia; puede expresarse la postura cristiana como conjunto con ἐλπίς (51, 1: τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος [«lo común de la esperanza»]; 57, 2); pero la confianza en Dios, de la que participan por igual los cristianos y los piadosos del AT (11, 1; cf. la cita del salmo 31, 10 en 22, 8; de Prov 1, 33 en 57, 7) es, en la mayoría de los casos, simplemente, la confianza en Dios; en este sentido pueden emplearse unidos πιστεύειν y ἐλπίζειν («esperar»), πίστις y ἐλπίς (12, 7; 58, 2). La frase dicha de Dios: ἐγγύς ἐστιν («está próximo») (21, 3; 27, 3) no significa la proximidad del fin, sino la omnipresencia de Dios, y la oración de la comunidad acaba sin tener una perspectiva escatológica. El autor puede hablar también de la futura soberanía de Dios (42, 3; 50, 3); el Señor (¿Dios? ¿Cristo?) vendrá de repente (23, 5 según Is 14, 1; Mal 3, 1); el juicio es inminente (28, 1 s); en él se tendrán en cuenta las obras (34, 4 según Is 40, 10). Falta totalmente una presentación del acontecimiento del fin y se habla sólo de manera alusiva del esplendor de la salvación futura (34, 7 s; 35, 3 s). El único interés realmente vivo radica en la verdad de la fe en la resurrección. Se combaten las dudas en contra de ella (23-26) y es característico que en la argumentación juegan papel de primera magnitud pruebas tomadas de la naturaleza (el paso del día a la noche, la sementera y la cosecha, el fénix) junto a palabras de la Escritura y el recurso a la veracidad de Dios; no, por ejemplo, la resurrección de Cristo; se aduce ésta únicamente como la ἀπαρχή («primicia») de la μάλλουσα ἀνάστασις («resurrección futura») (24, 1), pero sin que se dé aquí el sentido de 1 Cor 15, 20.

Para la comunidad cristiana la salvación está en cierta manera ya presente justamente en el hecho de saberse ella comunidad cristiana. Encontramos el término ἐκκλησία τοῦ θεοῦ («iglesia de Dios») únicamente en la introducción, que tiene carácter de fórmula; en el resto encontramos ἐκκλησία sólo designando comunidades particulares (44, 3; 47, 6). Pero se nombra a los cristianos con los antiguos títulos de la comunidad escatológica. Ellos son κλητοὶ ἡγιασμένοι («llamados y santificados») (intr.), ἁγία μερίς («heredad santa») (30, 1); Dios los ha convertido en su ἐκλογῆς μέρος («lote de elección») (29, 1) y los ha santificado por medio de Cristo (59, 3); así son ellos los ἐκλεκτοὶ (τοῦ θεοῦ) («elegidos [de Dios]») (1, 1; 2, 4; 6, 1; 46, 4; 49, 5; 58, 2; 59, 2) o los ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰ. Χριστοῦ («que han sido escogidos por Dios por medio de Jesucristo») (50, 7), los διά θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰ. κληθέντες («llamados por su voluntad en Cristo») (32, 4; cf. 59, 2; 65, 2; también 46, 6: μία κλῆσις ἐν Χριστῷ [«una vocación en Cristo»]). Son el ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ («rebaño de Cristo») (16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2).

Como lo ponen de manifiesto estas expresiones, la salvación ha sido realizada por medio de Cristo, nuestro σωτήριον («instrumento de salvación») (36, 1). En él se fundan las relaciones que los cristianos tienen con Dios, en cuanto que Dios nos ha llamado por

medio de él (59, 2; 65, 2) y nos ha escogido por medio de él (50, 7) y nos ha dado por medio de Cristo un recto conocimiento de Dios (36, 1 s). El es la πύλη δικαιοσύνης εἰς ζωήν («puerta de la justicia para la vida») (48, 2-4). La mirada debe orientarse a su sufrimiento (2, 1), hacia su sangre (7, 4). (No se menciona σταυρός [«cruz»], pero sí la αἷμα 7, 4; 12, 7; 21, 6; 49, 6. Se describen los dolores siguiendo no la tradición sinóptica, sino a Is 53 —en el capítulo 16). Todas las expresiones tienen ya fuerte sabor de fórmula; el autor dice sólo de manera general que la sangre de Cristo fue derramada ὑπὲρ ἡμῶν («por nosotros») (21, 6; 49, 6; cf. 16, 7 según Is 53, 6), como, por lo demás, dice también cosas equivalentes de los héroes paganos (55, 1); que la sangre nos ha procurado un λύτρωσις («rescate») (12, 7) y que por medio de la sangre de Cristo el mundo entero recibió la χάρις («gracia») de la μετάνοια («arrepentimiento») (7, 4; cf. 8, 1).

Ha existido desde siempre la posibilidad de la penitencia (7, 5 s; 8, 1 s), pero la muerte de Cristo le ha dado una nueva actualidad para el presente. Falta toda referencia expresa al bautismo; como presupuesto para el perdón de los pecados se menciona únicamente la penitencia. Esta va ligada, naturalmente, al cumplimiento de los mandamientos. Puede incluso decirse que los προστάγματα («preceptos») de Cristo, como ζυγὸς τῆς χάριτος αὐτοῦ («yugo de su gracia») (16, 17) representan el sentido de la salvación en el momento presente. Así se presentan las exigencias morales, o las virtudes correspondientes a ellas, como ὁδοὶ τῆς εὐλογίας («caminos de la promesa») (31, 1) y aparece bajo μακάρια καὶ θαυμαστὰ δῶρα τοῦ θεοῦ («dichoso y admirable don de Dios») la ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ («fortaleza en la santificación») junto a conceptos que expresan la posesión de la salvación: ζωὴ ἐν ἀφθαρσίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει («vida en inmortalidad, esplendor en la justicia, verdad en la franqueza, fe en la confianza»). En la medida que lo permiten las anteriores expresiones podemos decir que para el autor imperativo e indicativo forman una unidad. Esta se expresa también en la frase: ἁγία οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα («existiendo ya la heredad santa haremos todo lo referente a la santificación») (30, 1). Pero aquí esta unidad no es la unidad paradójica de futuro y presente. Más bien es la misma que en el judaísmo en cuanto que ésta une a la conciencia de ser el pueblo de Dios santo, elegido, el saberse responsable y obligado a una conducta santa. Por consiguiente, la significación de Cristo consiste en que él ha dado a la comunidad, por una parte, por medio de su muerte, la conciencia de ser la comunidad de los

elegidos, el pueblo de Dios (59, 4; 64), y por otra parte, en que él es el maestro y legislador de la comunidad.

Cristo es el maestro que ha enseñado ἐπιείκεια («moderación») y μακροθυμία («magnanimidad») (13, 1). Se habla continuamente de su ἐντολή («mandamiento»), de sus παραγγέλματα, προστάγματα, δικαιώματα («órdenes, mandatos, decretos») (2, 8; 13, 3: 27, 2; 37, 1; 49, 1). Pero sus παραγγέλματα («órdenes») son idénticas a los antiguos mandamientos de Dios, al εὐκλεὴς καὶ σεμνὸς τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανών («glorioso y divino canon de nuestra tradición») (7, 2). Así como se habla de los suyos, puede hablarse también de προστάγματα (3, 4; 40, 5; 50, 5; 58, 2), de δικαιώματα (58, 2) y νόμιμα («leyes») (1, 3; 3, 4; 40, 4) de Dios. Lo nuevo radica únicamente en la denominación; pero el contenido es el mismo ya sea que se apunte a Cristo (2, 1; 7, 4; 36, 2) o a Dios (19, 2 s; cf. 34, 5; 35, 5). Πίστις o πιστεύειν, que se emplea generalmente de manera absoluta, puede tener como objeto a Cristo (22, 1: ἐν Χριστῷ, nunca εἰς Χρ. ni Χριστοῦ), pero más frecuentemente tiene como objeto a Dios (3, 4; 27, 3; 34, 4 y naturalmente siempre que se habla de la fe de los piadosos del AT). En consecuencia no se pone de manifiesto el sentido peculiar que πίστις tiene dentro del cristianismo.

Por lo tanto, el autor no se plantea el problema del legalismo (11, 2d) a pesar de que ha tomado de Pablo la idea de que nosotros somos justificados no por nuestras obras, sino por medio de la fe (32, 4). Puede citar, como Pablo, Gén 15, 6 (10, 6), y decir, por otra parte que Abrahán obró δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν (ποιήσας) διὰ πίστεως («la justicia y la verdad por la fe») (31, 2). Para el autor δικαιοσύνη («justicia») y δικαιος («justo») (éste coordina con ὅσιος, ἀθῷος, εὐσεβής [«honrado, inocente, piadoso»] 14, 1; 46, 4; 48, 4; 62, 1) son conceptos éticos (cf. 32, 3: δικαιοπραγία), aun cuando describe la πύλη δικαιοσύνης ἀνεῳγυῖα εἰς ζωήν («puerta de la justicia que es ingreso a la vida») como la πύλη ἐν Χριστῷ («puerta en Cristo») (48, 2-4). Se entiende, por consiguiente, que πίστις no puede tener en él el sentido que encierra en Pablo o en Juan. Cuando no significa confianza en Dios (cf. especialmente 26, 1; 35, 5) y se halla relacionada con ἐλπίς, es una virtud junto a otras (1, 2; 35, 2; 62, 2) y se encuentra unida especialmente con φιλοξενία («hospitalidad») (10, 7; 12, 1). Puede también significar, simplemente, la postura cristiana como conjunto (5, 6; 6, 2; 27, 3) y es entonces equivalente a εὐσέβεια («piedad») (comparar 1, 2 con 22, 1; 11, 1 con 10, 7; 12, 1; cf. además para εὐσέβεια 15, 1; 61, 2; 62, 1) o con ὁσιότης ψυχῆς («alma inocente») (29, 1; cf. 48, 4; 60, 4; cf. 2, 3; 6, 1). Así πίσ-

τις puede, en un sentido demudado, significar cristianismo (22, 1: ἡ ἐν Χριστῷ πίστις [«fe en Cristo»]; así πιστεύειν [«creer»] 12, 7; 42, 4).

No se habla de ἁμαρτία («pecado») ni de σάρξ («carne») como poderes que esclavizan al hombre. Se dice del πνεῦμα ἅγιον («Espíritu santo») o πνεῦμα τῆς χάριτος («Espíritu de gracia») que ha sido regalado a la comunidad (2, 2; 46, 6). También los apóstoles han obrado por su fuerza (42, 3; 47, 3) y el autor escribe su carta διὰ ἁγίου πνεύματος («por medio del Espíritu santo») (63, 2), pero nunca se habla de la lucha entre σάρξ («carne») y πνεῦμα («espíritu»), ni del Espíritu como ἀπαρχή («primicias») o ἀρραβών («arras») de la consumación de salvación. En la mayoría de los casos πνεῦμα es el Espíritu que inspira las palabras del AT (8, 1; 13, 1). Ha desaparecido el entusiasmo pneumático; se concibe al Espíritu concedido a la comunidad como actuando en las virtudes (2, 2). La χάρις de Dios es la gracia de salvación que ha aportado la nueva posibilidad de penitencia (7, 4; 8, 1) o la gracia en un sentido muy general (30, 3), en la que participan también los piadosos del AT (50, 3; 55, 3). Empleada en plural, significa las muestras de gracia concedidas por Dios (23, 1). La antítesis paulina a ἔργα juega un papel tan reducido como en πίστις.

«La gracia de nuestro señor Jesucristo» (χάρις τοῦ κυρίου ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ) aparece solamente, con carácter de fórmula, en el saludo final (65, 2). Encontramos una vez χάρισμα («carisma») (38, 1) en el sentido de 1 Pe 4, 10 como el don individual que debe abrirse camino en la comunidad. Tampoco la γνῶσις («conocimiento»), mencionada repetidas veces, es un carisma especial y no encierra ningún objeto específico (a lo sumo en 48, 5?), sino que es el conocimiento cristiano en general (1, 2; 36, 2; 41, 4; 48, 5; cf. γινώσκειν 7, 4; 59, 3; ἐπίγνωσις 59, 2; ἐπιγινώσκειν 32, 1), o de manera especial, la comprensión del AT, pero no en sentido alegórico, como ocurre por ejemplo en Bernabé (40, 1).

En cuanto que la comunidad ha sido llamada por Cristo a esperar la soberanía venidera de Dios se encuentra en un «entretiempo», y ya que el presente disfruta de μακάρια («dichosos») y θαυμαστὰ δῶρα τοῦ θεοῦ («admirables dones de Dios») (35, 1), no sería este «entre» puramente cronológico, sino que tendría un contenido real. Pero se disuelve este «entre» en pura transitoriedad, igual que en Apocalipsis, porque el autor, a pesar de lo dicho de Cristo, no expresa en qué medida ha sucedido en él lo decisivo que fundamenta una nueva relación con Dios. En el fondo continuamos en lo viejo, como lo pone de manifiesto el que puedan aplicarse también a los piadosos del AT las características del ser cristiano: εὐσέβεια, πίστις, ἐλπίς, μετάνοια («piedad, fe, esperanza, arrepentimiento»).

Así como las προστάγματα («preceptos») de Dios para los cristianos son las mismas que para el viejo Israel, así las virtudes de los cristianos son idénticas a las de los piadosos del AT, y éstos sirven de modelo para aquéllos. En el fondo, Cristo no ha hecho sino fortalecer y asegurar la autoconciencia de la comunidad, de manera que para el autor el título que refleja la realidad de las cosas es el de προστάτης («Señor que protege») καὶ βοηθὸς τῆς ἀσθενείας ἡμῶν («y ayuda en nuesta debilidad») (36, 1).

o) *Ignacio* representa un tipo totalmente nuevo de los escritos hasta aquí considerados. También él se encuentra, como los modelos citados últimamente, dentro de la tradición paulina, pero esta influencia adquiere en él una configuración especial, ya que no proviene de la tradición de la sinagoga, sino del mundo espiritual del que proviene Juan (§ 41, 3) por lo que se aclaran las coincidencias con Juan [15]. Ignacio, al igual que Jn, llama a la salvación ζωή («vida») y también ἀλήθεια («verdad»).

Simplemente ζωή Mg 9, 1; τὸ ἀληθινὸν ζῆν («el vivir verdadero») Ef 11, 1; Tr 9, 2 (esto designa también a Cristo Sm 4, 1); ζωὴ ἀληθινή Ef 7, 2; τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν («nuestro vivir inseparable») Ef 3, 2; τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν («nuestro vivir siempre») Mg 1, 2; ζωὴ αἰώνιος («vida eterna») Ef 18, 1; Pol 2, 3; con el mismo valor: los conceptos que faltan en Jn: ἀθανασία («inmortalidad») Ef 20, 2 y ἀφθαρσία («inmortalidad») Ef 17, 1; Mg 6, 2; Phild 9, 2; Pol 2, 3. El concepto opuesto es θάνατος («muerte») *(passim)*, al que, a su vez, puede contraponerse el concepto ἀλήθεια Sm 5, 1; Pol 7, 3. Junto a φῶς ἀληθεία («luz verdadera») Phild 2, 1 encontramos φῶς καθαρόν («luz pura») Rom 6, 2; puede llamarse a la comunidad φωτισμένη («iluminada») Rom intr.

La vida es algo futuro (τὸ προκείμενον ζῆν [«el vivir presente»] Ef 17, 1), y podemos llamar a Cristo tanto nuestra ζωή, como nuestra ἐλπίς (Ef 21, 2; Mg 11). Así se llama al evangelio τὸ εὐαγγέλιον τῆς κοινῆς ἐλπίδος («el evangelio de la esperanza común») (Phild 5, 2) y puede designarse a la fe cristiana simplemente con el nombre ἐλπίς (Mg 9, 1). La esperanza se orienta a la justificación futura (Phild 8, 2), pero, sobre todo, a la resurrección (Tr 9, 2; Ef 11, 2; Tr intr.; Rom 4, 3; Sm 5, 3; Pol 7, 1), a la consecución del φῶς καθαρόν («luz pura») (Rom 6, 2). Un término especial para ello es θεοῦ (ἐπι-)τυγχάνειν («triunfar en Dios»), que Ig espera muchas veces como fruto de su martirio (Ef 12, 2; Mg

15. Muchas veces se ha afirmado que Ignacio depende de Juan; el último en decirlo ha sido Chr. Maurer, *Ign. von Ant. und das Johevg.*, 1949. Pero probablemente esto no es exacto.

14), pero que constituye también la esperanza de todos los cristianos (Ef 10, 1; Mg 1, 2; Sm 9, 2; Pol 2, 3).

Pero el tradicional cuadro de la escatología primitiva ha desaparecido prácticamente. Cierto que se dice una vez: ἔσχατοι καιροί («últimos tiempos») (Ef 11, 1). Sin embargo, las designaciones de la salvación como ἀθανασία, ἀφθαρσία, θεοῦ τυγχάνειν («inmortalidad, incorruptibilidad, triunfar en Dios») demuestran que la esperanza se orienta totalmente a la salvación del individuo. No se habla de dos eones. Se llama a Satán ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου («príncipe de este siglo») (Ef 17, 1; 19, 1; Mg 1, 2), pero aquí pasa a segundo plano el aspecto de temporalidad y se subraya la inmanencia frente a la trascendencia, así como el paralelismo de οὗτος ὁ αἰών («el siglo presente») y ὁ κόσμος («el mundo») (Rom 6, 1). De los antiguos cuadros apocalípticos se conserva al menos el del juicio y el de la «ira venidera» (Ef 11, 1; Sm 6, 1); se emplea también la idea de la recompensa y del castigo futuros (Ef 16, 2; Mg 5, 1; Sm 9, 2). Pero se habla de manera alusiva a lo sumo una sola vez de que debemos esperar la parusía de Cristo (Pol 3, 2). La παρουσία τοῦ σωτῆρος («venida del Salvador») (Phild 9, 2) significa, más bien, la aparición histórica de Jesús, el cual ἐν τέλει ἐφάνη («al final apareció») (Mg 6, 1); la χάρις ha venido por él (Sm 6, 2) y se ha hecho presente (Ef 11, 1; Mg 8, 1). La catástrofe cósmica, que la escatología apocalíptica coloca en el futuro, ha tenido ya lugar en el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús (Ef 19; cf. Mg 11; Tr 9; Phild 8, 2; Sm 1). De esta manera, la salvación es algo actual. Ya que Cristo es nuestra vida (Ef 3, 2; Sm 4, 1), estar en Cristo significa ya estar en la vida. Los creyentes son «miembros» de Cristo (Ef 4, 2; Tr 11, 2) o «ramas de la cruz» (Tr 11, 2); son, en cuanto unidos en la ἐκκλησία, el cuerpo de Cristo, cuya cabeza es él (Sm 1, 2; Tr 11, 2). Mientras ellos poseen la vida, los falsos doctores se encuentran en la muerte; éstos son νεκροφόροι («portadores de muerte») (Sm 5, 2; cf. Phild 6, 1). Κατὰ ἀνθρώπους ζῆν («vivir a lo humano») será, en realidad, un morir, mientras que la muerte del mártir significa vivir (Rom 4, 3; cf. Mg 5, 2). Pertenecer a Cristo significa, ante todo, *existir* (Mg 10, 1). La existencia de los falsos doctores es únicamente un δοκεῖν («parecer») (Sm 2; Tr 10).

Pero al individualismo de la piedad se une una piedad eclesiástica: el individuo obtiene la salvación en la iglesia. De ahí que uno de los principales intereses de Ignacio resida en la unidad de la iglesia y en la unidad de las comunidades particulares bajo la dirección de un obispo (Ef 4, 2; Mg 6, 2; Sm 8, 2). La oración actúa con fuerza en las comunidades unidas (Ef 5, 2) y supera el poder de Satanás. De manera sorprendente, el bautismo juega dentro de Ignacio un

papel muy reducido (Ef 18, 2; Sm 8, 2; Pol 6, 2); papel mucho mayor desempeña la eucaristía como φάρμακον ἀθανασίας («medicina de inmortalidad») (Ef 20, 2). La comunidad debe reunirse con frecuencia en torno a la eucaristía (Ef 13, 1; Phld 4). En ella se realiza en el momento presente el acontecimiento escatológico (Ef 13, 1 s) y ella efectúa la ἕνωσις («unión») con la carne y sangre de Cristo (Phld 4; Sm 7, 1) [16].

Con todo, sería falso concebir el cristianismo de Ignacio como puro sacramentalismo en el sentido de que la recepción de los sacramentos garantizaría la salvación. Lo peculiar es que la vida entera del creyente debe estar impregnada por la unión sacramental con Cristo y recibir, por decirlo de alguna manera, por medio de ella, carácter sacramental. Ignacio emplea la fórmula paulina ἐν Χριστῷ («en Cristo») no sólo para presentar la consumación futura como realizada en Cristo, sino también para caracterizar la concretización de la vida presente por medio de la comunión con Cristo (Ef 1, 1; 8, 2; 10, 3; cf. *infra*). Pero la unión con Cristo viene determinada por el ser paradójico de éste, que era el hijo de Dios preexistente (Mg 6, 1; 7, 2; 8, 2), que se hizo hombre, que padeció, murió y resucitó. Es el θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος («Dios manifestado como hombre») (Ef 19, 3); una y otra vez se subraya esta paradoja (especialmente Ef 7, 2) y la defiende apasionadamente contra los falsos doctores. Todo depende de la realidad de la humanidad y del sufrimiento de Cristo, así como de la realidad de la resurrección (Tr 9 s; Sm 2 s; 7, 2); incluso esta resurrección se realizó en la carne; Cristo en cuanto resucitado se sentó a la mesa con sus discípulos ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί («como carnal y como espiritual unido al Padre») (Sm 3, 3; cf. 12, 2). Justamente a causa de esta paradoja se llama a Cristo θεός (Ef intr.; 1, 1; 15, 3), a pesar de que naturalmente Dios era su Padre y él es el Hijo (Ef 2, 1; 4, 2), sometido al Padre (Sm 8, 1; Mg 13, 2), pero formando con él una unidad (Mg 7, 1; Sm 3, 3). El es γνώμη de Dios (Ef 3, 2), su λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών («palabra proveniente del silencio») (Mg 8, 2; cf. Rom 8, 2; Phld 9, 1).

En la paradoja Cristo Dios y hombre al mismo tiempo se halla todo compendiado, ya que por la fuerza de esta paradoja puede situarse el hombre también en una paradoja: la encarnación de Dios corresponde a la divinización del hombre. Cierto que evita Ignacio el concepto θεωθῆναι («divinizar»), pero en su lugar entran otras expresiones: aquel (ἐπι-)τυγχάνειν θεοῦ («alcanzar a Dios») (cf. *su-*

16. Para el concepto de iglesia en Ignacio, cf. H. von Campenhausen, *Kirchl. Amt und geistl. Vollmacht*, 105-116.

pra), θεοῦ μετέχειν («participar de Dios») (Ef 4, 2), θεοῦ γέμειν («estar lleno de Dios») (Mg 14), τοῦ θεοῦ εἶναι («ser de Dios») o γίνεσθαι («llegar a ser») (Mg 10, 1; Rom 6, 2; 7, 1). Con la fórmula ἐν Χριστῷ («en Cristo») (cf. *supra*) alterna ἐν θεῷ («en Dios») (Ef 1, 1; Mg 3, 1; Pol 6, 1) y θεὸς ἐν ἡμῖν («Dios en nosotros») (Ef 15, 3) equivale a Χριστὸς ἐν ἡμῖν («Cristo en nosotros») (Mg 12; Rom 6, 3). Los cristianos son θεοφόροι («portadores de Dios») al igual que χριστοφόροι («portadores de Cristo») (Ef 9, 2); son θεοδρόμοι («luchadores de Dios») (Phld 2, 2; Pol 7, 2).

Al igual que en Pablo, puede designarse la nueva manera de ser de los cristianos con el concepto πνεῦμα. Los cristianos en cuanto πνευματικοί se contraponen a los no cristianos como σαρκικοί (Ef 8, 2; ἀνθρώπινος puede también representar la contraposición a πνευματικός Ef 5, 1; cf. κατὰ ἄνθρωπον Tr 2, 1; Rom 8, 1). Las cadenas que Ignacio lleva como «encadenado en Cristo» (Tr 1, 1) son πνευματικοὶ μαργαρῖται («perlas espirituales») (Ef 11, 2). Ignacio se diferencia de Pablo en que para él la σάρξ significa únicamente la esfera de lo terreno, de lo βλεπόμενον («visible») (Mg 3, 2), de lo φαινόμενον («sensible») (Rom 3, 3; Pol 2, 2), la esfera de lo pasajero y de la muerte, pero no el poder del pecado; por ello puede emplear ὕλη («materia») en lugar de σάρξ (Rom 6, 2; cf. 7, 2). Naturalmente que la esfera de lo terreno puede ser también un poder que corrompe al hombre si éste se deja tentar a pensar o actuar κατὰ σάρκα («a lo carnal») (Mg 6, 2; Rom 8, 3; Phld 7, 1). Pero en Ignacio el concepto σάρξ sirve, sobre todo, para describir la paradoja del ser cristiano como pneumático y *sârkico* al mismo tiempo. Por el hecho de que Cristo es σαρκικός τε καὶ πνευματικός («carnal y espiritual») (Ef 7, 2), que su resurrección es σαρκική τε καὶ πνευματική (Sm 12, 2), la σάρξ puede unirse con el πνεῦμα. Ignacio desea para las comunidades ἕνωσιν σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰ. Χριστοῦ («unión con la carne y espíritu de Jesucristo») (Mg 1, 2; cf. Mg 13, 2); desea a los efesios μένειν ἐν Ἰ. Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς («que permanezcan en Jesucristo corporal y espiritualmente») (Ef 10, 3); desea a los magnesios éxito en todas sus actuaciones σαρκὶ καὶ πνεύματι («en la carne y en el espíritu») (Mg 13, 1; cf. Tr intr.; 12, 1; Sm 1, 1; 13, 2; Pol 1, 2; 2, 2; 5, 1). Se expresa la paradoja de manera especialmente clara cuando Ignacio dice: οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά («los carnales no pueden practicar lo espiritual ni los espirituales lo carnal») y asegura: ἃ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστιν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε («lo que hacéis según la carne es espiritual, pues todo lo hacéis en Jesucristo») (Ef 8, 2).

Toda vez que σάρξ es la esfera de la muerte, la unión de σάρξ y πνεῦμα posibilitada por Cristo puede ser entendida como la de la muerte y la vida. Cristo es la ἐν θανάτῳ ἀληθινὴ ζωή («vida verdadera en la muerte») (Ef 7, 2); por ello nos convoca en sus dolores hacia sí como sus miembros (Tr 11, 2).

Lo «importante del evangelio» (ἐξαιρετὸν τοῦ εὐαγγελίου) es la παρουσία («venida») de Cristo, su πάθος («pasión») y su ἀνάστασις («resurrección») (Phld 9, 2); cf. Ef 20, 1; Sm 7, 2). Por medio de su πάθος («pasión») ha conferido su fuerza al agua bautismal (Ef 18, 2); su σταυρός («cruz») es el medio que eleva a los creyentes hasta Dios (Ef 9, 1). Se entienden los dolores, muerte y resurrección como acontecimientos que determinan constantemente la existencia cristiana, no como un acontecimiento del pasado, de cuyo beneficio nos apropiamos en el bautismo al perdonársenos los pecados anteriores. En Ignacio encontramos muy raramente las expresiones que manifiestan esta concepción tradicional. Encontramos el ὑπὲρ ἡμῶν («por nosotros») del sufrimiento y de la muerte de Cristo únicamente en Rom 6, 1; Sm 1, 2, el ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν («por nuestros pecados») tan sólo en Sm 7, 1. En el resto no encontramos ἁμαρτία («pecado») ni ἁμαρτωλός («pecador»); el verbo únicamente en la frase característica de Ef 14, 2: οὐδεὶς πίστιν ἐπαγγελόμενος ἁμαρτάνει («nadie que ha recibido la fe peca»). Ignacio no ha incurrido en la opinión de que el efecto del acontecimiento salvífico se limita a borrar los pecados cometidos en el período precristiano.

Se describe con abundancia de expresiones la comunión con el sufrimiento y la muerte de Cristo: συμπαθεῖν αὐτῷ («padecer con él») Sm 4, 2; ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος («morir compadeciendo con él») Mg 5, 2. Los cristianos son las «ramas de la cruz» (Tr 11, 2), están «clavados en la cruz» (Sm 1, 1). Ignacio dice de sí mismo: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται (Rom 7, 2). Cf. todavía por ejemplo: Ef intr.; 1, 1. Tr 4, 2; Rom 4, 3 y la paradoja del saludo ἐν ὀνόματι Ἰ. Χριστοῦ καὶ τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι, πάθει τε καὶ ἀναστάσει σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ («en el nombre de Jesucristo, en su carne y en su sangre, padece y resucita carnal y espiritualmente») (Sm 12, 2).

Sin duda que piensa Ignacio que la participación en la muerte y vida de Cristo se realiza en los sacramentos. Pero esta participación da a la vida entera un carácter sacramental, pero no, como sucedía en Pablo, en cuanto que se realiza el συσταυρωθῆναι («ser concrucificado») (Rom 6, 6; Gál 5, 24; 6, 14) en la lucha constante contra el pecado y en la renuncia al mundo, sino que se realiza en los sufrimientos reales y en la disposición a morir como imitación de Cristo (Sm 5, 1; Mg 5, 2). De ahí el ansia que Ignacio siente por padecer

el martirio (especialmente Rom), porque sólo en la muerte del mártir se realiza de manera auténtica lo que en los sacramentos y en la conducta se cumple de una manera potencial y aproximativa. En el martirio se convertirá Ignacio en un μιμητὴς τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου («imitador de la pasión de mi Dios») (Rom 6, 3), aun cuando, al mismo tiempo, todos los cristianos pueden y deben ser llamados μιμηταὶ θεοῦ («imitadores de Dios») (Ef 1, 1; 10, 3; Tr 1, 2; Phld 7, 2). Si bien todo cristiano es un μαθητὴς Ἰ. Χριστοῦ («discípulo de Jesucristo») (Mg 9, 1; 10, 1; Rom 3, 1; Pol 2, 1), sin embargo, el auténtico μαθητής («discípulo») es el mártir (Ef 1, 2; 3, 1; Tr 5, 2; Rom 4, 2; 5, 1.3; Pol 7, 1).

La comunidad sacramental determina también la vida moral, aun cuando Ignacio no la describe como la realización del morir y resucitar con Cristo. Es preciso no solamente llamarse Χριστιανός («cristiano»), sino κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν («vivir conforme al cristianismo») (Mg 4; 10, 1; cf. Rom 3, 2 s; Pol 7, 3).

Rara vez se describe de manera concreta la vida cristiana; en la mayoría de los casos Ignacio recuerda simplemente el ἐντολή («mandamiento») o ἐντολαί («mandamientos») de Cristo (Ef 9, 2; Rom intr.; Phld 1, 2), porque Cristo es para él también el διδάσκαλος («maestro») (Ef 15, 1; Mg 9, 1); o remite a las δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων («decisiones del Señor y de los apóstoles») (Mg 13, 1). Al parecer presupone algo así como un catecismo de la vida cristiana. Se exhorta de manera especial a guardar el amor fraterno y la unidad (Mg 6, 2; Tr 8, 2; Phld 8 y en otras partes), a la oración por los no cristianos y a soportar los desprecios e injusticias (Ef 10), a una conducta digna que no provoque escándalo alguno entre los paganos (Tr 8, 2). Es característico que la advertencia ante la falsa doctrina supera su *parénesis* ética: ἑδραῖος τῇ πίστει («estar firme en la fe») (Ef 10, 2) es lo más importante.

Una y otra vez se mencionan πίστις y ἀγάπη como los caracteres del cristianismo (Ef 1, 1; 9, 1; 14, 1 s; 20, 1; Mg 1, 2); πίστις es la σάρξ, ἀγάπη es la αἷμα de Cristo (Tr 8, 1). Cuando se halla en esta concatenación, πίστις significa la aceptación o el mantenerse firme en la doctrina recta. En Ignacio no puede separarse la ortodoxia de la conducta, de la voluntad de padecer con Cristo; así puede hablar de πιστεύειν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ o εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ («creer en su muerte [o: en la sangre de Cristo]») (Tr 2, 1; Sm 6, 1).

El origen del πιστεύειν se apoya en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo (Mg 9, 1). La πίστις es lo opuesto a la ἀπιστία (Ef 8, 2; Mg 5, 2), para la que σταυρός es σκάνδαλον (Ef 18, 1). Los ἄπιστοι («incrédulos») son los falsos doctores que niegan la realidad del sufrimiento de Cristo (Tr 10, 1; Sm 2) y corrompen la fe mediante su κακὴ διδασκαλία («falsa enseñanza»); la πίστις ... ὑπὲρ ἧς Ἰ. Χριστὸς ἐσταυρώθη («la fe... por la que Jesucristo fue crucificado») (Ef 16, 2). Es la διδασκαλία («enseñanza») del ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου («príncipe de este siglo») (Ef 17, 1), mientras que la verdadera doctrina es la διδαχὴ ἀφθαρσίας («enseñanza de inmortalidad») (Mg 6, 2).

Sin duda que para Ignacio la ortodoxia no consiste únicamente en un asenso a los principios dogmáticos, sino que encierra una postura existencial, pero nunca tiene en él πίστις el sentido que tiene en Pablo, sentido que se pone de manifiesto mediante la contraposición a ἔργα («obras»). Únicamente el motivo del rechazo de la καύχησις («vanagloria») y del φυσιοῦσθαι («ensoberbecerse») se encuentra a veces (Ef 18, 1; Mg 12; Tr 4, 1; 7, 1; Sm 6, 1; Pol 4, 3; 5, 2), sin embargo lo que se contrapone no es πίστις, sino ἀκαυχησία («modestia») (Pol 5, 2) y πραότης («humildad») (Tr 4, 2) o ἐντρέπεσθαι («sentir vergüenza») (Mg 12) y ἑαυτὸν μετρεῖν («contenerse») (Tr 4, 1). Ignacio echa mano también de οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι («no por eso quedo justificado») de 1 Cor 4, 4, aplicándolo a su marcha al martirio (Rom 5, 1). El espera ser «justificado» por medio de la muerte y resurrección de Cristo y de la fe (Phld 8, 2). Pero éstos son ecos poco frecuentes del lenguaje paulino. No encontramos δικαιοσύνη («justicia») como denominación del bien salvífico; δίκαιος («justo») designa, según Prov 18, 17, en Mg 12 la honradez moral (también en un juego de palabras de Ef 1, 1). Así como σάρξ no significa el poder del pecado, así tampoco πνεῦμα la fuerza del caminar moral, sino la esfera de lo trascendente o se emplea con carácter de fórmula. Por el contrario, Ignacio habla de la χάρις de Dios como de una fuerza que actúa en la comunidad (Sm 9, 2; Rom intr.; Mg 8, 2) que, por lo demás, actúa de una manera especial en los funcionarios de la comunidad (Mg 2; Pol 1, 2). Con el mismo sentido emplea χάρισμα («carisma») (Sm intr.; Pol 2, 2). En el resto, χάρις significa la gratuita voluntad de Dios o de Cristo (por ejemplo Rom 1, 2; Phld 8, 1; 11, 1; Sm 11, 1), o, en sentido objetivo: la salvación obrada por Dios (Ef 11, 1; Mg 8, 1; Sm 6, 2). Pero, como sucede con πίστις, tampoco χάρις se encuentra en antítesis a ἔργα («obras»).

Ha sido preciso tratar tan detalladamente a Ignacio no porque partiendo de él podamos profundizar la teología de Pablo, tampoco porque sea una figura original, diferente de todos los demás escritos postpaulinos o postjuaneos del cristianismo primitivo, sino, sobre todo, porque en él se aclara la problemática existente para una auténtica apropiación del kerigma cristiano, el cual ha recibido en Pablo su primera explicación teológica. Fuera de Pablo, casi en ge-

neral, la fe cristiana cayó en el legalismo, aun cuando en Col y Ef, 1 Pe y Pastorales se hayan mantenido motivos de la teología paulina y se hayan hecho efectivos. En cambio Ignacio ha aprendido de Pablo a entender la fe cristiana realmente como una postura existencial. Cierto que no se ha liberado del dualismo helenístico, sino que en él es como ha entendido la contraposición σάρξ — πνεῦμα. Entiende σάρξ no como el poder del pecado, sino únicamente como la esfera de lo transitorio y de la muerte, de manera que no ha captado el sentido de la justificación paulina ni del concepto de πίστις y, según él, se consigue la ἐλευθερία sólo después del martirio (Rom 4, 3) y puede entenderse la relación al sufrimiento y muerte de Cristo como *imitatio.* Pero ciertamente ha captado el carácter paradójico de la existencia cristiana entre el «ya» y el «todavía no»; como quiera que no ha tomado la doctrina apocalíptica de los eones, el «entre» queda reducido para él al tiempo entre el bautismo y la muerte (o la resurrección), de manera que pierde casi por completo su sentido cronológico y es esencialmente una determinación real de la existencia cristiana. El que para Ignacio el legalismo no sea problema alguno se basa no (como acontece en el resto) en que piense de manera legalista y que, en consecuencia, no sea para él problema alguno que el cumplimiento de la (καινὸς) νόμος («nueva ley») sea la condición para conseguir la salvación futura, sino en que está totalmente lejos de él la idea de que se pueda conseguir la salvación mediante méritos propios. Lo nuevo de la situación cristiana no reside para él en la posibilidad de una nueva *chance,* sino en la transformación del ser. Los efectos del acontecimiento salvífico no se limitan para él a borrar los pecados precedentes, sino que es una fuerza que se experimenta en el momento presente. Ignacio, en quien la escatología tradicional no juega papel alguno, ha entendido, sin embargo, a Cristo como el acontecimiento escatológico. De ahí que conozca la dialéctica de ser cristiano, la paradoja de la unidad del indicativo e imperativo. Los cristianos, que son μαθηταί («discípulos») o μιμηταί θεοῦ o κυρίου («imitadores de Dios») o («del Señor») (Mg 10, 1; Ef 1, 1; Tr 1, 2), deben, sin embargo, todavía comenzar a serlo (Mg 9, 1; Ef 10, 3; Phld 7, 2). Se les puede caracterizar por medio del indicativo como ὄντες θεοῦ («siendo de Dios») (Ef 8, 1), como κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰ. Χριστοῦ («actuando siempre dentro de los mandamientos de Jesucristo») (Ef 9, 2), pero igualmente puede presentárseles por medio del imperativo como aquellos que deben comenzar a ser κατὰ πάντα ἡγιασμένοι («santificados siempre») (Ef 2, 2). La paradoja de Gál 5, 25 retorna en Ignacio en la forma τέλειοι ὄντες τέλεια καὶ φρονεῖτε («siendo perfectos pensad lo perfecto») (Sm 11, 3; cf. Ef 15, 3; Mg 12).

4. Si lanzamos una visión de conjunto sobre el panorama de autores que hemos comentado bajo el tema de cómo se concibe la relación del momento presente a la salvación futura y de qué manera ha sido entendida la situación cristiana como el auténtico «entre», aparecen una serie de diferencias, una pléyade de matices. En algún escrito falta totalmente la comprensión del «entre». No se concibe el momento presente como un tiempo fundamentalmente nuevo frente al pasado, sino como tiempo de lo transitorio y de preparación; como ocurre en el judaísmo, así en Santiago, en *Didajé,* en Apocalipsis y en 1 Clemente. Cierto que en la mayoría el presente se concibe como algo nuevo frente al pasado por la venida de Jesús o por su muerte y resurrección, pero su carácter de «entre» no es algo real, sino que se trata de una determinación puramente cronológica, como el tiempo de una nueva *chance* para que el hombre se esfuerce por su salvación futura —en el fondo, por consiguiente, únicamente como un tiempo transitorio y de preparación; así en Lc y en Hech [17]. Unicamente donde la tradición paulina mantiene un papel determinante se mantiene el sentido real del «entre»: de manera radical en Ignacio, con alguna fuerza también en Col, Ef, 1 Pe, de manera más débil en las Pastorales e incluso en Bernabé, a pesar de que no se halla bajo la influencia de Pablo. Se encuentra totalmente desdibujado el sentido real en Hermas y Hebreos, donde es determinante, como en 1 Clem, Santiago, Didajé, la influencia de la tradición sinagogal; pero también en 2 Pe, Judas, Policarpo, donde esta influencia es débil o inoperante.

Cuanto más se pone en primer plano, o se hace único, el sentido cronológico de «entre» tanto más se ve la actualidad de la salvación en el perdón de los pecados pasados por medio de la obra salvífica de Cristo, su muerte y resurrección de la que nos apropiamos por el bautismo y justamente ahí se concede al presente la posibilidad de un nuevo comienzo; de forma que el hombre puede esforzarse ya ahora con éxito por cumplir, mediante la obediencia a las exigencias de Dios, la condición para conseguir la salvación futura, hacer buenas obras, en base a las cuales conseguirá ser declarado inocente en el juicio de Dios (o de Cristo), que se hará según las obras. Fundamentalmente no se abandona este legalismo, sino que, a lo sumo, se modifica cuando se habla de la ayuda del Espíritu en los esfuerzos humanos; igualmente cuando se mantiene viva la conciencia de ser el nuevo pueblo de Dios (especialmente Bern, Heb), de ser llamados y, en sentido anticipado,

17. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* especialmente 170, I. 183-196.

«liberados» y cuando, con ello, permanece viva la esperanza. Tampoco significa abandono alguno del legalismo cuando se piensa que incluso para los pecados cometidos después del bautismo existe la posibilidad de alcanzar de Dios el perdón por medio de la penitencia. El hecho de que pueda preguntarse por tal posibilidad (Herm y también Heb) es un síntoma claro del pensamiento legalístico. Es característico lo raramente que se entiende la fe en sentido radical como en Pablo o Juan, en el sentido de una relación nueva con Dios; por lo general, se entiende πίστις como confianza en Dios, como esperanza que confía o como fidelidad que permanece; incluso en Col y Ef y en las Pastorales resuena sólo de manera muy tenue la antítesis paulina de πίστις — ἔργα; en el resto falta totalmente (lo que en Ignacio tiene su motivo peculiar), o se reproduce en fórmulas convencionales (1 y 2 Clemente). El hombre se encuentra de nuevo apoyado en sus propias fuerzas y no ha quedado absolutamente nada de εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις («si alguien está en Cristo, es nueva criatura») (2 Cor 5, 17). La consecuencia aparece de la manera más clara en 1 Clem, en cuanto que en ella desaparece totalmente la diferencia entre los cristianos y los piadosos del AT.

5. ¿Qué significa esto para la *cristología*? Se entiende únicamente como verdadero Señor del momento presente al Cristo venerado en el culto como el *Kyrios* presente si se entiende el presente como algo que se ha convertido en nuevo por medio de él, es decir, si se entiende su manifestación en el sentido de Pablo (Gál 4, 4) y de Juan (5, 25) como el acontecimiento escatológico que ha puesto fin al mundo antiguo y si se entiende, consecuentemente, el ser cristiano como desmundanizado, como existencia escatológica. La pregunta decisiva es si el final que se impone al mundo es entendido en sentido cronológico como final del curso del tiempo, o también, y esto de manera esencial, como final de la mundanidad del hombre, que, como creyente, se convierte en una criatura nueva, pasa de la muerte a la vida. Juan desliga totalmente el sentido real del acontecimiento escatológico del sentido cronológico (§ 45, 3), mientras que en Pablo se encuentran unidos aún ambos sentidos. Ignacio alcanza casi la radicalidad de Juan, mientras se conserva la concepción paulina de alguna manera en Col, Ef e, incluso, en las Pastorales. Aquí, además, se ve el carácter salvífico del presente en que en él se percibe la palabra de la predicación, en que, como en Pablo, Cristo está presente en la palabra anunciada. En el resto (allí donde no ha desaparecido totalmente como en Santiago y Hermas) se ve la significación escatológica de Cristo, en principio, en que él pondrá fin al curso temporal del mundo cuando aparezca de nuevo para juzgar y para traer la salvación. Como juez futuro se halla totalmente justificado para ser el maestro y legislador del presente, pero no crea una nueva relación con Dios. Se encuentra el ἐν Χριστῷ paulino, que denota el ser actual del creyente, manteniendo este sentido todavía en Col y Ef, pero, incluso aquí, se convierte en fórmula para significar «cristiano». Se emplea con carácter de fórmula en las Pastorales y en 1 Pe (3, 16; 5, 10.14), más frecuentemente en 1 Clem y una vez en Pol (1, 1). En Ap encontramos una vez ἐν κυρίῳ (14, 13). Ἐν Χρ. falta en Heb, Bern, Sant, Did, 2 Pe, 2 Clem y Herm. Unicamente en Ignacio encontramos de nuevo su vigor anterior.

La participación en los dolores y en la muerte de Cristo significaba en Pablo el estar marcada la vida cristiana por la desmundanización permanente mediante la lucha continua contra el pecado (Rom 6, 6; Gál 5, 24; 6, 14). Tiene este sentido todavía en Col 2, 12.20; 3, 3; quizás también en 2 Tim 2, 11 s y, ciertamente, en 1 Pe 4, 1 s. Sin embargo en 1 Pe aparece en unión con la idea de *imitatio,* idea que es tan importante en Ignacio. En esta concepción no se ve a Cristo como el liberador escatológico, sino como modelo (así también en 1 Clem 16, 17; Pol 8, 2). Si para Pablo la comunión en los sufrimientos y en la muerte es, al mismo tiempo, la comunión en la vida de Cristo (2 Cor 4, 8 s), para la *imitatio* la vida es la vida futura que se nos dará en la resurrección.

La presencia de Cristo, en cuanto es más que la presencia del maestro, del legislador y del modelo, se experimenta, según Col, Ef y Past, en la palabra proclamada y en el culto, sobre todo en la recepción de los sacramentos: bautismo y eucaristía. Toda vez que éstos se fundamentan en la muerte y resurrección de Cristo, hacen en cierta manera presente el acontecimiento salvífico en cuando que comunican el perdón de los pecados y dan la vida eterna (Ign).

Fuera de Ignacio, la *encarnación* del Preexistente carece de significación particular; es únicamente el requisito necesario para su padecimiento y su muerte o para su actuación como maestro y fundador de la iglesia por medio de los apóstoles. En Ignacio, consecuencia de su concepción de σάρξ y de πνεῦμα, la encarnación tiene una significación especial ya que, mediante ella, se posibilita la participación del ser carnal-terreno en el ser trascendente-pneumático. La consideración de la encarnación vista bajo los conceptos de obediencia y amor, concepción dominante en Pablo y en Juan (Flp 2, 8; Rom 15, 3; 2 Cor 8, 9; Gál 2, 20; Jn 3, 16; 4, 34; 12, 49 s; 1 Jn 4, 9), desaparece totalmente con alguna rara excepción (Sm 8, 1; Mg 7, 1).

Cuanto más degenera la fe cristiana en legalismo tanto más la significación de Cristo queda reducida a actuar en los sacramentos de la iglesia. Cuanto menos presente se halla en la palabra tanto más se convierte la iglesia en institución sacramental. La cristología deberá intentar trabajar, en la medida en que no es ingenua sino reflexiva, en hallar una fundamentación de la significación sacramental de Cristo.

8

EL PROBLEMA DE LA CONDUCTA CRISTIANA

A von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in dem ersten drei Jahrhunderten* I, ⁴1924, E von Dobschutz, *Die urchristlichen Gemeinde,* 1902, R Knopf, *Das nachapostol Zeitalter,* 1905, 417-444, R Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum,* 1930, M Goguel, *L'église primitive,* 1947, 508-540, H Preisker, *Das Ethos der Urchristentums,* 1949, Fr C Grant, *An introduction to NT thought,* 1950, 300-324, C H Dodd, *Gospel and law,* 1951, V Taylor, *Forgiveness and reconciliation,* 1946, H Schlier, *Von Wesen der apostolischen Ermahnung,* en *Die Zeit der Kirche,* 1956, 74-89, C Spicq, *Théologie morale du NT,* 1965, P Lippert, *Leben als Zeugnis,* 1968, W D Davies, *The relevance of the moral teaching of the early church,* en *Neotestamentica et semitica,* 1969, 30-49, E Osborn, *Ethical patterns in early christian thought,* 1976, J L Houlden, *Ethics of the NT,* 1977, G Strecker, *Strukturen einer neutestamenlichen Ethik* ZTK 75 (1978) 117-146

R Schnackenburg, *Existencia cristiana según el NT,* 1971, O Cullmann, *Del evangelio a la formación de la teología cristiana,* 1972, C Spicq, *Teología moral del NT,* 1973, E Kasemann, *Ensayos exegéticos,* 1978

§ 59. La comprensión del imperativo

Bibliografía a § 58

1. La comunidad se encontró desde un principio con el problema de la conducta cristiana (§ 10, 4; § 11, 3c); se presentaba en primer lugar no sólo ni únicamente como un problema de la praxis de la vida, sino, sobre todo, como un problema de la autocomprensión cristiana. Venía dado por la situación paradójica de la comunidad, que, en cuanto escatológica, no pertenece ya al mundo viejo, sino al futuro, pero que, sin embargo, tiene que vivir dentro del marco del mundo viejo entre el «ya» y «todavía no». En cuanto que es una nueva vida que no pertenece ya al eón antiguo puede ser descrita empleando el indicativo, pero que mientras debe vivir dentro del mundo viejo, se halla bajo el imperativo. En cuanto que pertenece al primero se encuentra bajo la gracia; en cuanto que pertenece al segundo se halla bajo la ley de Dios y de sus exigencias morales

(§ 11, 3c). El problema consiste, por consiguiente, en la pregunta: ¿cómo se entiende la relación de presente y futuro, de indicativo e imperativo? Pablo solucionó el problema mediante su concepción de la libertad cristiana (§ 38) y concibió la relación entre el presente y el futuro como algo dialéctico (§ 40); de la misma manera Juan (§ 50). La cuestión es si se mantuvo esta concepción; si habría que entender la libertad cristiana como la libertad para la obediencia y con ello la obediencia misma como regalo de la gracia o del Espíritu o si habría que entender la obediencia como un cumplimiento y, por ello, como la condición necesaria para conseguir la salvación; si con ello el imperativo adquiriría de nuevo el carácter de una ley en el sentido destruido por la doctrina paulina de la justificación, el carácter de camino de salvación.

En sus líneas esenciales hemos respondido a esta pregunta en la presentación de las consideraciones que hemos hecho en torno a la soteriología (§ 58), ya que, como consecuencia de la peculiar concepción de la salvación cristiana, no podemos desligar los temas de la soteriología y de la ética, porque la cuestión de la relación de la salvación presente y de la salvación futura se halla íntimamente unida con la cuestión del indicativo e imperativo. Hemos visto que la tradición paulina se mantiene viva solamente en Col y Ef, y de manera más débil en las Pastorales, que en los escritos restantes asistimos a una caída en el legalismo, excepción hecha de Ignacio, el cual ha aprendido ciertamente cosas decisivas de Pablo, al que reinterpreta con algunas desviaciones llevado por la influencia del pensamiento sacramental. En términos generales podemos decir que se concibe el sentido del acontecimiento salvífico como suceso escatológico no en el sentido de Pablo y de Juan; queda reducido a un evento —muerte y resurrección de Jesús— y que mediante su efecto, del que nos apropiamos en el bautismo, se borran los pecados del pasado. El hombre, liberado de la culpa pasada, recibe ahora una nueva *chance* para poder comenzar de nuevo, pero se halla a expensas de sus propias fuerzas para hacerse digno, mediante la obediencia, de la salvación futura. Se ha perdido la noción de que el regalo de la gracia (Pablo) o del amor de Dios (Juan) renuevan radicalmente al hombre; la noción de que el hombre, sin la gracia de Dios, se halla sometido al poder del pecado y de la muerte, de que ha perdido su libertad y de que sea lo correcto que fuere su proceder se halla en desobediencia respecto de Dios, porque la ley de Dios significa para él el medio de su propia autoafirmación frente a Dios; la noción de que su liberación de los poderes que lo dominan es la liberación a la auténtica obediencia, de que no puede ni siquiera por un momento separarse de la gracia que Dios le regala y apoyarse en sus propias fuerzas.

2. *Que no se viese ya más la radical caída del hombre bajo el poder del pecado, de la mentira, de la oscuridad* es un desarrollo comprensible. Se entendió la conversión de los paganos a la fe cristiana —tanto desde el punto de vista de los pagano-cristianos como de los judeo-cristianos— como la adquisición de un nuevo y correcto conocimiento de Dios, como el ser sacados del σκότος («tiniebla»), de la ἄγνοια («ignorancia») y de πλάνη («error») y ser trasladados a la luz del conocimiento del Dios único (§ 9, 2; y especialmente 2 Clem 1, 6 s); con ello, al mismo tiempo, como un dar la espalda a una vida sumergida en los vicios (§ 9, 3), que, en cuanto tal se encuentra bajo el poder de la muerte. La liberación de la muerte se realiza mediante el perdón de los pecados, obrada por la muerte de Cristo y de la que nos apropiamos en el bautismo. Lo último vale también, naturalmente, para los judíos que se convierten a la fe cristiana.

Ya no se entiende como en Pablo o Juan (Gál 4, 24; 5, 1; Rom 6, 16-20; 8, 15; Jn 8, 32-36) la δουλεία («esclavitud») a la que el hombre se halla sometido antes de creer como sometimiento al pecado (o a la ley), sino como también en Pablo (Rom 8, 21) —como sucumbir a θάνατος («muerte») y φθορά («corrupción»)— (Heb 2, 15; 2 Pe 2, 19). Unica excepción Tit 3, 3: «sirviendo muchas veces a las concupiscencias y a los placeres» (δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις). Ἐλευθερία significa quizás en 1 Pe 2, 16 la libertad frente a la ley y al pecado; en Ignacio Rom 4, 3; Pol 4, 3 es la libertad frente a la muerte. En los escritos restantes no volvemos a encontrar ya más el concepto libertad como carácter del ser cristiano, si es que no queremos encontrarlo en el slogan de los falsos doctores 2 Pe 2, 19. Sobre νόμος (τ.) ἐλευθερίας («ley de la libertad»): Sant 1, 25; 2, 12.

En ningún caso se entiende la conversión como una transformación del hombre viejo. Cierto que resuena la idea paulina de la aniquilación del παλαιὸς ἄνθρωπος («hombre viejo») (Rom 6, 6; 7, 6; 1 Cor 5, 7 s) y de la καινότης («novedad») de la vida cristiana (Rom 6, 4). Pero apenas si se entiende ya la paradoja de las frases: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις («si en Cristo, nueva criatura) (2 Cor 5, 17; cf. Gál 6, 15) y ὁ ἔσω ἡμῶν (ἄνθρωπος) ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ («nuestro hombre interior se renueva de día en día») (2 Cor 4, 16; cf. Rom 12, 2). Encontramos raramente un desarrollo ideológico en el que se entienda la *renovación del hombre* en el sentido de la concepción paulina del indicativo e imperativo. El caso más claro es Col 3, 1 s: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε ... ἀπεθάνετε γάρ, ...νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ... ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον ... ἐνδύσασθε οὖν... («si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de

arriba... pues habéis muerto... mortificad, pues, vuestros miembros terrenos... despojaos del hombre viejo... y revestíos del hombre nuevo que se va renovando... Revestíos, pues...») (cf. 2, 12 s). También en Tit 3, 3-7 se mantiene aún la paradoja al fundamentar el imperativo en la ἀνακαίνωσις («renovación») que obra el πνεῦμα ἅγιον («Espíritu santo»). Cierto que resuenan en Ef 2, 1-10 las frases de Col, pero se expresa la paradoja sólo de manera muy débil: καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ... συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ ... κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς («y vosotros, muertos a vuestras normas y pecados... vivificados en Cristo... recreados en Cristo Jesús sobre las buenas obras»). Igualmente en la exhortación 4, 22-24: ἀποθέσθαι ὑμᾶς ... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ... ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα... («morir... al hombre viejo... renovaros en el espíritu de vuestra mente y revestíos del hombre nuevo creado según Dios»). Resuena el término «renovación» en Heb 6, 6, pero justamente aquí se ha abandonado el sentido de renovación que incluye al imperativo cuando se dice que después del bautismo no es ya posible para los pecados (graves) πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν («renovarse otra vez por el arrepentimiento»); y la amenaza del castigo divino que será más terrible para los cristianos que para los judíos (2, 2 s; 10, 28 s; 12, 25) pone de manifiesto que el autor no ha entendido la posición radicalmente distinta de los cristianos ante Dios. Ya Bern 16, 8: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι («recibiendo el perdón de los pecados y esperando en el nombre hemos sido hechos nuevos, recreados de raíz»). En 6, 11: ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς («pues renovándonos por el perdón de los pecados nos ha hecho de una forma nueva, con alma semejante a la de un niño, como restaurándonos»). El autor no sabe absolutamente nada de la justificación actual; de ahí que no ha entendido la renovación en sentido radical (4, 10). En todo esto no cambia absolutamente nada el término ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ («la nueva ley de nuestro señor Jesucristo») (2, 6), porque ésta consiste en los δικαιώματα («preceptos») y ἐντολαί («mandamientos»). Incluso cuando se llama a los cristianos καινὸς λαός («nuevo pueblo») (5, 7; 7, 5) καινός tiene significación cronológica, no novedad cualitativa de la comunidad escatológica. También Hermas habla de la renovación que el cristiano ha experimentado (por medio del bautismo) (vis III, 8, 9: ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν [«la renovación de vuestro espíritu»]), o la que ahora el cristiano recibe por medio de la revelación y llamada a la penitencia que Hermas predica (vis III, 12, 3; sim VIII, 6, 2; IX, 14, 3; cf. VI 2, 4). Pero justamente el hablar de que ahora y por última vez es posible la renovación pone al descubierto que él no la entiende en el sentido de Pablo. Si Cristo es, según sim IX, 12, 1-3, la πύλη καινή («nueva puerta»), lo es únicamente en sentido cronológico.

Es especialmente significativo Herm mand XII, 3, 4; 5, 4: Hermas ha escuchado cuáles son los mandamientos de Dios y confiesa asustado: οὐκ οἶδα δέ, εἰ δύνανται αἱ ἐντολαὶ αὗται φυλαχθῆναι, διότι σκληραί εἰσι λίαν («no sé si pueden observarse estos mandamientos, pues ciertamente son duros»). Pero él tiene que responderse que se equivoca; que los mandamientos son, más bien, ligeros y que ya el tenerlos por difíciles es pecado. Quien lo desea de corazón puede guardarlos; el Creador ha conferido al hombre la soberanía sobre el mundo; en consecuencia tendrá la fuerza para guardarlos. Si el hombre no teme al diablo, éste huirá de él.

Propiamente sólo Ignacio tiene el sentido de τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά («pasó lo viejo; lo hizo todo nuevo») (2 Cor 5, 17), del *totaliter-aliter* de la situación cristiana. El ha entendido realmente el acontecimiento salvífico como escatológico y ha captado con ello la paradoja del ser cristiano. Cierto que no ha entendido la liberación del hombre como liberación del poder de la carne y del pecado sino como liberación de lo pasajero y de la muerte. En Ignacio se entiende esto partiendo de sus presupuestos distintos: del dualismo gnóstico-helenístico, del que él proviene, y de su sacramentalismo. Por otra parte, se pierde en él el sentido de lo que Pablo y Juan llamaban pecado convirtiéndose en algo moralístico-legal, esencialmente bajo la influencia de la tradición sinagogal.

La manera general según la cual se habla de *pecado* pone de manifiesto que ya no se percibe la radical caída del hombre que se encuentra fuera de Cristo. Casi en ninguna parte se ve ya el pecado como un poder unificado, o, visto desde el punto de vista del hombre, como una actitud de vida; únicamente en Col y Ef se ve aún al pecado como un poder que amenaza a los cristianos. Naturalmente que se habla a menudo de ἁμαρτίαι, ἁμαρτήματα, παραπτώματα («pecados, faltas, delitos»), y encontramos confesiones como: πολλαί μου εἰσὶν αἱ ἁμαρτίαι καὶ ποικίλαι («muchos son mis pecados y audacias») (Herm mand IV, 2, 3), καὶ αὐτὸς πανθαρματωλὸς ὢν καὶ μήπω φυγὼν τὸν πειρασμόν («y éste está lleno de pecados y todavía no escapa del tentador») (2 Clem 18, 2), πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἁμαρτίας («todos somos deudores del pecado») (Pol 6, 1). Pero, prácticamente nunca, se habla de la ἁμαρτία como de un poder que domina al hombre; a lo más, se lo concibe en Heb 9, 26; 12, 1.4; Pol 6, 1 co-

mo una unidad. Cuando Cristo considera como pecadores (ἁμαρτωλοί) a los hombres a los que ha venido a salvar se está pensando en la vida de vicio dentro de la que se encuentran los paganos (1 Tim 1, 9; cf. Col 1, 21; 3, 7 s; Ef 2, 3; Tit 3, 3; 1 Pe 1, 14.18; 4, 3); ellos estaban νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν («muertos por los delitos») (Col 2, 13; Ef 2, 1.5; cf. Herm sim IX, 16, 3 s), sus ἔργα estaban muertas (Heb 6, 1; 9, 14; dicho de cristianos pecadores Herm sim IX, 21, 2; cf. Ap 3, 1).

De la *carne* apenas si se habla todavía en sentido paulino si exceptuamos a Ignacio. En Col 2, 11.13, σάρξ («carne») si no es el poder, al menos es la esfera del pecado: en el bautismo tiene lugar el ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός («despojo del cuerpo de carne») y Cristo ha dado la vida a aquellos que estaban muertos τοῖς παραπτώμασιν καὶ ἐν (?) τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκός («en los delitos y en la incircuncisión de la carne») (cf. Jds 23). Se habla con frecuencia de las ἐπιθυμίαι («concupiscencias») de la σάρξ (Ef 2, 3; 1 Pe 2, 11; 2 Pe 2, 18; Did 1, 4; Bern 10, 9). Pero, en general, σάρξ («carne») designa, como en Ign., todavía únicamente la esfera de lo terreno, de lo corporal.

Así se emplea σάρξ en neutro, por ejemplo: 2 Clem 8, 2; Herm vis III, 9, 3; mand III, 1 y en otros lugares. Se dice muchas veces que Cristo se ha manifestado en la σάρξ y que ha padecido en ella (Bern 5, 6.10 s; 6, 7.9; 2 Clem 9, 3; Herm sim V, 6, 5 s) o que el hombre no debe manchar su carne, sino mantenerla inmaculada (2 Clem; Herm mand IV, 1, 9; sim V, 7, 1 s; cf. ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκί [«puro en la carne»] 1 Clem 38, 2). No volvemos a encontrar ya más el κατὰ σάρκα («según la carne») paulino como caracterización de la conducta pecadora; designando relaciones naturales la encontramos en Col 3, 22 únicamente; Ef 6, 5 (οἱ κατὰ σάρκα κύριοι [«señores según la carne»], es decir: esclavos) y en 1 Clem 32, 2 (Jesús: descendiente de Abrahán τὸ κατὰ σάρκα [«según la carne»]). 2 Clem, al igual que Ignacio, enseña la resurrección de la carne (9, 1 s).

Como consecuencia de todo ello, también la contraposición σάρξ — πνεῦμα («carne - espíritu») en el sentido paulino deja de jugar un papel y pasa a designar únicamente la contraposición entre lo terreno y lo divino (trascendente) no sólo en Ignacio (por ejemplo: 1 Tim 3, 16; Bern 7, 3; 2 Clem 9, 5; 14, 3 s; Herm sim V, 6, 5 s y en otras partes; de manera algo distinta: Col 2, 5). Encontramos más frecuentemente la contraposición κόσμος — θεός, ya sea formulada explícitamente (Sant 4, 4; Ign Mg 5, 2; Rom 2, 2), sea que se hable del κόσμος οὗτος («este mundo») (Ef 2, 2; Did 10, 6; Bern 10, 11; 2 Clem 5, 1-5: ὁ κ. οὗτ. τῆς σαρκός [«este mundo de la carne»]; 8, 2; 19, 3; Ign Mg 5, 2; Herm vis IV, 3, 2-4; sim V, 5, 2), sea que se emplee el simple ὁ κόσμος («el mundo») *sensu malo* (Sant 1, 27; 4, 4; 2 Pe 1, 4; 2, 20; Ign Rom 3, 2 s; 7, 1; Pol Phld 5, 3). En la inmensa

mayoría de todos estos lugares no se piensa, cuando se emplea κόσμος, en un poder enemigo de Dios (claramente en Sant 4, 4), sino que se piensa en la esfera de lo terreno y el empleo de este lenguaje expresa menos el sucumbir o la amenaza del hombre que la negatividad de las exigencias éticas; así cuando se habla de κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι («deseos mundanos») (Tit 2, 12; 2 Clem 17, 2; cf. Pol Phld 5, 3: αἱ ἐπιθ. αἱ ἐν τῷ κόσμῳ [«los deseos existentes en el mundo»]) o también, simplemente, de κοσμικά («mundanos») (2 Clem 5, 6).

Continúa aún viva en algunos escritos la contraposición entre el *eón actual y el venidero,* ya sea que se formule ésta expresamente (Ef 1, 21; 2 Clem 6, 3; Herm sim III-IV), ya sea que se hable únicamente del eón actual o del futuro (1 Tim 6, 17; 2 Tim 4, 10; Ign Rom 6, 1; Pol Phld 5, 2; 9, 2; con frecuencia en Herm) o del ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου («príncipe de este siglo») (repetidas veces en Ignacio), ya sea que se mencione únicamente al eón futuro (Heb 6, 5: ὁ μέλλων [«lo futuro»]; Herm vis IV, 3, 5: ὁ ἐρχόμενος [«el que viene»]; Bern 10, 11: ὁ ἅγιος [«el santo»]; 2 Clem 19, 4: ὁ ἄλυπος). El empleo de este lenguaje es característico también de la ética negativa, como se ve claro especialmente en Hermas, quien previene contra ἐπιθυμίαι («concupiscencias») (y ἀπάται [«engaños»]) de este eón (mand XI, 8; XII, 6, 5; sim VI, 2, 3; 3, 3) o contra sus ματαιώματα («vanidades») (mand IX, 4; sim V, 3, 6), contra sus πονηρίαι («maldades») (sim VI, 4) y contra sus πραγματεῖαι («actividades») (mand X, 1, 4). La pertenencia al eón venidero aparece esencialmente como la obligación de liberarse del mundo viejo por medio de la obediencia a la καινὸς νόμος τοῦ κυρίου («nueva ley del Señor») (Bern 2, 6), a sus ἐντολαί («mandamientos») y δικαιώματα («preceptos») y mediante la renuncia a los σαρκικαί («carnales») o κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι («deseos mundanos»). El indicativo en el que se fundamenta este imperativo se limita justamente al perdón de los pecados anteriores; a partir de ese momento, el bautizado se encuentra bajo su propia responsabilidad y debe cumplir la condición para conseguir la salvación futura mediante sus buenas obras. Se pierde la conciencia de la libertad frente al poder del pecado y de ser llevado por la fuerza del Espíritu.

Se entiende *la libertad frente al pecado* como impecabilidad en sentido moral. Allí donde se toma en serio la contraposición del antes y ahora, debe consecuentemente plantearse el problema de los pecados —al menos de los graves— cometidos después del bautismo y también la pregunta acerca de la posibilidad de una penitencia renovada (Heb, Herm). Es verdad que en la parénesis el contraste entre «antes» y «ahora» juega un gran papel; pero allí donde esta contrapo-

sición no describe la salvación escondida en otro tiempo y ahora revelada sino únicamente la limpieza conseguida por medio del bautismo que se contrapone a los pecados anteriores, entonces el imperativo es motivado por el indicativo pero sin expresar su relación paradójica. Con ello, la ausencia de pecado se convierte en tarea; y en la medida en que ésta es irrealizable o irrealizada, únicamente antonces se busca refugio en la *penitencia* y *perdón* divinos. En todas partes se asume esto como posibilidad dada, sin que medie reflexión alguna; en esto se halla actuando también la tradición sinagogal. Mientras Hermas llama a la penitencia porque se da por última vez la posibilidad, 2 Clem es una predicación penitencial bajo el presupuesto de que la penitencia es posible en todo momento. El grito μετανόησον («¡arrepiéntete!») recorre todo el Ap y de la penitencia de los cristianos hablan 2 Tim 2, 25; 1 Clem 57, 1; 62, 2; Did 10, 6; 2 Pe 3, 9; Ign Phld 3, 2; 8, 1; Sm 4, 1; 5, 3; 9, 1; 1 Clem 7-8 habla de la μετάνοια («arrepentimiento») como de una posibilidad existente para los cristianos como en otro tiempo estuvo abierta para los piadosos del AT. Aun cuando se diga ocasionalmente que se nos concede de plazo para hacer penitencia mientras nos encontramos sobre la tierra (2 Clem 8, 1-3; 16, 1; Ign Sm 9, 1), es claro que la penitencia es siempre posible en el momento actual, lo que 2 Pe 3, 9 fundamenta expresamente en la magnanimidad divina. Al igual que la penitencia, también el perdón se nos ofrece siempre (Sant 5, 15; Pol Phld 6, 2).

Naturalmente que la penitencia es la condición para el perdón (expresamente Ign Phld 8, 1). Ocasionalmente se une el perdón a la condición de que el hombre cumpla con amor los mandamientos de Dios (1 Clem 50, 5), porque «el amor tapa la multitud de los pecados» (1 Pe 4, 8; Sant 5, 20; 1 Clem 49, 5; 50, 5; 2 Clem 16, 4). Frutos idénticos consiguen las obras de misericordia (Pol Phld 10, 2; Bern 19, 10; Did 4, 6). 2 Clem 16, 4 llega a decir que la ἐλεημοσύνη («limosna») es tan buena como la μετάνοια («conversión») y mejor que la oración y el ayuno. Herm sim V, 1 va más allá al rechazar el ayuno ritual y enseñar cómo el ayuno verdadero es el cumplimiento de los mandamientos. Por el contrario, sim V, 3, 7 reconoce el ayuno, pero puesto al servicio del amor: los alimentos ahorrados mediante el ayuno deben ser distribuidos a las viudas, a los huérfanos y a los pobres. Tales lugares ponen de manifiesto que existieron círculos en los que se consideraba el ayuno como meritorio. El ayuno aparece en Pol Phld 7, 2 en conexión con la oración y en Did 8, 1 se señala como días de ayuno cristiano el miércoles y el viernes frente al lunes y jueves que eran los días señalados para los judíos. Algo distinto es el ayuno como preparación para recibir la revelación (Herm vis II, 2, 1; III, 1, 2; 10, 6 s) y como preparación para el bautismo (Did 7, 4). Hermas vis III, 7, 6; sim VI, 3-5; VII dice claramente que también los sufrimientos, si llevan a la penitencia, tienen el poder de borrar los pecados; probablemente no se puede interpretar así 1 Pe 4, 1, pero, quizás sí Sant 5, 14-16.

En la oración de la comunidad de 1 Clem 60, 1 se implora el perdón de los pecados invocando la misericordia divina. Se menciona a menudo, como en 1 Jn 1, 9 la confesión de los pecados (Sant 5, 16; 1 Clem 51, 3; 52, 1; Bern 19, 12; Did 4, 14; 14, 1; 2 Clem 8, 3; Herm vis I, 1, 3; III, 1, 5 s; sim IX, 23, 4). En todas las partes se presupone.

3. Al hecho de que no se percibe ya radicalmente la seriedad del pecado corresponde el que tampoco se entienda radicalmente la *gracia de Dios*. Cierto que se habla mucho de la χάρις («gracia») de Dios, pero sólo en contadas ocasiones resuena la contraposición ἔργα — χάρις («obras - gracia») (Ef 2, 5.8 s; 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5.7).

Se habla de la χάρις («gracia») divina en un sentido totalmente general con cierta frecuencia (2 Tes 1, 12; 2 16; 1 Tim 1, 14; Hech 11, 23; 14, 26; 15, 40; 1 Clem 30, 2 s; 50, 3; 2 Clem 13, 4; Ign Sm 12, 1; Pol 2, 1; Herm mand X, 3, 1). En estos casos, difícilmente se distingue χάρις («gracia») de ἔλεος («misericordia»). Se combina χάρις y ἔλεος no solamente en los saludos (1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; Tit 1, 4; 2 Jn 3; Ign Sm 12, 2), sino también en otras partes (Heb 4, 16); ἔλεος puede ocupar el lugar de χάρις (Ef 2, 4; Tit 3, 5). Por lo demás puede verse también χάρις en la práctica de la penitencia (1 Clem 7, 4, donde, al parecer, no se piensa únicamente en la penitencia bautismal como en Hech 5, 31; 11, 18).

Por regla general, χάρις designa la gracia de la salvación dada por Cristo (por ejemplo: Tit 2, 11). Puede llamarse al mensaje cristiano el εὐαγγέλιον («evangelio») o λόγος τῆς χάριτος («palabra de la gracia») (Hech 20, 24.32). Hacerse cristiano puede decirse: escuchar y reconocer la χάρις de Dios (Col 1, 6); ser cristiano: entrar bajo el yugo de la χάρις (1 Clem 16, 17), o encontrarse bajo la ἐνεστῶσα χάρις («gracia presente») (Ign Ef 11, 1; cf. 1 Pe 5, 12). Los falsos doctores son los que ἑτεροδοξοῦντες εἰς τὴν χάριν Ἰ. Χριστοῦ («enseñan lo contrario a la gracia de Jesucristo») (Ign Sm 6, 2); el pecado de apostasía se llama cometer impiedad contra el πνεῦμα τῆς χάριτος («Espíritu de la gracia») (Heb 10, 29). En las expresiones en las que se dice que la comunidad ha recibido el πνεῦμα τῆς χάριτος («Espíritu de la gracia») o la χάρις τῆς πνευματικῆς δωρεᾶς («gracia del don espiritual») (1 Clem 46, 6; Bern 1, 2) o que se encuentra

llena de la χάρις θεοῦ («gracia de Dios») (Ign Rom intr.) aparece χάρις como una fuerza que ayuda a comportarse dignamente a los cristianos (cf. 1 Clem 23, 1; 46, 6; Bern 1, 3; χάρις entendida como fuerza cf. también 1 Clem 55, 3).

Es claro que también πίστις («fe») (o πιστεύειν [«creer»]) no puede tener, como en Pablo, el sentido de obediencia a la fe, sino que significa la confianza que espera o la fidelidad; se convierte, por decirlo así, en un concepto histórico que designa el hacerse cristiano o el ser cristiano o también el cristianismo en el sentido de *fides quae creditur*. No es de extrañar que, cuando se pierde la contraposición ἔργα — πίστις («obras - fe») resuene en todas partes la exigencia de las *buenas obras* (y la advertencia contra el mal): en las Pastorles, así como en 1 y 2 Clem y en Bern, porque el juicio y la recompensa se harán teniendo en cuenta las obras (1 Pe 1, 17; Ap 2, 23; 1 Clem 34, 3; Barn 4, 12; 2 Clem 6, 9). Sant 2, 24 asegura expresamente que el hombre es justificado por las obras y no solamente por la fe (cf. 1 Clem 31, 2). De ahí que Hermas suplique al «Pastor» que le ilustre ἵνα γνῶ, ποῖα ἐργαζόμενος ζήσομαι («para que sepa qué obras debo hacer para vivir») (mand IV, 2, 3; cf. VI 8) y es adoctrinado continuamente acerca de las πονηρά («malas») y δίκαια ἔργα («buenas obras»), sobre las ἔργα τοῦ θεοῦ («obras de Dios») y τοῦ διαβόλου («del diablo»). Cierto que también en Pablo encontramos la exhortación a las buenas obras y la alusión al juicio (1 Cor 15, 58; 2 Cor 5, 10). Pero ahora adquiere todo esto un sentido diferente, porque se fundamenta el imperativo en el indicativo de manera diversa que en Pablo, porque ya no se entiende χάρις en sentido radical, ni se concibe al πνεῦμα en su unidad de poder y norma. Es sintomático de todo esto el hecho de que μετάνοια («conversión» y ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν («perdón de los pecados»), que faltan totalmente en Pablo, pasen ahora a un primer plano.

Al igual que el concepto πίστις pierde el sentido paulino (y el de Juan), también lo pierde el concepto *justicia*. No volvemos a encontrar ya más δικαιοσύνη θεοῦ con el sentido que tiene en Pablo (sobre Sant 1, 20; 2 Pe 1, 1). Incluso se emplea muy raramente el simple δικαιοσύνη o δικαιοῦσθαι conteniendo sentido forense-escatológico, y cuando aparecen estos términos no siempre es claro si se está pensando en la justificación que se ha realizado ya en los creyentes (de manera segura: únicamente Tit 3, 7; quizás en 1 Clem 35, 2), o en la futura (Bern 4, 10, donde se dice expresamente que nosotros no estamos aún δεδικαιωμένοι [«justificados»]; 15, 7; Pol Phld 8, 1; Ign Phld 8, 2; 2 Clem 11, 1; ciertamente también en 1 Clem 30, 3; 32, 4). En la mayoría de los casos, δικαιοσύνη, δίκαιος indican la honradez moral (§ 58, 3). Cuando Policarpo escribe περὶ δικαιοσύνης («acerca de la justicia») nos presenta una parénesis ética.

Δικαιοσύνη como honradez o conducta moral, por ejemplo: Ef 4, 24; 5, 9; 1 Tim 1, 9; 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 16; Hech 13, 10; Sant 5, 6.16; 1 Pe 3, 12; 2 Pe 2, 7 s; Ap 22, 11; Bern 1, 6; 19, 6; Pol Phld 9, 2; la mayoría de las veces en 1 Clem; generalmente en Did y 2 Clem; casi siempre en Hermas. Son características las expresiones: ποιεῖν δικαιοσύνην («hacer justicia»), ya en 1 Jn 2, 29; 3, 7.10; en Ap 22, 11; 1 Clem 31, 2; 2 Clem 4, 2; 11, 7; ἐγράζεσθαι δικ. («obrar justicia») Hech 10, 35; Heb 11, 33; 1 Clem 33, 8 (ἐργ. ἔργον δικαιοσύνης [«hacer las obras de justicia»]); a menudo en Hermas (por ejemplo mand VIII, 2: δικ. μεγάλην [«justicia grande»]); πράσσειν τὴν δικ. («practicar la justicia»): 2 Clem 19, 3 (cf. δικαιοπραγία 1 Clem 32, 3), δίκαια βουλεύεσθαι («querer lo que es justo») Herm vis I, 1, 8; ὁδὸς δικαιοσύνης («camino de justicia») 2 Pe 2, 21; Bern 1, 4; 5, 4; 2 Clem 5, 7; μισθὸς δικαιοσύνης («salario de justicia») Did 5, 2; Bern 20, 2; 2 Clem 20, 4. La δικ. («justicia») como compendio de todas las ἀρεταί («virtudes»): Herm mand I, 2; sim VI, 1, 4; combinada con ἀρετή («virtud»): Herm mand XII, 3, 1; sim VII, 10, 3. En Herm mand VI, 2, 1 s se contraponen el ἄγγελος τῆς δικ. («el ángel de justicia») y el ἄγγελος τῆς πονηρίας («ángel del mal»). Se menciona con frecuencia δικ. («justicia») unida con otras virtudes, por ejemplo con ἀγάπη («amor»): 2 Clem 12, 1; con πίστις («fe»): Pol Phld 9, 2; con ἐλπίς y πίστις: en Bern 1, 6; con ἁγνεία: Herm sim IX, 16, 7; con ἀλήθεια: 1 Clem 31, 2; Herm sim IX, 25, 2; o dentro de un catálogo de virtudes: 1 Clem 62, 2; Herm mand VI, 2, 3; VIII, 10; XII, 3, 1; con ταπεινός («humilde») Did 3, 9; Bern 19, 6; con σεμνός («respetable») Herm sim VIII, 3, 8. Es especialmente característica la combinación de δικαιοσύνη, δίκαιος («justicia, justo»), y δικαίως con ὁσιότης, ὅσιος y ὁσίως («santidad, santo») y («santamente»): 1 Clem 14, 1; 48, 4; 2 Clem 5, 6; 6, 9; 15, 3 o con εὐσεβῶς Tit 2, 12; 1 Clem 62, 1.

En la terminología se pone de manifiesto que en lugar de la conciencia escatológica y de la situación de carisma entra, o ha entrado, ya en parte el ideal de una piedad de tipo moralista. Al igual que en el judaísmo, se trata del ideal de una vida de los siervos de Dios que viven piadosamente y en el temor de Dios como condición para participar en la futura salvación. Δικαιοσύνη adquiere el sentido de «piedad» entendida como recta conducta; así también, se multiplican las expresiones que mencionan la «piedad».

Encontramos εὐσέβεια (εὐσεβής, εὐσεβεῖν) («piedad»), ocasionalmente también θεοσέβεια («religión») dentro del NT a partir de las Pastorales y en 2 Pe; se hacen corrientes después en 1 y 2 Clem. Ὅσιος («santo») y ὁσιότης («santidad») dentro de NT solamente

en Ef 4, 24 y en las Pastorales; frecuente en 1 y 2 Clem. Σεμνότης («magnificencia») emerge en el NT ya en 1 Tim 2, 2; se encuentra con más frecuencia en 1 Clem y Herm demuestra una predilección especial por ella, donde σεμνότης personificada representa a una de las siete vírgenes (= virtudes) que construyen la torre de la iglesia (vis III, 8).

Especialmente revelador es el empleo de φόβος (θεοῦ) («temor de Dios») y φοβεῖσθαι (τὸν θεόν) («temer a Dios»). También Pablo habla ocasionalmente de φόβος θεοῦ (Rom 3, 18 según Ψ 35, 2) o τοῦ κυρίου (2 Cor 5, 11); como expresión técnica para designar la conducta cristiana aparece por vez primera en Hech 9, 31, en la interpolación de 2 Cor 7, 1 y como φόβος τοῦ Χριστοῦ («temor de Cristo») en Ef 5, 21. En el mismo sentido se emplea φόβος en sentido absoluto en 1 Pe 1, 17; 3, 2.16 (combinado con πραΰτης [«dulzura»]); Jds 23. Encontramos φόβος τ. θ. (ο τ. κυρίου) y el φόβος en absoluto con frecuencia en 1 Clem, Bern, Pol Phld y especialmente en Herm, quien trata con detalle las dos formas de temor —ante el Señor y ante el diablo— (mand VIII). Φοβεῖσθαι τ. θ. (ο τ. κυρ.) («temer a Dios [o al Señor»]) comienza a aparecer en el NT —si exceptuamos la denominación técnica de los prosélitos como φοβούμενοι τ. θ. («temerosos de Dios»)— al principio raramente como caracterización de la conducta moral (Col 3, 22; 1 Pe 2, 17; Ap 11, 18: φοβ. τὸ ὄνομά σου [«temerosos de su nombre»]; 19, 5; cf. 14, 7; 15, 4); se hace más frecuente en 1 y 2 Clem y en Herm. Igualmente se hace cada vez más frecuente la designación de los piadosos como δοῦλοι θεοῦ o Χριστοῦ («siervos de Dios») o («de Cristo»).

Encontramos, dentro del NT, δοῦλος θεοῦ («siervo de Dios») Χριστοῦ («de Cristo») en el juego de palabras de 1 Cor 7, 22, pero no tiene todavía sentido técnico. Aquí significa algo así como «cristiano»: Col 4, 12; Ef 6, 6; 2 Tim 2, 24; 1 Pe 2, 16; Ap 1, 1; 7, 3; 19, 2.5; 22, 3. Debemos distinguir esto del empleo que se hace del término para titular a personas destacadas, como en el caso de Moisés (Ap 15, 2), de los profetas (Ap 10, 7; 11, 18) y de los apóstoles (en Pablo con frecuencia; Tit 1, 1; Hech 4, 29; Jds 1; 2 Pe 1, 1). Encontramos δουλεύειν τ. θεῷ («servir a Dios») únicamente en Mt 6, 24 = Lc 16, 13; δουλεύειν τ. Χριστῷ — τ. κυρίῳ («servir a Cristo») («al Señor») se encuentra en Pablo con alguna frecuencia, pero lo emplea sólo en ocasiones y ello cuando está motivado por el contexto (Rom 7, 6 [25]; cf. 6, 6; Gál 4, 8 s; 1 Tes 1, 9). Como característica de la conducta cristiana Col 3, 24; Hech 20, 19. En Hermas δοῦλος τ. θ. («siervo de Dios») designa frecuentemente a los cristianos; la encontramos también en la oración de la comunidad de 1 Clem 60, 2; también en 2 Clem 20, 1. Es también corriente en

Hermas δουλεύειν τ. θεῷ ο τ. κυρίῳ («servir a Dios») o («al Señor»); también la encontramos en 1 Clem 26, 1; 45, 7; 2 Clem 11, 1; 17, 7; 18, 1; Pol Phld 2, 1; 6, 3. El término se ha vuelto tan refinado en Hermas que puede decir: δουλεύειν τῇ πίστει («servir a la fe») (mand IX, 12), τοῖς ἀγαθοῖς (en neutro mand VIII, 8), ταῖς ἀρεταῖς («a las virtudes») (vis III, 8, 8), τῇ ἐπιθυμίᾳ τῇ ἀγαθῇ («al buen deseo») (mand XII, 2, 5; 3, 1). Pero en ninguna parte, si exceptuamos 1 Pe 2, 16, encontramos, como en Pablo (1 Cor 9, 19; Gál 5, 13) la paradoja de que este ser δοῦλος («siervo») es, al mismo tiempo, un ser ἐλεύθερος («libre»); es decir: en ninguna parte ha sido entendido de manera radical lo que significa ser δοῦλος τ. θεοῦ («siervo de Dios») o τ. Χριστοῦ («de Cristo»); en ninguna parte encontramos superada la significación moral del δουλεύειν («servir»).

4. En cuanto a terminología y en cuanto a contenido encontramos actuando aquí la *influencia de la sinagoga* y desplazando la teología paulina y la de Juan. No solamente en Heb, Bern, Ap, Sant, Did, 1 Clem y Hermas es dominante la tradición de la sinagoga —en parte configurada de fuentes escritas—, sino también en la literatura deuteropaulina, en Col, Ef, en las Pastorales, en 1 Pe. La iglesia se encuentra en el trance de desembocar en un moralismo religioso. Las fuerzas que se oponían a ello, aparte de los escritos paulinos y juaneos, fueron por una parte la tradición de la predicación de Jesús contenida en los sinópticos, cuya radical exigencia de obediencia y mensaje de gracia podían estorbar el desarrollo del moralismo, aunque también podían ayudarlo; por otra parte el culto al *Kyrios* y el sacramentalismo. *Los efectos de la predicación de Jesús* fueron al principio, de manera sorprendente, débiles. En realidad, ¿se hace notar de alguna otra forma si exceptuamos el mandamiento del amor que aparece siempre como la suprema exigencia ética? En cualquier caso es sorprendente que se citen tan raramente palabras de Jesús.

Pablo cita rara vez palabras del Señor; en el resto de escritos del NT encontramos citas de palabras del Señor únicamente en Hech 20, 35 y quizás en 1 Tim 5, 18, si es que la γραφή («Escritura») aquí citada es Lc 10, 7. Quizás Sant contiene algunas alusiones a palabras del Señor (por ejemplo 5, 12), pero no encontramos cita alguna. Encontramos una cita de amplias dimensiones en Did 1, 3-6. Citas de menor amplitud Did 8, 2 (el padrenuestro); 9, 5; 15, 3 s ? (además quizás algunas alusiones 11, 7; 13, 1; 16, 1 s). 1 Clem 13, 2; 46 8; Pol Flp 2, 3; 7, 2; más a menudo en 2 Clem (2, 4 como γραφή [«Escritura»]; 3, 2; 4, 2.5; 5, 2-4; 6, 1 s; 8, 5; 9, 11; 12, 2 totalmente apócrifo; 13, 4; 14, 1 ?). Bern pone en boca de Jesús palabras tomadas del AT o construidas por él (7, 5.11), pero no cita palabra

alguna del Señor tomada de la tradición; alusiones a ella 5, 9; 7, 9?; 21, 2? Herm se refiere expresamente una vez a una palabra del Señor (sim IX, 31, 2) y alude quizás algunas veces a palabras del Señor (mand IV, 1, 6; sim IX, 20, 3 ?; 29, 1-3). Naturalmente que, como lo demuestran los hallazgos de papiros, debieron abundar en las comunidades palabras del Señor. Las citadas por los llamados padres apostólicos están enmarcadas dentro de la parénesis ética.

En cualquier caso, en un principio únicamente el *culto al Kyrios* y el *sacramentalismo* forman un contrapeso al moralismo. Esto se ve de la manera más clara en Ignacio, para quien el efecto del bautismo no se agota en borrar los pecados anteriores. En unión con la eucaristía, el bautismo da a toda la vida cristiana un carácter sacramental. Ignacio es, después de Pablo y de Juan, el único que ha captado el carácter trascendente del ser cristiano y su determinación por medio del πνεῦμα («Espíritu»), aun cuando no entiende primariamente la desmundanización como libertad frente al poder del pecado, sino como libertad frente a lo transitorio. Es también característico que es él casi el único en quien la eucaristía juega un papel, mientras que incluso en Col y Ef, donde tienen un relieve el sacramentalismo y el carácter pneumático de la ἐκκλησία («iglesia»), se habla únicamente del bautismo. Naturalmente que Did, en conexión con las reglamentaciones de la comunidad, da una serie de indicaciones que se refieren no únicamente al bautismo, sino también a la eucaristía (9-10; 14, 1), y en la acción de gracias eucarística se dice ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου («alégranos con la comida espiritual, con la bebida y la vida eterna por medio de tu siervo») (10, 3). En los escritos restantes se menciona la eucaristía sólo rara vez (Hech 2, 42; 20, 7; Jds 12). Naturalmente que en todas partes se presupone su celebración y se halla incluida en las προσφοραί («ofrendas») y λειτουργίαι («cultos sagrados») de 1 Clem 40, 2. Como Justino y la conocida carta de Plinio ponen de manifiesto, ella es una señal distintiva de las comunidades cristianas. Pero en ninguna parte encontramos que hubiese sido significativa para la autocomprensión del ser cristiano. Al mismo tiempo, ella habría sido un factor entre otros de los que dieron a la comunidad la conciencia de ser la comunidad llevada por fuerzas que no son de este mundo.

Ella tiene también la conciencia de haber sido llamada por la gracia de Dios y de que le ha sido regalado el Espíritu. Resulta también difícil decir en qué medida determinan χάρις y πνεῦμα, si no se los entiende en sentido paulino, la existencia cristiana; con todo, existe la convicción de que se ponen de manifiesto en el comportamiento cristiano (2 Tim 1, 7; 1 Clem 2, 2; Bern 1, 2 s; Ign Sm intr.). Y aun cuando no se alcance la unidad de tales aseveraciones con los imperativos, en los que se hace depender la consecución de la salvación de los propios esfuerzos, sin embargo testimonian una conciencia de amplitud de miras. Esta conciencia encuentra múltiples expresiones, por ejemplo Col 1, 12-14.21 s; 2, 10-15; Ef 1, 6-14; 2, 1-9; Tit 2, 11-14; 1 Pe 1, 3-12; 2, 7-10; 2 Pe 1, 3 s; en los cantos de victoria del Apocalipsis; 1 Clem 36, 1 s; Bern 16, 9; 2 Pe 1, 6 s. Está viva la conciencia de pertenecer a la ἐκκλησία (Col, Ef, Past, 1 y 2 Clem) o al nuevo pueblo de Dios (1 Pe, Heb, Bern).

Tampoco se pierde el saber que la actuación de la gracia y del Espíritu regalados al individuo capacita para dedicarse a la comunidad y a las tareas que de ello se derivan; así aparece en Ef 4, 7; 1 Pe 4, 10 s; 1 Clem 38, 1 s; 48, 5 s; Did 1, 5. ¿Tienen lugar todavía acontecimientos milagrosos, tales como curaciones de enfermedades? En cualquier caso no juegan papel alguno dentro de la literatura (Heb 2, 4 habla del pasado). De una manera totalmente general habla Ignacio de carismas concedidos a la comunidad o a su obispo (Sm intr.; Pol 2, 2) y hablando así piensa en la manifestación de la conducta cristiana y prescrita por el deber. Quizás incluya también experiencias de inspiración pneumática en el culto divino, tal como cuenta una de él mismo (Phld 7, 1 s; cf. Rom 7, 2) y, ciertamente, también el resonar de los ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί («salmos, himnos, cantos espirituales»), de los que hablan Col 3, 16; Ef 5, 19 (Ign Ef 4, 2; Rom 2, 2). Continúa vigente aún el antiguo profetismo (Ef 2, 20; 3, 5; 4, 11; 1 Tim 1, 18; 4, 14; Ap 2, 20; 22, 6.9; Did 11-13; 15, 1 s; Herm mand XI), pero comienza a hacerse sospechoso, tal como se desprende de Did, Herm y Ap 2, 20, y es preciso esforzarse por distinguir los falsos de los verdaderos profetas. Se escriben todavía libros de revelación, como se ve por Ap y Hermas, pero la reflexión (sobre todo en Hermas) supera a la inspiración profética.

Según Did 15, 1 los funcionarios de la comunidad sustituyen a los profetas (y maestros) y los χάρισμα («carismas») entán en trance de convertirse en atribuciones oficiales de los funcionarios (§ 52, 3). Pero continúa todavía viva la conciencia de pertenecer a una comunidad repleta de fuerzas pneumáticas, aun cuando estas fuerzas sean administradas por una institución eclesial; con ello se consigue, incluso, una mayor seguridad. Y esta conciencia compensa frente a la conciencia exigida por el imperativo y hallarse a expensas de los propios esfuerzos para conseguir la salvación. Se llegará a conseguir una unidad orgánica de ambos motivos —aun cuando no en el sentido de Pablo— cuando se desarrolle el sacramento de la penitencia, por medio del cual pueden renovarse constantemente los efectos del bautismo. Quizás pueda entenderse como una alusión a lo venidero cuando

se describe en 1 Clem 7, 4 la χάρις («gracia»), regalada al mundo por medio de la muerte de Cristo, como χάρις μετανοίας («gracia de arrepentimiento»); porque bajo ella el autor no entiende solamente la penitencia bautismal. Pero, mientras no se regule la μετάνοια («conversión») por medio del sacramento de la penitencia, la iglesia padecerá una contradicción interna, consistente en el caminar bajo el καινὸς νόμος («nueva ley»), bajo los δικαιώματα («decretos») y προστάγματα («prescripciones») y a su vez pretender o afirmar que ha recibido el Espíritu en el bautismo, el cual renueva la vida.

§ 60. El contenido de la exigencia y la postura frente a los diversos ámbitos de la vida

Bibliografía a III De Knopf también p 105-137, de Goguel también p 541-600 Además K Muller-H von Campenhausen, *Kirchengeschichte* I, 1, ³1941, § 6, 9 y § 23 H von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche,* ²1964, Id , *Die Askese im Urchristentum,* 1949, H Windisch, *Imperium und Evangelium,* 1931, H Schlier, *Die Beurteilung des Staates im NT* ZZ 10 (1932) 312-330, o *Die Zeit der Kirche,* 1956, 1-16, K Pieper, *Urkirche und Staat,* 1935, E Stauffer, *Gott und Kaiser im NT,* 1935, Id , *Christus und die Casaren,* 1948, G Kittel, *Das Urteil des NT uber den Staat* ZSystTh 14 (1937) 651-680, K L Schmidt, *Das Gegenuber von Kirche und Staat in der Gemeinde des NT* ThBl 16 (1937) 1-16, F J Leenhardt, *Le chrétien, doit il servir l'état?* 1939, O Eck, *Urgemeinde und Imperium,* 1940, W Bieder, *Ekklesia und Polis im NT und in der alten Kirche,* 1941, M Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert* SBHeidelberg 2 (1941-1942) o en *Botschaft und Geschichte* II, 1956, 177-228, W Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im NT,* 1949, J Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristl Kirche,* 1952, R Volkl, *Christ und Welt nach dem NT,* 1961, W Schneemelcher, *Der diakonische Dienst in der alten Kirche,* en H Krimm (ed), *Das diakonische Amt der Kirche,* ²1965, 61-105, H Gulzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten,* 1969, W Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT,* 1971, M Hengel, *Eigentum und Reichtum in der fruhen Kirche,* 1973, B Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der fruhen Christen in der romischen Gesellschaft,* 1975, K Niederwimmer, *Askese und Mysterium,* 1975, Ph Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur,* 1975, A J Malherbe, *Social aspects of early christianity,* 1977, W A Meeks (ed), *Zur Soziologie des Urchristentums,* 1979, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 1979

O Cullmann, *El estado en el NT,* 1966, M A Fernando Palacio, *Cristianismo y poder civil,* 1966, Ch H Dodd, *El evangelio y la ley de Cristo,* 1967, C Spicq, *Teología moral del NT,* 1973, G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús,* 1979

1. ¿Cuál es el contenido del καινὸς νόμος («nueva ley»)? ¿qué exigen los ἐντολαί («mandamientos»), los δικαιώματα («decretos») y προστάγματα («prescripciones»)? ¿dónde debe ponerse a prueba la obediencia?

Siempre permaneció viva la conciencia de pertenecer a la ἐκκλησία, la cual, según su esencia, no pertenece al mundo, la conciencia de la exclusividad y de la delimitación frente al mundo (§ 10, 3; § 53, 1). A ello corresponde el *carácter fundamental de la exigencia ética.* Esta es, en primer lugar, *negativa:* los purificados y santificados (por medio del bautismo) son llamados a purificarse y santificarse (§ 10, 4), a renunciar a las concupiscencias del «mundo» o «carnales», a mantenerse alejados de todo lo malo (cf. especialmente lo dicho sobre κόσμος).

En los *catálogos de vicios* se enumeran, como ya Pablo lo había hecho, las concupiscencias y pecados y que es preciso evitar. A veces aparece frente a ellos, como ya en Gál 5, 19-23, un *catálogo de virtudes* (Col 3, 5-14; Ef 4, 31 s; 1 Tim 6, 4-11; Sant 3, 15-18; cf. también 1 Clem 35, 5; 2 Clem 4, 3; Herm sim IX, 15: frente a las doce virtudes-vírgenes se encuentran las doce mujeres vestidas de negro, los vicios); con todo, los catálogos de virtudes pueden aparecer también solos (Ef 4, 2 s; 2 Pe 1, 5-7; Herm vis III, 8). Junto a los catálogos, o mezclados con ellos, encontramos las *enumeraciones a manera de catecismos* de los mandamientos o prohibiciones siguiendo el esquema de los «dos caminos», el de la vida y el de la muerte, o de la luz y de las tinieblas, que ha sido tomado, al igual que los catálogos, de la sinagoga helenística. Did 1-6 y Bern 18-20 difunden un catecismo de prosélitos dispuesto según este esquema. Así como se incluyen algunas palabras del Señor en Did 1, 3-6, aparecen también algunas en otras partes de la parénesis. Naturalmente que se toman también palabras de exhortación y amenaza del AT (1 Pe 3, 10-12; Sant 4, 6; Heb 3, 7-11; 10, 37 s; 12, 12; 1 Clem 8, 4, 14, 15; Bern 2, 10; 3, 3-5; 4, 11 y en otras partes). Los vicios enumerados nombran pecados típicos del apetito sensitivo, de la pasión sexual, de la envidia y de la avaricia, de la ira, del odio, de las palabras dañinas y de la mentira entre otros. La enumeración no está presidida por un orden sistemático o por una deducción de cada uno de los vicios o virtudes partiendo de un principio o de un ideal ético; a lo más existen asociaciones de contenido o forma.

A las parénesis que se nos ofrecen en forma de catálogo o de catecismo tenemos que añadir las *parénesis detalladas.* Con amplitud homilética encontramos en 1 Clem la advertencia frente a los vicios y la exhortación a las virtudes; se hace la presentación si-

guiendo palabras-clave tales como ζῆλος («envidia») (3-6), ταπεινοφροσύνη («humildad») (13-16), ὁμόνοια («concordia») (20-22). Encontramos dentro de la exposición abundantes ejemplos tomados del AT y también del presente, de las sagas y de las historias paganas (por ejemplo: 3-6; 11-16; 20-22.55). Encontramos también parénesis detallada en Sant, cuyo autor trata largamente temas concretos (2, 1-13: προσωπολημψία [«acepción de personas»]; 3, 1-12: pecados de la lengua; 3, 13-18: vanidad de la sabiduría; 4, 1-5: luchas e ilusiones mundanas; 4, 13-17: exhortaciones dirigidas a los comerciantes; 5, 1-6: advertencias a los ricos). Hermas describe especialmente en los Mandatos, a menudo en forma de diálogo, virtudes y vicios con sus correspondientes bendiciones o sus terribles castigos. Se enfrentan entre sí, por ejemplo, ἁπλότης («sencillez») y καταλαλιά («injuria») (mand II), ἀλήθεια («verdad») y ψεῦδος («mentira») (mand III), ἁγνεία («pureza») y μοιχεία («adulterio») (mand IV), μακροθυμία («magnanimidad») y ὀξυχολία («cólera») (mand V), λύπη («tristeza») e ἱλορότης («hilaridad») (Mand X); o se describen las dos clases de temor —de Dios y del diablo— (mand VI) e igualmente las dos clases de ἐγκράτεια («fortaleza») (mand VIII), de ἐπιθυμία («concupiscencia») (mand XII), y de τρυφή («libertinaje») (sim VI).

2. Vistos en conjunto, se encuentran cada uno de los mandamientos bajo la *exigencia única de la santificación,* de la renuncia al «mundo», a la conducta anterior (pagana), a las concupiscencias carnales. La cuestión decisiva ahora, es si se entiende y desarrolla la exigencia de la santificación únicamente en su vertiente negativa, de manera que la consecuencia fuera la ascesis y el ideal de la santidad individual del *homo religiosus,* o si tiene, como en Pablo (§ 38, 3), al mismo tiempo, un sentido positivo como la exigencia que hace tomar al invididuo conciencia de su pertenencia a la comunidad, de manera que él obre dentro de ella el bien con todo desprendimiento. Mientras se siga entendiendo «mundo» como la esfera del pecado que por culpa del hombre se convierte en poder que lo tiene sojuzgado (§ 26, 2 y § 44), la exigencia de abandonar el mundo será una auténtica exigencia ética y se mantendrá salvaguardada la unidad del sentido negativo y positivo de la santificación. Debemos decir que desde un principio se hallan presentes ambas tendencias: la puramente negativa y, al mismo tiempo, la positiva y concurren mutuamente; ya en Pablo encontramos actuando un motivo ascético-dualista. Desde el punto de vista histórico, la cuestión es ver cómo operan, por una parte, las influencias de la tradición sinagogal y de la ética filosófica popular (estoica) y,

por otra, la influencia del dualismo helenístico-gnóstico, ya sea relacionándose o enfrentándose entre sí. En el transcurso del tiempo se desarrollan, según cuál de las dos corrientes predomine, dos tipos diversos de piedad cristiana; pero en la mayoría de los casos la frontera no está claramente marcada.

Parece permanecer esa unidad allí donde, junto a un catálogo de vicios aparece un elenco de virtudes, pero también siempre que a la exhortación ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν («huir de los deseos carnales») se une la exigencia de καλὰ ἔργα («buenas obras»), tal como se formula en 1 Pe 2, 11 s (cf. Tit 3, 8). Encontramos esto en las parénesis de Col, Ef, Pastorales, Heb, Sant, 1 Clem y Pol Flp. Se pone de manifiesto también la preponderancia del sentido positivo de la santificación en que se expresa a partir de una pléyade de conceptos individuales e instrucciones, mientras que se dispone sólo de pocos conceptos para prensentar el sentido negativo, si exceptuamos conceptos generales, tales como πίστις, δικαιοσύνη, εὐσέβεια, σεμνότης («fe, justicia, piedad, dignidad»), y son ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἀκακία, ἁπλότης, ἁγνεία («fortaleza, perseverancia, inocencia, sencillez, pureza»), aunque en casos particulares se duda si significan más una relación negativa al mundo por parte del cristiano o si tienen una referencia a la vida comunitaria.

Especialmente significativa de este doble aspecto de la exigencia es la virtud de la ἐγκράτεια («autocontrol»), mencionada dentro del NT en un principio con poca frecuencia, después más a menudo, por medio de la cual se expresa el sentido negativo de la santificación. Apenas aparece como una exigencia dominante; puede verse citada como ya ocurre en Gál 5, 23, en el catálogo de virtudes, como una virtud entre otras (Tit 1, 8; 2 Pe 1, 6; 1 Clem 30, 3; 35, 2; 38, 2; 62, 2; 64, 2; 2 Clem 4, 3; Bern 2, 2; Pol Flp 4, 2; 5, 2). Recibe una extraordinaria significación cuando Pablo, en Hech 24, 25, dentro del subyugante discurso ante Félix y Drusila habla de la δικαιοσύνη («justicia») y de la ἐγκράτεια («autocontrol»); en 2 Clem 15, 1 dice el autor que su intención ha sido dar a los lectores un importante consejo περὶ ἐγκρατείας, lo que corresponde a su exhortación τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν («guardar la carne pura»); finalmente Herm mand I, 2; VI, 1, 1 coloca como primer mandamiento después de la πίστις y del φόβος (θεοῦ) («temor de Dios) la ἐγκράτεια y en la jerarquización de las virtudes aparece ἐγκράτεια como hija de la πίστις y madre de todas las demás virtudes (vis III, 8, 4 s; cf. sim IX, 15, 2). Pero encontramos también que Hermas no concibe la ἐγκράτεια como ascesis, sino como mantenerse libre de toda πονηρία («impureza»), a lo que

corresponde por contraposición el obrar todo ἀγαθόν («bien») (mand VIII); cierto que no faltan en Hermas tampoco rasgos ascéticos (vis II, 2, 3; sim IX, 11; cf. *infra*).

Aparece claro el sentido positivo del mantenerse alejado del mundo en el hecho de que, prácticamente, a lo largo de toda la obra se exigen «buenas obras», pero, sobre todo en el hecho de que por encima de todos los mandamientos aparece colocado el *mandamiento del amor.* En el fondo, todas las exigencias de vida comunitaria se hallan encuadradas bajo el mandamiento del amor. Esto resuena en casi todas las parénesis y no aparece con tanta frecuencia únicamente en los escritos fuertemente influidos por la tradición judía, tales como Ap, Heb, Sant, Herm, mientras aparece muy a menudo en el círculo de influencia de Pablo. A menudo aparece ἀγάπη (o el ἀγαπᾶν) en los catálogos de virtudes y adquiere a veces aquí un acento especial al ser colocados al principio (como en Gál 5, 22; 2 Clem 4, 3) o al final de la lista. La enumeración de Col 3, 12-14 acaba con la frase siguiente: ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν ὁ σύνδεσμος τῆς τελειότητος («pero sobre todas éstas la caridad, que es la unión de perfección»). Ἀγάπη se encuentra al final de la lista en 2 Pe 1, 5-7; en Herm vis III, 8, 5.7 es la última de las virtudes (sim IX, 15, 2; 18, 4). 1 Clem 49 es (bajo la influencia de 1 Cor 13) un canto de alabanza al amor que nos une con Dios, y 50 continúa: ὁρᾶτε ... πῶς μέγα καὶ θαυμαστόν ἐστιν ἡ ἀγάπη, καὶ τῆς τελειότητος αὐτῆς οὐκ ἔστιν ἐξήγησις («ved... cuán grande y admirable es el amor y no hay explicación de su perfección»). A menudo se menciona ἀγάπη juntamente con πίστις para denominar la esencia del cristianismo (1 Tim 1, 14; 2, 15; 4, 12; 2 Tim 1, 13; 2, 22; Bern 1, 4; 11, 8; 2 Clem 15, 2; Herm sim IX, 17, 4). La frecuencia es mucho mayor en Ignacio, quien en Sm 6, 1 asegura: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται («todo está compendiado en la fe y en el amor») (cf. Ef 14, 1 s; Phld 9, 2). Ocasionalmente se une también ἐλπίς al grupo, de manera que resulta así la tríada de 1 Cor 13, 13; así Pol Flp 3, 2 s cuando al final dice: ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην μακρὰν ἐστιν πάσης ἁμαρτίας («quien ama se halla lejos de todo pecado») (cf. Bern 1, 4-6; Heb 10, 22-24). Aparecen también otras combinaciones (con ἁγιασμός [«santificación»] 1 Tim 2, 15; con ἁγνεία [«pureza»] 1 Tim 4, 12; Pol Flp 4, 2; con φόβος 1 Clem 51, 1; con δικαιοσύνη [«justicia»] 2 Clem 12, 1). Se dice a menudo que el amor obra el perdón de los pecados. Bernabé llama a sus lectores τέκνα ἀγάπης («hijos del amor») (9, 7; 21, 9), y en Ign ἀγάπη es el lazo que da a la comunidad la unidad de un coro (Ef 4, 1 s; Rom 2, 2), e, igualmente, el lazo que une al escritor de la carta con sus lectores (Ef 1, 1; Tr 12, 3). Manifestaciones del amor son en el fondo cada una de las virtudes particulares, tales como χρηστότης, μακροθυμία, πραΰτης, ταπεινοφροσύνη, ὁμόνοια, οἰκτιρμός, φιλαδελφία, φιλοξενία («bondad, magnanimidad, sencillez, humildad, concordia, compasión, caridad fraterna, hospitalidad»), así como ἀντέχεσθαι ἀλλήλων, χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς («consagrarse al prójimo, alegrarse con él»), al igual que el comportarse como ἀνυπόκριτος, εἰρηνικός, ἐπιεικής, εὐπειθής, εὔσπλαγχνος («franco, pacífico, razonable, dócil, misericordioso») y similares. Se considera a todas estas virtudes *no desde el punto de vista de cualidades de carácter sino como esencia de la conducta dentro de la comunidad.* No tienen su origen en una imagen ideal de la humanidad o de la personalidad, aun cuando se tomen aquí y allí virtudes griegas como σωφροσύνη, αἰδώς, ἐπιείκεια («prudencia, dignidad, moderación»), o el concepto κόσμος y κοσμεῖσθαι (cf. *infra*). No se trata aquí de la idea de formación del carácter ni de la idea de formación en general.

Naturalmente que tenemos que decir que tales virtudes tienen en la mayoría de los casos *carácter negativo* en cuanto que todas exigen en el fondo solamente una cosa: el *desprendimiento,* la renuncia al provecho propio y al derecho propio —y que tienen un *carácter puramente formal,* en cuanto que no indican metas concretas del actuar, no diseñan el programa de la configuración de una comunidad. Pero en ambos sentidos son la explicación acertada del mandamiento del amor, porque éste, por su naturaleza, no admite determinación alguna positivamente formulada (§ 2, 4) si no quiere convertirse otra vez en ley. Encontramos una descripción exhaustiva de él tanto en la «regla de oro» (Mt 7, 12) como en la frase de Pablo ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται («la caridad no hace mal al prójimo») (Rom 13, 10). Por ello no se dirige la mirada del actuar con amor a cumplir un ἔργον («obra»), sino que la cuestión viene planteada por las necesidades del prójimo o de la comunidad aquí y ahora. La libertad cristiana debe manifestarse también en que el cristiano es capaz de emitir un juicio sin necesidad de normas escritas acerca de lo que Dios quiere de él en cada momento. La cuestión es si será mantenida esta libertad y obligación del δοκιμάζειν («discernir») (Rom 12, 2; Flp 1, 10; § 39, 1). Unicamente en Ef 5, 10 volvemos a encontrar la exhortación a examinar lo que «complace al Señor»; quizás se encuentra también en Bern 21, 6: γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι, ἐκζητοῦντες τί ζητεῖ ὁ κύριος ἀφ' ὑμῶν («dejaos instruir por Dios, preguntándoos qué quiere el Señor de vosotros»). Parece, de cualquier manera, que se encuentra implícita en las exhortaciones puramente negativas y formales.

3. Puesto que se halla tan lejana la noción de una imagen ideal de la personalidad humana como orientación de la conducta, comienzan a nacer otras imágenes ideales: el *ideal de perfeccionismo* y el *ideal de la santidad como una cualidad personal.*

Cuanto más aparecen las exigencias como ἐντολαί («mandamientos»), προστάγματα («prescripciones») y δικαιώματα («decretos»), cuyo cumplimiento es la condición para conseguir la vida, la salvación, cuanto mayor peso adquiere la idea de mérito y más determinante de la conducta es la mirada al juicio según las obras, tanto mayor es el esfuerzo por conseguir la perfección. A partir de este momento, el autodesprendimiento que exige el mandamiento del amor deja de estar motivado por el interés del prójimo y de la comunidad y comienza a presionar el interés por la propia salvación, tal como puede ponerse de manifiesto en todas partes, pero aparece en Herm de una manera particularmente crasa (por ejemplo: mand II, 4-6; sim I; V, 3, 7 s). En la misma dirección marcada por la noción de mérito opera también la influencia que ejerce el dualismo helenístico, de manera especial el gnóstico. La exigencia de la santidad cambia su sentido, al igual que la exigencia del amor, y nace entonces la concepción de una santidad que ha de ser adquirida mediante la renuncia al mundo.

El perfeccionismo y los esfuerzos en pro de la santidad conducen, en primer lugar, a que la exigencia de *ascesis* llegue a ser una tentación. Las manifestaciones que polemizan contra la ascesis o, al menos, le recomiendan modestia, ponen de manifiesto que surgió pronto esta exigencia de ascesis. 1 Tim 4, 3 combate a los falsos doctores que κωλύοντες γαμεῖν («prohíben el matrimonio») y que exigen ἀπέχεσθαι βρωμάτων («rechazar los alimentos») (cf. 2, 15; 5, 23; Tit 1, 14 s; quizás también en Col 3, 16-23, donde no es claro si se combaten tendencias realmente ascéticas o solamente rituales); pero un escrito como 2 Clem, con su exigencia a τὴν σάρκα ἁγνὴν τηρεῖν («guardar pura la carne») (8, 4; 14, 3) y su ideal del celibato o de la virginidad (12, 5), indica hacia dónde conducen los caminos. Quizás se menciona a ascetas en Ap 14, 4 con: παρθένοι, οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν («vírgenes, no se mancharon con mujeres»); en cualquier caso prueba Herm sim IX, 11 que el *Syneisaktentum,* incipiente ya en el tiempo de Pablo en Corinto (1 Cor 7, 25.36 s), continúa existiendo. No solamente su autodenominación como ὁ ἐγκρατής («el que se controla») (vis I, 2, 4; cf. II, 3, 2), y su exhortación τὴν σάρκα καθαρὰν καὶ ἀμίαντον φυλάσσειν («guardar la carne pura e inmaculada») (sim V, 7), sino también el papel que juegan ἐγκράτεια («autocontrol») y ἁγνεία («pureza») respecto, justamente, de las relaciones sexuales,

así como también su interés por la cuestión del matrimonio (cf. vis II, 2, 3: la γυνή [«mujer»] de Hermas debe convertirse en su ἀδελφή [«hermana»]; en mand IV, 1 y 4 se desaconseja el matrimonio) indican que el mismo Hermas no se halla lejos de tales tendencias.

La exigencia de ascesis no se impuso como válida para todos los cristianos, pero nunca fue impugnada cuando un individuo se la imponía. Y justamente las exhortaciones que dicen que la ascesis no debe engreírse (1 Clem 38, 2; 48, 6; Ign Pol 5, 2) muestran que fue abriéndose paso la distinción entre dos grados de moral. Con todo, no solamente el esfuerzo por la santidad ascética sirve para distinguir la santidad perfecta de un nivel inferior de moralidad, sino que, en la misma línea, opera también el perfeccionismo; porque debió ponerse muy pronto de manifiesto que la exigencia de ἐγκράτεια («autocontrol») en el sentido de una abstención de todas las necesidades mundanas, deleites y negocios no era posible para todos, lo que queda ilustrado de una parte en las Pastorales y de otra en Hermas. No es de extrañar, por consiguiente que el *concepto de perfección* (τελειότης, τέλειον) adquiera pronto una nueva significación. En Mt 5, 48 aparece τέλειος (de manera diversa Lc 6, 36) todavía en el sentido hebraico de שָׁלֵם o תָּמִים (= santo y esto totalmente, sin ruptura, sin división). Por el contrario en Mt 19, 21 (diverso en Mc 10, 21) significa «perfecto» en el sentido del perfeccionismo; igualmente en Did 1, 4; 6, 2; en la última de las citas pueden distinguirse claramente dos niveles de moral. Cierto que Pablo no había empleado τέλειος dándole significación semítica, sino en sentido griego (1 Cor 14, 20; Flp 3, 15), sin embargo, no para describir la perfección, sino la madurez; igualmente Heb 6, 1. Sin embargo, Ignacio (Ef 1, 1; 15, 2; Sm 11, 2 s) urge la «perfección»; en él la exhortación negativa a la desmundanización supera abundantemente a la exhortación positiva al amor; el ideal del *homo religiosus* se manifiesta para él en la figura del mártir. La preferencia del mártir es también evidente para Hermas (vis III, 1, 9; 2, 1; 5, 2; sim IX, 28, 1 s) y distingue también en otras partes dos niveles de moral, porque no solamente distingue a los buenos de aquellos que necesitan penitencia (vis III 5, 3 s), sino que conoce también un actuar meritorio que va más allá de la medida de lo exigido (sim V, 2, 4 s; 3, 3 s).

4. Junto a estas tendencias que encuentran su realización en la idea de santidad y en la distinción de una doble moral dentro de la iglesia antigua, la parénesis corre también en otra dirección; dirección de la que son típicos exponentes las «tablas familiares» y,

en conjunto, las Pastorales. Aquí aparece claramente la concepción de que la conducta cristiana no deriva su carácter cristiano del cumplimiento de exigencias morales especiales ni de una idea de perfección o de santidad de la que ellas dependen, sino del cumplimiento de las exigencias morales sencillas tal como pueden ser conocidas por cualquier hombre. Aquí se sigue la exhortación de Pablo: ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε («todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna, todo eso tenedlo en cuenta») (Flp 4, 8). Lo específicamente cristiano puede consistir aquí en que así como todos los mandamientos de la «ley» según Rom 13, 8-10, Gál 5, 14 se realizan en la exigencia del amor, así toda ἀρετή debe ser entendida como exigencia del amor y realizada en la fuerza del amor. Si la diferencia respecto de la ética griega consiste en que no se entiende ἀρετή bajo el punto de vista de la formación de carácter, sino bajo el de comunidad fraterna —dicho con términos paulinos: de la οἰκοδομή («edificación»)—, es, por otra parte, claro que las exigencias, en cuanto tales, no requieren otra cosa sino aquello que el juicio de los paganos puede reconocer como bueno. Si la comunidad cristiana debe hacer honor a su fe o a Dios mediante su conducta moral (como ya en 1 Tes 4, 12; 1 Cor 10, 32; así en Col 4, 5; 1 Tim 3, 7; 6, 1; Tit 2, 5.8.10; 1 Pe 2, 12.15; 3, 1.16; 1 Clem 1, 1; 47, 7; Ign Tr 8, 2) es consecuencia de que en ello se presupone la coincidencia de reglas morales en los cristianos y en los paganos.

La parénesis cristiana toma también abundantes modelos y conceptos de la *ética de la filosofía popular* y del contenido conceptual de la *moral cívica.*

Se ponen ahora al servicio de la parénesis cristiana *esquemas de la doctrina de obligaciones,* especialmente las «tablas domésticas», tal como el judaísmo helenístico las había tomado ya de las parénesis helenísticas. Encontramos tales listas de obligaciones en 1 Tim 3, 2 s; Tit 1, 5 s; Pol Flp 5, 2, donde se enumeran las cualidades de los ἐπίσκοποι («obispos») y διάκονοι («diáconos»). Son especialmente apreciadas las «tablas domésticas»: Col 3, 18; 4, 1; Ef 5, 22; 6, 9; 1 Tim 2, 8-15; 6, 1 s; Tit 2, 2-10; 1 Pe 2, 13; 3, 7; Did 4, 9-11; 1 Clem 21, 6-9; Pol Flp 4, 2-6; empleadas en las parénesis de Bern 19, 5-7; se sigue también este esquema en la alabanza de la comunidad de Corinto de 1 Clem 1, 3.

Al igual que en Pablo, continuamos encontrando los conceptos de ἀρετή («virtud»), de καθῆκον («el deber»), de συνείδησις («conciencia»). Es especialmente característico la abundancia de veces en

que se habla de buena conciencia (συνείδησις ἀγαθή, καθαρά [«conciencia buena, limpia»] y similares): 1 Tim 1, 5.19; 3, 9; 2 Tim 1, 3; 1 Pe 3, 16.21; Heb 13, 18; Hech 23, 1; 24, 16; 1 Clem 1, 3; 41, 1; 45, 7; 2 Clem 16, 4; Ign Tr 7, 2; Pol Flp 5, 3; correspondiendo a mala conciencia (σ. πονηρά [«conciencia mala»] y semejantes): 1 Tim 4, 2; Tit 1, 15; Heb 10, 2.22; Bern 19, 12; Did 4, 14; Herm mand III, 4 [1].

Se indica una característica general de la conducta cristiana mediante los conceptos δικαιοσύνη («justicia») y εὐσέβεια («piedad»). Conceptos que en las inscripciones honoríficas helenísticas suelen describir la conducta temerosa de Dios, virtuosa y que son consideradas también como virtudes cristianas. Se toma también σεμνότης («dignidad») y σεμνός («digno») para designar la magnificencia y la educación. Igualmente se incluye dentro de las virtudes cristianas a σωφροσύνη («prudencia»): 1 Tim 2, 9.15; Hech 26, 25; 1 Clem 62, 2; 64; Ign Ef 10, 3 (σώφρων [«prudente»] 1 Tim 3, 2; Tit 1, 8; 2, 2.5; 1 Clem 1, 2; 63, 3; σωφρόνως [«prudentemente»] Tit 2, 12; σωφρονεῖν ya en Pablo Rom 12, 3; luego Tit 2, 6; 1 Pe 4, 7; 1 Clem 1, 3; Pol Flp 4, 3; cf. también 2 Tim 1, 7; Tit 2, 4). Encontramos aún, aunque raramente, αἰδώς (1 Tim 2, 9; Heb 12, 28); raramente también χρηστότης (χρηστός, χρηστεύεσθαι) («bondad») como virtud cristiana (Col 3, 12; Ef 4, 32; 1 Clem 14, 3); más a menudo ἐπιείκεια (ἐπιεικής) («razonable») ya en Pablo Flp 4, 5; después en 1 Tim 3, 3; Tit 3, 2; 1 Pe 2, 18; Sant 3, 17; 1 Clem 1, 2; 21, 7; 30, 8; 56, 1; 58, 2; 69, 2; Ign Ef 10, 3; Flp 1, 1 s. Κόσμιος empleado en las inscripciones honoríficas como virtud femenina, ha entrado dentro del tesoro lingüístico cristiano: 1 Tim 2, 9 como virtud femenina; 3, 2 junto a σώφρων («prudente») como propiedad del ἐπίσκοπος (cf. también κοσμεῖσθαι («ordenar, disponer») 1 Clem 2, 8; 33, 7; Ign Ef 9, 2).

5. La amplitud de las esferas de vida a las que se dirigen la reflexión moral y la parénesis es todavía muy limitada ya que la fe cristiana se encuentra esencialmente limitada a círculos de gente humilde o de pequeños propietarios en los que, además de los intereses de su círculo inmediato, son también muy intensos los intereses por el dominio de la propiedad y del comercio; existe también la posesión de esclavos; es impensable que emprendan gran-

1. Cf. A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT;* S. Wibing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT,* 1959; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im NT,* 1964.

des empresas y, sobre todo, la participación responsable en la vida política y la ambición por ello, al igual que falta visión del problema y de las tareas de la vida social.

En la *apreciación del matrimonio* y en la *disciplina de la vida matrimonial* continúa, sin duda, influyendo la tradición del AT o de la sinagoga helenística; junto a ello, también la influencia de la moral estoica, para la que la pureza del matrimonio, el evitar toda lujuria y el divorcio son exigencias evidentes (cf. especialmente Musonios y Epicteto).

A los vicios incluidos en los catálogos de vicios y combatidos en otras partes pertenecen en primer lugar μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία («adulterio, fornicación, impureza») y semejantes. En Hermas juega un papel especialmente importante el rechazo del divorcio (mand IV). En las «tablas domésticas» se exhorta a los maridos a que amen a sus esposas y a éstas a que obedezcan a sus maridos, a los niños a que amen a sus padres, a los padres a que sean amables con sus hijos (Col 3, 18-21; Ef 5, 22-25; 6, 1-4; 1 Tim 4, 11; Tit 2, 4 s; 1 Pe 3, 1-7; cf. 1 Clem 1, 3; Ign Pol 5, 1). Se exhorta a las esposas al pudor y a la pureza y se les amonesta, sobre todo, contra la vanidad (1 Tim 2, 9 s; Tit 2, 4 s; 1 Pe 3, 3 s; 1 Clem 1, 3; 21, 7; Pol Flp 4, 2). Se subraya su obligación de engendrar hijos (1 Tim 2, 15; 5, 14) en contraposición a las tendencias ascéticas gnósticas. Se perciben tales tendencias en 2 Clem y en Hermas por la exageración de la exigencia de castidad, pero en general fueron desechadas. Unicamente que se desaconsejan segundas nupcias, ya sea después de un divorcio, ya sea después de la muerte del primer consorte (como en 1 Cor 7, 11.39 s; así también en 1 Tim 5, 9 ?; Herm mand IV, 4) y se prohíbe abiertamente en 1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6 al obispo o al diácono. Se subraya a menudo la obligación de educar a los hijos en la piedad (1 Tim 3, 4.12; Tit 1, 6; especialmente 1 Clem 21, 8; Pol Flp 4, 2; Did 4, 9; Bern 19, 5) y ocasionalmente se alude también a la buena tradición de una familia (2 Tim 1, 3.16; 3, 14 s). Aunque Hermas habla enfáticamente de la responsabilidad por la familia (vis II, 2 y 3; sim VII y en otros lugares), esta responsabilidad simboliza únicamente la responsabilidad para la comunidad cristiana; tenemos, pues, que este simbolismo presupone que se siente todavía como viva la obligación frente a la propia familia.

También *la vida en común en una comunidad más amplia* comporta, al mismo tiempo, carácter familiar. Al igual que se exhorta a padres e hijos a cumplir sus obligaciones, también a los ancianos y a los jóvenes dentro de la comunidad (1 Pe 5, 1-5, donde los πρεσβύτεροι [«ancianos»] son, al mismo tiempo, los dirigentes de la comunidad; cf. también 1 Clem 21, 6; cf. 1, 3; Pol Flp 5, 3; 6, 1; 2 Clem 19, 1). De manera semejante se adoctrina a los dirigentes de la comunidad para que se comporten rectamente frente a los ancianos y frente a los jóvenes y se les dice que les exhorten a que cumplan sus obligaciones (1 Tim 5, 1 s; Tit 2, 3-8). Se toma en consideración especial las obligaciones respecto de las viudas, pero se cuida también de que ellas se comporten rectamente (1 Tim 5, 3 s; Ign Pol 4, 1; Pol Flp 4, 3; Herm mand VIII, 10; sim IX, 27, 2). A menudo se constituye en obligación el cuidado material de las viudas y de los huérfanos (Sant 1, 27; Bern 20, 2; Ign Sm 6, 2; Pol Flp 6, 1; Herm vis II, 4, 3; mand VIII, 10; sim I, 8; V, 3, 7; IX, 27, 2). En tiempos muy tempranos comenzó a existir el estado de viuda, al que se le reconocían especiales derechos y obligaciones (1 Tim 5, 9 s) y parece que podían entrar también vírgenes en esta clase (Ign Sm 13, 1). En círculos de tendencias gnósticas jugaron las mujeres un papel como profetisas y doctoras al igual que en los tiempos primeros (Hech 18, 26: Priscila; Hech 21, 9: las cuatro hijas de Filipo como παρθένοι προφητεύουσαι [«vírgenes que profetizaban»]). En la línea eclesial que consiguió imponerse a las otras se negó a las mujeres tal derecho (1 Tim 3, 11 s; interpol. 1 Cor 14, 34 s; Ap 2, 20). Para todos los miembros de la comunidad, pero especialmente para los funcionarios de la comunidad, valen las exhortaciones al amor, a la amabilidad y a la modestia, a soportarse y a la sinceridad y las amonestaciones a no dejarse llevar de la ira y de la envidia, de la mentira, de la impureza ni de la embriaguez. No es de extrañar que se exijan virtudes «cívicas»; con todo, es sorprendente que se exijan buenas obras, pero que raramente se exhorte a trabajar afanosamente (en Pablo 1 Tes 4, 11 s; más tarde en 2 Tes 3, 6-12; Did 12, 3 s) y el que tales exhortaciones tengan como objeto la actuación del amor y la expiación de los pecados (Ef 4, 28; Bern 19, 10). Predomina la exhortación de tono negativo: no se debe ἀτάκτως περιπατεῖν («caminar sin rumbo») (2 Tes 3, 6.11), περιεργάζεσθαι («meterse en asuntos ajenos») (2 Tes 3, 11; 1 Tim 5, 13), ser ἀλλοτριοεπίσκοπος («entrometido») (1 Pe 4, 15); en resumen: la exhortación a la ἡσυχία («calma»), a ἡσυχάζειν («estar tranquilo») (como en 1 Tes 4, 11; también en 2 Tes 3, 12; 1 Tim 2, 2; 1 Pe 3, 4; Did 3, 8; Bern 19, 4; Herm mand V, 2, 3-6; VI, 2, 3; VIII, 10; XI 8). El único afán que llena a la comunidad, como dice la oración por las autoridades civiles, no es otro sino: ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι («para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con piedad y dignidad») (1 Tim 2, 2).

Tit 3, 1 s nos presenta la *conducta cristiana frente a los no cristianos:* «amonéstales que vivan sumisos a los magistrados y a las

autoridades, que les obedezcan y estén prontos para toda obra buena, que no injurien a nadie, que no sean pendencieros sino apacibles, mostrando una perfecta mansedumbre con todos los hombres». En cuanto a la postura frente al estado, cf. *infra.* En 1 Pe 3, 15 s (ya en 3, 9) y en Ign Ef 10, 2 s se presenta aún con más fuerza la exhortación a la amabilidad frente a los no cristianos y también la advertencia de no responder al mal con mal. Se exhorta especialmente a las esposas cristianas a que observen una tal conducta con sus esposos paganos (1 Pe 3, 1 s); la correspondiente exhortación análoga se dirige a los esclavos cristianos (1 Pe 2, 18 s). Los cristianos deben honrar con su conducta a Dios. Las oraciones de la comunidad incluyen siempre una súplica en favor de todos los hombres (1 Tim 2, 1; 1 Clem 60, 4; Ef 10, 1; Pol Flp 12, 3).

La postura que los cristianos adoptan frente a la propiedad, frente a la esclavitud y frente al estado pone de manifiesto lo lejos que está de la comunidad cristiana la idea de la nueva reestructuración del mundo, de un programa político o económico. En cuanto a la *cuestión de la propiedad,* la imagen que nos describe Hech 2, 45; 4, 32-35, donde se nos presenta un comunismo de amor realizado por la primera comunidad, se encuentra aislado en la tradición y es únicamente representativo en cuanto que es un ejemplo de amor que está dispuesto a implantar aquella ἰσότης («igualdad») de la que Pablo habla en 2 Cor 8, 13 s: la abundancia de uno debe ayudar a superar las necesidades del otro. La costumbre de entregar dinero el domingo para los necesitados (1 Cor 16, 2) se consolidó en uso permanente; en los oficios cultuales del domingo se realizaba una colecta que se ponía a disposición de los dirigentes de la comunidad para acciones de beneficencia (Just Apol I, 67, 6). El «comunismo de amor» de este estilo fue siempre algo voluntario; Pablo no conoce en este sentido ninguna ἐπιταγή («orden») (2 Cor 8, 8); él no desea un dar ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης («de mala gana ni forzado») (2 Cor 9, 7); tampoco se conoció esto en tiempos posteriores. Por ello no es de extrañar que en tiempos posteriores no se dé dentro de la comunidad una igualdad económica, sino que, junto a los ricos, existan los pobres. Pero es, al mismo tiempo, comprensible el que surja recelo frente a la riqueza (Sant 2, 1-7) y que se multipliquen las exhortaciones a los ricos y las advertencias frente a la avaricia y a la ambición (1 Tim 6, 6-10.17-19; Sant 5, 1-6; Heb 13, 5; Herm vis III, 6, 5-7; sim I; VIII, 9, 1). De manera especial Hermas exhorta a hacer beneficencia que reporta ventajas incluso a los mismos ricos, porque repercute sobre ellos el efecto de la acción de gracias del pobre (vis III, 9, 2-6; mand II, 4-6; VIII, 10; especialmente sim II). Paralelamente a la advertencia respecto de la riqueza va la advertencia al comercio y a las pretensiones (πράξεις) y πραγματεῖαι («actividades») mundanas (2 Tim 2, 4; Sant 4, 13-16; Herm vis I, 3, 1; III, 6, 5; mand III, 5; X, 1, 4 s; sim IV, 5; VI 3, 5; VIII, 8, 1 s; IX, 20 1 s).

En la *cuestión de los esclavos* se mantiene el punto de vista de Pablo (1 Cor 7, 21 s; cf. Flm); es decir, en la medida en que esta cuestión pertenece al ordenamiento social del mundo no existe para la comunidad cristiana. Se acepta como hecho consumado mundano el que exista la esclavitud; cambiar este ordenamiento del mundo no entra dentro de las tareas que competen a los cristianos. De ahí que no suscite escándalo alguno el hecho de que haya señores cristianos que tengan esclavos. La independencia de la fe cristiana respecto del ordenamiento del mundo y la superioridad de aquélla respecto de éste se pone de manifiesto también en que dentro de la comunidad no tiene valor alguno la distinción entre señores y esclavos, ya que ambos, en cuanto cristianos, son hermanos. No por ello los esclavos deben atribuirse el derecho a despreciar a sus señores cristianos (1 Tim 6, 1 s; Ign Pol 4, 3), o concebir la pretensión de que la comunidad compre la libertad para ellos (Ign Pol 4, 3). Los señores —sean cristianos o paganos— lo son únicamente κατὰ σάρκα («según la carne») (Col 3, 22; Ef 6, 5); su señor verdadero es Cristo y por el temor a él deben servir a sus señores con fidelidad, como si fuera un servicio rendido al Señor directamente (Col 3, 22-25; Ef 6, 5-8; cf. 1 Tim 6, 1 s; Tit 2, 9 s; Did 4, 11; Bern 19, 7). Ellos deben soportar toda clase de tratamiento injusto con la mirada puesta en los sufrimientos injustos que Cristo tuvo que padecer (1 Pe 2, 18-25). Pero se exhorta también a los señores a conceder a los esclavos lo que es justo y recto (Col 4, 1), no tratarlos con amenazas (Ef 6, 9; Did 4, 10; Bern 19, 7) y no despreciarlos (Ign Pol 4, 3).

En cuanto a las *relaciones con el estado* vale igualmente que el cristiano debe someterse a él como algo dado dentro de la ordenación del mundo, ya que es institución de Dios (como Rom 13, 1-7, así 1 Clem 61, 1). El cristiano debe obedecerle (Tit 3, 1; 1 Clem 60, 4), incluso en aquellas ocasiones en las que él sea sospechoso como cristiano (1 Pe 2, 13-17). En época muy temprana toma la comunidad cristiana de la sinagoga la oración en favor de las autoridades estatales (1 Tim 2, 1 s; 1 Clem 61, 1 s; Pol Flp 12, 3). El autor de Hechos se esfuerza por subrayar la lealtad de los cristianos y por presentar como calumnia la afirmación de que ellos eran enemigos del estado (18, 12 s; 21, 27 s; 23, 29; 25, 18 s; 26, 31). El odio que va extendiéndose contra Roma en Ap no se basa en un rechazar por principio la ordenación del estado, sino que surge de la irritación

que produce la pretensión del culto al César, lo que, naturalmente, va más allá de los límites de la obediencia cristiana. No debemos considerar, pues, la postura de Ap como contradicción con el reconocimiento general de la ordenación estatal. Nunca se pone ésta en cuestión, aun cuando, naturalmente, pertenece a la ordenación transitoria de este mundo. En consecuencia no se siente la obligación de responsabilizarse del estado ni de su justa administración, lo cual tiene también su origen en el hecho de que los cristianos al principio pertenecen a aquellos estamentos sociales a los que no se les planteaba tal cuestión.

§ 61. La disciplina

O D Watkins, *A history of penance,* 1920, H Windisch, *Taufe und Sunde im altesten Christentum,* 1908, S Hoh, *Die kirchl Busse im 2 Jahrhund*, 1932, B Poschmann, *Paenitentia secunda Die Kirchl Busse im altesten Christentum,* 1940, P Bonnard, *La discipline ecclésiastique selon le NT,* en *Centenaire de la faculté de théol de l'église evang libre du Canton de Vaud,* 1947, 115-135, R Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im NT,* 1952, G Bornkamm, *Das Anathema in der urchristl Abendmahlsliturgie,* en *Das Ende des Gesetzes,* 1952, 123-132, H von Campenhausen, *Kirchl Amt und geistl Vollmacht,* 1953, 135-162, E Kasemann, *Satze Heiligen Rechtes im NT* NTSt (1954-1955) 248-260, H Koster, *Die Ausser kanonischen Herrenworte als Produkte der christlichen Gemeinde* ZNW 48 (1957) 220-237, K H Neufeld, *Fruhkatholizismus Idee und Begriff* ZKT 94 (1972) 1-28, G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums,* 1979, H von Campenhausen, *Urchristliches und Altkirchliches,* 1979

E Schweizer-A Díez Macho, *La iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* 1974, José Ramos-Regidor, *El sacramento de la penitencia,* 1975, J Quasten, *Patrología,* ^{3}1978

1. La preocupación por la *pureza de la comunidad* no se fundamenta únicamente en el interés por la salvación del individuo, sino que es deseo de la comunidad como totalidad, ya que ella debe y quiere ser como conjunto la comunidad de los santos. En interés de ella se forja una disciplina que educa a los individuos por medio de exhortaciones y castigos y en casos extremos expulsa a los miembros indignos. Pero no solamente una conducta indigna pone en peligro la pureza de la comunidad, sino también la doctrina falsa. Se considera también a ésta como pecado (cf. especialmente Ign) y siguiendo la tradición judía, que encuentra una

conexión entre el paganismo y la vida de vicio, se ve también una conexión causal entre la falsa doctrina y el vicio, tal como puede observarse en la polémica contra los falsos doctores en las Pastorales, en Jds y en 2 Pe.

La *responsabilidad* por la pureza de la comunidad descansa en un principio —y en cierto sentido de manera permanente— *en cada uno de los miembros de la comunidad.* Pablo había exhortado a los de Tesalónica: παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα («confortaos mutuamente y edificaos los unos a los otros») (1 Tes 5, 11), y de manera especial: νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους («amonestar a los desconcertados») (5, 14) y como había presupuesto en los romanos la fuerza para νουθετεῖν ἀλλήλους («amonestarse mutuamente») (Rom 15, 14), continúa exhortando de manera análoga: νουθετεῖν ἑαυτούς («amonestaos») o ἀλλήλους («mutuamente») (Col 3, 16; 1 Clem 56, 2; 2 Clem 17, 2), παρακαλεῖν («exhortar») (Heb 3, 13; 10, 25; Bern 19, 10; Herm mand VIII, 10; XII, 3, 2), ἐπιστρέφειν («convertir») (Sant 5, 19 s), ἐλέγχειν («compadecer») (Did 15, 3; cf. 2, 7; 4, 3; Bern 19, 4. Ef 5, 11 no se refiere a cristianos que yerran, sino a los paganos. Jds 22 es oscuro). Especialmente los padres y las madres tienen la obligación de educar a sus hijos o a la familia (παιδεύειν [«educar»], cf. Ef 6, 4; 1 Clem 21, 8; Pol Flp 4, 2; Herm vis II, 3, 1 s; νουθετεῖν [«amonestar»], Herm vis I, 3, 1 s); idéntica obligación incumbe a los mayores respecto de los jóvenes (1 Clem 21, 6).

Pero esta tarea afecta de manera especial a las personas responsables, en particular a los *dirigentes de la comunidad,* cuya obligación es παρακαλεῖν («confortar»), tal como se repite una y otra vez en las Pastorales (1 Tim 4, 13; 5, 1; 6, 3; 2 Tim 4, 2; Tit 1, 9; 2, 6.15; igualmente Ign Pol 1, 2); esto se repite en Heb (13, 19.22) y en Ign (Ef 3, 2; Mg 14, 1; Tr 6, 1) como finalidad de sus escritos. Incumbe a los dirigentes de la comunidad παιδεύειν («educar») (2 Tim 2, 25; Herm vis III, 9, 10; cf. sim IX, 31, 5), νουθετεῖν («amonestar») (tal como se presupone en 1 Tes 5, 12), en Col 1, 28; Hech 20, 31; 2 Clem 17, 3; 19, 2 y se lleva a la práctica en 1 Clem 7, 1, ἐλέγχειν («compadecer»), tal como se aconseja en 1 Tim 5, 20; 2 Tim 4, 2; Tit 1, 9.13; 2, 15.

2. En casos especialmente graves, el *pecador* (por ejemplo, falso doctor) debe *ser excluido de la comunidad,* ya sea porque su pecado es tan grande que hace ya en principio imposible todo trato con el pecador, ya sea que los intentos de exhortación y corrección han resultado vanos. De Ap 2, 14 s.20 s se desprende que se debe separar a los falsos doctores; en relación a los pecadores que

cometen faltas graves se deduce de Ap 22, 15. Ya Pablo había exigido que el impío que «tiene a la mujer de su padre» se le entregase a Satanás, es decir, que debía ser excomulgado (1 Cor 5, 1-5; cf. v. 11). De acuerdo con esto, el autor de las Pastorales dice que él ha entregado a Satanás a dos falsos doctores (1 Tim 1, 20), mientras que el «Pablo» de 2 Tes 3, 6.14 s prohíbe incluso el trato con pecadores, aun cuando esto sea únicamente de forma limitada y transitoria; porque se dice: μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν («no le corrijas como a un enemigo, sino amonéstale como a un hermano»). Igualmente la enseñanza de Pol Flp 11, 4. Pero también en 2 Tim 2, 25 s se exhorta al dirigente de la comunidad a que corrija amistosamente a los falsos doctores, a fin de que ellos retornen a la penitencia y al conocimiento y puedan escapar de las trampas de Satanás. Pero Tit 3, 10 dice que, en caso de que la corrección no tenga éxito, debe seguir la exclusión. Este es también el sentido del texto —transmitido con inseguridad— de Jds 22 s. Did 14, 2 exige la interrupción temporal del trato con los que pelean hasta que éstos se hayan reconciliado; igualmente, en 15, 3 se prohíbe el trato con un miembro de la comunidad que haya cometido algo contra otro miembro hasta que aquél haya hecho penitencia. Así Sant 5, 19 s exhorta también a reintegrar al hermano que se ha desviado de la verdad (cf. 2 Clem 15, 1). Herm mand IV, 1, 9 exige la misma conducta frente a un pecador, mientras que Ign aconseja no hablar ni siquiera una palabra ni en privado ni en público con los falsos doctores (Sm 7, 2; cf. Ef 7, 1). H. Köster[2] pone de relieve cómo en las palabras del Señor extracanónicas se prueba la cuestión del perdón repetido de los pecados.

Debieron crearse muy pronto *reglas precisas* tanto para la *readmisión* de un miembro de la comunidad que había sido excluido temporalmente como para la *separación definitiva* de un pecador (o falso doctor) notorio y que no quería arrepentirse; sin embargo, en las fuentes que tenemos a disposición, no encontramos muchos datos. Quizás podemos suponer que en un principio decidía la comunidad reunida acerca de la separación definitiva, tal como Pablo había exigido a los corintios (1 Cor 5, 4 s). Cierto que desde un principio fue condición previa para la readmisión de quien había hecho penitencia la confesión de los pecados ante la comunidad. Así se dice en Did 4, 14: ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ («en la iglesia confesará tus decretos y no tomará

2. Cf. H. Köster, ZNW 48 (1957) 231-233.

parte en la plegaria con conciencia mala»), aun cuando aquí los que son readmitidos después de una separación temporal no son pecadores empedernidos. (Idénticas instrucciones Bern 19, 12, donde, en cambio, falta ἐν ἐκκλησίᾳ). En 1 Clem 51 s la confesión de pecados exigida de los rebeldes de Corinto es ciertamente una confesión que debe ser realizada delante de toda la comunidad. Lo mismo podemos deducir de Ign Flp 3, 2 cuando se habla de aquellos que μετανοήσαντες ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας («convirtiéndose a la unidad de la iglesia») y cuando en 8, 1 se presenta la penitencia como un μετανοεῖν εἰς ἑνότητα θεοῦ καὶ συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου («convertirse a la unión de Dios y al consejo del obispo»). Toda vez que, indudablemente, se hacía la readmisión mediante el permiso para participar en el servicio divino y especialmente en la cena del Señor, podemos suponer que justamente entonces se realizaba la confesión de los pecados. Esto se desprende también del hecho de que, según Did 14, 1, antes de participar en la eucaristía toda la comunidad debía confesar sus παραπτώματα («transgresiones») (quizás a la manera como se apunta en la oración de 1 Clem 60, 1 s); en cualquier caso debería valer esto en primer lugar de los pecadores públicos. Quizás se refiere también a ellos la llamada de Did 10, 6, previa a la celebración de la eucaristía: εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω («si alguno hay santo, venga») (a la eucaristía), εἴ τις οὐκ ἔστι μετανοείτω («si alguien no lo es, conviértase»). ¿Ha sido construida la escena de Herm vis III, 1, 5 s, en la que la ἐκκλησία consuela a Hermas que ha confesado sus pecados, siguiendo el modelo de un uso litúrgico en el que el pecador, después de haber confesado sus pecados delante la comunidad, es animado y consolado por el dirigente de la comunidad? ¿es la figura del ángel de la penitencia una copia del funcionario de la comunidad, que es quien recibe? Si Hermas debe comunicar a Clemente así como a los πρεσβύτεροι («ancianos») y a los προιστάμενοι («presidentes») (vis II, 4, 3) las indicaciones que él ha recibido de la ἐκκλησία, es, indudablemente a fin de que ellos obren en conformidad con este uso. En ninguna otra parte, dentro de este período antiguo, se nos dice absolutamente nada acerca de una absolución impartida oficialmente.

3. De cualquier manera, la cuestión de la *distinción entre pecados leves y graves* tuvo que aparecer pronto. En la añadidura eclesiástica 1 Jn 5, 14-21 se distinguen en el v. 16 los pecados μὴ πρὸς θάνατον («no mortales») de los πρὸς θάνατον («mortales»); en cuanto a los últimos se rechaza, incluso, la súplica. No se nos dice en qué pecados se está pensando. Naturalmente que no pudo ser man-

tenido el ideal de una comunidad sin pecado; fue preciso darse por satisfecho con una honradez media de los miembros de la comunidad. Podían tolerarse, por ejemplo, los pecados «involuntarios» (1 Clem 2, 3) a diferencia de los «voluntarios» (Heb 10, 26) y podía confiarse en que la confesión general de los pecados realizada por la comunidad y la súplica de perdón, que se decía (diariamente) en el padrenuestro, obrasen este perdón. Continuó considerándose como un escándalo únicamente la doctrina falsa notoria y las transgresiones morales graves, sobre todo la apostasía y la mentira en tiempos de dificultad. Cierto que no siempre se realizaba la separación de los falsos maestros por medio de la excomunión, como se presupone en 1 Tim 1, 20 y se exige en Ap 2, 14 s.20. Los «falsos doctores» se separaron en algunas ocasiones de la comunidad «ortodoxa» por propia voluntad (cf. 1 Jn 2, 19) al pretender poseer ellos la ortodoxia y acusar a los otros de falsa doctrina. 3 Jn e Ign dejan entrever cómo debió llegarse a tales divisiones.

Pecados graves, que comportaban la expulsión temporal, pero que, tras la confesión y la penitencia, podían ser perdonados, eran en un principio el adulterio y la fornicación, tal como lo ponen de manifiesto su colocación dentro de los catálogos de los vicios y las exhortaciones que se refieren a ellos. Quizás Heb 12, 16 s; 13, 4 y las praxis eclesiástica posterior hasta el edicto de Calixto (217/218) muestran que había círculos en los que se pensaba que estos pecados eran imperdonables. Apenas si se habla al principio de homicidio, que entró después a formar parte de los pecados *ad mortem;* se menciona el homicidio únicamente en las enumeraciones tradicionales de mandamientos y vicios (Did 2, 2; 3, 2; 5, 1 s; Bern 19, 5; 20, 1 s). Pero ciertamente que el pecado de apostasía juega un gran papel. Al parecer, se continuó considerándolo como imperdonable (Heb 6, 4-8; 10, 26-29) y se lo consideró más tarde como pecado *ad mortem,* para el que no se concedió perdón alguno hasta la persecución de Decio. De manera diversa, todavía en Hermas, para quien la negación y la apostasía son ciertamente los pecados más graves (cf. sim VIII, 6, 4; IX, 18, 3; 19, 1), pero que eran considerados como imperdonables en el caso de que no se hiciera penitencia (vis III, 7, 2; cf. vis III, 5-7; sim VIII, 6, 4-6). Naturalmente que también Hermas conoce aquellos pecadores endurecidos que se niegan a hacer penitencia (sim IX, 6, 2; 19, 1). En general, anuncia él, sin embargo, tal como corresponde a su escrito, la posibilidad de penitencia para todos los pecadores (cf. especialmente Sim VIII, 11, 1-3)[3], y aun cuando distingue

3. Hermas no conoce aún una disciplina penitencial, así como tampoco Ignacio; cf. H. von Campenhausen, *o. c.,* 154-156.

diversas clases de pecadores, sin embargo no conoce la distinción entre pecados graves y leves. Esta distinción, apuntada en 1 Jn 5, 16 y Heb 10, 26, es desconocida por otros escritores apostólicos y postapostólicos. La llamada a la penitencia que aparece en 1 Clem no conoce límite alguno (cap. 7-8), así como tampoco 2 Clem. Incluso Ignacio acepta la posibilidad de penitencia para los falsos doctores (Flp 3, 2; 8, 1; Sm 5, 1; 9, 1), aun cuando sea muy difícil (Sm 4, 3).

La dirección que el desarrollo posterior tomaría está clara[4]. La distinción entre pecados graves y leves pone en peligro desde un principio la comprensión radical del pecado, tal como fue concebida por Jesús, por Pablo y por Juan. Pero se encuentra abandonada fundamentalmente si a la distinción de aquellas dos clases de pecados se unen dos formas de penitencia. Aun cuando no se dice esto expresamente, acontece de hecho cuando se exige para los pecados graves una penitencia eclesiástica oficial; ésta es algo distinto de la penitencia a la que son llamados una y otra vez todos los cristianos, algo distinto de la disposición penitente, en la cual cual la comunidad pide perdón de los pecados (1 Clem 60, 1; Did 14, 1). Como sucede que con la penetración del legalismo se pierde tanto la comprensión genuina del pecado como de la gracia (§ 59, 3), debió entenderse al pecador que había sido separado de la comunidad eclesial como quien no se encuentra ya más bajo la gracia de Dios que perdona. Había perdido lo que se le había regalado en el bautismo. Si la iglesia, en virtud de su perdón, le admitía de nuevo en su comunidad, debía ser entendido este acto, al menos en cuanto a su contenido, como una repetición del bautismo. Así como el bautismo era un sacramento, así debía ser necesariamente la institución eclesiástica de la penitencia un sacramento. Con ello se completó el carácter de la iglesia como institución de salvación.

4. Cf. H. von Campenhausen, *o. c.,* 234-261.

Epílogo [1]

1. El epílogo traduce con pequeños cambios y ampliaciones mi colaboración en *Festschrift für Maurice Goguel. Aux sources de la tradition chrétienne* aparecido en 1950 en la editorial de Delachaux y Niestlé.

1. *Tareas y problemática de la teología del nuevo testamento* [2] *(Relación entre teología y predicación)*

La ciencia de la teología del NT tiene como tarea presentar la teología del NT, es decir, *las ideas teológicas de los escritos del nuevo testamento,* tanto las que se hallan explícitamente desarrolladas (por ejemplo: la doctrina de Pablo sobre la ley) como aquellas otras que operan implícitamente en la narración o en la exhortación, en la polémica o en la consolación. Podríamos plantear, quizás, la pregunta de si es apropiado presentar las ideas teológicas de los escritos del NT como una *unidad* integrada sistemáticamente —al mismo tiempo como una dogmática neotestamentaria— o presentarla en su *diversidad,* siguiendo cada uno de los escritos en particular o grupos de escritos, donde podrían ser entendidos cada uno como parte de una continuidad histórica.

Nosotros hemos escogido la segunda posibilidad en la presentación que hemos hecho aquí. Por medio de ello hemos expresado que no puede existir una dogmática cristiana «normativa», que no es posible, en concreto, solucionar de manera definitiva las tareas teológicas —la tarea que consiste en desarrollar un conocimiento de Dios, y con ello del mundo y de la persona, que nace del mundo de la fe, ya que esta tarea permite únicamente soluciones o intentos de solución que van repitiéndose una y otra vez en cada una de las situaciones históricas concretas. La continuidad de la teología a lo largo de los tiempos no consiste en mantenerse aferrada a unos principios formulados de una vez para siempre, sino en una continua vi-

2. Cf. G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theolog. Problem,* 1954; Id., *The meaning of «biblical theology»:* Journ. of Theol. Studies (1955) 210-225; H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des NT:* Bibl. Zeitschr. (1957) 6-23, ahora en *Besinnung auf das NT,* 1964, 7-24; H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des NT,* en *Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt,* 1962, 325-341; cf. también J. N. Sanders, *The foundation of the christian faith,* 1950.

talidad con la que la fe, partiendo de su origen, va dominando, entendiendo la situación histórica continuamente nueva. Es decisivo que se entiendan las *ideas teológicas como ideas de fe y que sean explicitadas como tales,* es decir, *como ideas en las que se desarrolla la comprensión creyente de Dios, del mundo y de la persona;* no se trata, por consiguiente, de productos de libre especulación o de soluciones científicas a la problemática de Dios, mundo y persona mediante un razonamiento objetivo.

Los *principios teológicos* —incluso los del NT— nunca pueden ser *objeto* de fe, sino únicamente la *explicación* del entender que ella encierra. En cuanto tales, están condicionados por una situación y, por consiguiente, son necesariamente incompletos. Pero este *estar incompletos* no es una carencia que obligara a cada generación en cada caso a poner lo que falta, de manera que, mediante una suma constante, se llegase finalmente a conseguir una dogmática completa. Por el contrario, esta carencia de perfección radica en la inagotabilidad del entender la fe que en cada caso requiere una nueva actualización; significa, por consiguiente, una tarea y una promesa. Más aún, también el entenderme a mí mismo y a mi mundo de trabajo y de destino a la luz de un amor que se me regala o de una responsabilidad que se me confía es necesariamente siempre incompleto. Se sobreentiende, por ejemplo, que las ideas neotestamentarias sobre el estado o sobre la sociedad sean incompletas, ya que no podían serles actuales a los autores del NT las posibilidades y problemas de las formas de estado y de sociedad que la historia ha ido suscitando. Es igualmente claro que el mundo de la ciencia moderna y de la técnica plantea a la concepción creyente nuevos interrogantes en los que no podía pensarse en tiempos del NT. Por consiguiente, las ideas del NT pueden ser normativas únicamente en cuanto que conducen a desarrollar una comprensión de Dios, del mundo y de la persona en cada situación concreta partiendo de la fe.

Pero se sigue también de la esencia de las expresiones teológicas como explicación del entender creyente que estas *expresiones* pueden ajustarse *más o menos a la realidad.* Existe la posibilidad de que en ellas no se encuentre bien desarrollada la comprensión creyente, que se encuentre atenazada —algo así como atada por un conocimiento precreyente de Dios, mundo y persona con su correspondiente conceptualidad— y que, en consecuencia, hable de la actuación de Dios y de las relaciones entre Dios y el hombre en conceptos jurídicos, o de las relaciones de Dios con el mundo en conceptos mitológicos o cosmológicos, inadecuados para expresar la trascendencia de Dios tal como la entiende la fe; o puede también

suceder que se exprese la trascendencia de Dios en un lenguaje místico o del pensamiento idealista. De ello se desprende —también en los escritos del NT— la tarea de la crítica positiva, tal como, por ejemplo, la ejercitó Lutero sobre la carta de Santiago o el Apocalipsis de Juan.

Pero lo más importante es aquella visión fundamental de que las ideas teológicas del NT son el desarrollo de la fe misma, resultante de la nueva comprensión de Dios, del mundo y de la persona regalada en la fe, o como también puede formularse: *de la nueva autocomprensión.* Porque cuando hablamos de autocomprensión del creyente no pensamos en un entender en el sentido de una antropología científica que objetiva al hombre como un fenómeno del mundo, sino que es un entender existencial de mí mismo juntamente con mi entender de Dios y del mundo. Porque yo soy yo mismo no como un fenómeno del mundo que puede ser aislado y objetivado, sino siempre en mi existencia inseparable de Dios y del mundo.

Si la presentación científica de las ideas teológicas del NT tiene que mostrarlas como el desarrollo de la autocomprensión creyente, entonces no presenta el objeto de fe, sino la fe misma en su autointerpretación. ¡Pero justamente aquí surge el problema de la presentación! Porque ¿acaso puede la fe ser tomada en consideración sin que nos dirijamos al mismo tiempo a su objeto y contenido?

En el NT no se entiende la fe como una autocomprensión que surge de las propias fuerzas del individuo, sino como algo posibilitado por Dios, hecho accesible a través de su actuación. No es elección entre infinidad de posibilidades abiertas al hombre para entenderse a sí mismo, sino la respuesta a la palabra de Dios que le alcanza en el anuncio de Jesucristo. Es *fe en el kerigma* que habla de la actuación de Dios en el hombre Jesús de Nazaret.

Si, por consiguiente, la ciencia de la teología del NT quiere presentar la fe como el origen de las afirmaciones teológicas, tiene que presentar necesariamente el kerigma y la autocomprensión que proporciona en la que se explicita la fe. ¡Y justamente ahí se esconde el problema! Porque tanto el kerigma como la autocomprensión de la fe, en cuanto se hallan concretados en palabras y en principios, aparecen siempre en una interpretación concreta, es decir, en ideas teológicas. Incluso cuando encontramos en el NT frases concretas que podríamos designar como específicas del kerigma, sin embargo también ellas han sido formuladas en una conceptualidad concreta, como por ejemplo la sencillísima frase κύριος Ἰησοῦς (2 Cor 4, 5), ya que ella presupone una comprensión concreta del concepto *Kyrios.*

Por ello *dentro del NT es imposible distinguir simple y llanamente entre frases kerigmáticas y teológicas,* o sacar del NT una autocomprensión no formulada en frases teológicas Y sin embargo, la presentación debe tener siempre presente esta distinción y debe interpretar las ideas teológicas como explicación de la autocomprensión avivada por el kerigma si no las quiere entender como un pensamiento objetivante desligado del «acto de vida», donde lo mismo daría que se pusiera como origen de esta idea la razón o la «revelación» Porque si entendemos la revelación como comunicación de doctrinas, entonces éstas tienen el carácter del pensamiento objetivante propio de la ciencia, donde se desvanece totalmente la referencia existencial a la vida Un proceder así llevaría a la falsa interpretación de que la teología es el objeto de fe como la «doctrina recta», mientras que solamente podemos considerar como «recta doctrina» que constituye el objeto de fe al kerigma Mientras las frases de la filosofía en cuanto tales, en la medida en que contienen verdad son «recta doctrina», la frases de la teología no son «recta doctrina» en cuanto tales, sino que en la medida en la que son verdad, enseñan lo que es la «doctrina recta», la cual no se encuentra en la investigación sino en el kerigma Pero justamente la teología nunca puede compendiar el kerigma en forma definitiva, sino siempre formulado conceptualmente, lo que significa algo ya teológicamente interpretado

Este estado de cosas revela su carácter problemático justamente cuando se mantiene que la fe no puede ser otra cosa que la respuesta al kerigma, y que éste no es otra cosa que la palabra interpelante de Dios, interrogando y prometiendo, como palabra que juzga y que perdona En cuanto tal, no se ofrece al pensamiento crítico, sino que habla en la existencia concreta El que nunca aparezca sino dentro de una interpretación teológica se basa en que nunca puede ser expresado fuera de un lenguaje humano, de una conceptualidad humana Pero justamente esto confirma su carácter kerigmático, porque ahí se aclara que las frases del kerigma no son interpelaciones universales sino dirigidas al individuo concreto en una situación concreta Por ello tienen que aparecer necesariamente en una forma marcada por el conocimiento de la propia existencia o por su interpretación Por consiguiente estas frases son inteligibles únicamente para quien puede entender el kerigma como una palabra que le interpela en su situación y solamente como interrogante, como provocación

Dicho de otra manera el kerigma solamente puede ser entendido como kerigma si se entiende la autocomprensión obrada por él como una posibilidad de autocomprensión humana y, con ello, como una llamada a decidirse El investigador no puede presuponer su fe como instrumento epistemológico y disponer de ella como un presupuesto de trabajo metodológico, pero lo que él puede y debe hacer es mantenerse en postura de disponibilidad, de apertura, de libertad, mejor, cuestionarse o saber que toda autocomprensión humana es cuestionable y saber que una autocomprensión existencial (a diferencia de una explicación existencial del ser humano) es verdadera únicamente en la realización de la existencia y no en la reflexión que piensa aisladamente

2 *La historia de la ciencia de la teología neotestamentaria*

Una visión panorámica de la historia de la teología del NT puede aclarar el problema [3] Su origen se encuentra en las *Collegia biblica* de la *vieja ortodoxia luterana,* en aquellas colecciones de palabras escritas que solían ponerse a disposición como *dicta probantia* en las que se ofrecía la prueba escriturística para los principios de la dogmática Aquí se colocan indiferenciadamente pasajes del AT y del NT según los *loci* de la dogmática, por ejemplo en S Schmidts, *Collegium biblicum, in quo dicta veteris et novi testamenti juxta seriem locorum communium theologicorum explicantur,* [2]1689 Se presupone que los principios de la dogmática, al igual que la doctrina de la Escritura, son, en cuanto «doctrina recta», el objeto de fe Ingenuamente se identifica kerigma y teología En el *pietismo* sucede lo mismo, la única diferencia es que aquí, donde aparece por vez primera el título «teología bíblica» [4], se presenta la doctrina de la Escritura de manera independiente frente a la dogmática [5] Los teólogos de la *Ilustración* siguen este camino y para ellos la doctrina de la Escritura, que es independiente frente a la dogmática, sirve como medida crítica con la cual hay que medir a ésta Son significativos ya los títulos de algunas obras entre 1771-1775 publicaba G T Zacharias su *Teología bíblica o investigación de los fundamentos bíblicos de las principales doctrinas teológicas* En 1787 apareció la obra de J Ph Gablers *Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmati*

3 En una panoramica sobre la historia desarrolla la problematica de la teologia neotestamentaria tambien A N Wilder en H R Willoughby (ed) *The study of the Bible today and tomorrow* 1947 419 436

4 En la «teologia biblica» de C Haymann 1708

5 Ejemplo A F Busching *Epitome theologiae e solis sacris litteris concinnata* 1756 Ideas sobre la naturaleza y superioridad de la teologia biblica dogmatica frente a la escolastica 1758

cae regundisque utriusque finibus. L. Bauer presenta por separado *Theologie des AT* (1796-1803) y *Theologie des NT* (1800-1802). Esta separación pone al descubierto la desmembración de la dogmática y la intención de presentar la teología de la Escritura como un fenómeno histórico. De manera semejate, M. L. Wettes, *Biblische Dogmatik des AT und NT, oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums,* 1813. Cada vez más se convierte en presupuesto evidente que el cristianismo es la religión razonable —la interpretación recta de la Escritura pretende probar tal presupuesto; porque misión de la explicación es probar que todo aquello que en la Escritura contradice los principios de la razón y de la experiencia es acomodación a erróneos conceptos populares.

Es totalmente claro que aquí, al igual que en la ortodoxia (luterana, se entiende) se considera a la teología del NT como la recta doctrina; la diferencia consiste en que ésta no se basa en la autoridad de la Escritura, sino que se desarrolla racionalmente y sólo se comprueba en la Escritura (prescindiendo en qué medida actúa la tradición cristiana en lo que se pretende fijar como contenido del pensamiento racional). Al igual que la ortodoxia, tampoco la Ilustración conoce la referencia de la teología al kerigma; únicamente que ahora no puede hablarse de identificación de kerigma y doctrina porque se considera a la doctrina bíblica como interpretación histórica («simbólica») de las verdades racionales y no pueden ser, por consiguiente, autoridad para la fe. En realidad, la Ilustración ha sido consecuente hasta el final en el camino emprendido por la ortodoxia. Ambas coinciden en no ver distinción entre teología y kerigma y confunden la fe en el kerigma con el reconocimiento de principios teológicos. Estos principios teológicos tienen para ambas el carácter de verdades generales y atemporales. La única diferencia existente es que para la ortodoxia los principios teológicos son expresiones de Escritura concebida como autoridad, mientras que para la Ilustración son verdades que se fundamentan en la razón y han sido descubiertas racionalmente. Por consiguiente: mientras para la Ilustración ha desaparecido totalmente el carácter kerigmático de la «doctrina recta», la ortodoxia se aferra a él en la medida en que para ella los principios teológicos de la Escritura son autoridad y son vistos como objeto de fe, con lo que, naturalmente, se entienden falsamente kerigma y fe.

Con la Ilustración no sólo se destruye la autoridad de la Escritura sino que se introduce también otro cambio. Si la Escritura debe mostrar, mediante la intepretación recta, el cristianismo que ella testimonia como la religión racional, esta interpretación deberá borrar de la Escritura todo lo local y temporal, todo lo individual y particular para conseguir lo atemporal y universal. Pero de manera comprensible cada vez más, el interés se orienta precisamente a aquello, porque conocemos de antemano las verdades universales y una presentación histórica únicamente puede hacerse si exponemos los fenómenos individuales, determinados por el tiempo. De esta manera nacen las presentaciones de la teología del NT que: 1.° están interesadas por las diferencias existentes entre los diversos autores del NT y caracterizan estas diferencias como diferentes «conceptos de doctrina», y 2.° sitúan las formaciones ideológicas neotestamentarias en un contexto de relaciones históricas. Finalmente —y aquí está actuando de nuevo en lo siglos XIX y XX la tradición de la Ilustración— se entiende la teología del NT como un fenómeno de la historia de las religiones y la ciencia que la presenta puede, así parece, en cuanto ciencia histórica, dejar de interesarse por la cuestión de la verdad.

Podría haberse impedido este desarrollo si el trabajo de F. Chr. Baur hubiese tenido una audiencia mayor[6]. Baur, a diferencia de la Ilustración, no distingue entre verdades eternas racionales, que tienen carácter atemporal, y la expresión de esas verdades, que es siempre incompleta y condicionada por el tiempo, por encima de la cual se halla la mente ilustrada, sino que él ve (siguiendo a Hegel) que la verdad puede ser concebida únicamente en su forma histórica concreta y que se desarrolla como la verdad únicamente en el conjunto del decurso histórico del desarrollo. El espíritu es el sujeto de este proceso y la historia es el «espejo eternamente claro donde el espíritu se contempla a sí mismo, contempla su propia imagen, a fin de ser también para sí, para su propia conciencia lo que él es en sí y para reconocerse como el motor que mueve toda la historia»[7].

Así como, en consecuencia, la reflexión histórica es el camino para comprender la verdad, así la investigación de la historia del cristianismo, y en primer lugar de su origen y con ello el del NT, es el camino para comprender la verdad de la fe cristiana. Baur piensa que esta verdad no puede ser otra que la verdad del espíritu en general. La interpretación del NT debe, por consiguiente, entender su teología como la explicación de la conciencia cristiana como la de una época decisiva en el autoconcienciarse del espíritu.

6. Las lecciones de Baur sobre la teología del NT fueron publicadas después de su muerte (1860) por su hijo (1864).
7. F. Chr. Baur, *Lehrbuch der chtl. Dogmengeschichte,* 1847, 59.

Con ello atina Baur en el sentido de la teología del NT en cuanto que es la explicación ideológica de la autocomprensión creyente. Si la ortodoxia había mantenido que por medio del NT se dirige al hombre una palabra en la que debe creer, y en cambio, había reemplazado el kerigma por la doctrina teológica y convierte a ésta en objeto de fe, Baur supera el peligro. Naturalmente, al reducir la autocomprensión de la fe a una autoconciencia que surge en el proceso histórico del hombre, proceso en el que el espíritu llega a la conciencia de sí mismo, elimina el kerigma. No lo hace, sin embargo, a la manera del racionalismo, cuyo pensamiento no conoce autoridad alguna, sino que la historia en cuanto tal se convierte en autoridad y entra a ocupar el lugar del kerigma debido principalmente a que la reflexión retrospectiva sobre la historia es el camino de autocomprensión del espíritu en el hombre.

El fructífero planteamiento de Baur se perdió en su escuela. Se conservó la concepción de la historia como un proceso de desarrollo, e, igualmente, continúa activa la concreta visión de la historia que Baur había trazado, siguiendo el esquema de Hegel, de tesis, antítesis y síntesis. De la lucha que mantiene el evangelio paulino de la libertad frente a la ley con el judaísmo cristiano, ligado a la ley, surge finalmente, en una serie de compromisos, la iglesia católica antigua. Pero después de Baur se pierde la cuestión acerca del sentido de la historia y de la reflexión histórica. El trabajo de la investigación continúa caminando en la dirección que había señalado la Ilustración, sólo que se pierde la fe en las verdades eternas de la razón o la conciencia de haberlas reconocido definitivamente; dejará de considerarse a la fe como la religión «razonable». Pero esto significaba que la investigación cae en un historicismo que concebía al cristianismo primitivo, y con él al NT, como un fenómeno dentro de la historia universal determinado por la concatenación de causa y efecto.

Cierto que se evitaron las consecuencias de un relativismo total al interpretar el curso del proceso de la historia idealísticamente como algo lleno de sentido. Incluso sin atarse a la filosofía de la historia de Hegel se podía percibir la fuerza del espíritu actuando en la historia y creer en un progreso en el que fueran haciéndose cada vez más claras las verdades eternas y las normas. Se podía también, bajo la influencia del romanticismo, entender la personalidad como fuerza configurante de la historia. Así este período encontró en las doctrinas del NT la expresión de la visión cristiana del mundo —como religioso-moral— y se entendió que la significación de Jesús radicaba en que él era el predicador de verdades religioso-morales y que esta predicación se encarnaba en su persona de una manera única y cargada de fuerza. Ejemplo representativo de esta concepción es H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutest. Theologie,* ²1911, ejemplar en su meticulosidad crítica, y lo es también P. Wernle con su libro lleno de genio y de impacto, *Die Anfänge unserer Religion,* ²1904.

Un cambio decisivo, cuya significación no pudo apreciarse en un principio, se consumó en el trabajo de la escuela de la historia de las religiones. Como escrito programático puede verse el tratado de W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sog. neutest. Theologie,* 1897. Wrede rechaza el método de «conceptos doctrinales» porque en la base de ellos yace una concepción intelectualista del cristianismo. ¡La fe cristiana es religión y no un sistema de ideas! Por consiguiente, la tarea de la ciencia, en cuanto teología del NT, consiste en presentar la religión viva del cristianismo primitivo. Había aquí una intuición atinada: se entendió las doctrinas teológicas como expresión y no como objeto de fe —pero no como desarrollo de la autocomprensión creyente, sino como reflexión ulterior sobre los objetos de fe. Aquí se ha roto la conexión entre el acto de vida y el acto de pensar (empleando la expresión de Ad. Schlatter).

El defecto se debía a la falta de un concepto claro de religión y de fe. Se sabe únicamente que religión no es un comportamiento teórico, sino, más bien, un sentimiento, piedad; y se sabe también que puede aparecer de diversas formas. Puede aparecer como confianza en Dios. Se considera a Dios, naturalmente, como la voluntad sagrada que da y exige lo bueno. En consecuencia, la confianza en Dios encierra la obligación moral y de esa confianza dimana una relación positiva respecto del mundo como recinto donde debe concretizarse la voluntad moral en tareas concretas. Pero la religión puede también ser «religión de liberación». En ella pasa a un segundo plano en el concepto de Dios la voluntad que exige para destacar la idea de trascendencia. La consecuencia es una relación negativa respecto del mundo y la piedad que se evade del mundo puede alcanzar las cotas de la mística. También en las religiones de confianza en Dios y con un carácter de obligación puede estar incluida la idea de liberación, interpretándola como liberación del pecado. Así H. Weinel, *Biblische Theologie del NT,* ⁴1928, sobre el fondo de una orientación general de la historia de las religiones, presenta la «religión» de Jesús como «religión moral de liberación» en contraposición a una religión de liberación mística (en la primera edición: «estética»), cuyos motivos se encuentran, ciertamente, unidos con aquella en la religión del cristianismo primitivo de maneras diferentes. También J. Kaftan describe en su reducida pero inspiradísima presentación *Neutest.*

Theologie im Abriss dargestellt, 1927 la religión del NT como religión ética de liberación (perdón de pecados). Por el contrario, en la deslumbrante obra de W. Bousset, *Kyrios Christos,* [3]1967 aparece la religión primitiva cristiana esencialmente como piedad cultual, que produce, como su fruto, la mística. De manera unilateral, pero con mucha fuerza se desarrolla aquí la idea fundamental y en ella se ven muchas cosas de una manera nueva; la problemática presente en la teología del NT aparece bajo una nueva luz.

Dentro de la escuela de la historia de las religiones se reconoció a la religión como una fuerza independiente, cuya esencia consiste no en el reconocimiento de verdades universales atemporales, ya sea transmitidas por una «revelación» sobrenatural, ya sea encontradas por medio de la reflexión intelectual. La religión es más bien —así podemos interpretar la intención de la escuela de la historia de las religiones— una postura existencial. Y aun cuando no se haya captado aquí el sentido legítimo de las expresiones teológicas, sin embargo se está, al parecer, dentro del camino recto.

Esto se pone de manifiesto en que en el trabajo exegético de esta escuela aquellos conceptos que son característicos de una religión (diversos de todo comportamiento mundano) como una actitud independiente dirigida al Dios trascendente, aparecen captados bajo una luz nueva. Descubridor de la significación decisiva que la escatología tiene para el NT fue J. Weiss, *Jesu Predigt vom Reiche Gottes,* [3]1964. Fue, además, decisivo el descubrimiento de que πνεῦμα no significa dentro del NT «espíritu» en el sentido en que lo entendía el idealismo griego, sino que era la maravillosa fuerza de la actuación de Dios, tal como lo demostró por primera vez H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus,* [3]1909. Diversos trabajos de W. Heitmüller ponen al descubierto el sentido y significación de los sacramentos para el cristianismo primitivo [8], y, en conexión con ello, se adquirió un conocimiento nuevo del sentido de ἐκκλησία y de la peculiaridad y significación del concepto de iglesia dentro del cristianismo primitivo [9].

Se sobreentiende que, junto al trabajo de la investigación histórico-crítica y a la de la historia de las religiones se produjo también

8 Cf *Im Namen Jesu Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT, speziell zur altchristl Taufe,* 1903, cf también sus artículos *Abendmahl* y *Taufe* en RGG I y V, 1909 y 1913

9 Cf O Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung,* 1932 Desde entonces diferentes artículos de M Goguel en la revista RHPhRel (1933) (1938) y N E Dahl, *Das Volk Gottes Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums,* 1941

el trabajo de los investigadores conservadores bajo la influencia de la tradición ortodoxa. Se sobreentiende también que esta línea, en su discusión con otras corrientes fue influenciada por las cuestiones planteadas y por sus resultados. En la tradición del método de «concepto doctrinal» se halla el muy minucioso B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des NT,* [7]1903 y el pequeño Th. Zahn, *Grundriss der neutest. Theologie,* 1928. Influido más fuertemente por las cuestiones modernas, pero conservador en los resultados es P. Feine, *Theologie des NT,* [8]1951. Es significativo que tanto B. Weiss como P. Feine, tras la presentación de la teología del NT, ponen una exposición de la «religión» del NT [10]. No podríamos afirmar que se abran aquí nuevas perspectivas en el problema de las relaciones entre teología y kerigma. Esto vale también para F. Büchsel, *Theologie des NT,* [2]1937, aun cuando ésta lleva como subtítulo *Geschichte des Wortes Gottes im NT,* ya que no se distinguen las doctrinas teológicas del kerigma como palabra de Dios, sino que son consideradas justamente como palabra de Dios. Tampoco la original E. Stauffer, *Theologie des NT,* [4]1948 está condicionada por aquella problemática. Stauffer rompe, ciertamente, con el método de «concepto doctrinal» y con el esquema del desarrollo. Tras una breve panorámica sobre el «proceso de nacimiento de la teología primitiva» presenta el mundo de las ideas teológicas del NT bajo el título «teología de la historia cristocéntrica del NT» y transforma, de esta manera, la teología en una filosofía religiosa de la historia. También la obra en dos volúmenes de M. Albertz, *Die Botschaft des NT,* I-1, [2]1947; I-2, 1952; II-1, 1954; II-2, 1957 quiere presentar la unidad de ideas del NT, pero no como una filosofía religiosa de la historia, sino como «mensaje» aportado por el Espíritu de Dios. La original obra une motivos conservadores y críticos (historia de las formas) y se orienta polémicamente contra la tarea de presentar una «teología» del NT, pero, en su contraponer teología y mensaje entiende mal el sentido de que las ideas teológicas deben ser consideradas como interpretación del «mensaje».

Por primera vez en 1950 aparece una presentación católica de la teología del NT. Es la obra de M. Meinertz. Le sigue en 1951 la *Théologie du NT* de J. Bonsirven. Ambas pretenden presentar las ideas teológicas del NT en su diversidad y unidad. Entienden la diversidad como desarrollo histórico orgánico a partir de la revelación acontecida en la persona de Jesús y en la predicación. No podríamos

10 B Weiss, *Die Religion des NT,* [2]1908, P Feine, *Die Religion des NT,* 1921

decir que, a pesar de la orientación histórica, se hayan liberado del método de «concepto doctrinal», aun cuando Bonsirven, en las consideraciones metodológicas previas, delimita la teología neotestamentaria, en cuanto presentación histórica, de la dogmática y presenta con claridad el problema de la diversidad en la unidad. En Meinertz no hay consideraciones metodológicas y subraya que no quiere tratar el problema de la teología del NT, sino presentar de manera positiva el contenido teológico del NT. Ha publicdo, sin embargo, más tarde consideraciones metodológicas en *Randglossen zu meiner Theologie des NT:* Theol. Quartalschrift (1952) 411 s. Hay que mencionar también a O. Kuss, *Die Theologie des NT. Eine Einführung,* 1937. Ocupa un lugar preeminente la *Teología del NT* (1973) de R. Schnackenburg. El libro, no es una presentación renovada, pero introduce atinadamente en la problemática de una teología del NT y en sus cuestiones; es estilo de reportaje, pero hay también una presentación crítica de las concepciones representadas tanto en la investigación protestante como en la católica. El autor percibe con claridad la tarea de captar la unidad del pensamiento teológico del NT dentro de la diversidad y va en esta tarea más allá que Meinertz y Bonsirven. Ve, igualmente, con claridad la problemática consistente en la unificación de la presentación histórica y de la interpretación teológica. Ve, sobre todo, la diferencia entre las expresiones directas del NT y lo que en parte está implícito en él y en parte se encuentra formulado en pensamiento teológico. De ahí su distinción, en total acuerdo con la realidad, entre revelación, kerigma, homología y teología. En el año 1967 apareció el *Grundriss der Theologie des NT* de H. Conzelmann, pensado como libro de texto especialmente para los estudiantes. Aun cuando el autor no deja descubrir lo que entiende por teología del NT, sin embargo (de acuerdo con la naturaleza de un manual) da, al mismo tiempo, en cada caso, una orientación real sobre las opiniones ajenas. Yo saludo el libro como una continuación y un complemento —no exento de crítica— de mi *Teología del NT.* Son mucho más detalladas las secciones sobre el kerigma de la comunidad primitiva y de la comunidad helenística. Es original la relevancia que adquiere la figura y la predicación de Jesús, a lo que no dedica sección especial, sino que lo hace de manera indirecta mediante la referencia repetida a la tradición de Jesús, la cual actúa en los sinópticos y en escritos posteriores. Atribuye una importancia especial a la teología de Pablo. Presenta detalladamente el método y los conceptos fundamentales. Viene a continuación la presentación de la teología de Pablo, cuyo punto culminante podríamos verlo en la última parte *De libertate christiana.* Tras un breve capítulo *Die Entwicklung nach Paulus* sigue la presentación de la teología de Juan, a la que precede un apartado sobre el «lugar histórico de los escritos de Juan». El autor caracteriza después la concepción que Juan tiene de la revelación como escándalo así como interpelación iluminadora y presenta el sentido del llamado dualismo de Juan. Coincido con el autor en que él entiende su tarea como la de explicar los textos originarios de la fe; coincido también en su esfuerzo por aclarar el carácter de la Palabra como acontecimiento salvífico y cuando interpreta las frases mitológicas y dogmáticas como palabra que alcanza la existencia de los oyentes. Estoy de acuerdo con él también en que admite escuelas en las que habrían recibido su forma definitiva los escritos del NT. En contraposición a mi opinión, no quiere distinguir entre «época apostólica» y época del «catolicismo incipiente», que es la que pone en marcha la tradición, a pesar de que él se da cuenta de la transformación operada en el concepto de fe y de los inicios de elaboración del dogma, así como del nacimiento del oficio eclesiástico y, con ello, la transformación de la iglesia en institución de salvación.

Una posición totalmente especial ocupa, dentro de todo el proceso, A. Schlatter. Ya su libro *Der Glaube im NT,* 1927 puede ser considerado como una teología del NT *in nuce.* A este libro siguió *Theologie des NT,* 1909-1910 [11]. En su breve escrito *Die Theologie des NT und die Dogmatik,* 1909 expuso su manera de pensar respecto de la tarea. Se declara contrario, por una parte, a una consideración «estadística» de las ideas del NT, tal como era practicada por la ortodoxia; también contra el método racionalista de «concepto doctrinal» y contra la escuela de la historia de las religiones. A todas ellas les acusa, y con razón, de separar el acto de pensar y el de vivir. Pero él no ve, a diferencia de F. Chr. Baur, la unidad de estos dos actos en que las ideas teológicas son la explicación de la autocomprensión del hombre como espíritu (como razón). Porque entiende al hombre a partir de su voluntad y ve en su querer y en su actuar el origen de sus ideas. «(Los hombres del NT) no intentan separar el acto de pensar del acto de vivir y es por esto por lo que no nos muestran ni siquiera en apariencia conocimientos atemporales, desligados totalmente de las condiciones históricas. Su trabajo intelectual está, más bien, en relación consciente e independiente con su querer y su actuar; tiene su origen y toma el material de sus experiencias y las fomenta como medio para realizar su vocación. Sus ideas forman parte de sus acciones y con ello de su historia. Por ello

11. En la segunda edición aparecieron ambos volúmenes en 1921 bajo el título *Die Geschichte des Christus* y *Die Theologie der Apostel.*

no se agota la tarea de la teología del NT con la estadística, en la que se recoge únicamente una lista de ideas de Jesús y de sus discípulos. Así nace fácilmente un cuadro resquebrajado histórico, una suma de doctrinas abstractas, atemporales que son concebidas como contenido de una conciencia separada del querer y del actuar. Pero Jesús y sus discípulos no vivieron sus ideas de esa manera. Para poder percibir rectamente, debemos primero aclarar el contexto que ha producido sus ideas y en el que ellas entran de nuevo inmediatamente como la base de su obra» [12]. Se sigue de ello también que la presentación debe distinguir los modos de enseñanza «individuales», a fin de que se vea claramente que la historia primitiva cristiana «tiene su fundamento en aquellos acontecimientos que forman el personal estado de vida de cada individuo» [13].

Tales frases podrían ser interpretadas en el sentido del relativismo histórico, pero ciertamente que no es así. Lo que Schlatter describe como «experiencias» de los «hombres» del NT, lo que ha sido fundamento y materia de la formación de sus ideas, lo que puede llamarse también «situación personal», tiene su origen en el encuentro con la persona del Jesús histórico. La historia primitiva cristiana comienza con la «vida interior de Cristo mismo» [14], en concreto, sabiendo Jesús que es el «Cristo» y obrando en consecuencia. En la medida en que el encuentro con Cristo y su reconocimiento como «Cristo» se llama fe, las ideas teológicas que vienen a continuación son el desarrollo de la fe, suscitadas en cada momento por tareas históricas concretas. Podríamos decir también en el sentido de Schlatter: desarrollo de la nueva autocomprensión regalada con la fe, ya que para Schlatter sería evidente que la fe encierra un entender en el que el hombre entiende a Dios, al mundo y a sí mismo de una manera nueva.

Me parece, igualmente, que él no ha visto con claridad las relaciones entre teología y kerigma. En concreto, no ve que el Jesús histórico aparece como «Cristo» por primera vez en el kerigma. Consecuentemente, en su forma de pensar, el lugar del kerigma está ocupado por el Jesús histórico; en ello se presupone que por medio de la investigación histórica se puede hacer visible a Jesús, sin embargo, siguiendo ese camino lo más que podría hacerse visible sería una autoconciencia mesiánica. Quizás radique ahí el que Schlatter tenga sus temores peculiares en todas las cuestiones de crítica histórica, en concreto, en la investigación literaria de los evangelios y el que vea

12. *Neutest. Theol.* I, 10 s.
13. *Das NT und die Dogmatik,* 40.
14. *Ibid.,* 60.

la formación de las ideas del NT de una manera unilateral teniendo en cuenta únicamente la tradición judía y la del AT, dentro de la cual se encuentra Jesús, e interpreta mal la significación del sincretismo helenístico. El kerigma de la comunidad se convierte en fundamento de transmisión de tradición histórica, en concreto, de la transmisión de la imagen del Jesús histórico (así, tal como justamente lo ve Schlatter), en la cual Jesús debería ser ya captable como Cristo. Con ello se esconde el auténtico problema, el de saber cómo se pasa del Jesús predicador al Cristo predicado; con ello se pierde la esencia del kerigma.

La presentación de la teología del NT dada en este libro se sitúa, por una parte, dentro de la tradición de la investigación histórico-crítica y de la historia de las religiones y busca, por otra parte, evitar sus errores consistentes en romper la unidad entre el acto de pensar y el de vivir, de donde arranca la mala interpretación del sentido de las afirmaciones teológicas.

Toda vez que el NT es un documento de la historia, especialmente de la historia de la religión, su explicación requiere la crítica histórica, cuyo método ha ido formándose desde el tiempo de la Ilustración y ha sido empleado desde entonces con provecho en la investigación del cristianismo primitivo y en la explicación del NT. Tal trabajo puede guiarse por un doble interés: bien sea por el de la reconstrucción o por el de la reinterpretación; reconstrucción de la historia pasada o interpretación de los escritos del NT. Cierto que no puede darse lo uno sin lo otro y ambos están siempre influyéndose mutuamente. Pero ¿cuál de los dos se encuentra al servicio del otro? O bien los escritos del NT pueden ser cuestionados como «fuentes» que el historiador interpreta para reconstruir, partiendo de ellos, el cuadro del cristianismo primitivo como un fenómeno del pasado histórico, o bien la reconstrucción está al servicio de la interpretación de los escritos del NT bajo el presupuesto de que éstos tienen algo que decir al presente. En la presentación que hemos expuesto en esta obra, el trabajo histórico ha sido puesto al servicio del interés últimamente citado.

Pero justamente por ello merecía la pena interpretar las ideas teológicas del NT dentro del contexto de los hechos de vida, es decir, como explicación de la autocomprensión creyente, porque ellas no pueden pretender significar algo para el presente como doctrinas teóricas, como verdades universales atemporales, sino únicamente como expresión de una concepción de la existencia humana, que es también para el hombre actual una posibilidad de su autocomprensión, una posibilidad que le abre justamente el NT, en cuanto que éste no solamente le indica que tal autocomprensión es

la respuesta al kerigma como palabra de Dios que le interpela, sino que le transmite el kerigma mismo.

La tarea de una teología del NT consiste en aclarar esta autocomprensión creyente en sus relaciones con el kerigma Se cumple esta tarea de manera directa en el análisis de la teología paulina y juanea, de manera indirecta en la presentación crítica del proceso que da como fruto la iglesia antigua, ya que en este proceso se hace claramente visible la problemática de la autocomprensión creyente, así como la problemática de las formulaciones kerigmáticas exigidas por la misma

INDICE GRIEGO

Αγάπη 405s, 500s, 590, 593, 597, 606, 612, 650s
ἀγαπη de Dios o de Cristo 348s
ἀγγελοι (ἀρχαι, δυναμει, ἐξουσιαι) 227, 284, 313, 574, 576
αγιαζω (ἅγιος, ἁγιασμος) 82, 188s, 332, 399, 498, 595, 616
ἄγνοια 113s, 553, 633
ἀθανασια 620s
αἰδως 655
αἰων (οὗτος – μέλλων) 43, 226, 311, 637
ἀληθεια 114, 234s, 433s, 443, 620
ἁμαρτια 293, 600s, 618, 635
ἄνθρωπος (ὁ ἔσω) 257, 266
ἀπέχεσθαι 152, 599, 649, 652
ἀποκαλυπτειν 331s
ἀπολυτρωσις 132s, 604
ἀποστολος 527s
ἀρετη 119, 317, 654
ἄρχων (ἄρχοντες) 227, 313
ἄφεσις (τ ἁμαρτιῶν) 82, 188, **344**, 604, 613
ἀφθαρσια 124, 587, 616, 620s

Βασιλεια (τ θεου) 42s, 124s, 243

Γινωσκειν (γνῶσις) 385s, 491s, 554s 593, 618
γρηγορεῖν 123, 229

Δικαιοσυνη 243, § 28-30, 494, 591, 595, 598, 599, 609, 616s, 625, 641s, 655
δικαιωματα 591, 617 634, 652
δοκιμαζειν 269, 651
δοξα 451, 466s
δουλεια (δουλευειν, δοῦλος) **298s**, 393s, 633, 642

Εγκρατεια 597s, 616, 649s
εγω ειμι 437, 442, 483s
ειναι ἐκ 434s
εἰρηνη 501
ἐκκλησια 48, 81s, 142, 233, **367**, 509, 578s, 607, 615, 620
ἔλεος 339
ἐλπις 378s, 409, 587, 593, 594, 602, 609, 615, 619s
ἐλευθερια 234s, § 38-40, 497, 626, 633
ἐντολη 499s, 592, 603, 624, 634, 652
ἐξουσια 234s, 404s
ἐπιγνωσις 114, 234
ἐπιεικεια 655
ἐπιθυμεῖν (ἐπιθυμια) 152, 278s, 282, 300s, 605, 614
ἐπικαλεῖσθαι 178s
ἐπισκοπος 524s, 529, 530s
ἐπιστρεφειν 121, 376
ἐπιφανεια 612s
ἔργα 336, 595, 603, 609, **618, 625s**, 628, 639
εὐαγγελιον 134s, 605
ευαγγελιστης 528s
εὐσεβεια (εὐσεβης) 599, **612, 617**, 641, 655

Ζηλοῦν 279s, 282
ζωη 124, 264s, 479, 482, 589s, 619

Ἡμέρα (ὀργῆς) 123

Θελειν (θελμα) 277s

Ἱλαστηριον 91, 132

Καθῆκον 119, 654
καινος 634s
καρδια 274s
καταλλαγη 342s, 360
καυχᾶσθαι (καυχησις) 296s, 320, 323, 337, 625
κηρυγμα 134, 366
κοσμος 284, 290, 309s, 430s, 605, 614, 636
κρινειν (κριμα, κρισις, κριτης) 125s, 270, 456
κτιοις 284s
κυριος 96s, 174s, 452s, 584

Λαος 143s, 592s
λογιζεσθαι 270
Λογος 482s

Μακαριος 119
μαρτυρια 485s
ματαιος 152
μεριμνᾶν 280, 296
μετάνοια 121s, 268, 376, 646
μονογενης 451s
μορφη 246

Νηφειν 124
νοημα 267
νομιμα 617
νομος 314s
νόμος καινος 591, 626s, 634, 646
νοῦς 265s, 281

Ὁμολογεῖν (ὁμολογια) 376s, 562s
ὄνομα 83, 174s, 185s, 188s
ὀργη 123, 344s
ὅσιος 598, 606, 617, 641

Παραγγελμα 617
παράδοσις 110, 546s
παραθηκη 546s
παράκλητος 508
παραλαμβάνειν 546s
παρουσια 69, 620
παρρησια 382, 508, 594, 616
πεποιθεναι 297, 320, 323, 383
περιπατεῖν 399
πιστις 136s, 337s, § 36-40, 487s, 562, 595s, 600s, 603, 606, 609, 612s, 615s, 617, 625, 628, 640
πλάνη 115, 554, 633
πνεῦμα 206s, 213, 260s, § 38, 618, 622, 636
πρεσβυτεροι 104, 524s, 529
προνοια 118
προστάγματα 619s, 652

Σάρξ 254s, 281, § 23-24, 396, 599s, 605, 609, 614, 618, 623, 624s, 636s
σατανᾶς 313
σεμνός 641, 655
σημεῖα 460s
σκοπεῖν 279
σκοτια (σκοτος) 227, 431, 633
σοφια 386s, 556s
στοιχεῖα 227, 313
συνειδησις 119, 265s, 654.
σφραγις 190
σχῆμα 247
σῶμα 220, § 17, 281
σῶμα Χριστοῦ 142, 232s, 368, 536, 577s, 607
σωτηρ (σωτηρια, σωθῆναι) 126s, 388, 584s, 611
σωφροσυνη 612, 655

Ταπεινοφροσυνη 406, 610

Υἱοθεσια 334
υἱὸς τοῦ ἀνθρωπου 66, 69s, 76, 93, 96, 127, 453, 584
ὑπομονη 595, 602, 612

Φοβος 298, 380s, 642s
φρονεῖν (φρόνημα) 268, 398
φυσις 119s, 222, 439, 597
φῶς 227, 431s, 619
φωτισμός 196s

Χαρά 400s, 502
χαρις 324, 337s, 424, 493, 606s, 609, 618, 625, 639, 644
χαρισμα 207s, 210s, 385, 424, 526s, 625, 645
χρηστοτης 339, 655

χρῖσμα 508
Χριστῷ, ἐν 369, 387s, 605, 610s, 614, 617, 621, 629s

Ψυχη 220, § 18
ψυχικος 220, 222, 246

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Génesis

1, 1 482
1, 3 282
1, 26 282
2, 7 259
2, 17 315
2, 24 254, 263, 556, 560
3, 16 315
5, 31s 556, 560
15, 6 329, 337, 591, 593
17, 4s 593
17, 10s 315
18, 58 315
22, 17s 315

Exodo

19, 5 146
19, 5s 146
33, 19 339
34, 34 174, 396

Levítico

7, 18 329

Deuteronomio

7, 6 145
17, 6 444
19, 15 444
23, 1s 82
33, 21 342

2 Samuel

19, 20 329

1 Reyes

1, 42 134
19, 10 258

4 Esdras

3, 4s 576
5, 56 125
6, 6 125
7, 11s 576

4 Macabeos

1, 13 113

Salmos

1, 3-6 197
4, 10 315
17, 2 328
17, 15 328
21 70
22, 23 160
24, 1 282
31, 10 614
32, 1 344
32, 1s 161
32, 2 163, 329
37, 6 328
40, 7-9 160
51, 5s 328
68 70
68, 14 560, 578
69, 19 229
78, 6 113

Proverbios

1, 33 615
8, 27s 183
18, 17 625

Sabiduría

15, 17 117

Eclesiástico

3, 9 426

Isaías

6, 10 436
8, 17s 160
9, 1 431
10, 5-7 160
10, 22 328
14, 1 615
24-27 226
28, 11s 315
28, 16 376
29, 10 209
29, 13 56
29, 18s 45
35, 5s 45
40, 10 615
40, 13 174, 262, 266
42, 1s 95
42, 6 95
45, 23 174
49, 1s 95
49, 6 95
49, 8 366
52, 7 134
53 70, 71, 91, 95, 616
53, 1 423
53, 4 71
53, 6 616
61, 1 45, 135
61, 1s 593

Jeremías

9, 22s 174
10, 25 113
11, 20 275
38, 31s 146
38, 33 146

Ezequiel

11, 19 276
36, 26 276

Oseas

1, 10 146
2, 23 146

Joel

2, 32 175
3, 4 123

Habacuc

2, 4 336

Malaquías

3, 1 615

Mateo

1, 1s 68
1, 1-17 94
1, 18-21 584
1, 20 181
1, 22 549
2, 2 580
3, 14 186
4, 1-11par 66
4, 23 135
5, 3-9 59
5, 6 329
5, 11 70
5, 17s 100
5, 17-19 55, 92
5, 19 100
5, 21s 52
5, 21-48 52, 549
5, 23s 55, 99
5, 27s 52
5, 29s 49
5, 31s 52
5, 33-37 52
5, 36 61
5, 38-41 52
5, 43-48 52, 57
5, 44 243
5, 48 653
6, 1-4 55, 56
6, 2 642
6, 5s 56
6, 5-8 55
6, 9-13 62
6, 12 63
6, 14s 63
6, 16-18 55, 56
6, 19s 53
6, 19-21 48
6, 22s 52
6, 24 48
6, 25 34 61
6, 27 61
7, 1s 601
7, 7-11 62
7, 12 651
7, 16 52
7, 18 52
7, 22 177
8, 5 10 101
8, 5-13 421
8, 11 44
8, 17-21 71
8, 20 426
8, 20 70
8, 22 47
9, 2-10 69
9, 27 68
9, 35 135
9, 37s 92
10, 5s 101
10, 7 85
10, 8 85
10, 10 107
10, 15 53
10, 16 92, 243
10, 17 92
10, 19 85
10, 23 44, 85, 101
10, 28 44, 53, 62
10, 29s 61
10, 32 562
10, 32s 44, 70
10, 34-36 88, 92
10, 39 53
10, 40 89, 527
11, 2 477
11, 2-19 421
11, 5 45, 135
11, 6 47
11, 19 70, 329
11, 28s 93
12, 18s 95
12, 28 84
12, 32 70
12, 36 62
12, 39 58, 59
13, 19 136
13, 31s 46
13, 39s 43
13, 44 47
13, 44-46 48
13, 45 47
13, 49 43
15, 3s 162
15, 24 88, 92
16, 17-19 48, 89, 93, 104
16, 18 48
16, 18s 80
16, 19 160
16, 21 70
16, 25 53
17, 12 69
17, 24-27 55, 99
17, 30s 44
18, 15-17 106
18, 15-18 93
18, 18 106
18, 20 93
18, 23-25 63
18, 23 47
19, 6s 161
19, 17 550
19, 21 653
19, 28 44, 81, 93
20, 1 47
20, 1-15 53
21, 28-31 59
22, 2 47
23, 1s 59
23, 13 62
23, 23s 54
23, 25-28 56
23, 34-36 59
23, 37-39 59
24, 3 43
24, 15 171
24, 26-27 69
24, 27 44, 68, 69
24, 37 44, 68, 69
24, 39 69
24, 43-51 537
24, 44 44, 68, 69
25, 1 47
25, 14-30 52
26, 13 135
26, 28 199
26, 28s 132
26, 54 471
28, 18-20 550
28, 19 186

Marcos

1, 4 83
1, 8 191
1, 9-11 66
1, 12s 66
1, 15 43, 59, 135, 136
1, 16 20 48
1, 24 484
2, 1-12 107
2, 5b-10 107
2, 10 70
2, 14 48
2, 17 59, 88
2, 18 421
2, 19 55

2, 21s 55
2, 23 420
2, 27 56
2, 28 70
3, 1-6 133
3, 4 56
3, 14 135
3, 22-30 133
3, 28s 84
3, 35 48
3, 60 420
4, 12 550
4, 26-29 46
4, 30-32 46
6, 7s 92
6, 13 85
7, 2 600
7, 6s 56, 550
7, 9-13 56
7, 15 56
7, 24-30 101
8, 11s 45
8, 27 70
8, 27-29 89
8, 27-30 66
8, 30 71
8, 31 69, 130, 471, 585
8, 34 48
8, 35 53, 135
8, 38 44, 58, 59, 66, 69, 70, 476
9, 1 69
9, 2-8 66, 89
9, 7 95
9, 9 71, 551
9, 11-13 69
9, 12 550
9, 29 191
9, 31 69, 70, 130
9, 37 89
9, 38-40 93
9, 42-47 53
9, 43-45 44
9, 43-47 49
9, 43-48 44
10, 2-9 54
10, 17-19 54
10, 18 550
10, 21 53, 653
10, 25 48
10, 29 135
10, 30 43
10, 33s 69, 130
10, 42-44 426
10, 45 69, 132
10, 47 68
11, 1-10 66
11, 3 96
11, 9s 550
11, 23 243
12, 1-11 145
12, 10s 550
12, 18-27 44
12, 25 44
12, 28-34 54, 56
12, 31 243
12, 35-37 67, 68, 94
12, 38s 59
13 570
13, 2 59
13, 9 99
13, 10 135
13, 11 85
13, 14 171
13, 14-20 540
13, 21s 539
13, 26s 69, 476
13, 28s 45
13, 31 58
13, 33-37 58, 537
13, 35 229
14, 9 135
14, 21 69
14, 41 69
14, 22 108
14, 22-24 199, 203
14, 24 199, 547
14, 25 44
14, 28 89
14, 38 600
14, 61 68
14, 62 69
16, 7 89
16, 41 103

Lucas

1, 1-4 540
1, 5 540
1, 15 213
1, 17 210
1, 30 68
1, 34s 584
1, 35 181
1, 41 213
1, 46-55 572
1, 47 127
1 67-79 572
1, 69 95
2, 1-3 540
2, 32 145
3, 1s 540
3, 18 134
3, 22 181
3, 23s 68
3, 23-28 94
4, 1 213
4, 41 68
4, 43 135
5, 1-11 89
6, 20s 44, 59
6, 22 70
6, 24-26 59
6, 36 653
6, 37s 601
6, 43 52
7, 1-10 421
7, 22 135
7, 29 329
7, 35 329
7, 47 63
9, 2 135
9, 6 135
9, 24 53
9, 62 47
10, 7 528, 643
10, 16 89, 527
10, 17 177
10, 18 44
10, 19 92
10, 23s 44
10, 29-37 56
11, 1 421
11, 2-4 62
11, 5-8 62
11, 20 46, 84
11, 30 68
11, 31s 44, 47, 59
11, 42 54
12, 8s 44, 65, 70
12, 16 20 61
12, 32 80, 92
12, 35-38 58, 537
12, 49 88
12, 54 56 45
13, 1 5 53, 59
13, 26s 177
13, 34s 89
14, 15-24 48
14, 16 47
14, 26 48
14, 27 48, 423
14, 28-32 48
15, 1-10 59, 63
15, 11-32 63
16, 8 43
16, 13 70, 642
16, 15 53, 63
17, 7-10 52
17, 21 45
17, 23s 45
17 23-25 69
17, 30 44, 331
17, 33 53, 54
18, 9-14 53 63
18, 15 62
20, 1 135
20, 34s 43
21, 20-24 540
22, 3 575
22, 14-20 199
22, 28-30 93
22, 29s 81
22, 31s 89, 104
22, 37 70
24, 26s 90
24, 27 129
24, 30 103
24, 34 89
24, 36s 129
24, 46 585
24, 47 186, 585
24, 50-53 89

Juan

1-3 510
1, 1 179, 183, 482
1, 1s 449
1, 3 432
1, 4 432, 457, 548
1, 5 422, 431, 440, 449
1, 6 8 421
1, 7 488
1, 9 427, 442, 471, 494
1, 9-11 449
1, 10s 440
1, 12 441, 482, 488, 489
1, 13 435, 458
1, 13s 423
1, 14 422, 424, 425, 428, 445, 446, 449, 451, 490
1, 15 421, 449
1, 17 424, 431
1, 18 451, 479
1, 19-36 421
1, 20 453
1, 29 471
1, 30 449
1, 32s 490
1, 38 490
1, 41 453
1, 42 459
1, 45 424, 445, 453, 458
1, 46 445
1, 47 490
1, 47s 459
1, 49 453
1, 51 453

2-12 456
2, 1-12 460, 461
2, 11 428, 460
2, 17 421, 462
2, 18 461
2, 19 420, 460
2, 20 462
2, 21 460
2, 22 489
2, 23 460, 489
2, 23s 491
2, 23-25 461
2, 24s 459
3, 1-21 456
3, 1s 441
3, 2 460
3, 3 423, 438, 490
3, 3s 195, 420
3, 3-8 447
3, 4 462
3, 5 191, 197, 423, 425, 438, 476, 499
3, 6 423, 435, 491
3, 9 447
3, 11 479, 482
3, 12 422
3, 13 450, 451
3, 13s 453
3, 14 129, 451, 470, 471
3, 14s 451
3, 15 488
3, 16 423, 428, 451, 452, 472, 488, 629
3, 16s 430
3, 17 440, 452, 455, 501
3, 18 426, 447, 451, 454, 489, 497
3, 19 422, 431, 434, 441, 449, 450, 451, 454, 494
3, 21 228, 441
3, 22 476
3, 23-30 421
3, 24 491
3, 31-36 456
3, 32 479, 489
3, 32s 482, 489
3, 33 486, 496
3, 34 469
3, 35 467, 468
3, 36 138, 426, 436, 437, 439, 455, 488, 489, 490, 497
4 510, 511
4, 1 425, 452
4, 2 476
4, 10 432
4, 10s 420, 442
4, 11 462
4, 13 488
4, 13s 426
4, 15 442, 462
4, 17s 459
4, 19 490
4, 19-24 443
4, 23 434
4, 25 453
4, 25s 453, 484
4, 33 462
4, 34 468, 469, 629
4, 39 489
4, 41 489
4, 42 452
4, 43 456
4, 44 420
4, 45 460
4, 46-54 421, 460, 461
4, 48 460
5 444
5, 1-9 460 461
5, 14s 468
5, 17 468
5, 17s 463, 469
5, 19s 469, 478, 480, 494
5, 20 467, 469
5, 21 468
5, 21s 454
5, 22 468, 482
5, 23 468
5, 24 431, 437, 441, 469, 479, 481, 489
5, 24s 223, 454, 474, 497
5, 25 432, 489, 494, 509, 628
5, 26 468
5, 26s 454
5, 27 453, 468, 482
5, 28 456
5, 28s 504
5, 29 456
5, 30 455, 469, 479, 480
5, 31s 447, 463, 486
5, 33-35 421
5, 36 450, 468, 469, 478
5, 36s 486
5, 37 443, 486, 489, 491, 494
5, 38 489
5, 39 453, 486, 494
5, 39s 443
5, 40 488
5, 42 459
5, 43 450, 469, 482, 488
5, 44 446
5, 45 424, 443
5, 46 453, 489
5, 47 489
6 510
6, 1-15 461
6, 1-25 460
6, 14 462
6, 15 446
6, 16-25 461
6, 23 425, 452
6, 26 462
6, 26-30 461
6, 27s 432, 442
6, 28s 425
6, 29 450, 486, 488
6, 30 461
6, 31 421, 442
6, 31s 78, 453
6, 32 427, 442, 494
6, 33 450

6, 34 462
6, 35 437, 458, 483, 488
6, 37 436, 439, 480, 488, 495
6, 38 450, 468
6, 39 436, 439, 455
6, 40 455, 488, 489, 490
6, 41s 445, 450
6, 42 445, 447, 458
6, 44 436, 438, 455
6, 44s 488
6, 45 421, 438, 489
6, 46 479, 491
6, 47 437, 455, 488, 497
6, 49s 78
6, 51 202, 437, 483
6, 51-58 200, 425, 455, 471, 477
6, 53-56 471
6, 54 455
6, 59 456
6, 60 464
6, 60-71 456, 510
6, 61s 459
6, 62 451, 470
6, 63 211, 423, 479, 481
6, 64 460
6, 65 436, 439, 488
6, 66 464
6, 68 479
6, 69 484, 488, 491, 492
6, 70 425, 460
7 510, 511
7, 3 460
7, 3s 462
7, 15 447
7, 15-24 456
7, 16s 437
7, 17 228, 434, 479, 486, 491
7, 17s 469
7, 18 469
7, 19 421
7, 19-24 444
7, 22 421
7, 24 447
7, 26 447
7, 26s 453
7, 27 445
7, 27s 445, 458
7, 28 443, 450, 463, 486, 494
7, 28s 450, 469
7, 30 460
7, 31 453, 460, 491
7, 33 451
7, 33s 504
7, 35 462
7, 37 438, 442, 488
7, 38 488
7, 39 451, 470
7, 41s 453
7, 42 445
7, 43 456
7, 45 422
7, 46 480
7, 47s 422
7, 49s 444
7, 52 447, 458, 490
8, 5 497
8, 12 422, 431, 432, 437, 442, 458, 483, 488
8, 13 463
8, 13-20 456
8, 14 422, 450, 463, 486
8, 15 423, 447, 455
8, 16 455, 467
8, 17 421
8, 17s 444
8, 18 486
8, 19 443, 486, 508
8, 20 460
8, 21 431, 451
8, 21-23 435
8, 22 462
8, 23 228, 426, 430, 434, 441
8, 24 431, 483
8, 26 479
8, 28 451, 469, 470, 478, 479, 483
8, 29 467
8, 30 489, 491
8, 30-32 492
8, 31 491, 499, 504
8, 31s 479, 491
8, 31-34 473
8, 31-36 497
8, 32 234, 431, 433, 491, 497
8, 32-34 431, 434
8, 32-36 446, 633
8, 33 444, 447
8, 33-58 424
8, 38 478, 479, 480, 489
8, 40 432, 479
8, 41 480
8, 42 450, 469
8, 43 430, 463, 467, 489
8, 43-45 431
8, 44 228, 422, 429, 431, 432, 434, 435, 440, 441, 494
8, 45 434, 494
8, 45s 489
8, 46s 494
8, 47 228, 434, 469, 489, 508
8, 48 463
8, 49s 469
8, 51 437, 455, 479, 490, 491
8, 51s 464
8, 52s 444
8, 55 443, 486, 491
8, 56 444
8, 57 464
8, 58 449
8, 59 460, 464
9, 1-7 460
9, 3 460
9, 4 432, 468, 469
9, 8 490
9, 16 456
9, 22 421, 453, 562

9, 37 484
9, 39 422, 430, 440, 441 450, 454, 455, 464, 485, 494
9, 39-41 431
9, 41 431, 436, 440
10 232, 510
10, 1-6 510
10, 2s 503
10, 3 489, 510
10, 3s 436
10, 3-5 496
10, 6 463
10, 8 496
10, 9 438, 483, 488
10, 10 450
10, 11 442, 483
10, 14 436, 442, 483, 496
10, 14s 503
10, 15 492
10, 16 463, 489
10, 17 467
10, 18 468, 496
10, 19 456
10, 24 453
10, 24s 463, 481
10, 25 469, 486
10, 26 436
10, 27 436, 489, 503
10, 27 30 496
10, 28 496
10, 29 463, 480
10, 30 467
10, 30s 464
10, 32 468, 469
10, 34 421
10, 34-36 472
10, 36 450, 472, 484
10, 37 468, 469
10, 38 467, 478, 489, 492
10, 39 460
10, 40-42 421
10, 41 460
10, 42 491
11, 1-44 460, 461
11, 2 425, 452
11, 4 460 469
11, 9 430
11, 9s 432
11, 11-14 460
11, 25 432, 458, 477, 482, 483
11, 25s 425, 437, 455, 474, 488, 494, 497
11, 25-27 489
11, 27 449, 450, 453, 489, 491
11, 40 489
11, 42 450, 489, 491
11, 45 491
11, 47 422, 460, 462
11, 51 469
11, 57 422
12, 5 447
12, 11 491
12, 14s 421
12, 16 451, 462, 470
12, 18s 462
12, 23 451, 453, 466, 470
12, 24 470
12, 24-26 495
12, 25 54, 430
12, 25s 420
12, 26 423, 438
12, 27 464, 466, 470
12, 28 230, 428, 465
12, 28-30 463
12, 31 227, 230, 430, 431, 441, 447, 451, 456, 466, 473
12 32 129, 230, 231, 451, 470
12, 34 129, 445, 447, 453, 470
12, 35 431, 432
12, 36 488, 502
12, 37 460, 478
12, 38 136, 421, 423
12, 39s 456
12, 40 421, 424, 431, 464
12, 42 562
12, 44s 437, 489
12, 44-46 488
12, 45 490
12, 46 436, 450, 452, 459
12, 46-48 438
12, 47 450, 489, 491
12, 47s 455, 479
12, 48 447 482, 489
12, 49 469, 480
12, 49s 468, 629
13-17 456
13, 1 430 450, 460, 466
13, 2 424
13, 3 450, 468
13, 4s 472, 476
13, 4-11 500
13, 7 503, 507
13, 10 473, 497
13, 12-20 500
13, 16 420
13, 17 423
13, 18 421, 425, 460
13, 20 420, 482, 527
13, 27 575
13, 28s 462
13, 31 453, 466
13, 31s 451, 465, 470
13, 33 451, 504
13, 34 441, 477, 500
13, 43s 432
13, 35 501, 509, 510
14, 3 475, 503, 504
14, 4s 462
14, 6 231, 427, 431, 432, 434, 458, 467, 477, 481, 483, 491, 494
14, 7 491
14, 8s 490
14, 8-10 467
14, 9 434, 475, 490, 491
14, 10 467, 469 478
14, 10s 434, 467
14, 11 478
14, 12 450, 469, 488
14, 13 178

14, 13s 505
14, 14 176
14, 15 488, 499
14, 15-17 475
14, 16 487
14, 16s 507, 508
14, 17 466, 476, 477, 491, 507, 508, 510
14, 18 475
14, 18s 503
14, 18-21 508
14, 19 475, 510
14, 20 467, 475, 503
14, 21s 475, 488, 504
14, 22 446, 463, 466
14, 22s 476
14, 23 438, 446, 475, 491, 499 503
14, 24 469
14, 26 209, 475, 477, 481, 487, 507
14, 27 423, 424, 501, 510
14, 28 448, 450, 459, 466, 475, 503, 504
14, 30 227, 431, 456, 473
14, 31 465, 468, 470, 471
15 510
15, 1 427, 483, 494
15, 1s 442, 499
15, 1-17 500
15, 3 473, 476, 479, 497, 503
15, 3s 497
15, 4 504
15, 4-7 482, 491
15, 4s 446, 503
15, 5 483
15, 6 438
15, 7 491, 505 506
15, 8 510
15, 9 467, 499
15, 9s 491
15, 10 467, 468
15, 11 446, 502
15, 12 500
15, 13s 510
15, 14s 452, 458, 504
15, 15 479, 507
15, 16 178, 425, 495, 505
15, 18 460, 509, 510
15, 18-20 495
15, 19 425, 434, 446, 495
15, 20 420, 491
15, 21 443
15, 22 441, 450, 478
15, 24 469, 478
15, 25 421
15, 26 209, 475, 507, 508
15, 27 501
16, 1-3 421
16, 1-4 495
16, 2 424
16, 3 443, 486
16, 4 460, 509
16, 5 450
16, 7 459, 466, 504
16, 7-11 507, 508
16, 8 209, 424
16, 8-11 446, 487
16, 10 424, 450
16, 10s 230
16, 11 227, 430, 431, 441, 456, 473, 510
16, 12 507
16, 12-15 507, 508
16, 12-28 459
16, 13 434, 477, 479, 487
16, 13s 466, 507
16, 13-15 209
16, 14 481, 508
16, 16 474, 475
16, 16s 503
16, 16-24 475, 508
16, 17 450
16, 17s 462
16, 19 459, 475
16, 20 456
16, 20-22 502
16, 22 424, 474, 475, 502
16, 23 460, 475, 502, 503, 505
16, 24 178, 446, 502, 505
16, 25 475, 502
16, 25s 459
16, 26 178, 475, 503, 505
16, 26s 498, 505
16, 27 488
16, 27s 450
16, 27-30 491
16, 28 450
16, 29 459
16, 30 450, 459, 492
16, 30s 489
16, 32 460, 467
16, 33 425, 474, 475, 497, 502
17 425
17, 1 451, 465, 466, 470
17, 2 436, 465, 468, 497
17, 2s 439
17, 3 116, 434, 450, 491, 494, 497
17, 4 465, 468, 469, 478
17, 5 423, 449, 451, 470
17, 6 436, 458, 473, 480, 491, 507
17, 8 450, 469, 473, 478, 480, 482, 489, 491, 492
17, 9 436
17, 9-19 496
17, 10 497
17, 11 468, 497, 499
17, 12 436
17, 13 446, 502
17, 14 469, 478, 495, 497, 510
17, 14-16 434
17, 15 495, 498, 504

17, 16 495, 497, 510
17, 17 425, 431, 434, 473, 479, 481, 498, 499
17, 17-19 509
17, 18 495, 504, 509, 510
17, 19 425, 472, 484, 498
17, 20 23 509
17, 21 491, 497
17, 21s 510
17, 21-23 467
17 22 497
17, 22s 505
17, 23 491
17, 23s 467
17, 24 436, 449, 451, 492, 503
17, 25 450, 491, 492
17, 26 451, 367, 480, 507, 508
18, 4 460
18, 20 463
18, 36 430, 434
18, 37 228, 232, 431, 434 450, 452, 489, 508, 510
19 444
19, 5 464
19, 14 464
19, 19 464
19, 22 447
19, 24 421
19, 28 460
19, 30 468
19, 34 195, 472, 476, 477
19, 35 195, 476
19, 36s 421
20, 9 474
20, 12 490
20, 14 490
20, 28 179
20, 29 461, 474, 552
20, 30 460, 474, 478
20, 31 136, 453, 488, 489, 491
21, 14 474

Hechos

1, 3 124
1, 3-11 89
1, 6-8 538
1, 16 145
1, 21s 105
1, 21-26 527
1, 22 129, 527
1, 24 177
2, 1-13 85
2, 14-36 130
2, 16s 209 538
2, 17s 209
2, 20 123
2, 21 586
2, 22 131, 133, 181
2, 22s 548
2 30s 129
2, 32 129, 527
2, 33 129
2, 36 67
2, 38 83, 186, 191, 209, 585
2, 41 186
2 42 84, 197, 564, 644
2 42-46 103
2, 42-47 84
2, 45 107, 658
2, 46 99, 103, 197
2, 47 587
3, 6 93
3, 12-26 130
3, 13 95, 131
3, 15 129, 231, 527, 584, 585
3, 16 177
3, 18 585
3, 20s 538
3, 22 78
3, 26 95, 538
4, 4 136
4, 7 177
4, 8 213
4, 10 177
4, 12 185, 585
4, 24 117
4, 25 95
4, 27-30 95
4, 29 642
4, 31 213
4, 32-35 658
4, 34 107
4, 36 106
5, 3 214, 575
5, 17 562
5, 30s 129
5, 30-32 130
5, 31 121, 127, 129, 231, 584, 585, 639
5, 32 209
5, 42 135
6-8 110
6, 1s 101
6, 2 520
6, 3 209, 212
6, 4 136
6 5 209, 210, 212, 520
6, 6 529
6, 7 137
6, 8 208, 210
6, 9 101
6, 10 207
6, 11-13s 101
7, 2-47 144
7, 53 573
7, 55 213
7, 55s 129
7, 56 127
8, 4 134, 136
8, 5 135
8, 12 124, 186
8, 14-17 191, 192
8, 16 186
8, 17 187, 192
8, 25 135
8, 32 585
8, 32s 71
8, 35 135
8, 36 185, 186
8, 40 135
9, 2 540
9, 11 241
9, 14 175

9, 14-21 96
9, 17s 191
9, 20 135
9, 21 175
9, 31 142, 642
9, 42 138
10, 1s 101
10, 19 209
10 26 114
10, 34-43 120, 541
10, 35 641
10, 36 136
10, 37s 131
10, 37-39 548
10, 38s 131, 133
10, 40s 129
10, 42 130, 135
10, 43 192
10, 44-48 191, 192
10, 45 209
10, 47 186
10, 48 186
11, 5-17 541
11, 12 100
11, 17 138, 186
11, 18 121, 639
11 19 136
11, 19-30 110
11, 22 106
11, 23 639
11, 24 209, 212
11, 25s 242
11, 28 84, 85
11, 30 104
12, 4-11 573
12, 17 104
12, 23 574
13 243, 525
13, 1 215
13, 2 150, 176, **208**, 214, 215, 520, 529
13, 3 150, 529
13, 9 213
13, 10 575, 641
13, 16-41 130
13, 17-25 144
13, 18s 569
13, 22 145
13, 23 127 585
13, 23-25 131
13, 26 136 586
13, 28 131
13, 34s 129
13, 46 587
13, 48 587
13, 52 209
14 243
14, 2 138
14, 4 105
14, 7 135
14, 14 105
14, 15 117, 134, **151**
14 15-17 116
14, 21 135
14, 22 124
14, 23 136, 150, **528**
14, 25 136
14, 26 639
15 101, 104
15, 2 520
15, 4 663
15, 7 135, 136
15, 7-11 541
15, 8-10 569
15 11 586
15, 14 145 146
15, 20 147, 150
15, 22 520
15, 28 214
15, 29 147, 150
15, 30 520
15, 35 134
15, 40 639
16, 4 104
16, 6 136
16, 6s 208, 209, **215**
16, 10 135
16, 17 586
16, 18 177
16, 30s 586
16, 31 138
16, 32 136
16, 33 186
17, 3 585
17, 4 138
17, 11 136
17, 18 124, 140
17, 22-29 570
17, 22-31 541
17, 23 114, 541
17, 23s 118
17, 23-30 116
17, 24-29 572
17, 25 119
17, 28 541
17, 28s 119
17, 30 114, 120
17, 30s 538
17, 31 121, 125, **128** 129
17, 32 124, 140
18, 8 137, 186
18, 10 146
18, 12s 659
18, 25 421
18, 26 657
19, 1-6 191
19, 1-7 421
19, 5 186
19, 5s 187
19, 6 192, 208
19, 8 124
19, 9 138, 540
19, 13-17 177
20, 7 173, 197, 198, 644
20, 11 197
20, 17 524
20, 18s 565
20, 18-35 541
20, 19 642
20, 21 120, 136
20, 23 209
20, 24 639
20, 25 124, 135
20, 28 132, 133, **142**, 520
20, 28-30 530
20, 29 225
20, 29s 559
20, 30 225
20, 31 124, 661
20, 32 136, 639
20, 35 549, 643

21, 8 527
21, 9 84, 657
21, 10 84
21, 10s 85
21, 18 104
21, 25 102, **147, 150**
21, 27 659
21, 29 138
21, 39 241
22, 1-21 541
22, 3 241
22, 4 540
22, 16 96, **175, 176**, 189
23, 1 655
23, 29 659
24, 5 563
24, 14 540, 563
24, 16 655
24, 22 540
24, 25 123, 649
25, 18s 659
26, 5 563
26, 17 145
26, 20 120
26, 23 145
26, 25 655
26, 31 659
27, 35 198
28 524
28, 22 563
28, 23 124
28, 24 138
28, 31 124, **135**

Romanos

1, 1 362
1, 3 68, 94, 95, 292, 546
1, 3s 130, 546
1, 4 67, 351
1, 5 348, 373, 377, 385
1, 6 146
1, 7 147
1, 8 178, 310, 372, 373
1, 9 261
1, 11 395
1, 13 277
1, 15 279
1, 16s 327, 336, 342
1, 17 327, 331, 341, 375, 376, 378
1, 18 282, 305, 317, 318, 319, 331, 332, 335, 336, 345
1, 18-32 345
1, 19s 118, 253
1, 20 119, 265, 267, 309
1, 21 152, 267, 274, 275, 283
1, 23 119, 284
1, 24 152, 248, 275, 278, 296, 345
1, 24s 305
1, 24-32 120
1, 25 284, 422
1, 26 118, 345
1, 26s 296
1, 27 114
1, 28 119, 266, **269**, 274, 345
1, 29-31 120
1, 32 267, 283, **301**, 316
2, 1 316
2, 1s 269, 306
2, 2 583, 636, **645**, 650
2, 2s 123
2, 3 270
2, 4 120, **268**, 339
2, 5 123, 274, 275, 331, 345, 346
2, 5s 122, 557
2, 6-11 301
2, 7 124, 279, 318
2, 7s 345
2, 8 279, 345
2, 9 258, 303
2, 10 318, 400
2, 13 317, 328, 329
2, 14s 167, 305, 316, 317
2, 15 119, 271, 272, 275
2 16 122, 123
2, 17 296, 337
2 18 269, 277, 318
2, 19 297
2, 20 268, 317
2, 21s 316
2, 23 296, 297, 337
2, 26 316
2, 27 292
2, 28 276, 288, 290
2, 28s 289
2, 29 286, 295, 319, 396
3, 3-6 345
3, 4 286, 328
3, 5 125, 286, 288, 345
3, 6 123, 310, 311
3, 8 642
3, 9 304, 319
3, 10-18 319
3, 10-19 320
3, 19 304, 310, 311
3, 20 282, 288, 305, 310, 316, 318, 320, 329, 335, 336
3, 21 320, 327, 329, 330, 331, 336
3, 21-26 334
3, 21-31 335
3, 21s 341
3, 22 336, 337, 376
3, 23 304
3, 23s 338
3, 24 132, 337, 342, 346
3, 24s 91, 132, 351
3, 25 132, 336, 337, 344
3, 25s 334, 354
3, 26 341, 376, 377
3, 27 296, 315, 340
3, 28 270, 336, 337, 376

3, 28s 286
3, 30 116, 329, 336, 337, 376
4 145, 336
4, 1 143, 291
4, 1 25 335
4, 2 323, 337, 340, 583
4, 3 329, 375, 382, 633
4, 4s 319, 340
4, 5 308, 329, 332, 338
4, 5s 375
4, 6 145, 308, 329
4, 7 161, 344
4, 10 319
4, 11 190
4, 12 143
4, 13 309, 327, 338
4, 13-16 315, 321
4, 14 338
4, 14-16 338
4, 14-26 319
4, 15 338, 396
4, 16 338
4, 17 117, 323
4, 17-20 138
4, 18 379
4, 19 248
4, 20 374
4, 22 329
4, 23s 144
4, 24 136
4, 24-26 546
4, 25 71, 130, 330, 334, 351, 354, 428, 451
5 232, 335
5, 1 330, 337, 342, 376, 379
5, 1-11 307, 409
5, 1s 327, 342
5, 2 297, 348, 391, 397
5, 3 377, 379, 382
5, 5 209, 275, 345, 379, 382, 397, 399, 410
5, 6 343, 354
5, 6s 349
5, 8 349, 354
5, 9 91, 123, 132, 327, 330, 345, 394
5, 10 343
5, 10s 133, 342
5, 11 297, 342, 343
5, 12 307
5 12-19 306, 358, 360
5 12-21 346, 410
5, 12s 228, 282, 299, 301, 306 307, 310, 314, 422
5, 13 307
5, 13s 308
5, 14 306, 307, 324
5, 15 337, 338, 347
5, 15s 347
5, 17 308, 327, 329, 337, 342, 347, 360, 410
5, 18 334
5, 19 306, 307, 329, 332, 351, 395, 548
5, 20 321, 324, 338
5, 20s 347
5, 21 299, 329, 330, 338, 347, 410
6 394
6, 1 335
6, 2 265
6, 2-5 351
6, 2s 193, 194, 204
6, 3 83, 194, 196, 355, 377, 386
6, 4 193, 210, 633
6, 5 193, 305, 357
6, 6 252, 371, 388, 411, 623, 629, 633, 642
6, 6-8 194
6, 7 301, 334
6, 8 376, 378, 410
6, 8s 377
6, 10 356
6, 11 270, 311, 356, 386
6, 12 247, 252, 255, 278, 296
6, 12s 249, 251, 393
6, 13 311, 371
6, 14 318, 319, 338, 380, 394, 402
6, 15 299
6, 16 249, 301
6, 16-18 393
6, 16-20 633
6, 17s 120, 154
6, 19 249, 286, 288, 400
6, 21 302
6, 22 400
6, 23 299, 301, 338, 408
7, 1 285
7, 2 303
7, 2s 315
7, 3 130
7, 4 200, 392
7, 4-6 401
7, 5 290, 291, 294, 302, 323, 408
7, 5s 154, 299, 402
7, 6 295, 317, 320, 335, 393, 396, 399, 633, 642
7, 7 278, 317, 320, 359, 403
7, 7-11 302, 305, 320
7, 7-25 302, 335
7, 7s 242, 252, 278, 296, 305, 306, 315, 320, 321
7, 8 299
7, 8s 299, 316
7, 9 300
7, 10 282, 287, 302, 305, 315, 324
7, 11 299, 303, 323
7, 12 228, 403
7, 13 299, 303, 323
7, 14 228, 292, 299, 303, 306, 324, 395, 403
7, 14-24 300, 322
7, 14s 255, 266, 317

7, 15 303, 323
7, 15-21 277
7, 15s 266
7, 17 299, 300, 303
7, 17s 303
7, 18 299, 303
7, 19-21 266
7, 20 299, 300, 303
7, 21 302
7, 22 255, 257, 258, 266
7, 23 255, 258, 266, 267
7, 24 255, 256, 258, 302, 322
7, 25 178
8 335
8, 1 315, 369
8, 1-11 335
8, 2 211, 319, 397
8, 2s 255
8, 3 252, 255, 304, 330, 354, 402, 423, 428, 594
8, 3s 324, 393
8, 4 263, 265, 292, 316, 388, 399
8, 4-9 398
8, 4s 396
8, 5 268, 292 293, 399
8 6 262, 295 398, 400
8, 6s 268, 299
8, 7 291, 293, 295 343
8, 7s 343
8, 8 291
8, 8s 291
8, 9 255, 289, 290, 291, 370, 371, 395, 396
8, 9s 396
8, 10 263, 327, 330, 387
8, 10s 211
8, 11 128, 209, 250, 252, 263, 351, 359, 395, 410
8, 11s 194
8, 12 265, 299
8, 12 14 398
8, 12-39 335
8, 13 251, 255 294, 299, 301
8, 14 262, 398
8, 15 215, 260, 298, 365, 396, 399, 633
8, 15s 334
8, 16 209, 260, 261
8, 17 388
8, 18 408, 409
8, 18s 331
8, 19-22 535
8, 20 284
8, 20s 228, 284, 557, 576
8, 21 409, 633
8, 23 84, 208, 256, 334, 365, 396, 409, 410, 532
8, 24 409
8, 24s 289, 379, 602
8, 25 379
8, 26 262
8, 27 147, 262, 275, 389, 398, 399
8, 28 377
8, 29 231, 247, 389
8, 29s 118
8, 30 311, 327, 334
8, 31-39 314, 602
8, 32 346, 354, 361, 423, 428
8, 33 146
8, 34 129, 349, 351
8, 35 314, 349, 362
8 38 313
8, 38s 227, 284
8, 39 349, 362
9 283, 336, 339, 535
9, 1 272, 273, 399
9, 2 275
9, 3 291, 331
9, 4 317
9, 5 292, 293
9, 6-29 389
9, 7s 143, 288
9, 15 18 339
9, 16 277
9, 19 278
9, 20 285
9, 22 345
9, 23 339, 376
9, 25 146
9 26 215
9, 28 328
9, 30 342, 376
9 30 32 337
9, 30s 280, 327
9 31s 336
9, 33 611
10 1 275
10, 2 280, 359
10, 3 279, 295, 322, 341, 373, 424
10, 4 336, 401, 541
10, 4-6 336, 337
10 4s 324
10, 5 315, 317
10, 6 375, 376
10, 6-10 275
10, 8 137, 519
10, 8s 526
10, 9 128, 136, 138, 175, 351, 371, 376, 546, 561, 562
10, 9s 276, 379
10, 10 327, 337 375, 378
10, 11 377, 611
10, 12 175
10 13-17 366
10, 14 136 376
10, 14-17 136
10, 14s 135, 526
10, 15 134
10, 16 136, 373, 423
10, 17 363, 377
11 283, 336, 339, 535
11, 3 258
11, 5 338
11, 5s 319
11, 6 336
11, 8 209

11, 12 311
11, 14 291
11, 15 310, 311
11, 17s 297
11, 18 374
11, 20 268, 346, **380**
11, 20-22 380
11, 22 384
11, 24 118
11, 25 268, 387, 555
11, 28 343
11, 30 154
11, 30-32 339, 374
11, 32 339
11, 34 266
11, 36 118, 283
12, 1 164, 247, 249, 251
12, 1s 399, 401
12, 2 248, 266, 269, 275, 318, 386, 387, 403, 554, 633, 651
12, 3 269, 348, 385, 655
12, 4s 232, 248
12, 5 368, 369
12, 6 207, 208, 348, 385
12, 6s 385
12, 7 207
12, 7s 368, 520
12, 8 531
12, 8s 385
12, 9 611
12, 10 406
12, 11 261
12, 12 379
12, 13 280
12, 14 243
12, 15 280, **401, 414**
12, 16 268
12, 17s 285
12, 19 346
13, 1 258
13, 1-5 317
13, 1-7 368, **533, 659**
13, 3 277
13, 4 272
13, 4s 345
13, 5 271, 272
13, 8-10 167, 316, 318, 405, 654
13, 9 278, 316
13, 9s 243, 403
13, 10 651
13, 11 124, 377
13, 11-13 229
13, 11s 151, 409
13, 12 122, 153, 227
13, 12s 149
13, 13 264, 279, 399
13, 14 252, 278, 296, 371, 400
14 150, 274
14, 1 136, 374, 386
14, 1s 274, 384
14, 2 274
14, 3s 279
14, 4 175, 386, 407
14, 5 266, 269, 274, 386, 404, 405
14, 7-9 389, 414
14, 7s 265, 392
14, 8 371
14, 9 126
14, 10 122, 125, 269, 407
14, 12s 407
14, 13 269, 404
14, 14 270, 283, 377, 404
14, 14s 265, 292, 354
14, 15 405
14, 17 124, 243, 280, 370, 398, 400, 423, 501
14, 17s 265
14, 18 393
14, 19 280
14, 20 283
14, 21 287, 405
14, 22 269, 386, 407
14, 22s 386
14, 23 274, 384, 554
15, 3 243, 351, 352 362, 548, 629
15, 4 **85, 144, 368**
15, 5 **268, 396**
15, 6 415
15, 7 **415**
15, 8 362
15, 8s 339
15, 13 210, 379, 384, 400
15, 14 386, 554, 661
15, 15 348, 385
15, 18 208, 348, 363, 373, 396
15, 18s 215
15, 19 105, 135, 210
15, 25-28 106
15, 26 82
15, 26s 143
15, 27 396
15, 29 363
15, 30 178, 349, **352,** 399
15, 31 143, 374
15, 32 277, 401
15, 33 400
16, 2 389
16, 4 258
16, 7 105, 369
16, 8 389
16, 10 388
16, 11 369
16, 12 389
16, 17 279
16, 18 274, 275, 299, 393
16, 19 243, 277, 310, 373, 401
16, 20 313, 400
16, 22 389
16, 25 135, 154, 555
16, 27 116

1 Corintios

1, 2 96, 142, 147, 175, 400
1, 4 348
1, 4s 214

1, 5 386, 554
1, 8 122, 318, 381, 408
1, 10 178, 259, 261, 266, 352, 384
1, 13 186, 354
1, 15 186
1, 17 351, 370
1, 18 136, 351, 379
1, 18s 234, 558, 610
1, 18-31 359, 361
1, 19 31 296
1, 20 289, 311, 423
1, 20s 299, 311
1, 21 135, 136, 279, 312
1, 23 135, 351, 526
1, 24 146, 610
1, 25 285
1, 26 289, 293, 295
1, 26-31 295
1, 27 311, 425
1, 27s 311
1, 29 288, 297, 374
1, 30 132, 327, 332, 334, 369, 400
1, 31 297, 374
2, 1 372
2, 1-5 380
2, 2 243, 270, 351
2, 4 135, 210, 215 395
2, 4s 105
2, 5 136
2, 6 212, 227, 235, 311, 312, 313, 351 357, 387, 574
2, 6-8 314, 579
2, 6s 235, 555 557
2, 7 387
2, 7s 153
2, 8 175, 227, 229, 311, 312, 313, 351, 557, 574
2, 9 137, 277
2, 10 262, 387, 557
2, 10-16 209
2, 10s 519
2, 11 261
2, 12 311, 312, 347, 387, 557
2, 13 212, 396
2, 13s 212
2, 14 259, 304, 306
2, 14s 228
2, 15s 235
2, 16 174, 262, 266
3, 1 292, 296, 304
3, 1-3 387
3, 1-4 207
3, 3 212, 265, 279, 289, 292, 294, 304, 399
3, 5 362
3, 10 348, 385
3, 12-15 318
3, 13 123, 331, 332
3, 13-15 122
3, 16 368, 377, 395
3, 16s 147, 400
3, 18 311
3, 19 289, 311, 312
3, 21 286
3, 21-23 392, 415
3, 21s 283, 298, 312
3, 22 310, 311
4, 1 270, 285, 362
4, 3 520
4, 3s 274
4, 4 272, 625
4, 4s 318
4, 5 122, 125, 275 276, 278
4, 6 234, 248
4, 7 297, 374
4, 9 285, 310
4, 9-13 362
4, 10 388
4, 11 288
4, 12s 412
4, 13 311
4, 15 528
4, 16 362
4, 18s 234
4, 20 124, 243
4, 21 209, 262, 277, 399
5, 1-5 662
5, 2 234
5, 3 248
5, 3-5 176, 177, **262**
5, 3s 270, 520
5, 4 263
5, 4s 662
5, 5 263, 288, **313,** 408
5, 6 308
5, 7 132, 354, 547
5, 7s 394, 633
5, 9s 368
5, 10 311, 312
5, 10s 147
5, 11 662
5, 12 269
5, 12s 368
5, 45 282
5, 47 282
6, 1 368
6, 1 8 368
6, 1s 368
6, 2 147
6, 2s 269, 313, 377
6, 9 147
6, 9-11 120
6, 9s 120, 124, 154, 243
6, 11 132, 188, 327, 331, 332, 334, 394, 395, 396, 400
6, 12 235, 403
6, 12-20 355
6, 12s 234, 404
6, 13 249
6, 13 20 248, 249
6, 14 128, 129, **210,** 249, 351
6, 15 249
6, 15-17 232
6, 16 250, 254, 263
6, 17 263
6, 18 153, 248, 250
6, 19 164, 250, 292, 295, 400, 403
6, 20 132, 250, 298, 355

7 155
7, 1 257
7, 1-7 257
7, 2 257
7, 4 248, 251, 519
7, 5 150, 313, 314, 381, 393
7, 7 150, 208, 277, 285, 348, 385
7, 10 134
7, 10s 243, 352
7, 11 656
7, 14-24 533
7, 17-24 355, 368
7, 19 316, 406
7, 21s 659
7, 22 393, 642
7, 23 132, 286, 298, 355, 405
7, 25 150, 339, 352, 652
7, 28 288
7, 29 122, 357
7, 29-31 414
7, 29s 235, 294
7, 30 280
7, 31 248, 290, 302, 310, 311, 312, 357
7, 31s 311
7, 32 277, 280, 296, 414
7, 32-34 152, 290, 310, 312
7, 32s 296
7, 33s 311
7, 34 248, 260
7, 36s 150, 652
7, 37 270, 275, 277
7, 39s 656
8 150, 274, 386, 387
8, 1 234, 235, 385, 405
8, 1s 169, 234, 558
8, 4 227
8, 4-6 115, 283
8, 4s 309
8, 5 313, 452
8, 5s 174
8, 6 116, 117, 118, 182, 283, 362, 546
8, 7 119, 271, 274, 386
8, 7-12 271, 272, 384
8, 9 274, 404
8, 11 274
8, 12 274
8, 13 287, 404
9 150
9, 1 105
9, 1-23 235, 404
9, 1s 107, 528
9, 5 105
9, 7-18 528
9, 8 286, 288
9, 9s 144
9, 10 85, 368
9, 11 291, 396
9, 12 135
9, 14 107, 134, 243, 352, 372
9, 15 377
9, 19 362, 393, 404, 405, 643
9, 19-23 366
9, 20s 405
9, 27 135, 248, 251, 526
10 150, 274
10, 1 277
10, 1-11 78
10, 1-12 370, 372
10, 1-22 147, 368
10, 2 324
10, 6 278
10, 6s 144
10, 10s 260
10, 11 85, 144, 368
10, 12 381
10, 14 153
10, 15 269
10, 16 91, 198, 200, 204
10, 16s 372
10, 17 200, 536
10, 18 145, 291
10, 20 277
10, 20s 371
10, 21 201
10, 23 147, 234, 235, 403
10, 23s 404
10, 24 279, 405, 406
10, 25 273
10, 25 30 271, 272
10, 25s 283
10, 26 282, 285
10, 27 273, 277, 368
10, 29 269 273, 404, 405
10, 30 273, 283
10, 31 283, 415
10, 32 142, 654
10, 33 279, 362
11 203
11, 1 147, 362
11, 2 544
11, 3 284
11, 7 284
11, 8-12 282
11, 13 269, 270
11, 14 118
11, 17s 531
11, 18 367
11, 19 563
11, 20 197
11, 21 203
11, 22 142
11, 23 105, 130, 131, 201, 203, 428, 451, 544
11, 23-25 199, 203, 545
11, 23-26 133, 351
11, 23s 110
11, 24 199
11, 24s 202, 354
11, 25 91, 146, 354, 368, 477, 547
11, 26 202, 356, 372
11, 27 91, 200
11, 28 269, 381
11, 29s 188 371
11, 32 310
11, 34 203

12 142, 217, 398, 519, 531
12, 1 207
12, 2 115, 398
12, 2s 217
12, 3 175, 213, 367, 370
12, 4 207
12, 4s 213, 385
12, 5 526
12, 5s 520
12, 6 348, 367
12, 7-10 208
12, 8 207, 386, 555
12, 8s 215
12, 9 85, 207, 208
12, 10 208, 520
12, 12-26 248
12, 12-27 232, 536
12, 12-30 369
12, 12s 369
12, 13 83, 191, 194, 196, 357, 367, 369, 395, 396, 405
12, 14 213
12, 14-26 369
12, 25 280
12, 25s 413
12, 27 249, 368
12, 28 105, 142, 207, 208, 213, 215, 367, 368, 520, 525, 526
12, 28s 87, 207, 208, 215, 385
12, 30 208
12, 30s 207
12, 31 213, 279
13 217, 398, 406
13, 1 285
13, 2 169, 207, 208, 243
13, 3 248, 251
13, 4 279
13, 5 279, 405, 406
13, 6 280
13, 8s 208
13, 10 408
13, 11 270
13, 12 378, 387, 409
13, 13 253, 379, 650
14 85, 217, 367, 398, 518, 519, 531
14, 1 207, 213, 279, 280
14, 2 213
14, 5 277
14, 5s 208
14, 6 208, 331
14, 7 258
14, 10 309
14, 12 208, 209, 213, 279
14, 13 214
14, 14 209, 262
14, 14s 208, 213, 215, 265
14, 15 208
14, 18 208
14, 19 265, 277
14, 20 268, 653
14, 21 315
14, 21s 205
14, 23s 205
14, 25 172, 276, 367
14, 26 207, 208, 331, 583
14, 29 520
14, 30 331
14, 32 209
14, 34 315
14, 34s 657
14, 37 212, 519
14, 39 213, 279
14, 40 165, 531
15 140, 223, 253, 408, 561
15, 1 544
15, 1-4 351
15, 1s 110, 128, 519
15, 2 136
15, 3 71, 354, 544
15, 3-7 105, 133
15, 3-8 363
15, 3s 85, 351, 546
15, 4 129, 130
15, 5 89
15, 5-8 89, 90, 353 546, 552
15, 5s 129
15, 6 90
15, 9 142
15, 9s 341
15, 10 210, 339, 348
15, 11 136
15, 12-16 410
15, 12-34 125
15, 14 135
15, 14s 527
15, 18 389
15, 19 223
15, 20 124, 615
15, 20-22 357
15, 20-27 410, 579
15, 20-28 283
15, 20s 129
15, 21 228, 422
15, 21s 307, 358, 410
15, 22 360
15, 23 127, 365, 408
15, 23-28 366
15, 24 126, 227, 313, 363
15, 24-26 314, 579
15, 24-27 408
15, 26 227, 253, 284, 313, 314
15, 28 283, 415
15, 29 188, 194, 223, 370, 536
15, 32 223
15, 34 229
15, 35 268
15, 39 285, 287
15, 40 422
15, 40s 395
15, 42 124
15, 43 210
15, 44 210, 211, 228, 252, 259, 306, 395, 409
15, 44-46 228
15, 44-49 246
15, 45 211, 259
15, 45-49 304

15, 45s 422
15, 46 259, 395
15, 49 228
15, 50 124, 204, 243, 246, 253, 255, 288, 304
15, 51 151, 387, 409, 555
15, 51s 365, 557
15, 53s 124, 304
15, 55s 253
15, 56 301, 314, 323, 401
15, 58 381, 425, 640
16, 1-4 106, 143
16, 2 173, 658
16, 3 269, 381, 520
16, 12 277
16, 13 123, 229
16, 15s 368
16, 16 524, 531
16, 18 260, 275
16, 19 389
16, 22 96
16, 23 176
16, 24 389

2 Corintios

1, 1 142
1, 5 357, 361, 388
1, 5-7 413
1, 7 377
1, 9 297, 312, 323, 382, 383
1, 12 272, 273, 292, 294, 310, 348, 397
1, 14 408
1, 15 278, 383, 401
1, 17 278, 292
1, 20 178, 415
1, 21 369, 381
1, 22 84, 190, 191, 208, 209, 275, 365, 370, 395, 396, 399, 410
1, 23 258
1, 24 366, 400
2, 1 270
2, 3 283, 401
2, 4 275
2, 6 520
2, 9 366
2, 11 267, 313, 314, 381, 393
2, 13 260
2, 14 115, 366, 377, 554
2, 15 379
2, 15s 365
2, 17 388
3, 1-3 528
3, 2 276, 285
3, 2s 528
3, 3 292
3, 4 382, 383
3, 5 270
3, 6 211, 262, 295, 302, 319, 323, 362, 396
3, 6-11 402
3, 6s 145, 146, 334, 367, 368
3, 7 211, 319, 395
3, 7-9 327
3, 7-18 324
3, 7s 295, 425
3, 9 319, 327, 342
3, 12 380, 382
3, 14 267, 274
3, 14s 274, 275
3, 15 267
3, 16 174, 376
3, 17 397
3, 18 246, 247, 258, 311, 395, 396, 397
4, 1 339, 382
4, 2 115, 265, 271
4, 4 182, 227, 268, 274, 312, 313
4, 5 135, 175, 362, 366, 671
4, 6 256, 275, 282, 366, 377, 422, 554
4, 7 256, 258, 312
4, 7-12 357
4, 7s 425
4, 8 256
4, 8s 256, 629
4, 10 388
4, 10s 254, 256, 289, 361, 363, 413
4, 12 311, 362
4, 12-13 413
4, 13 209, 262
4, 13s 377
4, 14 128, 129, 351
4, 15 415
4, 16 256, 257, 258, 289, 311, 395, 633
4, 17 408, 409
4, 18 274, 289, 311, 408
4, 26 382
5, 1 377
5, 1s 256, 257, 263, 409
5, 3 256
5, 4 256, 277
5, 5 84, 208, 209, 258, 275, 365, 396, 410
5, 6 377, 409
5, 7 387, 409
5, 7s 408
5, 9 414
5, 10 122, 126, 251, 318, 345, 380, 640
5, 10s 346
5, 11 271, 320, 380, 642
5, 12 276, 289, 359
5, 13 269
5, 14 269, 349, 354, 357, 362
5, 14s 347, 354, 392
5, 15 265, 327, 351, 406
5, 16 292, 293, 548
5, 17 87, 148, 196, 311, 313, 334, 357, 365, 369, 370, 406, 423, 628, 633, 635
5, 18 342, 343, 359, 366

5, 18s 104, 133, 360, 548
5, 19 136, 310, 311, 332, 342, 343
5, 20 343, 362, 363, 366, 390, 527
5, 21 320, 327, 333, 334, 354
6, 1 339, 347
6, 1s 347
6, 2 334, 359, 360, 366
6, 4 362
6, 6 268, 423, 611
6, 7 115
6, 8s 362
6, 9s 412
6, 10 401
6, 11 276
6, 12 275, 276
6, 14 147, 227, 422
6, 16 117, 147
6, 18 575
7, 1 147, 149, 642
7, 3 275
7, 5 261, 288
7, 6 406
7, 7 280
7, 9-11 280
7, 9s 120, 268, 290
7, 10 302, 303, 311, 312, 414
7, 13 260, 275
7, 15 275, 366
8 106
8, 1 348, 385
8, 2 401
8, 4 348, 385
8, 6s 348, 385
8, 7 386, 554
8, 8 269, 658
8, 9 143, 229, 243, 347, 351, 352, 362, 377, 428, 468, 548, 629
8, 10s 277
8, 11s 279
8, 13s 658
8, 16 275
8, 19 279, 348, 385, 520
8, 22 269, 383
9 106
9, 2 279, 280
9, 7 275, 658
9, 8 348, 385
9, 12-15 415
9, 13 374
10 234, 245
10, 1 178, 352
10, 2 265, 270, 292, 294, 383, 388
10, 3 235, 290, 292
10, 4 292
10, 5 268, 295
10, 5-8 235
10, 5s 366, 374
10, 7 270, 371
10, 10 248
10, 11 270
10, 12-18 295, 407
10, 13-16 528
10, 15 374, 384
10, 17 174, 297, 374
11 234, 297
11, 1 268
11, 2 279, 280
11, 3 268, 274
11, 4 225, 561, 562
11, 5 105, 235, 270
11, 6 386
11, 7-12 528
11, 12 277
11, 13 105, 225, 558
11, 13-15 248
11, 14 313
11, 16-19 268
11, 16s 235
11, 17 268, 292
11, 18 289, 295
11, 19 268
11, 21 268
11, 22 225
11, 23 362
11, 28 280
11, 30 297
12 234, 297
12, 1 295, 331
12, 1-4 397
12, 1s 235
12, 2 397
12, 2-4 257
12, 2s 285
12, 6 270
12, 7 254, 288, 331, 412, 413
12, 8 178
12, 9 210, 297, 339, 341, 348, 412
12, 11 268
12, 11s 105
12, 12 105, 215, 528
12, 14 279
12, 15 259
12, 18 261, 265
12, 19 388
12, 20 277, 279
12, 21 120, 268
13 234
13, 3 235, 248, 363
13, 4 351, 363, 413
13, 5 269, 381, 387
13, 9 384
13, 10 235
13, 11 268, 349, 384, 401
13, 13 349, 397

Gálatas

1 243
1, 1 128, 286
1, 4 277, 311, 354, 355, 428
1, 6 348, 562
1, 6-9 561
1, 7 277, 278, 285
1, 9 544
1, 10 279, 286, 362
1, 11s 286
1, 12 331
1, 13 142
1, 14 242, 280, 359

1, 15 135
1, 15-20 576
1, 16 288
1, 18s 104
1, 22 241, 369
1, 23 135
2 243
2, 1-10 102
2, 2 208, 331, 367
2, 4 396, 402
2, 5 292
2, 8 348, 576
2, 9 104, 348, 385, 576
2, 9-15 577
2, 10 82, 106, 143, 576
2, 11s 102
2, 14 264, 562
2, 15 576
2, 15-21 319
2, 16 136, 288, 327, 329, 336, 337, 376, 377, 577
2, 17 279, 369
2, 18 576, 577
2, 19 265
2, 19s 358, 388, 392
2, 20 265, 290, 291, 346, 347, 349, 354, 362, 377, 384, 387, 408, 410, 428, 629
2, 20s 577
2, 21 336, 338, 339, 347
3, 1 243, 317, 351, 352
3, 2 277, 377, 390
3, 3 294, 298
3, 5 208, 209, 211, 377, 390
3, 6 329, 337, 375, 382
3, 7 143
3, 7s 376
3, 8 337
3, 10 319
3, 11 327, 329, 336, 337, 378
3, 11s 376
3, 12 315, 317
3, 13 90, 132, 333, 354, 355, 405
3, 14 317, 376, 390
3, 15 286
3, 19 228, 317, 321, 339
3, 19s 324
3, 21 324, 336
3, 21-25 321, 322
3, 22 282, 304, 339, 377
3, 23 389, 331, 402
3, 23-26 378
3, 24 376
3, 25 331, 389
3, 26 376, 606
3, 27 196, 369, 371, 400
3, 27s 194, 371, 396
3, 28 367, 369, 405
3, 29 143, 371
4, 1-10 298
4, 3 227, 309, 313, 576
4, 3s 154
4, 4 87, 243, 334, 352, 355, 361, 365, 422, 423, 428, 548, 628
4, 5 132, 334
4, 6 215, 275, 348, 365, 396, 399
4, 6s 334
4, 7 402
4, 8 115
4, 8s 113, 642
4, 9 114, 227, 277, 313, 378, 576
4, 10 227, 403
4, 12 362
4, 13 254, 288
4, 17 277, 279
4, 17-20 528
4, 19 387
4, 20 277
4, 21 277, 278
4, 21-31 402
4, 22s 145
4, 23 292
4, 24 146, 633
4, 29 292
5, 1 298, 336, 381, 396, 402, 633
5, 2s 626
5, 3 285, 315, 600
5, 4 319, 329, 338, 339, 348
5, 5 329, 337, 376, 379, 384
5, 6 385, 390, 405, 406
5, 7 115, 374
5, 10 123, 383
5, 11 351
5, 12 317
5, 13 294, 299, 393, 402, 643
5, 14 167, 316, 318, 340, 403, 405, 654
5, 14s 294
5, 16 152, 252, 265, 278, 396, 397, 399
5, 16-18 398
5, 16s 296, 394
5, 17 262, 277, 278, 299, 398, 600, 605
5, 18 262, 318, 398, 402
5, 19 299
5, 19-21 120, 294
5, 19-23 647
5, 19s 296
5, 20 147, 279, 563
5, 21 124, 243
5, 22 390, 398, 400, 406, 650
5, 22s 400
5, 23 316, 402, 649
5, 24 152, 278, 290, 294, 296, 299, 311, 361, 371, 388, 402, 623, 629

5, 25 194, 213, 216 394, 397, 399
6, 1 209, 212, 262, 279, 381, 384, 396, 399
6, 2 315, 324, 388, 405
6, 3s 406
6, 4 269, 296, 297, 381
6, 6 107, 136, 528
6, 8 211, 301, 396, 397
6, 12 277 351
6, 13 277
6, 14 290, 297, 311, 312, 361, 388, 610, 623, 629
6, 15 390, 406, 423, 633
6, 16 143 145, 291, 339, 368
6, 17 248, 254, 361 413
6, 18 176

Efesios

1, 1 605, 651, 653
1, 3 605
1, 4 605
1, 6 605
1, 6-14 645
1, 6s 606
1, 7 132, 344, 578, 604
1, 9 557, 560, 605, 606, 607
1, 9s 607
1, 10 560, 576, 578, 605
1, 11 588
1, 13 115, 136, 190, 191, 192, 586, 605, 606
1, 13s 208, 211, 605
1, 15 606
1, 17 209, 555, 560
1, 18 196, 588, 589, 604
1, 19 606
1, 20 128, 129, 605
1, 20-22 560
1, 20s 183, 474
1, 21 227, 574, 604, 637
1, 22s 142, 578, 607
2, 1 578, 636
2, 1-9 645
2, 1-10 634
2, 1s 120, 154, 607, 608
2, 2 227, 604, 605, 636
2, 2-6 578
2, 3 152, 578, 605, 636
2, 4 579, 639
2, 5 587, 600, 606, 636, 639
2, 5s 194, 588, 604, 605
2, 7 339, 605, 606
2, 8 579
2 8s 600, 606, 639
2, 10 579, 604, 605
2, 11-22 560, 578, 607
2, 11s 120, 154
2, 12 605
2, 13 132, 605
2, 14 230, 578
2, 14-16 560
2, 14s 230
2, 15 605
2, 16 133, 230, 585, 605, 607
2, 20 527, 607, 645
2, 21s 147, 578, 615
3, 1s 606
3, 3 560
3, 3s 607
3, 4 560
3, 4s 153
3, 5 607, 645
3, 6 605
3, 7 423
3, 8s 560
3, 9 117, 196, 607
3, 9s 607
3, 10 227
3, 11 605
3, 12 137, 606
3, 14s 117
3, 16 605
3, 17 606
3, 18s 560
3, 19 607
3, 21 178, 605, 607
4, 1 536, 583, 588, 589
4, 1-16 560
4, 1s 604, 650
4, 2s 607
4, 4 588, 589
4, 5 561, 604, 606
4, 6 116, 117, 118
4, 7 606, 645
4, 8 229
4, 8-10 229, 560, 578
4, 9 230
4, 11 215, 527, 607, 645
4, 11s 105
4, 13 605, 606
4, 14 575, 578
4, 15s 578
4, 17 149, 152
4, 17s 604
4, 18 114
4, 18s 608
4, 22 153, 605
4, 22-24 149, 153, 634
4, 23 605
4, 24 606, 641, 642
4, 25 153, 604
4, 28 657
4, 30 190, 191, 192, 211, 605
4, 31 120
4, 31s 647
4, 32 605, 607, 655
5, 2 132, 428
5, 3s 120
5, 5 124, 126, 147

5, 6 123
5, 8s 227, 604
5, 9 606, 641
5, 10 651
5, 11 661
5, 14 124, 223, 229
5, 17 607
5, 18s 208
5, 19 583, 645
5, 19-21 607
5, 19s 607
5, 20 178
5, 21 536, 642
5, 22 608, 654
5, 22-25 656
5, 23 607
5, 23s 142
5, 25 428
5, 25s 132, 133, 233
5, 26 148, 188, 588, 604
5, 29-32 233, 560
5, 30 607
5, 32 142, 233
6, 1 606
6, 1 4 656
6, 4 661
6, 5 636, 659
6, 5-8 659
6, 6 642
6, 8 604
6, 9 175, 608, 654, 659
6, 10-13 578
6, 10-20 605
6, 10s 605
6, 11 153, 575
6, 11s 578
6, 12 227
6, 14 153
6, 14-18 579
6, 16-23 606
6, 18 208
6, 19 560, 606, 607
6, 24 124, 587

Filipenses

1, 1 362, 368, 523
1, 1s 655
1, 6 383, 408
1, 7 275, 348
1, 8 275
1, 9s 386, 387, 554
1, 10 269, 403, 408, 651
1, 12 278
1, 13 389
1, 14 136, 382
1, 17s 372
1, 19 209
1, 20 248, 251, 382
1, 21 409
1, 22 290
1, 23 278, 408, 409
1, 23s 288
1, 25 383, 384, 400
1, 27 259, 261, 377, 381
1, 29 348, 376, 389
2, 1 261, 275, 389
2, 2 259, 268, 401
2, 3 406
2, 4 279, 406
2, 5 362
2, 5s 243, 352
2, 6-8 347
2, 6-11 67, 175, 179, 182, 229, 356, 422, 548, 583
2, 6s 248, 286, 351, 428
2, 7 352, 362, 468
2, 7s 548
2, 8 248, 346, 351, 362, 470, 548, 629
2, 9 423
2, 9s 129
2, 10 422
2, 10s 174, 178, 230, 574, 579
2, 11 174, 175, 178, 363, 367, 415, 474
2, 12 346, 366
2, 12s 381
2, 13 277
2, 13s 389
2, 15 149, 205, 309, 368
2, 16 136, 408
2, 17 401
2, 19 259
2, 20 259, 280
2, 21 279
2, 24 383
2, 30 258, 470
3, 1 401
3, 2 665
3, 3 144, 297
3, 3s 382, 383, 610
3, 3-7 295
3, 4s 137
3, 4-6 302, 322
3, 4-7 242
3, 4-8 297
3, 4-11 358
3, 6 142, 280
3, 7-9 376
3, 8 175, 234
3, 8s 554
3, 8-10 377
3, 9 295, 297, 322, 329, 336, 337, 341, 376, 377
3, 9s 234, 327
3, 10 388, 398, 413
3, 10s 357
3, 12 235, 280
3, 12-14 148, 381
3, 13 270
3, 14 279, 280
3, 15 212, 235, 331, 653
3, 15s 385
3, 17 279, 362
3, 18 351
3, 19 268, 299
3, 20 126, 127, 148
3, 21 210, 246, 247, 248, 252, 409, 423
4, 1 381, 388, 401
4, 2 389
4, 4 401
4, 5 285, 655
4, 6 280, 296
4, 7 265, 268, 274, 400
4, 8 119 167, 270, 317, 659
4, 9 362, 400, 544
4, 10 268 401
4, 11 13 414
4, 23 176, 261

Colosenses

1, 2 605
1, 4 606
1, 5 115, 136, 588, 604, 605
1, 6 115, 606, 639
1, 9 559
1, 9s 554, 607
1, 12 587 607
1 12s 227
1, 12-14 645
1, 13 126, 587 604
1, 13s 191
1, 13-20 583
1, 14 132, 344 587, 588, 604
1, 15s 119, 183
1, 15-20 232, 560 577
1, 16 227 574
1, 18 142, 233, 577, 607
1, 20 132 133, 230 576 585, 604
1, 21 607 636
1, 21s 120, 577 604, 645
1, 22 548
1 22s 604
1, 23 588 604, 606
1 24 142, 233, 585, 607
1 25s 606
1, 25 27 607
1 26 607
1 26s 153, 554, 557
1 27 588 606, 607
1 28 605, 607, 661
2, 2 559
2, 3 559, 605, 607
2, 5 606, 636
2, 6 544
2, 7 606, 607
2, 8 227, 559, 605
2, 9 577
2, 9s 605
2, 9-15 560
2 10 227, 577
2, 10-15 645
2, 11 226, 636
2, 12 128, 604, 605, 606, 629, 634
2, 12s 194, 604
2, 13 605, 636
2, 14 226, 585, 604
2, 15 227, 229 279, 604
2, 16 226, 578, 608
2, 16s 150, 194
2, 17 228
2, 19 577 578, 607
2, 20 194, 227, 604, 605, 629
2, 21 608
3, 1 129
3, 1s 194, 577, 633
3, 1-17 536
3, 2 607
3, 2s 604
3, 3 588, 604, 629
3, 3s 410, 604
3, 4 588, 604
3, 5 120, 147, 605, 608
3, 5s 120, 154, 604, 607
3, 5-14 647
3, 6 123
3, 7s 636
3, 8 120, 153, 608
3, 8s 153
3, 9s 149
3, 10 554
3, 12 153, 655
3, 12s 604
3, 12-14 650
3, 13-16 607
3, 14s 607
3, 15 588, 607
3, 16 208, 583, 606, 607, 645, 661
3, 16 23 652
3, 17 178
3, 18 608, 654
3, 18-21 656
3, 22 636, 642, 659
3, 22-25 659
3, 24 604, 642
4, 1 606, 608, 654, 659
4, 2 124, 229, 607
4, 3 136, 559, 606, 607
4, 5 607, 654
4, 11 124
4, 12 642
4, 16 171, 566

1 Tesalonicenses

1, 3 136, 379, 425
1, 5 105, 210, 215
1, 6 136, 280, 362, 401
1, 8 136, 373
1, 8s 136
1, 9 115, 117, 376, 393, 642
1, 9s 121, 126, 128
1, 10 123, 345, 351
2, 1-12 557
2, 4 269, 275, 286
2, 6 279
2, 8 258, 259
2, 12 124, 243, 264, 399, 527
2, 13 286, 366, 544
2, 14 369
2, 15 285
2, 17 276, 278
2, 18 277, 313, 314, 574
2, 19 125, 127, 401, 408

3, 5 314, 381, 393
3, 8 388
3, 9 401
3, 10 384
3, 11 178
3, 12 178
3, 13 125, 127, 275, 381, 384, 400, 408
3 15 318
4, 1 544
4, 1s 352
4, 3 149, 152, 400
4, 5 113, 278
4, 7 149
4, 8 209, 286, 400
4, 9 405
4, 11s 657
4, 12 368, 654
4, 13 379
4, 13s 140
4, 13-17 408
4, 13-18 125
4, 14 136, 264, 376, 378
4, 15 127, 408, 409
4, 15-17 243
4, 15-18 126
4, 16 365, 389
4, 17 151, 408
5, 1s 151
5, 2 124, 377, 408
5, 4 123
5, 4s 149, 227
5, 4-6 229
5, 6 123, 124
5, 8 124, 153, 379
5, 9 345
5, 10 354, 408
5, 11 661
5, 12 368, 389, 524, 531, 661
5, 14 661
5, 15 280
5, 16 401
5, 19 208
5, 20 208
5, 21 269, 520
5, 22 152
5, 23 127, 248, 258, 260, 317, 381, 384, 400, 408
5, 23s 178
5, 27 171, 566

2 Tesalonicenses

1, 5 123, 124
1, 7 331, 573
1, 8 127
1, 10 123, 136, 137
1, 11 589
1, 12 179, 639
2, 3 331
2, 6 331
2, 7 555
2, 8 127, 331
2, 9 575
2, 12 123
2, 14 588
2, 15 544
2, 16 639
3, 3 178
3, 5 178
3, 6 544, 657, 662
3, 11 657
3, 14s 662
3, 16 178

1 Timoteo

1, 1 127, 539
1, 2 611, 639
1, 3 530, 558, 562
1, 4 223, 611
1, 5 611, 636
1, 6 225
1, 7 226
1, 9 589, 611, 636, 641
1, 9s 120
1, 10 561
1, 11 119
1, 14 611, 612, 614, 639, 650
1, 15 614
1, 16 138, 539, 611
1, 17 116, 119
1, 18 520, 529, 645
1, 19 561, 655
1, 20 575, 613, 662, 664
2, 1 613, 658
2, 1s 659
2, 2 539, 642, 657
2, 4 114
2, 5 116
2, 6 132, 428
2, 7 526, 613
2, 8-15 612, 654
2, 9 612, 655
2, 9s 656
2, 14 576
2, 15 539, 586, 611, 612, 650, 652, 655, 656
2, 16 587
3, 2 524, 612, 655, 656
3, 2s 530, 654
3, 3 612, 655
3, 4 656
3, 5 142, 613
3, 6 575, 613
3, 7 654
3, 8 612
3, 9 555, 611, 655
3, 11s 657
3, 12 656
3, 13 606, 611, 614
3, 15 117, 148, 613
3, 16 142, 230, 546, 548, 555, 580, 583, 611, 614, 636
4, 1 137, 225, 539, 561
4, 2 562, 655
4, 3 150, 652
4, 3-5 224
4, 4s 612
4, 6 137, 559, 561
4, 6s 530
4, 7 223, 558

4, 8 539, 612
4, 11 656
4, 12 612, 650
4, 13 171, 661
4, 13s 530
4, 14 207, 520, 524, 526, 529, 613, 645
4, 16 539, 586
5, 1 661
5, 1s 657
5, 3s 657
5, 4 611
5, 8 611
5, 9 656
5, 9s 657
5, 13-16 613
5, 14 656
5, 15 575
5, 16 613
5, 17 524, 613
5, 18 643
5, 19 524
5, 19s 613
5, 20 661
5, 21 573
5, 22 529
5, 23 612, 652
5, 24 123, 539
6, 1 654
6, 1s 612, 654, 659
6, 3 530, 559, 561, 562, 661
6, 4 223
6, 4-11 647
6, 6-10 151, 612, 658
6, 7 614
6, 9 539, 575, 612
6, 11 153, 539, 611, 612, 641
6, 12 186, 539, 562, 587, 588, 611, 637
6, 13 117, 131, 546, 548
6, 14 127, 539, 612
6, 14s 612
6, 15 119
6, 15s 116
6, 16-19 658
6, 19 539
6, 20 223, 528, 530, 544, 558
6, 21 225, 561

2 Timoteo

1, 1 612, 614
1, 2 639
1, 3 655
1, 5 611
1, 6 207, 213, 226, 228, 229, 612
1, 7 209, 612, 613, 644, 655
1, 9 539, 588, 613, 614, 639
1, 9s 153, 613
1, 10 124, 127, 196, 539, 585, 613
1, 11 526, 613
1, 12 123, 528, 544, 611
1, 13 561, 611, 612, 614, 650
1, 14 528, 544, 613
1, 18 123
2, 1 614
2, 2 544
2, 4 659
2, 8 128, 130, 546
2, 9 613
2, 10 146, 539, 585, 614
2, 11 195
2, 11s 629
2, 14s 530
2, 15 136, 562, 613
2, 16 558
2, 18 223, 225, 561
2, 22 96, 153, 175, 539, 611, 612, 641, 650
2, 23 223, 558
2, 24 530, 642
2, 24-26 530
2, 25 169, 613, 638, 661
2, 25s 662
2, 26 229, 575
3, 1 539
3, 1s 530
3, 6 612
3, 8 225, 561
3, 10 612
3, 12 612, 614
3, 15 585, 606, 611, 614
3, 16 144, 539, 611, 641
4, 1 126, 127, 539, 546, 612
4, 1s 530
4, 2 613, 661
4, 3 561, 612
4, 4 223
4, 5 527, 528, 529
4, 7 138, 611
4, 8 123, 126, 127, 612
4, 10 637
4, 17 135, 613
4, 18 126, 176, 586

Tito

1, 1 115, 611, 642
1, 2 539, 587, 612
1, 2s 153, 539, 613
1, 3 135, 613
1, 4 137, 585, 611, 639
1, 5 528, 529
1, 5s 654
1, 6 656
1, 6s 530
1, 7 524, 612
1, 8 611, 612, 649, 655
1, 9 530, 559, 561, 613, 661
1, 10 226
1, 10s 530
1, 13 561, 613, 661
1, 14 223, 226

1, 14s 224, 652
1, 15 150, 655
2, 1 571
2, 1s 530
2, 2 561, 612, 655
2, 2-6 612
2, 2-10 612, 654
2, 3 612
2, 3-8 657
2, 4 655
2, 4s 656
2, 5 654 655
2, 6 611, 655
2, 8 654
2, 9 661
2, 9s 659
2, 10 654
2, 11 613, 639
2, 11-14 536, 645
2, 11s 614
2, 12 152, 539, 612, 613, 614, 637, 641, 655
2, 13 126, 127, 179, 539, 585, 612
2, 14 132, 133, 146, 428
2, 15 530, 613, 661
3, 1 659
3 1s 657
3, 2 655
3 3 114, 152 612 633, 636
3, 3-7 634
3 3s 120, 154
3 4 339, 613
3 5 148, 191, 195, 197, 539, 588, 613, 639
3, 6 209, 585
3, 7 539, 587 611, 612, 613, 639, 640
3, 8 649
3, 8s 530
3 9 223, 558
3, 10 225, 563, 662
3, 10s 613
3, 15 611

Filemón

v 5 138, 376
v 6 554
v 7 275
v 8 389
v 12 275
v 13 278
v 14 277
v 16 291
v 20 275
v 21 366, 383
v 25 261

Hebreos

1, 1 538
1, 1-14 179
1 3 129, 132, 148, 179, 183, 230, 595
1, 4 178
1, 4s 573
1, 5 230
1, 6 230
1, 9 595
1, 13 129
1, 14 587
2, 1 146
2, 1-4 536
2, 2 573
2, 2s 594, 634
2, 3 586
2, 4 105, 208, 213, 215, 596, 645
2, 8 230
2, 9 230
2, 9s 585
2, 10 118, 231, 584, 585, 596
2, 11 132, 595
2, 11s 231
2, 12s 160
2, 14 548, 574
2, 14s 129, 585, 594
2, 15 633
2, 16 143
2, 17 132, 133, 145, 164, 231, 584, 595
2, 18 548, 585
2, 25 146, 168
2, 38 139
3, 1 164, 562, 584, 589
3, 1-6 160
3, 6 122, 148, 594, 595
3, 7 148, 231, 232
3, 7-11 78, 647
3, 7s 144
3, 12 117, 145
3, 13 661
3, 14 595
4, 2 135
4, 6 135
4, 9 145
4, 11 231, 232
4, 12s 594
4, 13 148
4, 14 164, 562
4, 15 548
4, 16 594, 639
5, 1s 164
5, 2 114
5, 7 548
5, 9 595, 596
5, 11 556
5, 13 595
5, 19 573
6, 1 116, 120 136, 595, 636, 653
6, 2 122, 123, 124, 186, 187, 192
6, 4 196, 209, 596
6, 4-6 121, 169, 595
6, 4s 151, 160, 197, 208, 211, 532, 594
6, 5 637
6, 6 595, 634
6, 7 8 664
6, 10 147
6, 11 122, 594, 595
6, 12 556, 595
6, 13 143
6, 18 594
7, 1-10 160
7, 1s 164

7, 2 595
7, 10 145
7, 16 210
7, 18 160
7, 19 594
7, 25 594, 595
7, 27 132, 133
7, 28 160, 596
8, 1 129
8, 2 228
8, 5 228
8, 6 146
8, 6-13 594
8, 6s 145
8, 10 146
8, 10s 146
8, 26 573
9, 9 596
9, 11s 132
9, 12 132
9, 13 132
9, 13s 132, 595
9, 14 117, 189, 595, 596, 636
9, 15 132, 146, 588
9, 15-28 160
9, 24 228
9, 26 132, 585, 635, 638
9, 27 123
9, 28 21, 132, 586
10, 1 160, 228, 596
10, 2 189, 655
10, 10 132, 595
10, 12 129, 132
10, 14 595, 596
10, 15-18 594
10, 19-31 536
10, 19s 132, 594
10, 20 548
10, 21 148
10, 22 132, 185, 189, 196, 594, 595, 655
10, 22-24 650
10, 23 562, 595
10, 25 122, 123, 583, 661
10, 25s 151
10, 26 665, 669
10, 26-29 664
10, 26-31 594, 595
10, 27 123
10, 28s 160, 168, 634
10, 29 122, 132, 595, 639
10, 30 123, 145
10, 31 117, 594
10, 32 196
10, 35 595
10, 35-39 595
10, 36 537, 595, 596
10, 36s 151
10, 37s 647
10, 38 595
11 137, 144
11, 4 595
11, 6 122, 136, 595
11, 7 595
11, 8s 145
11, 17s 547
11, 27 119
11, 33 595, 641
11, 40 596
12, 1 153, 595, 635
12, 1s 573
12, 2 129, 231 547, 548, 584, 596
12, 2s 596
12, 4 635
12, 4-11 596
12, 7 573
12, 10 596
12, 11 595
12, 12 647
12, 15 595
12, 16 144
12, 16s 595, 664
12, 14 596
12, 22 117, 573
12, 23 123, 596
12, 24 132, 146
12, 25 160, 168, 594, 634
12, 25 29 536
12, 28 655
13, 4 664
13, 5 151, 658
13, 7 524, 531, 595
13, 8 655
13, 9 595
13, 12 132, 133, 595
13, 12-14 232
13, 13 150, 596
13, 14 148
13, 15s 164
13, 17 531
13, 18 596
13, 18-25 569
13, 19 661
13, 20 132
13, 22 661
13, 24 531

Santiago

1, 1 143, 148
1, 2s 573
1, 12 587
1, 18 136
1, 20 342, 640
1, 21 153
1, 25 168, 590, 633
1, 27 149, 164, 636, 657
2, 1-7 658
2, 5 124
2, 7 175, 186
2, 8 590
2, 12 123, 168, 590, 633
2, 13 123
2, 13s 590
2, 14 169
2, 14-26 556, 566, 590
2, 17 591
2, 19 118, 169, 191
2, 21 143
2, 21s 169
2, 23 591
2, 24 640
2, 26 541
3, 1 123, 215
3, 1-12 570

3, 7 119
3, 13 590
3, 15 228
3, 15-18 647
3, 17 655
4, 4 636, 637
4, 6 647
4, 7 575
4, 8 151
4, 12 123, 125
4, 13-16 659
5, 1-6 151, 658
5, 4 125
5, 6 641
5, 7-11 537
5, 7s 127, 151
5, 8 122
5, 9 123
5, 9s 661
5, 10s 547
5, 11 144
5, 12 123, 643
5, 14-16 639
5 15 638
5, 16 639, 641
5, 19s 662
5, 20 638

1 Pedro

1, 1 143, 146 148, 608
1, 2 132 209, 609
1, 3 129 149, 195, 585, 609
1, 3s 209, 608
1, 3-12 645
1 4 587
1 5 331, 538, 586, 609
1, 5s 151
1 5-9 138
1, 6 538, 608
1, 6s 573, 610
1, 7 331, 609
1, 8 609
1, 9 151, 586, 609
1, 10-12 538
1, 11 585
1, 12 135, 215
1, 13 124, 148, 229, 331, 608, 609
1, 13s 609
1, 14 114, 149, 152, 585, 609, 636
1, 14s 120
1 15 588, 608 609
1, 15 17 149
1, 17 125, 148, 608, 640, 642
1, 18 152, 636
1, 18s 132, 610
1, 18-21 609
1, 19 132
1, 20 154, 583
1, 20s 546
1, 21 116, 128, 129, 138, 585, 609
1, 22 115, 611
1, 23 149, 195, 609
2, 1 153, 609
2, 1s 609
2, 2 196, 586
2, 4 146
2, 5 148, 164, 522, 608
2, 7 609
2, 7-10 645
2, 8 136, 138
2, 9 133, 143, 145, 146, 149, 164, 227, 522, 588
2, 9s 608
2, 10 146
2, 11 148, 152, 608, 609, 636
2, 11s 649
2, 12 149, 654
2, 13 654
2, 13-17 659
2, 14-17 610
2, 15 654
2, 16 609, 633, 642, 643
2, 17 608, 610, 642
2, 18 610, 655
2, 18s 658
2, 18-25 659
2, 19 585, 609, 610
2, 20s 573, 610
2, 21 547, 573, 585, 610
2, 21s 610
2, 21-24 583
2, 22s 585
2, 22-25 71
2, 24 609
2, 25 114, 120, 154
3 1 136, 138, 654
3, 1s 658
3, 1-7 656
3, 2 642
3, 3s 656
3, 4 608, 657
3, 7 610, 654
3, 8 610
3, 9 587, 588, 658
3, 10-12 647
3, 12 609, 641
3, 13s 610
3, 14 609
3, 15s 658
3, 16 629, 642, 654, 655
3, 16s 610
3, 18 548, 573, 583, 609, 610
3, 18s 546
3, 18-22 579
3 19 579
3 19s 230
3, 21 188, 196, 474, 588, 609, 655
3, 22 129, 227, 229, 546 579, 583
4, 1 548, 573, 639
4, 1s 609, 629
4, 2 609, 610
4, 2s 609
4, 3 147, 636
4, 3s 154
4, 5 126, 546, 580

4, 6 135, 608
4, 7 122, 124, 151, 538, 608, 609, 655
4, 7s 609
4, 8 610, 638
4, 10 207, 609, 618
4, 10s 610, 645
4, 12s 610
4, 12-19 573
4, 13 331, 573, 585, 608, 610
4, 14 210
4, 15 609
4, 17 123, 608
4, 18 609
5, 1 331, 585
5, 1 4 610
5, 1-5 523, 656
5, 4 608
5, 5 610
5, 5s 610
5, 6 609
5, 7 383
5, 8 124, 229, 574
5, 8s 575
5, 9 138, 575, 609
5, 10 573, 588, 608, 609, 629
5, 12 609, 639
5, 14 629

2 Pedro

1, 1 180, 342, 585, 640, 642
1, 3 115, 554, 589
1, 3-11 596
1, 3s 597, 645
1, 4 119, 153, 597, 636
1, 5 167, 554
1, 5-7 650
1, 6 649
1, 6s 645
1, 9 188, 189, 597
1, 10 589, 597
1, 11 126, 575
1, 16 127, 597
1, 20s 555
1, 21 597
2, 1 132, 225, 562, 563
2, 3 123
2, 4 123
2, 7s 641
2, 9 123
2, 18 114, 636
2, 19 633
2, 20 153, 585, 636
2, 20s 115
2, 21 544, 545, 641
3 151
3, 1-10 223, 537
3, 2 564
3, 2-18 585
3, 4 127, 597
3, 7 123, 597
3, 9 169, 638
3, 10 123, 124
3, 12 123, 597
3, 14 149, 597
3, 15s 566
3, 16 556
3, 17s 597
3, 18 554

1 Juan

1, 1 489
1, 1s 449
1, 1-4 569
1, 2 427, 449
1, 3 422, 489
1, 4 502
1, 5 224, 422, 576
1, 5-10 498
1, 5s 431
1, 6s 499
1, 7 132, 151, 471
1, 8 498
1, 9 132, 151, 473, 499, 506, 639
2, 1 498, 505, 507
2, 2 132, 471
2, 3-6 499
2, 3s 558
2, 5 451
2, 6 451
2, 7 501
2, 7s 432, 441
2, 8 427, 441, 494, 497, 501
2 8s 431
2, 9 432 442, 501
2, 9-11 500
2, 10 491
2, 11 431, 432, 501
2, 12 473, 499
2, 13s 449, 497
2, 15 452, 499
2, 16 423, 424, 434, 499
2, 16s 152
2, 17 435
2, 18 123, 456, 539
2, 19 225, 664
2, 20 476, 484, 507
2, 21 421, 422, 434
2, 22 223, 431, 453
2, 23 562
2, 24 491
2, 27 422, 431, 476, 507, 508
2, 27s 491
2, 28 456, 504, 506
2, 29 228, 424, 496 641
3, 1 495, 508, 510
3, 2 456, 504
3, 3 435, 499
3, 5 471
3, 6 435, 491, 558
3, 7 424, 435, 641
3, 8 228, 431, 434, 440, 441
3, 9 228, 435, 496, 497, 498
3, 10 424, 431, 434, 441, 641
3, 12 228, 432, 501
3, 13 495, 510
3, 14 432, 441, 501

3, 15 432, 501
3, 17 451, 501
3, 19 431, 506
3, 19-21 424
3, 20 506
3, 21 506
3, 22 499
3, 23 488, 489, **499**, 500
3, 24 506
4, 1 562
4, 1s 434
4, 2 223, 423, **450**, 562
4, 2s 457
4, 3 456, 562
4, 4s 510
4, 5 434
4, 6 508
4, 6s 558
4, 7 228, 435
4, 7-12 451
4, 9 430, 451, 452, 629
4, 10 132, 452, 471, 499
4, 11 500
4, 13 506
4, 14 430, 450, 452, 490
4, 15 223, 572
4, 15s 491
4, 16 451, 491, 492
4, 17 430, 504, 506
4, 19 500
4, 20 501
4, 21 500
5, 1 223, 228, 435, 453, 488, 489
5, 3 500
5, 4 424, 435, 488, 494, 496, 497, 510
5, 4s 475
5, 5 489
5, 5-8 223
5, 6 223, 472
5, 6-8 132
5, 9 489
5, 10 136, 486, 488, 496
5, 11 486
5, 12 455, 497
5, 13 136, 488, 489, 569
5, 14 506
5, 14-21 663
5, 15 506
5, 16 663, 665
5, 18 435, 497, 498
5, 19 224, 430, 434, 440
5, 20 117, 494

2 Juan

v 3 424, 452, 639
v 7 223, 423, 450, 457, 562
v 10 225
v 12 502
v 13 425

3 Juan

v 6 424, **509**
v 9s 424, **509**

Judas

v 1 146, 147, **642**
v 3 544, 562
v 4 123
v 4-7 144
v 6 123
v 8-11 580
v 12 197, 644
v 15 597
v 17 564
v 19 228
v 20 208, 572
v 20s 597
v 21 587
v 22 661
v 22s 662
v 23 636, **642**
v 24 597
v 25 116, **127**

Apocalipsis

1, 1 573, 642
1, 3 122, 161, 566, 602
1, 5 142, 602
1, 5s 133
1, 6 164
1, 8 117, 575
1, 10 173, 213
1, 13 127
1, 17s 603
1, 18 129, 585
1, 20 557
2 225, 601
2, 2 224, 603
2, 3 602
2, 5 603
2, 6 224
2, 8 603
2, 9 575, 602
2, 9s 602
2, 10 573, 575, 587, 602
2, 13 138, 575, 602, 603
2, 14 147, 150, 603
2, 14-16 224
2, 14s 661, 674
2, 16 603
2, 18-29 558
2, 19 602, 603
2, 20 147, 150, **603**, 645, 657, 664
2, 20-24 224
2, 20s 661
2, 21s 603
2, 22 603
2, 23 603, 640
2, 24 558
2, 25 602
2, 26 192, 603
3 601
3, 1 603, 616
3, 1s 603

3, 2s 124, 229, **601**
3, 3 124 537, **602**, 603
3, 4 603
3, 7 484
3, 8 602, 603
3, 10 573, 602
3, 11 602
3, 14 602
3, 15 603
3, 17 602
3, 19 603
3, 20 92
3, 39 602
4, 2 213
4, 8 117, 173, 572
4, 11 117, 173, 572
5, 5 574
5, 6 585 602
5, 9 132, 584, 602
5, 9s 133, 176
5, 10 164
5, 11 573
5, 12 176, 584
5, 13 173, 572
6 601
6, 1 575
6, 1s 575
6, 4 575
6, 8 575
6, 9 602
6, 9-11 602
6, 10 117
6, 17 123
7, 1-8 602
7, 2 575
7, 3 642
7, 10 173
7, 11 573
7, 12 173
7, 9-17 602
7, 13-17 602
7, 14 132, 602
8, 7s 575
9, 3 575
9, 5 575
9, 11 575
9, 20s 120, 603
10, 1s 575
10, 6 117
10, 7 134, 555, 642
11, 15 173, 572, 602
11, 17 117
11, 17s 125, 173, 572, 602
11, 18 123, 642
12, 9 575
12, 10 173
12, 10s 602
12, 11 132
12, 12 602
12, 17 602, 603
13, 2 575
13, 4 575
13, 5 575
13, 7 575, 602
13, 8 602
13, 10 138, 602
13, 14s 575
13, 18 575
14, 1-5 150, 602
14, 3 602
14, 3s 132
14, 4 652
14, 6 134, 135
14, 7 117, 123, 642
14, 10 123
14, 12 602, 603
14, 13 603, 629
14, 14 127
14, 15 123, 575
14, 18 575
15 147
15, 2 642
15, 3s 163, 572
15, 4 642
16, 1s 575
16, 9 603
16, 9-11 120
16, 11 603
16, 14 123
16, 15 92, 124, 537, 601, 603
16, 19 123
17, 1 123
17, 5 557
17, 7 557
17, 14 147, **602**
18 601
18, 4 145
18, 6 603
18, 10 123
18, 20 123, 525
19, 1s 173, 602
19, 2 642
19, 5 642
19, 6-8 602
19, 7s 173
19, 10 209, 574
19, 13 132
19, 15 123
19, 17 575
20 574, 601
20, 2 575
20, 10 575
20, 11s 125
20, 12s 603
21, 1 602
21, 3 146
21, 5 602
21, 8 147, 603
21, 14 527
21, 27 603
22 147
22, 3 642
22, 5 602
22, 6 573, 602, 645
22, 7 602
22, 8s 574
22, 9 215, 602, 645
22, 10 122, 603
22, 11 641
22, 12 603
22, 14 602
22, 15 147, 603, 662
22, 16 573
22, 18s 519
22, 20 96, 176
22, 21 176

INDICE DE REFERENCIAS PATRISTICAS

Carta de Bernabé

1, 2s 208, 212, 214, 592, 593, 639, 644
1, 3 209, 586, 640
1, 4 587, 591, 593, 641, 650
1, 5 556, 593
1, 6 123, 562, 587, 591, 593, 641
1, 7 208, 556, 593
2, 1 160, 168, 591
2, 2 556, 593, 649
2, 3 594
2, 6 160, 168, 591, 634, 637
2, 10 647
3, 6 146, 593
4, 3 538, 591
4, 6 146, 159
4, 8 138, 593
4, 9 136, 151, 215, 591, 593
4, 10 152, 583, 591, 634, 640
4, 11 164, 213, 591, 592, 594, 647
4, 12 123, 591, 640
4, 13 124, 126, 146
4, 14 549
5, 1 132, 159, 592, 647
5, 2 71, 585
5, 3 556, 593, 594
5, 4 554, 591, 593, 641
5, 5 175, 592
5, 6 592, 636
5, 6s 129, 585
5, 7 126, 146, 591, 592, 634
5, 9 135, 644
5, 10s 592, 636
5, 12s 592
6, 3 593
6, 4 123
6, 7 592, 636
6, 9 556, 592, 593, 636
6, 10 556
6, 11 196, 197, 592, 634
6, 11 13s 148
6, 13 148
6, 14 592
6, 15 164
6, 16s 159
6, 17 593
6, 17-19 591
7, 1 556, 594
7, 2 126, 591, 592, 593
7, 3 132, 592, 636
7, 5 133, 146, 592, 643
7, 9 123, 159, 644
7, 11 126, 142, 643
8, 1 132, 159
8, 2 585
8, 3 132, 135, 159, 592
8, 5 587
8, 5s 126
9 159
9, 2 587
9, 3 136, 593
9, 4 159, 574
9, 6 190
9, 7 562, 650
9, 8 159, 556, 585, 593
9, 9 594
10 159
10, 1 562
10, 7 119
10, 9 159, 636
10, 9s 562
10, 11 160, 168, 591, 636, 637
11 197
11, 8 592, 650
11, 9 592, 593
11, 9-11 191
11, 10 587
11, 11 158, 189, 211, 588, 592, 593
12, 1 585
12, 1s 592
12, 2s 593
12, 5 592
12, 7 593
12, 10 127, 129, 130, 592

13, 1: 146
13, 7: 143, 556, 591, 593
13, 14: 592
13-14: 146, 159
14, 1s: 146
14, 4: 146, 592
14, 5: 136
14, 5s: 132, 227
14, 6: 133, 145, 146, 592
14, 7: 556
14, 9: 135, 593
14, 12: 639
15, 5: 126, 591
15, 5-9: 591
15, 7: 591, 640
15, 9: 129, 173, 198
16, 1: 117
16, 2: 556
16, 5s: 209
16, 7: 147, 164, 593
16, 7s: 191
16, 8: 148, 196, 592, 593, 634
16, 8s: 189
16, 9: 121, 136, 554, 589, 591, 592, 645
16, 10: 592, 593
16, 18: 197
17, 1: 119, 570
18: 570, 591, 647
18, 1: 227, 554, 574
19, 1: 554, 593
19, 2: 117
19, 4: 657, 661
19, 5: 654, 656, 664,
19, 6: 591, 641
19, 7: 593, 654, 659
19, 10: 123, 136, 147, 638, 657, 661
19, 11: 544
19, 12: 119, 655, 663
20: 570, 647
20, 1: 147
20, 1s: 664
20, 2: 591, 641, 657
21: 591
21, 1: 124, 160, 168, 591
21, 2: 644
21, 3: 151, 538, 591
21, 5: 554, 593
21, 6: 123, 651
21, 9: 593, 650

1 Clemente

1, 1: 615, 654
1, 2: 117, 554, 617, 618, 655
1, 3: 119, 524, 617, 654, 655, 656
2, 1: 585, 616, 617, 648
2, 2: 209, 214, 618, 644
2, 3: 617, 664
2, 4: 615
2, 8: 161, 168, 617, 655
2, 13: 648
3: 648
3, 1: 616, 648
3, 4: 119, 617
3, 12: 648
3, 13: 648
3, 18: 648
4: 144
4, 1-5: 648
4, 13-17: 648
5, 1-6: 617
5, 6: 648
6: 144, 648
6, 1: 615, 617
6, 2: 617
7: 144, 638, 665
7, 1: 661
7, 2: 152, 153, 544, 617
7, 3: 117
7, 4: 121, 132, 616, 617, 639, 646
7, 5s: 616
8: 144, 638, 665
8, 1: 616, 618
8, 1s: 616
8, 4: 647
8, 5: 117, 121
9: 144
9, 1: 152, 153
10: 144
10, 6: 617
10, 7: 161, 617
11: 144, 648
11, 1: 614, 617
11, 2d: 617
12: 144
12, 1: 161, 617
12, 7: 132, 138, 161, 615, 616, 618
13: 648
13, 1: 153, 584, 617, 618
13, 2: 123, 549, 601, 643
13, 3: 617
14, 1: 617, 641
14, 3: 117, 655
14, 15: 647
15, 1: 617
16: 616, 648
16, 1: 615
16, 3-14: 71
16, 7: 585, 616
16, 17: 616, 629, 639
17s: 144
17, 3: 144
19, 2: 117
19, 2s: 617
20: 117, 118, 125, 648
20, 11: 117
20, 12: 176
21, 1: 123
21, 3: 615
21, 6: 132, 524, 616, 656
21, 6-9: 654, 661
21, 7: 656, 659, 661
21, 8: 656
22: 648
22, 1: 617, 618
22, 8: 615

23: 46, 125, 151, 223, 615
23, 1: 117, 618, 640
23, 3-5: 537
23, 5: 615
24: 125, 573
24, 1: 129, 615
24, 5: 118
26: 125, 223, 615
26, 1: 117, 137, 138, 617, 643
27, 2: 617
27, 3: 615, 617
28, 1: 123, 153
28, 1s: 615
29, 1: 143, 615, 617
30, 1: 615
30, 2s: 639
30, 3: 618, 640, 649
30, 8: 655
31, 1: 144, 616
31, 2: 143, 617, 640, 641
32, 1: 556, 618
32, 2: 636
32, 3: 641
32, 4: 117, 615, 617, 640
33, 2: 117
33, 2s: 572
33, 3: 573
33, 7: 655
33, 8: 641
34, 3: 640
34, 4: 615, 617
34, 5: 573, 615, 617
35, 1: 618
35, 2: 137, 138, 587, 617, 640, 649
35, 3s: 615
35, 5: 119, 120, 617, 647
36, 1: 164, 584, 615, 619
36, 1s: 584, 616, 645
36, 2: 227, 617, 618
36, 5: 129
37, 1: 617
38, 1: 207, 618
38, 1s: 645
38, 2: 150, 636, 649, 653
38, 3: 117
40, 1: 161, 556, 618
40, 2: 531, 644
40, 4: 617
40, 5: 532, 617
40, 42: 165
41: 161
41, 1: 655
41, 3: 119
41, 4: 161, 556, 618
42, 1: 135
42, 1s: 529, 564
42, 3: 124, 128, 135, 215, 615, 618
42, 4: 135, 529, 618
43: 529, 532
43, 6: 116
44, 2: 528, 529
44, 3: 520, 615
44, 4: 172, 531
45, 1: 119
45, 7: 643, 655
46, 4: 144, 615, 617
46, 6: 116, 209, 589, 615, 618, 639, 640, 643
47: 566
47, 2: 135
47, 3: 618
47, 6: 615
47, 7: 654
48, 2-4: 616, 617
48, 4: 617, 641
48, 5: 150, 618
48, 5s: 645
48, 6: 653
49: 650
49, 1: 617
49, 5: 615, 638
49, 6: 132, 616
50: 650
50, 3: 615, 618, 639
50, 5: 617, 638
50, 6s: 161
50, 7: 176, 615, 616
50, 9: 126
51s: 663
51, 1: 614, 650
51, 3: 639
51, 3-5: 144
52, 1: 119, 161, 639
54, 2: 520, 615, 618
54, 3: 587
55: 144, 648
55, 1: 616
55, 1s: 547
55, 3: 618, 640
56, 1: 147, 655
56, 2: 661
57, 1: 638
57, 2: 153, 614, 615
57, 7: 615
58, 1: 137
58, 2: 161, 168, 178, 587, 615, 617, 655
59: 173
59, 2: 117, 143, 588, 615, 616
59, 2s: 95
59, 3: 114, 117, 132, 615, 618
59, 4: 145, 617
60, 1: 117, 137, 639, 659
60, 1s: 663
60, 2: 642
60, 4: 117, 617, 658, 659
61: 173, 539
61, 1: 659
61, 2: 617
61, 3: 164, 173, 178
62, 1: 119, 617, 641
62, 2: 117, 617, 638, 641, 649, 655
63, 2: 618
63, 3: 655
64: 133, 146, 164, 178, 617, 655, 649
65, 2: 147, 176, 178, 615, 616, 618
69, 2: 655

2 Clemente

1, 1: 126, 179
1, 2: 585, 588, 598
1, 3: 598
1, 4: 227, 588, 598
1, 4s: 116
1, 6: 153
1, 6s: 120, 633
1, 7: 114, 598
1, 8: 117, 588, 598
2, 1: 142
2, 4: 549, 565, 589, 643
2, 7: 588, 589, 598
2, 10: 231
3, 1: 114, 115, 117, 587
3, 1s: 598
3, 2: 643
3, 3: 588, 598
4, 1: 598
4, 2: 586, 641, 643
4, 3: 598, 647, 649, 650
4, 5: 643
5, 1: 148, 150, 153, 589
5, 1-5: 636
5, 2-4: 643
5, 4: 598
5, 5: 124, 598, 599
5, 6: 150, 599, 637, 641
5, 7: 641
5, 9: 231
6, 1s: 643
6, 3: 637
6, 3-5: 150
6, 4: 598, 641
6, 6: 599
6, 9: 124, 149, 597, 598, 599, 640
7, 1: 599
7, 1s: 597
7, 6: 149, 190, 598
8, 1-3: 638
8, 2: 586, 598, 636
8, 3: 639
8, 4: 155, 598, 652
8, 5: 135, 643
8, 6: 149, 190, 598
9, 1: 124, 223
9, 1s: 598, 636
9, 2: 588, 598
9, 3: 164, 598, 636
9, 5: 588, 598, 636
9, 6: 124, 598
9, 7: 598
9, 8: 598
9, 11: 643
10: 223
10, 1: 119, 153, 167
11: 537
11s: 151
11, 1: 138, 640, 643
11, 6: 597
11, 7: 124, 598, 641
12: 150, 223, 537
12, 1: 127, 537, 598, 641, 650
12, 1s: 124
12, 2: 231, 643
12, 5: 598, 652
13, 1: 124, 229, 586
13, 4: 598, 639, 643
14: 142
14, 1: 586, 643
14, 1-4: 142
14, 1s: 233, 598
14, 2: 598
14, 3: 150, 598, 692
14, 3-5: 155
14, 3s: 598, 636
14, 4: 214
14, 5: 124, 211, 587
15, 1: 155, 598, 649, 662
15, 2: 598, 650
15, 3: 598, 599, 641
16, 1: 638
16, 2: 598
16, 3: 123, 597
16, 4: 598, 638, 655
17, 1: 114, 147
17, 2: 637, 661
17, 3: 152, 583, 661
17, 3-5: 523, 530
17, 4: 127, 597
17, 6: 123
17, 7: 643
18, 1: 123, 643
18, 2: 123, 598, 635
19, 1: 171, 586, 599, 657
19, 2: 152, 661
19, 2s: 598
19, 3: 598, 636, 641
19, 3s: 573
19, 4: 599, 637
20, 1: 117, 642
20, 4: 599, 641
20, 5: 119, 124, 231, 584, 585, 587, 598

Didajé

1, 2: 117
1, 3: 150
1, 3-6: 549, 643, 647
1, 4: 152, 636, 653
1, 5: 117, 645
1, 6: 570, 647
2, 2: 147, 664
2, 6: 172
2, 7: 661
3, 2: 664
3, 4: 147
3, 8: 657
3, 9: 641
4, 1: 172
4, 3: 661
4, 6: 638
4, 9: 656
4, 10: 659
4, 9-11: 654
4, 11: 659
4, 13: 544
4, 14: 119, 639, 655, 662
5s: 84
5, 1: 147
5, 1s: 664
5, 2: 641

6, 2: 150, 653
6, 3: 147, 150
7: 172, 185
7, 1: 186
7, 1-3: 185
7, 3: 186
7, 4: 186, 639
8, 1: 150, 173, 638
8, 2: 135, 643
9: 84, 204, 644
9s: 199, 538
9, 2: 95
9, 2s: 95
9, 3: 103
9, 4: 124, 142, 143, 178
9, 5: 185, 186, 199, 643
10: 84, 204, 644
10, 2s: 95
10, 3: 117, 211, 644
10, 5: 124, 142, 143
10, 6: 169, 204, 531, 636, 638, 662
11: 215, 530, 645
11, 1: 525
11, 2: 225, 554
11, 3: 135, 562
11, 4-6: 105
11, 7: 213, 643
11, 11: 142, 150
12: 520
12, 3s: 657
13: 215, 645
13, 1: 643
13, 1s: 525
14: 199
14, 1: 103, 172, 173, 198, 202, 639, 644, 663, 665
14, 2: 662
15, 1: 520, 531, 654
15, 1s: 529, 645
15, 3: 135, 169, 661, 662
15, 3s: 643
16: 151, 537, 570
16, 1: 124, 229, 591
16, 1s: 643
16, 2: 119, 122, 136, 583
16, 3-8: 570
16, 5: 573, 586, 591
52, 3: 645

Carta de Ignacio a la comunidad de Efeso

1, 1: 119, 180, 585, 621, 622, 623, 624, 625, 626
2, 1: 621
2, 2: 626
3, 1: 624
3, 2: 619, 620, 621, 661
4, 2: 233, 234, 620, 621, 622, 645
5, 1: 142, 207, 234, 622
5, 1s: 531
5, 2: 203, 620
5, 25: 234
5, 29: 234
6, 2: 563
7: 598
7, 1: 662
7, 2: 180, 224, 619, 621, 622, 623
8, 1: 575, 626
8, 2: 621, 622, 624
9s: 153
9, 1: 147, 585, 623, 624
9, 2: 622, 624, 626, 655
10: 624
10, 1: 120, 620, 624, 658
10, 2s: 573, 658
10, 3: 575, 621, 622, 624, 626, 655
11, 1: 122, 123, 151, 538, 619, 620, 625, 639
11, 2: 619, 622
12, 2: 619
13: 583
13, 1: 575, 583
13, 1s: 621
14, 1s: 624, 650
14, 2: 623
15, 1: 584, 624
15, 2: 653
15, 3: 164, 180, 621, 622, 626
16, 1: 124
16, 2: 620, 625
17, 1: 124, 142, 587, 619, 620, 625
17, 2: 558
18, 1: 586, 587, 619, 624, 625
18, 2: 130, 180, 195, 224, 546, 548, 584, 621, 623
19: 231, 580, 620
19, 1: 182, 227, 555, 584, 620
19, 3: 180, 621
20, 1: 130, 623, 624
20, 2: 127, 130, 201, 532, 619, 621
21, 2: 619

Carta de Ignacio a la comunidad de Magnesia

1, 2: 234, 619, 620, 622, 624
2: 625
2, 2: 524
3, 1: 622
3, 2: 119, 622
4: 624
5, 1: 620
5, 2: 620, 623, 624, 636
6, 1: 620, 621
6, 2: 124, 619, 620, 622, 624, 625
7, 1: 531, 564, 584, 621, 629

7, 2 148, 234, 621
8 226
8, 1 562, 620, 625
8, 2 116, 210, 621, 625
9, 1 173, 555, 619, 624, 626
9, 1s 584
10, 1 620, 622, 624, 626
11 224, 225, 226, 619, 620
11, 1 130, 131
12 622, 625, 626
13, 1 562, 622, 624
13, 2 234, 621, 622
14 620, 622
14, 1 661

Carta de Ignacio a la comunidad de Filadelfia

1, 2 117, 624
2, 1 227, 619
2, 2 622
3, 2 638, 663
3, 3 124
4 203, 621
4s 531
4, 1 200, 234
5, 1s 135
5, 2 619
6, 1 620
7 208
7, 1 622
7, 1s 209
7, 2 164, 531, 624, 626
8 624
8, 1 638, 663
8, 2 130, 135, 619, 620, 625
9, 1 142, 164, 584, 621
9, 2 124, 127, 130, 135, 585, 587, 619, 620, 623, 650
10, 1 520
11, 1 625

Carta de Ignacio a Policarpo

1, 2 153, 210, 234, 586, 622, 625, 661
1, 3 124, 229
2, 1 624
2, 2 622, 625, 645
2, 3 124, 229, 587, 619, 620
3, 1 562
3, 2 119, 151, 620
4, 1 657
4, 2 583
4, 3 625, 659
5, 1 622, 656
5, 2 150, 625, 653
6, 1 622
6, 2 621
7, 1 619, 624
7, 2 520, 622
7, 3 619, 624
8, 3 180, 234

Carta de Ignacio a la comunidad de Roma

1, 2 625
3, 1 624
3, 2s 624, 636
3, 3 180, 622
4, 2 624
4, 3 565, 619, 620, 623, 626
5, 1 624, 625
5, 3 575, 624
6, 1 620, 623, 637
6, 2 227, 619, 622
6, 3 180, 622, 624
7, 1 622, 636
7, 2 622, 623, 645
7, 3 180, 197
8, 1 622
8, 2 621
8, 3 622
9, 3 178

Carta de Ignacio a la comunidad de Esmirna

1 620
1, 1 130, 180, 182, 548, 558, 584, 622, 623
1, 1s 546
1-3 7 224
1, 2 131, 233, 623
2 585, 620, 624
2s 621
2, 2 207
3 129
3, 3 621
4, 1 225, 619, 620, 638
4, 2 548, 623
4, 3 665
5, 1 133, 619, 623, 665
5, 2 562, 620
5, 3 619, 638
6, 1 123, 620, 624, 625, 650
6, 2 562, 620, 625, 639, 657
7, 1 128, 197, 201, 202, 548, 562, 585, 621, 623
7, 2 130, 135, 621, 623, 662
8, 1 584, 621, 629
8, 2 142, 187, 197, 620, 621
9, 1 229, 575, 638, 665
9, 2 620, 625
10, 1 180
11, 1 625
11, 2 520
11, 2s 653
11, 3 626

12, 1 639
12, 2 130, 178, 621, 622, 623, 639
13, 1 210, 657
13, 2 622

Carta de Ignacio a la comunidad de Tralles

1, 1 119, 622
1, 2 624, 626
2, 1 622, 624
2, 2 531
2, 3 142, 555
4, 1 625
4, 2 623, 625
5, 2 624
6, 1 563, 661
7, 1 180, 625
7, 2 531, 655
8, 1 149, 624
8, 2 624, 654
9 546, 620
9s 224, 621
9, 1 130, 131
9, 1s 584
9, 2 128, 619
10 598, 620
10, 1 624
11, 2 233, 234, 585, 620, 623
12, 1 583, 622
12, 3 651

Hermas Preceptos

I 116, 117, 122, 590
I, 1 117, 118, 119, 136
I, 2 119, 153, 167, 641, 649
II 648
II, 3s 153
II, 4 153, 652, 658
II, 6 652, 658
III 648
III, 1 636
III, 4 655
III, 5 153, 587, 590
III, 9 659
IV 648, 656
IV, 1 653
IV, 1, 3 153
IV, 1, 6 644
IV, 1, 9 636, 662
IV, 2, 3 587, 635, 640
IV, 2, 2-4 590
IV, 2, 4 590
IV, 3 590
IV, 3, 1 188, 189, 215, 588
IV, 3, 1-3 589
IV, 3, 3 136
IV, 3, 4 575, 588
IV, 3, 6 575, 588 589
IV, 3, 7 586
IV, 4 587, 653, 656
IV, 4, 4 589
V 648
V, 1, 3 575
V, 2, 2 152
V, 2, 3-6 657
V, 1, 5s 46
V, 1, 7 153
V, 2, 8 153
VI 648
VI, 1, 1 649
VI, 2, 1s 573, 574, 641
VI, 2, 3 119, 167, 641, 657
VI, 8 640
VII, 1 586
VII, 3 153
VIII 648, 650
VIII, 2 641
VIII, 8 643
VIII, 8s 590
VIII, 10 641, 657, 658, 661
IX, 4 151, 152, 637
IX, 6 586
IX, 7 151, 153
IX, 10 153
IX, 12 153, 643
X 648
X, 1, 4 152, 637
X, 1, 4s 659
X, 3 1 153, 639
X, 3, 4 153
XI 215, 520, 530, 645
XI, 4 153
XI, 8 152, 153, 637, 657
XI, 9 573
XI, 20s 46
XII 648
XII, 1, 1 153
XII, 1, 3 153
XII, 2, 2 153
XII, 2, 4 153
XII, 2, 5 643
XII, 3, 1 167, 590, 641, 643
XII, 3 2 661
XII, 3, 4 151, 635
XII, 5, 4 635
XII, 6, 3 587, 590
XII, 6, 5 151, 152, 637

Hermas Alegorías

9, 16 185
15, 2 186
19, 1 664
I 652, 658
I, 1 148
I, 3, 11 150
I, 8 657
I, 11 586
II 658
III, 7, 3 186
III-IV 637
IV, 5 659
V 584
V, 1 638
V, 2, 4s 653
V, 3, 1 557
V, 3, 3 587, 653

V, 3, 6 151, 152, 637
V, 3, 7 638, 652, 657
V, 5, 2 636
V, 5, 3 145, 557
V, 6, 2 132
V, 6, 2s 145
V, 6, 4 573
V, 5, 2 117
V, 6, 5s 636
V, 6, 7 573, 652
V, 7, 1 155, 234, **636**
V, 7, 1s 234, 636
VI, 1, 2 153
VI, 1, 4 153, 167, **641**
VI, 2, 2 117
VI, 2, 3 637
VI, 2, 4 635
VI, 3 573, 639
VI, 3, 2 574
VI, 3, 3 637
VI, 3, 5 659
VI, 3, 6 123
VI, 4 117, 637
VI, 5 573, 639
VI, 5, 3 153
VI, 5, 7 587
VII 573, 639, 656
VII, 1s 574
VII, 2 151
VII, 6 574
VII, 10, 3 641
VII, 11, 1 588
VIII, 1, 1 147, 176
VIII 3, 2 135, 136, 168
VIII, 3, 3 574
VIII, 3, 8 641
VIII, 6, 1s 121, 588
VIII, 6, 2 635
VIII, 6, 3 151, 190
VIII, 6, 4 142, 175, 186, 664
VIII, 6, 5 223
VIII, 6, 6 664
VIII, 8, 1s 152, 659
VIII, 9, 1 153, 658
VIII, 10, 3 167
VIII, 11, 1 589, 664
VIII, 11, 3 151, 664
VIII, 14, 3 151
IX, 1, 1s 142
IX, 1, 2 210
IX, 2s 216
IX, 6, 2 664
IX, 11 150, 650, **652**
IX, 12s 233
IX, 12, 1-3 635
IX, 12, 2 183
IX, 12, 3 538, 586
IX, 12, 3s 124
IX, 12, 4 186
IX, 12, 4s 185
IX, 13 191, 216
IX, 13, 1 142
IX, 13, 2 124, 186, 210, 186, 233
IX, 13, 5 233
IX, 13, 7 186, 233
IX, 13, 9 148
IX, 14, 1 148
IX, 14, 3 176, 587, 635
IX, 14, 5 147, 178, 183, 186, 588
IX, 15, 2 216, 649, 650
IX, 15, 4 135, 215, 525
IX, 16, 2 195
IX, 16, 2s 124, 588
IX, 16, 3 190
IX, 16, 3s 636
IX, 16, 5 135, 215, 525
IX, 16, 7 190, 641
IX, 17, 4 190, 650
IX, 17, 5 233
IX, 18, 1 115
IX, 18, 1s 114
IX, 18, 2s 142
IX, 18, 3 664
IX, 18, 4 145, 233, 650
IX, 18, 5 137
IX, 19, 1 664
IX, 19, 1s 137
IX, 19, 2s 223
IX, 20, 1s 152, **659**
IX, 20, 2s **124**
IX, 20, 3 644
IX, 21, 2 636
IX, 22, 1s 223
IX, 23, 4 639
IX, 24, 4 211
IX, 25, 1 135, 215, 525, 527, 641
IX, 26, 2 587
IX, 26, 6 590
IX, 26, 8 588
IX, 27, 2 657
IX, 27, 3 524
IX, 28, 1s 653
IX, 28, 4-7 562
IX, 29, 1-3 644
IX, 29, 2 124
IX, 29, 3 153
IX, 31, 1 190
IX, 31, 2 644
IX, 31, 5 661
X, 4, 2 590
X, 4, 4 537

Hermas Visiones

I, 1, 3 639
I, 1, 6 117, 142
I, 1, 8 641
I, 2, 4 153, 652
I, 3, 1 152, 659
I, 3, 1s 661
I, 3, 4 117, 118, 119, 142, 572
II 656
II, 2, 1 150, 639
II, 2, 3 650, 653
II, 2, 4-8 590
II, 2, 7 573
II, 3 656
II, 3, 1s 661
II, 3, 2 117, 587, **589**, 652
II, 3, 4 151

II, 4, 1 142, 233
II, 4, 3 657, 663
III, 1, 2 150, 557, 639
III, 1, 5s 639, 663
III, 1, 9 653
III, 2, 1 653
III, 3, 3 142
III, 3, 5 117, 119, 536, 585, 588, 589
III, 4, 3 557
III, 5 664
III, 5, 1 215, 525, 530
III, 5, 2 653
III, 5, 3s 653
III, 6, 5 152, 659
III, 6, 5-7 658
III, 7 664
III, 7, 2 117, 664
III, 7, 3 136
III, 7, 6 639
III, 8 233, 587, **642**, 647
III, 8, 3s 590
III, 8, 4 153, 587
III, 8, 4s 649
III, 8, 5 650
III, 8, 7 650
III, 8, 8 643
III, 8, 9 151, 537, **634**
III, 8, 11 151
III, 9, 1 132
III, 9, 2-6 658
III, 9, 3 636
III, 9, 5 123
III, 9, 7 524
III, 9, 10 661
III, 10, 6s 639
III, 11, 3 152
III, 12, 3 151, 635
III, 13, 2 151
IV, 1, 3 142
IV, 1, 8 153
IV, 2, 2 142
IV, 2, 4 574
IV, 3, 2-4 636
IV, 3, 5 637
V, 7 573

Carta de Policarpo a los filipenses

1, 2 128, 599, 600
1, 3 587, 600
2, 1 126, 129, 148, 152, 153, 474, 580, 583, 599, 600, 601, 643
2, 1s 546, 599
2, 2 120, 152, 599, 601
2, 2s 128
2, 3 114, 549, 600, 601, 643
2, 7 599
3, 1 599, 600
3, 2 136, 600
3, 2s 600, 650
3, 3 600, 601
4, 1 600, 601
4, 2 599, 600, **649**, 650, 656, 661
4, 2s 601
4, 2-6 654
4, 3 120, 600, 601, 655, 657
5, 1 601
5, 2 599, 600, 637, 649, 654
5, 2s 601
5, 3 124, 152, 599, 636, 637, 655, 656
6, 1 599, 601, 657
6, 1s 600, 601
6, 2 599, 638
6, 3 135, 564, 599, 600, 643
7, 1 123, 124, 153, 223, 224, 562, 575, 599
7, 1s 645
7, 2 124, 136, 152, 562, 600, 638, 643
7, 3 544
8, 1 599, 600, 640
8, 1s 573
8, 2 601, 640
9, 1 600, 601
9, 1s 600
9 2 130, 599, 600, 637, 641
10, 1 601
10, 2 638
11, 1s 599
11, 2 599
11, 4 121, 600 662
12, 2 128, 164, 584, 600
12, 3 658, 659
13, 2 600

Justino mártir Diálogo con Trifón

11, 4 168
14, 3 162, 168
16, 2 163
18, 2 163
18, 3 162, 168
19, 6 163
20, 1 163
22, 11 163
23, 5 163
30, 3 177
39, 2 196, 197
40, 1s 163
41, 1 199, 202
41, 3 203
41, 4 163, 202
42, 1 163
43, 1 163
43, 2 163
44, 2 162
45, 3s 162
49, 8 177
67, 10 162
76, 6 177
80, 4 223
85, 2 117
92, 4 163
93 162, 167
93s 162
117, 1 203
117, 2 164

118, 2 69
121, 3 167
122, 1s 196
123, ? 196
131, 5 177
138, 2 195
141, 2 163

Justino mártir Apología

I, 12, 11 114
I, 26, 4 223
I, 65, 3 531
I, 67 531, 566
I, 67, 3 171
I, 67, 6 658
61 172
61, 2 186
61, 3 186 195
61, 4 195
61, 10 188, 189
61, 11 186
61, 12 196
61, 12s 196
61, 13 186
65 198
65, 1 186 196
65, 3 199
66, 1 185, 195, 197, 199
66, 2 201
66, 3 200
66, 4 201
67 198
67, 2 199

Martirio de Policarpo

1, 1 629
2, 1 639
2, 3 124
4, 3 633
6, 1 635
7, 2s 208
7, 3 210
8, 2 629
19, 2 117

INDICE DE MATERIAS

Abrahán 44, 79, 95, 113-115, 159, 169, 248, 288, 291, 296, 309, 321, 323, 336, 368, 382, 444, 590
abstenerse 152s, 650, 652 653
actividad misionera 85, 100, 112, 113, 136, 215, 219, 527
— predicación 113, 131, 133, 140, 171, 186
— propaganda 111
— terminología 137s
— trabajo 105, 367
— viajes 104, 242
Adán 259, 282, 284, 301, 306s, 314, 321, 346, 357, 360, 410, 576
— nuevo 232, 357, 360
— primer 357
ágape 197, 203, 236, 318, 324, 348s, 407, 500, 590, 593, 597, 606, 612, 650s
alegoría 160-167, 402, 570, 591
alianza 146, 302
— antigua 334, 395, 402
— escrita 319
— nueva 145, 159, 162, 168, 199, 202, 324, 367, 368, 395, 402
— sacrificio 132s, 354
alma 196, 207, 219-222, 228, 232, 234, 248s, 257s, 288, 375, 378, 408s, 410
altar 203s
amor 56s, 59, 167, 169, 253, 269, 275s, 280, 292, 348s, 362s, 379, 383s, 389s, 397, 414
— a Dios 51, 56, 162
— a uno mismo 59
— al mundo 59
— al prójimo 52, 56, 162, 500s, 651
anamnesis 202
anastasis 124
ángeles 63, 159, 178s, 211, 224, 228, 230, 284, 310, 312s, 324, 576s
animismo 209, 210, 262
antiguo testamento
— como libro profético 165
— la ley del 163
— los mandamientos morales del 167
antropología 118, 222, 228, 243, 245s, 457
Apocalipsis 570, 575, 601s
apocalíptica 42s, 44s, 67, 77, 81, 92, 94s, 97, 121, 123, 127s, 227, 366, 409, 570
apostasía 224, 295, 305
apóstoles 105, 107, 116, 124, 128, 163, 171, 175s, 185, 214, 216, 224s, 271, 276, 327, 367, 373, 377, 385, 402, 405, 412, 415, 526s, 564, 566
Areópago 114, 116, 118s, 124, 140
arrepentimiento 59s, 62, 76-77, 82, 85, 120, 130, 151s, 161, 163, 170, 186, 211, 242, 269, 344, 376, 590, 616, 634s, 638, 645s, 662, 665
ascensión 89, 173, 177, 229
ascetismo 50, 150s, 155, 159, 205, 213, 220, 224, 236, 254, 257, 649s, 652
atributos de Dios 117, 119, 122
autoridad 115, 190, 225, 234s, 273s, 277, 346, 352, 368
— del antiguo testamento 55, 167, 564s
ayuno 55s, 150, 186, 191, 214

bautismo 82-83, 103, 185s, 207, 210s, 221s, 234, 351, 356s, 369s, 394, 396, 398s, 410, 588, 594, 665
— de Jesús 66, 181
— de Juan 82s, 105, 191
— de los prosélitos judíos 82s
— vicario 194, 223, 370
Bernabé 102, 106, 111, 143, 146, 149, 157s, 208, 242
— carta de 159s, 163, 570, 591s

canon 567s
carismas 207, 208, 348
carne 153, 155, 164, 207, 209, 211, 220, 222s, 227, 229, 236, 250s, 259s, 268, 278s, 302, 304, 311-313, 320, 324, 354, 377, 380, 382, 388, 393s, 397s, 409s, 414
— de Jesús 179, 199-203, 621, 636
castigo 50s, 53, 272, 301, 305-307, 344s, 355
catecismo judío 570, 591, 647
cena del Señor 91, 103s, 132s, 146, 172, 195, 197s, 199s, 351, 353, 356, 370-372
cielo 47, 222, 226, 229, 231, 309, 331
circuncisión 82, 101s, 157-163, 191, 276, 278, 288s, 295, 319, 384, 390, 403, 406
Clemente
— primera carta de 161, 570, 584, 614s
— segunda carta de 597s
colecta 106s
colosenses 559s, 576s, 603s
comunidad
— comidas de la 84, 103
— condición para entrar en la 185
— dirección de la 104
— escatológica 79s
comunión 199s, 203s, 356, 371
conciencia 261, 270, 277
— apostólica 383
— concepto de 270s
— eclesial 139, 142, 143, 146, 148, 154s
— escatológica 81
— mesiánica 64
— profética 61
concilio apostólico 102, 106, 143, 157, 243
condenación 61-62, 241, 310, 319, 376, 402
confesión
— de fe en Jesús como Señor 175-177, 186, 370, 376, 378, 390
— de pecado 151, 161, 562
confianza 381s, 506s, 595, 616
consagración 187, 260, 327, 332, 394, 399
conversión 114, 120, 136, 168, 186, 240s
corazón 189s, 265-267, 272, 274s, 289s, 399
cordero 173
— de Dios 601s
Corpus Hermeticum 165, 334
cosmos, cosmología 42, 113, 175, 182s, 219s, 226, 229s, 235, 245, 262, 282s, 290, 309s, 356, 360s, 363s, 369-370, 409s, 412, § 57
creación 116, 149s, 182-183, 219s, 222, 224, 236, 265, 281s, 293, 309, 312s, 331, 363, 369-370, 576
— nueva 367, 390, 410-411
credo 117s, 127s
creer en Dios 115s, 120, 136s, 169, 357-358, 376, 572
cristianismo helenístico 68, 71, 83, 93s, 109-236, 241s, 354, 356, 373
— comunidades 84, 103s, 141, 143, 174, 185, 194
— iglesia 68s, 96s, 103s, 109-236
Cristo como Dios 179, 585
cristología 76s, 88s, 126, 174s, 222s, 229s, 351s, § 58
cruz 58, 77s, 89s, 91s, 128, 132-134, 135, 146, 160, 167, 181, 193s, 202, 204, 227, 229, 231, 241s, 248, 290, 297, 312, 333, 346s, 350s, 367, 369s, 375, 383, 387s, 390, 402, 407-408, 413s, 472-473
cuerpo véase *soma* y *sarx*

— de Cristo 577s, 597-598, 607
culto 49s, 155, 164s, 171-178, 185, 198s, 205, 214s, 296, 368, 399
cultos helenísticos 147, 174, 201, 221
cumplimiento 84, 101, 107, 141, 143, 145, 149, 165, 167, 208-209, 403-406
— de la ley 317-319, 324, 339
— de la promesa divina 321, 338
curación 107, 205
— don de 208

David 95, 144s, 181
— hijo de 67s, 94, 128
decálogo 162, 316s
decisión 475, 495
demonios 45, 71, 84, 93, 147, 169, 177, 191s, 201, 219s, 226s, 231, 292, 299
desobediencia 145, 338
— de Adán 306, 333, 346
— de Israel 160
— de los cristianos 160, 268, 282, 295
día
— de Dios todopoderoso 123
— de Yahvé 123
— de la ira 345
— de la salvación 366
— del juicio 123s, 173, 331s, 345s.
— del Señor 123, 173, 409
diáconos 101, 165, 368, 523
Didajé 84, 570, 591
disciplina
— de la iglesia 660s
— normas de 93
discípulos de Jesús 48, 66, 80-82, 89s, 104, 201, 241s
divinidad de Cristo 178-183, 577
divorcio 52, 54, 161
domingo 173, 198
dones del Espíritu 207-217, 275, 280, 367s, 384-389, 394s, 410
dualismo 154s, 216s, 224, 226s, 254s, 430s, 576
— de decisión 495
dynamis, forma dinamística 209-211

elección, pueblo elegido 81s, 99s, 105, 141, 144-147, 248, 592
encarnación 179, 229, 351, 353, 356, 358, 362s, 457s, 584, 620, 632
en Cristo 107, 370, 387s, 605, 611, 617, 628
eón 227, 231
— Adán 360
— Cristo 360
— dos 43
— nuevo o viejo 43, 226s, 334, 357s, 366s
epiclesis 189
escándalo de la cruz 90s, 179, 350, 352, 359s, 405
escatología 42-50, 57-60, 80s, 120-128, 205, 223, 330 334, 344s, 357s, 360s, 389s, 456, § 50-51, 536
esclavitud 298s, 304, 403, 405, 634, 642, 659s
esclavo 175, 285, 301, 362s, 393s, 402-405
esperanza 127, 138, 149, 190, 205, 253, 289, 307, 335, 378s, 397, 400, 406s, 603, 608, 614
Espíritu 181, 207s, 390-400, 507s, 517s, 534
— contradicciones en la concepción 211s
— donación del 192s, 206s
— y comunidad 214
— y culto 214
ética 50-60, 143, 159-170, 194, 205s, 257, 262s, 268, 272, 274, 280, 293, 295, 303, 332, 388, 390-400, 411s, § 59-60
eucaristía 172, 188, 196-205, 211, 354
— como sacrificio 202
evangelio 77, 115s, 134, 136, 160s, 166-170, 190, 218, 257s, 278, 325, 327, 330s, 336, 339, 343, 351, 373s
— ebionita 186
— forma literaria del 133, 134, 135
evangelios sinópticos 181
— comparados con Juan 419-421

evangelista 527
exaltación de Jesús 90, **129s**, 178, 200, 229s, 243, 451
exigencia 272, 275, 378
— cúltica 316
— de Dios 50-60, 168s, **245**, 267, 315s, 324, 403, 406
— del amor 56s
— del bien 282-283
— ética 316s, § 60
— legal 316s
— ritual 316
existencia cristiana 197, 313, 335, 387s, 396, 398s, 406, § 50, 589, 591, 596, 603, 608, 613, 619, 627s
existencia escatológica 197, 335, 387, 396, 398s, 406, § 50
exorcismo 67, 83, 93, 177s, 191s
expiación 91, 132-133, 343s, 360, 470s
éxtasis 84, 205, 208, 210s, 214, 216s, 220, 234, 385, 390, 396

fariseos 53s, 56, 59
fe cap 4-5, 487s, 554s, 561, 594s, 603, 606, 609, 611, 624, 639
Filón 81, 113, 116, 135, 165, 182, 222, 375
filosofía helenística 113, 118s, 154, 167, 283, 559, 571, 655

gentiles 83, 100, 102, 106, 109-170, 230, 294, 305, 310, 317, 330, 335, 343, 373, 385
— cristianismo de 143, 146, 157, 173, 291, 374, 380
— dioses de los 152
gloria (san Juan) 47, 497
gnosticismo 110, 154, 155, 158, 179s, 194, 211, 217s, 254s, 305s, 324s, 332s, 353-360, 408-413
— mito del redentor 422, 428
gracia 77, 91, 135, 164, 166, 169, 209-212, 318, 325, 337-352, 358s, 378s, 384s, 389-397, 411s, 494, 606, 609, 616, 638s, 644

hablar en lenguas 85, 208, 211, 214
hebreos
— Carta a los 160s, 231, 594s
helenismo 78, 110, 127, 135, 137, 140, 150, 155, 171s, 197, 202, 205, 210, 218, 222, 256s, 599
herejía 562s
Hermas, pastor de 570, 589s, 663
heterodoxia 562s
hijo 248, 334, 396, 402
— de David 68, 78, 94s, 128, 292, 308
— de Dios 68, 71, 94s, 121, 127s, 135s, 145, 171s, 191s, 210, 211, 216, 229s, 377, 384, 453
— del hombre 43, 45, 47, 65s, 83, 87-89, 92, 93, 95s, 128, 174, 226, 453
himno 67, 175, 181-182, 229, 230-231, 356, 577, 580, 583
historia de la salvación 226, 229, 322, 325, 339, 368, 378, 387, 424, 546
historia de las religiones
— escuela de la 678s, 683
hombre 219, 244s, 281, 326s
— interior 257, 266
humanidad 305, 307s, 310, 325, 346, 358-360, 410
humanidad de Jesús 127, 179, 182, 222s, 355, 458, 486-487

idolatría 112, 115, 119, 121, 146s, 153, 159, 163, 168, 173, 271-273
iglesia 48, 80-86, 102s, 140s, 166s, 232s, 367-370, § 51, 617s, 620
Ignacio 130, 180, 233s, 425, 571, 580, 619s
ignorancia 113, 553, 633
iluminación 196, 619
imagen de Dios 183, 284
imperativo, indicativo 149, 394, 498-501, 559, 596, 598, 601, 604, 608, 614, 616, 633
imposición de manos 122, 187
incircuncisión 292, 317 (nota), 384, 406
increencia 138, 268, 384

inmortalidad 201, 205, 258, 372, 408, 620
Isaías 53
— interpretación mesiánica 70 71

jactarse, gloriarse, vanagloriarse 234, 276, 297, 320, 323, 337, 358, 361, 374, 625
Jerusalén 59, 66, 81, 89, 101-106, 142, 243, 291
— credo de 117
— destrucción de 165
Jesús
— autoconciencia mesiánica 64s
— hijo de David 94
— hijo de Dios 94
— juez del mundo 125s
— mesías futuro 68
— salvador 126
— siervo de Dios 95
— su idea de Dios 60s
— títulos de 93s
Juan, evangelio de 54, 80, 181, 188, 227s, § 41-50
Juan el Bautista 86, 131, 133, 213, 421
Juan, hijo del Zebedeo 104
judaísmo 50s, 60s, 70s, 87, 92, 95s, 99, 109, 111, 117, 121, 125, 134, 136, 144, 147, 153, 157, 182, 190, 204, 210, 222, 224 251, 298, 307, 311, 316, 327, 334s, 402, 443
judaísmo helenístico 101, 113-121, 143, 166, 167, 226, 241, 270, 309, 569, 616
Judas
— carta de 580, 597
juez
— Cristo como 126, 380
— escatológico 67, 226
— Dios como 126, 328, 345s, **354**, 380
juicio 453s, 597, 601
justicia 51, 328, 341, 345
justificación por la fe 122, 132, 170, 188, 270, 279, 308, 319s, 326s, 375s, 394, 396, 410, 493 494
590s, 595, 598, 600, 609 617 625, 640
Justino 69, 162s, 177

kerigma cap 2-3, 242, 366, 377, 383
Kerygma Petri 111, 114-125, 155, 168
Kyrios véase Señor

ley 50-60, 101-103, 158-170, 314-325, 443-444, 590
leyenda 89, 95, 101, 105, 216
libertad, liberación, libre 107, 193, 220, 273, 284, 294, 298, 355, 358, 379, 390s, 405, 435, 497, 601, 609, 637
liturgia 79, 96, 117, 146, 172 173, 178s, 185s, 198s
Logos 179, 182, 232, 429, § 46, 573
Lucas 540, 551
luz 227, 432, 619

llamada 47, 62, 87, 105, 367, 588

mandamientos, preceptos, mandatos 54, 56, 59, 100, 160s, 287 296, 300s, 317, 323, 393, 406, 500 591, 601, 624, 635, 652
Marcos, evangelio de 550 551 568
matrimonio 54, 150, 257, 653, 656
— divino 233
Mateo, evangelio de 550s, 568
Mesías 42, 47, 58, 64s, 87s, 174, 179, 242, 366, 453
— secreto mesiánico 71-72, 464
milagros 46, 71, 85, 93, 131, 177, 180, 188, 207, 215 385 398, 460s
ministerio, actuación, misión 88 131, 324, 342, 360, 362, 366, 383
— de condenación 327
— de Jesús 243
— de justicia 327
— de reconciliación 104, 107
— del Espíritu 327
misterio(s) 127, 131, 162, 179s, 192, 201s, 215, 222, 235, 242, 334,

353, 356, 358, 370, 384, 387, 408, 410, 557, 560
mística, misticismo 217, 254, 257, 384, 397, 413, 503
mito 220, 324, 353, 356
Moisés 54, 78, 90, 95, 116, 159, 162, 168, 276, 295, 302, 305, 315, 324
muerte 128, 141, 193, 211, 220, 221, 223, 231, 235, 249, 253, 255, 258, 264, 282, 284, 288, 301s, 317, 319, 321, 323s, 335, 354s, 376, 393s, 408s
— cuerpo de 256
— libertad de la 408s
— vida después de la 434, 586s, 604
mundo 57, 59, 140, 147s, 194, 205, 214s, 234s, 244s, 281s, 293s, 307s
— de la luz 219-221, 229, 409, 431
— de las tinieblas 220
— relaciones del cristiano con el 140s, 368

naturaleza 118, 119, 222, 232, 439, 457, 597
Nazaret 445
nombre del Señor 175s, 185s

obediencia 50s, 77, 99, 115, 138, 168, 272s, 278, 282, 307, 310, 316, 333, 346, 351 357s, 366, 373s, 389s, 412
obispo 165, 187, 203, 207, 368, 523-524, 530s, 565
obligación, obligatoriedad 273, 348, 399, 403
obras 242, 293s, 305, 318, 335s, 373, 378, 389, 590, 597, 603
— buenas 51, 100, 160, 168, 177
— de Cristo 469, 478, 584 585
— de la ley 298, 319
— del diablo 153
oficio eclesiástico 104-107, § 52
oración 55, 56, 62, 84, 95, 150, 165, 171, 173s, 186, 189, 198, 201, 212s, 505
ordenación 526
ordenanzas, disposiciones, prescripciones 532, 652
orgullo 294, 297, 376
origen
— de la iglesia 57, 368-369
— de la muerte 307
— de la vida 287, 307
— del mundo 282
— del pecado 307
ortodoxia § 55

Pablo
— comparado con Juan 422-426
— influencia de sus cartas 568s
padre
— Dios como 62, 117, 164, 176, 186, 286, 363
palabra 88, 107, 136, 168, 171, 188, 198, 203, 286, 325, 344, 364s
— de conocimiento 207, 386
— de reconciliación 366
— de la cruz 351, 360-363, 371
— del Señor § 48
— predicada 359s, 370s, 378
pan 199, 203, 372
— de Dios 180, 203
— fracción del 84, 103, 197, 200
parábola(s) 46s
— de la levadura 46
— de la semilla 45 46
— de los talentos 52
— del banquete de bodas 48
— del comerciante 47
— del grano de mostaza 46
— del hijo pródigo 63
— del reino de los cielos 47
Paráclito 475, 487, 498
parénesis 123 154, 167, 229, 243, 647
parusía 68-70, 76, 86, 126, 130, 151, 218, 223, 232 365, 408, 475, 537, 563, 597
pascua, pascual 79, 132, 162, 201 354
pasión de Jesús 66, 69s, 85, 91, 131, 195, 197, 202, 223, 230, 352, 584
— anuncios de la 70, 127
— historias de la 133
— mística de la 413
pasiones, concupiscencias 152, 253, 255, 290, 293-295, 299, 302, 345, 388

pastorales, cartas 105, 127, 167, 226, 570, 611s
paz 265, 268, 280, 330, 343, 347, 400, 501s
pecado 293s
— ausencia de 332, 393
— leve y grave 663s
— libertad de 391s
— universalidad del 304s, 440, 633, 636
Pedro 66, 71, 89, 93, 104s, 131, 279, 348
— Apocalipsis de 570
— primera carta de 608s
— segunda carta de 596s
penitencia, sacramento de la 646, 665
pentecostés 85, 90, 209, 475
piedad 612, 617, 641, 649
pneuma 205, 206s, 215, 220, 225, 228, 235, 253, 257s, 267, 276, 281, 288, 295, 348, 592, 605, 618, 622, 644
poderes, potencias, fuerzas 224, 233, 299, 312s, 355s, 393
— cósmicos 284, 351
— demoníacos 226, 228, 230, 285, 334, 351
— principados 284, 313
Policarpo 225
— carta de 599s
politeísmo, politeísta 112, 116, 119, 234
predestinación 118, 389, 438
predicación 113s, 144, 153, 171, 185, 222, 318, 344, 352, 359, 366, 508 509, 529, 605
— de Jesús 243
— de Pablo 362, 371
predicciones, vaticinios 45, 85, 130, 133, 160, 162s
— de la parusía 68-69
— de la pasión 69s
— de la resurrección 69
preexistencia 181, 232, 453, 457
— de Jesús 243, 362, 584
presbítero 104, 523s
presente, el 226, 232, 310, 329-330, 334, 355, 359, 396, 410, 453s, 497, 579, 586, 589, 592, 594, 596s, 601, 604, 607, 609, 613, 620, 627, 628
proclamación, anuncio 134, 140, 159, 198, 202, 222, 366, 372
— cristiana 222, 362
— de Cristo 359, 361
— de la palabra 104, 359, 509
profecía, profetas 51, 58, 61, 63, 76, 78, 84, 91s, 143s, 166, 181, 208, 212, 215, 225, 316, 523
prójimo
— amor al 56s, 405s
promesa(s) de Dios 107, 141, 148, 211, 291, 321s, 327, 378
propiedad 150-151, 658
providencia 118
purificación 132, 138, 148, 151, 189, 221, 370

Q(fuente sinóptica) 41, 53, 69, 86, 94, 96, 135

reconciliación 104, 107, 133, 136, 230, 310, 343s, 359, 366, 577
redentor, redención, liberador, liberación 91, 141, 158, 180, 191, 221s, 229s, 327, 341, 351, 355, 356, 363, 400, 410
reino
— de Cristo 124, 135
— de Dios 42s, 57s, 63, 76, 80, 83, 100, 124, 135, 185, 195, 204, 243, 255, 400
— de la ley 302
renovación 151, 191, 195, 266, 386, 399
renuncia 49, 150-151, 154, 265, 295, 297, 375, 404, 412, 599
responsabilidad 235, 245, 273, 308, 314, 380, 389, 404
resurrección 43, 118, 121, 124, 211, 222, 226, 231, 246, 253, 255, 408, 455, 497, 615
— de Jesús 65s, 79, 87, 90, 94, 105, 128s, 133, 139, 173, 177, 192s,

243, 349s, 377, 388, 408, 473, 579, 621
revelación, manifestación 63, 78, 88, 121, 123, 150, 158, 167, 169 173, 203, 208, 214, 243 245, 295, 318, 332, cap 4, § 47-48
rito, ritual 50, 52, 56, 63, 83, 100, 150, 159, 161s, 173, 186, 192 194, 205, 316

sabiduría 89, 93, 113, 182, 209, 212, 215, 234, 235, 295s, 310s, 351 359, 386, 397, 554
sacerdocio 204, 522s, 532
sacramentos 103, 105, 107, 110, 132, 183s, 221, 222, 356, 361, 364s 410, 476, 536, 621, 644
sacrificio 55, 99, 132, 146, 160, 163s, 171s, 196, 199, 202s, 242, 247, 249, 273, 309, 346, 353s
salvación 63, 349s, 583, 584-585, 597, 605, 609, 611, 615
salvador 126, 128, 141, 180, 201, 452, 584, 611
sangre 253, 288, 298, 304, 353
— de Cristo 91, 121, 132, 151, 160, 195, 199s
— de Dios 180
Santiago 97, 100, 104
— carta de 111, 122 131, 590s
santificación, santificar 132, 149, 189, 209, 332, 400, 616, 648s
santos, miembros de la iglesia 81, 147, 332, 367, 400, 425, 616
sarx, carnal 236, 254s, 286s, 447
satanás 44s, 159, 176, 224s, 267, 284, 306, 314, 381
sello 190s
Señor 66, 96, 97, 105, 107, 134, 136, 160, 163, 165, 168, 170s, 186, 189, 205, 214, 230, 243, 248, 249, 263, 290, 297s, 311, 314, 331, 352, 358, 361, 365, 370, 372, 380, 383, 389, 392, 397, 403, 412, 452, 584, 628,
sermón de la montaña 52, 58
siervo 70, 95s, 248, 346, 357-358, 362, 363, 405
sinagoga 55, 71, 81, 99, 103, 110, 143, 155, 171, 198, 643
soma 246s, 263, 266, 271, 282 288, 357, 361, 368, 411, 413
soteriología 243, 245, § 58
sufrimiento 141, 177, 179, 248, 256, 270, 275, 288, 349s, 377, 412s
symbolum romanum 117, 126, 128, 131

temor 189, 283, 298, 323 380s
— del Señor 320, 642
templo 59, 99
— culto del 55, 100, 102, 165
— de Dios 147, 164, 189, 205, 209, 368
— del Espíritu santo 250, 400
— destrucción del 55, 165
tentaciones de Jesús 66
teodicea 113, 411, 573
teología natural 118, 572-573
testimonio 486
títulos de Jesús 93s, 110, 171s, 584
tradición 50, 58, 61, 74, 77, 83s, 95, 101, 103s, 110, 116, 122, 127, 129s, 133, 144, 158, 162, 181, 195s, 201s, 222s, 227s, 242, 259, 284, 301, 327, 344, 351, 354, 356, 363, § 54
transfiguración 66, 69, 71, 89, 95
transgresión 160, 163, 169, 294, 301, 306, 308, 321s, 338, 355, 376

venida de Cristo 68, 76, 87, 88-89, 162, 355, 408, 449s
verdad 115, 136, 227, 234, 272, 317, 433s, 619
vicio(s) 120, 154, 167, 280 296, 305, 647
vida 257s, 281, 434, 587, 619
— eterna 54, 211, 216, 318, 330, 345, 347, 395, 397, 619
— de fe 383s
voluntad de Dios 50s, 76-77, 117, 168, 266, 277, 284, 295, 318, 324, 386, 399, 403

INDICE DE AUTORES

Achelis, H 73
Adam, A , 523
Adamson, J B 582
Adler, N 184
Aebert, B 448
Aland, B 218
Aland, K 80, 184, 364
Albertz, M 679
Albright, W F 418, 427
Altendorf, H D 553
Altermath, F 246
Althaus, P 90, 96, 245, 300
Allmen, J J von 150
Amiot, F 240, 304
Anderson, H 75
Andresen, C 515
Antón, A 80, 156
Appold, M L 467
Arens, E 86
Armendáriz, L M 42
Artigas, L 206
Asensio, F 112
Asting, R 112, 543, 631
Auer, J 80, 185, 281
Aune, D E 64
Axenfeld, K 111

Baarda, T 301, 457
Bacon, B W 241, 417
Bahr, H E 184
Baird, W 407
Balthasar, H U von 60
Balz, H R 407, 534
Bammel, E 98, 112, 156, 401
Barbieri, L A 582
Barnikol, E 350
Barret, C K 98, 112, 156, 206, 240, 419, 448, 467, 493, 521, 534, 568
Barreto, J 418, 430
Barth, G 184
Barth, K 14, 15, 17, 353
Barth, M 183, 239, 315, 326
Bartsch, H W 39, 217
Bauer, F Chr 11, 239, 675
Bauer, J B 170
Bauer, K A 246
Bauer, W 98, 109, 170, 217, 524, 553, 581
Bauernfeind, O 533
Baumbach, G 493
Baumert, N 407
Baumgarten, J 407, 568
Baumgartner, J 184
Beare, F W 86
Beasley-Murray, G L 184
Beauchamp, P 206
Beaupère, N 407
Beck, J 314
Becker, H 418
Becker, J 60, 86, 326, 407, 430
Behm, J 417
Belle, G van 418, 467
Ben-Chorin, S 239
Benoit, A 183
Berger, K 64, 80, 326
Bergmeier, R 218
Bernardin, J B 48
Berrouard, M F 493
Bertrams, H 391
Betz, H D 553
Betz, O 39, 448, 493, 534
Beyer, H W 523
Beyreuther, E 42, 170, 206, 246, 281, 286, 326, 344, 373
Bianchi, U 218
Bieder, W 184, 230, 646
Biehl, P 74
Bieler, L 170
Bieneck, J 64, 71, 86
Bietenhard, H 42, 170, 206, 246, 281, 286, 326, 344, 373, 571
Billerbeck, P 91, 92
Binder, H 372
Bittlinger, A 184
Black, M 139

Blank, J 40, 49, 80, 98, 140, 239, 241, 326, 515
Blaser, P 543
Blinzler, J 419
Bloch, J 239, 326
Blum, G G 543
Bocher, O 582
Bockenforde, W 516
Boers, H 170, 407
Bohren, R 660
Boismard, M E 417, 448, 449, 457, 582
Bonhomme, F 80, 99
Bonnard, P 660
Bonsirven, J 12, 418, 679
Borgen, P 466, 534
Bori, P C 515
Bormann, P 365
Bornhauser, K 39
Bornkamm, G 39, 40, 49, 75, 99, 109, 112, 184, 239, 240, 281, 301, 304, 314, 326, 335, 364, 391, 401, 493, 515, 534, 543, 550, 571, 581, 582, 660
Borsch, F H 65
Bourke, J 40, 75
Bousset, W 12, 16, 22, 27, 29, 41, 65, 73, 86, 91, 96, 117, 127, 170, 217, 375, 448, 452, 581, 678
Bouttier, M 73, 75
Bover, J M 239, 304, 326
Bowen, C R 492
Brandt, W 390
Bratcher, R G 286
Braumann, G 534
Braun, F M 242, 427, 448
Braun, H 40, 49, 74, 75, 80, 81, 82, 193, 325, 350, 418, 590, 669
Breit, H 184
Breuning, W 350
Bring, R 314
Brockhaus, U 516
Brosch, J 521
Brown, J P 65
Brown, R E 40, 65, 418, 419, 427, 488, 493
Brox, N 64, 112, 568, 582
Bruce, F F 239, 418
Brun, L 90, 98, 139
Brunner, G 582
Buber, M 77
Buchsel, F 12, 206, 391, 418, 430, 679
Buck, C 239
Bultmann, R 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 39, 41, 47, 48, 64, 73, 74, 75, 89, 107, 112, 116, 133, 154, 239, 240, 241, 300, 314, 326, 332, 364, 391, 407, 417, 418, 420, 448, 451, 534, 543, 553, 569, 571, 581
Burchard, C 49, 534
Burger, Ch 281
Buri, F 281
Burkitt, F C 39, 217
Burney, C F 418
Bussche, H van den 418
Bussmann, C 112

Caba, J 75
Cadbury, H J 39
Cadman, W H 466
Cadoux, A T 39
Cadoux, C J 39
Calle, F de la 40
Cambier, J 240, 326, 407
Campenhausen, H von 79, 86, 90, 98, 139, 184, 263, 364, 391, 498, 515, 516, 519, 521, 524, 525, 532, 543, 544, 553, 581, 621, 646, 660
Canfora, G 330, 568
Cantinat, J 140, 543
Carpenter, J E 417
Carrez, M 240
Carson, D A 419
Cartlidge, D R 140
Casabó, J M 493
Casey, P M 65
Casey, R P 217
Catchpole, D R 568
Cazelles, H 65
Cerfaux, L 42, 75, 239, 326, 350, 364
Ceuppens, F C 12
Cirillo, L 156
Clavier, H 417, 466, 543
Coenen, L 42, 170, 206, 246, 281, 286, 326, 344, 373
Collange, J F 75
Colpe, C 65
Comblin, J 401
Congar, Y -M 206
Conzelmann, H 29, 39, 73, 98, 112, 129, 134, 156, 206, 239, 326, 527, 534, 535, 538, 540, 544, 582, 585, 627, 680
Coppens, J 65, 98, 427, 449
Corell, A 448
Cornehl, P 184
Cothenet, E 417

Craig, C T 64, 139, 364, 466, 543
Cremer, H 325
Cullmann, O 40, 48, 64, 65, 67, 71, 73, 75, 80, 84, 86, 87, 91, 93, 96, 97, 98, 102, 103, 111, 116, 127, 131, 140, 170, 184, 186, 391, 419, 427, 453, 456, 466, 515, 516, 527, 534, 535, 543, 544, 553 568, 582, 631, 646

Chadwick, H 515
Chamblin J K 239, 330
Chevallier, M A 206
Chevrot, G 49
Childs, B S 12
Chilton, B D 392

Dacquino, P 401
Dahl, N A 48, 74, 75, 79, 80, 139, 154, 364, 582, 678
Dalman, G 65, 92
Daly, R J 184
Daniélou, J 98, 106, 112
Dautzenberg, G 206
Dauvillier, J 515
Davies, J G 493
Davies, W D 49, 98, 112, 140, 156, 239, 240, 286, 631
Deissmann, A 239, 364
Deissner, K 390, 391
Delcor, M 98
Delling, G 75, 86, 98, 170, 350, 407, 582
Delobel, J 418
Delorme, J 80, 98, 515, 522
Demarest, B A 170
Denzler, G 98, 140
Dias, P V 80, 140, 515
Dibelius, M 39, 72, 83, 111, 118, 127, 131, 139, 154, 170, 204, 206, 233, 239, 364, 407, 523, 524, 531 534, 543, 568, 646
Dietzfelbinger, C 49, 139
Díez-Macho, A 50, 80, 98, 140, 156, 515, 660
Dillow, J 206
Dinkler, E 184, 190, 330, 390, 391, 401, 534, 540, 550
Diukanovic, S 391
Dobschutz, E von 73, 97, 139, 325, 631
Dodd, Ch H 40, 42, 49, 73, 74, 111, 112, 131, 417, 418, 543, 544, 631, 646
Donfried, K P 330, 582
Doughty, D J 344 392
Duhm, A 170
Dulmen, A van 314
Dunn, J D G 40, 75, 184, 206, 543
Duquoc, Chr 40, 60
Durrwell, F X 350
Dye, D 184

Ebeling, G 60, 669
Ebeling, H J 64
Eck, O 646
Eckert, J 240
Eckert, W P 156
Edwards, R A 417
Eichholz, G 240, 304, 326, 582
Eid, V 49
Eltester, W 139, 218, 448, 534
Elze, M 553
Elliger, K 82
Ellis, E E 39, 112, 139, 140, 156, 241, 314, 350, 534, 544
Ellison, H L 314
Ellul, J 582
Ellwein, E 301
Englezakis, B 350
Enslin, M S 183
Erdozáin, L 457
Ernst, J 75, 109, 571
Ernst, W 49, 98, 140
Espeja, J 391
Espinel, J L 185
Evans, C F 86

Fannon, F 544
Fascher, E 48, 553
Faulhaber, D 448
Faux, J M 86
Faynel, P 140
Fee, G D 344
Feine, P 12, 679
Feld, H 184
Feneberg, R 184
Fernández, F 418, 535
Fernando, M A 646
Feuillet, A 41, 42, 419, 582
Fiebig, P 65
Filson, V 73, 98, 325, 521, 543
Fischer, K M 218, 239, 419
Fisher, J A 568
Fitzmyer, J A 170, 240, 304, 326
Flemington, W F 184
Flender, H 41, 534
Flew, R N 48
Floor, L 365
Flores, J 449
Floskowski, J 19
Flusser, D 74

Foakes Jackson, J J 73
Foerster, E 516
Foerster, W 96
Fohrer, G 170
Forestell, J T 467
Fortna, R T 449
Frankemolle, H 64, 75, 365
Fraser, J W 241
Frémaux, M 156
Frey, J B 430
Fridrichsen, A 98, 241, 493, 521, 533
Friedrich, G 86, 582
Frohnes, H 515, 522
Froitzheim, F 239, 350, 407
Frovig, A 64
Fuchs, E 39, 40, 74, 75, 80, 86, 183, 372, 419, 553
Fuente, A G 185
Fuller, R H 17, 75, 87, 99, 112, 170, 544
Furnish, V P 49, 139, 241, 383, 493

Gaebelein, F E 582
Gagg, R P 68
Galbiati, H 515, 534
Galot, J 65
García Bozán, F 218
García Cordero, M 30
Gardner-Smith, P 418
Gartner, B 111
Gasque, W 534
Gaugler, E 417, 448
Gaumann, N 365
Geiselmann, J R 40, 544
Gelabert, M 350
George A 534, 582
Georgi, D 139, 335
Gerhardsson, B 40, 76, 543
Gerke, F 521
Gewiess, J 543
Geyer, H G 86
Ghellinck, J de 543
Gibbs, J G 281, 407, 571
Giblet, J 448, 466
Glockner, R 534
Gloege, G 364
Gnilka, J 75
Goguel, M 39, 90, 109, 139, 184, 240, 391, 493, 515, 533, 543, 631, 678
Goltz, E von 170
González Alvarez, G 330
González de Cardedal, O 40
González Faus, J I 40, 75
González Ruiz, J M 239, 246, 315, 326, 582
Goodenough, E R 418
Goppelt, L 12, 27, 30, 49, 64, 156, 184, 582
Gowan, D E 156
Grabner-Haider, A 383
Graf Baudissin, W W 97
Grafe, E 139, 314
Grant, F C 27 48, 49, 452, 534 571, 581, 631
Grant, R 27
Grass, H 90, 240, 446
Grasser, E 41, 139, 140, 391, 534, 571, 581, 582
Grech, P 12, 112
Green, M 39
Green-Armytage, A H N 417
Greer, R A 582
Greeven, J 521
Greisch, J 206
Grelot, P 65, 170, 304, 534, 582
Grimm, B 646
Grimm, E 49
Grobel, K 245
Grollenberg, L 239
Grundmann, W 39, 60, 73, 90, 102, 218, 418
Guemes, A 391
Gulin, E G 391, 493
Gulzow, H 646
Gundry, R H 246
Gunkel, H 206, 391, 678
Gutbrod, W 245
Guttgemanns, E 245
Gyllenberg, R 112, 325, 326, 372, 417, 487

Haacker, K 240, 419
Haag, H 87, 571
Haardt, R 218
Haenchen, E 96, 217, 417, 418, 534, 540
Hahlefeld, E 49
Hahn, F 17, 65, 73, 75, 98, 184, 185, 315, 365, 487, 522, 544, 554, 582
Hahn, W T 364
Hainz, J 139, 140, 365, 493, 522
Halter, H 365, 383
Hamerton-Kelly, R 156
Hamman, A 185, 206
Hanson, A T 239
Harder, G 170
Hargreaves, J 42

Haring, Th 325
Harle, W 326
Harnack, A von 96, 111 155, 515, 516 553 581, 631
Harnisch, W 407, 568
Harrington D J 73, 112, 156
Hasenhult, G 20
Hasenstab, R 246, 383
Hasler, V 582
Haufe, C 314
Haufe, G 65
Hay, L S 64
Headlam, A C 39, 417 521
Heidland, H W 326
Heine S 246
Heise, J 487
Heitmuller, W 39, 96, 183 190, 241 678
Heitsch E 74
Hengel M 27 40, 60, 80, 86 87, 98 109 156, 170, 646
Henrix H H 156
Herms, E 326
Hernández, J J 80
Herold G 326
Herranz, M 40 73
Hesse, F 139
Hiers, R H 41
Higgins, A J B 184
Hill, D 326
Hirsch, E 90 102 418
Hock, R F 109 239, 240
Hodges Z C 493
Hodgson R 392
Hofbeck, S 456
Hofer H 326
Hoffmann P 49, 407
Hoffmann, R A 60
Hofrichter, P 467
Hoh, S 660
Holstein, H 109
Holsten, C 239
Holtz, T 73, 139, 239
Holtzmann, H J 12 64, 677
Holzner, J 109, 240
Holl, K 82, 105, 516
Hommel, H 111
Hoppe, R 582
Hoppe, Th 349
Hoskyns, E C 41
Houlden, J L 631
Howard, R E 330
Howard, W Fr 417
Hoyle, H R 391
Huber, H H 466
Huber, M 184
Hubner, H 49, 240, 287, 315, 383
Huby, J 239, 487
Hughes, P E 156, 582
Hunter, A M 30 139, 543
Hunzinger, C H 407
Hyatt J P 218

Ibuki, Y 487
Idris Bell, H 426
Isaacs, M E 206

Jacoby, H 139
Jellouschek, H 75
Jeremias, J 29, 40, 42, 47, 60, 65, 71, 74, 80, 92, 96, 99, 131, 184, 185, 187, 240, 304, 364, 515, 523, 543, 544, 582
Jervell, J 140, 582
Jewett, R 24, 245
Jiménez, M 80, 99
Johanny, R 184
Johnson, S E 82, 242, 365
Johnston, G 79, 139, 493, 534
Jonas, H 217, 218, 390, 428
Jonge, M de 417, 457
Julicher, A 39, 47, 73, 240
Juncker, A 391
Jungel, E 86, 241, 301, 326, 383

Kabisch, R 407
Kaftan, J 677
Kahler, M 133
Kakuschke, R 86
Kamlah, E 206, 655
Kappen, S 49
Karner, Fr K 49
Karpp, H 523, 543
Karris, R J 287
Kasemann, E 27, 40, 49, 74, 75, 140, 217, 218, 233, 239, 245, 281, 286, 304, 315, 326, 350, 364, 390, 391, 394, 417, 418, 509, 515, 516, 522, 529, 534, 535, 540, 553, 560, 568, 571, 631, 660
Kasper, W 40
Kasting, H 98
Kattenbusch, F 106
Kearns, R 170
Kegel, G 86
Kelly, J N D 544
Kertelge, K 75, 80, 98 112, 139, 140, 301, 326, 515, 516, 522
Kietzig, O 240
Kirchgassner, A 391
Kittel, G 102, 646
Klakowicz, B E 65
Klappert, B 184

Klawek, A 170
Klein, G 41, 139, 308, 543
Klevinghaus, J 156, 581
Klimkeit, H J 86
Klinzing, G 139
Klostermann, E 49
Knoch, O 581, 582
Knopf, R 73, 156, 183, 515, 631
Knox, J 239, 240
Knox, W L 170, 239
Koch, H 350
Koester, W 364
Kortzfleisch, S 156
Koschorke, K 218
Koster, H 73, 419, 515, 543, 660, 662
Kottje, R 515
Kraeling, C H 65, 217
Kramer, W 65
Krankl, E 534
Kraus, H J 571
Krause, M 218
Kremer, J 86, 109, 350, 515, 534
Krimm, H 646
Kruyf, T de 301
Kysar, R 417, 448
Kuhl, J 448
Kuhn, H W 241, 350
Kuhn, K G 84, 281, 286
Kummel, W G 12, 29, 39, 40, 41, 48, 60, 73, 75, 105, 106, 140, 150, 239, 240, 241, 300, 301, 417, 534, 543, 553, 568
Kundsin, K 73, 418
Kung, H 80, 87, 140
Kurzinger, J 385
Kuss, O 48, 109, 156, 240, 314, 326, 335, 364, 372, 391, 581, 582, 680

Ladd, G L 41
Lake, K 90
Lamouille, A 417
Lang, F 184, 315, 407
Langbrandtner, W 418
Lange, J 60
Langevin, P E 112
Lapide, P E 156
Lassiat, H 86
Lategan, B C 241
Latourelle, R 40, 75
Laurentin, R 206
Layton, B 218
Lazure, N 493
Lebreton, J 543
Leenhardt, F J 48, 183, 364, 522, 646
Leeuw, G von der 183, 543, 553
Legido, M 99
Lehmann, M 39
Leipoldt, J 60, 73, 183, 218, 646
Leivestad, R 64
Lemaire, A 522
Lengsfeld, P 304
León, P 60
Léon-Dufour, X 40, 65, 87, 170, 281, 286, 344, 407, 456, 457
Leroy, H 456
Lestapis, S de 582
Liechtenhan, R 407
Lietzmann, H 64, 82, 102, 103, 117, 118, 198, 202, 543
Lightfoot, R H 64, 98
Lindars, B 448
Lindemann, A 240, 571
Lindeskog, G 65, 77, 281, 544, 571
Linton, O 48, 515, 678
Lippert, P 631
Ljungman, H 372
Lochman, J M 281
Lohfink, G 60, 80, 185, 534
Lohmeyer, E 49, 68, 71, 73, 82, 96, 97, 98, 103, 104, 176, 239, 350, 407
Lohse, E 12, 30, 49, 65, 75, 86, 92, 109 140, 170, 326, 365 392, 419, 456, 529, 534, 581
Loisy, A 515, 543
Lozano, J 488
Luck, U 534
Ludemann, G 239 582
Ludemann H 245
Ludemann, R 218
Luhrmann, D 73, 112, 373, 487, 553
Lundberg, P 183
Lundstrom, E 41
Lussier, E 493
Lutgert, W 401, 448, 492
Luz, U 64, 139, 315, 330, 350
Luzárraga, J 449
Lyonnet, S 240, 315, 350, 391

MacGorman, J W 301
MacKelvey, R J 139
Maddox, R 449
Malatesta, E 24, 417
Malherbe, A J 646
Manns, F 156
Manrique, A 185

Manson, T W 39, 64, 112, 241, 326, 493
Margerie, B de 206
Marlé, R 20
Marsh, H G 183
Marsh, T 206
Marshall, I H 65, 75, 109, 139, 140, 170, 350, 534
Martínez, F J 241
Martínez, L 206
Martyn, J L 419
Marxsen, W 75, 86, 87
Mateos, J 418, 430
Mattern, L 326
Maurer, Ch 314, 448, 619
Maurer, W 516
May, G 281
Mayer, R 39
McArthur, H K 49
Mealand, D L 449
Meeks, W A , 448, 646
Mees, M 156, 467, 582
Meinertz, M 12, 679
Meinhold, P 581
Menoud, Ph H 156, 417, 521
Merk, O 12, 383
Merkel, H 73, 553
Merklein, H 42, 534
Metzger, H O 417
Metzger, M 184
Meyer, A 65, 240, 568
Meyer, E 73
Michaelis, W 47, 73, 90, 325, 466, 523
Michel, O 139, 314, 364, 448, 515, 568, 581
Michi, J 582
Miguens, M 493
Minde, H J van der 544
Minette de Tillese, G 64
Miranda, J P 448
Mittring, K 350
Moeller, B 515
Moffat, J 344, 401, 492
Moloney, F J 449
Moltmann, J 14, 350, 392
Molland, E 111, 364
Mollat, D 417, 418, 449
Monden, L 65
Moore, G F 49, 91, 92, 543
Moule, C F D 27, 40, 65, 75, 170, 392, 448
Mowinckel, S 64
Mowry, L 418, 427
Muhlen, H 206
Muller, K 65, 75, 515, 646
Muller, M 390
Muller, U B 40, 109, 112, 449, 493, 582
Munck, J 239, 521
Mundle, W 105, 325, 339, 340, 364, 373, 391, 516, 568
Murphy-O'Connor, J 246
Mussner, Fr 42, 65, 87, 156, 239, 241, 326, 391, 430, 515

Nairne, A 372
Nauck, W 111, 418, 521, 581
Neill, S 12, 30
Neirynck, F 418, 467
Nestle, D 391
Neuenzeit, P 364
Neufeld, K H 660
Neugebauer, F 372
Nicol, W 456
Nicolau, M 185
Niederwimmer, K 39, 140, 390, 392, 646
Nielen, J M 98, 170
Nissen, A 49
Noack, B 418
Nock, A D 239
Nolan, B M 170
Noll, P 49
Norbie, D L 80, 98, 516
Norden, E 111, 118
Nordsieck, R 42
Notscher, F 590
Nunn, H P V 417

Obersteiner, J 170
Odeberg, H 418
Oepke, A 48, 111
Oltmanns, K 314
Ollrog, W H 239, 365
Omodeo, A 417
Orbe, A 218
Ortkemper, F J 350
Osborn, E 140, 631
Osten-Sacken, P von der 315, 449, 571
Ott, H 281
Otto, R 39, 64

Pagels, E 218
Painter, J 487
Palacio, C 74
Palmer, D W 86
Panagopoulos, J 98
Pannenberg, W 40, 42, 60, 87, 112, 184, 383, 543
Pastor, F 391
Patsch, H 184
Paulsen, H 568, 582
Pax, E 127
Pedersen, S 553
Percy, E 39, 364 418, 581

Perkins, Ph 80, 99, 522
Perrin, N 39, 41, 64
Perrot, C 516
Pervan, T 350
Perveden, L 581
Pesch, R 40, 80, 86, 184
Pesch, W 49
Peterson, E 106, 116
Pfaff, E 240
Pfammatter, J 87
Pfleiderer, O 239
Pieper, K 646
Pikaza, X 17, 40, 74, 87
Piper, O A 39
Plotzke, U 49
Plumacher, E 534
Plutta-Messerschmidt, E 326
Pohlenz, M 112
Pokorný, P 170, 218, 568, 581
Pollard, T E 448
Popkes, W 112
Porsch, F 488, 493
Poschmann, B 660
Potterie, I de la 344, 493
Preisker H 139, 391, 401, 493, 631
Preiss, Th 487, 581
Pribnow, H 430
Prumm, K 183, 218

Quasten, J 157, 582, 660
Quesnel, M 80, 184
Quinlan, J 245
Quispel, G 218, 427

Rad, G von 157
Ramaroson, L 365
Ramos, D 112
Ramos-Regidor, J 80, 660
Ramsey, M 206, 350
Raney, W H 466
Rathke, H 581
Ratzinger, J 140, 281
Regner F 241
Reicke, B 81, 98, 183, 230
Reinhard, K 40
Reinhard, R 60
Reinhard, W 391
Reitzenstein, R 183, 217, 246, 334
Renan, E 239
Renard, H 170
Rengstorf, K H 24, 90, 156, 417
Reumann, J 534
Rey, B 281
Ricca, P 448
Ricoeur, P 19
Richardson, A 30, 65
Richter, G 430, 448, 456, 457, 488
Ridderbos, H 239
Riddle, D W 239, 240
Riedl, J 448
Rieger, P 350
Riesenfeld, H 86, 543
Rigaux, B 41, 239
Rijk, C A 156
Ritter, A M 73, 80, 112, 140, 516
Roberts, C H 426
Robinson, J A T 246
Robinson, J M 73, 75, 218, 419, 515
Roetzel, C J 365
Rohde, J 28, 522
Roloff, J 39, 98, 184, 350, 522, 582
Rollins, W G 568
Rordorf, W 184, 522
Ross, J M 383
Rost, L 81
Ru, G de 553
Rubio, L 140
Ruckstuhl, E 87
Rudolph, K 218

Sabourin, L 170, 350
Sabugal, S 449
Salas, A 20, 246
Sánchez Bosch, J 301, 344, 391
Sand, A 286, 553
Sander, R 49
Sanders, E P 49, 98, 156, 240
Sanders, J T 49, 140, 383, 401, 582
Sandmel, S 240
Sandvik, B 80, 184
Santos Otero, A 156
Satake, A 581
Schafer, R 60
Schaller, B 49
Schauf, W 286
Scheffczyk, L 86
Scheifler, R 75, 112
Schelkle, K H 30, 40, 42, 65, 74, 87, 184, 544, 581
Schendel, E 407
Schenk, W 184, 372
Schenke, H M 239
Schenker, A 60
Schick E 582
Schierse, J 39, 156, 544, 582
Schille, G 98, 184
Schillebeeckx, E 39, 344
Schilling, A 242
Schlatter, A 39, 64, 111, 133, 281, 314, 344, 372, 375, 418, 487, 681
Schlier, H 109, 184, 206, 217, 239, 240, 246, 281, 304, 315, 326, 335, 364, 365, 373, 383, 390, 391, 392, 401, 407, 430, 448, 466, 482, 487, 493, 522, 534, 568, 571, 581, 631, 646, 669
Schmauch, W 364
Schmaus, M 206
Schmid, J 535
Schmid, W 111
Schmidt, K L 39, 81, 407, 521, 568, 646
Schmidt, L 418
Schmidt, T 364
Schmithals, W 14, 41, 75, 157, 240, 241, 246, 335, 543, 568
Schmitz, O 364, 390, 391
Schnackenburg, R 12, 42, 60, 74, 80, 98, 109, 112, 140, 301, 364, 417, 418, 430, 448, 466, 488, 493, 516, 522, 535, 631, 680
Schneemelcher, W 170, 646
Schneider, G 315
Schneider, J 80, 139, 183, 349, 407, 448, 516
Schneider, Th 184
Schniewind, J 111, 133, 241
Schoeps, H J 156, 217, 568
Schoonenberg, P 350
Schottroff, L 218, 419
Schrage, W 80, 350, 383, 646
Schrenk, E von 430
Schrenk, G 325
Schubert, K 64
Schulte, H 543
Schultz, H 50
Schulz, S 25, 28, 75, 170, 448, 534
Schumacher, H 350
Schunack, G 304
Schurer, S E 523
Schurmann, H 60, 98, 184, 365, 391, 515, 516, 522
Schuster, R 365
Schuttpelz, O 401
Schutz, J H 239
Schutz, R 102
Schwank, B 582
Schweitzer, A 11, 39, 239, 391
Schweitzer, W 646
Schweizer, E 64, 65, 74, 75, 80, 86, 97, 98, 104, 140, 156, 170, 184, 206, 245, 286, 335, 350, 364, 365, 418, 493, 515 571, 582, 660
Scott, E F 534, 543
Scott Easton, B 48
Scroggs, R 156, 245
Sebastián, F 383
Seeberg, A 116, 349
Segalla, G 12
Segbroek, F van 418, 467
Seidelin, P 71, 92 96
Seidensticker, Ph 364
Seitz, M 184
Shires, H M 407
Siber, P 407
Sider, R J 350
Sigge, T 418
Simon, M 156
Simpson, J G 493
Sjoberg, E 64, 91
Skeat, T C 426
Slenczka, R 75
Smalley, S S 448
Smend, R 315
Snoy, T 418, 467
Sobrino, J 74
Soden, H 364, 391
Sohm, R 26, 516
Sokolowski, E 391
Solages, B de 87
Sommerlath, E 383
Sparks, H F D 60
Spicq, C 140, 582, 631, 646
Spitta, Fr 568
Sporlein, B 407
Staab, K 582
Staats, R 170
Stacey, W D 245
Staerk, W 67 68, 86, 92, 96
Stanley, C 301 350 407
Stanley D M 80 112 522
Stanton, G N 75
Stauffer, E 39 65 183, 590, 646 679
Stegeman, C 582
Steiger, R 240
Steinmetz, F J 581
Stendahl, K 156, 240, 550
Steubing A 407
Sticht, F W 14
Stoevesandt H 40, 73
Stoyianos, B 315
Strachan, R H 417
Strack, H L 91, 92
Strathmann, G 156
Strathmann, H 553
Strauss, D F 40, 73
Strecker, G 39, 42, 49 75, 112, 140, 218, 631
Streeter, B H 109, 543
Stricker, S 364

Strobel, A 39, 41, 571
Stuhlmacher, P 49, 239, 240, 326, 330, 365, 522
Sturmer, K 239
Styler, G M 392
Stylianopoulos, T G 80, 156
Sublon, R 206
Surgy, P de 240, 315
Swain, L 430

Tachau, P 139
Talbert, C H 534
Tannehill, R C 350, 365
Tarvainen, O 581
Tatum, W B 64
Taylor, G 239
Taylor, V 64, 581, 631
Taylor, W 39
Teeple, H M 86
Teichmann, E 407
Temple, W 417
Tena, P 140
Theissen, G 74, 75, 80, 98, 99, 140, 157, 365, 515, 522, 582, 646, 660
Thomas, J 83, 183
Thusing, W 418, 466
Thyen, H 417, 493
Titus, E L 419
Todt, H E 65
Toit, A B du 80
Torrance, Th F 156
Torrey, Ch H 418
Touilleux, P 80
Tragan, P R 456, 467
Tresmontant, C 40
Trilling, W 39, 40, 75
Trocmé, E 39, 75
Troeltsch, E 98, 515
Troger, K W 218, 419
Tuñí Vancells, J O 493
Turrado, L 330

Unnik, W C van 109
Untergassmair, F G 466

Vawter, G 417
Venetz, H J 407
Vergés, S 60
Vermes, G 50, 156, 170
Vernon McCasland, S 90
Vielhauer, Ph 65, 112, 139, 156, 315, 534, 568, 582, 646
Viering, F 350
Vogtle, A 20, 48, 75, 86, 281, 304, 407, 534, 544, 571, 655
Volkl, R 646
Volpi, I 80
Volz, P 67, 86, 92, 206
Vouga, F 419

Wagner, F 75
Wagner, G 239, 240
Walter, N 75
Wanke, J 109
Warnach, W 401
Warnack, V 581
Watkins, O D 660
Weber, E 350, 407
Weber, W 364
Weder, H 42
Wegenaer, A 364
Weinel, H 206, 568, 577
Weiss, B 679
Weiss, H F 544
Weiss, J 41, 73, 74, 170, 240, 390, 678
Weizsacker, C 73
Welte, B 543
Wellhausen, J 65
Wendland, H D 41, 49, 364, 383, 533, 581
Wendland, P 217
Wengst, K 73, 156, 170, 419, 582
Wenschkewitz, H 156
Wenz, H 41
Werner, M 533, 553
Wernle, P 39, 73, 96, 241, 391, 677
Weth, R 350
Wetter, G P 170, 344, 456
Whitley, D E H 239
Whitley, W T 344
Widengren, G 218, 428
Wiederkehr, D 401
Wiencke, G 350
Wikenhauser, A 364, 418, 582
Wilckens, U 75, 112, 281, 304, 326, 335, 350, 392, 466, 534
Wilder, A N 41, 49
Wiles, M 73
Wilson, R M 218
Wilson, W E 350, 364
Willoughby, H R 673
Windisch, H 49, 94, 241, 375, 391, 418, 493, 581, 646, 660
Winter, P 448
Wirbing, S 655
Wissmann, E 364
Wobbe, J 344
Wolf, E 133

Wolff, H W 70
Wolinski, J 206
Wood, H G 240
Wrede, W 12, 64, 72, 239, 417, 581, 677
Wulfing von Martiz, P 170

Young, F M 156

Zahn, Th 679
Zedda, S 239
Zeiller, J 543
Zeiller, D 42, 373, 407
Zevini, G 112
Ziesler, J A 326
Zimmerly, W 315, 344
Zimmermann, H 16, 156
Zingg, P 534
Zwaan, J de 418
Zwergel, H A 241
Zwi Werblowsky, R J 239, 326