

# ANTROPOLOGÍA PAULINA

## I. EL HOMBRE ANTES DE LA VENIDA DE CRISTO

¿Qué efectos produce en la vida de los hombres el acontecimiento Cristo? ¿Cómo participan los hombres de la redención que Cristo llevó a cabo? Una vez esbozados los aspectos objetivos de la salvación cristiana, pasamos a explicar la manera en que, según el punto de vista de Pablo, influyó en los hombres la obra de Cristo. Para comprender la concepción paulina de la experiencia cristiana, vista desde el lado del hombre, debemos tener en cuenta cómo consideraba Pablo al hombre antes de la venida de Cristo. Su concepción es, al mismo tiempo, colectiva e individual. Con ello nos adentramos en la concepción antropológica de Pablo.

Conviene que nos fijemos primero en la dimensión colectiva de la situación del hombre antes de Cristo, ya que está más estrechamente vinculada a la historia de la salvación que su dimensión individual. Pablo compara frecuentemente lo que fue en un tiempo la situación del hombre con lo que es «ahora» en la cristiana (cf. Gál 4,8-9; 1Cor 6,11; Col 1,21-22; 3,7-8; Ef 2,1-6; 2,11-13; 5,8).

### 1.1. El pecado

En la etapa anterior a la venida de Cristo, los hombres eran pecadores y, a pesar de sus esfuerzos por vivir justamente, nunca pudieron alcanzar tal propósito ni conseguir el destino glorioso que les estaba prometido (Rom 3,23). La denuncia que hace Pablo de la impiedad y perversidad de los gentiles, que llegó a extinguir la verdad en sus vidas, es muy severa (1,18-23). Para Pablo no tienen ninguna excusa al no honrar a Dios ni darle gracias por lo que conocían de él a través de la creación, al margen de la revelación que Dios había hecho de sí mismo en el AT. «No conociendo a Dios», los gentiles «estaban esclavizados a los seres que por naturaleza no eran dioses... y eran esclavos de los elementos sin fuerza ni valor» (Gál 4,8-9). Su condición de servidumbre no les dejó conocer su conducta degradada (Rom 1,24-32; 1Cor 6,9-11).

No obstante, la descripción no es totalmente negativa, ya que Pablo reconoce que los gentiles cumplieron algunas veces las prescripciones de la Ley de Moisés (Rom 2,14), «siendo ley para sí mismos», es decir, conociendo a través de su conciencia lo que la Ley mosaica prescribía de un modo positivo a los judíos.

Por lo que respecta a los judíos, que se jactaban de la posesión de la Ley mosaica, manifestación de la voluntad de Yahvé y guía de su conducta, la acusación de Pablo es igualmente grave. Los judíos tienen la Ley, pero no la guardan. Ni siquiera la práctica de la circuncisión o la posesión de las promesas de salvación pueden salvarlos de la cólera que merece el pecado (Rom 2,1-3.8).

Sin el evangelio todo el género humano, «todos los hombres, judíos y griegos, están bajo el poder del pecado» (Rom 3,10). Los hombres se encuentran en una situación de hostilidad para con Dios (Rom 5,10), al no dedicarse a su honor Y servicio (Rom 1,18) ni a honrar su nombre (Rom 2,24). Su condición es de alejamiento de Dios y de esclavitud bajo Satán (Ef 2,2; 6,11-12; Col 1,13), una especie de «muerte» (Ef2,1.5; Col 2,13).

Pablo alude en ocasiones al pecado con tales términos, que podríamos considerarlo como una «deuda» que ha de ser perdonada (Rom 3,24-25; Col 1,14; 2,14; Ef 1,7), pero más frecuentemente lo considera como una fuerza o poder que ha invadido al hombre y que está favorecida por todas sus inclinaciones naturales. Los actos pecaminosos personales del hombre son «transgresiones» (Gál 3,19; Rom 2,23; 4,15), «faltas» (Gál16,1; Rom 5,15.16.17.18.20) Y «pecados» (Rom 3,25, ἁμαρτήματα). Pero ἁμαρτία es un influjo activo del mal en la vida del hombre, que penetra toda su historia. El pecado y la muerte son personificados por Pablo e intervienen como actores en el escenario de la historia humana. La transgresión de Adán introdujo el pecado en la historia de la humanidad, y la muerte entró en escena (en un sentido total: la muerte física, que conduce a la muerte espiritual).

La doctrina de Pablo sobre la profunda influencia del pecado en el mundo antes de la venida de Cristo depende del AT y de las ideas que circulaban entre los judíos sobre el carácter del pecado y la muerte. Gn 2-3 describe explícitamente la pérdida por parte de Adán y Eva de la comunicación familiar y amistad con Dios y sus consecuencias, dolores, penalidades y muerte, que constituyen su herencia. El inequívoco carácter etiológico del relato denota que el pecado de Adán y Eva fue la causa de toda la miseria humana. Con todo, ni en Gn ni en ninguna otra parte de los libros más antiguos del AT queda establecida esta conexión de modo definitivo. La muerte corporal no aparece como consecuencia del pecado del

Edén hasta el tardío libro del Eclesiástico (ca. 190 a.C.): «Con la mujer empezó el pecado y por ella todos morimos» (25,24). En Sab 2,23-24 leemos: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su propia naturaleza, pero por la envidia del diablo la muerte entró en el mundo». Incluso en este texto la muerte no es meramente física, corporal.

El AT enseña en muchos pasajes la pecaminosidad general del hombre (Gn 6,5; 8,21; Job 4,17; 14,4; 15,14; Sal 120,3; 143,2). Esta doctrina, sin embargo, se presenta como un dato de experiencia; todos los hombres son pecadores. Los escasos textos que podrían indicar una disposición pecaminosa en el hombre (Gn 8,21; Job 14,4; Sal 51,7) sólo indican en realidad que existe una inclinación casi innata al pecado. Apenas manifiestan una creencia en una disposición pecaminosa heredada de Adán y Eva. En la literatura judía intertestamentaria existen muchos pasajes que atribuyen la muerte a Adán o a Eva (2Henoc 30,17: «Le creé una mujer, y la muerte te le vendría por su mujer»; ApocMois 14: «Adán dijo a Eva: ¿Qué has hecho? Has acarreado sobre nosotros la gran cólera [muerte] que domina ahora a toda nuestra raza»; cf. 2 Esdras 3,7). Ni siquiera en este tipo de literatura encontramos un pasaje inequívoco que atribuya la herencia del pecado a Adán o a Eva. El que más se aproxima a esta noción se encuentra en ApocMois 32: «Por mí ha entrado en el mundo todo pecado». Con todo, esta afirmación sólo dice que Eva fue la primera en pecar (cf. Josefo, Ant., 3.8,1, § 190; De vita Moys., 2,147). El salmista de Qumrán canta: «y [el hombre] está en la iniquidad desde el seno materno» (IQH 4,29-30), lo cual no expresa sino la total pecaminosidad de la existencia del hombre. Incluso una sentencia como la que hallamos en IQH 9,13, «soy consolado de la transgresión inicial», no se refiere inequívocamente a la culpa de Adán; cf. IQH 17,18.

Con toda claridad se hace eco Pablo de la tradición judía sobre la muerte hereditaria al atribuir esta situación a Adán (1Cor 15,21-22: «todos los hombres mueren en [o por] Adán»). Dado que en el contexto el punto de contraste es la resurrección para la vida (eterna), Pablo está pensando en la muerte espiritual (que es diferente de la muerte física). La conexión de la muerte con Adán no se explica en 1 Cor; pero en Rom 5,12 se atribuye la muerte de todos los hombres a Adán a causa de su pecado: «Por eso, así como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte se extendió a todos los hombres, por cuanto todos pecaron ... ». En este versículo Pablo atribuye a Adán no sólo la muerte total, que afecta a todos los hombres, sino también el contagio del pecado, que igualmente afecta a todos los hombres, y esto independientemente de sus transgresiones personales. Este sentido no viene dado por la significación «habitual» de ἡμάρτων ni tampoco por la expresión ἐφ' ὃ, entendida como incorporación de todos los hombres en Adán. Tal noción es exigida más bien por el contexto, y especialmente por 5,19: «Pues como por la desobediencia de un solo hombre resultaron (κατεστάθησαν) pecadores los muchos, así también por la obediencia de uno solo han resultado justos los muchos». El contraste de antitipo y tipo, de Cristo y Adán, exige que la condición pecaminosa de todos los hombres se deba a Adán (prescindiendo de sus pecados personales, que también llevan a la muerte), lo mismo que el estado de justicia se debe únicamente a Cristo.

## 1.2. La Ley y los espíritus

El estado del hombre antes de Cristo era no sólo de sometimiento al pecado y la muerte, sino de esclavizamiento a los «espíritus» de este mundo y de prisión bajo la Ley. «Entonces, no conociendo a Dios dice Pablo a los gálatas que habían sido paganos estabais esclavizados a los que por naturaleza no son dioses» (Gál 4,8). Se discute si estos «dioses» eran los espíritus designados con el título de «elementos de este mundo» (Gál 4,9; cf. Col 2,20), «tronos, dominaciones, principados, potestades» (Col 1, 16; cf. Ef 1,21), «sea cualquiera el título que se les dé». A veces, uno se pregunta si Pablo, realmente creyó en su existencia. Pablo se mofa de ellos cuando afirma la supremacía de Cristo (Col 2,10.15.18; Ef 3,10).

Pero, algunas veces, atribuye la condición pecadora del hombre al «tiempo de este mundo, según el príncipe de esta zona inferior» (Ef 2,2; cf. Ef 6,12). Pablo considera la posibilidad de que los «ángeles» sean obstáculo al amor de Dios en Cristo (Rom 3,38) o anuncien un evangelio diferente del suyo (Gál 1,8). El hecho de que los ángeles fueran los promulgadores de la Ley de Moisés, que esclavizó a los hombres, es un signo de la inferioridad de ésta con respecto a las promesas de Dios (Gál 3,19). Estos espíritus no siempre son perversos; pueden ser buenos o, al menos, neutrales (1 Cor 11,10; Gál 4,14). Sin embargo, si hasta ahora han tenido poder sobre los hombres, su imperio ha sido quebrantado con la venida del Kyrios, Jesucristo. Incluso los cristianos, a causa de Cristo, juzgarán a los ángeles (1 Cor 6,3): así es de imperfecto su dominio sobre los hombres.

Sin embargo, los hombres estaban presos bajo la Ley (Gál 3,23) Y eran esclavos de los ángeles. Pablo piensa ahora en la historia de Israel (cf. Gál 3,1-5.8-9; 5,1-3; Rom 7,1ss). Aborda el tema de la Ley especialmente en dos de sus cartas, en Gál

2,16-6,13 y en Rom 2,12-8,7. Aunque en diversos pasajes se encuentran dispersas otras observaciones (por ejemplo, en 1Cor 9,20; 15,56; 2Cor 3,17-18; Rom 9,31; 10,4-5; 13,8-10; Ef 2,15 [cf. 1 Tim 1,8-9]), conviene recordar desde el principio que las más importantes discusiones paulinas del tema se sitúan en un contexto polémico. El problema que en la primitiva Iglesia plantearon los judaizantes hizo necesarias las puntualizaciones de Pablo en respuesta a aquella amenaza con que tropezó su interpretación fundamental del acontecimiento cristiano. Pablo no tuvo más remedio que reaccionar con toda energía. Pero sería erróneo pensar que la doctrina sobre la Ley viene a ser el nervio de toda la teología paulina.

Ello equivaldría a incurrir en el mismo error que ha viciado gran parte del pensamiento cristiano a partir de la Reforma, que identificó la esencia de la teología paulina con la justificación. Pablo enfocó la condición cristiana desde esta perspectiva de la justificación a causa del contexto polémico en que le obligó a situarse el problema de los judaizantes. Sin embargo, aunque su doctrina sobre la Ley respondía a estos condicionamientos polémicos de su época, haya lo largo de toda su argumentación aspectos que conservan toda su vigencia en nuestra actual situación.

Ante todo es necesario aludir a los sentidos literal y figurativo de nomos en Pablo, así como al valor que tiene este término según que se use con o sin artículo. En cierto número de casos hará Pablo afirmaciones como éstas: los gentiles «son una ley para sí mismos» (Rom 2,14); «hay otra ley en mis miembros que pelea con la ley de mi espíritu» (Rom 7,21-25), o, «la ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2), o «la ley de Cristo» (Gál 6,2), la «ley de fe» (Rom 3,27), la «ley de Dios» (Rom 8,7). En todos estos casos se usa nomos en sentido figurativo, y su analogado primero es la Ley mosaica. Estas expresiones figurativas tratan de describir aquello que en la vida de los paganos o de los cristianos viene a ser el equivalente de la Ley mosaica, y con un término que ha sido claramente tomado de ésta. Pero, además de estas expresiones indudablemente figurativas, Pablo se refiere en otras ocasiones a la Ley mosaica en sí, «al sistema religioso del que el pueblo judío vivía desde Moisés». Habla únicamente de ella, sin establecer distinción alguna entre sus exigencias cúlteras, rituales o éticas. A veces ampliará el significado del término, entendiendo por nomos la totalidad del AT, y no tan sólo la Torá o Pentateuco (cf. Rom 3,19). En cambio, resulta inútil tratar de distinguir sus afirmaciones según que en ellas utilice o no el artículo. Si así lo subrayamos desde un principio, es únicamente para salir al paso de un posible malentendido, ya que Pablo nunca habla realmente de la «ley en cuanto tal».

El mismo pasaje de Rom 7,1 no se refiere a otra cosa que a la Ley mosaica, como lo demuestra el contexto de los versículos que siguen inmediatamente. Tampoco parece que en estas palabras haga referencia Pablo al famoso derecho romano; la simple ausencia del artículo determinado en Rom 7,1 difícilmente podría servir de apoyo a esta interpretación, ya que Rom 7,2-4 se opone a ello. Sin embargo, es cierto que algunas sentencias aparecen formuladas en términos genéricos, que podrían referirse a otros sistemas legales distintos del mosaico; por este motivo no resulta difícil aplicadas a otros tipos de ley, cristiana o no, sin que por ello pierdan su vigencia.<sup>1</sup>

Para mejor describir la visión paulina acerca de la anomalía de la Ley mosaica haremos cinco breves observaciones al respecto.

1) Pablo personifica a νόμος, lo mismo que hace con ἁμαρτία («pecado») y θάνατος («muerte»), y, al igual que ἁμαρτία y θάνατος, νόμος se describe como un actor que hace su papel sobre el escenario de la historia humana (cf. Rom 5,20).

Para comprender en qué consiste el papel de Nomos hemos de considerar el concepto paulino de la historia de la salvación, fundado en una visión unilineal de la historia universal, que Pablo heredó de la tradición farisea (cf. p. 81, supra).

a) Desde Adán hasta Moisés transcurre un período sin ley; los hombres pecaban, pero no les eran imputadas sus transgresiones (Rom 5,13). «Porque la Ley provoca la ira; pero donde no hay Ley no hay transgresión» (Rom 4,15).

b) Desde Moisés hasta Cristo imperó la Ley, y los pecados de los hombres se les imputaban como transgresiones de la misma; «la Ley provoca la ira» (Rom 4,15).

c) Con Jesucristo se inicia la era mesiánica, porque él es «el final de la Ley» (Rom 10,4).

Pablo se atuvo notoriamente a la visión rabínica de la Ley, en que ésta se considera destinada a caducar con la llegada del Mesías. La idea que Pablo se hace de Jesús en relación con la Ley no coincide con la que se expone en Mt 5,17: «No he venido a abolida, sino a darle su plenitud». Esta diversidad de interpretaciones de la función de Jesús con respecto a la Ley refleja las distintas opiniones rabínicas acerca de la posición del Mesías frente a la Ley. Según unos, el Mesías aboliría la Ley; según otros, la perfeccionaría. Para Pablo, Jesús mismo era «el fin de la Ley» (τέλος μωυου), no sólo en el sentido de que la Ley se ordenaba a Cristo como a su consumación, su razón de ser, su finis (Gál 3,24), sino también en el sentido de que Jesús, en cuanto Christos (o «Mesías»), vino a ponerle término. Porque él «abolió en su carne la Ley con sus mandatos y preceptos» (Ef 2,15). Gracias a él, «nosotros hemos sido descargados de la Ley» (Rom 7,6). En ambos pasajes se usa el verbo καταργειν, con lo que se sugiere que la intervención de Jesús consistió en dejar la Ley «sin efecto».

A nosotros «nos toca el final de los tiempos» (1 Cor 10,11), es decir, el final de la era de la Torá y el comienzo de la era mesiánica; en ésta reina τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ, «la ley del Mesías» (Gál 6,2).

De este modo, toda la historia del hombre viene a ser como un escenario al que suben unos actores Muerte, Pecado y Ley para ejercer su influjo sobre la condición humana.

2) Cuando Pablo nos describe a uno de los actores, νόμος, empieza por decirnos que es bueno: «La Leyes santa, y el mandato es santo, justo y bueno» (Rom 7,12; cf. también 7,16); incluso se dice que es «espiritual» (πνευματικός; Rom 7,14), es decir, que pertenece a la esfera de Dios, no a la del hombre terreno; ya que realmente procede de Dios, es la «Ley de Dios» (Rom 7,22.25; 8,7; cf. 1 Cor 7,19) y su intención es llevar a los hombres a la «vida», es decir, a la comunión con Dios. Era «el mandamiento cuya finalidad era la vida» (ἡ ἐντολή ἡ εἰς ζωὴν; Rom 7,10), y en un sentido amplio hasta puede decirse que era «los oráculos de Dios» (Rom 3,2), ya que manifestaba a los hombres la palabra y la voluntad de Dios. En Gál 3,12 cita Pablo Lv 18,5, y se ve obligado a admitir que «quien los cumple [es decir, los preceptos de la Ley] vivirá por ellos». Aunque la Leyera cosa secundaria e inferior en comparación con las promesas hechas a Abrahán por Dios (Gál 3,21), ciertamente no iba en contra de éstas. Implicaba, en consecuencia, una bondad básica que habría de servir a los santos de la Dispensación antigua para alcanzar su destino, una vida de santidad y justicia en la presencia de Dios.

3) νόμος constituía además uno de los privilegios de Israel. Pablo la enumera claramente entre las prerrogativas otorgadas a sus hermanos de raza: «Son israelitas, y a ellos pertenece la filiación, la gloria, las alianzas, el don de la Ley ...» (Rom 9,4). Eran privilegiados en el sentido de que poseían un medio otorgado por Dios para buscar su justificación. Todo lo que dice la Ley va dirigido a los que están bajo su autoridad y la reconocen (Rom 3,19).

Pero Pablo muestra luego la otra cara de la moneda, y precisamente en este sentido. De poco sirve a un judío enorgullecerse de poseer la Ley y escuchada, cuando se lee cada sábado en la sinagoga, si luego no le obedece (Rom 2,17-24). Como prerrogativa que era de Israel, la Ley pone a los hermanos de raza de Pablo aparte de los que son ἄνόμοις γ' ἁμαρτωλοῖ, los «sin ley» y «pecadores» (ya que para ellos no contaba la Ley). Pero Pablo insiste en que Israel tiene sobre sí la obligación de obedecer a la Ley, y de observada en su totalidad (Gál 5,3), si es que realmente la reconoce como norma de vida.

4) A pesar de todo esto, se presenta a νόμος como incapaz de producir la justicia que estaba destinado a realizar. A pesar de ser «santa, justa y buena», de proceder de Dios y de constituir una prerrogativa de Israel, la Ley no fue capaz de aportar la «vida» a los hombres. Pablo se muestra duro en su juicio al añadir audazmente al texto de Sal 143,2 unas palabras de su propia cosecha: «Ningún hombre puede ser justo en la presencia de Dios por la observancia de la Ley» (literalmente, «a base de las obras de la Ley»). La última frase, que Pablo se atreve a añadir al salmo en Rom 3,20, equivale a una tremenda acusación en que se pone de relieve la situación anómala que el personaje νόμος introduce en la vida de los hombres. Se suponía que el destino de νόμος era transmitir la vida, como había prometido Lv 18,5; pero en realidad lo que aportó fue todo lo contrario. Así describe Pablo el papel negativo de la Ley: su incapacidad para dar la vida, pues no era otra cosa que una norma exterior. Dice al hombre lo que tiene que hacer, pero no le comunica la δύναμις («la fuerza») necesaria para cumplido. La Ley, por consiguiente, no era una fuerza dinámica para la vida.

Para probar este punto recurre Pablo a la situación de Jacto en que se encuentran los judíos, que están sometidos a la ira divina, a pesar de que poseen la Ley, exactamente igual que los gentiles, que no obedecen a la Ley por el simple hecho de

que no la conocen. Nótese que en Rom 2,14 no se afirma que los gentiles conozcan la Ley. Simplemente se dice que «los gentiles, que no poseen la Ley», a veces cumplen como por instinto «lo que exige la Ley», pero no su totalidad.

Difícilmente podría aducirse este versículo sin más para probar que Pablo habla aquí de la llamada «ley natural». La doctrina sobre la ley natural en la tradición cristiana ha de considerarse como el *sensus Plenior* de la enseñanza paulina en Rom 2,14, no como su sentido primario.

La acusación de Pablo implica ciertamente que los judíos no pueden en realidad obedecer a la Ley. Para probado cita las palabras del mismo AT en Hab 2,4: «El justo vivirá por la fe» (cf. Rom 1,17; Gál 3,12); ahora bien, la fe nada tiene que ver con la Ley. En esto consiste, pues, el papel negativo de νόμος: no consigue dar al hombre la capacidad de cumplir las obligaciones que le impone.

5) Pero νόμος desempeña además un papel positivo al multiplicar o reforzar el pecado y al imponer una maldición al hombre. A pesar de ser buena, la Ley multiplica de hecho el pecado. Así lo enseña Pablo explícitamente: «Fue añadida [a las promesas hechas a Abraham] con vista a las transgresiones» (Gál 3,19); «la Ley fue introducida para aumentar la transgresión» (Rom 5,20).

Estas formulaciones paulinas han de entenderse sobre el trasfondo de los períodos de la historia de la salvación a que antes nos hemos referido. νόμος aparece sobre el escenario de la salvación humana en el segundo período, y se convierte en instrumento de ἁμαρτία. De hecho, llegó a convertirse en «δύναμις del pecado mismo» (1Cor 15,56). No fue capaz de otorgar al hombre una δύναμις propia para facilitarle la «vida»; sin embargo, irónicamente, se convirtió en esbirro de ἁμαρτία, y de este modo contribuyó a desencadenar la ira divina contra el hombre, «porque la Ley provoca la ira» (Rom 4,15). Aunque en sí no era pecaminosa, contribuyó a introducir el pecado: «¿Qué diremos, pues? ¿Que la Leyes pecado? ¡Nada de eso! Sin embargo, de no haber sido por la Ley yo no hubiera conocido el Pecado» (Rom 7,7). Y la razón es que «en ausencia de la Ley, el Pecado estaba muerto» (Rom 7,8).

νόμος desempeña su papel de tres maneras:

a) La Ley actúa como una ocasión (αφορμή) de pecado. Da a conocer al hombre la posibilidad material de pecar, prohibiéndole lo que parece indiferente (por ejemplo, comer la carne de los animales impuros; Lv 11,2ss; Dt 14,4ss) o excitando los deseos del hombre al causar la irritación de su conciencia mediante la imposición de una norma positiva y externa contra el «fruto prohibido». Sin embargo, para Pablo, este aspecto de la Ley, como ocasión de pecado, es secundario, y a él alude brevemente en Rom 7,5.8.11; por lo demás, le atribuye escasa importancia.

b) Mucho mayor peso tiene el papel de νόμος como informador moral, ya que da al hombre «un conocimiento real y profundo del pecado» (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, Rom 3,20). Este profundo conocimiento del verdadero carácter del desorden moral hace que el pecado aparezca como una rebeldía, una transgresión y un acto contra un Dios personal, una infidelidad contraria a las relaciones y estipulaciones de la alianza formuladas en el Decálogo. De ahí que Pablo pueda afirmar: «El pecado, ciertamente, estaba en el mundo antes de que fuera otorgada la Ley; pero el pecado no se imputa allí donde no existe la Ley» (Rom 5,13). No niega Pablo que los hombres fueran malos durante el período que va de Adán a Moisés (etapa «sin ley», del caos). Insiste, sin embargo, en que la condición pecaminosa no tenía el carácter de una rebelión abierta, de una transgresión, ya que aún no había sido dada la Ley mosaica. Los hombres pecaban, pero aquello no era «como la transgresión de Adán» (Rom 5,14). El pecado se manifestó como un acto de rebeldía contra el Dios amoroso que había elegido un pueblo para sí, que le había mostrado el camino de una vida santa y consagrada a su servicio.

Así pues, «donde no hay Ley, tampoco hay transgresión» (Rom 4,15) o «independientemente de la Ley, el Pecado está muerto; yo estaba vivo en tiempos al margen de la Ley, pero cuando llegó el mandamiento, el Pecado revivió y yo morí» (Rom 7-8b-9a).

c) Además de actuar como ocasión de pecado y como ilustrador moral acerca de la naturaleza real del pecado, νόμος desempeñó otro papel positivo como inductor de una maldición contra el hombre. Pablo deduce de Dt 27,26 (que cita en Gál 3,10) esta dura visión de la Ley, que los cristianos modernos quizá se sientan inclinados a suavizar: «Maldito aquel que no se atenga a todo lo que está escrito en el libro de la Ley y lo obedezca». Así se demuestra, como argumenta Pablo, que la misma Ley se convierte en una maldición para todo hombre al que impone sus obligaciones. De este modo sometió

al hombre a la «condenación» (Rom 8, 1), se convirtió en «ministro de condenación» (2Cor 3,9) y en una «dispensación de muerte» (2Cor 3,7). Ahí culmina la anomalía de la existencia humana durante el período de la Torá. Y al comprender todo lo que ello implica, a Pablo no le queda otro recurso que exclamar: «¿Hubo de resultarme mortal aquello que era bueno en sí?» (Rom 7,13). ¿Es que νόμος, don de Dios, al entrar al servicio de ἁμαρτία, arrojó al hombre en las garras de θάνατος? La respuesta de Pablo es «sí», y de este modo ocurrió que el verdadero rostro de ἁμαρτία quedó al descubierto: «que el pecado apareciera como tal pecado» (Rom 7,13).

¿Cómo es posible esto? ¿Pudo ocurrir realmente tal cosa? Para responder a estas preguntas hemos de acudir a la explicación que da Pablo de la anomalía. Pablo no se contentó con advertir y describir la anomalía que νόμος introdujo en la vida del hombre, sino que también trató de explicar cómo pudo ocurrir tal cosa. Su explicación es doble, y difiere según las distintas cartas. En su carta a los Gálatas, escrita con anterioridad, da Pablo una explicación extrínseca, exponiendo la función provisional de la Ley: «Antes de que llegara la fe, nosotros estábamos presos bajo la Ley, rodeados de restricciones hasta que fuera revelada la fe, de modo que la Ley fue nuestro pedagogo hasta Cristo, cuando seríamos justificados por fe» (Gál 3,23-24). En este pasaje de Gál se compara a la Ley con el esclavo que en el mundo helenístico llevaba al niño a la escuela y lo recogía a la salida, y que también se encargaba de vigilar sus estudios. De manera semejante, la Ley llevó a remolque tras de sí al pueblo de Dios mientras duró su minoría de edad, hasta «el final de la Ley». Pero aquélla fue únicamente una determinación transitoria de Dios, que habría de durar sólo hasta que los hombres llegaran a su mayoría de edad, cuando ya no necesitarían los servicios del pedagogo, pues habrían de ser ya capaces de responder a Cristo, que apareció en la plenitud de los tiempos, con su entrega personal y adulta que es la fe. La Ley desempeñó de este modo un papel en la historia de la salvación, que consistió en confinar y educar al pueblo de Dios hasta que llegara a una madurez en que ya podría ser instruido por Cristo.

Pablo subraya el carácter provisional de la Ley al insistir en que fue añadida a la herencia de las promesas otorgadas a Israel cuatrocientos treinta años después de las promesas originales hechas a Abrahán. Es posible que la cronología de Pablo falle en varios siglos, pero en todo caso es cierto que la Ley vino en segundo lugar. Y ello demuestra que realmente era inferior a las promesas, y que en modo alguno podía anularlas. Su inferioridad se manifestaba también en el hecho de que fue promulgada por ministerio de ángeles y a través de la mediación de Moisés (cf. Gál 3,19-20). Independientemente de la idea que Pablo tuviera de los ángeles, lo cierto es que los relegó a la misma categoría de la Ley mosaica, al menos por lo que a los cristianos se refería. Pablo amonesta a los vacilantes gálatas, advirtiéndoles que no adopten ninguna de las prácticas que tratan de inculcarles los judaizantes, pues ello equivaldría a un retorno al culto de «los elementos de este mundo» (Gál 4,3.9). Cuando eran paganos estaban esclavizados a ellos, pero adoptar cualquiera de las observancias materiales de los judaizantes sería tanto como retornar a aquella esclavitud. Tal es el juicio peyorativo sobre la Ley y su valor a que Pablo llegó finalmente. Ahora que el dominio de Cristo ha sustituido al de los ángeles, la función de éstos en la historia humana ha caducado, mientras que su identificación con la Ley pone de manifiesto su condición inferior y su provisionalidad.

Pero esta explicación de la anomalía de la Ley, al parecer, no satisfizo a Pablo, ya que, efectivamente, era de carácter extrínseco, y tampoco resolvía del todo el problema que planteaba la incapacidad de Israel para obedecer a la Ley otorgada por Dios. En consecuencia, cuando Pablo escribió Rom 7,13-24 abandonó aquel punto de vista y trató de formular una explicación más intrínseca y filosófica. Pablo cayó finalmente en la cuenta de que la dificultad no se planteaba en relación con la Ley en sí, sino más bien con el hombre en su condición terrena, como σαρξ, «carne», alejado de Dios y dominado por ἁμαρτία. En Rom 7 explica Pablo la anomalía de la Ley a partir del hecho de que el hombre es σάρκινος, «hecho de carne», es decir, compuesto de un principio que liga toda su existencia personal, su perspectiva y su mentalidad a la tierra y al modo material de la existencia, y que le impide tener para nada en cuenta a Dios. Dejemos que hable el mismo Pablo:

*«Así que la Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno. En todo caso, eso en sí bueno se convirtió en muerte para mí.»*

*No, tampoco, sino que el pecado aparece como pecado porque utiliza eso en sí bueno para provocarme la muerte; de ese modo, gracias al mandamiento, resalta hasta el extremo lo criminal del pecado.» La Ley es espiritual, de acuerdo, pero yo soy un hombre de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado. Lo que realizo, no lo entiendo, pues lo que yo quiero, eso no lo ejecuto, y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago.*

*Ahora, si lo que hago es contra mi voluntad, estoy de acuerdo con la Ley en que ella es excelente, pero entonces ya no soy yo el que realiza eso, es el pecado que anida en mí.»*

*Veo claro que en mí, es decir, en mis bajos instintos, no anida nada bueno, porque el querer lo excelente lo tengo a mano, pero el realizarlo no; no hago el bien que quiero, el mal que no quiero, eso es lo que ejecuto. Ahora, si lo que yo hago es contra mi voluntad, ya no soy yo el que lo realiza, es el pecado que anida en mí.»*

*Así, cuando quiero hacer lo bueno, me encuentro fatalmente con lo malo en las manos. En lo íntimo, cierto, me gusta la Ley de Dios, pero en mi cuerpo percibo unos criterios diferentes que guerrean contra los criterios de mi razón y me hacen prisionero de esa ley del pecado que está en mi cuerpo. En una palabra: yo de por mí, por un lado, con mi razón, estoy sujeto a la Ley de Dios; por otro, con mis bajos instintos, a la ley del pecado.»*  
*¡Desgraciado de mí! ¿Quién me libraré de este ser mío, instrumento de muerte?» (Rom 7,12-24)\*.*

Es esa fuerza maléfica introducida en el mundo por la transgresión de Adán, el Pecado (así, con mayúscula), la que mantiene al hombre preso y esclavo. Aunque quiera cumplir la Ley de Dios, no podrá hacerlo, porque su personalidad terrena (σαρξ) está dominada por ἁμαρτία. Pablo llega a llamar «ley» (en sentido figurativo, por supuesto) a este Pecado interiorizado en el hombre; es la «ley del Pecado» (Rom 7,25).

Al final del capítulo 7 de la carta a los Romanos no tiene Pablo otro recurso que exclamar: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?». Al tratar de responder a su propia pregunta, él mismo establecerá la solución para el problema de la anomalía de la Ley.

La solución de Pablo es ésta: «¡Gracias a Dios! Así es por Jesucristo nuestro Señor» (Rom 7,25; en cuanto al problema textual que plantea este versículo, cf. mi análisis en Comentario bíblico «San Jerónimo»). Una respuesta notable por su misma sencillez. Luego prosigue: «Ya no hay condenación para los que están en Jesucristo, pues la ley del Espíritu de vida en Jesucristo os ha liberado de la ley del Pecado y de la muerte» (Rom 8,1-2).

Ya se ha indicado muchas veces cómo en esta breve respuesta expone Pablo su gran concepción del significado que entraña para el hombre el acontecimiento Cristo (es decir, la liberación de la Ley, del Pecado y de la Muerte), al mismo tiempo que adelanta sucintamente toda la segunda parte de la sección doctrinal de la carta a los Romanos. Efectivamente, Rom 8,2 es un compendio de los capítulos 5, 6 Y 7: «La ley del Espíritu de vida en Jesucristo os ha liberado de la ley del pecado y de la muerte». Se yuxtaponen significativamente los tres términos clave: Ley, Pecado y Muerte.

Este mismo mensaje, con matices ligeramente distintos, es el núcleo de la carta a los Gálatas, el «manifiesto de la libertad cristiana» de Pablo, que se ve obligado en ella a confiar sus ideas sobre la libertad a unos cristianos todavía bisoños y nada bien dispuestos, pues parecían preferir la carga y las ataduras que suponían las prácticas de los judaizantes. A los que no querían verse libres de la Ley, Pablo sólo puede lanzar estas palabras: «Para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gál5,1), resumiendo en estos términos todo el mensaje de la libertad cristiana. En el mismo contexto llama a la Ley de Moisés «yugo de esclavitud». «Yo atestiguo contra todo hombre que recibe la circuncisión que está obligado a guardar la Ley en su totalidad» (5,3).

Pero hemos de aclarar aún en qué sentido afirma Pablo que Cristo ha liberado a los hombres del yugo de la Ley. Pues es evidente que la libertad, tal como Pablo la proclama, no significa suprimir cualquier tipo de freno, como si fuera una invitación al libertinaje. Pablo insiste: «Hermanos, fuisteis llamados a la libertad, pero no uséis esa libertad como un pretexto para la carne» (Gál 5,13). Incluso en esta carta, su «manifiesto de la libertad cristiana», inserta Pablo un catálogo de vicios y virtudes que había heredado de la catequesis de la primitiva Iglesia, y que en ésta, al igual que en otras cartas, le sirve para establecer las normas de la conducta cristiana. En Gál5,21, por ejemplo, Pablo enumera entre las «obras de la carne» las siguientes: «Inmoralidad, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, enemistad, riñas, envidia, ira, etc.», y termina con una advertencia: «Los que tales cosas hacen no heredarán el Reino de Dios». Para decirlo más a las claras: parece que Pablo, después de tanto hablar de que Cristo ha abolido la Ley, todavía incluye en las secciones parenéticas de sus cartas unas complicadas listas de «harás» y «no harás». Más aún, da la impresión de que considera fundamentales estas normas para la vida de la comunidad cristiana. Se diría, por tanto, que Pablo ha prescindido de la Ley mosaica, con su interpretación y casuística farisaicas, para establecer a continuación un nuevo código.

Para comprender su actitud, trataremos ante todo de ver qué significa su afirmación de que «Cristo ha abolido en su carne la Ley de los mandamientos y preceptos» (Ef 2,15), o que los cristianos «han muerto a la Ley mediante el cuerpo de Cristo» (Rom 7,4). Merece tenerse en cuenta que, en sus cartas, Pablo atribuye esta liberación con respecto a la Ley o esta muerte a la Ley justamente a la crucifixión y muerte de Cristo. La explicación de esta faceta de la teología paulina se

encuentra en uno de los versículos más difíciles de todos los escritos de Pablo: «Lo que es yo, al dejar atrás la Ley, morí para la Ley, y así vivo para Dios. Estoy crucificado con Cristo, pero vivo...»

Con estas palabras da a entender Pablo que el cristiano, identificado con Cristo por el bautismo (cf. Rom 6,3), participa de su muerte en la cruz. Del mismo modo que Cristo puso término con su muerte a la Ley, también el cristiano ha muerto a la Ley, que ya no ejerce ningún dominio sobre él. Pero ¿cómo tuvo lugar esta muerte (de Cristo y del cristiano) «por medio de la Ley»?

Pablo quiere decir, casi con toda certeza, «por medio de los efectos perniciosos de la Ley», o como podríamos decir hoy, «por medio del legalismo». Pablo, en efecto, afirma implícitamente que se trata de aquella actitud de espíritu fomentada por la misma Ley de Moisés en los que crucificaron a Jesús (en 1Tes 2,15 se expresa Pablo de forma que no queda lugar a dudas acerca de quienes son para él los verdaderos responsables de la muerte del Señor Jesús). No cabe duda de que el Apóstol pensaba en el formalismo y en el legalismo extremos de unas tradiciones que, por ser fariseo, le resultaban bien conocidas y que habían hecho imposible a sus «hermanos de raza» (Rom 9,3) aceptar como Mesías a Jesús de Nazaret. Así se entiende que el cristiano haya muerto a la Ley «por medio de la Ley» (es decir, al ser «concrucificado» συνεσταύρωμαι en unión de Cristo) para vivir en adelante para Dios.

En Gál 3 se explica más ampliamente esta libertad con respecto a la Ley, lograda en virtud de la muerte de Cristo. En este capítulo y en los siguientes desarrolla Pablo un complicado midrash sobre el relato del Génesis acerca de Abrahán. Demuestra cómo Dios, previendo la justificación de los gentiles por la fe, anunció en otros tiempos a Abrahán el evangelio al declarar que en él serían bendecidas todas las naciones. Pero, en contraste argumenta Pablo la Ley, que llegó mucho después de que se hicieran a Abrahán aquellas promesas, lanza una maldición contra todos los que pretendan vivir gracias a ella: «Maldito todo el que no se adhiera a todas las cosas escritas en el libro de la Ley y no las cumpla» (Dt27,26). Pero Cristo, en virtud de su muerte, ha alejado del hombre esta maldición.

Para demostrar cómo pudo ser esto, Pablo se permite argumentar con una lógica rabínica, para lo cual recurre al principio hermenéutico de gezerah swa, que permite interpretar un pasaje con ayuda de otro cuando en ambos aparece la misma palabra, «maldición» en este caso. La argumentación no se atiene aquí a la lógica aristotélica, y fallaría cualquier intento de reducirla a forma silogística, ya que contiene cuatro términos. Cristo ha suprimido la maldición de Dt 27,26 que pesaba sobre el pueblo de Dios, pues él mismo se ha convertido en «maldición de la Ley» en el sentido de Dt 21,23, borrándola al morir. Cuando murió en su condición de «maldición de la Ley» en uno de los dos sentidos, con él murió la maldición de la Ley en el otro. «Cristo nos redimió de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros; pues está escrito: "Maldito todo el que pende de un madero"» (Gál 3,13). Aquí cita Pablo la maldición de Dt 21,23, lanzada contra el cuerpo de un criminal ejecutado. Era costumbre dejar expuestos los cadáveres de los sentenciados a muerte para que sirvieran de escarmiento a los criminales, pero no estaba permitido que permanecieran así después de la puesta del sol, pues con ello quedaría contaminada la tierra; en este sentido pesaba sobre el sentenciado una maldición.

Durante la dominación romana, cuando en Palestina se hizo cosa frecuente la crucifixión, el versículo citado se aplicó a aquella forma de pena capital. Pablo, sabiendo que Jesús había muerto de aquella manera, cae en la cuenta de que se le aplicaba materialmente la maldición de la Ley. Así, mediante una asociación libre, afirma que Jesús, «maldición de la Ley» (en el sentido de Dt 21,23), borró con su muerte la maldición que pesaba sobre el hombre (según Dt 27,26). Cristo, por consiguiente, «abolió la Ley» (Ef 2,15), y «canceló el recibo de nuestras deudas, que iba contra nosotros, y lo retiró de en medio, clavándolo en la cruz» (Co1 2,14). De este modo se convirtió en «final de la Ley» (Rom 10,4).

Ahora, en cambio, impera la «ley del Espíritu de vida» (Rom 8,2), que en realidad no es una «ley». El cristiano, que ha sido bautizado en Cristo, vive una nueva vida, una verdadera simbiosis con Cristo. Una vez injertado en Cristo, ya sólo puede pensar como Cristo; su vida está consagrada del todo a Dios. «Vivo, pero no soy yo, sino Cristo, el que vive en mí» (Gál2,20). Porque el cristiano está impulsado, movido y vitalizado por el Espíritu de Jesús resucitado, que le libera de su condición carnal (σαρξ). En esto consiste lo que la teología posterior designará con el término «gracia». La actividad cristiana ya no está regida por una enumeración externa de «harás» y «no harás», sino más bien por la inspiración íntima del Espíritu dinámico que le impulsa a exclamar: «Abba, Padre», y que le aporta el testimonio de que ya es hijo de Dios (Gál 4,6; Rom 8,15). El cristiano está «guiado por el Espíritu» (Rom 8,14), que se ha convertido para él en νόμος, principio, «ley» en sentido figurado. Al estar animado por este impulso, el cristiano ya no es σαρξ ligada a la tierra, sino que ahora es πνευματικός, «espiritual». Al vivir para Dios, cautivado por Cristo hasta el punto de convertirse en su «esclavo» (δουλος; 1Cor 7,22), también en sentido figurado, el cristiano ya nada tiene que ver con el pecado, el mal, el



desorden o la transgresión. Para Pablo resulta inconcebible que un hombre identificado con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo en el bautismo pueda ni siquiera pensar en el pecado y en el mal. «¿Cómo podríamos nosotros, que hemos muerto al pecado, vivir todavía en él?» (Rom 6,2); del mismo modo que «Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros hemos de caminar conforme a una nueva vida» (Rom 6,4). En otras palabras: el cristiano ya no tiene necesidad alguna de un sistema legal como lo era la Ley mosaica, y mucho menos entendida según la tradición farisea, con sus 613 preceptos y prohibiciones.

¿Cómo explicar, pues, la insistencia de Pablo en los catálogos de vicios y virtudes a que antes nos hemos referido? Pablo, por supuesto, no duda en exhortar a sus comunidades cristianas a la práctica de la virtud. Pero ahora sus normas para la conducta personal quedan subsumidas bajo una sola idea: el amor, la preocupación por los demás, la exigencia dinámica de un vivir comunitario cristiano. En Rom 13,8-10 habla con toda claridad:

«No debáis nada a nadie, sino el amaros unos a otros, pues el que ama al prójimo cumple la Ley. Porque "No fornicarás, no matarás, no robarás, no codiciarás" y todo otro mandato se recapitulan en el "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". El amor al prójimo no realiza el mal. Así, pues, la plenitud de la Ley es el amor».

El amor es la plenitud de la Ley no por sustituir la Ley mosaica con otra norma exterior de conducta, sino por el hecho de ser en sí mismo una fuerza dinámica que impulsa al hombre a buscar el bien de los demás, vigorizando su fe en Cristo (Gál 5,6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, la «fe que actúa por amor»). Según Pablo, lo que no es expresión del amor no conduce a la vida.

Este es el sentido en que Pablo habla de la «ley de Cristo». Esta expresión paulina está evidentemente calcada sobre «la Ley de Moisés». Pero si atendemos al contexto en que se utiliza en Gál 6,1-2, este es notoriamente el del amor fraterno, y más en concreto el de la corrección fraterna. «Hermanos, si alguno es sorprendido en falta, vosotros los hombres de espíritu enderezadle con espíritu de dulzura; pero vigílate a ti mismo, no seas tentado tú también. Llevaos unos a otros las cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo» (cf. también 1Cor 9,20, ἔννομος Χριστοῦ, en que la forma adjetival se pone en contraste con el hombre ἄνομος, «sin ley»). El ejemplo que aquí utiliza Pablo debería entenderse precisamente así, como un mero ejemplo. Pues si la «ley de Cristo» ha de ser entendida en términos de amor, como sugiere este pasaje, no ha de quedar restringida a esa forma del amor que se manifiesta únicamente en la corrección fraterna.

Al ver cómo Pablo prescinde de la Ley mosaica con su legalismo, poniendo en su lugar la «ley del Espíritu de vida» y el principio del amor, no podemos evitar una pregunta: ¿cómo es que Pablo, el antiguo fariseo, pudo llegar a formarse tal idea del Antiguo Testamento? Sin embargo, fue precisamente su anterior condición de fariseo la que le llevó a esta reacción. Hemos de tener en cuenta que la postura de Pablo ante el AT es, por lo menos, doble. Pues si bien es cierto que se muestra muy duro al hablar de la antigua Ley, por otra parte cita con mucha frecuencia el AT, recurre a él como fuente de las promesas hechas a Abrahán (Rom 4,13), como «los oráculos de Dios» (Rom 3,2) y ve en él un «libro escrito para nuestra instrucción» (1Cor 10,11; cf. Rom 4,23-24). Su actitud negativa ante el AT se debe, sin duda alguna, a las «tradiciones de los mayores» (Gál 1,14), que rodeaban como una costra aquella Ley en que Pablo había sido educado. De ahí la frecuencia con que la considera «ley» en vez de «alianza». Esta noción, tan usada en la moderna interpretación del AT, y que en cierto sentido la resume, queda muy apagada en las cartas de Pablo. Es cierto que en Rom 9,4 se hace, como de paso, una alusión a la «alianza» (realmente, ¡en plural!), lo mismo que en 2Cor 3,14; Gál 3,17 (la alianza de la promesa hecha a Abrahán, ¡no la del Sinaí!); Ef2, 12. Esto podría deberse al hecho de que Pablo utiliza el AT en la versión griega de los LXX, en que el término hebreo berit se traduce por διαθήκη, que en el griego helenístico tenía habitualmente el sentido de «testamento, últimas voluntades» (cf. Gál 3,15). Esta traducción griega daba a la alianza del AT la connotación de que expresaba la voluntad de Dios, lo que fomentó la tendencia a cargar la mano en su interpretación legalista y casuística. Con ello se desdibujaba la idea de «pacto», que hubiera podido traducirse más adecuadamente por σύνθηκη, un término en que destaca más la paridad que implicaba aquella noción. El resultado fue una preocupación por el AT como expresión de la voluntad divina a cuyo cumplimiento estaba obligado Israel, y como un sistema legal que había de ser interpretado sin temor a incurrir en los mayores extremos de la casuística.

Finalmente, podríamos referirnos a un versículo de las Epístolas Pastorales. Sea o no auténticamente paulina, lo cierto es que resume condensadamente todo lo que antes hemos dicho: «Pues sabemos que la Ley buena si se usa como ley, sabiendo que la Ley no está puesta para el justo, sino para los que están fuera de la Ley, para los rebeldes, los impíos y pecadores ... » (1Tim 1,8-9). Esta afirmación concuerda perfectamente con lo que Pablo había escrito acerca de la Ley,

sobre su perfección en el amor, sobre el Espíritu como principio de la «nueva creación» (Gál6,15), y sobre la incompatibilidad absoluta del cristiano con todo lo que sea malo y pecaminoso.

En resumen, pues, la doctrina de Pablo es una reacción contra la Ley mosaica, que ha sido abolida por Cristo, ya que él ha capacitado al hombre, por la fuerza de su propio espíritu, para trascender la condición terrena de  $\sigma\alpha\rho\zeta$ . Por otra parte, la Ley se resume y cumple en el principio dinámico del amor. La gracia y el favor de Cristo capacitan al hombre para ser auténticamente cristiano. La norma de conducta para el cristiano ya no es un catálogo externo de «harás» y «no harás», ya que tales cosas sólo cuentan para «los que están fuera de la Ley y para los rebeldes». Por el contrario, las exhortaciones y recomendaciones específicas de Pablo expresan no tanto un código o norma que han de interpretarse casuísticamente, sino que más bien son ejemplos concretos de la aplicación del principio cristiano del amor a determinadas situaciones comunitarias. Si la reacción de Pablo frente a la ley se ha fijado en la Ley mosaica por encima de cualquier otra consideración genérica, bueno será recordar a propósito de ello unas palabras que él mismo escribió: «Porque "No fornicarás, no matarás, no robarás, no codiciarás" y cualquier otro mandamiento se recapitulan en el "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (Rom 13,9).

Sea cual fuere la respuesta que se dé al problema de la concepción paulina sobre la Ley mosaica, él estaba convencido de que, con la muerte y resurrección de Cristo, se había introducido un nuevo género de vida en la historia del hombre. El hombre ya no tiene que cumplir la «ley de las obras», sino la «ley de la fe» (Rom 3,27). Se encuentra liberado de la Ley en Cristo, mientras que antes de Cristo estaba esclavizado por ella. Se ve libre de lo que le atenazaba y obligaba, sin proporcionarle ayuda alguna para poner en práctica el bien que le exigía.

### 1.3. El hombre

Uno de los problemas que Pablo intentó abordar en la descripción que nos hace del hombre antes de la venida de Cristo es su misma condición. La incapacidad del hombre para observar la Ley de Moisés dimana, en parte, de su condición de  $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\nu\omicron\varsigma$ . ¿Qué quiere Pablo darnos a entender con esta expresión? Para explicarlo debemos intentar averiguar qué entendía por  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  (cuerpo),  $\sigma\alpha\rho\zeta$  (carne),  $\psi\upsilon\chi\eta$  (alma),  $\pi\nu\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha$  (espíritu),  $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$  (corazón) y  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (mente). En realidad, Pablo no nos ofrece una descripción del hombre in se, sino que nos describe más bien distintas relaciones del hombre ante Dios. Por tanto, estos términos no indican realmente partes del hombre, sino que ponen de manifiesto aspectos del hombre completo, considerado desde distintas perspectivas.

A veces encontramos en los escritos de Pablo una concepción vulgar y corriente del hombre como compuesto de dos elementos (1Cor 5,3; 7,34; 2Cor 12,2-3). Al elemento visible, tangible y biológico, integrado por miembros, se le llama  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  (Rom 12,4-5; 1 Cor 12,12-26). Aunque a veces parece que con este elemento quiere significar solamente la carne y los huesos del hombre (Gál 1,16; 1Cor 13,3; 2 Cor 4,10; 10,10; Rom 1,24), generalmente significa mucho más. El hombre no solamente tiene un soma, sino que es un soma. Al parecer, es la forma que emplea Pablo para designar el «yo», el sujeto de las acciones (Flp 1,20; Rom 6,12-13; cf. 1 Cor 6,14 y 12,27). Este término designa al hombre total, como organismo unificado, complejo y vivo, incluso como persona, especialmente cuando es el sujeto a quien acontece algo o es el objeto de su propia acción (1Cor 9,27; Rom 6,12-13; 12,1; 8,13; cf. R. Bultmann, TNT 1, 195). Un cadáver no es un  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ; para Pablo no se da ninguna forma de existencia humana sin un cuerpo en este sentido pleno (cf. Flp 3,21; 1Cor 15, 35-45; 2 Cor 5,2-4; sin embargo, cf 2Cor 12,2-3; 5,6-8). Cuando Pablo emplea soma en sentido peyorativo, al hablar de los «deseos o pasiones» del cuerpo (Rom 6,12; 8,13), del «cuerpo de pecado» (Rom 6,6), del «cuerpo de humillación» (Flp 3,21) o del «cuerpo de muerte» (Rom 8,3), en realidad está pensando en el hombre bajo el dominio de algún poder, tal como el pecado o la «carne» (Rom 7,14.18.23; 8,3.13). En estos casos, soma es el yo dominado por el pecado (Rom 7,23), y este yo constituye la condición del hombre antes de la venida de Cristo, o incluso después de la venida de Cristo si no vive la vida de Cristo.

En el AT, la palabra basar expresaba la idea de esas dos realidades: «cuerpo» y «alma». En Pablo se percibe el influjo de esa noción del AT cuando emplea  $\sigma\alpha\rho\zeta$  como sinónimo de soma (1Cor 6,16, cita de Gn 2,24; 2 Cor 4,10-11; cf. Gál 4,13; 6,17). En estos casos,  $\sigma\alpha\rho\zeta$  significa el cuerpo físico. La expresión «carne y sangre» quiere decir hombre (Gál 1, 16; 1Cor 15,50; Ef6, 12) Y apunta a su fragilidad natural como ser humano. Es una expresión tardía del AT (Eclo 14,18; 17,31). Sin embargo,  $\sigma\alpha\rho\zeta$  a solas puede significar también la humanidad o la naturaleza humana (Rom 6,19; 8,5; 1Cor 9,8). Con todo, el empleo de  $\sigma\alpha\rho\zeta$  más típicamente paulino se refiere al hombre en su existencia natural física y visible, débil y ligado a esta tierra ( $\tau\grave{\alpha}$   $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$   $\tau\grave{\alpha}$   $\acute{\epsilon}\pi\iota$   $\tau\eta\varsigma$   $\gamma\eta\varsigma$ , Col 3,5); expresa la idea de la criatura humana natural abandonada a sí

misma. «Ninguna carne puede gloriarse de nada ante Dios» (1Cor 1, 29). «Los que andan según la carne piensan en lo que pertenece a la carne» (Rom 8,5); no pueden agradar a Dios (Rom 8,8). Las «obras de la carne» están detalladas en Gál5,19-21; sería superfluo hacer notar que para Pablo «carne» no se reduce al ámbito del sexo. Pablo llega a identificar ἐγώ y σαρκί y descubre que nada «bueno» hay en ellos (Rom 7,18). σαρκί designa, en consecuencia, al hombre entero, dominado por las tendencias naturales y terrestres. Esta noción adquiere un gran relieve en la famosa contraposición que hace Pablo entre «carne» y «espíritu», en la que se compara al hombre, sujeto a sus inclinaciones terrenas, con el hombre bajo el influjo del Espíritu. σαρκί es el hombre por contraposición a Dios, sujeto a todo lo que le separa de Dios.

De manera semejante, la ψυχή no es exactamente el principio vital de la actividad biológica del hombre. Significa, lo mismo que en el AT, un «ser vivo, una persona viva» (en hebreo, nefesh; 1Cor 15,45). Indica al hombre con su vitalidad, su conciencia, su inteligencia y volición (1Tes 2,8; Flp 2,30; 2Cor 1,23; 12,15; Rom 11,3; 16,4). Incluso cuando parece no significar otra cosa que el «yo» (Rom 2,9; 13,1), tiene siempre la connotación de vitalidad consciente y finalista de «vida».

Aun en este caso, sólo se trata de la «vida» terrena y natural del hombre. Generalmente, Pablo no emplea ψυχή en sentido restrictivo; pero, por otra parte, se trata con toda claridad de la vida de la σαρκί y no de la vida dominada por el Espíritu. Esta es la razón de que llame πσυχικός al hombre que vive sin el Espíritu de Dios (1Cor 2,14). Este es hombre «material» y no «espiritual» (πνευματικός).

En 1Tes 5,23 Pablo esboza las tres partes de que, al parecer, está constituido el hombre: soma, ψυχή y πνέυμα. En este caso, πνέυμα no es el Espíritu Santo (cf. Rom 8,16; 1Cor 2,10-11). Unido a σώμα y ψυχή, que designan al hombre completo bajo distintos aspectos, pneuma señalaría otro aspecto del hombre. Pero no siempre es fácil distinguir el πνέυμα de la ψυχή (cf. Flp 1,27; 2Cor 12,18). πνέυμα indica, cuando menos, el yo cognoscitivo y volitivo del hombre, y como tal manifiesta que el hombre es especialmente apto para recibir el Espíritu de Dios. Algunas veces, sin embargo, es un simple sustitutivo del pronombre personal (Gál 6,18; 2Cor 2,13; 7,13; Rom 1,9; Flm 25).

Pablo emplea el término νοῦς, según parece, para describir al hombre en cuanto sujeto que conoce y juzga; este término indica su capacidad de comprensión inteligente, planificación y decisión (cf. 1 Cor 1,10; 2,16; Rom 14,5). En Rom 7,23 es el yo inteligente quien escucha la voluntad de Dios que se le manifiesta en la Ley, el que está conforme con la voluntad de Dios y la acepta como suya. Esta capacidad del hombre es precisamente la que puede comprender lo que de Dios se puede conocer a partir de la creación (Rom 1,20); los νοούμενα son las cosas que el νοῦς puede captar. Realmente, apenas existe diferencia en el empleo que Pablo hace de νοῦς y καρδιά (corazón), que, lo mismo que en el AT, significa con frecuencia «mente». καρδιά indica, en todo caso, las reacciones más sensibles y emotivas del yo inteligente y discursivo: el corazón «ama» (2Cor 7,3; 8,16), «se entristece» (Rom 9,2), «juzga» (1Cor 4,5), «codicia» (Rom 1,24) y «sufre» (2Cor, 4). Duda y cree (Rom 10,6-10), es empedernido (2Cor 3,14) e impenitente (Rom 2,5), pero puede ser fortalecido (1Tes 3,13; Gál4,6; 2Cor 1,22). Es el corazón del hombre el que «decide y quiere» (Gál 4,9; 1 Cor 4,21; 10,27; etc.).

Todas estas facetas de la existencia del hombre están comprendidas en su «vida» (ζωή), que es un don divino y designa la existencia concreta del hombre como sujeto de sus acciones personales. Sin embargo, la vida del hombre antes de la venida de Cristo era «según la carne» (Rom 8,12; cf. Gál2,20). Con todas sus facultades para proyectar su vida de manera consciente, inteligente y motivada, el hombre sin Cristo sigue siendo un sujeto incapaz de conseguir alcanzar el fin que le ha sido marcado. Sobre esta situación del hombre, Pablo afirma: «Todos han pecado y se han privado de la gloria de Dios» (Rom 3,23). Esta privación supone que les estaba preparado de alguna manera un destino glorioso (cf. Rom 8,18-23). Nuestro bosquejo del estado del hombre antes de la venida de Cristo ha hecho ver, a veces por necesidad, la diferencia que Cristo introdujo en su existencia. Ahora ofreceremos una descripción más completa sobre esta diferencia bajo el título de «el hombre en Cristo».

## 2. EL HOMBRE EN CRISTO

La reconciliación cristiana produjo una unión nueva del hombre con Dios. Pablo la llama «nueva creación» (Gál6,15; 2Cor 5,17) porque introdujo una nueva forma de existencia en el mundo del hombre, por la que Cristo y el cristiano viven, por así decirlo, en simbiosis. El hombre participa de esta existencia cristiana nueva por la fe y el bautismo, que realizan su incorporación a Cristo y a la Iglesia; tal incorporación encuentra su peculiar consumación en la eucaristía. Pasamos ahora a estos elementos de la teología de Pablo.

## 2.1. La fe

Para Pablo, la experiencia por la que el hombre hace suyos los efectos del acontecimiento Cristo es la fe (πίστις). Esta experiencia tiene su comienzo en la escucha de la «palabra» que nos habla de Cristo y termina en un compromiso personal de todo el hombre con su persona y con su revelación. Se inicia como ἀκοή (audición) y concluye como ὑπακοή (obediencia, sumisión; cf. Rom 10,7; 1,5; 16,26; 1Tes 2,13 [ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ]). El hombre debe abrirse a la «palabra» (logos, 1Cor 15,2; cf. 1,18) o «mensaje» (ρῆμα, Rom 10,17) que se le anuncia. La respuesta que dé debe afectar al hombre entero: «Si confiesas con tu boca a Jesús como Señor, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rom 10,9). La fe en Dios o en Cristo que se pide al hombre (1 Tes 4,14; 1 Cor 1,21-23; Rom 4,24) no consiste en el asentimiento meramente intelectual a unas proposiciones, sino en una entrega vital y personal que compromete a todo el hombre con Cristo, en todas sus relaciones con Dios, con los demás hombres y con el mundo. Es un conocimiento de la diferencia que Cristo y su función salvífica de κυρίως establecen en la historia del hombre. Esta manera de concebir la fe pone de relieve la afirmación de Pablo, cuando dice: «Ahora, incluso la vida física que vivo la vivo por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). La fe como entrega obediente a la llamada de Dios en Cristo supera con mucho la idea veterotestamentaria de fidelidad. Como ὑπακοή, es la plena aceptación del compromiso cristiano (2Tes 1,8; Rom 6,16-17; 16,19), con exclusión de la confianza en el propio yo. El fundamento de la experiencia cristiana es una vinculación nueva con Dios en Cristo, una realidad ontológica que las facultades conscientes del hombre no pueden percibir de manera inmediata. El compromiso vivo de la fe debe influir de tal manera en la conducta consciente del hombre, que integre dentro de él la actividad psicológica con la realidad ontológica. En esto consiste una vida cristiana integrada (cf. Gál 2,20; 2Cor 10,5).

La fe del cristiano es un don de Dios, de igual manera que todo el proceso de la salvación. «Por su gracia [de Cristo] estáis salvados mediante la fe, y ello no por vosotros, sino que es don de Dios» (Ef 2,8). Este es el pensamiento que subyace a lo largo de toda la exposición de la fe de Abrahán (Rom 4). Dado que Dios habla al hombre como a persona responsable, este es libre de aceptar o rechazar esa llamada graciosa. La fe no es sino la aceptación o respuesta por parte del hombre, que adquiere conciencia de que toda la iniciativa viene de Dios. El hombre que no responde es desobediente y permanece bajo el poder «del dios de este mundo» (2Cor 4,4; cf. Flp 1,27; 1Cor 9,26-27; Ef 2,2). Al afirmar esto, Pablo da por supuesto que la incredulidad es en sí misma un pecado.

Ya hemos hablado del amor como compendio de la Ley en el pensamiento de Pablo. Aquí hemos de ver la relación que hay entre el amor y esta idea de la fe, ya que la vida cristiana, para Pablo, consiste ante todo en la «fe que actúa por amor» (Gál 5,6), o en la fe que se expresa en el amor. Se da por supuesto que la consecuencia de la fe es no sólo la apertura del individuo a Dios y al Espíritu (como πνευματικός), sino también una actitud abierta y libre del cristiano hacia los demás hombres. En este sentido convendrá recordar la relación entre la fe y el amor, que Pablo expresa en 1Cor 13,1-13 cuando señala a los cristianos «una forma aún más excelente» de vida. Se trata de su famoso himno a la caridad, que culmina con aquellas palabras: «Así, la fe, la esperanza y el amor permanecen, estas tres; pero lo más grande de éstas es el amor» (13,13).

En el contexto de la polémica en que Pablo rechaza las «obras de la Ley» como medio de justificación, insiste y recalca que la justificación viene por la fe (Gál 2,16; cf. Rom 2,20. 28; Flp 3,9). Sin embargo, su verdadero sentido de la fe exige que el cristiano manifieste a través de su conducta el compromiso fundamental con Cristo por las obras del amor. «En Cristo Jesús no vale ni circuncisión ni incircuncisión, sino la fe que actúa mediante el amor» (Gál 5,6). Esta es la razón por la que Pablo exhorta a los que se convierten al cristianismo a la práctica de toda clase de buenas obras. La fe cristiana es una llamada a la libertad (frente a la Ley, el pecado, el yo sarx), pero también es una llamada a un servicio de amor que hay que prestar a los demás hombres (Gál 5,13). En consecuencia, la fe no es para Pablo un asentimiento meramente intelectual a una proposición de monoteísmo (cf. Sant 2,14-26). En efecto, Pablo sabe que ese servicio no se puede cumplir sin la acción de Dios en el hombre: «Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su complacencia» (Flp 2,13).

## 2.2. El bautismo

Sólo es posible entender adecuadamente la importancia que Pablo concede al papel que desempeña la fe en la participación del hombre en el acontecimiento Cristo si no se la desvincula de su doctrina sobre el bautismo. Este rito de iniciación, que incorpora al hombre a Cristo y a la Iglesia, lo heredó Pablo de la primitiva Iglesia, de igual modo que las

fórmulas que emplea para explicarlo. Sin embargo, es el mismo Pablo quien enseña a la primitiva Iglesia el verdadero significado de este rito. Las fórmulas de fe que emplea (Rom 10,9; 1Cor 12,3) pueden muy bien ser un eco de los primitivos credos bautismales, pero es Pablo quien enseña que la condición de cristianos, como «hijos de Dios por la fe», se debe a su bautismo «en Cristo» (Gál 3,26-27). Alude a este rito cuando habla de un «baño de agua» y una «palabra» (= ¿fórmula?) en Ef 5,26; pero los cristianos lavados con este baño han sido «consagrados y justificados» (1 Cor 6,11). Se han «revestido de Cristo» como si hubieran estrenado vestiduras nuevas (quizá una alusión a las túnicas que se vestían durante la liturgia bautismal). Esta descripción de los efectos del bautismo podrá parecer extrínseca, pero, cuando menos, pone de manifiesto las disposiciones de Cristo que el bautizado debe adoptar.

Mucho más importante es la doctrina de Pablo sobre la identificación del cristiano con la muerte, sepultura y resurrección de Cristo por el bautismo. La primitiva Iglesia conservó el recuerdo de Cristo, que había descrito su propia muerte como un bautismo (Mc 10,38; Lc 12,50). Pero la manera de concebir Pablo los efectos del acontecimiento Cristo en los creyentes le condujeron a identificar a los cristianos con las mismas etapas salvíficas de la existencia de Cristo; porque «uno murió por todos, y entonces todos murieron» (2Cor 5,14). A primera vista, esto parece una afirmación de la naturaleza vicaria de la muerte de Cristo, pero debe interpretarse a la luz de un pasaje como el siguiente: «Por el bautismo hemos sido sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, igual nosotros andemos en una vida nueva. Pues si estamos injertados con él por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la de su resurrección» (Rom 6,4-5). Con frecuencia se piensa que la comparación que hace Pablo del bautismo con la muerte, sepultura y resurrección es una alusión al rito de inmersión. Aun cuando sea difícil demostrar la existencia de esta forma de bautismo en el siglo I, el simbolismo de Pablo queda salvaguardado suficientemente con tal que el bautizado estuviera de alguna manera bajo el agua. El cristiano, identificado de este modo con Cristo en su muerte, muere a la Ley y al pecado (Gál 2,19; Rom 6,6.10).

Identificado con Cristo en su resurrección, participa de una vida nueva y de la misma vitalidad del Cristo resucitado y de su Espíritu (1Cor 6,17; Col 2,12-13). El cristiano «ha crecido juntamente» con Cristo por la semejanza de su muerte, sepultura y resurrección (Rom 6,5). El cristiano muere en el bautismo, y nace un hombre nuevo (cf. Ef 2,15), que es «una creación nueva» (Gál 6,15; 2Cor 5,17). Es el comienzo de una existencia «celestial» nueva con Cristo: «Estando nosotros muertos por los pecados, nos hizo revivir junto con Cristo pues estáis salvados por gracia y con él nos ha resucitado y nos ha sentado en los cielos con Cristo Jesús» (Ef 2,5-6).

No se trata de una experiencia exclusivamente individual de cristiano, ya que por el bautismo se establece una vinculación especial entre todos los cristianos. «Porque en un solo Espíritu también hemos sido bautizados todos nosotros para ser un solo cuerpo, tanto judíos como griegos, tanto esclavos como libres» (1Cor 12,13; cf. Gál 3,28; Ef 2,15). Por consiguiente, el hombre alcanza la salvación por su identificación con una comunidad salvífica, por su incorporación al «cuerpo de Cristo». Esta es la razón por la que Pablo compara el bautismo con el paso de Israel a través de las aguas del Mar Rojo (1Cor 10,1-2). El nuevo «Israel de Dios» (Gál 6,16) tiene su origen en las aguas del bautismo. Pablo no cita nunca una fórmula bautismal primitiva (como Mt 28,19), aunque, al parecer, se hace eco de un teologúmeno trinitario primitivo sobre el bautismo: «Os habéis lavado, os habéis consagrado, os habéis justificado en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6,11). El cristiano bautizado es «templo del Espíritu Santo» (1Cor 6,19) e hijo adoptivo del Padre en virtud del Espíritu que ha recibido (Gál 4,6; Rom 8,9.14-17). Este Espíritu es el principio constitutivo de la filiación adoptiva y la fuente de energía de la vida y conducta del cristiano. «Cuantos son movidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14). Estos textos son la base de la doctrina teológica posterior sobre la relación del cristiano bautizado con las personas de la Trinidad.

Pablo emplea solamente de manera indirecta la fórmula bautismal «en el nombre de» (ἐἰς τὸ ὄνομα τοῦ ..., 1Cor 6,11; 1,13.15). Aunque esta fórmula expresa posesión y da a entender que el bautizado se convierte en propiedad de Cristo (cf. «adquisición redentora»), Pablo prefiere hablar del bautizado «en Cristo» (Rom 6,3; Gál 3,27), sumergido sacramentalmente en Cristo mismo.

### 2.3. Incorporación a Cristo

Para valorar los efectos de la fe y del bautismo tal como los considera Pablo, debemos ver ahora su pensamiento sobre la incorporación de los cristianos a Cristo. Esta última unión de Cristo y los cristianos se expresa mediante una serie de intensas fórmulas preposicionales y también mediante la metáfora «cuerpo de Cristo».

## a) Expresiones con preposición

Pablo emplea principalmente cuatro preposiciones con el nombre de «Cristo» como complemento para indicar distintas facetas del influjo de Cristo en la vida del cristiano. El uso de cada una de estas preposiciones es variado y, con frecuencia, rico en matices. Sólo indicaremos aquí algunas de sus implicaciones más importantes. Estas cuatro preposiciones son *διὰ*, *εἰς*, *σύν* y *ἐν*.

La preposición *διὰ*, «por, a través de», generalmente expresa la mediación de Cristo en una proposición cuyo sujeto es el Padre. Suele indicar su mediación mediante alguna acción de su ministerio terreno (1Tes 5,9), de su estado actual como *κυρίως* (Rom 1,5) o de su función escatológica (1Tes 4,14). Es la expresión que revela, por así decirlo, el camino que conduce a la experiencia cristiana en *χρίστος* y, finalmente, *σύν χρίστος*.

La preposición *εἰς*, «en» (con idea de movimiento e inserción), especialmente en la expresión *εἰς χριστόν*, ha sido entendida a veces como una abreviatura de *εἰς τὸ ὄνομα χριστοῦ*, «en el nombre de Cristo». Este significado es posible con el verbo *βαπτίζω*. Pero la fórmula *εἰς χριστόν* se usa también con *πιστεύω* (creer). De hecho, la encontramos principalmente en estos dos contextos: fe o bautismo en Cristo. Realmente es una expresión peculiar del movimiento hacia Cristo que suponen estas dos primeras experiencias cristianas. Es el comienzo de la situación o condición del cristiano en *χρίστος* (cf. 1Cor 10,2). Arrancado de su estado de origen («en Adán», 1Cor 15,22), de sus inclinaciones naturales («en la carne», Rom 7,5) y de sus influencias étnicas («bajo la ley», 1Cor 9,20), el creyente es introducido formalmente «en Cristo» por la fe y el bautismo. *εἰς χριστόν* significa, en consecuencia, el movimiento de incorporación.

La preposición *σύν*, «con», no sólo se usa con el complemento «Cristo», sino que también entra a formar parte de verbos y adjetivos y puede expresar en estos casos una doble relación del cristiano con respecto a Cristo. O bien indica la identificación del cristiano con los actos eminentemente redentores de la vida del Cristo histórico y resucitado (desde la pasión en adelante), o bien significa la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura. En el primer caso, la identificación se puede apreciar, sobre todo, en los compuestos de *σύν*. Prescindiendo de algunas expresiones genéricas, tal como *σύμμορφος* (formado con él) o *συμφυτος* (desarrollado juntamente con él), las palabras compuestas de *σύν* se refieren a algún momento de la existencia de Cristo a partir de su pasión y muerte: *συμπασχειν* (sufrir con), *συνταυρουσθαί* (ser crucificado con), *συναποθνέσκειν* (morir con), *συνθαπτεσθαι* (ser sepultado con), *συνεγείρειν* (resucitar con), *συνδοξάζεσθαι* (ser glorificado con), *συμβασιλευειν* (reinar con), etc.

En cambio, nunca se dice que el cristiano haya nacido con Cristo, haya sido bautizado con Cristo, tentado con Cristo, etc. Estos acontecimientos de la vida de Cristo no tenían carga significativa para la soteriología de Pablo. Por otro lado, la expresión *σύν χρίστος* puede significar la asociación del cristiano con Cristo en la gloria futura; su destino es «estar con Cristo». Cf. 1Tes 4,17 (*σύν κυρίως*), Rom 6,8; 8,32; 2Cor 4,14.

Por consiguiente, *σύν* se refiere con pleno sentido a los dos polos de la experiencia cristiana: identificado con Cristo en los comienzos, el cristiano terminará unido con él. Mientras tanto, está en Cristo.

Finalmente, la preposición en, «en», aparece ciento sesenta y cinco veces en las cartas de san Pablo con el complemento «Cristo» (contando *ἐν κυρίω*, *ἐν αὐτῷ*). A partir de los estudios de A. Deissmann, la preposición ha sido a menudo interpretada en sentido local, espacial, y *Christos* ha sido entendido místicamente como el Señor glorificado, identificado con el Espíritu como una especie de atmósfera espiritual en la que están sumergidos los cristianos. En esto consistiría el pretendido misticismo de Pablo. Pero los estudios posteriores de E. Lohmeyer, A. Schweitzer, F. Biihsel y otros han destacado diversos aspectos de la expresión (metafísicos, escatológicos, dinámicos, etc.). Es imposible ofrecer aquí detallada cuenta de ellos; no obstante, debemos hacer algunas distinciones para facilitar la comprensión de esta importante expresión paulina. Primeramente, encontramos esta expresión con el complemento *κυρίως*, sobre todo en los saludos, bendiciones, exhortaciones (frecuentemente con imperativos) y en las exposiciones de los planes apostólicos y actividad de Pablo. El título *κυρίως* alude en tales casos al influjo del Jesús resucitado en los niveles prácticos y éticos de la conducta del cristiano. En *κυρίως* se emplea raras veces al hablar de la actividad terrena e histórica de Jesús o de su futura misión escatológica. Implica más bien su soberana intervención actual y el dominio que ejerce en la vida del cristiano.

Pablo dice al cristiano que llegue a ser «en el Señor» lo que es ya realmente «en Cristo». En segundo lugar, esta expresión, con el complemento  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ , tiene a menudo un sentido instrumental siempre que se refiere a la actividad histórica y terrena de Jesús (Rom 3,24; 2Cor 5,19; Gál 2,17; Col 1,14; Ef 2,10; etc.). En este sentido está muy próxima al significado de  $\delta\iota\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ .

Tercero: el uso más frecuente de la expresión  $\epsilon\acute{\iota}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron$  expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que significa una simbiosis de los dos. «Si uno está en Cristo, es nueva creación» (2 Cor 5,17). Esta unión vital se expresa también con la fórmula «Cristo en mí» (Gál 2,20; 2 Cor 13,5; Rom 8,10; Col 1,27; Ef 3,17). El resultado de todo ello es que pertenecemos a Cristo (2 Cor 10,7) o somos «de Cristo», «genitivo místico» que expresa frecuentemente la misma idea (cf. Flm 1 y Ef 4,1; 3,1; o Rom 16,16 Y 1 Tes 1,1). La expresión no debe restringirse a una dimensión espacial, ya que a menudo incluye un influjo dinámico de Cristo en el cristiano que está incorporado a él. La expresión tiene también a veces dimensiones eclesiales (Ef 1,10; Gál 1,22) e incluso escatológicas (Ef 2,6). El cristiano incorporado a Cristo es realmente un miembro del cuerpo de Cristo; es parte del Cristo Total. No es necesario decir que a menudo se duda del matiz exacto que tiene la expresión: ¿instrumental?, ¿inclusivo? Ambos son posibles, y esta es la razón de que las expresiones estén frecuentemente cargadas de sentido<sup>34</sup>.

#### b) Cuerpo de Cristo.

La metáfora más típicamente paulina que expresa la identidad colectiva de los cristianos con Cristo es la de «cuerpo de Cristo». Ausente en las primeras cartas (1 Tes, 2 Tes, Gál, Flp), aparece por vez primera en 1 Cor, carta en la que Pablo tiene que habérselas con las facciones disidentes de los corintios. Cristo no está dividido, les dice al exponer la doctrina sobre la unidad de todos los cristianos en Cristo. La unidad del cuerpo y sus miembros es el símbolo de su enseñanza. La imagen podría tener su origen en las ideas helenísticas de la época sobre el Estado como cuerpo político; pero, sea lo que sea del origen de la expresión (d. J. A.T. Robinson, *The Body*, 55-58), ciertamente significa mucho más que la idea de cuerpo político trasplantada a la sociedad cristiana. En esta noción filosófica se sugiere la unión moral de los ciudadanos que se unen para alcanzar el bien común de la paz y del bienestar. En 1 Cor 12,12-27, la metáfora, tal como la usa Pablo, apenas trasciende esta idea de unión moral de todos los miembros. Los dones espirituales de que gozan los corintios (profecía, lenguas, fe, sabiduría, etc.) deben emplearse para el bien de la comunidad, no para la separación. Así como todos los miembros y partes se unen para el bien del cuerpo, lo mismo ocurre con el cuerpo de Cristo. Igual sentido tiene esta expresión en el contexto exhortativo de Rom 12,4-5.

Pero, en 1Cor 6,15, su significado es más profundo. Pablo, previniendo contra la profanación del cuerpo del hombre a causa de los excesos sexuales, arguye de este modo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Entonces, ¿acaso haré a los miembros de Cristo miembros de una prostituta? De ningún modo. ¿O no sabéis que el que se une a una prostituta es con ella un solo cuerpo? Pues dice la Escritura: Los dos serán una sola carne». Recuérdese lo que se dijo anteriormente sobre la significación de soma y  $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$  en cuanto designaciones no del cuerpo físico como algo distinto del alma, sino como equivalentes de la persona total e individual. Pablo no se refiere a los miembros de una sociedad, sino a los miembros de Cristo física e individualmente; su unión no es tanto corporativa cuanto corporal. La misma conclusión sacamos de 1Cor 10,16-17, donde Pablo insiste en la unión de todos los cristianos, unión que se realiza mediante su participación en el pan y en la copa eucarísticos: «Por un solo pan somos un solo cuerpo los muchos, pues todos participamos del único pan». La unidad de todos los cristianos proviene de que todos comen de un único pan; se afirma una unidad que trasciende cualquier unión meramente extrínseca fundada en una colaboración para alcanzar un fin común. La imagen del matrimonio de Ef 5,22-23 también apunta a esa misma unión trascendente.

No obstante, los cristianos y Cristo no están unidos físicamente como la yema y la clara de un huevo. Este es el motivo por el que los teólogos han calificado frecuentemente esta unión de «mística» (aun cuando Pablo no emplea este término). La realidad ontológica que la fundamenta es la posesión del Espíritu de Cristo: «Pues todos nosotros hemos sido bautizados también en un solo Espíritu para ser un solo cuerpo» (1Cor 12,13). (Cf. Rom 8,9-11). Esta posesión del Espíritu tiene su raíz en la incorporación sacramental de los cristianos al cuerpo de Cristo y es, por así decirlo, el término de la cristología soteriológica de Pablo. Desde otra perspectiva, este término ha sido considerado muchas veces como la clave de todo su pensamiento. Sin embargo, Pablo no habla explícitamente de la Iglesia como cuerpo de Cristo ni en 1Cor ni en Rom. El texto en que se aproxima más a esta identificación es 1Cor 12,27-28, donde su formulación no está tan desarrollada como lo estará en sus escritos posteriores. Estos dos motivos, el de la Iglesia y el del Cuerpo, tienen un desarrollo independiente en las cartas de Pablo y sólo se fusionan en las cartas de la cautividad. En éstas es donde Pablo, cuando ha comprendido claramente el significado cósmico de Cristo, vincula por primera vez los temas de «cuerpo», «cabeza» e «Iglesia».

Entonces es cuando identifica explícitamente la Iglesia con el «cuerpo de Cristo» mediante unas formulaciones que son casi convertibles: «El [Cristo] es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. 1,24); Dios «le puso como cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22-23). En Ef encontramos un gran énfasis en la unidad de la Iglesia: Cristo ha destruido la barrera entre judíos y griegos; ahora todos son partícipes de la única salvación, porque «ha reconciliado a unos y otros en un solo cuerpo mediante la cruz» (Ef2,16). «Existe un solo cuerpo y un solo Espíritu, según como fuisteis llamados también con una sola esperanza en nuestra llamada: un solo Señor, una sola fe y un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos» (Ef 4,4). A pesar de todo el énfasis que Pablo pone en la unidad del cuerpo y en la unidad de todos los cristianos en Cristo, nunca llegó a hablar de una «única Iglesia» (μία ἐκκλησία). ¿Es esto algo meramente fortuito? Respondemos, en parte, más adelante al hablar de la «Iglesia». En las cartas pastorales, tan preocupadas por los intereses de la Iglesia, no aparece por ningún lado el «cuerpo de Cristo».

Íntimamente unido al tema del cuerpo, aparece en las cartas paulinas el tema de la cabeza. En las cartas de la cautividad se nos dice que Cristo es «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23). Podría parecer que esta temática no es más que una ampliación del tema del cuerpo. Pero no es exacto pensar que Pablo, después de haber descrito la unión de Cristo con los cristianos sirviéndose de la analogía del cuerpo, llegara más tarde a la conclusión de que Cristo debe ser su cabeza porque la cabeza es la parte más importante del cuerpo (como puede verse en los escritos médicos helenísticos de su tiempo). El hecho es que el tema de la cabeza aparece muy pronto en las cartas de Pablo independientemente del tema del cuerpo, no como imagen de unidad, sino de subordinación. En 1 Cor 11, 3ss Pablo sostiene que las mujeres deben llevar velo en las asambleas litúrgicas porque, entre otras razones, el orden de creación en Gn indica la subordinación de la mujer al marido. El velo es el signo de esta subordinación. Pablo concluye: «La cabeza de todo hombre es Cristo; la cabeza de la mujer, el hombre, y la cabeza de Cristo, Dios». En este texto juega Pablo con los dos sentidos de «cabeza» (la cabeza física, que es la que hay que cubrir, y la cabeza en sentido figurado [el jefe o «cabeza» de un departamento]). Sin embargo, aquí no se menciona para nada el cuerpo. Podemos encontrar un vestigio de esta imagen de subordinación en Col 2,10, donde se dice que Cristo es la «cabeza de todo principado y de toda potestad». No obstante, en las cartas de la cautividad, ambos temas, el del cuerpo y el de la cabeza, confluyen y se juntan: Cristo es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia. La imagen es utilizada con detalles tomados de los conocimientos médicos de la época: «Vivamos en la verdad y con amor; así creceremos en todo hacia aquel que es la cabeza, Cristo, cuyo cuerpo entero se armoniza y ensambla por toda coyuntura» (Ef 4,15-16). Este aspecto de la subordinación del cristiano a Cristo, que es la cabeza, subyace también a la comparación del matrimonio cristiano con la Iglesia: «Entonces, como la Iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo» (Ef 5,24).

Por consiguiente, la experiencia cristiana, que está enraizada en la realidad histórica del Cristo corpóreo, consiste en una unión viva y dinámica con el cuerpo resucitado concreto del κυρίως. La unión corporativa de todos los cristianos debe crecer hasta completar el Cristo total (Ef 1,23); en esto consiste el pleroma del Cristo cósmico. En la vida de los cristianos como sujetos concretos, esto es lo que significa el sufrimiento del Apóstol, que completa lo que falta a las tribulaciones de Cristo en provecho de la Iglesia (Col 1,24). Esto no quiere decir que su sufrimiento apostólico añada algo al valor de la cruz, que es el único estrictamente redentor; ese sufrimiento en provecho de la Iglesia continúa en el tiempo lo que Cristo comenzó, pero no pudo terminar en el tiempo. Ello debe continuar hasta que la Iglesia logre sus dimensiones cósmicas.

#### 2.4. La eucaristía

Al explicar la unión íntima de Cristo y los cristianos, Pablo usa la expresión «cuerpo de Cristo» en un sentido diferente: para significar el cuerpo eucarístico. «Por un solo pan somos un solo cuerpo, pues todos participamos del único pan» (1Cor 10,17). Pablo descubre en la eucaristía una fuente no sólo de unión entre los cristianos y Cristo, sino también de los cristianos entre sí.

El relato más antiguo sobre la institución de la eucaristía en el NT aparece en 1 Cor 11,23-25. Aunque por su origen se relaciona con el relato lucano (22,15-20) y difiere algo del de Mc (14,22-25) y Mt (26,26-29), es un testimonio independiente de la institución, que proviene probablemente de la Iglesia antioquena. Pablo lo transmite como tradición; no obstante, su relato no es tanto el informe de un testigo ocular cuanto la cita de una recitación litúrgica de lo que el «Señor» hizo en la Última Cena, hasta con sus rúbricas («haced esto en memoria mía», 11,24). Pablo no nos cuenta el suceso en sí y por sí, sino que alude simplemente a él al exponer otros problemas. Habla de esta comida sacramental al hacer la crítica de los abusos que se han introducido en las cenas comunitarias de los corintios con ocasión de la eucaristía (1Cor 11) o al hacer unas advertencias a propósito de la participación en las carnes sacrificadas a los ídolos (1 Cor 10).



La eucaristía es para Pablo, ante todo, la «Cena del Señor» (κυριακὸν δεῖπνον, 1Cor 11,20), la comida en que el nuevo pueblo de Dios come su «alimento espiritual» y bebe su «bebida espiritual» (1Cor 10,3-4). En este acto, el pueblo se manifiesta como la comunidad de la «nueva alianza» (11,25; cf. Jr 31,31; Ex 24,8) al «participar en la mesa del Señor» (1Cor 10,21; cf. Mal 1,7.12). Esta comunión del pueblo supone su unión con Cristo y con los demás; es una «participación [koinonia] en el cuerpo de Cristo» (10,16).

Hay tres aspectos, en particular, que hacen de la eucaristía la fuente de la unidad cristiana:

Primero. Es el acto ritual y sacramental por el que se concreta la presencia de Cristo en medio de su pueblo. En efecto, Pablo cita el rito de la celebración litúrgica y comenta su significado en el contexto inmediato (1 Cor 11,27-32): identifica el cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino que come la comunidad cristiana. Cualquier participación «indigna» en esa comida desencadenaría un juicio contra el cristiano, porque estaría «profanando el cuerpo y la sangre del Señor» (11,27).

Puesto que el Señor se identifica con ese alimento, los que participan de él no pueden violar su carácter sagrado y su presencia con abusos de individualismo, de desprecio al pobre o de idolatría. No se puede discutir el realismo de la identidad de Cristo con el alimento eucarístico en la doctrina de Pablo, aunque Pablo no explique en qué consiste esa identidad. Pero por la presencia del Señor se realiza la unidad de los cristianos. Por tanto, quien lleva a cabo la unidad de los hombres, según la mente de Pablo, es el Cristo eucarístico.

Segundo. La eucaristía como memorial y proclamación de la muerte sacrificial de Cristo es punto de reunión. «Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Por esta razón, la comunidad cristiana tiene que «hacer esto en memoria» de él (11,24). La repetición de este acto litúrgico, en el que se hacen presentes el cuerpo y la sangre del Señor para alimentar a su pueblo, constituye una «proclamación» solemne del acontecimiento mismo de la salvación. Se trata de la «muerte del Señor por vosotros». La eucaristía anuncia aquella muerte salvadora a los que participan del banquete sacramental. El aspecto sacrificial de esa muerte está subrayado en la alusión a la sangre de la alianza en 11,25; la copa eucarística es la sangre de la «nueva alianza» (Jr 31,31), alusión al pacto que sustituye a la alianza sellada con sangre y sacrificios en Ex 24,8. Esta alusión, por tanto, atribuye al derramamiento de la sangre de Cristo una eficacia análoga a la del sacrificio que selló el pacto del Sinaí (cf. también 1 Cor 10,14-21).

Tercero. En la eucaristía existe un aspecto escatológico, ya que el anuncio de la muerte del Señor debe continuar «hasta que venga». Cristo, con su cuerpo glorioso y resucitado, es el único que realiza plenamente la salvación de los que participan de la mesa del κυρίως.