

"SOY LO QUE SOY POR GRACIA DE DIOS" (1 COR 15,10)

LA EXPERIENCIA DE LA GRACIA COMO CLAVE PARA LA COMPRENSIÓN DE PABLO

JUAN JOSÉ BARTOLOMÉ LAFUENTE
Instituto Superior de Teología "Don Bosco"
Madrid

Resumen

La clave para la lectura de Pablo debe buscarse en su experiencia personal de la gracia. La intervención divina en su vida –Dios le revela a su Hijo en Jesús– fue el contenido de su evangelio y el motivo de su misión. El centro de su predicación, el corazón de la doctrina de la justificación, puede entenderse como explicitación de la vivencia íntima de Pablo: en él persona creyente y evangelio creído no son separables.

Summary

The key for reading Paul is to be found in his own experience of grace. The divine intervention in his life –God reveals to Paul His Son in Jesus– was the content of his gospel and the reason for his mission. The essence of his preaching, the core of the doctrine on justification, can be understood as an explicitation of the innermost living of Paul: in him the believing person and the gospel believed are not separable.

Hace algo más de un siglo se escribió que "es difícil encontrar algo sobre Pablo que no se haya dicho ya antes"¹. No parece que la situación hoy haya cambiado mucho. Con ser ingente la bibliografía especializada que sobre Pablo se ha publicado en los últimos cincuenta años², sigue

¹ W. A. Ramsay, "On the interpretation of two passages in the Epistle of the Galatians": *Exp V/II* (1895) 103 n. 1.

² Cf. dos revisiones de la reciente investigación: H. Hübner, "Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht": *ANRW* 25 (1987) n. 4, 2649-2840; O. Merk, "Paulus-Forschung 1936-1985": *ThR* 53 (1988) 1-81.

dando la impresión de que cuanto de nuevo se lee sobre el apóstol se dijo antes alguna vez. Pero las múltiples, y con frecuencia divergentes, interpretaciones que se ofrecen hoy hacen lógico suponer que "estamos todos aún lejos de entender a Pablo"³. Razones objetivas no faltan. Pablo no fue teólogo de profesión. Como misionero tuvo que presentar el evangelio, respetando su formulación tradicional tanto como las necesidades de sus oyentes; como pastor debía responder, además, a las cuestiones que sus comunidades le presentaban o identificar las tareas que una vida creyente no podía rehuir. Puesto que Pablo escribió su obra respondiendo a urgencias de sus comunidades⁴, no hay razón para exigirle ni excesiva sistematicidad ni precisión en la formulación de su teología; la variedad y la espontaneidad son características de su forma de pensar⁵. Las prisas por presentar el evangelio y la necesidad de acomodarlo a situaciones siempre diversas de sus comunidades, el empleo de cartas como medio de evangelización *segunda* y su recurso a medios retóricos con el ánimo de ganarse a sus lectores, la novedad de los problemas que afrontaba y su no siempre ecuánime temperamento, sin olvidar la más que lógica evolución en sus ideas⁶, explican suficientemente la parcialidad y la deficiente coherencia de su reflexión⁷.

³ U. Wilckens, "Das Geschichtsverständnis des Paulus": *ThLZ* 95 (1970) 412.

⁴ Como M. Hengel, "Die Ursprünge der christlichen Mission": *NTS* 18 (1971-1972) 37, ha señalado, el *Sitz im Leben* de la teología paulina es la misión apostólica: como misionero tenía un mensaje, que era teológico; como teólogo, un pensamiento que exigía ser compartido, con Ch. K. Barrett, "Paulus als Missionar und Theologe": *ZThK* 86 (1989) 32.

⁵ Cf. Ch. K. Barrett, *Paul. An Introduction to His Thought* (Louisville, Westminster-John Knox, 1994) 56. No sólo no identificó sus presupuestos básicos, ni solía indicar las conexiones lógicas que median entre ellos (con L. E. Keck, *Paul and his Letters* [Philadelphia, Fortress, 1979] 65); es que, además, sus cartas transmiten únicamente una parte de su pensamiento; en ellas tenemos sólo una muestra de su pensar y nunca sabremos si es representativa (M. D. Hooker, *A Preface to Paul* [New York, Oxford University, 1980] 8-9).

⁶ Es la tesis de U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (Stuttgart, KBW, 1989) 91-97, quien cree haber mostrado que los cambios no se dan en el pensamiento como tal, sino en motivos centrales, como son la escatología, la ley e Israel. Para entender la teología paulina habría que identificar las convicciones fundamentales del apóstol y advertir los deslizamientos que en ellos opera; así, p. e., J. C. Beker, "Paul's Theology. Consistent or Inconsistent?": *NTS* 34 (1988) 364-377, cuando distingue entre "coherencia" y "contingencia" en el pensamiento paulino.

⁷ Que "Pablo fue un teólogo menos coherente y un pensador menos convincente de

I. LA GRACIA VIVIDA, MOTIVO CENTRAL DEL PENSAMIENTO PAULINO. UNA HIPÓTESIS

La dificultad de dar con el centro de su teología es, pues, más que lógica⁸. Con todo no habría que exagerar la inconsistencia de su pensamiento, ni negar que tuviera un núcleo central⁹. Llegar a él es, sin duda, el problema fundamental, no resuelto aún, de la interpretación paulina¹⁰: la soberanía de Cristo¹¹, la antropología teológica¹², el ser en Cristo como descripción de la existencia cristiana¹³, la inserción sacramental

cuanto solemos comúnmente aceptar" es la tesis de H. Räisänen, *The Torah and Christ* (Helsinki 1986) 22. Cf. *Paul and the Law* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983) 262-269; H. W. Boers, "The Foundation of Paul's Thought. A Methodological Investigation: The Problem of a Coherent Centre of Paul's Thought": *ST* 42 (1988) 55-68. Para una postura más matizada, cf. J. C. Beker, "Paul's Theology: Consistent or Inconsistent?", 364-377.

⁸ La elección del punto de partida es decisiva en cualquier exposición de la teología paulina. Quien parte de la experiencia de Damasco o de la personalidad del apóstol, lo entiende de forma diversa de quien parta de su antropología o de su posición frente a la ley. Según la perspectiva desde la que se vea a Pablo, se subrayarán o silenciarán determinados elementos de su pensamiento; de ahí que hayan surgido una cantidad notable de imágenes contradictorias de Pablo (con K. Stürmer, *Auferstehung und Erwahlung. Die doppelte Ausrichtung der paulinischen Verkündigung* (Gütersloh 1953) 70.

⁹ Es común que, cuando se cuestiona a Pablo, jamás se discutan los propios prejuicios doctrinales. Se pasa por alto que Pablo utilizó un método muy diverso al que el pensamiento occidental, sistemático y lógico, está acostumbrado. Una teología "empírica", vivencial como la paulina (Hooker, *Preface*, 84), se expresa con categorías apenas asumibles en conceptualizaciones abstractas.

¹⁰ Es ésta una de las decisiones que cada intérprete ha de hacer, al menos provisionalmente, si quiere continuar su tarea interpretativa; cada texto paulino necesita ser leído, aunque sea eventualmente, dentro del contexto global del pensamiento de Pablo y a la luz de su núcleo básico. Cf. L. E. Keck / V. P. Furnish, *The Pauline Letters* (Nashville, Abingdon, 1984) 47.

¹¹ Cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (London, SCM, 1981) 76-110, 177.

¹² Cf. R. Bultmann, *Theology of the New Testament I* (London, SCM, 1952) 191-227; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (München, Kösel, 1976) 195-206.

¹³ Cf. D. E. H. Whiteley, *The Theology of Paul* (Philadelphia, 1964) XIV, 45; A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (London, 1931). Una variante, la participación en la alianza, es presentada por E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*

en él¹⁴, la justificación por la fe¹⁵, la teología de la cruz¹⁶, el triunfo definitivo de Dios en Cristo¹⁷ siguen siendo las propuestas más comunes.

Ya que no existe mejor acceso al Pablo histórico que a través de sus cartas y siendo éstas escritos ocasionales, el corazón de su obra, la clave para la comprensión de ella, no debería reducirse, a una de las categorías que él utilizó en un determinado momento, por central que ésta sea¹⁸; todas ellas no fueron más que expresión concreta de lo que el evangelio significaba para una comunidad concreta. Todas nacieron, eso sí, de una persuasión profunda: Dios ha intervenido, y en forma soberana y definitiva, en la muerte y resurrección de Cristo (Gál 1,12.16; 2,2; 1 Cor 6,14)¹⁹; en Él está la salvación (Gál 2,15-16). Esa fue la experiencia de Pablo y tal fue su evangelio²⁰.

(London 1977) 453-463, 502-508.

¹⁴ Cf. A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus* (Münster 1928); J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen* (Leipzig 1929).

¹⁵ Cf. H. D. Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Zusammenhang seiner Theologie* (Göttingen 1935); E. Käsemann, "La justicia de Dios en Pablo", en *íd.*, *Ensayos exegeticos* (Salamanca, Sígueme, 1978) 263-277.

¹⁶ E. Käsemann, "Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus", en *íd.*, *Paulinische Perspektiven* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1969) 61-107. Cf. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Zürich-Einsiedeln, Benzinger, 1978-1982); J. Becker, *Pablo. El Apóstol de los paganos* (Salamanca, Sígueme, 1996).

¹⁷ Cf. J. C. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Light and Thought* (Edinburgh 1980) 18-19. *Der Sieg Gottes. Eine Untersuchung zur Struktur des paulinischen Denkens* (Stuttgart, KBW, 1988); J. L. Martyn, "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians": *NTS* 31 (1985) 410-424.

¹⁸ J. D. G. Dunn, "Prolegomena to a Theology of Paul": *NTS* 40 (1994) 427-431, habla de factores, o conjunto de elementos, que operarían a diverso nivel en la reflexión teológica de Pablo; enumera cuatro: los elementos de la teología paulina que fueron tomados de su religión ancestral; el impacto escatológico, que sobre ellos, tuvo la "revelación de Cristo" (Gál 1,12.15-16) y su consecuente transformación; la fundamental interacción entre la propia teología personal, la teología pre-paulina y la revelación de Cristo que, al parecer, pudo ser acelerada o reactivada por sucesos particulares o crisis; la interdependencia con las situaciones particulares de aquellos a los que escribía.

¹⁹ Según M. D. Hooker, todos los escritores del NT, con excepción quizá de Santiago, estuvieron obsesionados con la cristología, centrados totalmente en la figura de Cristo; es él el dato nuevo (*Preface*, 11).

²⁰ Cristo no es para Pablo sujeto de definición, sino contenido de su experiencia

Pablo no pudo olvidar que Dios intervino en su vida. En su recuerdo, conversión personal y revelación divina coincidieron: estaba convencido de que había sido Dios quien le había librado de la inutilidad de una vida dedicada a la obediencia de la ley y quien le había obligado a su proclamación; el Dios por el que luchaba se dignó, en contra de sus expectativas y mejor voluntad, manifestarle sus preferencias. La decisión divina le cambió, más que de mentalidad o fe, de época salvífica; le introdujo en el *éskhaton*. Su anuncio, el evangelio, es para Pablo no ya una doctrina sobre Dios sino experiencia de su poder, salvación que se efectúa cuando es proclamado (Rom 1,16)²¹. En consecuencia, vida personal y pensamiento teológico son efecto de un mismo acontecimiento; dicho de otra forma, "no es posible comprender el mensaje y la teología del apóstol Pablo si no se tiene presente el desarrollo de su vida"²².

Dentro del epistolario paulino es, sin duda, la carta a los gálatas el "documento fundamental para conocer el pensamiento genuino de Pablo"²³. Junto con Rom, de la que ha llegado a ser considerada como un esbozo previo²⁴, nos presenta el evangelio paulino de la forma más

personal (S. Sandmel, *The Genius of Paul. A Study in History* [Philadelphia, Fortress, 1979] 75): lo que Pablo proporciona es teología vivida, experimentada más que formulada (M. D. Hooker, *Preface*, 84. Cf. J. Jeremias, "The Key to Pauline Theology": *ExT* 76 [1964] 27-30). No hay que olvidar que esa experiencia no es privada, propia del místico, sino compartida, posibilidad del miembro de la comunidad. Y, como W. A. Meeks señala (*Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* [Salamanca, Sígueme, 1988] 160-161, esta creencia favoreció la conciencia de la propia identidad social; sólo ellos compartían ese misterio.

²¹ Según J. Becker, *Pablo*, 444, hablaría siempre, desde 1 Tes hasta Rom, desde la experiencia de su vocación y, sobre todo, desde la experiencia que tuvieron las comunidades y él mismo de la eficacia del evangelio en el campo misional. El discurso paulino avanza desde el evangelio vivido y desde la acción del Espíritu que en él se produce hacia la fe y la nueva existencia de la comunidad.

²² J. Gnilka, "Pablo y su transmisión del kerigma cristiano primitivo a los gentiles", en J. Schreiner, (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento. Introducción a su problemática* (Barcelona, Herder, 1973) 55. Cf. Ph. Seidenstricker, *Paolo, apostolo perseguitato di Gesù Cristo* (Brescia, Paideia, 1969) 11.

²³ O. Kuss, *Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva* (Barcelona, Herder, 1975) 111.

²⁴ H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1979) 190. Lo que no significa que Gál haya sido superada por Rom (así H. Hübner, "Galaterbrief", en *TRE* XIV, 9-11). Gál da la impresión de reflejar los primeros momentos de un debate, mientras que Rom, más reposada y extensa, delata

rotunda²⁵; si aquélla es expositivamente más serena y objetiva, Gál gana en actualidad y pasión personal²⁶. El ataque personal al apóstol le hizo salir en su propia defensa, dejándonos así la mayor cantidad de datos autobiográficos que poseemos; lo cual añade un atractivo nuevo a esta carta, al convertirla en el mejor documento del NT para conocer al Pablo real, al hombre y al apóstol. Séanos permitido, por tanto, defender nuestra propuesta reduciéndonos al testimonio de esta carta.

1. Apóstol por gracia, o la gracia como experiencia

"Damasco es lo más propio y personal que acontece en la vida de Pablo y, verosímilmente, la razón de sus diferencias con otros cristianos"²⁷. Lo que aconteció a Pablo en el camino de Damasco²⁸ es, sin duda, suceso clave para la comprensión de su persona y de su pensamien-

su culmen; teológicamente, está más cerca de 1 Tes que de la correspondencia con Corinto: además de no dar señales de conocer la crisis corintia, su doctrina sobre el Espíritu la acerca a 1 Tes. El problema con sus antagonistas vuelve a aparecer en Flp 3,2-21; 2 Cor 10,1-13,10; Rom 16,17-20.

²⁵ Las analogías son verbales (Rom 3,20.28/Gál 2,16; Rom 4,3/Gál 3,6; Rom 6,3/Gál 3,27; Rom 8,14/Gál 4,6-7; Rom 9,8/Gál 4,28) y doctrinales (sobre la ley: Rom 3,20.28/Gál 2,16; 3,11.21; Rom 4,15/Gál 3,19; Rom 3,10-18/Gál 3,22; el Espíritu: Rom 8,15/Gál 4,6-7; Rom 8,6-13/Gál 5,16-25; la libertad cristiana: Rom 7,5-6; 8,2/Gál 5,1.18; Rom 6,12-23; 7,6/Gál 5,13). En contenido y estructuración son tan semejantes que Rom ha podido ser vista como una "reproducción" de Gál (U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*. I. *Röm 1-5* (Zürich-Einsiedeln, Benzinger, 1978) 48.

²⁶ Según A. Sabatier, Gál, una ardiente réplica a un imprevisto ataque, no tendría paragón en la historia literaria, ni del mundo antiguo ni del moderno. Todas las potencias anímicas de Pablo se habrían hecho en ella presentes; cuanto de más imponente podría mostrar la lógica, más vehemente la indignación, más apasionado y tierno el afecto, se encontraría recogido en Gál (*L'apôtre Paul* [Paris '1912] 130, 149).

²⁷ F. Pastor, *Pablo, un seducido por Cristo* (Estella, Verbo Divino, 1991) 34.

²⁸ S. Sabugal, *Análisis exegetico sobre la conversión de san Pablo. El problema teológico e histórico* (Barcelona, Herder, 1976), ha intentado probar la identificación de Damasco con la región de Qumrán, apoyándose en DC 6,5.11; 7,15.19; 8,21; 19,34; 20,12. Por otros argumentos, no menos débiles, llega a la misma conclusión P. Lapide, *Paulus. Zwischen Damaskus und Qumran. Fehldeutungen und Übersetzungsfehler* (Gütersloh, Gerd Mohn, 1993) 118-124; cf. E. Eisenmann, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran* (Leiden 1983) 68-70. Que los esenios lo hicieran, si es que lo hicieron, no hace plausible que un autor cristiano helenista como Lucas lo hiciera ni que, muchos menos, escribiendo para cristiano-helenistas, fuera entendido por sus lectores. Véase una crítica en J. Murphy O'Connor, *Paul. A Critical Life* (Oxford University 1996) 69.

to: "su teología y su acción serán la expansión de su experiencia espiritual"²⁹.

Por desgracia, a pesar de contar con bastante información sobre él, se nos escapa su realidad más íntima; si la experiencia que Pablo tuvo camino de Damasco está bien atestiguada³⁰, su interpretación ha constituido, y aún constituye, un problema sin solución definitiva³¹. No puede dudarse, en cambio, que Pablo vio en ella la razón de su fe y de su misión (Gál 1,13-17; 1 Cor 9,1; 15,8). Este acontecimiento "hizo de Pablo, el fariseo, no sólo un apóstol sino también el primer teólogo cristiano"³².

Llama poderosamente la atención, por tanto, que Pablo haya hablado pocas veces³³ de hecho tan central (cf. 1 Tes 2,4) y que, cuando lo hizo, estuvo obligado a ello por los ataques que se dirigían contra su evangelio (cf. Gál. 1,1.11-12). Pablo no habla de su conversión directamente, ni la describe como vivencia personal, ni deja ver lo que pensaba de ella. Contra lo que pudiera esperarse, el apóstol no sitúa en ella el inicio de su fe en Cristo; en ella radica, más bien, la legitimidad de su misión. Jamás nos ofrece una crónica histórica y siempre que lo cita, lo

²⁹ L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona, Herder, 1968) 45. Cf. J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* (Stuttgart 1971).

³⁰ Aunque a primera vista pudieran impresionar los tres relatos que Lucas nos ofrece (Hch 9,1-19; 22,6-21; 26,12-23), un examen más detenido revela que, "en última instancia, sigue siendo algo impenetrable como acontecimiento" (O. Kuss, *Pablo* 279). El autor trata de acercar a sus lectores a lo que narra, pero las divergencias de situaciones y detalles son tan grandes que no resulta una visión homogénea y verosímil; cf. G. Lohfink, *La conversión de Saint Paul* (Paris, Cerf, 1967) 15-37, 77-122; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca, Sígueme, 1974) 115-133.

³¹ Cf. H. G. Wood, "The Conversion of St. Paul. Its Natures, Antecedents and Consequences": *NTS* 1 (1954-1955) 276-282; J. Dupont, "La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi", en *Foi et salut selon St. Paul* (Roma 1970) 67-100; T. L. Donaldson, "Zealot and Convert. The Origin of Paul's Christ-Torah Antithesis": *CBQ* 51 (1989) 655-682; G. Pani, "Vocazione di Paolo o conversione?", en L. Padovese (ed.), *Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (Roma 1993) 47-63.

³² J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo* (Madrid, Cristiandad, 1975) 62. Cf. J. Ziesler, *Pauline Christianity* (Oxford University 1991) 27.

³³ S. Kim encuentra referencias formales en Rom 10,2-4; 1 Cor 9,16-17; 2 Cor 3,16; 4,6; 5,16; Flp 3,4-12; Ef 3,1-13; Col 1,23-29, entre otras: *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984) 3-31.

utiliza como argumento dentro de una discusión: más que narrarlo lo interpreta desvelando las consecuencias que desató en su vida, o sea, la profunda reorientación personal que introdujo³⁴. Y ello, a distancia de más de veinte años, lo que hacía inevitable que el recuerdo del suceso se viera influido por los acontecimientos que generó.

Ello no obstante, siempre lo considera como la razón última de su actuación y el motivo decisivo de su predicación, su origen histórico y la causa de su originalidad (Gál 1,15-17; 2,1-9; Flp 3,8.14; 1 Cor 9,1; 15,8). De hecho, una vez lo presentará como revelación definitiva de Dios (Gál 1,16); otra vez, como excepcional visión (2 Cor 3,18; 4,6); y otra, como experiencia cuasi mística (Flp 3,12). Parece que le interesa más el mensaje captado en esa experiencia que lo que ella pudiera tener de anécdota personal³⁵.

a) La descripción de Gál 1,15-16.

Sólo indirectamente podemos acercarnos al núcleo del acontecimiento vivido por Pablo: también él *ha visto* al Señor (1 Cor 9,1; 15,8; cf. Jn 20,18.25; Hch 9,27); entiende su conversión como una aparición del Resucitado y una investidura apostólica. La visión le sitúa en igualdad de condiciones con los primeros testigos de la resurrección³⁶, por más que reconozca lo anómalo de su experiencia, nacido a destiempo —(1 Cor 15,8)³⁷—, y su incapacidad para esperarla o recibirla (1 Cor 15,9).

³⁴ Mejor que hablar de "biografía ideal" (W. Stenger, "Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11-2,14", en *Kontinuität und Einheit*. Fs. F. Mussner [Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1981] 123-140) sería entender su relato como "autobiografía teológica" (G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* [Sígueme, Salamanca, 1989] 69).

³⁵ Con G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (Salamanca, Sígueme, 1979) 55; J. A. Fitzmyer, *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle* (New York, Paulist Press, 1992) 8.

³⁶ La experiencia pascual es, además de la "fuente de su fe" (E. Dhorme, *Saint Paul* [Paris, Albin Michel, 1965] 73), el tema de su predicación apostólica. La diferencia entre la experiencia de los primeros testigos (1 Cor 15,5-7) y la suya propia reside en que ocurrió más tarde y fue individual: él se convirtió en apóstol "por medio de una inspiración inmediata y personal" (A. Sabatier, *L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée* [Strasbourg 1873] 291); el *tipo de reconocimiento* no pudo ser idéntico: Pablo no había conocido a Jesús como lo conocieron quienes le siguieron por Galilea.

³⁷ J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (München, 1968) 189; cf. K. Kertelge, "Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeu-

Pero cuando se trata de especificar esta experiencia, acude a diferentes expresiones que no describen el hecho, sino que afirman su sentido; ó *ἀφορίσας* y *ὁ καλέσας* (Gál 1,15) son epítetos divinos que han servido para describir sendas vocaciones proféticas (cf. Jr 1,5; Is 49,1): Pablo se reconoce profeta de Cristo en lo más íntimo de su ser³⁸, un dato que, por otra parte, coincide con el testimonio de Lucas (Hch 13,47; cf. Is 49,6; Hch 26,16-18; cf. Is 42,6.16). Antes incluso de nacer y, por ende, antes de su período no cristiano, Dios tomó una iniciativa sobre él: llamándole a la vida, lo destinó a conocer a su Hijo y su servicio; su vida, desde el inicio, tuvo como fin la misión entre los gentiles. Si antes ha recordado su pasado en el judaísmo (Gál 1,13) es para que conste mejor lo inexplicable del cambio; nadie, ni él mismo, lo hubiera esperado ni buscado³⁹.

De ahí que defina la decisión de Dios como un darle a conocer a Jesús como *ἀποκαλύπτει τὸν υἱόν* (Gál 1,16; cf. 2 Cor 12,1.7): Dios es el sujeto que revela; su Hijo, el objeto revelado como gracia; Pablo, el beneficiado por esa actuación apocalíptica. A diferencia de los otros testigos, que vieron al Resucitado mientras comía con ellos (Lc 24,41; Jn 21,9-10), tocaron sus llagas (Jn 20,27) y lo vieron desaparecer entre los cielos tras haberles dado el mundo como misión (Hch 1,8-9), Pablo se ve transportado al final de los tiempos y vive sus días desde su meta definitiva, llegando a conocer la misteriosa identidad de Jesús: es Hijo de su Dios (cf. Hch 9,20). Dios, que resucita muertos (Rom 4,17), ha exaltado a Jesús a su diestra; el Dios de su pasado, el de sus padres, el salvador de Israel, es Padre de nuestro Señor Jesucristo. Dios ha transformado su

tung": BZ 14 (1970) 166. Según E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen, G. Mohn, 1966) 89-90, el término encubriría, más bien, una acusación de sus detractores.

³⁸ Como profeta presenta a Pablo A. Sandmel, *Genius*, 75-79.118-119. Cf. L. Cerfaux, "Saint Paul et le 'serviteur de Dieu' d'Isaïe, en *Recueil Lucien Cerfaux* (Gembloux 1954) II, 239-254; A. M. Denis, "L'apôtre Paul, prophète 'messianique' des Gentiles": *ETL* 23 (1957) 245-347; K. O. Sandnes, "Paul - One of the Prophets?". *A Contribution to the Apostle's Selfunderstanding* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1991) 48-71.

³⁹ Hay que notar, con H. Räisänen, "Paul's Call Experience and his Later View of the Law", en *The Torah and Christ* (Helsinki 1983) 67, y U. Schnelle, *Wandlungen*, 16, que la formulación es fuertemente cristocéntrica; falta el motivo de la justificación por la fe; no parece que la experiencia de Damasco tuviera demasiado que ver con la alternativa ley-Cristo, a no ser que fuera su lógica consecuencia.

existencia, porque ha cambiado de raíz la historia de la humanidad (2 Cor 5,17).

b) Una reconstrucción de lo sucedido.

Al no existir relato autobiográfico, es muy aventurado imaginarse la prehistoria de su conversión. Cómo se preparó ésta, "cómo y cuándo trabó conocimiento por primera vez con el mensaje cristiano y cuáles fueron las oposiciones que tuvo que vencer, son cuestiones sobre las que las fuentes callan"⁴⁰. Con todo, podemos establecer ciertos hechos: "lo que en la vida de Pablo sucedió, no puede llamarse *conversión* en el sentido normal del término, sino más bien revolución, transformación. Cuanto Pablo nos dice sobre lo que pasó en su interior podría reducirse a ese carácter repentino del suceso: fue una crisis momentánea, una nueva creación, que inundó de luz su vida (2 Cor 4,6). Nadie le influyó ni le preparó; no dispuso de ayudantes o intermediarios"⁴¹; no fue mérito suyo ni de otros, sino gracia de Dios y elección (1 Cor 15,9-10)⁴². Más

⁴⁰ G. Bornkamm, *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo primitivo* (Salamanca, Sígueme, 1975) 95-96. De ahí que haya podido decirse que la biografía de Pablo, por buena que sea, no tiene la menor posibilidad de encontrar una verdadera explicación de los antecedentes o de las consecuencias de la conversión (K. H. Schelkle, *Paulus. Leben. Briefe. Theologie* [Darmstadt, WBG, 1981] 62).

⁴¹ L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das NT* (Frankfurt a. M. 1961) 10. A. F. Segal prefiere hablar de una verdadera conversión, en el sentido moderno, "de una secta judía a otra" (*Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* [New Haven-London 1990] 33; cf. 285-300), un cambio de comunidad religiosa con una experiencia mística como motivo desencadenante (34-71). Más radicalmente individualista, J. Weiss, *Das Urchristentum* (Göttingen 1917) 138: "el resultado final de una crisis íntima". Extremo que niega hoy la mayoría (B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres. État de la question* [Paris-Bruges 1962] 74. "Prescindiendo de cualquier clasificación, siempre falaz, podemos retener un núcleo de experiencia interna, una especie de iluminación mental y síquica, una interpelación —no sé si consciente o inconsciente— que pone en tela de juicio y convulsiona las convicciones más arraigadas de un fanático defensor del judaísmo más ortodoxo" (D. Minguez, "Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora", en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos* [Córdoba, El Almendro, 1991] 291); ello es plausible a condición de que la causa de esa iluminación interior sea Dios, cf. Ph. H. Menoud, "Revelation and Tradition. The Influence of Paul's Conversion on his Theology": *Interp* 7 (1953) 131-141.

⁴² Cf. K. Kertelge, "'Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin' (1 Kor 15,10). Die Bekehrung des Apostels Paulus und der Heilsweg der Christen": *BiKi* 13 (1968) 3.

que convertido⁴³ se sintió llamado, el enviado de Dios a los gentiles (Gál 1,16)⁴⁴.

No hubo, pues, un proceso de cambio paulatino. Pablo no llegó a la fe en Cristo por insatisfacción interna ante la ley (Flp 3,6)⁴⁵, como se ha podido suponer a partir de Rom 7,7-25⁴⁶; "no se puede interpretar la conversión de Pablo en analogía con el camino de Lutero, el cual se sintió aplastado por la ley, que ponía ante sus ojos al Dios exigente, hasta que hizo el descubrimiento de la *iustitia Dei*. En Rom 7 no se habla de Pablo, sino que se describe con el 'yo' de la primera persona la situación del hombre irredento, que sólo puede descubrirse mediante la fe en Cristo. Cuando el apóstol habla de la época en que era judío, dice que estaba orgulloso de la ley y que vivía como justo"⁴⁷. El cambio ocurrió no en un incrédulo ni en un creyente impío⁴⁸, sino en un celoso seguidor de las tradiciones patrias (Flp 3,8; cf. 1 QS 4,5-6.17-18): "no fue la culpa o la ansiedad relativas a la ley lo que le acercó al cristianismo o le mantu-

⁴³ Así, recientemente, J. Murphy O'Connor, *Life*, 71-80, y A. J. Segal, *Paul* xiv.

⁴⁴ Así, entre otros, K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia, Fortress, 1976) 7. Con U. Schnelle, podría decirse, incluso, que cristofanía y misión fueron el contenido de la visión en Damasco (*Wandlungen*, 21).

⁴⁵ Así, p. e., A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze* (Tübingen, Deichert, 1911) 73-74.89. A. J. Segal, en cambio, piensa que las dificultades de Pablo con la observancia de la ley son, en Rom 7,7-25, reflejo de la experiencia judeo-cristiana; mientras trate de cumplir la ley, siendo ya cristiano, el judío no se verá libre del pecado (*Paul*, 33, 78-81, 113, 206).

⁴⁶ Así, p. e., Sandmel, para quien Pablo estaría hablando autobiográficamente y no de forma general. Las dificultades de Pablo con la Ley precederían a su conversión, más que seguirla. Pablo habría encontrado una profunda dificultad personal, no *sobre* la Ley, sino en su observancia (*Genius*, 32). Recientemente T. Laato ha defendido que Pablo se refiere en Rom 7 al cristiano que vive bajo la gracia, una posición que hoy es minoritaria ("Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen": *Ábo* [1991] 163). Para un sumario de las diversas interpretaciones del pasaje, cf. C. E. D. Cranfield, *Romans. I-VIII* (Edinburgh, T. Clark, 1975) 342-347.

⁴⁷ E. Lohse, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid, Cristiandad, 1978) 125. Es la tesis hecha clásica por W. G. Kümmels, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament* (Munich 1974) 138. Stendahl ha resaltado con razón la diferencia entre la experiencia del Apóstol y la de Lutero: en Pablo buscaríamos en vano una afirmación en la que hable de sí mismo como auténtico pecador (*Paul*, 91, cf. 11-15.79-94).

⁴⁸ Curiosamente, tal es la idea que, al parecer, se hicieron en las comunidades paulinas que le sobrevivieron, cf. 1 Tim 1,12-16.

vo en su conversión cristiana" ⁴⁹; hubo, ciertamente, profunda reorientación de la propia vida y compromiso inmediato con la nueva visión de Dios.

c) Elección y misión.

Ambos datos, incuestionables, hacen más sorprendente el cambio y magnifican aún más la iniciativa de Dios, quien tuvo la benevolencia (Gál 1,15) de revelar su Hijo a Pablo. Esta decisión divina, inesperada y gratuita, se concreta como "voluntad de escoger y llamar al apóstol. Tal voluntad se remonta hasta los comienzos de su existencia y excluye su actividad con él sólo para su tiempo precristiano" ⁵⁰. Entonces descubrió Pablo que toda su vida había estado bajo el signo de esta elección para el ministerio: su vida tenía por contenido la misión y su misión era una gracia concedida por Dios (Rom 1,14.25; Gál 1,16); saber que Dios estaba implicado en Jesús le implicó a él en su proclamación (Rom 11,13); su cambio personal se debió a un nuevo conocimiento de Dios.

Y en ello consiste *la revelación de su Hijo*, esa merced que había tenido a bien hacerle Dios. Sin llegar a conocer qué es lo que ocurrió camino de Damasco, alcanzamos aquí a vislumbrar cómo afectó a Pablo; una vivencia personal concreta fue por él considerada como una revelación divina: su vida y su tarea se le han convertido de repente en acontecimiento escatológico, una nueva creación (2 Cor 5,17). El cambio que introdujo la llamada divina dejó de ser anécdota personal, pasando a ser suceso salvífico, momento decisivo en la revelación del misterio de Dios a los hombres (1 Cor 10,11). Supo que "con su vocación todo había cambiado para él definitivamente y para siempre (1 Cor 9,16; Gál 1,16). Él mismo era diferente y con él había cambiado toda su experiencia de la realidad y toda su interpretación del mundo y de la historia" ⁵¹.

De ahí que, inopinadamente, la predicación del evangelio se haya impuesto a Pablo como una necesidad, su obligado destino (1 Cor 9,16). 'Ανάγκη designa la fuerza irresistible del querer divino que se impone al hombre, le exige y lo convierte en un servidor e instrumento de sus

⁴⁹ B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella, Verbo Divino, 1995) 87.

⁵⁰ H. Schlier, *La carta a los Gálatas* (Salamanca, Sígueme, 1975) 66.

⁵¹ J. Becker, *Pablo*, 102. Cf. A. M. Dénis, "L'investiture de la fonction apostolique par 'apocalypse'": *RB* 64 (1957) 335-362.

órdenes; como judío que es, Pablo no puede hablar de azar o de ciego destino, ya que cree en una voluntad divina que está tras lo que acontece en la historia; frente a esta destinación divina resulta lógico que haga caso omiso de los juicios humanos (1 Cor 2,15), e inconcebible que piense en recompensas debidas a su trabajo; y cuando tenga que defender su apostolado, no reivindicará para sí una especial autoridad sino obediencia al evangelio, al que sirve (1 Cor 3,5; Col 1,23). Para quien se sabe enviado, no existe otro destino que el de su misión: ¡y ay de él si no evangelizara! (1 Cor 9,16).

Lo cual significa para nosotros que el suceso de Damasco no nos es accesible en su dimensión histórica sino a través de sus consecuencias, es decir, en la actuación apostólica de Pablo. Sólo dándonos cuenta de los miles de kilómetros recorridos por tierra y mar⁵², los riesgos que un viajero debía asumir (cf. Hch 27; 2 Cor 11,22-27), las incomodidades que afrontar⁵³, estaremos en condiciones de medir *objetivamente* lo que supuso para el apóstol su vivencia interior camino de Damasco⁵⁴. La

⁵² R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostelship* (Philadelphia, Fortress, 1980) 27, calcula que Pablo habría recorrido al menos 10.000 millas. Siguiendo las indicaciones de las fuentes, J. Murphy O'Connor, "On the Road and on the Sea with St. Paul": *BA* (1985), hace un cálculo más aproximado, aunque no completo: de Jerusalén a Antioquía, 375 millas (Hch 15,4/Gál 1,18); de Antioquía a Tarso, 140 millas (Hch 15,30); de Tarso a Frigia y Galacia, 496 millas (Hch 15,41/Gál 1,21); de Frigia y Galacia a Tróade, 500 millas (Hch 16,6); de Tróade a Neápolis, 140 millas por mar (Hch 16,8); de Neápolis a Filipos, 15 millas (Hch 16,11); de Filipos a Tesalónica, 85 millas (Hch 16,12/1 Tes 2,2); de Tesalónica a Berea, 45 millas (Hch 17,1/Flp 4,6); de Berea a Atenas, 310 por tierra y mar (Hch 17,10); de Atenas a Corinto, 50 millas (Hch 17,15/1 Tes 3,1); de Corinto a Éfeso, 250 millas por mar (Hch 18,1); de Éfeso a Cesarea, 620 millas por mar (Hch 18,19); de Cesarea a Jerusalén, 60 millas (Hch 18,22/Gál 2,1). De las 3.085 millas, 1.290 habrían sido por mar; por tierra, se solían recorrer unas 20 millas de distancia.

⁵³ Sobre las condiciones de los viajes en tiempos de Pablo, cf. L. Casson, *Ships and Seamanship in the Ancient World* (Princeton 1971); *Travel in Ancient World* (London 1974); N. Hugédé, *Saint Paul et la Grèce* (Paris, Les Belles Lettres, 1982) 13-27; J. M. André / M. F. Baslez, *Voyager dans l'antiquité* (Paris 1993).

⁵⁴ W. Feneberg, *Paulus, der Weltbürger. Eine Biographie* (München, Kösel, 1992) 85-86, niega que contenido de su conversión sea la misión *ad gentes*, para insistir en la continuidad, biográfica y teológica, de la actividad del perseguidor Saulo con la del apóstol Pablo; hoy se darían intentos de situar el acontecimiento de Damasco como principio de una biografía de Pablo con Jesús y su comunidad; faltarían propuestas que positivamente vean como diversas fases de Pablo la persecución y la integración en el cristianismo. Cf. K. W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel* (Tübingen, J. C. B. Mohr,

necesidad de predicar (1 Cor 9,16) allí donde Cristo era aún desconocido (Rom 15,19-20) es el efecto más evidente de su *conversión*; que su viajar no fuera empeño personal lo delata cuando, si se ve impedido, lo achaca a Satán (1 Tes 1,17-18): Dios es quien le manda (1 Cor 4,19; cf. 16,7; Rom 1,10; 15,32), y enemigo de Dios quien lo impide.

2. *Apóstol de la gracia, o la gracia como evangelio*

La experiencia de Damasco fue para Pablo "el rayo decisivo de su destino apostólico", "la base de su vocación y la revelación de la misión que Dios le confiaba. Pero como toda vocación, debía recibir ulteriores precisiones. El apóstol tuvo que estar atento a las lecciones de la experiencia de las misiones cristianas"⁵⁵.

El Pablo que conocemos no se forjó en Damasco: aquél fue un momento original que le proporcionó un discernimiento básico y le orientó hacia una nueva misión; fue en la penosa predicación, confrontado con oyentes desconocidos y afrontando con su reflexión problemas todavía no pensados, donde nació el apóstol Pablo.

a) El caso de Galacia.

Gál es el mejor ejemplo. Allí, por vez primera, Pablo une la defensa del evangelio a la apología personal; su argumentación se polariza en tres grandes reivindicaciones, que constituyen la estructura de la carta y resumen su contenido: Gál 1,10-2,21, defensa autobiográfica de su persona y de su evangelio; Gál 3,1-5,12, exposición de la relación básica entre ley y evangelio; Gál 5,13-6,10, desarrollo de la ética de la libertad fundada en la existencia cristiana sobre el espíritu y el amor.

De los datos aportados por Pablo no podemos concretar la identidad y la procedencia de estos grupos oponentes⁵⁶. Es claro, sin embargo, que

1992) 110.

⁵⁵ L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo* (Bilbao, Desclée, 1965) 86, 88. Aunque W. Feneberg, *Paulus*, 88-108, haya insistido, con razón, en la importancia de la comunidad de Antioquía en el aprendizaje misionero de Pablo, no conviene reducir a este primer período el tiempo de su aprendizaje.

⁵⁶ Cf. B. Corsani, "Gli avversari di Paolo nella lettera ai Galati": *RSIB* (1989) 97-119; W. Russel, "Who were Paul's Opponents in Galatia?": *BS* 147 (1990) 262-273. Recelos sobre el método de investigación expresa J. M. G. Barclay, "Mirror Reading a Polemical Letter. Galatians as a Test Case": *JSNT* 31 (1987) 73-93.

Pablo consideró que ellos promovían una evangelización, radicalmente anticristiana, pues suponía conceder a la ley capacidad salvífica, al imponer la circuncisión como obligatoria. Consiguientemente, ponían en cuestión la autoridad de Pablo y la ortodoxia de su predicación evangélica⁵⁷. El origen polémico de la carta ha de ser tenido en cuenta en su lectura; Pablo no reflexiona detenidamente, combate con pasión⁵⁸. La argumentación paulina se apoya en la experiencia cristiana suya (Gál 1,1.4.11-12.15; 2,11-20; 4,12; 6,14.17) y de su comunidad (Gál 1,4; 3,1-5; 4,13-15; 5,24-25); y tiene el acierto de acudir al testimonio de la ley para fundamentar su tesis sobre la insuficiencia de esta (Gál 3,6-4,31). No estará de más anotar que, puesto que un año más tarde de ser redactada la carta, Pablo pudo informar a los corintios que la colecta estaba ya en marcha en Galacia (1 Cor 16,1), su mensaje la carta parece haber obtenido una favorable acogida⁵⁹.

b) La defensa paulina de la gracia (Gál 2,14b-21).

El discurso de Pablo en Antioquía cierra el relato autobiográfico (Gál 1,13-2,14a) con el que intentaba probar el origen divino de su evangelio y la independencia de su apostolado (Gál 1,1.11-12). Al mismo tiempo,

⁵⁷ Es verosímil que los antagonistas criticaran más el evangelio que su autoridad personal, cf. B. Lategan, "Is Paul Defending his Apostleship in Galatians?": *NTS* 34 (1988) 411-430; D. J. Versput, "Paul's Gentile Mission and the Jewish Christian Community. A Study of the Narrative in Galatians 1 and 2": *NTS* 39 (1993) 36-58.

⁵⁸ Por eso sería necio en extremo tomar lo que Pablo dice en Gál como punto de partida para entender su pensamiento sobre la ley (con C. E. B. Cranfield, "St. Paul and the Law": *SJT* 17 [1964] 62). H. D. Betz defiende la naturaleza apologética de Gál y trata de demostrar que el apóstol siguió los cánones de la oratoria legal antigua (*Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Philadelphia, Fortress, 1979) 14-25; dentro del mismo análisis retórico, otros prefieren ver Gál como carta deliberativa, con la que Pablo trató de convencer a los gálatas más que de vencer a sus antagonistas (G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* [Chapel Hill 1984] 144-152; R. G. Hall, "The Rhetorical Outline for Galatians. A Reconsideration": *JBL* 106 [1987] 277-287; J. Smit, "The Letter of Paul to the Galatians. A Deliberative Speech": *NTS* 35 [1989] 1-26).

⁵⁹ H. Koester, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo* (Salamanca, Sígueme, 1988) 630-631; J. D. G. Dunn, "The Incident at Antioch (Gal. 2:11-19)": *JSNT* 18 (1983) 40. En cambio, U. Wilckens cree que los gálatas se dejaron convencer por los antagonistas del apóstol ("Über Abfassungsweck und Aufbau des Römerbriefes", en *Rechtfertigung als Freiheit* (Neurkirchen, Neukirchener, 1974) 136.

introduce la segunda parte, la demostración teórica, de su defensa (Gál 3,1-5,12). Para entender lo que en él dice no habrá que olvidar la función de bisagra que cumple en el escrito ni pasar por alto que, aun en el caso de que estuviera repitiendo el mismo discurso pronunciado ante Pedro, Bernabé y los demás (Gál 2,11.13), lo escribió teniendo a los gálatas como destinatarios. En Galacia, lo mismo que antes en Antioquía y Jerusalén (Gál 2,5.15), Pablo vio cuestionada *la verdad del evangelio*; pero el discurso que él situó en Antioquía estuvo pensado para la crisis gálata. Así daba a entender a sus lectores que la defensa actual de su evangelización era una fase de su compromiso por el evangelio y su verdad, y que no estaba dispuesto a concederles a ellos, cuando no cedió ante las columnas en Jerusalén, ni en Antioquía frente a Pedro y Bernabé.

El discurso, tan conciso como eficaz, está bien construido. Una clave para entrar en la lógica interna está en el curioso baile de sujetos gramaticales: se abre con una invectiva directa a Pedro (*tú*: Gál 2,14b), seguido por un *nosotros* (Gál 2,15-17) que abarca a Pedro, Pablo, Bernabé y los demás judeocristianos. Gál 2,18-21 tiene como protagonista un *yo*, que no puede ser reducido a Pablo en exclusiva, pues expresa algo válido para cualquier hombre (Gál 2,18) y para cualquier cristiano (Gál 2,19-21): los gálatas quedan invitados a identificarse con la experiencia cristiana personalizada por Pablo, no pudiéndose reconocer en lo expresado inmediatamente antes y que refleja la conciencia del judío creyente en Cristo (Gál 2,15-17). La notable abundancia de frases condicionales (Gál 2,14b.17.18.21b) dan al discurso una tonalidad de argumentación mantenida; una impresión que confirman las numerosas antítesis, típicamente paulinas, que aparecen en todo el discurso (Gál 2,14b-15.16.19-21a). La insistente repetición del término *Cristo* (Gál 2,16.16.17.17.19.20.21) señala la concentración cristológica del párrafo central, que se identifica claramente por una inclusión verbal (Gál 2,16.21: *ley, justicia, Cristo*).

Teniendo ello en cuenta, aparece una cuidada estructuración formal: Gál 2,14b actúa de enlace entre la narración y el discurso; transmite la interpretación paulina de lo sucedido y evidencia las consecuencias. Gál 2,15-16 contiene el punto de partida de la argumentación; es su tesis básica. El acierto está en que Pablo la expone como convicción de fe del judeocristiano. En Gál 2,17-18, Pablo propone, condicionalmente, los puntos de desacuerdo y trata de reducir al absurdo los argumentos de la oposición. Gál 2,19-20 recoge, en cuatro afirmaciones esenciales, la comprensión paulina del evangelio. A modo de conclusión, Gál 2,21

vuelve a refutar la postura adversa y descubre sin ambages lo que está en juego: el valor salvífico de la muerte de Cristo.

c) La justificación por la fe (Gál 2,14b-16)⁶⁰.

Antes de entrar en consideraciones teológicas, delante de todos Pablo dirige su reproche a Pedro, a quien ha presentado como instigador y responsable de la división que se daba en la comunidad; a él se dirige en exclusiva y en público (Gál 2,14b). Es de suponer que Pedro, Bernabé y los demás quedarían sorprendidos por semejante corrección, pero por el motivo aducido más que por el modo de realizarla.

Pedro es acusado de haber seguido la forma pagana de vivir, a sabiendas de que era judío; el contraste entre los dos adverbios *al modo gentil/al modo judío* es evidente. Según Pablo, Pedro se ha conducido como pagano y como judío; la inconsistencia de su praxis le quitaría autoridad para exigir nada de los cristianos gentiles. Y es que haber compartido mesa con ellos, sin dejar de considerarse judío, le obligaría ahora, en presencia de los hombres de Santiago, a continuar siendo judío sin dejar la mesa común. Con su cambio, infiere Pablo, Pedro está imponiendo a los creyentes gentiles aceptar costumbres judías, ya que, tras su separación, sólo así se conservaría la unidad. Pedro estaría condicionando la comunidad de vida a la asunción de prácticas que él mismo, antes de llegar los de Santiago, no habría dado por válidas.

La fuerza del reproche está —hay que advertirlo— en una deducción que hace Pablo y que nunca sabremos si la compartía Pedro, ni si la previó siquiera: un comportamiento temporizador, respetuoso con las diversas sensibilidades, *obligaba a judaizar* a los no judíos, es decir, a adoptar la forma de vida, referida aquí a las comidas, propia de los judíos. La argumentación se sostiene, porque Pablo ve evidente que los gentiles estarían dispuestos a sacrificar sus recelos con tal de seguir conviviendo con Pedro.

Que Pablo corrija en público sólo a Pedro se debe, ciertamente, a que él fue quien creó el problema con su retirada de la mesa común. El

⁶⁰ Para una ulterior profundización del tema, cf. J. J. Bartolomé, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gál 2,5.14* (Roma, LAS, 1988) 72-103; íd., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid, CCS, 1996) 232-237.

énfasis se advierte en el *tú* inicial. Con ello, aunque sea implícitamente, le reconoce cierta preeminencia; aun en el error, su autoridad es capaz de arrastrar a los demás judeocristianos de Antioquía, Bernabé incluido; su ejemplo es seguido por unos y actúa como coacción para los otros.

A continuación Pablo expresa, un tanto grandilocuentemente, la conciencia judía (Gál 2,15). El *nosotros* incluye a Pablo, Pedro y los demás judíos *por naturaleza*; se saben portadores de una elección gratuita y de una situación privilegiada en la historia salvífica (Gál 4,8; Rom 2,14.27; 3,2; 9,4-5; 11,21.24); por nacimiento están dotados de unas prerrogativas que les distinguen de los paganos, definidos como *pecadores*. La fórmula *pecadores de entre los paganos* identifica al gentil como pecador, siendo el mundo gentil el lugar de donde proceden los pecadores; lo son por no pertenecer al pueblo elegido. Según la persuasión del judío, que comparte el judeocristiano, él debe esta ventaja sobre el gentil únicamente a la misericordia divina; los gentiles son pecadores porque, no teniendo la ley, no pueden cumplirla; ni siquiera les queda la posibilidad del cielo por la ley y, en consecuencia, la ilusión de una justicia fundada en su cumplimiento.

Pablo inicia así su argumentación, no porque quiera captarse la benevolencia de sus fingidos interlocutores; ni aparece un sentimiento de superioridad ni hay intención irónica; simplemente —y de ahí su fuerza— manifiesta una convicción religiosa de la fe judía. Pero, en relación con el *nosotros hemos creído* de Gál 2,16, adquiere sentido concesivo: estos privilegios de nada sirven para lograr la justificación para quienes han creído en Cristo. Pablo da por indiscutible la situación de privilegio del pueblo judío; su punto de partida, pues, está plenamente dentro de la ortodoxia judía. En ella se apoya para formular un argumento *a fortiori*: si a nosotros, judíos de nacimiento, de nada nos ha servido la ley, mucho menos debe imponerse a los gentiles que acepten una ley que no logra la justificación.

Iniciado en el versículo anterior, Gál 2,16 continúa recargado de repeticiones. El afán por precisar lo que se quiere decir complica la expresión y oscurece el sentido; y en efecto, con sólo tres conceptos básicos (*justificar, ley, fe*) se establece una elaborada y potente antítesis. Pablo opone a privilegios naturales la conciencia de su vanidad. Quienes han creído en Cristo *saben* la procedencia de su salvación. El sujeto de la frase es el creyente cristiano, que por ser idéntico con el *nosotros* de Gál 2,15 es de origen judío; su afirmación es posible sólo a partir de la fe en

Jesús como Cristo (tres veces repetido como título) y es, en realidad, una afirmación de fe cristológica, apoyada en una cita bíblica (Sal 143,2).

Ahora bien, no hay que pensar —y el contexto no lo permite— que todos los judeocristianos vieran el contenido de su fe en el mesías Jesús de la misma forma como lo presenta Pablo; el problema de Jerusalén y de Antioquía no hubiera surgido, si todos los cristianos de raza judía pudieran expresarse como lo hace aquí el apóstol. Pablo, hay que advertirlo, ha *obligado* a ver, de forma magistral, la cuestión teológica a sus antagonistas según la ve él, al haberles concedido primero sus privilegios y habérselos negado después apoyándose precisamente en su fe en Cristo. Para lograrlo ha tenido que acumular matices y repetir innecesariamente expresiones que le son típicas, con lo que la frase y el pensamiento quedan oscurecidos.

No obstante, no es difícil descubrir su disposición formal, en simetría concéntrica. Se puede observar una insistencia en la negación, que va siempre ligada a la fórmula *por las obras de la ley*; la única afirmación positiva, que se sitúa en el centro de la inclusión quiasmática, tiene por sujeto un *nosotros* cristiano. Aquí el verbo *justificar* está en aoristo, mientras que las demás veces, en negaciones universales, se usa en futuro o presente. La fe en Cristo está finalizada en la justificación; ambas quedan localizadas en el pasado y consideradas puntualmente; la fe y la justificación son realidades pasadas para el creyente en Cristo; no son objeto de esperanza ni, mucho menos, meta inalcanzable.

El conocimiento del camino de justificación que la fe en Cristo aporta no es resultado de un razonamiento lógico, ni fruto de una experiencia religiosa negativa. Quienes la testimonian saben no ser pecadores; es la persuasión que viene de la fe, la certidumbre fundada en la predicación apostólica (Gál 4,8; Rom 13,11; 1 Cor 2,2; 2 Cor 5,11). El contenido de esa convicción es la justificación del hombre por parte de Dios, la aprobación de Dios de la existencia del hombre, la declaración eficaz de la justicia humana. También el judío creyente afirmaba que la justificación provenía sólo de Dios, que su imputación de justicia hacía justo al hombre merced al poder soberano de la palabra de Dios, quien crea cuanto dice. El problema nace cuando Pablo distingue dos principios de justificación y, en especial, cuando los contrapone antitéticamente: *las obras de la ley* y *la fe de Cristo*. El judío, y por supuesto el judeocristiano que se oponía al evangelio paulino, no veían —ni podrían aceptar— una oposición frontal entre *ley cumplida* y *fe concedida*; más bien, la práctica de la ley era

prueba fehaciente de la fidelidad a Dios: la observancia legal era, en concreto, cumplimiento de la alianza. Paradójicamente, Pablo no contrapone a la existencia creyente una vida de pecado; la actividad según la ley, sin fe en Cristo, es considerada –sin excepción alguna– negativa para la salvación. Y eso que *obras de la ley* son las obras que, habiendo sido determinadas por la voluntad escrita y revelada por Dios, son buenas y justas. Y aunque en el contexto inmediato habría que identificarlas con las costumbres referentes a las comidas en común (Gál 2,14), el uso paulino de la expresión (Gál 3,2.5.10.11; Rom 3,20-27-28; 4,2; 9,11-12.31-32) hace pensar que se esté aquí hablando genéricamente, es decir, de un modo de vida en conformidad con la ley divina.

Resulta aventurado explicar el origen de esa convicción paulina que contradice la experiencia religiosa del fiel judío tanto como la del judeo-cristiano; para ambos sería impensable una alternativa entre fe y ley, pues una vida de fe incluía necesariamente la práctica de la ley. Pablo, en cambio, ha llegado a la persuasión de fe, un convencimiento que proporciona el creer en Cristo (*sabiendo que..., nosotros también creímos que...*), según la cual la justificación se alcanza por la fe. Aun sin tener datos directos, se puede suponer que Pablo se haya convencido de ello ateniéndose a su propia experiencia: de una parte, una revelación divina, que no su celo por la ley de Dios y las tradiciones paternas, le condujo al evangelio; de otra parte, su actividad misionera entre los gentiles, que no podían cumplir una ley que desconocían, estaba siendo coronada por el éxito; en ambos casos, era patente la voluntad divina de justificar sin pasar por la ley (Gál 1,21).

En la base de la doctrina paulina de la justificación estuvo, pues, su experiencia, personal y apostólica; era él, como creyente y como misionero, el mejor testigo de su evangelio. El teólogo del amor gratuito de Dios es el creyente ganado por Cristo inmerecidamente y el apóstol predicador de una justificación sin condiciones previas. La ley no fue suficiente para el judío Saulo, ni era necesaria para los gentiles en orden a su justificación. La existencia en Cristo, experimentada en sí mismo y en su misión a los paganos, estaba en la base de su pensamiento y era contenido de su evangelio. Persona creyente y evangelio creído no pueden ser separables en la vida y en la teología de Pablo.

Nadie (Gál 2,16a: *hombre*; Gál 2,16c: *carne*) puede ilusionarse con encontrar un camino de acceso a Dios apoyado en su cumplimiento legal; en consecuencia, se remueve cualquier privilegio, automáticamente recibi-

do (Gál 2,15: *por naturaleza*), en orden a la salvación. La justificación (es de notar que el verbo, negado cuando está en presente y futuro, es afirmado en aoristo) no es una meta que conseguir mediante un intento continuado, ni se trabaja progresivamente, ni se sitúa en el porvenir; es un hecho pasado y único, puntual y cumplido, simultáneo al momento de la adhesión a Cristo, que supone para Pablo la sumisión al veredicto divino revelado en Jesús. No hay posibilidad de engaño para el creyente, que *sabe* que la obra la ha realizado Dios en Cristo. La obediencia que se le pide le ha de llevar a la aceptación del don que se le concede y no a la producción de obras, por buenas que sean. Pero la fe que se exige al cristiano no es simple confianza en el poder de Dios; supera, incluyéndola, la dimensión subjetiva, la relación interpersonal del creyente con su Dios, ya que tiene un contenido preciso, un hombre concreto, Jesús muerto y resucitado. No se trata ya de *hacer* sino de *aceptar*; ni se debe confiar en lo realizado, sino que habrá que esperar confiado, a pesar de lo realizado, sea poco o mucho, bueno o malo: *creímos para ser justificados*.

Pablo, hablando desde la experiencia del judío creyente en Cristo, evita poner la fórmula *por las obras de la ley* cuando afirma en positivo la justificación; entonces sólo menciona *la fe en Cristo*. Los judeocristianos, como él, se han convertido a Cristo, abrazando la fe; silencia su postura frente a la ley. Tal omisión es significativa; y es que la oposición *ley/fe* no es tan automática y apriorística como pudiera esperarse; la adhesión a Cristo por la fe no excluye sin más la obediencia a la ley. El judío creyente en Cristo no tiene que dejar de ser judío, si desea llegar a ser cristiano. La fe en Cristo, con todo, no incluye necesariamente la ley mosaica; el cristiano gentil no ha de hacerse judío para poder ser cristiano auténtico. La diversidad de origen y de experiencias religiosas permanece en la unidad de la fe: la justificación de Dios es universal, porque es gracia y no efecto de un esfuerzo de obediencia.

II. LA VIDA COMÚN, LUGAR DE LA GRACIA.

EL COROLARIO

La crítica paulina a Pedro en Antioquía y la defensa del evangelio paulino en Galacia hay que entenderlas desde esta perspectiva. Pablo defiende la diversidad de su comunidad, reivindicando la unicidad del

evangelio. La única manifestación de Dios, la revelación de su Hijo, hace posible que judíos y paganos tengan confianza en ser aceptados por Dios, sin tener que renunciar a sus orígenes sociales y tradiciones culturales. El evangelio paulino, cuyo origen es la mejor garantía de unidad para una comunidad cuyos miembros son diversos y viven de forma diversificada; la unicidad del evangelio asegura la universalidad eclesial. En ello radica *la verdad del evangelio* (Gál 2,5.14).

A diferencia de ellos, Pedro incluido, su evangelio es Cristo (Gál 1,16) en exclusiva y con fuerza excluyente⁶¹; cualquier otro principio, cualquier otra instancia, por sagrada que sea —y cuanto más sagrada *antes*, menos eficaz *ahora*— ha de desaparecer necesariamente: sólo el evangelio que contiene a Cristo es el evangelio verdadero; únicamente el evangelio de Dios (Gál 1,6-9), que es Jesucristo, sin añadiduras ni adherencias, fundamenta la libertad cristiana e impone la universalidad en la comunidad creyente. La seguridad con que el apóstol predica y defiende su evangelio, un evangelio que no había recibido de la comunidad pero que comprometía a vivir en común, tiene como razón y origen la persuasión de que Dios, en persona, le había encomendado ese evangelio y de que Cristo es su contenido único. Centrarse sólo en Cristo, y éste crucificado (Gál 2,19; 1 Cor 2,2), hizo a Pablo apóstol de la libertad cristiana y pastor de comunidades abiertas, universales.

En el Pablo redactor de Gál podemos atisbar lo que la fe cristiana habría dado de sí sin la reflexión teórica y la práctica misionera del apóstol. Pablo supo y quiso defender la lógica interna del kerigma primitivo —*la verdad del evangelio*, según su propia fórmula—, sacándole las consecuencias menos evidentes pero necesarias: el evangelio ha liberado al creyente de la ley, o mejor, de su obediencia, pero no le deja liberado de su hermano. Y es que para Pablo el hermano por el que Cristo murió marca la frontera de la libertad recibida como gracia: la liberación de la ley, que es gracia, impone al creyente como hermano, don inesperado y quehacer inevitable (cf. 1 Cor 8,11-12).

⁶¹ Con Ch. K. Barrett, hay que decir que "solus Christus, únicamente Cristo, es el principal lema de la teología paulina; muchos de los errores contra los que lucha pueden ser considerados de una u otra forma como determinaciones de ese *solamente*" (Paul, 44).