

Teología de San Pablo

Pablo y Cristo

La presente cuestión pasó por dos fases distintas. Si se sigue a la escuela de Tübingen, el apóstol tenía sólo un conocimiento vago de la vida y la obra del Cristo histórico e incluso desdeñaba tal conocimiento como inferior e inútil. Su única razón es el texto siguiente mal interpretado: "Et si cognovimus secundum carnem Christum, sed nunc jam novimus" (II Cor., v, 16). La contraposición que se observa en este texto no es la del Cristo histórico y el Cristo glorificado, sino la del Mesías tal y como los judíos incrédulos se lo representaban, (y quizá como algunos judaizantes lo predicaban) y el Mesías tal y como se le manifestó en su muerte y resurrección, y tal como él lo confesó después de su conversión. No es ni admisible ni probable que Pablo se desinteresase de la vida para predicar a Cristo, al que amaba apasionadamente, que le sostenía para la imitación de los neófitos, y cuyo Espíritu se jactaba de tener. No puede creerse que no interrogara sobre esta cuestión a los testigos presenciales que eran Barnabé, Silas, o los futuros historiadores de Cristo, Marcos y Lucas, con quienes estuvo tanto tiempo asociado. Un examen cuidadoso de este asunto nos hace llegar a las tres siguientes conclusiones, hoy generalmente aceptadas: (1) Hay en San Pablo más alusiones a la vida y a las enseñanzas de Cristo de lo que podría suponerse a primera vista, y el hecho de que sean alusiones sin énfasis demuestra que el Apóstol sabía de este asunto más de lo que decía y de lo que pudiera decir. (2) Estas alusiones son más frecuentes en San Pablo que en los evangelios. (3) Desde los tiempos apostólicos hubo una catequesis, que se refería, entre otras cosas, a la vida y enseñanzas de Cristo y que todos los neófitos tenían que poseer, de tal modo que no era necesario referirse a estos asuntos sino ocasionalmente y de paso.

La segunda fase de la cuestión está estrechamente conectada con la primera. Los mismos teólogos que predicaban que Pablo era indiferente a la vida y a las enseñanzas previas de Cristo, exageraban deliberadamente su originalidad e influencia. Según ellos, Pablo fue el creador de la teología, el fundador de la Iglesia, el predicador del ascetismo, el defensor de los sacramentos y del sistema eclesiástico, el adversario de la religión del amor y de la libertad que Cristo vino a anunciarnos. Si para honorarlo, Pablo fue llamado el segundo fundador del cristianismo, este cristianismo debió de ser al menos parcialmente opuesto al primitivo. Así, se hace responsable a Pablo de todas las antipatías del pensamiento moderno hacia el cristianismo primitivo. En gran medida reside aquí el movimiento que podríamos llamar "retorno a Cristo", de cuyas divagaciones somos ahora testigos. En realidad, la razón principal del llamado "retorno a Cristo" es escapar de San Pablo, a la raíz del dogma y teólogo de la fe. El grito "Zurück zu Jesu" (vuelta a Jesús) que resonó en Alemania por treinta años, está inspirado por una intención posterior, "Los von Paulus" (dejemos a Pablo). El problema es el siguiente: ¿Fue la relación de Pablo hacia Cristo la de un discípulo hacia su maestro? O ¿fue Pablo un autodidacto absolutamente independiente del evangelio de Jesús y de la predicación de los doce? Uno tiene que admitir que los trabajos publicados no proyectan demasiada luz sobre el tema. Sin embargo, las discusiones habidas no dejaron de ser útiles, dado que han puesto de relieve que la mayor parte de las doctrinas típicamente paulinas como la justificación por la fe, la muerte redentora de Cristo o la universalidad de la salvación, están de acuerdo con los primeros escritos de los demás apóstoles en los que ellas se basan. Julicher en particular ha subrayado que la cristología de San Pablo, más exaltado que sus compañeros de apostolado, nunca fue objeto de controversia y que él mismo no fue nunca consciente de singularidad alguna en estos asuntos comparado con los otros heraldos del evangelio. Cf. Morgan, "Back to Christ" in "Dict. of Christ and the Gospels", I, 61-67; Sanday, "Paul", loc. cit., II, 886-92; Feine, "Jesus Christus und Paulus" (1902);

Goguel, "L'apôtre Paul et Jésus-Christ" (Paris, 1904); Julicher, "Paulus und Jesus" (1907).

La idea de base de la teología de San Pablo

Algunos autores modernos consideran que la teodicea es la base, el centro y la cúspide de la teología paulina. "La doctrina del apóstol es, en realidad, teocéntrica y no antropocéntrica. Lo que solemos llamar 'metafísica' sustenta para Pablo el hecho inmediato y soberano; Dios, como él lo concibe, es todo en todos tanto para su razón como para su corazón" (Findlay en Hastings, "Dict. of the Bible", III, 718). Stevens empieza su exposición sobre la "teología paulina" con un capítulo intitulado "la doctrina de Dios". Sabatier (L'apotre Paul, 1896, 297) considera también que "la última palabra de la teología paulina es 'Dios todo en todos'", y hace la idea misma de Dios lo que corona el edificio teológico de Pablo. Pero estos autores no reflejaron que la idea de Dios ocupa tan amplio espacio en la enseñanza del apóstol, cuyo pensamiento, profundamente religioso como el de todos sus compatriotas, no es característico ni se distingue del de sus compañeros de apostolado y ni siquiera del de sus contemporáneos judíos. Muchos teólogos protestantes modernos, especialmente entre los que siguen más o menos la escuela de Tübingen, mantienen que la doctrina de Pablo es "antropocéntrica", que ella empieza por su concepción de la incapacidad humana para cumplir la ley de Dios sin la ayuda de la gracia, hasta tal punto que, siendo el esclavo del pecado, debe luchar contra la carne. Mas si bien esto fuera la génesis de la idea de Pablo, es extraño que la enunciara solamente en un único capítulo a los romanos (Rom., vii), si esto aún con un sentido controvertido, de tal manera que si este capítulo no hubiera sido escrito o se hubiera perdido, no tendríamos medio alguno para recuperar la clave de su enseñanza. Sin embargo, los más de los teólogos acuerdan hoy día que la doctrina de S. Pablo es cristocéntrica, que es la base de su soteriología, no desde un punto de vista subjetivo de acuerdo con los antiguos prejuicios del protestantismo que hicieron de la justificación por la fe la quintaesencia del paulinismo, sino desde un punto de vista objetivo, abarcando en una amplia síntesis la persona y figura del redentor. Esto puede ser demostrado empíricamente afirmando que todos y cada uno de los detalles en san Pablo convergen hacia Jesucristo, y ello de tal modo que, haciendo abstracción de Jesucristo, su enseñanza se vuelve totalmente incomprensible, tanto en conjunto como en detalle. Lo mismo se demuestra observando que lo que Pablo llama su evangelio consiste en la salvación de todos los hombres por Cristo y en Cristo. He ahí el punto de partida del siguiente análisis:

La humanidad sin Cristo

Los primeros tres capítulos de la epístola a los romanos muestran nuestra naturaleza humana bajo el imperio del pecado. Ni los gentiles ni los judíos pudieron contener el alud del mal. La ley mosaica fue una barrera fútil porque prescribió el bien sin dar fuerzas para su cumplimiento. El apóstol llega al a siguiente conclusión poco entusiasta: "No hay diferencia (entre judíos y gentiles) puesto que todos pecaron y todos necesitan la gloria de Dios" (Rom., iii, 22-23). Procede luego a mostrarnos la causa histórica de este mal: "A causa de un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; así que la muerte pasó a todos los hombres puesto que todos en él pecaron" (Rom., v, 12). Este hombre es Adán evidentemente, que trajo el pecado trajo al mundo, y no sólo un pecado personal, sino un pecado predominante que dejó en todo los hombres la semilla de la muerte: "Todos pecaron cuando Adán pecó; todos pecaron en y con su pecado" (Stevens, "Pauline Theology", 129). Queda, sin embargo, por ver como el pecado original que es nuestra heredad, se manifiesta externamente y se convierte en la fuente de nuestros pecados actuales. Nos lo enseña Pablo en el capítulo séptimo, donde describe la lucha entre la ley, asistida por la razón, y la naturaleza humana debilitada en la

carne y la tendencia al mal, representa la naturaleza como inevitablemente vencida: "Dado que me deleito en la ley de Dios según el hombre interior: pero hay otra ley en mis miembros que lucha contra la ley del espíritu y me hace cautivo en el pecado" (Rom., vii, 22-23). Esto no quiere decir que el organismo, el substrato material, sea pecado en sí mismo como algunos teólogos de la escuela de Tübingen lo han dicho, puesto que la carne de Cristo, en todo semejante a nosotros, estuvo exenta del pecado, y el apóstol nos desea que nuestros cuerpos, destinados a la resurrección, queden libres de toda mancha. La relación entre el pecado y la carne no es ni inherente ni necesaria; es accidental, determinada por un hecho histórico y capaz de desaparecer por la actuación del Espíritu Santo, siendo sin embargo cierto, que no está en nuestra mano el poder superarlo sin ayuda, lo que implica la necesidad del Salvador.

Y sin embargo, Dios no abandona al hombre pecador. Él continúa a manifestarse en el mundo visible (Rom., i, 19-20), por la luz de la conciencia (Rom. ii, 14-15) para, finalmente, manifestarse a través de su providencia, siempre activa, paternal y benevolente (Hechos, xiv, 16; xvii, 26). Más aún, en su infinita misericordia, Él "salvará a todos los hombres y los hará llegar al conocimiento de la verdad" (I Tim., ii, 4). Esta voluntad es necesariamente subsiguiente al pecado original, pues que concierne al hombre tal y como es en la actualidad. Según su bondadoso deseo, Dios conduce paso a paso al hombre hacia la salvación. A los patriarcas, particularmente a Abrahán, hizo una promesa libre y generosa, confirmada por el juramento (Rom., iv, 13-20; Gal., iii, 15-18), que anticipaba el evangelio. A Moisés dio su ley, cuya observación debería haber sido medio de salvación (Rom., vii, 10; x, 5), la cual, aún violada como lo fue en realidad, resultó ser una guía que condujo a Cristo (Gal., iii, 24) y el instrumento de la misericordia en sus manos. La ley fue un mero interludio hasta que la humanidad estuvo preparada para la revelación (Gal., iii, 19; Rom., v, 20), originando así la intervención divina. (Rom., iv, 15). Allá donde abundó el mal surgió el bien y "la escritura concluyó bajo el pecado, mientras que la promesa, por la fe en Jesucristo, pudo ser dada a los que creen" (Gal., iii, 22). Todo esto se cumplió "al final de los tiempos" (Gal., iv, 4; Eph., i, 10), esto es, en el momento dispuesto por Dios para la ejecución de sus designios misericordiosos, cuando la impotencia del hombre pudiera manifestarse plenamente. Entonces, "Dios envió a su hijo nacido de mujer bajo la ley, para que pudiera redimir al hombre que estaba bajo la ley, para que pudiera recibir la adopción filial" (Gal., iv, 4).

La persona del Redentor

Casi todas las referencias a la persona de Jesucristo llevan, directa o indirectamente aparejado, el papel de salvador. La cristología paulina es siempre soteriológica. A pesar de lo amplio de estos esquemas, ellos nos muestran la fiel imagen de Cristo en su preexistencia, en su existencia histórica y en su vida gloriosa (véase F. Prat, "Théologie de Saint Paul").

Cristo en su preexistencia

(a) Cristo pertenece a un orden superior a lo creado (Eph., i, 21); Él es el creador y el mantenedor del mundo (Col., i, 16-17); Todo es por Él, en Él, y para Él (Col., i, 16). (b) Cristo es la imagen del Padre invisible (II Cor., iv, 4; Col., i, 15); Él es el hijo de Dios, pero, a diferencia de los otros hijos, lo es de un modo incommunicable; Él es el hijo, el hijo mismo, el bienamado y lo ha sido siempre (II Cor., i, 19; Rom., viii, 3, 32; Col., i, 13; Eph., i, 6; Etc.). (c) Cristo es el objeto de las doxologías reservadas sólo a Dios (II Tim., iv, 18; Rom., xvi, 27); Se le reza como se le reza al Padre (II Cor., xii, 8-9; Rom., x, 12; I Cor., i, 2); Los dones que se le piden pueden ser sólo concedidos por Dios, particularmente la gracia y la salvación (Rom., i, 7; xvi, 20; I Cor., i, 3; xvi, 23; Etc.) ante Él se dobla toda rodilla en el cielo, en la tierra y en el abismo (Fil., ii,

10), puesto que toda cerviz se inclina en adoración de su Altísima Majestad. (d) Cristo posee en sí todos los atributos divinos; es eterno, pues que es el "primer nacido de toda criatura" y existe antes de todas los tiempos (Col., i, 15, 17); es inmutable, puesto que existe "en forma de Dios" (Fil., ii, 6); es omnipotente, puesto que tiene poder para hacer surgir todo de la nada (Col., i, 16); Es inmenso, dado que llena todas las cosas con su plenitud (Eph., iv, 10; Col., ii, 10); Es infinito, puesto que "la plenitud divina opera en Él" (Col.ii, 9). Todo ello es la característica especial de Dios que le pertenece por derecho; su sede en el juicio es la de Cristo (Rom., xiv, 10; II Cor., v, 10); El evangelio de Dios es el de Cristo (Rom., i, 1, 9; xv, 16, 19, etc.); La iglesia de Dios es la de Cristo (I Cor., i, 2 and Rom., xvi 16 sqq.); el reino de Dios es el de Cristo (Eph., v, 5), el Espíritu de Dios es el de Cristo (Rom., viii, 9 sqq). (e) Cristo es el Señor (I Cor., viii, 6); Se le identifica con el Jahvé del viejo testamento (I Cor., x, 4, 9; Rom., x, 13; cf. I Cor., ii, 16; ix, 21); Él es el Dios que "adquirió su iglesia con su propia sangre" (Hechos, xx, 28); es nuestro "Dios y salvador Jesucristo" (Tit., ii, 13); es el Dios "de todas las cosas" (Rom., ix, 5), representa en su infinita transcendencia la suma y sustancia de todo lo creado.

Jesucristo como hombre

Pablo esboza el otro aspecto de la figura de Cristo con mano no menos firme. Jesucristo es el segundo Adán (Rom., v, 14; I Cor., xv, 45-49); "el mediador entre Dios y los hombres" (I Tim., ii, 5), y, en tanto que tal, es necesariamente un hombre (anthropos Christos Iesus). De tal forma que desciende de los patriarcas (Rom., ix, 5; Gal., iii, 16), es "de la estirpe de David según la carne" (Rom., i, 3), "nacido de mujer" (Gal., iv, 4), como todos los hombres; y finalmente, es conocido como hombre en su apariencia, similar a la de todos los hombres (Fil., ii, 7), aparte del pecado, que no conoció ni pudo conocer (II Cor., v, 21). Cuando San Pablo dice que "Dios envió a su Hijo bajo la apariencia de la carne pecadora" (Rom., viii, 3), no quiere decir que niega la realidad de la carne de Cristo, sino que niega únicamente su aspecto pecador.

En ningún sitio explica el Apóstol como se realiza en Cristo la unión de las naturalezas divina y humana, le basta con afirmar que Aquel que poseía "la naturaleza de Dios" tomó "la naturaleza del siervo" (Fil., ii, 6-7), o con afirmar la encarnación con la siguiente fórmula sucinta: "Dado que en Él se realiza la plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col., ii, 9). Lo que podemos ver claramente es que Cristo es una sola persona a la que se atribuyen, a menudo en una única sentencia, las cualidades propias de la naturaleza humana y las de la naturaleza divina, como la preexistencia, la existencia histórica y la vida gloriosa (Col., i, 15-19; Fil., ii, 5-11; Etc.). La explicación teológica de este misterio ha dado lugar a innumerables errores. Por ejemplo la negación de una de las naturalezas, sea la humana (docetismo), sea la divina (arrianismo), o bien las dos naturalezas se consideraron unidas de una forma accidental, dando lugar a dos personas (nestorianismo), o las dos naturalezas se consideraron dos aspectos de una sola (monofisismo), o bien, con el pretexto de unirlas, se mutilaba una de ellas, sea la humana (apolinarianismo), o la divina, dando lugar a la extraña herejía moderna conocida bajo el nombre de Kenosis.

Esta última requiere una breve explicación, puesto que está basada en el dicho de san Pablo: "Siendo de forma divina... se despojó a sí mismo (ekenosen eauton, de donde kenosis) tomando la forma de un siervo" (Fil., ii, 6-7). Contrariamente a la opinión común, Lutero aplicó estas palabras, no al Verbo, sino a Cristo, esto es, el Verbo encarnado. Además él comprendió la communicatio idiomatus como una posesión real por cada una de las dos naturalezas de los atributos de la otra. Según este punto de vista, la naturaleza humana de Cristo habría poseído los divinos atributos de la ubicuidad, de la omnisciencia y de omnipotencia. Entre los teólogos luteranos hay dos sistemas: uno afirma que la naturaleza humana de Cristo se

despojó voluntariamente de sus atributos (kenosis), y el otro que estos mismos atributos fueron velados durante su existencia mortal (krypsis). Modernamente, la doctrina de la Kenosis, siempre restringida estrictamente a la teología luterana, ha cambiado completamente de opinión. A partir de la idea filosófica de que la "personalidad" se identifica con la "consciencia", se mantiene que allá donde hay una única persona, hay una única consciencia; pero pues que la consciencia de Cristo era íntegramente humana, la consciencia divina había necesariamente dejado de existir o por lo menos de actuar en Él. Según Tomas, teórico del sistema, El hijo de Dios fue despojado, no después de la encarnación como afirmó Lutero, por el hecho mismo de la encarnación, y lo que hizo posible la unión del Logos con la humanidad fue la facultad de la divinidad de poderse limitar a sí misma en ser y en actividad. Los otros partidarios del sistema se expresan de una forma análoga. Gess, por ejemplo, dice que en Jesucristo el ego divino se transmutó en el ego humano. Cuando se objeta que Dios es inmutable, que no puede dejar de ser, ni limitarse, ni transformarse, ellos replican que este razonamiento no es más que una hipótesis metafísica, un concepto sin realidad. (Para ver varias formas de Kenosis consúltese Bruce, "The Humiliation of Christ", p. 136.)

Todos estos sistemas no son sino variantes del Monofisismo. Siguen considerando inconscientemente que en Cristo no hay sino una naturaleza como para una única persona. Según la doctrina católica por el contrario, la unión de las dos naturalezas sin una persona única no cambia la naturaleza divina y no implica ningún cambio físico en la naturaleza humana de Cristo. Sin duda Cristo es el Hijo y tiene moralmente derecho, incluso como hombre, a los bienes de su padre, como la inmediata visión de Dios, la felicidad eterna y el estado de gloria. Se encuentra luego despojado temporalmente de una parte de estos bienes para que pueda cumplir su misión en tanto que redentor. Abajamiento y la aniquilación de los que nos habla San Pablo, cosa totalmente diferente de la Kenosis más arriba descrita.

La redención objetiva en tanto obra de Cristo

Hemos visto como el hombre caído es incapaz de levantarse de nuevo sin ayuda, Dios en su misericordia envió su Hijo para salvarlo. Que Jesucristo nos salvó en la cruz es una doctrina de San Pablo a menudo repetida, que "fuimos justificados por su sangre" y que "fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (Rom., v, 9-10). ¿Qué da a la sangre de Cristo, a su muerte, a su cruz esta fuerza salvadora? Pablo no responde nunca a esta pregunta directamente, pero nos enseña el drama del Calvario bajo tres aspectos, que hay peligro en separar y que se comprenden mejor comparándolos entre sí: (a) por un lado la muerte de Cristo es un sacrificio, como los de la antigua ley, para expiar el pecado y para hacerse a Dios propicio. Cf. Sanday y Headlam, "Romans", 91-94, "La muerte de Cristo en tanto que sacrificio". "Es imposible en este pasaje (Rom., iii, 25) desembarazarse de la siguiente doble idea: (1) del sacrificio; (2) del sacrificio expiatorio . . . Independientemente de este pasaje, no es difícil probar que estas dos ideas de sacrificio y de propiciación son la raíz misma de la enseñanza, no sólo de San Pablo, sino de todo el nuevo testamento en general. "El doble peligro de esta idea es primeramente el querer aplicar al sacrificio de Cristo todos los modos de acción, reales o supuestos, de los sacrificios imperfectos de la antigua ley y, por otro lado, el suponer que Dios se apiada por una especie de efecto mágico, en virtud de este sacrificio donde, por el contrario, fue Él quien tomó la iniciativa de la misericordia instituyendo el sacrificio del Calvario y dotándolo de un valor expiatorio". (b) Por otro lado, la muerte de Cristo representa la redención, el pago del rescate que da como resultado la liberación del hombre de su servitud anterior (I Cor., vi, 20; vii, 23 [times egorasthete]; Gal., iii, 13; iv, 5 [ina tous hypo nomon exagorase]; Rom., iii, 24; I Cor., i, 30; Eph., i, 7, 14; Col., i, 14 [apolytroxis]; I Tim., ii, 6 [antilytron]; etc.) Esta idea, correcta en principio, puede ser inconvenientemente exagerada o aislada. Llevándola más allá del sentido con el que fue escrita, algunos padres avanzaron la extraña sugestión de que Cristo pagó

al demonio, que nos tenía sujetos, el necesario rescate. Otro error es considerar la muerte de Cristo como un valor en sí mismo, independientemente del Cristo que la ofreció a Dios por la remisión de nuestros pecados.

(c) También a menudo, Cristo parece sufrir en nuestro lugar, como castigo por nuestros pecados. Parece sufrir una muerte física para salvarnos de la muerte moral del pecado y preservarnos de la muerte eterna. Esta idea de una sustitución resultó talmente llamativa a los teólogos luteranos, que admitieron una equivalencia cuantitativa entre el sufrimiento de Cristo y el castigo merecido por nuestras faltas. Llegaron incluso a mantener que Jesús sufrió el castigo de perder la visión divina y sufrir la maldición del Padre. Todo esto no es más que extravagancias que no hicieron sino arrojar descrédito sobre la teoría de la sustitución. Se ha dicho con acierto, que la transferencia del castigo de una persona a otra es una injusticia y una contradicción, dado que el castigo es inseparable de la falta y que un castigo inmerecido no es ya más un castigo. Por otro lado, San Pablo no dice nunca que Cristo murió en nuestro lugar (anti), sino sólo que murió por nosotros (hyper) a causa de nuestros pecados.

En realidad, los tres puntos considerados más arriba no son sino tres aspectos de la redención que, lejos de excluirse los unos a los otros, se armonizan y se combinan, modificando si es necesario todos los otros aspectos del problema. En el texto siguiente, San Pablo reúne estos diferentes aspectos con algunos otros. Somos "justificados gratuitamente por su gracia por la redención en Cristo Jesús, a quien Dios puso como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para la manifestación de su justicia por la remisión de los pecados pasados, en la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el tiempo presente; para probar que es justo y que justifica a todo el que cree en Cristo Jesús" (Rom., iii, 24-26). Se designan aquí las partes de Dios, de Cristo y del hombre: (1) Dios toma la iniciativa; Él ofrece a su Hijo; Él va a manifestar su justicia, pero le inclina a ello su misericordia. Es, pues, incorrecto o más o menos inadecuado decir que Dios estaba ofendido con la raza humana y que se apaciguó solamente a causa de la muerte de su Hijo. (2) Cristo es nuestra redención (apolytrosis), es el instrumento de la expiación y de la propiciación (ilasterion), y lo es a causa de su sacrificio (en to autou aimati), el cual no se parece en nada al sacrificio de animales irracionales; deriva su valor de Cristo, que lo ofreció por nosotros a su Padre en la obediencia y el amor (Fil., ii, 8; Gal., ii, 20). (3) el hombre no es un elemento meramente pasivo en el drama de la salvación; él debe entender la lección enseñada por Dios y apropiarse por la fe del fruto de la redención.

La redención subjetiva

Habiendo ya muerto y resucitado Cristo, la redención se ha completado en principio y por ley para toda la raza humana. Todo hombre puede hacerla suya de hecho por la fe y el bautismo, que, uniéndolo a Cristo, le hace partícipe de la vida divina. La fe, según San Pablo, se compone de varios elementos: sumisión del intelecto a la palabra de Dios; abandono del creyente a su salvador que promete asistencia; acto de obediencia por el que el hombre acepta la voluntad divina. Tal acto posee un valor moral puesto que "da gloria a Dios" (Rom., iv, 20) en la medida en la que reconoce su propia impotencia. Es por esta razón por la que "Abraham creyó a Dios y le fue reputado por justicia" (Rom., iv, 3; Gal., iii, 6). Los hijos de Abraham, del mismo modo, "justificados por la fe sin el auxilio de la ley" (Rom., iii, 28; cf. Gal., ii, 16). Se sigue pues: (1) Que la justicia la otorga Dios en consideración de la fe. (2) Que, sin embargo, la fe no es equivalente a la justicia dado que el hombre es justificado por la gracia (Rom., iv, 6). (3) Que la justicia otorgada gratuitamente al hombre deviene su propiedad y le es en adelante inherente. Antes los protestantes afirmaban que la justicia de Cristo nos es imputada aunque actualmente reconocen

que el argumento va contra la escritura y carece de la garantía paulina; pero algunos, se atienen a basar la justificación en un buen trabajo (ergon), niegan el valor moral de la fe y predicán que la justificación no es sino un juicio formal de Dios, que no altera absolutamente nada la justificación del pecador. Tal teoría es insostenible; pues: (1) incluso admitiendo que "justificar" signifique "declarar justo", es absurdo suponer que Dios declara justo a alguien que no lo es aún o que no se vuelve justo por la declaración misma. (2) La justificación es inseparable de la santificación, dado que esta última es "la justificación de la vida" (Rom., v, 18) y que cada "justo vive por la fe" (Rom., i, 17; Gal., iii, 11). (3) Por la fe y el bautismo muere el "hombre viejo", lo que es imposible sin empezar a vivir como hombre nuevo que "de acuerdo con Dios es creado en la justicia y en la santidad" (Rom., vi, 3-5; Eph., iv, 24; I Cor., i, 30; vi, 11). Podemos, pues, establecer una distinción de definición entre los conceptos de justificación y santificación, pero no podemos separar las dos cosas ni considerarlas como cosas separadas.

Doctrina moral

El hecho de que conecte la moral con la redención subjetiva, o justificación, es una característica notable del pensamiento paulino. Resulta particularmente chocante el capítulo vi, de la carta a los romanos. En el bautismo "el hombre viejo es crucificado con Cristo para que el cuerpo de pecado sea destruido con el fin de que no sirvamos ya más al pecado" (Rom., vi, 6). Nuestra incorporación al cuerpo místico de Cristo no es solamente una transformación y una metamorfosis, sino una acción real, el nacimiento de un nuevo ser, sujeto a nuevas leyes y, por consiguiente, a nuevos deberes. Para comprender la importancia de nuestras obligaciones basta vernos a nosotros mismos como cristianos y hacer realidad las nuevas relaciones que resultan de este nacimiento sobrenatural: la filiación a Dios padre, la consagración al Espíritu Santo, la identidad mística con nuestro salvador Jesucristo y la hermandad con los otros miembros de Cristo. Pero esto no es todo. Pablo dice a los neófitos: "Gracias sean dadas a Dios porque, siendo siervos del pecado, habéis obedecido de corazón a la doctrina en la que habéis sido liberados . . . Pero ahora, siendo libres del pecado, habiéndoos convertido en los siervos de Dios, tenéis el fruto de la santificación, y en la vida eterna" (Rom., vi, 17, 22). Por el acto de fe y el bautismo su sello, el cristiano se hace libremente siervo de Dios y soldado de Cristo. La voluntad de Dios, que él acepta de antemano en la medida en que se manifiesta, se convierte, de ahí en adelante, en su código de conducta. Así es que el código moral de San Pablo descansa por un lado en la voluntad positiva de Dios dada a conocer por Cristo, promulgada por los apóstoles, y aceptada virtualmente por los neófitos en su primer acto de fe, y por otro lado en la regeneración por el bautismo y en la nueva relación que él produce. Todos los mandamientos y recomendaciones de Pablo son una mera aplicación de estos principios.

Escatología

(1) La descripción gráfica de la parusía paulina (I Thess., iv, 16-17; II Thess., i, 7-10) contiene casi exactamente los mismos puntos esenciales del gran discurso escatológico de Cristo (Matt, xxiv; Mark, xiii, Luke, xxi). Una característica común de estos pasajes es la proximidad aparente de la parusía. Pablo no afirma que la venida del Salvador esté próxima. En cada una de las cinco epístolas en las que expresa el deseo y la esperanza de ser testigo presencial de la venida de Cristo, considera al mismo tiempo la probabilidad de la hipótesis contraria, demostrando así que carece de certeza y de revelación explícita en este punto. Sabe sólo que el día de la venida del Señor será inesperado, como llega un ladrón (I Thess.v, 2-3), así es que aconseja a los neófitos el estar listos sin descuidar los deberes de estado (II Thess., iii, 6-12). Aunque la llegada de Cristo sea súbita, estará precedida por tres signos: apostasía general (II Thess., ii, 3), aparición del Anticristo (ii, 3-12), y conversión de

los judíos (Rom., xi, 26). Una circunstancia particular de la predicación de San Pablo es que el justo que viva en la segunda venida de Cristo pasará a la inmortalidad gloriosa sin morir [I Thess., iv, 17; I Cor., xv, 51 (Greek text); II Cor., v, 2-5].

(2) Debido a las dudas de los corintios, Pablo trata de la resurrección de Cristo con algún detalle. No ignora la resurrección de los pecadores, que afirmó ante el Gobernador Félix (Hechos, xxiv, 15), pero no habla de ella en sus epístolas. Cuando dice que "los muertos que están en Cristo surgirán primero" (proton, I Thess., iv, 16, Greek) su "primero" no se refiere a otra resurrección sino a la gloriosa transformación de los vivos. Del mismo modo, la "iniquidad" de la que habla (tou telos, I Cor., xv, 24) no es el fin de la resurrección, sino del mundo presente y del nuevo orden de cosas. Todos los argumentos presentados con respecto a la resurrección se pueden reducir a tres: la unión mística del cristiano con Cristo, la presencia en nosotros del Espíritu y la convicción interior y la fe sobrenatural de los apóstoles. Es evidente que estos argumentos tratan solamente de la resurrección gloriosa de los justos. En dos palabras, la resurrección de los réprobos no entraba en su horizonte teológico. ¿Cuál es la condición de las almas de los justos entre la muerte y la resurrección? Gozar de la presencia de Cristo (II Cor., v., 8); su heredad es envidiable (Fil., i, 23); de donde se deduce que es imposible que sean sin vida, sin actividad, sin conciencia.

(3) El juicio, según san Pablo, y según los sinópticos, está relacionado estrechamente con la parusía y la resurrección. Son los tres actos del mismo drama que constituyen la ley del Señor (I Cor., i, 8; II Cor., i, 14; Fil., i, 6, 10; ii, 16). "Dado que todos debemos comparecer ante el juicio de Cristo, que todos debemos recibir de acuerdo con nuestros hechos sean ellos buenos o malos" (II Cor., v, 10).

De este texto se deducen dos conclusiones:

(1) El juicio será universal, ni los justos ni los réprobos lo eludirán (Rom., xiv, 10-12), ni siquiera los ángeles (I Cor., vi, 3); todos los que comparezcan deberán dar cuenta de la utilización de su libertad.

(2) El juicio será según las obras: esta es una verdad reiteradamente expuesta por San Pablo hablando de los pecadores (II Cor., xi, 15), de los justos (II Tim., iv, 14), y de todos los hombres en general (Rom., ii, 6-9). Muchos protestantes se maravillan y defienden que esta doctrina de San Pablo no es sino el resto de su educación rabínica (Pfleiderer), o que no pudo armonizarla con la doctrina de la justificación gratuita (Reuss), o que el premio será proporcional a las acciones, como la cosecha lo es con relación a la siembra, pero no debido a las acciones (Weiss). Estos autores pierden de vista el hecho de que San Pablo considera dos justificaciones, la primera, necesariamente gratuita dado que el hombre era incapaz de merecerla (Rom., iii, 28; Gal., ii, 16), y la segunda, de acuerdo con sus obras (Rom., ii, 6: kata ta erga), dado que el hombre, una vez ornado con la divina gracia es capaz de mérito como de demérito. Se sigue que la recompensa celestial es "una corona de justicia que el Señor, juez justo, otorgará" (II Tim., iv, 8) a aquellos que la hayan ganado legítimamente.

En dos palabras, la escatología de S. Pablo no es tan distintiva como se la ha hecho siempre aparecer. Quizá su característica más original sea la continuidad entre el presente y el futuro del justo, entre la gracia y la gloria, entre la salvación incipiente y la salvación consumada. Un gran número de términos: redención, salvación, justificación, reino, gloria y, especialmente, vida, son comunes a los dos estados o, más bien, a las dos fases de la misma existencia unidas por la caridad "que perdurará siempre".

F. PRAT Transcrito por Donald J. Boon Traducido por J. Moreno-Dávila