

LA NOCIÓN DE REVELACIÓN Y LA ORIENTACIÓN DE LOS ESTUDIOS PAULINOS

CLAUDIO BASEVI

1. *La filosofía de la religión de Hegel*

Como en el caso de la «cuestión sinóptica», la doctrina de San Pablo ha sido de pacífica posesión en el cristianismo hasta los comienzos de la crítica racionalista. Es sobre todo a partir de Hegel cuando se quiere dar una explicación racional del surgir del cristianismo y, por lo tanto, se dedica a San Pablo una atención preferente, como testigo de excepción de lo que el cristianismo es.

Hegel había explicado el cristianismo, en oposición al judaísmo, según su teoría de la evolución de la religión, como momento de la dialéctica del Espíritu¹. Como se sabe, Hegel entiende que la religión es un momento de la dialéctica del Espíritu en que el Absoluto, después de haberse individualizado, toma conciencia de su finitud y quiere superarla². La conciencia de la finitud es precisamente lo que en

1. Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. VII, Barcelona 1978, pp. 184-189. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, tr. de W. Roces y R. Guerra, México-Buenos Aires 1966, p. 396 y 398: «El Espíritu que se conoce a sí mismo es en la religión, de modo inmediato, su propia *autoconciencia pura* (...). Si, por tanto, la religión es el acabamiento del Espíritu, en el cual los momentos singulares del mismo —conciencia, autoconciencia, razón y espíritu—, *retornan* y *han retornado* como a su *fundamento*, ellos constituyen en conjunto la *realidad realmente presente* de todo el Espíritu, el cual sólo es el movimiento de diferenciación y de retorno en sí hacia y desde sus elementos».

2. *Fenomenología del Espíritu*, p. 433: «A través de la religión del arte [la religión greco-romana], el Espíritu ha pasado de la forma de la *sustancia* [es decir, desde la contemplación formal estética de la sustancia] a la del *sujeto*, pues aquella religión produce la figura del Espíritu y pone, por tanto, en ella el *obrar* o la *autoconciencia*»; esto es, la religión greco-romana sirve para que el Espíritu quiera ir más allá de la imagen de lo divino y captar el sentido del obrar y del conocer. Un poco más adelante, Hegel

términos religiosos se llama «pecado»; mientras que la caída del Absoluto en la particularización del individuo es, por decir así, el «pecado original» de los individuos³. Esta exigencia del individuo, en que está presente el Absoluto, puede satisfacerse de dos modos: o a través del acatamiento «servil» del individuo a la Divinidad, para congraciársela;

explica que la «religión del arte», que tiene como axioma: *el sí mismo es Esencia absoluta*—, produce la *autoconciencia infeliz* o el sentido trágico de que Dios ha muerto. Pero, precisamente esta sensación de alejamiento definitivo de Dios que experimentan los paganos es la que produce el conjunto de «representaciones» del Espíritu (arte, leyes, derecho) que «se disponen en torno a la cuna del Espíritu que se convierte en autoconciencia». Y precisamente la autoconciencia del Espíritu es la religión revelada. En su *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. II, Frankfurt a. M. 1969, p. 188, afirma: «La religión es algo revelado. Esto se manifiesta sólo cuando la noción o concepción de la religión en sí existe por sí (...). Esto se puede expresar de modo más claro diciendo que la religión, de acuerdo con su concepción o noción general es la autoconciencia de la Esencia absoluta (...). Cuando (...) la religión llega a poseer una verdadera comprensión de sí misma, entonces se ve que el contenido y el objeto de la religión están formados por este verdadero Todo, que es la autoconciencia que entra en relación con su Esencia, la autoconciencia de sí como Esencia y de la Esencia como sí mismo, es decir, el Espíritu llega a ser el objeto de la religión (...), en la religión revelada, que es la religión que tiene autoconciencia de sí; la religión misma es el contenido del objeto de la religión, y este objeto, es decir, la Esencia que se conoce a sí misma, es el Espíritu». Y, más adelante, de forma lapidaria: «La religión es el conocimiento que el Espíritu tiene de sí como Espíritu». Hemos seguido la trad. inglesa: *Lectures on the Philosophy of Religion*, tr. by E. B. Speirs and J. B. Sanderson, London 1895.

3. G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. II, pp. 202ss; 213-218: en la parte dedicada a la Religión del Absoluto, Hegel desarrolla la idea de que en la religión revelada se produce la «conciencia del sujeto como momento absoluto». Esta tiene, como momentos, el «Reino del Padre», en el cual domina la idea de un Dios en sí y por sí, y, luego, el «Reino del Hijo», en que se recupera la noción de Dios como algo que está en la conciencia del sujeto. Con una terminología típicamente luterana, Hegel formula la paradoja de que el hombre es «por naturaleza bueno» y, al mismo tiempo, «por naturaleza malo» (pp. 251-253). Y lo es porque considera a Dios como distinto de sí sabiendo, al mismo tiempo, que de El viene. «[El hombre], puesto que es Espíritu, queda separado de su Ser natural, y hay una desunión. La unilateralidad está directamente implicada en esta condición natural. Cuando el hombre es únicamente como es según su naturaleza, es malo». El autor añade (p. 258): «El Pecado es descrito diciendo que el hombre comió del árbol de la ciencia, etc. Esto implica la presencia del conocimiento, de la división, la desunión, en la que se manifiesta en primer lugar el bien, como algo que existe para el hombre, pero también, como consecuencia, el mal». El pecado original es la «mirada» con que Eva contempló el fruto prohibido, a pesar de ser prohibido y por ser prohibido; pero esta mirada estaba implícita en la creación, ya que el hombre tenía necesidad de distinguirse de Dios.

o a través del reconocimiento de que el individuo no es sino un momento del Absoluto mismo⁴. En el primer caso, que Hegel llama de la «religión ética», el individuo piensa rescatar su situación de pecado mediante el cumplimiento de unas normas jurídicas. El prototipo de esta religión es el judaísmo, que hace consistir la «justicia», es decir, la superación de la separación entre el hombre y Dios, en la observancia de una Ley o de unos preceptos⁵. La religión del Espíritu es, en cambio, el reconocimiento de que los individuos son parte de aquel todo que es el Absoluto. Ella se puede desarrollar sólo después que la religión ética se ha enfrentado dialécticamente con la religión estética. El judaísmo tuvo que ser suplantado por el estoicismo, como afirmación de sí por parte del hombre, para dar lugar a la síntesis: la religión del Espíritu⁶. Esto, históricamente, se ha manifestado a través de la conciencia de Jesús de ser el «hijo de Dios»⁷. Ser «hijo de Dios» para Hegel no es otra cosa que expresar de una manera intuitiva, prerracional, la contingencia del individuo y su saberse parte de un todo hacia el cual puede de nuevo confluir. Todo hombre, en este

4. *Ibidem*, p. 189: «Es la religión cristiana la que es la religión perfecta; es la religión que representa la Esencia del Espíritu bajo una forma real, es decir, en sí y por sí, es la religión en la cual la religión misma se ha vuelto objeto respecto a sí misma».

5. *Ibidem*, pp. 46-49: según Hegel, la Religión de lo Sublime (*Erhabenheit*) se desarrolla en tres momentos: la adquisición de la noción de Dios como algo en sí, como Omnipotencia y Sabiduría en sí; la noción de que esta Sabiduría se particulariza en unos sujetos individuales concreto y, finalmente, la noción de que todos estos sujetos constituyen un universo ordenado. El primer momento es la religión judía, los otros dos —respectivamente—, son las religiones griega y romana. La primera de las tres se manifiesta en un culto que quiere establecer relaciones de amistad con Dios a través de la Ley: «En la medida en que (esta religión) afecta al hombre, éste debe ser gobernado por lo que es realmente la interioridad, por la rectitud. De este modo, el bienestar del hombre es garantizado por Dios, pero es garantizado sólo en la medida en que es conforme con la Divinidad, como ley moral, divina» (p. 68). Job marca el punto en que esta concepción religiosa entra en crisis (p. 69). El culto judío «constituye un fuerte contraste con el concepto que nosotros tenemos de Dios. El culto es ahora el servicio de Dios; el hombre justo, bueno, es aquel que cumple el servicio mediante la observancia y el respeto tanto de los mandamientos morales como de las prescripciones litúrgicas. Esto es el servicio del Señor. El pueblo de Dios es, en consecuencia, un pueblo adoptado por alianza y contratado bajo las condiciones del temor y del servicio» (p. 85).

6. Cfr. *ibidem*, pp. 265-269.

7. Cfr. *ibidem*, p. 285.

sentido, es una «Encarnación» de Dios⁸. Jesucristo era «hijo de Dios», en el sentido de que fue simplemente un hombre extraordinario que se dió cuenta por vez primera de que lo divino está presente en el hombre⁹. El cristianismo es, por lo tanto, el primer paso hacia una dialéctica positiva, porque permite al individuo superar su separación del Absoluto a través del reconocimiento de que él no es sino una parte del Absoluto¹⁰.

La filosofía de Hegel produjo, en el terreno de los estudios de los Evangelios, las doctrinas de Schleiermacher¹¹. Del mismo modo, en el terreno de los estudios paulinos, influyó en el fundador de la escuela de Tubinga: Ferdinand Christian Baur. En su obra fundamental¹², Baur elabora la tesis del «paulinismo» como síntesis dialéctica entre el helenismo y el judaísmo. Si la primera fase de la religión es el paganismo, es decir, la religión que se refiere a un Dios impersonal, o por lo menos expresión antropomórfica de una fuerza de la naturaleza, el judaísmo logra alcanzar la noción de trascendencia. Para Baur Cristo no salió del ámbito del judaísmo: su predicación debe ser considerada en los límites del judaísmo apocalíptico. Jesús pensaba todavía

8. *Ibidem*, p. 251: «Decir que el hombre es bueno por naturaleza implica substancialmente decir que es potencialmente Espíritu, racionalidad, que ha sido creado a imagen de Dios; Dios es el Bien, y el hombre como Espíritu es un reflejo de Dios, es el Bien potencialmente». Cfr. *ibidem*, p. 275.

9. *Ibidem*, p. 285: «Cristo se llama a sí mismo Hijo de Dios e Hijo del Hombre (...) Puesto que la enseñanza de Cristo, tomada en sí pertenece sólo a las *ideas representativas* (*Vorstellung*), y tiene relación con los sentimientos y disposiciones, entonces adquiere su complemento con la *representación* (*Darstellung*) de la *Idea de Dios con su vida y su necesidad*». Lo que quiere decir que en Cristo las ideas humanas sobre Dios se unieron a un conocimiento particularmente vivo y penetrante de Dios.

10. Cfr. *ibidem*, p. 269.

11. Cfr. J. M. CASCIARO, *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, pp. 63-112, especialmente pp. 37ss. Schleiermacher fue el primero que propuso la hipótesis de las dos fuentes, pero fue sobre todo el que afirmó que la «historia» es fundamentalmente «hermenéutica». Cfr. F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Basel-Wien, 1970, pp. 4-21; C. BASEVI, *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, en *Scripta Theologica* 17 (1985) 827-843. Sobre el tema de la «cuestión sinóptica» y Schleiermacher, vid. L. VAGANAY, *Le Problème Synoptique*, Paris-Tournai-Rome 1952; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios: historia y hermenéutica*, Salamanca, 2ª ed. esp., 1986, pp. 46-72.

12. F. C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentum*, Stuttgart 1845.

en términos de un Mesías cumplidor de la Ley y perfecto restaurador de las tradiciones de Israel. Es Pablo el que dió el paso decisivo hacia la dimensión universal de la religión, descubriendo al mismo tiempo la inmanencia de lo divino en el hombre¹³.

2. La escuela de la Formgeschichte en los estudios paulinos

Las ideas de Baur, asumidas por la «Escuela de la Historia de las Religiones»¹⁴, recibieron un duro golpe por parte de la «Escuela escatológica» de Schweitzer y por parte de los estudiosos ingleses¹⁵. Pero

13. Cfr. la crítica desarrollada por B. RIGAU, *Les Épîtres pauliniennes. État de la question*, Paris-Bruges 1962. Que San Pablo fuera considerado como el nuevo «fundador» del cristianismo lo pretende el mismo F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, 1888 cuando afirma, con su habitual incisividad que el verdadero evangelio había muerto en la Cruz y que el anuncio de Pablo había de llamarse más bien un «dys-angelos», es decir, una anti-evangelio. Esta era la idea también de W. WREDE, *Paulus*, Tübingen 1907 que quería reaccionar contra J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, y contra A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen, 4ª ed. 1909, que afirmaban que Pablo había sido el teólogo e intérprete de Jesús, y además su continuador. Wrede, en cambio, pensaba que el único elemento común entre ambos era la común pertenencia al judaísmo.

14. Uno de los mayores representantes de esta tendencia fue A. DEISSMANN, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, 2ª ed. Tübingen 1925; a su lado se puede citar a E. VON DOBSCHÜTZ, *Der Apostel Paulus*, 2 vols., Halle 1926-1928; en ambiente francés destaca E. RENAN, *Saint Paul*, Paris s. d. El nombre tal vez más conocido es el de W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens v. d. Anfängen bis auf Irenäus*, Göttingen 1913.

15. El precursor de la escuela escatológica fue J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; *Paulus und Jesus*, Berlin 1909. Weiss escribe para oponerse a las ideas conciliadoras de Adolf Jülicher (*Paulus und Jesus*, Tübingen 1907). Este último autor quiso salvar la dificultad planteada por Wrede de una separación entre la doctrina o predicación de Jesús y la predicación de Pablo. Según Jülicher, las diferencias que se pueden registrar se deben simplemente a las diversas situaciones en que Jesús y Pablo actuaron. Pablo añade, sin embargo —sigue diciendo Jülicher—, un desarrollo teológico a la vida de Jesús teniendo en cuenta el acontecimiento de la Resurrección. Weiss señala que hay una diferencia fundamental: para Pablo Jesús no es sólo el objeto de un mensaje, sino el término de un culto religioso. En otras palabras, Jesús, según Weiss, no tenía perfecta conciencia de la dimensión escatológica de su mesianismo; Pablo, en cambio, sí. El representante más ilustre es, como se ha dicho, A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*, Tübingen, 4ª ed. 1926. Después de haber estudiado la doctrina escatológica de Jesús el mismo autor publicó una *Geschichte der paulischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1933 en que también pone de relieve la esperanza escatológica de Pablo. Según

fue en Alemania donde se quiso superar definitivamente las contradicciones que el «paulinismo» de Baur llevaba consigo. Como se sabe, en los años 30 surgió la escuela de la *Formgeschichte* que unía elementos de naturaleza filosófico-religiosa de tipo luterano con métodos filológicos rigurosamente científicos¹⁶. Sus postulados teológicos vienen de la «teología dialéctica» de K. Barth, E. Brunner y R. Bultmann, mientras que sus elementos metodológicos se inspiraron en los estudios de crítica literaria de H. Gunkel¹⁷. La formulación de sus resultados fue obra de M. Dibelius¹⁸ y R. Bultmann, que fueron los representantes más ilustres de esta corriente hermenéutica. No es ahora el caso de volver sobre los principios metodológicos de la *Formgeschichte*, de sobra conocidos por sus estudios sobre los Evangelios y el problema del Jesús histórico¹⁹. Pero sí conviene decir algo de sus aplicaciones en el terreno de los estudios paulinos.

Schweitzer, Pablo representa un misticismo de origen judío y no «helénico»: A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930. En la misma línea se sitúa C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 2ª ed., 1936; *The Apostolic Preaching and his Developments*, London 1936; *The Meaning of Paul for Today*, London 1920.

16. Nos apoyamos en los estudios de O. MERK, *Paulus Forschung 1936-1985*, en *Theol. Rund.* 53 (1988) 1-81; G. SEGALLA, *Introduzione alla teologia biblica del Nuovo Testamento*, vol. I. *Storia, Pro manuscripto*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 1980; E. JÜNGEL, *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, Brescia 1978 (ed. original 1972) 16-28; R. PENNA, *La Teologia di San Paolo*, en *Introduzione al Nuovo Testamento*, ed. de G. RINALDI y P. DE BENEDETTI, Brescia 1972, 769-797; IDEM, *Vent'anni di problematica sull'impostazione di una Teologia del N.T.*, en «*Dei Verbum*», *Atti della XX Settimana Biblica nazionale*, Brescia 1971, 433-456; G. BARBAGLIO, *Saggio critico su alcune teologie paoline*, en *La Scuola cattolica* 95 (1967) 96*-137*; 203*-244*; B. RIGAUX, *Les Épîtres pauliniennes. État de la question*, Paris-Bruges 1962.

17. Como se sabe, Gunkel aplicó los principios del estudio de las literaturas comparadas a la Sagrada Escritura. Su idea central fue la de la existencia de unas «formas literarias» propias de toda literatura en sus orígenes. Cfr. F. -M. BRAUN, *Formgeschichte (école de la...)* en *DBS*, III (1938) 312-317; L. HENNEQUIN, *Gunkel Herrmann, ibidem*, 1374-1377.

18. Dibelius se ocupó de San Pablo sólo de modo secundario. De todos modos, publicó *Paulus und die Mystik*, München 1941; y un importante artículo: *Glaube und Mystik bei Paulus*, en *Gesamm. Aufsätze*, v. II, ed. G. BORNKAMM y H. KRAFT, Tübingen 1956, 94ss. El artículo es de 1931.

19. Cfr. J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, pp. 1-30; P. GRECH, *Ermeneutica e Teologia biblica*, Roma 1986, pp. 135-172; J. M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983, pp. 51-68.

El teórico de mayor envergadura fue sin duda R. Bultmann²⁰, que se inspiró en la filosofía de Dilthey y de Heidegger²¹. Para Bultmann, el cristianismo, desde el punto de vista histórico, nació como una oposición dialéctica a la racionalidad del mundo helénico²². Al mismo tiempo, para poderse expresar en términos comprensibles, tuvo que pagar un fuerte tributo al «gnosticismo» de origen griego, aceptando su «mitificación»²³. Precisamente de la mezcla de estos tres elementos: el mito, la gnosis y el «mensaje» (*kerygma*) surgió la «doctrina» del cristianismo, doctrina que ahora necesita ser «desmitificada» y reinterpretada como algo que interpela al hombre de hoy²⁴. Por esto Bultmann señala que el Evangelio que ofrece un estadio más avanzado de presencia del «gnosticismo» es Ioh, mientras que la postura paulina se inspira en la «diatriba» estoico-cínica, es decir, en la puesta en crisis de todas las falsas seguridades del hombre griego²⁵.

20. Las obras de Bultmann sobre San Pablo son numerosas. De todos modos, las ideas fundamentales se contienen en su *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 2ª ed. 1954 y en las recopilaciones de ensayos *Glauben und Verstehen*, 3 vols., Tübingen 1952, 1954, 1960.

21. Cfr. R. MARLE, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1956; IDEM, *El problema teológico de la hermenéutica*, Madrid 1965; P. GRECH, *Il problema del Gesù storico da Bultmann a Robinson*, en «*Dei Verbum*». *Atti della XX Settimana Biblica*, Brescia 1971, pp. 399-412; R. PENNA, *Vent'anni di problematica sull'impostazione di una teologia del N.T.*, *ibidem*, pp. 433-456.

22. Esta oposición dialéctica implica, al mismo tiempo, una continuidad; cfr. R. BULTMANN, *Aletheia* en GLNT, I, 640-665.

23. Es fundamental, en este sentido, la voz *Ginosko*, GLNT, III, 461-528, especialmente 514-520. Cfr. R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. I, London 1965, pp. 164-183 (de ahora en adelante citaremos según la ed. inglesa). Es fundamental en Bultmann la distinción entre un *kerygma* de la iglesia primitiva judeocristiana y un *kerygma* de las comunidades helenistas.

24. *Theology of the New Testament*, II, 237-241.

25. La primera obra de Bultmann fue un estudio de tipo literario sobre las relaciones entre el estilo de San Pablo y la diatriba estoico-cínica: *Der Stil der paulinische Predigt und die kynische-stoische Diatribe*, Tübingen 1910. Aparentemente el tema no tenía repercusiones de tipo teológico, pero, vista a distancia de años, aquella obra resulta sumamente significativa: para Bultmann el Apóstol estaba insertado en la corriente de pensamiento helénico que se proponía luchar dialécticamente contra las pretendidas «seguridades» del hombre griego. En realidad, Bultmann forzó los textos para demostrar lo que quería. Es cierto que San Pablo emplea los recursos literarios de la diatriba, pero su finalidad es muy distinta: para Epicteto se trataba de establecer un *quid medium* entre el interlocutor y el autor; para San Pablo, en cambio, la diatriba es simplemente un instrumento polémico para hacer barruntar al lector la verdad de Cristo. Con lo cual la argumentación de San Pablo no viene de la diatriba (inculturación he-

La idea central de Bultmann es que la «teología» de San Pablo es una teología antropológica, que refleja los dos estadios del hombre: el hombre antes de la *pistis*, el hombre bajo la *pistis*²⁶. Así que San Pablo nos habla sobre todo de la conversión individual, en la cual consiste la salvación. Pero, nótese bien, esta salvación no es una transformación interior por efecto de la gracia, sino que es adhesión, mediante la fe, al «acontecimiento Cristo»²⁷, es decir a su muerte y Resurrección, como premisa de «mi muerte y mi resurrección»²⁸. La realidad del Jesús histórico no tiene interés, lo que importa es el Cristo de la fe, y el Cristo de la fe en la medida en que explica al hombre lo que el hombre es²⁹. En esta línea la *kharis* no es ni un sentimiento de benevolencia de Dios, como en el AT, ni una propiedad del hombre redimido, sino que es un «acontecimiento» existencial que tiene lugar en un «ahora» permanente: es la adhesión a la acción escatológica de Dios³⁰.

Bultmann rechaza como productos de la «mitificación» la preexistencia de Cristo y el misterio mismo de la Encarnación. Son unos *mithologoumenoi* que expresan, en términos tomados de la gnosis, las aspiraciones de salvación del individuo³¹. En este sentido, el pensamiento paulino, que influirá luego decisivamente en la doctrina oficial de la Iglesia, está totalmente condicionado por el gnosticismo: el *Sitz im Leben* de Pablo es el cristianismo helenista, hasta el punto de que

lénica), sino de la Cruz de Cristo. Es decir, San Pablo es a la vez mucho más dialéctico y mucho menos «helénico» de lo que Bultmann afirma.

26. Cfr. *Theology of the New Testament*, I, p. 191.

27. R. BULTMANN, voz *Pistewo* en GLNT, X, 431-471, de donde entresacamos algunas afirmaciones fundamentales: «la *pistis* si manifesta come l'atto in virtù del quale l'uomo, rispondendo all'opera escatologica di Dio in Cristo, si pone fuori dal mondo e si volge decisamente e radicalmente a Dio, come l'atto sul quale si fonda la nuova esistenza escatologica del cristiano e come l'atteggiamento proprio di questa nuova esistenza» (454); «Anche per Paolo (...) *pistis* non è un atteggiamento psicologico dell'uomo, bensì in prima linea l'*accettazione del kerygma*, cioè la sottomissione alla via della salvezza voluta da Dio e manifestata in Cristo» (456); «la *pistis* è l'autocomprensione dell'uomo sotto la *kharis* divina, giacché questa *kharis* non è una *dynamis* divina in senso gnostico, cioè una *dynamis* che sia stata infusa nell'uomo e lo muti nella sostanza, distruggendone l'essere storico. La *kharis* paolina è invece grazia in senso stretto, è la grazia di Dio che è giudice» (468).

28. *Theology of the New Testament*, I, pp. 292-296.

29. *Ibidem*, I, pp. 293s.

30. Cfr. *Ibidem*, p. 289. La misma escatología es la unión con Cristo en la fe: pp. 295s.

31. Cfr. *Theology of the New Testament*, I, pp. 175-178; 293-296.

«de hecho sus epístolas no presentan casi huellas del influjo de la tradición palestina relativa a la historia y el mensaje de Jesús»³².

A pesar de que Bultmann se declara contrario a la concepción hegeliana de la religión, su postura depende mucho del filósofo de Jena, probablemente a través de Baur y de la «escuela religionista». No sólo porque postula el mismo itinerario cultural recorrido por el cristianismo; ni sólo por el enfoque «gnóstico» de la salvación; sino, y sobre todo, por estar convencido de que la religión es un «momento» de la evolución del espíritu, nunca un encuentro con algo objetivo. A diferencia de Hegel, Bultmann interpreta este «momento» en términos existencialistas y, en lugar del Absoluto, pone como término de la dialéctica la glorificación del individuo. Pero los principios son los mismos, y ni que decir tiene que todo el método de análisis literario-crítico de Bultmann es de cuño hegeliano.

Las ideas de Bultmann tienen, por lo tanto, muchos puntos débiles, pero fueron, a su manera, muy útiles para disolver las falsas seguridades del protestantismo liberal³³. Es evidente que Pablo es mucho más que un genial reformador religioso y su obra no puede explicarse sólo como una expresión del sincretismo religioso helenístico.

En conjunto, la *Formgeschichte* tuvo el mérito de plantear el problema de una «teología» de San Pablo como fundamento de la doctrina cristiana y, a su vez, en continuidad con el kerygma de las primeras comunidades. Eliminó así las arbitrariedades históricas de Baur: no hay oposición dialéctica entre un «paulinismo» y un «petrinismo», sino distintos modos de enfocar la vida cristiana desde perspectivas existenciales distintas y complementarias. Pero el precio que pagó fue demasiado elevado: la «desmitificación» de los dogmas fundamentales, la «individualización» existencial de San Pablo, la sima entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; la renuncia a la historicidad de la vida,

32. *Ibidem*, p. 188; cfr. p. 189.

33. La crítica de las ideas de Bultmann se puede centrar en tres puntos: en primer lugar su existencialismo subjetivista; en segundo lugar, su negación pertinaz de las raíces judaicas de San Pablo y la arbitrariedad de recurrir a un «gnosticismo» *ad hoc*; en tercer lugar, su a-priori relativo a lo que es «mítico» y a lo que no lo es. El único elemento valioso que Bultmann aporta es el enfoque soteriológico de la teología paulina, enfoque, por otro lado, ya muy conocido en la tradición cristiana. En realidad, Bultmann, como casi siempre en el caso de autores protestantes, es más útil por su *pars destruens*, es decir por su polémica contra el protestantismo liberal, que por sus propuestas positivas. Tiene sugerencias valiosas, pero está demasiado condicionado por su inmanentismo religioso.

muerte y resurrección de Jesús. En cualquier caso, con Bultmann la escuela de Tubinga está sentenciada: la «teología» de San Pablo no se explica por sus fuentes, sino por su mensaje.

3. *Evolución de los estudios sobre San Pablo después de la Formgeschichte*

Después de la intervención de Bultmann, el panorama de los estudios sobre San Pablo quedó cambiado por completo. Había desaparecido la pretensión de describir la «psicología» de San Pablo y había perdido interés la antigua controversia acerca de un San Pablo «helenista» o un San Pablo «biblista»³⁴. También resultaba claro que no era suficiente abordar el estudio de San Pablo desde la perspectiva de la Historia de las Religiones, ya que se perdía así el contenido más vivo, existencial, del mensaje paulino y se caía en una interminable «cuestión de las fuentes». Sin embargo, muchas cosas en la teoría de Bultmann habían quedado sin resolver. A partir de la actividad del exegeta de Marburg, que —no lo olvidemos— abarca un amplio espectro de tiempo (desde los años 30 hasta los 60), el primer interrogante que se plantea es el siguiente: ¿cuál es la historia de la progresiva redacción del Nuevo Testamento?³⁵ Este interrogante, tan propio de la

34. Típica en este sentido fue la controversia entre Deissmann, que consideraba que el griego de San Pablo no difería del griego común hablado en el imperio, y la postura de Schweitzer, que se esforzaba en hacer ver las conexiones de Pablo con el judaísmo de Palestina. Cfr. J. MUNK, *Pauline Research since Schweitzer*, en *The Bible in Modern Scholarship*, ed. by J. Ph. HYATT, Nashville (N. Y.) 1965, 165-177.

35. La *Formgeschichte* había puesto en evidencia que existía una historia de la composición del NT, que no podía ser identificada con el orden tradicional de los libros (Evangelios, Hechos, Epístolas). El primer paso hacia la redacción del NT fue el *kerygma* difundido en las comunidades primitivas judeocristianas. Este *kerygma* se puede reconstruir a partir de los discursos de Act, de las partes doctrinales de las Epístolas y de los relatos «pre-evangélicos», es decir de los textos parciales que fueron, luego, ensamblados en los evangelios canónicos. Este *kerygma* arranca de la experiencia pascal de Cristo Resucitado, pero incluye también elementos de la fe «pre-pascal» de los discípulos. Es evidente que es sumamente difícil separar los distintas componentes entre sí. Lo que se puede decir es que en las primeras comunidades cristianas se transmitió un *kerygma* de Cristo (fundamentalmente el anuncio del Reino), un *kerygma* sobre Cristo (su muerte y su Resurrección) y una serie de relatos de acontecimientos y milagros. Este conjunto constituye el estrato literario más antiguo del NT. San Pablo lo utiliza parcialmente, a la luz de su personal experiencia del Resucitado. Ciertamente el Apóstol recibe la catequesis apostólica, pero la vuelve a pensar a la luz de su conversión y la amplía para aplicarla a las nuevas situaciones pastorales con que se en-

escuela de la *Formgeschichte*, implica otros dos: ¿cómo valorar las relaciones entre la vida y la predicación del Jesús histórico y la obra paulina?³⁶; y ¿cuál es el núcleo específico de tipo teológico del mensaje del Apóstol?³⁷

cuenta. Queda, en este punto, la duda de en qué medida esta reelaboración paulina pudo asimilar elementos de la religiosidad popular del mundo helenista (los misterios de Isis y de Osiris-Apis o Serapis), los elementos de la filosofía popular (la diatriba estoico-cínica) y los elementos del judaísmo helenista (Filón; literatura apocalíptica intertestamentaria) y hasta elementos del rabinismo oficial y del judaísmo no oficial (analogías con el Qumran). En definitiva, describir el «paulinismo» antes de Pablo es una empresa sumamente compleja.

36. Si se supone que el *kerygma* primitivo conserva gran parte de la predicación del Señor y si se supone, cosa bastante probable, que los relatos de milagros de la primitiva cristiandad son fidedignos (cosa que, sin embargo, ni Bultmann ni Dibelius están dispuestos a admitir), entonces el problema se puede definir en los siguientes términos: ¿qué toma San Pablo del *kerygma* y de los relatos primitivos y con qué intencionalidad teológica? Esto equivale a plantearse la definición de la «teología» paulina en sentido diferencial y específico: ¿qué tiene San Pablo que los demás no tengan? ¿Por qué da relieve a algunos aspectos e ignora otros? Una respuesta, a estas preguntas puede ser radical: pensar en una oposición entre Pablo y Jesús. Pero, evidentemente, ningún dato nos autoriza a pensar ésto, más bien las repetidas afirmaciones del Apóstol y el consentimiento tácito de la Iglesia madre de Jerusalén nos inducen a pensar lo contrario. Sin embargo, queda otro interrogante en el aire, y por cierto de la mayor importancia: ¿se dió en la primitiva cristiandad (comunidades judeocristianas y comunidades paulinas) un verdadero «pluralismo» relativo a Cristo, la naturaleza de la Iglesia, los medios de salvación? ¿Cuáles fueron los límites de este pluralismo? Planteado de otro modo, podríamos decir: ¿cuántas «cristologías» convivieron entre los primeros cristianos? Según se conteste a esta pregunta queda abierta o impedida la vía de acceso al «Jesús histórico» a partir del «Cristo de la fe».

37. ¿Qué es lo que hace que la «teología de San Pablo» sea una «teología» *a se* en el NT? No se trata, como en el caso anterior, de determinar lo «diferencial», sino de penetrar en lo profundo: de identificar el «mensaje» fundamental y radical del Apóstol, a la luz del cual encuentran sentido sus diversas afirmaciones. Pero, desde el punto de vista metodológico, la reconstrucción del «pensamiento» de San Pablo plantea a su vez otro problema: ¿hasta qué punto el pensamiento paulino nos ha llegado intacto?, es decir, ¿hasta que punto las comunidades cristianas receptoras de su predicación nos han transmitido fielmente sus palabras? ¿No puede darse que la figura del Apóstol, el llamado *Paulusbild*, haya ido cambiando con el tiempo para adquirir tonos hagiográficos y estereotipados? Y sobre todo, ¿no es posible que la Iglesia de Roma o las comunidades occidentales hayan impuesto «su visión» de la doctrina paulina, eliminando los puntos más radicales o anti-institucionales, para quedarse con un San Pablo mucho menos carismático? Las preguntas, como se ve, se multiplican, y, sin embargo, quedan por lo menos otras dos de la mayor importancia: ¿cómo podemos distinguir lo que es del propio San Pablo y lo que pertenece a una *Paulusschule*? y, finalmente, ¿qué efectos tuvieron en la elaboración del pensamiento paulino y en la redacción de

Con estos interrogantes, suscitados por la obra de Bultmann, se entiende el por qué de la gran variedad de estudios paulinos en los últimos cuarenta-cincuenta años. Para simplificar un poco el tema, nos limitamos a seguir los tres problemas básicos: lo específico de la «teología de San Pablo» en el ámbito de la «teología del NT»; las relaciones de San Pablo con la doctrina de Jesús; la historia de la redacción del «corpus paulinum».

Una tentativa de responder a estos interrogantes, superando, al mismo tiempo, el subjetivismo de Bultmann, quisieron darla sus mismos discípulos, es decir, los iniciadores de la llamada «Redaktionsgeschichte Schule»: Conzelmann, Bornkamm, Käsemann. A ellos se unió también Kümmel.

4. *La teología paulina en los autores alemanes de la Redaktionsgeschichte*

Conzelmann³⁸ quiere rectificar y precisar la postura de Bultmann, pero aceptando muchos de sus postulados. Concretamente, Conzelmann considera que el método instaurado por Bultmann es cierto y definitivo: hay que reconstruir las «capas» redaccionales del NT, para poder identificar el proceso de formación del NT. La teología del NT es, pues, algo «diacrónico», es decir, un cuerpo de doctrina que se desarrolla necesariamente con el tiempo y no puede ser descrito sino recurriendo a categorías y métodos históricos. El fallo de Bultmann consiste en considerar que el objeto de la fe sea el «hombre salvado». Esta postura desemboca en un subjetivismo estéril. No es el hombre sino la palabra salvadora de Dios el objeto del NT. Si es cierto que hay que evitar reducir la fe a una adhesión a unas fórmulas, es cierto también que la *pistis* no se reduce a la pura consideración de «mi salvación». Hay que volver al *kerygma* original cristiano. Este *kerygma* no es pura interpelación, sino que tiene un «contenido»; no

los escritos paulinos las condiciones sociales del imperio y las normas sociológicas de toda religión que acaba de surgir?

38. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testament*, München, 3ª ed. 1976. La obra más conocida de Conzelmann es *El centro del tiempo*, en que se esfuerza por poner en evidencia cómo la teología de Lucas quiso solucionar las aporías de las escatologías anteriores, ofreciendo la solución de una escatología aplazada. Para Conzelmann, la teología de Lucas es distinta de la de Pablo y refleja ya la formación de una Iglesia jerárquica y jurídica.

nos habla sólo del hombre bajo el pecado y bajo la fe, sino de la salvación que se encuentra en Cristo y de que Cristo es el Salvador. A partir de ahí podemos entender la teología de San Pablo. No es la antropología el elemento fundamental de la teología paulina, sino la cristología en cuanto evento salvífico e histórico. Por lo tanto, el primer núcleo del NT fue el anuncio de la salvación en Cristo. Sin embargo, la consideración antropológica es inevitable: la teología del NT, y en particular la de San Pablo, es también una antropología.

La obra de Conzelmann ofrece sin duda algunos puntos valiosos, como el esfuerzo por recuperar un contenido objetivo a la teología del NT, pero no supera el error fundamental de Bultmann: reconstruir las capas históricas del NT a partir de las exigencias de «mi interioridad». Conzelmann es más moderado, pero su metodología supone siempre que el NT se ha formado por unas «necesidades» religiosas que son, en última instancia, exigencias del sujeto. El desplazamiento de interés del pecado/fe a Cristo Resucitado es positivo, pero no es suficiente. No es la fe en Cristo Resucitado la que origina el relato, sino que es el acontecimiento lo que origina tanto la fe como el relato. Por esto, en lo que se refiere a las posturas de fondo, Conzelmann no difiere de Bultmann. Al contrario, desde el punto de vista de la metodología histórico-crítica coincide con él; tanto que ha sido precisamente Conzelmann el que apuntó la hipótesis de que los escritos paulinos no se deben sólo a San Pablo, sino también a una *Paulusschule*.

Tampoco Bornkamm³⁹ se separa de las posturas del maestro. Lo que añade es más bien un matiz: para Bornkamm la teología de San Pablo se refleja perfecta y totalmente en la epístola a los Romanos. Según este autor, Rom no es sólo una de las epístolas, sino que es el escrito programático del Apóstol. Allí se encuentran expuestas las tesis fundamentales: el hombre bajo el pecado, la justificación por la fe, la salvación presente, la escatología y la ética. En el fondo, Bornkamm se mueve en la más perfecta línea luterana: para él la justificación no es más que la justicia de Dios aceptada por la fe. Donde se separa de Bultmann es en el esfuerzo por salir del sujeto: San Pablo no hablaría de «mi salvación», sino de la salvación de «cada hombre» juntamente con la creación. El mensaje paulino tiene, para Bornkamm,

39. G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, en *Gesammelte Aufsätze*, v. I, München, 5ª ed. 1966; *Paulus*, Stuttgart 1969 (tr. it. *Paolo apostolo di Gesù Cristo*, Torino 1977).

una dimensión cósmica, como la tiene el pecado: el que «peca» no es sólo este hombre, sino que todo lo creado está en *hamartia*.

Más original es ciertamente W. G. Kümmel que subraya justamente un factor deliberadamente omitido por Bultmann en su interpretación: la dimensión escatológica⁴⁰. Allí donde Bultmann planteaba un *kerygma* de modo atemporal, es decir, como puro interrogante, o mejor dicho, como disyuntiva existencial de salvación, Kümmel entiende que el «mensaje» de Pablo hace referencia a un «hoy» como momento de salvación y a un «todavía no» como cumplimiento. En otros términos: la teología de Pablo es la reflexión sobre el valor que tiene «este momento» (el *kairos*) para aceptar en la fe el acontecimiento Cristo y empezar un camino que termina en la visión. Según Kümmel, también Jesús había hablado y predicado en términos escatológicos (como afirmaba la escuela de Schweitzer): pero, tanto la escatología de Jesús, como la de Pablo, no son una escatología inmediata, sino el desplegarse del poder salvador de Dios en el tiempo, entre un «ya» y un «todavía no». Es cierto, por lo tanto, que el *kerygma* cristiano y la sistematización paulina ofrecen al hombre el acontecimiento Cristo, pero lo ofrecen como punto de partida de un tiempo de salvación. Kümmel acentúa, en este sentido, el aspecto de «conversión» de la teología paulina, que, según él, tiene los siguientes elementos: el «hoy» como salvación, el acontecimiento Cristo (encarnación y misión de Cristo), el pecado, la salvación en Cristo, el don de Dios y la tarea cristiana. Por eso, el punto central de la doctrina paulina no es la justificación por la fe, sino la «fe en el inminente cumplimiento escatológico de la salvación».

Como se ve Kümmel introduce en el pensamiento paulino una extraña duplicación de elementos: el anuncio del *kerygma* antes y, luego, a partir de él, una explicación de la historia de la salvación. La soteriología aparece de este modo dos veces: una vez en el anuncio de la persona de Cristo y una segunda vez, desde el punto de vista histó-

40. W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich, 2ª ed., 1953. El mismo autor publicó M. DIBELIUS y W. G. KÜMMEL, *Paulus*, Berlin, 4ª ed. 1970. La obra fue iniciada por Dibelius, que escribió los primeros seis capítulos. Kümmel se limitó a terminar la obra de su maestro añadiendo tres capítulos más y completando un cuarto. Más reciente es W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testament nach seinen Hauptzeugen. Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 3ª ed., 1976.

rico, en la explicación del por qué de la Encarnación. Hay que reconocer que Kümmel hace un esfuerzo sincero para superar los límites de la postura luterana clásica, así como el enfoque excesivamente subjetivo de Bultmann, pero, en realidad, no logra desvincularse del todo de los presupuestos inmanentistas: su soteriología es siempre una explicación del sentimiento o deseo religioso del hombre.

Por último, E. Käsemann no ha producido ninguna obra sistemática sobre el pensamiento paulino y se ha limitado a ensayos sueltos⁴¹. Pero a él se deben algunos de los principios metodológicos más difundidos actualmente. El primero es una adhesión fidelísima a los principios teológicos luteranos: tanto que Käsemann se ha planteado el problema del «canon» de los libros inspirados y ha querido solucionarlo acudiendo a un «canon en el canon», es decir, al hecho de que algunos escritos del NT son los que proporcionan un criterio de distinción entre lo que es inspirado y lo que no lo es. Más exactamente, los escritos que reproducen el o los *kerygmas* originales sirven de piedra de toque para todos los demás. A partir de ellos se ha formado la «doctrina» cristiana que ha ido añadiendo elementos nuevos. Otro principio fundamental es la pluralidad cristológica del cristianismo primitivo, en el sentido que las distintas comunidades cristianas tenían cristologías distintas. Para Käsemann toda esperanza de llegar al «Jesús histórico» es vana: hemos de contentarnos con una «tendencialidad» de la fe de los primeros cristianos. En este sentido, se puede decir que Käsemann es el fundador del nuevo «paulinismo», precisamente porque afirma que la concepción «paulina» de Cristo es distinta de la concepción «antipaulina». La primera es la que está atestiguada por las cartas paulinas auténticas, las «postpaulinas» y las «deuteropaulinas» (Eph-Col, por un lado, y Pastorales, por otro); la otra por Iac y el antipaulinismo de algunas corrientes protocristianas.

En cuanto a las posturas de fondo, Käsemann coincide bastante con Bornkamm; piensa, por ejemplo, que el concepto de «cuerpo» es fundamental para explicar el modo de la Redención; en ella no se salva sólo el hombre, sino todo lo creado, que con el hombre y en Cristo Resucitado forma un solo cuerpo. Käsemann acepta los principios clásicos del luteranismo, intentando moderarlos a la luz de la an-

41. E. KÄSEMANN, *Paulische Perspektiven*, Tübingen, 2ª ed. 1972 (tr. it. *Prospettive paoline*, Brescia 1972).

tropología moderna. La muerte y la Resurrección de Cristo son el acontecimiento salvador por excelencia, no por la «imputación vicaria», sino porque son la premisa de una nueva creación.

También Käsemann quiere superar, como se ve, el planteamiento subjetivista de Bultmann, afirmando que lo que se salva no es sólo el sujeto concreto individual, sino el «cuerpo», pero no hace sino proyectar este subjetivismo en la historia. El sujeto de la salvación es siempre un «yo», en el cual se condensa toda la historia y el cosmos. Por otra parte, no hay un *kerygma*, hay muchos: tantos como comunidades. Así que es imposible salir del escepticismo cognoscitivo. En efecto, el resultado global de la *Redaktionsgeschichtliche Schule* es decepcionante. Sus autores detectaron con claridad el fallo de Bultmann, pero no han sabido corregirlo, porque se han quedado en la superficie de las ideas del maestro. Para superar el subjetivismo bultmaniano no hay más remedio que criticar el hegelianismo que es su presupuesto, es decir, negar que todo conocimiento sea autoconocimiento. Sin duda, estos autores han aportado visiones y perspectivas interesantes y han corregido algunas de las posturas más radicales, pero el fruto de su intervención no ha sido sino un difuso pesimismo.

A distancia de años de las obras de estos autores estamos en condición de afirmar que su tentativa de superar el individualismo bultmaniano ha fracasado. Este fracaso ha puesto en crisis el concepto mismo de teología paulina y, más en general, de la teología del Nuevo Testamento. Sus respuestas a los tres problemas que nos planteábamos (lo específico de San Pablo, la relación Pablo-Jesús, la historia de la formación del *Corpus paulinum*) han sido decepcionantes: no sabemos cuáles son los escritos paulinos, no hay posibilidad de averiguar qué relación se da entre Jesús y Pablo, no sabemos cuál es el origen del *Corpus paulinum*.

5. *Los estudios sobre San Pablo de los últimos diez años*

Si hasta la década de los 70 en el ámbito católico las posiciones intelectuales acerca de la teología paulina estaban bastante claras, a partir de mediados y finales de los 70, las controversias planteadas entre los autores reformados o anglicanos afectaron también a los católicos. Probablemente esto se debió a una excesiva importancia atribuida a Bultmann y a sus discípulos. Es indudable, por ejemplo, la influen-

cia de Käsemann sobre muchos autores católicos, y lo mismo dígame de Conzelmann.

Este trasvase de ideas no ha resultado siempre beneficioso; tanto que los enfoques y propuestas acerca de la figura y de la teología de Pablo se han multiplicado en las direcciones más diversas y son muy pocos, actualmente, los puntos de referencia seguros. Es lo que se desprende de algunas de las obras más significativas de estos años, que consideraremos con arreglo a los tres conceptos que señalábamos antes: la formación del *corpus paulinum*; lo específico de la teología paulina; el núcleo fundamental de esta teología.

5. 1. *La formación del corpus paulinum*

Dos libros se ocupan preferentemente de los aspectos históricos conexos con los escritos de San Pablo: el libro de Köster⁴² y el de Barbaglio⁴³. Con ellos queda ya definitivamente perfilada la teoría de un «crecimiento» en el cuerpo paulino, la constitución de una *Paulusschule*, la presencia de corrientes antipaulinas en el seno de la comunidad cristiana primitiva⁴⁴. Ya Käsemann y Conzelmann, habían puesto los presupuestos teóricos, ahora Köster y Barbaglio los sancionan definitivamente. La teoría a que nos referimos considera que sólo son realmente paulinas siete cartas, a saber, 1 Thes, Gal, 1 y 2 Cor (con algunas interpolaciones), Rom, Phil y Philm.

42. H. KÖSTER, *Einführung in das NT*, Berlin-New York 1980; tr. esp. *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Salamanca 1988. Sus ideas se encuentran, de forma resumida, en *Paul and Hellenism*, en *The Bible in Modern Scholarship*, pp. 187-195.

43. G. BARBAGLIO, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1985.

44. El problema, que parecía zanjado con la invalidación de las hipótesis de Baur, ha sido abierto de nuevo por los que niegan la autenticidad paulina de las epístolas de la cautividad y de las Pastorales. Cfr. W. SCHMITHALS, *Paulus und die Gnostiker: Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, Hamburg-Bergstedt 1965 (tr. ingl. *Paul and the Gnostics*, Nashville 1972); C. K. BARRETT, *Pauline Controversies in the Post-Pauline Period*, en *New Test. St.* 20 (1973-74) 229-245; K. H. SCHENKE, *Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulusschule*, en *New Test. St.* 21 (1975) 505-518; H. GAMBLE, *The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus*, en *Jour. Bibl. Lit.* 94 (1975) 403-418; H. CONZELMANN, *Die Schule des Paulus*, en *Theologia Crucis-Signum Crucis*, edd. C. ANDRESEN y G. KLEIN, Tübingen 1979, pp. 85-96.

El libro de Köster no se detiene en la consideración de la teología neotestamentaria, sino que es una historia de la redacción de los libros canónicos. Köster es absolutamente fiel al principio de Bultmann: el Nuevo Testamento ha surgido como «inculturación» helénica del mensaje de Jesús, mensaje que, por otra parte no podemos reconstruir. La secuencia histórica sería: la religión greco-romana, los cultos místéricos, las comunidades cristianas de Palestina, la actividad de Pablo, las comunidades cristianas fuera de Palestina, los evangelios canónicos y, finalmente, el *corpus iohanneum*⁴⁵. Los escritos paulinos se dividirían en proto-paulinos, anteriores al año 64-76; deutero-paulinos (como Eph y Col), escritos alrededor del año 80-90; y pseudo-paulinos, escritos a finales del s. I. También Heb, que nada tendría que ver con San Pablo, sería posterior al 90.

También Barbaglio rechaza la autenticidad paulina de Eph, Col, Pastorales y 2 Thes. Pero, en lugar de detenerse en una «historia de la literatura protocristiana» procura profundizar en la personalidad del mismo San Pablo⁴⁶. La conclusión a que llega es que Pablo fue un «judío de la diáspora helenística». No todo en él es fruto del helenismo, sino que está presente y activa la tradición bíblica. De todos modos, a partir y alrededor de Pablo se creó un debate en la Iglesia entre paulinistas y antipaulinistas. Este debate quedó zanjado por la intervención de la «gran iglesia» o iglesia jerárquica, a comienzos del s. II. Es entonces cuando se fija el canon de los escritos paulinos, agregando las pastorales.

5. 2. *El núcleo central del pensamiento paulino*

Cabe citar, en este apartado, el libro de Räisänen que ha producido tanto revuelo, por su radical enfrentamiento con Sanders⁴⁷. En

45. Esto se refleja perfectamente en el índice que incluye dos grandes apartados: primero la «Historia, cultura y religión de la época helenística», y segundo la «Historia y literatura del cristianismo primitivo». Este segundo apartado se divide a su vez en: *Fuentes para la historia del cristianismo primitivo; De Juan Bautista a la comunidad originaria; Pablo; Palestina; Egipto; Asia Menor; Grecia y Roma.*

46. El capítulo dedicado a «Le Lettere» en realidad resulta un poco decepcionante, por su escasa información. Mucho más significativos son los capítulos 16 a 20, que manifiestan la intencionalidad histórica del autor: *La scuola di Paolo; Attestazioni e silenzi; «Apostolo degli eretici»; Ricusato e scomunicato; Rivendicato dalla Grande Chiesa.*

47. Véase, en propósito, el artículo de R. PENNA, *Il problema della Legge nelle lettere di S. Paolo. Alcuni aspetti*, en *RivBibIt* 38 (1990) 327-352.

cierto sentido también el libro de Meeks quiere solucionar el mismo problema. Desde un punto de vista más moderado, se han hecho esfuerzos para identificar el punto central de la teología paulina por parte de Penna y Schelkle.

Räisänen⁴⁸ ha estudiado el clásico tema de la justificación por la fe y, más en concreto, la noción de Ley en los escritos paulinos (se limita prácticamente a Rom y Gal). Su conclusión es drástica: el pensamiento de San Pablo no es coherente. A una visión muy negativa de Gal se opone una visión más conciliadora y positiva de Rom. Hay que pensar que el Apóstol depende mucho de la comunidad a la cual se dirige. En definitiva, es imposible construir una «teología» de San Pablo, puesto que sus ideas no se mantienen fijas. Esto, según Räisänen, da razón de la división entre los mismos discípulos de San Pablo, de modo que podemos hablar de unos discípulos que se adhieren a Gal y son, por lo tanto, antijudíos (Phil e influjo en las Pastorales), mientras otros son más posibilistas (Col y Eph).

De opinión contraria es Sanders⁴⁹, ya que considera que San Pablo es fundamentalmente un fariseo cristianizado. Pero, para Sanders, Pablo es un pensador «coherente», aunque «no sistemático». De todos modos, las diferentes visiones de la Ley se reconducen a una interpretación farisaica (en el buen sentido) de ella. Pablo quería sinceramente devolver a la Ley su verdadero sentido. Pero Sanders no se da cuenta que, de este modo, la sima que hay entre Pablo y Jesús no es posible salvarla. La interpretación de Pablo sería demasiado diferente del modo de interpretar el judaísmo por parte de Jesús.

W. A. Meeks⁵⁰ ha querido plantear una alternativa global, una verdadera enmienda a la totalidad, a los estudios sobre San Pablo. Todos estos estudios pecan, según el profesor de Yale, por dar excesiva importancia al factor literario, al texto del Apóstol, sin preguntarse cuál era la situación sociológica y religiosa de las comunidades cristianas. No hay que entender el cristianismo a partir de un pretendido

48. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Tübingen 1983. El libro ha tenido una segunda edición en 1986.

49. Además de su libro más conocido: E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, 2ª ed. 1984; hay que tener en cuenta el más reciente *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.

50. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians, London 1983; tr. esp. Los primeros cristianos urbanos. El Mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988.

«mensaje» paulino, sino a partir de las leyes de organización de cualquier comunidad religiosa, puesto que los escritos paulinos son «efecto» y no «causa» de las relaciones que en la comunidad se habían establecido. Meeks utiliza ampliamente los estudios de sociología de la religión de Theissen, que precisamente estudió la comunidad cristiana de Corinto. La conclusión es que todos los términos controvertidos de la «teología» paulina (justificación, redención, eucaristía, expiación), son el «lenguaje» que la comunidad religiosa emplea para explicar su propio crecimiento y evolución y sus reglas internas. Si acaso, Pablo supo «dar voz» a lo implícito de las relaciones religiosas.

Antes de seguir adelante, cabe señalar cómo estos libros, cada uno por su lado, «giran en vacío», porque ignoran o no tienen en cuenta que San Pablo no es un autor que quiere racionalizar una experiencia religiosa suya o de una comunidad en la cual está insertado, sino que quiere transmitir un mensaje «recibido». Estos autores han perdido la noción de Revelación, y reducen a San Pablo a ser la expresión de la conciencia de la comunidad o de su propia conciencia. En cualquier caso, el fenómeno cristiano, por llamarlo de algún modo, se reduce a una «toma de conciencia». Es evidente cómo el planteamiento de Hegel no ha sido superado. Räisänen, Sanders y Meeks demuestran, desde distintas perspectivas, que, una vez que se acepta el planteamiento de la filosofía de la religión de Hegel, aunque sea en su versión sociológica, todo lo demás queda relegado al reino de las conjeturas: todo es «posible». Pero a nosotros nos interesa averiguar no si una cosa es «posible», sino si ha sido realmente. Y la evidencia histórica del cristianismo y de su fe se levanta contra toda construcción hipotética.

Más positivas son, afortunadamente, las aportaciones de Penna y Schelkle. El primero, en tres importantes monografías⁵¹, ha desarrollado el estudio de la pneumatología paulina y del término «misterio», ha comentado Eph. Penna acepta en principio la posibilidad de una evolución del paulinismo, pero considera que, a pesar de todo, existe un núcleo de tesis que son características de San Pablo y que son coherentes y homogéneas. San Pablo se preocupa de la justificación y de

51. R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia 1976; *Il «mysterion» paolino: traiettoria e costituzione*, Brescia 1978; *Lettera agli Efesini*, intr. versione e commento di R. PENNA, Bologna 1988.

la fe en Cristo. En el comentario de Eph en particular, aunque niegue la autenticidad paulina de la carta, defiende su unidad de mensaje, con algunas matizaciones. El autor de Eph es un paulinista auténtico. El núcleo básico de la doctrina paulina es la cristología redentora, cosa que está fuera de duda.

Schelkle⁵², por su parte, se ha limitado a esbozar un «estado de la cuestión», abrazando posiciones bastante moderadas por lo que se refiere a la autenticidad. Más interesante es su propuesta por lo que se refiere a la «teología» de San Pablo: para Schelkle el núcleo de la teología paulina es el anuncio del misterio pascual, como acontecido en Cristo. Volveremos a considerarlo en el apartado siguiente.

5. 3. *Lo específico de San Pablo en el Nuevo Testamento*

Sobre este tema se pueden mencionar dos obras: una de Lohse⁵³ y la otra de Schelkle. Lohse estudia las cartas paulinas con un enfoque típicamente luterano, que depende mucho de Bultmann, aunque quiera tomar distancias. En efecto, Lohse critica a Bultmann en cuanto que considera que el punto de partida de la teología paulina no es la antropología, sino la reconciliación. Según Lohse la teología del Apóstol se debe exponer a partir del punto central de su pensamiento, a saber: el anuncio (evangelio) de la revelación de la justicia de Dios en la Cruz de Cristo. Por supuesto, no en el sentido de Lutero, de una justicia de Dios que llama «pasiva», sino en el sentido del descubrimiento fundamental de Pablo en su conversión: Dios nos quiere salvar gratuitamente en Cristo. En otros términos, para Lohse el «mensaje» de Pablo no es la revelación del pecado en el hombre, sino la infinita misericordia de Dios. Pablo no hace otra cosa que anunciar constantemente al Dios que en Cristo ha reconciliado el mundo consigo mismo. En la reconciliación del mundo con Dios, añade Lohse, está también nuestra reconciliación, así que la soteriología paulina es también una antropología, pero como consecuencia, no como dato inicial. A partir del mensaje de la reconciliación se pueden identificar

52. K. H. SCHELKLE, *Paulus, Leben-Briefe-Theologie*, Darmstadt 1988; tr. it. *Paolo. Vita, lettere, teologia*, Brescia 1990.

53. E. LOHSE, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1984; tr. it. *Compendio di Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1987.

los demás elementos de la teología paulina: la misión universal de apostolado, la cristología (que es anuncio de la muerte y Resurrección de Cristo como *Kyrios*), la justicia de Dios, como fidelidad de Dios a sus promesas, la condición creatural del hombre, el pecado, la vida nueva en Cristo, la Iglesia, los Sacramentos (Bautismo y Cena) y la escatología.

Como se ve, Lohse no es muy original, puesto que su esquema se parece mucho al de Kümmel, y acepta, sin discusión, la reducción de la autenticidad paulina a siete cartas. Pero no es éste el punto débil de Lohse. Donde su posición se puede sostener con dificultad no es en uno u otro detalle, aunque haya muchos muy discutibles, sino en el mismo punto de partida. Es cierto que Lohse critica a Bultmann, repetimos, pero su concepción sigue siendo rigurosamente inmanente: el Dios que se revela es un Dios para el hombre, no es un Dios en sí. Enfocar la revelación desde el punto de vista de la misericordia o enfocarla desde el punto de vista de la justicia es lo mismo, son simplemente dos caras de la misma moneda. Si San Pablo nos habla sólo de su experiencia interior, no salimos de la noción hegeliana de la religión. Haría falta decir que la experiencia de San Pablo es la realidad de Dios en sí, prescindiendo de cualquier sujeto que le conozca. Pero, como es lógico, esto Lohse no lo dice nunca, al contrario. Su idea es que Pablo habla de una salvación que nos llega por «pura gracia» y que debe ser por eso aceptada por «pura fe». Como es clásico entre los luteranos, esta «pura fe» no es una adhesión intelectual a una verdad que está «fuera de mí», sino que es la confianza absoluta en que Dios me quiere salvar. El punto de partida de la fe es, pues, un acto de voluntad del hombre (lo que es cierto), pero un acto de voluntad no apoyado en argumentos de razón (lo que no es cierto). Con esto Lohse queda totalmente a la merced de quien considera que el Dios que me salva es un Dios que yo mismo me fabrico.

Menos ambicioso, pero más correcto, es el ensayo de Schelkle. El profesor alemán, como se ha dicho, quiere simplemente «hacer el punto» de la situación en los estudios paulinos. Sin embargo, el esquema que ofrece resulta interesante, porque a partir de la Cristología, que con todos los autores considera que es el punto central del pensamiento paulino, enseguida se remonta a Dios Padre y al Espíritu. Conocer a Cristo para Pablo es, afirma Schelkle, conocer a Dios y conocer al Espíritu. Y desde la Trinidad se puede contemplar y comprender la naturaleza y el drama del hombre: hombre y mundo, crea-

ción, culpa, antropología, ley, *ethos*, Iglesia y escatología. Un enfoque interesante, pero que deja la duda de si no es demasiado poco «paulino», puesto que podría valer también para la teología de San Juan.

La limitación más evidente de Schelkle es la de querer poner a todos de acuerdo; lo que sí es positivo, por una parte, es también poco real, por otra. Pero quedémonos con lo valioso de su ensayo que es el deseo de superar las aporías de la «teología» paulina al servicio del hombre.

6. *Conclusión*

Después de haber considerado una serie de obras sobre San Pablo y su pensamiento teológico, nos parece que, no obstante la gran variedad de posturas y conclusiones, algunos datos claros y firmes permanecen. El primero es que se puede hablar de «teología» de San Pablo, con tal que se entienda bien esta expresión. En efecto, si por «teología» entendemos una postura de sistematización y de organización de lo revelado, sin duda San Pablo «hace» teología. Si, por el contrario, entendemos por teología una actividad creadora que explicita el contenido de la experiencia religiosa interior, entonces la de San Pablo no es teología, y además en el Nuevo Testamento no hay «teología» porque todo se disuelve en el progreso de la autoconciencia del hombre. En esta perspectiva, lo de San Pablo no puede ser sino un «momento» de la toma de conciencia por parte del hombre de su situación cara a Dios. Y nos parece que, a pesar de las declaraciones en sentido contrario, todas las «teologías» de San Pablo de los autores post-bultmanianos desembocan aquí: en un San Pablo que tiene que ser «re-interpretado» constantemente. Luego, San Pablo no hace teología, sino que es ocasión para que nosotros hagamos la nuestra.

A esta consideración queremos añadir otra: que la «teología» de San Pablo es al mismo tiempo revelación. Y lo es no porque sea auto-revelación, sino precisamente por lo contrario, porque Dios hace que Pablo diga a los hombres algo nuevo. Así se clarifica también la relación Jesús-Pablo. Pablo no se opone a Jesús, pero tampoco lo repite. Lo desarrolla de modo homogéneo. Sólo una concepción de la revelación como autorrevelación obliga a pensar que toda distinción sea oposición. San Pablo es distinto de Jesús, no es opuesto. Lo completa, no lo elimina.

Un tercer elemento es que el punto de partida de Pablo no es la antropología, sino la Cristología, entendiendo por «Cristología» no «la experiencia del acontecimiento-Jesús», sino el conocimiento objetivo de un Dios que se revela en su Hijo y revelándose en su Hijo, de modo histórico, nos revela a nosotros nuestro propio ser. Es decir, la Cristología está anclada en la historia y no en la experiencia subjetiva.

En cuarto lugar, Pablo se apoya en el *kerygma* de las primitivas comunidades cristianas. Pero, a su vez, este *kerygma* viene de la vida, predicación, muerte y Resurrección de Cristo. Es otra manera de repetir lo anterior, considerado ahora no desde el punto de vista abstracto sino así como se ha dado en la historia. Esta noción puede servir a clarificar el concepto de «paulinismo» y el proceso de formación del *corpus paulinum*. San Pablo se inserta en la Tradición apostólica con sus propias peculiaridades, pero, de todos modos, su humus es la predicación apostólica. Esto supone que la doctrina de Pablo no es ni quiere ser una antítesis a la doctrina de tal o cual apóstol. No se puede hablar de «paulinismo» como algo opuesto a un pretendido «petrinismo», o de un «paulinismo» que convive con un «antipaulinismo». El «evangelio» de Pablo es simplemente el «evangelio» de Cristo, sólo con una acentuación peculiar, que no excluye otras. En este sentido, no es necesario suponer la existencia de una «Escuela de Pablo», como algo que mantendría determinadas posturas intelectuales. Nada impide, por supuesto, pensar que haya habido una «escuela de Pablo» en el sentido de unos discípulos que transmiten la enseñanza del maestro; pero lo hicieron convencidos de que no hacían otra cosa que transmitir el mensaje de Cristo.