

LA NUEVA PERSPECTIVA DE PABLO *

por JAMES D.G. DUNN†, M.A., B.D., PhD.
PROFESOR DE DIVINIDAD EN LA UNIVERSIDAD

DURHAM

Traducido por Luis A. Jovel

I

Al conversar con otros especialistas del Nuevo Testamento, ocasionalmente menciono el hecho de que estoy escribiendo un comentario sobre la carta de Pablo a los cristianos en Roma. La respuesta más frecuente es de sorpresa, a veces incluso de asombro: "¡No otro comentario sobre Romanos!" La implicación que subyace es que ya hemos tenido suficientes comentarios sobre Romanos, por lo que seguramente no puede haber nada nuevo o novedoso que decir sobre un documento tan bien trabajado. Tanto que un nuevo comentarista está obligado a pasar la mayor parte de su tiempo simplemente repitiendo los pensamientos de sus predecesores. No puedo decir que me sorprendan particularmente esas respuestas, porque cuando me invitaron por primera vez a escribir el comentario mi propia reacción fue más o menos la misma: una sensación bastante embrutecedora de que todo ya se había dicho antes, y que la interpretación de la teología paulina había perdido mucho impulso, al punto que las fronteras realmente interesantes y desafiantes de los estudios del Nuevo Testamento se encontraban en otros lugares.

No quiero sugerir ni por un momento que un comentarista deba abstenerse de volver a expresar las viejas verdades y las ricas percepciones de los días pasados y de los comentaristas anteriores sobre Pablo. La mera novedad no es en sí misma una marca de mérito, y la novedad en sí misma no debe fomentarse en un intérprete o expositor de ningún texto. Como estudiantes de Pablo, todos seríamos más pobres si académicos como FF Bruce, Otto Kuss o Heinrich Schlier se hubieran negado a resumir el estudio de toda su vida sobre Pablo en volúmenes únicos, simplemente porque no tenían algunas teorías nuevas y revolucionarias que presentar.¹ Tampoco deseo insinuar ese nuevo pensamiento en particular han faltado puntos de teología paulina o un animado debate sobre pasajes particulares dentro del corpus paulino. Si pensamos solo en términos de los últimos años, por ejemplo, ha habido más de una reconstrucción controvertida de la cronología paulina.²

*La Conferencia Conmemorativa de Manson dada en la Universidad de Manchester el 4 de noviembre de 1982. Posteriormente pronunciada en forma inodificada como una de las Conferencias Wilkinson en el Northern Baptist Theological Seminary Illinois, bajo el título "Deja que Pablo sea Pablo".

¹F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter, 1977); O. Kuss, *Paulus: die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg, 1971); H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg/Basel/Wien, 1978).

²A. Suhl, *Paulus und seine Briefe: ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (Gütersloh, 1975); R. Jewett, *Dating Paul's Life* (London, 1979); G. Liidemann, *Paulus, der Heidenapostel Band I: Studien zur Chronologie* (Göttingen, 1980).

Los énfasis más antiguos sobre el significado de la conversión de Pablo para su teología subsecuente, y sobre la importancia del aspecto apocalíptico de su enseñanza, han sido intensos y fructíferos.³ Ha habido una reevaluación desafiante de la forma en que se consideraba a Pablo en la iglesia antigua.⁴ Se han formulado interesantes nuevas hipótesis sobre el desarrollo del pensamiento de Pablo entre su escrito de Gálatas y su escrito de Romanos,⁵ y el planteamiento de preguntas inspiradas sociológicamente han arrojado una nueva e importante intuición.⁶ Las viejas preguntas introductorias en cuanto a la ocasión y la situación abordadas por cartas particulares todavía provocan una acalorada controversia,⁷ e incluso podemos decir que recientemente se ha abierto una nueva subdivisión de la crítica literaria de las letras: la crítica retórica.⁸ Como ejemplo final, tal vez se me podría perdonar que uno o dos comentarios útiles sobre la experiencia religiosa de Pablo, la eclesiología y la cristología hayan fluido de mi propia pluma.⁹

En ninguno de estos casos, sin embargo, podría decir con seguridad que se me ha dado (hablo personalmente) lo que equivale a una nueva perspectiva de Pablo. En algunos casos, el patrón anterior se ha alterado un poco y las piezas se han caído un poco diferente. En otros casos, aspectos particulares de la escritura y el pensamiento de Pablo han recibido una iluminación más completa o se les ha agregado un signo de interrogación a conclusiones previas. En otros, sospecho firmemente que han atraído pistas falsas y han perseguido gansos salvajes. Pero ninguno ha logrado, para usar una frase contemporánea, "romper el molde" de los estudios paulinos, el molde en el que se han vertido regularmente las descripciones de la obra y el pensamiento de Pablo durante muchas décadas. A mi juicio, solo hay un trabajo escrito durante la última década o dos que merece ese elogio. Me refiero al volumen titulado *Paul and Palestinian Judaism* E.P. Sanders de la Universidad McMaster en Canadá.¹⁰

La afirmación básica de Sanders no es tanto que Pablo haya sido mal entendido como que la imagen del judaísmo extraída de los escritos de Pablo es históricamente falsa, no simplemente inexacta en parte sino fundamentalmente errónea. Lo que generalmente se

³ S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, 1981); J. C. Beker, *Paul the Apostle: the Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, 1980).

⁴ A. Lindemann, *Paulus im iltesten Christentum* (Tübingen, 1979).

⁵ J. W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (London, 1975); H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus* (Göttingen, 1978, 1980).

⁶ Ver en particular el trabajo de G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen, 1979). partial ET, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Edinburgh, 1982).

⁷ Ver e.g. K.P. Donfried, ed., *The Romans Debate* (Minneapolis, 1977); R. McL. Wilson, "Gnosis in Corinth", *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker & S. G. Wilson (London, 1982) pp. 102-14; G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge, 1979).

⁸ Ver en particular H. D. Betz, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians", *NTS*, xxi (1974-75), 353-79; también *Galatians* (Hermeneia: Philadelphia, 1979); W. Wuellner, "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans", *CBO*, xxxviii (1976). 330-51, reimprimido in *The Romans Debate* (above n. 7), pp. 152-74; también "Greek Rhetoric and Pauline Argumentation", *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in honorem R. M. Grant*, ed. W. R. Schoedel & R. L. Wilken (Paris, 1979), pp. 177-88; R. Jewett, "Romans as an Ambassadorial Letter", *Interpretation*, xxxvi (1982), 5-20. ⁹ Me refiero particularmente a *Jesus and the Spirit* (London, 1975) and *Christology in the Making* (London, 1980).

¹⁰ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion* (London, 1977). Cf. la estimación de W. D. Davies en el Prefacio a la 4a edición de su *Paul and Rabbinic Judaism* (Filadelfia, 1981): "una obra de inmenso aprendizaje y penetración, un hito importante en la erudición paulina ... de una importancia potencialmente inmensa para la interpretación de Pablo" (págs. xxix-xxx).

considera la alternativa judía al evangelio de Pablo difícilmente habría sido reconocido como una expresión del judaísmo por los contemporáneos de Pablo según la carne. Sanders señala que los eruditos judíos y los expertos en el judaísmo primitivo llevan bastante tiempo registrando una protesta en este punto, contrastando el judaísmo rabínico tal como lo entienden con la parodia del judaísmo que Pablo parece haber rechazado. Así, por ejemplo, Solomon Schechter: o la teología de los rabinos debe estar equivocada, su concepción de Dios degradante, sus motivos principales son materialistas y toscos, y sus maestros carecen de entusiasmo y espiritualidad, o el Apóstol de los gentiles es completamente ininteligible; o unas líneas más tarde, James Parkes:

... si Pablo estaba realmente atacando el "judaísmo rabínico", entonces gran parte de su argumento es irrelevante, su abuso innecesario y su concepción de lo que atacaba inexacta.¹¹

Pero esas protestas parecen haber caído en su mayor parte en oídos sordos. Desde hace cien años, como observa Sanders, la mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento han mantenido una antítesis fundamental entre Pablo y el judaísmo, especialmente el judaísmo rabínico, y han visto esta antítesis como un factor central, generalmente el factor central en la comprensión de Pablo el judío se convierte en cristiano.¹²

El problema se centra en el carácter del judaísmo como religión de salvación. Para los especialistas rabínicos, el énfasis del judaísmo rabínico en la bondad y generosidad de Dios, su ánimo al arrepentimiento y la oferta de perdón es claro. Mientras que Pablo parece representar al judaísmo como legalista, frío y calculador, un sistema de justicia por "obras", donde la salvación se gana por el mérito de las buenas obras. Visto desde otro ángulo, el problema es la forma en que se ha entendido a Pablo como el gran exponente de la doctrina central de la Reforma de la justificación por la fe. Como advirtió Krister Stendahl hace veinte años, es engañosamente fácil leer a Pablo a la luz de la angustiada búsqueda de Lutero de alivio de una conciencia atribulada.¹³ Dado que la enseñanza de Pablo sobre la justificación por la fe parece hablar tan directamente de las luchas subjetivas de Lutero, era un corolario natural ver a los oponentes de Pablo en términos del catolicismo no reformado que se oponía a Lutero, con el judaísmo del siglo I leído a través de el 'marco' de principios del siglo XVI del sistema católico de mérito. En un grado notable y ciertamente alarmante, a lo largo de este siglo la descripción estándar del judaísmo que Pablo rechazó ha sido el reflejo de la hermenéutica luterana. Se puede ver cuán serio es esto para la erudición del Nuevo Testamento cuando recordamos que los dos eruditos del Nuevo Testamento más influyentes de las dos últimas generaciones, Rudolf Bultmann y Ernst Kasemann, leyeron a Pablo a

¹¹ Sanders, *Paul*, pág. 6. Vea la encuesta más completa "Paul and Judaism in New Testament scholarship" en las páginas 1-12.

¹² Sanders remonta el dominio de esta evaluación muy negativa del judaísmo de la época de Paul a F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud* (1880). revisada como *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften* (Leipzig, 1897). Para el siguiente párrafo, ver también Sanders sobre "La persistencia de la visión de la religión rabínica como una de las obras de justicia legalista" (*Paul*, págs. 33-59).

¹³ K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTR*, Ivi (1963). 199-215, (disponible en español en luisjovel.com) reimpresso en su *Paul Among Jews and Gentiles* (London, 1977) pp. 78-96. También ver las más recientes contribuciones por W. D. Davies en esta área-"Paul and the People of Israel", *NTS*, xxiv (1977-78). 4-39; También *Paul and Rabbinic Judaism*4, pp. xxvii f.; También "Paul and the Law: Reflection on Pitfalls in Interpretation", *Paul and Paulinism* (arriba n. 7). pp. 4-16.

través de anteojos luteranos y ambos hicieron de esta comprensión de la justificación por la fe su principio teológico central.¹⁴ Y el tratamiento a gran escala más reciente de esta área de la teología paulina, sobre Pablo y la ley, todavía continúa trabajando con la imagen de Pablo como alguien que rechazó el intento pervertido de usar la ley como un medio para ganar justicia por medio de las buenas obras.¹⁵

Sanders, sin embargo, ha construido una presentación diferente del judaísmo palestino en la época de Pablo. De un tratamiento masivo de la mayor parte de la literatura judía relevante para ese período, surge una imagen bastante diferente. En particular, ha demostrado con suficiente peso de evidencia que, para el judío del primer siglo, la relación del pacto de Israel con Dios era básica, básica para el sentido de identidad nacional del judío y para su comprensión de su religión. Hasta donde podemos decir ahora, para el judaísmo del primer siglo todo era una elaboración del axioma fundamental de que el único Dios había elegido a Israel para ser su pueblo peculiar, para disfrutar de una relación especial bajo su gobierno. La ley había sido dada como expresión de este pacto, para regular y mantener la relación establecida por el pacto. Así, también, la justicia debe verse en términos de esta relación, como una referencia a la conducta apropiada a esta relación, conducta conforme a la ley. Es decir, nunca se pensó en la obediencia a la ley en el judaísmo como un medio para *entrar* en el pacto, para *lograr* esa relación especial con Dios; se trataba más de *mantener* la relación de pacto con Dios. De esto Sanders extrae su frase clave para caracterizar el judaísmo palestino del primer siglo: "nomismo pactual". Lo define así:

El nomismo del pacto es el punto de vista de que el lugar de uno en el plan de Dios se establece sobre la base del pacto y que el pacto requiere, como la respuesta adecuada del hombre, su obediencia a sus mandamientos, al tiempo que proporciona los medios de expiación por la transgresión ... *La obediencia mantiene la posición de uno en el pacto, pero no gana la gracia de Dios como tal* ... La justicia en el judaísmo es un término que implica el mantenimiento del estatus entre el grupo de los elegidos.¹⁶

Si Stendahl rompió el molde de las reconstrucciones del siglo XX del contexto teológico de Pablo, mostrando cuánto había sido determinado por la búsqueda de Lutero por un Dios misericordioso, Sanders lo ha roto por completo al mostrar cuán diferentes son estas reconstrucciones de lo que conocemos judaísmo del primer siglo de otras fuentes. Todos hemos sido, en mayor o menor grado, culpables de modernizar a Pablo. Pero ahora Sanders nos ha dado una oportunidad incomparable para mirar a Pablo de nuevo, para cambiar nuestra perspectiva del siglo XVI al siglo primero, para hacer lo que todos los verdaderos exégetas

¹⁴ P.ej. R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (Londres, 1960); "Desmitificar es la aplicación radical de la doctrina de la justificación por la fe a la esfera del conocimiento y el pensamiento" (p. 84); E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen, 1970): "La justificación de los malvados ... debe considerarse como canon en el canon ..." (p. 405).

¹⁵ Hübner (arriba n. 5).

¹⁶ Sanders, *Paul*, págs. 75, 420, 544. Vale la pena señalar el hecho de que J. Neusner, aunque ferozmente crítico de la metodología de Sanders, acepta como válida la comprensión de Sanders del judaísmo en términos de "nomismo pactual". Que las discusiones rabínicas *presuponían* el pacto y "estaban dirigidas en gran medida hacia la cuestión de cómo cumplir con las obligaciones del pacto" es para Neusner una "proposición totalmente sólida y ... evidente por sí misma". "En la medida en que Sanders se proponga demostrar la importancia para todos los tipos de judaísmo antiguo del nomismo del pacto, la elección, la expiación y similares, su trabajo debe ser declarado un éxito total" - *Comparing Judaism*, *History of Religions*, xviii (1978- 79). 177-91 (aquí págs. 177, 180).

quieren hacer, es decir, ver a Pablo correctamente dentro de su propio contexto, escuchar a Pablo en términos de su propio tiempo, dejar que Pablo sea él mismo.

Sin embargo, la característica más sorprendente de la escritura de Sanders es que él mismo no ha aprovechado la oportunidad que le ofrecía su propio trabajo de romper moldes. En lugar de intentar explorar hasta qué punto la teología de Pablo podía explicarse en relación con el "nomismo pactual" del judaísmo, quedó más impresionado por la *diferencia* entre el patrón de pensamiento religioso de Pablo y el del judaísmo del primer siglo. Rápidamente, demasiado rápido en mi opinión, llegó a la conclusión de que la religión de Pablo sólo podía entenderse como un sistema básicamente diferente al de sus compañeros judíos. En el cristianismo operaba un modo de justicia muy diferente al del judaísmo, la justicia que es por la fe en Cristo, "de Dios" y no "de la ley" (Fil. 3.9). Pablo había quebrantado la ley por la sencilla razón de que seguir la ley no resultaba en que él estuviera "en Cristo". Cristo fue el fin de la ley (Rom. 10.4). Fue este cambio de 'sistemas enteros' lo que hizo innecesario que Pablo hablara sobre el arrepentimiento o la gracia de Dios mostrada en la entrega del pacto.¹⁷

Pero esta presentación de Pablo es solo un poco mejor que la rechazada. Sigue habiendo algo muy extraño en la actitud de Pablo hacia su fe ancestral. El Pablo luterano ha sido reemplazado por un Pablo idiosincrásico que de manera arbitraria e irracional vuelve su rostro contra la gloria y la grandeza de la teología del pacto del judaísmo y abandona el judaísmo simplemente porque no es cristianismo. Puede ser, por supuesto, que Pablo estaba totalmente asombrado por su encuentro con Cristo resucitado fuera de Damasco, y esta experiencia le dio una visión amargada e injustamente prejuiciosa de su antigua fe desde ese tiempo en adelante. Pero Pablo no fue de ninguna manera el único judío que se hizo cristiano y es difícil ver que un salto tan arbitrario de un "sistema" a otro se recomiende a sí mismo tanto como en el caso obviamente lo hizo con muchos de sus compañeros judíos.

Las críticas a Sanders que inevitablemente siguieron tampoco han logrado capitalizar en mayor o menor medida la nueva perspectiva abierta por Sanders, ya sea porque cuestionan la idea central de la tesis de Sanders o porque no saben muy bien qué hacer. Ians Hübner, por ejemplo, continúa operando en gran medida dentro de las categorías clásicas de la Reforma, criticando a Sanders por no ver el ataque de Pablo a la "justicia por obras legalista" como central para la teología de Pablo.¹⁸ Por otro lado, Heikki Räisänen acepta las críticas de Sanders sobre Pablo: Pablo *tergiversa* y *distorsiona* el judaísmo de su época. Él ha separado la ley del pacto y ha adoptado un punto de vista gentil. Habiéndose "distanciado internamente de los aspectos rituales de la ley" a lo largo de los años, ha calificado "la teología del pacto de sus oponentes judeo-cristianos como la salvación por las obras de la ley", atribuyendo así a la ley un papel diferente al que los mismos cristianos judíos hicieron.¹⁹ Y Morna Hooker señala la rareza de la conclusión de Sanders, que el "patrón de religión" que surge del estudio de Sanders sobre el judaísmo palestino tiene una similitud sorprendente con lo que comúnmente se cree que es la religión de Pablo, pero luego lucha con solo un poco más éxito que Sanders

¹⁷ Véase en particular Sanders, *Paul*, págs. 550-2.

¹⁸ H. Hübner, "Pauli Theologiae Proprium", *NTS*, xxvi (1979-80). 445-73.

¹⁹ H. Räisänen, "Legalism and Salvation by the Law", in *Die Paulinische Literatur und Theologie*, hrsg. S. Pedersen (Göttingen, 1980), pp. 63-83.

para explicar por qué fue en ese caso que Pablo sintió la necesidad de distanciarse de ese judaísmo.²⁰

El propio Sanders ha vuelto al tema en una monografía titulada *Paul, the Law and the Jewish People*, cuyo manuscrito amablemente me ha permitido leer. En él amplía la perspectiva de Pablo desde la cuestión más estrecha de "entrar y permanecer en" el pacto, que era la preocupación de Pablo y del judaísmo palestino, y reafirma su posición con más detalle. El cuadro del judaísmo que surge de este estudio más completo de Pablo corresponde al judaísmo revelado en su propia literatura. Pablo ataca el nomismo del pacto, el punto de vista de que aceptar y vivir de acuerdo con la ley es un signo y una condición de un estatus favorecido. Pablo argumenta que nunca fue la intención de Dios que uno debiera aceptar la ley para convertirse en uno de los elegidos. "Su verdadero ataque al judaísmo es contra la idea del pacto ... Lo que está mal con la ley, y por lo tanto con el judaísmo, es que no proporciona el propósito final de Dios, el de salvar al mundo entero a través de la fe en Cristo...".²¹ Pero todavía habla de Pablo quebrando con la ley, todavía tiene a Pablo dando un salto arbitrario de un sistema a otro y planteando una antítesis entre la fe en Cristo y su herencia judía en términos tan nítidos, en blanco y negro, que las ocasionales defensas de Pablo de la prerrogativa judía (como en Romanos 9.4-6) parece igualmente arbitraria y desconcertante, su tratamiento de la ley y de su lugar en el propósito de Dios se vuelve inconsistente e ilógico, y nos quedamos con una discontinuidad abrupta entre el nuevo movimiento centrado en Jesús y la religión de Israel, que tiene poco sentido, en particular, la alegoría del olivo de Pablo en Rom. 11.²²

Debo confesar que encuentro el Pablo de Sanders un poco más convincente (y mucho menos atractivo) que el Pablo luterano. No estoy convencido de que todavía se nos haya dado la lectura adecuada de Pablo desde la nueva perspectiva del judaísmo palestino del siglo I abierta tan amablemente por el propio Sanders. Por el contrario, creo que la nueva perspectiva de Pablo le da más sentido a Pablo de lo que Sanders o sus críticos se han dado cuenta hasta ahora. Y, si se me permite, en lo que sigue me gustaría comenzar con una exégesis y una descripción de la teología de Pablo desde esta perspectiva.

II

Permítanme intentar demostrar mi caso enfocándome particularmente en un verso e intentando ubicarlo lo más completamente posible en su contexto histórico. Me refiero a Gal. 2.16. Este es el lugar más obvio para comenzar cualquier intento de echar una nueva mirada a Pablo desde nuestra nueva perspectiva. Probablemente sea la primera vez en las cartas de Pablo que suena su tema principal de la justificación por la fe. Como tal, la forma en que está formulado bien puede decirnos mucho, no solo sobre el tema en sí, sino sobre por qué significó tanto para Pablo. Nos alienta en esta esperanza el hecho de que esta primera declaración parece surgir del intento de Pablo de definir y defender su propio entendimiento

²⁰ M. Hooker, "Paul and Covenantal Nomism", in *Paul and Paulinism* (arriba n. 7), pp. 47-56.

²¹ Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, MS. p. 55

²² Cf. H. Räisänen, "Paul's Theological Difficulties with the Law", *Studia Biblica 1978*, vol. 111, ed. E. A. Livingstone (JSNT, Supp. 3: Sheffield, 1980), pp. 301-20.

de la justificación, en contra de cualquier punto de vista sostenido por sus compañeros cristianos judíos de Jerusalén y Antioquía; y también que parece formar la declaración básica de su evangelio sobre la cual construye su súplica a sus conversos gálatas para que se mantengan firmes en el evangelio como él se lo proclamó por primera vez.

Quizás sea útil esbozar el contexto inmediato anterior de este importante versículo más completamente. Pablo ha estado recordando el lamentable incidente de Antioquía algún tiempo antes. En Antioquía, los gentiles habían sido aceptados plenamente en el círculo de aquellos judíos que creían que Jesús era el Ungido de Dios y que, aunque rechazado por los líderes de su propio pueblo, Dios lo había resucitado de entre los muertos. Los principales apóstoles de Jerusalén ya habían acordado que tales gentiles no necesitan ser circuncidados para ser contados como hermanos en la fe (Gálatas 2.1-10). En Antioquía, la costumbre era que todos los que habían sido bautizados en esta fe en Jesús el Cristo compartieran una comida en común cuando se encontraban, judíos junto con gentiles. Pero entonces "ciertos individuos" habían llegado de Santiago a Jerusalén (2.11), y evidentemente les había parecido inaceptable que los cristianos judíos actuaran en tal desprecio de las leyes alimentarias establecidas por Moisés, las leyes sobre alimentos limpios e inmundos, las leyes sobre el sacrificio adecuado de animales para la carne, y probablemente también las diversas regulaciones que rigen el diezmo, la pureza ritual y la evitación de la comida de ídolos ya vigentes entre los judíos más devotos. Lo que sea que los hombres de Santiago dijeron o como actuaron, tuvo un efecto. Pedro y todos los demás creyentes judíos, incluido el asociado de Pablo, Bernabé, se retiraron de las comidas de confraternidad, presumiblemente para demostrar su continua lealtad a su fe ancestral, que creer en Jesús no los hacía menos devotos judíos (2.12 -13). Pero Pablo se había enfrentado a Pedro y lo había acusado de hipocresía, de no seguir el camino recto del evangelio. Delante de toda la comunidad de creyentes, hizo un llamamiento a Pedro: "Si tú, un judío, vives como un gentil y no como un judío, ¿cómo puedes obligar a los gentiles a judaizar?", Es decir, a observar las leyes alimentarias y reglas de mesa extraídas de la ley por los judíos devotos (2.14).²³ Luego Pablo prosigue, probablemente sin repetir las palabras precisas que usó con Pedro en Antioquía, pero probablemente haciéndose eco de la línea de argumentación que trató de desarrollar en esa ocasión,²⁴ "Nosotros, que somos judíos por naturaleza y no gentiles pecadores, sabemos que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe en Cristo Jesús. Y hemos creído en Cristo Jesús, para que seamos justificados por la fe en Cristo y no por las obras de la ley, porque por las obras de la ley ninguna carne será justificada "(2.15-16b) la cláusula que hace eco del Sal. 143.2.

¿Que precisamente estaba Pablo discutiendo aquí? ¿Cuáles eran los matices y trasfondos que sus compañeros cristianos judíos habrían reconocido y apreciado? Un análisis cuidadoso bien puede producir resultados fructíferos.

a) Primero, entonces, ¿cómo quiso Pablo ser entendido por su repentino y repetido discurso de "ser justificado"? - "Sabido que un hombre no es justificado por las obras de la ley ... para que podamos ser justificados por la fe en Cristo ... por las obras de la ley ninguna carne será justificada ". El formato de sus palabras muestra que está apelando a una visión aceptada

²³ Ver J. D. G. Dunn, "The Incident at Antioch (Gal. 2.1 1-18)", próximamente en JSNT. ²⁴ "Incident at Antioch", n. 116.

de los cristianos judíos: "nosotros que somos judíos ... sabemos ...".²⁵ De hecho, como ya se señaló, es probable que en este punto Pablo todavía esté recordando (si no repitiendo) lo que le dijo a Pedro en Antioquía. No solo eso, sino que su redacción muestra que en realidad está apelando a las sensibilidades judías, podemos decir incluso a los prejuicios judíos: "somos judíos por naturaleza y no pecadores de los gentiles". Esta comprensión de "ser justificado" es, pues, eternamente, algo judío, algo que pertenece a los judíos "por naturaleza", algo que los distingue de los "gentiles pecadores".²⁶ Pero este es el lenguaje del pacto, el lenguaje de aquellos que están conscientes de que han sido elegidos como pueblo por Dios y separados de las naciones circundantes. Además, aquellos de quienes el pueblo del pacto está así separado se describen no solo como gentiles, sino como "pecadores". Aquí también tenemos el lenguaje que proviene de la conciencia de elección de Israel. Los gentiles son "pecadores" precisamente en la medida en que no conocen ni guardan la ley dada por Dios a Israel.²⁷ Por lo tanto, Pablo comienza su primera mención de "ser justificado" con una apelación deliberada a la creencia judía estándar, compartida también por sus compañeros cristianos judíos, de que los judíos como raza son el pueblo del pacto de Dios. Es casi seguro, entonces, que su concepto de justicia, tanto el sustantivo como el verbo (ser hecho o contado justo, ser justificado), es completamente judío también, con los mismos fuertes matices del pacto, el tipo de uso que encontramos particularmente en los Salmos y Segundo Isaías, donde la justicia de Dios es precisamente la fidelidad del pacto de Dios, su poder salvador y amor por su pueblo Israel.²⁸ La justificación de Dios es el reconocimiento de Dios de Israel como su pueblo, su veredicto a favor de Israel sobre la base de su pacto con Israel.

Siguen inmediatamente dos corolarios aclaratorios.

1) Al hablar aquí de "ser justificado", Pablo no está pensando en un acto de Dios distintivamente *iniciático*. La justificación de Dios no es su acto *al hacer* primero su pacto con Israel, o al aceptar inicialmente a alguien en el pueblo del pacto. La justificación de Dios es más bien el reconocimiento de Dios de que alguien está en el pacto, ya sea un *reconocimiento* inicial o una acción *repetida* de Dios (los actos salvadores de Dios) o su vindicación *final* de su pueblo. Entonces en Gal. 2:16 no nos sorprende cuando la segunda referencia a ser justificado tiene una implicación futura ("hemos creído en Cristo Jesús para que seamos justificados ..."), y la tercera referencia está en tiempo futuro ("por obras de la ley ninguna carne será justificada"). Podríamos mencionar también a Gal. 5:5, donde Pablo habla de "aguardar la esperanza de justicia". "Ser justificado" en Pablo, por lo tanto, no puede

²⁵ Es poco probable que Pablo escribiera. εἰδότες δὲ (1) δὲ es omitido tanto por P⁴⁶ y otros manuscritos importantes, y probablemente fue introducido por un escriba que leyó mal el flujo del pensamiento de Pablo y asumió que se debería agregar una partícula adversativa. (2) Si Pablo hubiera querido dar fuerza adversaria, más probablemente habría escrito ἡμεῖς ἐσμὲν φύσει Ἰουδαῖοι ... οἶδαμεν δὲ ... (contraste Rom. 6:9 y 2 Cor. 4:14 con Rom. 8:28). De hecho, lo que escribió es "Nosotros los judíos por naturaleza ... sabiendo que ..." (cf. H. Schlier, *Galater* [Göttingen, 1965], p. 89) Si no siguió la construcción de manera consistente, eso no es atípico de Pablo. (3) El εἰδόντες μὴ confirma que el v. 16a tiene la intención de expresar el entendimiento *judío* (cristiano) de la justificación por medio de la fe (ver más abajo, p. 112).

²⁶ Clem. Hom. 11.16 'El judío cree en Dios y guarda la ley ... Pero el que no guarda la ley es manifiestamente un desertor por no creer en Dios; y por tanto como no judío, sino pecador ...' "Cf. K. Kertelge, 'Zur Deutung des Rechtfertigungsbegriffs im Galaterbrief', *BZ*, xii (1968), 213; U. Wilckens, 'Was heisst bei Paulus: 'Aus Werken des Gezetzes wird kein Mensch gerecht?'', (1969). *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien* (Neukirchen, 1974). Pp. 87-8; F. Mussner, *Galaterbrief* (Freiburg/Basel/Vienna, 1977), pp. 167-9.

²⁷ Ver Dunn, "Incident at Antioch" (arriba n. 23). §4.1c.

²⁸ Ver particularmente S. K. Williams, "The Righteousness of God" in Romans", *JBL*, xcix (1980), 260 y sig. Para referencias a los rollos del Mar Muerto, ver Mussner, *Galaterbrief*, págs. 168 y sig.

tratarse simplemente como una fórmula de entrada o de iniciación;²⁹ tampoco es posible trazar una línea clara de distinción entre el uso de Pablo y el uso del pacto típicamente judío. Podemos observar que Pablo ya parece mucho menos idiosincrático y arbitrario de lo que alega Sanders.

2) Quizás aún más sorprendente es el hecho que también comienza a emerger, que en este punto Pablo es totalmente uno con sus compañeros judíos al afirmar que la justificación es *por fe*. Es decir, parte integral de la idea del pacto en sí, y de la acción continua de Dios para mantenerlo, es el reconocimiento profundo de la iniciativa y la gracia de Dios al establecer primero y luego mantener el pacto. La justificación por la fe no es una enseñanza distintivamente cristiana. El llamado de Pablo aquí no es para los *cristianos* que también son judíos, sino para los *judíos* cuya fe cristiana no es más que una extensión de su fe judía en un Dios que elige y sostiene con gracia. Debemos volver a este punto en breve, pero por el momento podemos simplemente señalar que ignorar esta característica fundamental de la comprensión de Israel de su estado de pacto es poner en peligro la posibilidad de una exégesis propiamente histórica. Mucho peor, comenzar nuestra exégesis aquí desde la presuposición de la Reforma de que Pablo estaba atacando la idea de *ganar* la absolución de Dios, la idea de obras meritorias es desviar todo el esfuerzo exegético por el camino equivocado. Si Pablo no era un judío idiosincrático, tampoco era un simple prototipo de Lutero.

b) Entonces, ¿qué está atacando Pablo cuando rechaza la idea de ser justificado "*por las obras de la ley*"? - como lo hace, nuevamente, no menos de tres veces en este único versículo: "... no por las obras de la ley... no por obras de ley ... no por obras de ley ...". La respuesta que surge de lo que ya se ha dicho es que él estaba pensando en las *obras del pacto*, las obras relacionadas con el pacto, las obras hechas en obediencia a la ley del pacto. Esto se confirma y aclara tanto en el contexto inmediato como en el más amplio.

En cuanto al contexto inmediato, el factor más relevante es que Gal. 2:16 sigue inmediatamente a los debates, de hecho las crisis en Jerusalén y en Antioquía que se centraron en dos cuestiones: en Jerusalén, la circuncisión; en Antioquía, las leyes alimentarias judías con toda la cuestión de la pureza ritual no declarada pero claramente implícita. La enérgica negación de Pablo a la justificación por las obras de la ley es su respuesta a estos dos temas. Su negación de que la justificación proviene de obras de ley es, más precisamente, una negación de que la justificación depende de la circuncisión o de la observación de la pureza judía y los tabúes alimenticios. Por tanto, podemos deducir justificadamente que por "obras de ley" Pablo pretendía que sus lectores pensarán en *observancias particulares de la ley como la circuncisión y las leyes alimentarias*. Sus lectores gálatas bien podrían pensar también en la otra área de la observancia de la ley a la que Pablo se refiere con desaprobación más adelante en la misma carta: la observancia de días y fiestas especiales (Gálatas 4:10). Pero ¿por qué estas particulares "obras de la ley"? El contexto más amplio sugiere una razón.

A partir del contexto más amplio, que nos proporciona la literatura grecorromana de la época, sabemos que precisamente estas observancias fueron consideradas en general como características distintivamente judías. Escritores como Petronio, Plutarco, Tácito y Juvenal dieron por sentado que, en particular, la circuncisión, la abstención del cerdo y el día de reposo eran observancias que marcaban a los practicantes como judíos, o como personas muy

²⁹ Sanders enfatiza repetidamente que "ser justificado" (sic) en Pablo es "terminología de transferencia".

atraídas por las costumbres judías.³⁰ Estas, por supuesto, no eran todas prácticas exclusivamente judías; por ejemplo, no solo los judíos practicaban la circuncisión. Pero esto hace que sea aún más sorprendente que estas prácticas, sin embargo, fueron ampliamente consideradas como características y distintivas de los judíos como raza, un hecho que nos dice mucho sobre la influencia del judaísmo de la diáspora en el mundo grecorromano. En otras palabras, está claro que solo estas observancias en particular funcionaban como marcadores de identidad, servían para identificar a sus practicantes como judíos a los ojos del público en general, eran los ritos peculiares que marcaban a los judíos como ese pueblo peculiar.

Cuando colocamos esto junto con el judaísmo palestino iluminado por Sanders, la razón de esto se vuelve más clara, podemos ver por qué estas observancias se consideraron tan distintivamente judías. ¡Los judíos los veían de la misma manera! Esta fuerte impresión de los autores grecorromanos, en cuanto a qué prácticas religiosas caracterizan a los judíos, era simplemente un reflejo de la actitud típica y dominante de los propios judíos. Estos marcadores de identidad identificaban el judaísmo porque los mismos judíos los consideraban observancias fundamentales del pacto. Funcionaron como insignias de pertenencia al pacto. Un miembro del pueblo del pacto era, por definición, uno que observaba estas prácticas en particular. ¿Cómo podría ser de otra manera si precisamente estas prácticas pertenecen tan claramente a las reglas básicas del pacto?

Si pensamos en la circuncisión, ningún judío leal podría ignorar las estipulaciones explícitas de Génesis 17:

9 Dijo además Dios a Abraham: Tú, pues, guardarás mi pacto, tú y tu descendencia después de ti, por sus generaciones. 10 Este es mi pacto que guardaréis, entre yo y vosotros y tu descendencia después de ti: Todo varón de entre vosotros será circuncidado. 11 Seréis circuncidados en la carne de vuestro prepucio, y esto será la señal de mi pacto con vosotros. 12 A la edad de ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón por vuestras generaciones; asimismo el siervo nacido en tu casa, o que sea comprado con dinero a cualquier extranjero, que no sea de tu descendencia. 13 Ciertamente ha de ser circuncidado el siervo nacido en tu casa o el comprado con tu dinero; así estará mi pacto en vuestra carne como pacto perpetuo. 14 Mas el varón incircunciso, que no es circuncidado en la carne de su prepucio, esa persona será cortada de entre su pueblo; ha quebrantado mi pacto.

¿Qué podría ser más claro que eso? Hay algunos indicios de que algunos judíos de la diáspora evitaron la fuerza literal de este mandato al espiritualizarlo,³¹ pero son dignos de mención precisamente por ser tan excepcionales. La circuncisión siguió siendo un indicador de identificación del judaísmo, de la pertenencia al pueblo judío, a los ojos tanto de los gentiles como de los propios judíos.

Las leyes sobre alimentos limpios e inmundos no ocupan un lugar tan central en la Torá (Lev. 11:1-23; Deut. 14:3-21). Pero sabemos que, al menos desde la época de los Macabeos, habían adquirido una importancia creciente en el folclore judío y en la autocomprensión judía. Los mártires macabeos fueron recordados precisamente como aquellos que "se mantuvieron firmes y estaban resueltos en su corazón a no comer alimentos inmundos" y que "prefirieron morir antes que ser contaminados por la comida o profanar el pacto santo" (I Macc. 1:62-63). Y los héroes de los cuentos populares amados por varias generaciones de judíos, Daniel,

³⁰ Detalles completos en M. Stem, ed., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (Israel Academy of Sciences and Humanities: Jerusalem, Vol. I, 1976, Vol. 11, 1980). §§ 195, 258, 281, 301

³¹ Ver Filon, *Migr.*, 89-93; cf. *Qu. Ex.*, 11.2

Tobit y Judith, habían demostrado su fidelidad a Dios precisamente por su negativa a comer "la comida de los gentiles" (Dan. 1:8-16; Tob. 1:10- 13; Judith 10:5; 12:1-20). Entonces, sin lugar a dudas, el judío devoto de la época de Pablo consideraría la observancia de las leyes sobre alimentos limpios e inmundos como una expresión básica de la lealtad al pacto. Además, por lo que ahora sabemos de los fariseos en la época de Pablo, sin mencionar también a los esenios de Qumrán, el mantenimiento de la pureza ritual, en particular la pureza ritual de la mesa de comida era una preocupación primordial y principal.³² No es de extrañar entonces que los hombres de Santiago estuvieran tan molestos por la negligencia de Pedro y los otros judíos cristianos en Antioquía en estos asuntos. Y no es de extrañar que Pedro y Bernabé no pudieran resistir este fuerte llamado a la identidad nacional y la fidelidad al pacto precisamente con respecto a estos artículos de la ley, estas prácticas del pacto.

En cuanto a la observancia de días especiales, particularmente el sábado, solo necesitamos recordar que las escrituras judías tratan el sábado como una ley fundamental de la creación (Génesis 2:3), que el sábado era la única fiesta estipulada en el decálogo (Éxodo 20:8-11; Deut.5:12-15), y que Isaías lo vinculó explícitamente con el pacto como una expresión determinante de lealtad al pacto que proporcionaría la base sobre la cual los gentiles se unirían con los judíos en los últimos días en una adoración común del único Dios (Isaías 56:6- 8). Aquí, también, había una obra de la ley que tenía el mismo carácter básico de definir los límites del pueblo del pacto, una de estas observancias mínimas sin las cuales uno difícilmente podría pretender ser un buen judío, leal al pacto dado por la gracia de Dios a Israel.

Dado este vínculo casi axiomático entre estas regulaciones particulares de la ley y la pertenencia al pacto, no es exagerado decir que para el judío típico del siglo I d.C., particularmente el judío palestino, *sería virtualmente imposible concebir participación en el pacto de Dios, y así en la justicia del pacto de Dios, aparte de estas observancias, estas obras de la ley*. Si ayuda, a algunos les gustará comparar el papel de los sacramentos (el bautismo y la Cena del Señor) en el cristianismo de hoy. Estos tienen el mismo papel fundamental en la autocomprensión cristiana que tenían la circuncisión, la regulación de la mesa y el sábado en la autocomprensión judía de la época de Pablo. Aunque reconocemos a los cuáqueros y al Ejército de Salvación como cuerpos cristianos, cualquier intento de definir los límites que identifican y distinguen a los cristianos como cristianos, casi con certeza, dará un lugar principal al bautismo y la Cena del Señor. Si un cristiano no bautizado es para la mayoría de nosotros una contradicción en términos, aún más lo era un judío que no practicaba las obras de la ley, la circuncisión, las reglas de la mesa y el sábado.

La conclusión sigue con mucha fuerza que cuando Pablo negó la posibilidad de "ser justificado por las obras de la ley" es precisamente esta autocomprensión judía básica la que Pablo está atacando³³: la idea de que el reconocimiento de Dios del estado del pacto está ligado, incluso dependiente sobre la observancia de estas regulaciones particulares, la idea de que el veredicto de absolución de Dios depende en alguna medida de que el individuo haya declarado su pertenencia al pueblo del pacto al abrazar estos ritos distintivamente judíos. Siguen de nuevo dos corolarios aclaratorios.

³² Ver particularmente J. Neusner, De la política a la piedad (Englewood Cliffs, 1973), págs. 80, 83-90.

³³ Kertelge (n. 26 arriba): "Die erga nomou in v. 16 sind also der Ausdruck des jiidischen Selbstbewusstseins von v. 15" (p. 215).

1) Las "Obras de ley", las "obras de la ley" no se entienden en ninguna parte aquí, ni por sus interlocutores judíos ni por el mismo Pablo, como obras que se ganan el favor de Dios, como observancias que acumulan méritos. Más bien se ven como *insignias*: son simplemente lo que implica la pertenencia al pueblo del pacto, lo que distingue a los judíos como pueblo de Dios; dadas por Dios precisamente por esa razón, sirven para demostrar el estado del pacto. Son la respuesta adecuada a la gracia del pacto de Dios, el compromiso mínimo para los miembros del pueblo de Dios. En otras palabras, Pablo tiene a la vista precisamente lo que Sanders llama "nomismo pactual". Y lo que niega es que la justificación de Dios depende del "nomismo pactual", que la gracia de Dios se extiende solo a aquellos que llevan la insignia del pacto. Ésta es una conclusión histórica de cierta importancia ya que comienza a aclarar con más precisión cuáles fueron las continuidades y desconciertos entre Pablo, sus compañeros cristianos judíos y su propio pasado fariseo, en lo que se refiere a justificación y gracia, pacto y ley.

2) Más importante para la exégesis de la Reforma es el corolario de que "obras de la ley" *no significan* "buenas obras" en general, "buenas obras" en el sentido menospreciado por los herederos de Lutero, obras en el sentido de realización personal "el auto esfuerzo del hombre por sustentar su propia existencia en el olvido de su existencia como criatura" (para citar una famosa definición de Bultman.³⁴ La frase "obras de la ley" en Gal. 2:16 es, de hecho, bastante restringido: se refiere precisamente a estos mismos marcadores de identidad descritos anteriormente, *obras del pacto*, esas regulaciones prescritas por la ley que cualquier buen judío simplemente daría por sentado para describir lo que un buen judío hace. Ser judío era ser miembro del pacto, era observar la circuncisión, las leyes alimenticias y el sábado. En resumen, una vez más Pablo parece mucho menos un hombre de la Europa del siglo XVI y mucho más en contacto con la realidad del judaísmo del primer siglo de lo que muchos han pensado.

c) En contraste con la justicia entendida en términos de las obras de la ley, Pablo habla de la justicia *mediante la fe en Jesucristo*, no solo la fe como tal, sino la fe en Jesucristo, Jesús Mesías. De inmediato se nos recuerda que este es un debate cristiano interno entre Pablo y Pedro, dos judíos, pero judíos que también son creyentes en Jesús. Pablo apela a lo que obviamente era la creencia fundamental común del nuevo movimiento. Lo que distingue a Pedro, Pablo y los demás de sus compañeros judíos es su creencia en Jesús como Mesías.

Pero aquí debemos estar seguros de lo que estamos diciendo. ¿Es de hecho esta fe en *Jesús (como) Mesías* lo que los distingue de sus compañeros judíos, o es su creencia en la justificación por fe, como tantas veces se ha asumido? A la luz de los hallazgos de Sanders, como ya hemos señalado, es mucho menos obvio de lo que parecía una vez que el típico judío del primer siglo habría negado la justificación por la fe. El énfasis en la gracia electiva de Dios, su pacto de misericordia y bondad amorosa, el mismo hecho de que uno de los términos clave de Pablo, "la justicia de Dios", se extrae directamente del Antiguo Testamento en forma y contenido, todo esto plantea la pregunta: *¿Qué es el punto en cuestión aquí?* Si no es la "justificación por la fe" como la iniciativa de Dios al declararse a favor de los hombres, si no las "obras de la ley" como buenas obras que generan méritos, ¿entonces qué? ¿Qué está

³⁴ R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, i (ET, London, 1952), 254. Cf. e.g. H. Ridderbos, *Paul: an Outline of his Theology* (1966; ET, London, 1977), p. 139; E. Käsemann, *Romans* (HNT, 1973; ET, London, 1980) pp. 93, 102, 284; Hübner, *Gesetz* p. 102; Beker, *Paul* p. 247.

involucrado precisamente en el contraste de Pablo entre ser justificado por las obras de la ley y ser justificado por la fe en Jesús Mesías?

Nuestro versículo sugiere una respuesta: el punto de Pablo es precisamente que estas dos *son* alternativas: la justificación por las obras de la ley y la justificación por la fe en Jesús son *opuestos antitéticos*. Decir que la acción favorable de Dios hacia cualquiera depende en algún grado de las obras de la ley es *contradecir* la afirmación de que el favor de Dios depende de la fe, la fe en Jesucristo. De hecho, es muy probable que Gal. 2:16 refleja el paso por el cual el pensamiento de Pablo endureció estas dos proposiciones en una clara antítesis. Permítanme intentar explicar cómo llego a esta conclusión.

Según el versículo 16a, el punto en común (entre Pedro y Pablo) es que "el hombre no es justificado por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo". Observe cómo expresa la última frase: "*excepto* por la fe en Jesús Mesías". Según el sentido gramatical más obvio, en esta cláusula la fe en Jesús se describe como una *calificación* para la justificación por las obras de la ley, no (todavía) como una alternativa antitética. Visto desde la perspectiva del cristianismo judío en ese momento, el significado más obvio es que *la única restricción a la justificación de las obras de la ley es la fe en Jesús como Mesías*. La única restricción, es decir, al nomismo pactual es la fe en Cristo. *Pero*, en esta primera cláusula, el nomismo pactual en sí mismo no es desafiado ni cuestionado: restringido, calificado, definido con mayor precisión en relación con Jesús como Mesías, pero no negado. Dado que, en la autocomprensión judía, el nomismo pactual no es antitético a la fe,³⁵ entonces, en este punto, el único cambio que exige el nuevo movimiento es que la fe judía tradicional se defina con más precisión como la fe en Jesús Mesías. Esta es evidentemente la opinión aceptada de los cristianos judíos a la que apela Pablo.

El punto, entonces, es que el terreno común desde el cual se mueve el argumento de Pablo no necesita ser entendido como que pone el nomismo pactual y la fe en Cristo en antítesis. Como la conducta de Pedro y la conducta del resto de los creyentes judíos en Antioquía dejaron muy claro, en lo que respecta al cristiano judío, la creencia en Jesús como Mesías no requería que abandonara su judaísmo, que renunciara a las insignias de su nacionalidad, religión, para poner en tela de juicio las obras de la ley como la respuesta todavía necesaria del judío a la gracia del pacto de Dios. ¿Y por qué no? ¿Por qué la creencia judía en un Mesías judío debería hacer alguna diferencia en estos distintivos judíos establecidos desde hace mucho tiempo?

Pero Pablo siguió una lógica diferente: la lógica de la justificación por fe: lo que es de la gracia a través de la fe no puede depender en ningún sentido, en ningún grado, de una respuesta ritual particular. Si el veredicto de Dios a favor de un individuo se hace efectivo a través de su fe, entonces no depende de nada más que eso. Entonces, al repetir el contraste entre la justificación por las obras de la ley y la justificación por la fe en Jesucristo, Pablo lo altera significativamente: lo que inicialmente se yuxtapuso como complementario, ahora se presenta como alternativas directas – "...sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley *excepto* por la fe en Jesucristo, hemos creído en Cristo Jesús para que seamos justificados por la fe en Cristo, y *no* por las obras de la ley ... ". Al describir la justificación por la fe en Cristo, Pablo varía ligeramente la fórmula: somos justificados no solo *a través* de

³⁵ Mussner, *Galaterbrief*: "Der Jude Jässt die pln. Antithetik "Glaube"- "Werke des GesetzesV-nicht gelten, ja sie ist ihm unverständlich" (p. 170).

la fe en Cristo, sino también por la fe en Cristo; la implicación muy probablemente sea que, en opinión de Pablo, la fe en Cristo es la única respuesta necesaria y suficiente que Dios busca en justificar a alguien.

En otras palabras, en el versículo 16, Pablo empuja lo que comenzó como una calificación sobre el nomismo pactual a una antítesis total. Si hemos sido aceptados por Dios sobre la base de la fe, entonces es sobre la base de la fe que somos aceptables, y *no* sobre la base de las obras. Quizás, entonces, por primera vez, en este versículo la fe en Jesús Mesías comienza a emerger no simplemente como una definición *más estrecha* de los elegidos de Dios, sino como una definición *alternativa* de los elegidos de Dios. De ser *un* marcador de identidad para el cristiano judío junto con los otros marcadores de identidad (circuncisión, leyes alimentarias, sábado), la fe en Jesús como Cristo se convierte en el marcador de identidad principal que hace que los demás sean superfluos.

Esta línea de exposición se puede volver a expresar de una manera ligeramente diferente, con más énfasis en el significado de Cristo en la historia de la salvación. La pregunta con la que Pablo estaba en efecto lidiando en este punto es esta: ¿Cómo los creyentes judíos relacionamos nuestro nomismo pactual, nuestras obras de ley, nuestras obligaciones bajo el pacto con nuestra nueva fe en Jesús como el Cristo? O en términos un poco más amplios: ¿Qué diferencia hace la venida de Jesús el Mesías a nuestro entendimiento tradicional del pacto? La respuesta de muchos creyentes de Jerusalén parece haber sido: Ninguna; no hay diferencia; sigue siendo el pacto de Dios con Israel en el que los gentiles pueden ser recibidos en las condiciones reconocidas y bien establecidas. Otros, incluidos los principales apóstoles, estaban dispuestos a dispensar a los creyentes gentiles de la necesidad de ser circuncidados como requisito de entrada, pero cuando se trataba de la 'crisis', de hecho esperaban que los creyentes gentiles vivieran como aquellos dentro del pacto tradicional términos, para mantener el estado del pacto, en particular, de conformidad con las regulaciones de alimentos y pureza que regían la mesa de la comida, incluso a Pedro y Bernabé (2:12-14). Su respuesta a la pregunta fue en efecto: la venida de Cristo ha hecho alguna diferencia, pero en el diario vivir no mucho; el pueblo de Dios aún debe definirse en términos esencial y distintivamente judíos. Pero precisamente en este punto, Pablo comienza a desarrollar una respuesta diferente.

En resumen, la nueva respuesta de Pablo es que el advenimiento de Cristo había introducido el tiempo de cumplimiento, incluido el cumplimiento de su propósito con respecto al pacto. Desde el principio, el propósito escatológico de Dios al hacer el pacto había sido la bendición de las naciones: el evangelio ya fue proclamado cuando Dios le prometió a Abraham: "En ti serán benditas todas las naciones" (Gálatas 3:8; Génesis 12:3; 18:18). Entonces, ahora que ha llegado el momento del cumplimiento, el pacto ya no debe concebirse en términos nacionalistas o raciales. Ya no es un privilegio exclusivamente judío *qua* judío. El pacto no se abandona por ello. Más bien se amplía como Dios había querido originalmente, con la gracia de Dios que expresó separada de su restricción nacional y otorgada libremente sin respeto a la raza u obras, como se había otorgado al principio. Este es más o menos el argumento de Gal. 3-4, como también se desarrolló más adelante en Rom. 3-4.

El corolario decisivo que vio Pablo y que no dudó en trazar, fue que el pacto ya no debe identificarse o caracterizarse por observancia tan distintivamente judía como la circuncisión, las leyes alimentarias y el sábado. Las obras del *pacto* se habían identificado demasiado

estrechamente como observancias *judías*, la justicia del pacto como *justicia nacional*.³⁶ Pero mantener tales identificaciones era ignorar tanto la forma en que comenzó el pacto como el propósito que se pretendía cumplir al final. Continuar insistiendo en tales obras de la ley era ignorar el hecho central para los cristianos, que con la venida de Cristo, el propósito del pacto de Dios había alcanzado su etapa final prevista en la que el marcador de identidad más fundamental (la fe de Abraham) reafirma su primacía sobre los indicadores de identidad demasiado estrechamente nacionalistas de la circuncisión, las leyes alimentarias y el sábado.

Si esta comprensión de Gal. 2:16 es correcta, entonces, de hecho, se nos está dando el privilegio único en este versículo de presenciar un desarrollo muy crucial para la historia del cristianismo que tiene lugar, por así decirlo, ante nuestros propios ojos. Porque en este versículo estamos viendo la transición de una autocomprensión básicamente judía del significado de Cristo a una comprensión distintivamente diferente, la transición de hecho de una forma de mesianismo judío a una fe que tarde o temprano debe romper con el judaísmo para existir en sus propios términos.

Una vez más, dos corolarios aclaratorios.

1) No debemos permitir que nuestra comprensión del razonamiento de Pablo se deslice hacia la antigua distinción entre fe y obras en general, entre fe y "buenas obras". Pablo no está defendiendo aquí un concepto de fe que sea totalmente pasivo porque teme convertirse en una "obra". Es la exigencia de una obra *particular* como expresión necesaria de la fe lo que niega. Como dice más adelante en la misma carta, "En Cristo Jesús ni la circuncisión vale ni la incircuncisión, sino la fe que obra por el amor" (5:6).

2) Tampoco debemos presionar la distinción de Pablo entre fe y obras en una dicotomía entre fe y ritual, simplemente porque las obras de la ley que él tiene en mente pertenecen a lo que a menudo se ha llamado la ley ritual o ceremonial. Hay una distinción entre lo externo y lo interno, entre lo ritual y lo espiritual, pero no es necesaria una antítesis. Pablo no tiene aquí la intención de negar una expresión ritual de fe, como en el bautismo o la Cena del Señor. Aquí nuevamente debemos mantener las limitaciones precisas de la distinción de Pablo entre la fe en Cristo y las obras de la ley que tenemos ante nosotros. Lo que le preocupa excluir es la expresión *racial*, no la expresión *ritual* de la fe; es el *nacionalismo* lo que él niega, no el activismo. Cualquiera que sea su base en las Escrituras, estas obras de la ley se habían identificado como índices de judaísmo, como insignias que simbolizan raza y nación, inevitablemente cuando la raza y la religión están tan inextricablemente entrelazadas como lo estaban y están en el judaísmo. Lo que Jesús ha hecho con su muerte y resurrección, en la comprensión de Pablo, es liberar la gracia de Dios al justificar de sus restricciones nacionalistas restrictivas para una experiencia más amplia (más allá del judío circuncidado) y una expresión más completa (más allá de la preocupación por la pureza ritual).

d) Finalmente, debemos tomar nota de la última cláusula de nuestro versículo donde Pablo probablemente alude a Sal. 143:2.³⁷ Nuestra tesis también ayuda a explicar por qué

³⁶ Una frase que le debo a N.T. Wright; ver su tesis doctoral de Oxford: *The Messiah and the People of God: a study in Pauline Theology with particular reference to the argument of the Epistle to the Romans* (1980), pp. 89 f.

³⁷ A pesar de las dudas de Mussner (*Galaterbrief*, págs. 174 y sig.), Pablo probablemente pretendía hacer una alusión al salmo, como paralelo con Rom. 3.20 confirma, ya que allí la alusión es más clara.

Pablo debería usar el Salmo de la manera en que lo hace, por qué modifica y agrega a las palabras del salmista. En Sal. 143:2 leemos la súplica:

y no entres en juicio con tu siervo,
porque no es justo delante de ti ningún viviente.

Pablo hace dos cosas con la segunda mitad del versículo del Salmo: agrega "por las obras de la ley", y sustituye "toda carne" por "todo viviente". Donde el salmista dijo

"ningún (ser) viviente será justificado ante ti",

Pablo parafrasea así,

"por las obras de la ley ninguna carne será justificada".³⁸

¿Cómo puede justificar la restricción de la declaración más general agregando "por las obras de la ley"? La respuesta más simple probablemente se da en la sustitución de "toda carne" por "todos los vivientes". "Toda carne" es un sinónimo bastante aceptable de "todo viviente". Pero tiene el mérito, para Pablo, de enfocar la inaceptabilidad del hombre en su carnalidad. Por eso, por supuesto, Pablo no intentará un dualismo entre espíritu y materia, por dualista que pueda parecer su antítesis entre espíritu y carne más adelante en el capítulo 5. Ciertamente tiene en mente la debilidad del hombre, su corruptibilidad, su dependencia de la satisfacción de los apetitos meramente humanos (4:13-14; 5:16-17; 6:8). Pero la palabra "carne" también abarca el pensamiento de una relación meramente humana, de una herencia determinada por la ascendencia física, como en la alegoría del capítulo 4 (4:23,29).³⁹ Es decir, al hablar de "toda carne", Pablo tiene en vista primaria y precisamente a aquellos que piensan que su aceptación ante Dios y su posición ante Dios *depende* de su descendencia física de Abraham, su identidad nacional como judíos. Es precisamente esta actitud, que pone demasiado énfasis en las relaciones carnales y los ritos carnales, precisamente esta actitud que Pablo critica en su disparo de despedida en 6:12-13 - "Los que desean agradar en la carne...para gloriarse en vuestra carne."

Con la referencia del Salmo así definida más claramente en términos de identidad física y nacional, la adición de "de las obras de la ley" se vuelve meramente aclaratoria. No reduce más la afirmación del salmista; más bien se vincula y enfatiza más claramente el "toda carne". Porque las obras de la ley, personificadas en esta carta por la circuncisión, son precisamente actos de la carne. Insistir en la circuncisión es dar primacía al nivel físico de la relación que Pablo ya no puede aceptar. "Las obras de la ley", porque ponen tanto énfasis en tales marcas de identidad racial, no son, irónicamente, diferentes de las "obras de la carne" (5:19), en lo que respecta a la aceptabilidad ante Dios, precisamente porque estas obras de la ley, en efecto, encarcela la justicia de Dios dentro de un marco racial y nacional, es decir, carnal. Mientras que los que pertenecen a Cristo, desde la perspectiva de Pablo, han pasado por un punto de partida diferente (el don del Espíritu-3:3), han crucificado la carne (5:24), y la vida que ahora llevan en la carne no la viven en términos de ritos carnales o relaciones carnales sino por la fe en el Hijo de Dios (2:20). Los propósitos de Dios y el pueblo de Dios

³⁸La omisión de "delante de ti" de Sal. 143:2 en Gal. 2:16 no tiene significado, ya que la *retención* de la frase en Rom. 3:20 aclara la alusión al mismo pasaje.

³⁹Véase J. D. G. Dunn, "Jesus-Flesh and Spirit: an Exposition of Romans 1.3-4", *JTS*, xxiv (1973), 43-9.

ahora se han expandido más allá de Israel según la carne, por lo que la justicia de Dios ya no puede restringirse en términos de obras de la ley que enfatizan el parentesco al nivel de la carne.

Dos corolarios finales a modo de aclaración.

1) Una vez más debemos notar que son las *obras* de la ley las que Pablo menosprecia no la ley en sí ni la observancia de la ley en general. En su última contribución al debate, Sanders reconoce la importancia nacionalista de la circuncisión, las leyes alimenticias y el sábado,⁴⁰ pero sigue tomando la frase "obras de la ley" como si fuera simplemente un sinónimo más completo de "ley". En lo que respecta a Sanders, "ningún hombre será justificado por las obras de la ley" es lo mismo que decir, "ningún hombre será justificado por la ley".⁴¹ Pero Pablo se opone tan poco a la *ley per se* como él es para las buenas obras *per se*. Es la ley entendida en términos de *obras*, como prerrogativa judía y monopolio nacional, a lo que se opone. La ley entendida en términos del mandamiento de "amar a tu prójimo como a ti mismo" es otro asunto (Gálatas 5:14).

2) Así también, para que no se confunda el punto, repito, Pablo aquí no está despreciando las obras en general ni presionando una dicotomía entre el ritual externo hecho en la carne y la gracia interna que opera en el espíritu. Una vez más debemos observar el objetivo limitado que tiene en la mira. Son las obras que denotan una prerrogativa racial a las que él objeta, actos hechos en la carne porque la fe en Cristo se considera insuficiente como la insignia de la pertenencia al pacto que él denuncia. Frente a Pedro y los otros cristianos judíos, Pablo insiste en que el veredicto de Dios a favor de los creyentes se realiza a través de la fe, de principio a fin, y de ninguna manera depende de la observancia de las obras de la ley que hasta ahora habían caracterizado y distinguido a los judíos como pueblo de Dios.

III

Suficiente de Gal. 2:16. El tiempo no me permite seguir el desarrollo de la misma línea argumental a lo largo del resto de la carta, aunque creo que ayuda a resolver más de un punto crucial en los capítulos siguientes. Asimismo, la carta de Pablo a los cristianos romanos gana considerablemente en coherencia cuando se ve desde la misma perspectiva. Por ejemplo, cuando Pablo afirma que la jactancia está excluida en 3:27, no está pensando en jactarse en la realización personal o en jactarse de las buenas obras de uno.⁴² Es la jactancia del judío lo que tiene en mente: la jactancia de la relación especial de Israel con Dios a través de la elección, la jactancia en la ley como la marca del favor de Dios, en la circuncisión como la insignia de pertenencia a Dios (Rom. 2:17-29). Entre otras cosas, esto significa que no hay un desarrollo significativo en el pensamiento de Pablo sobre este punto en particular, al menos entre Gálatas y Romanos. Sin embargo, habrá que exponer más el comentario sobre Romanos que mencioné al principio y que, como pueden apreciar, ahora estoy mucho más

⁴⁰ Ver abajo n. 46.

⁴¹ Véase también E. P. Sanders, "On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism", *Donum Gentilicum: New Testament Studies in Honour of David Daube*, ed. C. K. Barrett, E. Bammel & W. D. Davies (Oxford, 1978), pp. 103-26

⁴² Compare los citados anteriormente en el n. 34

entusiasmado con la escritura de el de lo que estaba cuando se me preguntó por primera vez escribirlo.

También sería prematuro, por supuesto, sacar conclusiones extensas sobre la base de un solo verso. Sin embargo, al final de una conferencia como ésta existe la obligación de intentar resumir, y al menos esbozar los resultados preliminares que parecen seguir hasta ahora de esta nueva perspectiva de Pablo, pero que, naturalmente, deben ser sometidos a más pruebas.

- a) En Gal. 2:16 Pablo realmente se dirige al judaísmo como lo conocemos en el primer siglo: un sistema de religión consciente de su relación especial con Dios y sensible a sus obligaciones peculiares dentro de esa relación. Las críticas a Pablo por su malentendido del judaísmo implican, por tanto, un doble fracaso de perspectiva. Lo que los eruditos judíos rechazaron como el malentendido de *Pablo* del judaísmo es *en sí mismo* un malentendido de Pablo, basado en la (mala) lectura protestante estándar de Pablo a través de los anteojos de la Reforma. Cuando nos quitamos estos espectros de la Reforma, Pablo no parece estar tan desconectado del contexto del primer siglo como piensa incluso Sanders. Sanders, en efecto, liberó la exégesis paulina de sus anteojeras del siglo XVI, pero aún nos ha dejado con un Pablo que podría haber hecho poco sentido para sus compañeros judíos y cuya voluntad declarada de observar la ley en otros lugares (I Cor. 9:19-23) debe haber sonado como la autocontradicción más flagrante.
- b) El principal defecto exegético de la reconstrucción de Sanders de la visión de la ley de Pablo (y por supuesto no solo la suya)⁴³ es su incapacidad para percibir el significado de la pequeña frase "obras de la ley". Reconoce con razón que al menospreciar las "obras de la ley" Pablo no está menospreciando las buenas obras en general, y mucho menos está pensando en las buenas obras como un mérito. Pero al tomar "las obras de la ley" como equivalente a "hacer la ley" en general (la exégesis normal), llega a la falsa conclusión de que, al menospreciar las "obras de la ley", Pablo está menospreciando la ley como tal, ha quebrantado con el judaísmo en su conjunto. Para ser justos, el error es natural, ya que el judaísmo mismo había invertido tanta importancia en estas obras en particular, de modo que la prueba de la lealtad al pacto y la ley era precisamente la observancia de la circuncisión, las leyes alimenticias y el sábado.⁴⁴ Pero son estas obras en particular las que tiene en mente, y las tiene en mente precisamente porque se habían convertido en la expresión de una concepción nacionalista y racial demasiado estrecha del pacto, porque se habían convertido en una insignia no de la fe de Abraham sino de la jactancia de Israel.⁴⁵

⁴³ Es injusto señalar a Sanders ya que esta es la visión común del asunto, generalmente el resultado de basar la exégesis principalmente en Gal. 3:1 1 y de leer 3:10 a la luz de él sin suficiente referencia al enunciado enfático inicial de 2:16. Ver p.ej. N. A. Dahl, *Studies in Paul* (Minneapolis, 1977), págs. 106, 170; U. Wilckens, "Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzverständnis", *NTS*, xxviii (1982), 166-9; Mussner, *Galaterbrief* "Nur eine naive Exegese konnte ... 'die Werke des Gesetzes' auf die rituellen Vorschriften des Judentums beschränken" (p. 170). Pero ver no. 45 abajo.

⁴⁴ Podemos comparar la forma en que en los círculos fundamentalistas las doctrinas de la expiación sustitutiva y la inerrancia de las escrituras han sido consideradas como piedras de toque de la ortodoxia, incluso cuando se reconoce que varias otras doctrinas son de igual o mayor importancia.

⁴⁵ El mismo punto se aplica a la distinción entre el ritual y la ley moral frecuentemente atribuida a Pablo. El punto es que Pablo no presupone ni desarrolla esa distinción como tal. Su actitud más negativa hacia las prescripciones rituales de la ley surge del hecho de que es precisamente en y por estos rituales como tales que sus parientes judíos se habían marcado más claramente como el pueblo de Dios, los judíos, y otros los identificaron como "que gente peculiar", (ver arriba no. 30).

Sanders vislumbra este punto con bastante claridad en más de una ocasión,⁴⁶ pero su incapacidad para distinguir "las obras de la ley" de "hacer la ley" le impide desarrollar la comprensión adecuada.⁴⁷

Este fracaso ha tenido graves consecuencias para la tesis más amplia de Sanders. Porque si hubiera delimitado con más precisión la fuerza del empuje negativo de Pablo contra las obras de la ley, habría podido dar una explicación más adecuada de la actitud más positiva de Pablo hacia la ley en otros lugares. En particular, no habría tenido que insistir tanto en la distinción entre "entrar" (no haciendo la ley) y "quedarse" (guardando la ley), una distinción que parece muy extraña precisamente en Gá. 2:16, donde el problema en Antioquía era la conducta del día a día de aquellos que ya habían creído (2:14), y donde la preocupación de Pablo con respecto a los Gálatas es más por su final que por su comienzo (3:3).⁴⁸ En consecuencia, tampoco habría tenido que defender una discontinuidad tan arbitraria y abrupta entre el evangelio de Pablo y su pasado judío, según el cual el Pablo de Sanders difícilmente parece estar dirigiéndose al judaísmo de Sanders. Considerando que, si Pablo realmente estaba hablando en contra de la comprensión demasiado estrecha de la promesa del pacto de Dios y de la ley en términos nacionalistas y raciales, como he argumentado, se hace posible una reconstrucción mucho más coherente y consistente de las continuidades y discontinuidades entre Pablo y el judaísmo palestino.

- c) Todo esto confirma la importante tesis anterior de Stendahl, de que la doctrina de la justificación por la fe de Pablo no debe entenderse principalmente como una exposición de la relación del individuo con Dios, sino principalmente en el contexto de Pablo el judío que lucha con la cuestión de cómo judíos y gentiles están en relación unos con otros dentro del propósito pactual de Dios que ahora

⁴⁶ Ver p. Ej. su *Paul, the Law and the Jewish People*, MS., p. 32- "Jactancia" en Rom. 3.27 se refiere a "la asunción de un estatus especial por parte de los judíos" (también p. 34); su reconocimiento del significado de la circuncisión, el sábado y las leyes alimentarias (págs. 96-8) - "el denominador común más obvio de estas leyes es el hecho de que distinguen a los judíos de los gentiles" (pág. 115); y su cita de Gaston ("Israel en su conjunto interpretó la justicia de Dios como el establecimiento del estado de justicia solo para Israel, excluyendo a los gentiles") y Howard ("Su propia justicia" es su "justicia colectiva con exclusión de los gentiles") en sus notas (p. 34, n. 107). El artículo anterior de J.B. Tyson, "'Works of Law' in Galatians", *JBL*, xcii (1973), 423-31, comparte fortalezas y debilidades similares.

⁴⁷ E.g. "La explicación de 'no por fe sino por obras', entonces, es 'no creyeron en Cristo' ... El fracaso de Israel no es que no obedecen la ley de la manera correcta, sino que no tienen fe en Cristo" (p. 39) -donde yo preferiría decir, "confiaron en su estado de pacto, como lo atestiguan las obras de la ley, más que en Cristo"; "Su crítica de su propia vida anterior no es que fuera culpable del pecado de actitud de la justicia propia, sino que puso confianza en algo más que la fe en Jesucristo" (págs. 50 y siguientes) - *Terriurn datur!* ... Culpable de poner su confianza en ser judío y en su celo como judío devoto; "Lo único que está mal con la justicia antigua parece ser que no es la nueva" (p. 136) - ¡No! que era judío demasiado estrecho y nacionalista.", "En la teoría paulina, los judíos que ingresan al movimiento cristiano no renuncian a nada" (p. 174), excepto a su pretensión de un monopolio judío de la justicia divina.

⁴⁸ Sanders intenta lidiar con este punto en n. 20 de su primera sección principal de *Paul, the Law and the Jewish People*, y en efecto reconoce que el problema es "estar" (lo que implica la membresía del pacto) en lugar de una distinción entre entrar y permanecer como tal. Los cristianos judíos y los judaizantes no querían simplemente una acción única de los creyentes gentiles, sino un estilo de vida continuo de acuerdo con la Torá.

alcanzó su clímax en Jesucristo.⁴⁹ Es precisamente el grado en que Israel había llegado a considerar el pacto y la ley como colindantes con Israel, como una prerrogativa especial de Israel, donde radicaba el problema. La solución de Pablo no requiere que él niegue el pacto, o de hecho la ley como la ley de Dios, sino solo el pacto y la ley como 'asumidos' por Israel. Los modelos del hombre de fe son para Pablo, los padres fundadores, Abraham, Isaac y Jacob, donde la membresía del pacto no estaba determinada por la ascendencia física (consanguinidad racial) ni dependía de las obras de la ley (Rom. 4; 9:6-13). Esto ciertamente involucró algo así como un procedimiento hermenéutico arbitrario, por el cual el ejemplo de Abraham en particular fue tratado no solo como típico y normativo, sino también como relativizando las escrituras posteriores que enfatizan el lugar especial de Israel dentro de los afectos de Dios. Pero es un procedimiento por el que Pablo está más que dispuesto a argumentar y defender en lugar de simplemente declarar en blanco y negro, tómallo o déjalo.

Una vez más, sin embargo, estamos empezando a ir más allá de los límites adecuados del presente ensayo, y debo desistir. Pero espero haber dicho lo suficiente para mostrar cuán valiosa puede ser la nueva perspectiva de Pablo para darnos una visión más clara y una apreciación de él y su teología.

⁴⁹ Cf. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, passim - ej. "... Pablo formó una doctrina de fe con el propósito muy específico y limitado de defender los derechos de los gentiles convertidos a ser herederos plenos y genuinos de las promesas de Dios a Israel" (p. 2).