

## PABLO

1. *Vida y obra del Apóstol de los gentiles.* Pablo nació alrededor del año 10 de la era cristiana en Tarso de Cilicia. Sus padres eran judíos acomodados, de la tribu de Benjamín, de quienes heredó la ciudadanía romana. El hecho de que los primeros años de su vida transcurrieran en la diáspora judía de la helenística Tarso explica su formación griego-judía y su bilingüismo. Más tarde citará el AT según la versión griega de los LXX. Hacia el año 30, Saulo —que es la forma aramea de su nombre griego Paulo— marchó a Jerusalén para aprender de Gamaliel el Viejo la doctrina rabínica sobre la Sagrada Escritura. Muy pronto se adhirió decididamente al grupo religioso de los fariseos y fue «extremadamente celoso de las tradiciones paternas» (Gál 1,14). Su profundo conocimiento del AT le fue muy útil en su posterior actividad misionera cristiana. Sus epístolas dan un elocuente testimonio de este conocimiento. Pero muestran al mismo tiempo que Pablo conservó durante toda su vida el método rabínico de interpretación de la Escritura y la mentalidad del judaísmo helenista de la diáspora (cf. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 1955). Mencionemos también su empleo de la interpretación «midráshica», por ejemplo, sobre la justificación de Abraham (Gál 3; Rom 4), sobre Sara y Agar (Gál 4) y sobre el velo de Moisés (2 Cor 3,7ss); su consideración típica del Exodo (1 Cor 10) y sus métodos formales de interpretación, por ejemplo, la argumentación *a minori ad maius* y otras (como en Rom 5,12).

El año 32 o 34, Pablo tuvo cerca de Damasco su encuentro decisivo con Cristo, en el cual el Señor glorificado comunicó al perseguidor de las comunidades cristianas una honda penetración del mensaje de salvación de Jesús, el Cristo. El Apóstol amplió más adelante su conocimiento del evangelio en diversas particularidades por medio de su conversación en Jerusalén con otros apóstoles, los cuales, en principio, sólo pudieron confirmarle la rectitud de su evangelio.

Después de su encuentro con Cristo en el camino de Damasco, Pablo se retiró primeramente al desierto, luego predicó en el mismo Damasco y en la comunidad cristiana de Antioquía, formada principalmente por gentiles convertidos al cristianismo. En las ciudades judías estuvo constantemente expuesto a la persecución de sus anteriores correligionarios. Hacia el año 49 defendió en el llamado Concilio Apostólico, celebrado en Jerusalén (posteriormente también ante Pedro en la comunidad de Antioquía) que los gentiles convertidos al cristianismo no estaban obligados a la ley y la circuncisión mosaicas. Desde Antioquía emprendió luego —acompañado temporalmente por Bernabé, Marcos y otros discípulos— sus tres grandes viajes misioneros por la actual Asia Menor y Grecia. A su contacto epistolar con las comunidades cristianas establecidas aquí debemos casi todas sus enseñanzas teológicas. Después de una revuelta de los judíos en el templo de Jerusalén, quedó preso bajo la «protección» romana, y hacia el año 60 —como refieren los Hechos de los Apóstoles— fue trasladado a Roma para ser entregado a la jurisdicción del emperador. No se puede establecer de una manera terminante

si consiguió realizar desde Roma el viaje proyectado hasta los confines del mundo entonces conocido, hasta España. Probablemente, después de una segunda cautividad en Roma, sufrió el martirio en Roma, hacia el año 67, bajo el emperador Nerón.

2. Nos proponemos esbozar aquí principalmente las *líneas características de la teología paulina*. En los tres relatos de la aparición de Jesús en el camino de Damasco (Hch 9; 22; 26) leemos las mismas palabras: «Yo soy Jesús, al que tú persigues». Pablo conoció desde el primer momento la unidad entre → Jesucristo y la → Iglesia, su cuerpo. La comunidad cristiana que perseguía Saulo de Tarso es el mismo Jesús. Él perseguía a Jesús en esta comunidad cristiana.

Pablo tiene conciencia de haber *visto a Jesús resucitado* con el mismo derecho, de la misma manera y con las mismas modalidades que los → apóstoles: «Se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos —la mayor parte de los cuales viven hasta hoy y algunos han muerto—. Después se apareció a Santiago y después a todos los apóstoles; también se me apareció a mí, por último de todo, como aborto que soy» (1 Cor 15,5-8). Esto es importante para la doctrina sobre la → resurrección de Jesús. La revelación de Cristo a Pablo no es esencialmente distinta de la → revelación a los Doce.

En consecuencia, Pablo ha sido llamado y enviado (*ἀπόστολος*), y ha sido elegido por el mismo Dios (Rom 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gál 1,1). Pablo no ha recibido de los hombres, sino *directamente de Jesús*, el Señor, el contenido de su mensaje, así como su *misión*: «¿No soy apóstol? ¿No he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1). Pablo no ha recibido de los hombres, sino del mismo Cristo, su iniciación en el → misterio de Cristo (Gál 1,11s). El *mysterium Christi* es el centro, la clave, el principio unificador, el alfa y la omega de la teología de Pablo. Trata este tema en varias epístolas (Rom 16,25s; Col 1,15-20.26s; 2,2s). El Cristo de Pablo, al igual que el del cuarto Evangelio, es el fundamento originario de toda la → creación, pues en él y para él ha sido hecha la obra entera de la creación. Cristo es también el coronamiento de la creación, su consumación, aquello a lo que aspira la creación entera. El fin del plan divino en la creación es, en efecto, la comunión del hombre con Dios. El hombre ha sido llamado a ser heredero de Cristo y a participar en la vida de Dios (Rom 8,15-17; Ef 1,5.7.11; 3,5-11).

3. El fin último de la creación consiste en que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28) y «Cristo, todo en todos» (Col 3,11). Mediante la → fe y el → bautismo vivimos unidos «en Cristo» y estamos, por así decirlo, injertados y enraizados en Cristo: «Tal como recibisteis a Cristo Jesús, el Señor, caminad en él, arraigados y edificados en él» (Col 2,6s). Cristo es el cimiento sobre el cual hemos sido fundados y edificados: «Nadie puede poner otro fundamento que el que está ya puesto, que es Jesucristo» (1 Cor 3,11). Él es la piedra angular, la clave que da a todo el edificio, la creación entera, su

solidez y su perfección última (Ef 2,20-22). Vosotros estáis «arraigados y cimentados» (Ef 3,17) en Cristo. Una sola fórmula aparece en las epístolas de Pablo con la misma frecuencia que la expresión «en Cristo»: la fórmula o la familia de palabras compuestas que expresan el «ser en Cristo»: «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús hemos sido bautizados en su muerte? Pues por el bautismo hemos sido *con*-sepultados *con él* en la muerte, para que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida. Pues si estamos *injertados* (en él) por la semejanza de su muerte, también lo estaremos por la resurrección. Nosotros sabemos que nuestro hombre viejo ha sido *con*-crucificado con él... Y si hemos *muerto con Cristo*, creemos que también viviremos con él» (Rom 6,3-6.8; 8,17; Gál 2,19s; Col 2,12; 3,1; Ef 2,4-6).

En Cristo ha alcanzado la creación entera su perfección última. En Cristo hemos sido redimidos y creados de nuevo, y hemos renacido. Cristo vive en nosotros, obra en la Iglesia y habita en el santo templo que forma la comunidad de los llamados. Al fin de la creación, → Dios será todo en todos. La presencia de Cristo en la Iglesia, en nosotros y en la eucaristía, así como la asunción de nuestra naturaleza creada hasta alcanzar la filiación divina en Cristo, representan uno de los rasgos más originarios y característicos de la fe cristiana. En este sentido, la → eucaristía es la señal distintiva típica de la doctrina cristiana, ya que precisamente la eucaristía es el signo de la presencia de Dios en la humanidad y en la Iglesia (1 Cor 10,16s).

Desde el momento en que Cristo sale al encuentro de Pablo y se le revela, la visión del mundo del rabino Saulo experimenta un cambio radical. Ante su mente se manifiesta una nueva dimensión. La nueva realidad que con Cristo y con el misterio de Cristo despunta en su pensamiento obliga a Pablo a reestructurar enteramente sus perspectivas.

4. *Sinagoga-Iglesia*. Cuando Pablo llega a una ciudad, anuncia primeramente en la sinagoga la gozosa nueva de Jesucristo. Ante la oposición que encuentra en los judíos y ante el fracaso parcial de su predicación, Pablo manifiesta: «A vosotros había que anunciar antes que a nadie la palabra de Dios. Mas ya que la rechazáis y no os juzgáis dignos de la vida eterna, nos vamos a los gentiles» (Hch 13,46). Así lo hizo en Antioquía e igualmente en Corinto y en Roma (Hch 18,4-6; 28,23-28).

Pablo adquirió con ello la experiencia del fracaso parcial de la → predicación del → evangelio al pueblo de Israel. Por otra parte, la predicación del evangelio a los gentiles había comenzado ya antes que Pablo lo predicara a éstos, y los paganos convertidos no habían aceptado de suyo las observaciones judías, especialmente las rituales. Como es sabido, este proceso espontáneo que destacó la completa separación entre la Iglesia y el judaísmo y mostró a la Iglesia en su verdadera fisonomía, originó una profunda crisis. El cristianismo, ¿había de ser solamente un judaísmo llevado a su perfección por la venida de Cristo, en el cual continuaba siendo obligatorio todo el ritual, así como el sistema de observancias establecido por la ley? O, por el

contrario, la venida de Cristo ¿había fundado una nueva era, un nuevo orden de la salvación, el cual había dejado sin valor una parte de la ley, a saber: las prescripciones rituales sobre los alimentos y, sobre todo, la circuncisión? Es evidente que esta cuestión estaba sin resolver todavía en los primeros años de la propagación del cristianismo. Pablo es el teórico de aquella revolución que llevó a la Iglesia a la plena conciencia de su radical novedad, de su independencia del judaísmo, de la originalidad teológica de su configuración existencial y de su peculiar constitución.

5. *Ley y evangelio.* Una parte de la *legislación judía* (→ ley) había experimentado a lo largo de los siglos una amplia evolución. Según la ortodoxia judía, toda la ley escrita había sido dada por Dios a Moisés, y lo mismo había que afirmar de la Torah oralmente transmitida. Pero los resultados de la investigación llevada a cabo por la crítica bíblica demuestran que es preciso distinguir, en el conjunto de las prescripciones morales, rituales y jurídicas que forman la ley, distintas épocas de formación, desde el anti-quísimo ritual cananeo, que fue parcialmente adoptado en el Levítico, hasta las espiritualizadas leyes morales del Deuteronomio, que se hallan bajo la influencia de la predicación de los grandes profetas de los siglos VIII y VII. En consecuencia, hay que admitir en la legislación religiosa y ritual del AT una *evolución*, la cual tiende, en cierto sentido, hacia una «espiritualización» creciente. La circuncisión, por ejemplo, fue sin duda en su origen —en las más antiguas religiones semitas— un rito de incorporación a la estirpe y, posiblemente, el sustituto de un antiguo rito de castración. Los tabús alimentarios se fundaban igualmente en ritos supersticiosos propios del totemismo. Incluso el sábado se enlazaba con la observación supersticiosa de determinados días en relación con las fases de la luna (cf. sobre esto, por ejemplo, R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, París 1921). Cualquiera que haya sido el significado preciso de los ritos que recogió la legislación hebrea, es innegable que los legisladores hebreos cambiaron progresivamente el sentido de estos ritos. Estos ritos arcaicos, más o menos ligados con las ideas de las religiones mágicas, adquieren progresivamente un sentido moral, verdaderamente religioso y espiritual. Así, el sábado recibe en el Deuteronomio un significado humanitario y social: la consideración al hombre que trabaja, el cual tiene derecho al descanso. También los ritos sobre la recolección, la ofrenda de las primicias, el descanso de la tierra, etc., toman un significado verdaderamente espiritual y ético. La circuncisión no tiene el mismo significado en el documento denominado «código sacerdotal» (P) que en el Deuteronomio o en el yahvista, donde se ha convertido ya en la circuncisión del corazón.

Los → profetas de Israel no dejaron de censurar en la legislación hebrea lo que, en su opinión, estaba excesivamente ligado con una mentalidad arcaica y mágica. De ahí que encontremos en Amós, Isaías y Jeremías una crítica del sacrificio. Dios está hastiado de la sangre de novillos y corderos. El sacrificio agradable a Dios es un → corazón contrito, humilde y bien dispuesto. Desde luego, los profetas de Israel reprueban y condenan los sacri-

ficios humanos, que todavía eran frecuentes en el siglo IX e incluso en el VII, en tiempo de Jeremías (cf. Jr 7,30s; 19,4s; 32,35). Un texto del Exodo atestigua que esta práctica tiene su origen en una antigua legislación hebrea (Ex 22,28).

Con estas breves observaciones sólo pretendemos recordar que es necesario distinguir en la ley un movimiento, una evolución, un desarrollo, momentos, períodos de formación, épocas y estratos como en la geología. Los profetas oponen a una religión de sacrificios que todavía presenta en parte rasgos mágicos una religión espiritual y ética, una religión «en espíritu y verdad» (cf. Am 5,21; Os 6,6; Miq 6,7; Jr 7,21; Is 1,11; 58,6). Ya Jeremías atribuye a la circuncisión un sentido espiritual (4,4) y, siguiéndole, prescribe el Deuteronomio: «Circuncidad vuestro corazón» (10,16; cf. 30,6). El cristianismo, cuyo teórico en esta cuestión es Pablo, prosigue este proceso de espiritualización, desmitificación y evolución, y lo lleva a su término, con lo cual Israel es liberado de los restos de las antiguas prácticas supersticiosas y mágicas. La relación entre el judaísmo y el cristianismo sólo se comprende en esta perspectiva de una evolución espiritual, teológica, moral y jurídica. Esta evolución alcanza en Pablo una fase crítica: deben dejar de practicarse aquellas prescripciones de la ley que han perdido su valor para el futuro como consecuencia de la revelación más completa hecha por Dios en Cristo. La circuncisión era en el Deuteronomio el signo de la disposición interior a la obediencia. «La circuncisión no es nada y la falta de circuncisión no es nada, sino (lo que realmente vale es) la observancia de los mandamientos de Dios» (1 Cor 7,19; cf. Gál 5,6; 6,15). Ha caído la envoltura de la antigua prescripción de la circuncisión para dejar libre el núcleo de la misma prescripción encerrado en la letra, el espíritu de la misma ley (cf. Rom 2,28s; Col 2,11).

6. *Justificación y fe.* La ley, de la cual el judaísmo esperaba la santificación y la → justificación, no puede producir esta santificación y justificación. El mismo Dios es quien santifica y justifica, no por la vía de la exacta observancia de la ley, sino por la fe en Jesucristo. «Decimos, pues, con razón que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» (Rom 3,28). La → justicia tiene en el lenguaje del AT un significado mucho más amplio y profundo que en las modernas lenguas europeas.  $\text{קִדְּוָה}$  significa en el AT, en cierto modo, lo que nosotros llamamos → santidad. Supone una transformación radical del ser. Justo, como Noé o Abrahán, es en realidad el santo, aquel que vive de la vida de Dios y piensa y obra según el Espíritu de Dios. Según Pablo, esta *justicia* no puede conseguirse mediante la observancia de la ley. La justicia es espíritu y → vida, supone una transformación radical, una renovación efectiva de todo el ser y la posesión de un corazón nuevo (cf. Ez 36,26; Rom 8,3; Gál 3,21). La ley desempeñó una función providencial en la historia. Hizo posible al pueblo de Dios constituirse como tal, ya que el conjunto de las observancias rituales lo protegía como una valla. La ley fue la educadora del pueblo de Dios. La ley hizo posible reconocer formalmente en el hombre el → pecado como tal (Rom 3,20; 7,7).

Así, pues, la ley tiene una función positiva y necesaria, pero no puede comunicar la santidad, la vida de Dios, la  $\eta\zeta\tau\upsilon\varsigma$ . Esta vida de Dios se concede por medio de Cristo y los hombres la reciben por la fe. La fe atestigua la presencia del Espíritu de Dios ( $\rightarrow$  Espíritu Santo) en nosotros, el cual nos capacita para conocer *quién* es Jesús de Nazaret, porque ni la carne ni la sangre pueden revelarnos quién es él, sino solamente el Padre. La fe en Cristo *atestigua*, pues, una renovación del ser por medio de la gracia y *realiza* al mismo tiempo esta renovación. La fe descubre la pureza del corazón, la única que hace posible el conocimiento «pneumático» de Cristo y produce al mismo tiempo la purificación del corazón, es decir, nuestra  $\rightarrow$  libertad. La fe es, según los evangelios sinópticos, lo único que Jesús admira. La fe es la vida de Dios en nosotros (cf. Rom 3,21s; Gál 2,6). Cristo es quien hace de nosotros una criatura nueva y santa. En Cristo somos renovados, santificados y adoptados como hijos. Solamente Dios pudo realizar esta obra de la redención, que es también la obra de una nueva creación (cf. Gál 2,21-3,6).

7. Lo que Pablo defiende contra los judaizantes es la primacía y la *libertad de la gracia de Dios*. La  $\rightarrow$  gracia de Dios es lo primero. Dios es el primero como creador y como redentor. Querer buscar la justicia y la santidad en las obras de la ley significa pretender conseguir la justicia con las propias fuerzas, con los medios humanos, esto es, «poner su confianza en la carne», «gloriarse en la carne» (cf. Flp 3,3). Esta es la  $\rightarrow$  tentación farisaica: gloriarse en lo que es propio del hombre, en su religión, su raza, su nación y sus obras. Pablo opone a esta tendencia la libertad y la supremacía de la gracia de Dios. Nosotros no nos salvamos a nosotros mismos. No podemos justificarnos a nosotros mismos. Dios es el primero y él es quien salva. «Pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar según su complacencia» (Flp 2,13; cf. 1 Cor 4,7; Ef 2,8s). Agustín esgrimirá este texto en su polémica contra los pelagianos. Pablo formula, por así decir, una «doctrina del obrar»: la acción de Dios obra en nosotros, en nuestros actos (cf. Gál 3,5; Ef 3,20). Esta acción de Dios en nosotros, en nuestros actos, es tanto más evidente cuanto más débiles somos por nosotros mismos (2 Cor 4,7; 12,9s). Esto no excluye que el hombre coopere con la gracia, que los hombres sean «colaboradores de Dios» ( $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\iota$ ) (1 Cor 3,9).

Lo que Pablo reprueba en el judaísmo es la tendencia de aquellos que pretenden conseguir la justicia con la observancia de la ley, es decir, con medios humanos. Su amor a su pueblo y a sus hermanos se quebranta por ese motivo (cf. Rom 10,1-3). Ciertamente, Israel no está reprobado (Rom 11,1). Pero entre Israel, los paganos y la Iglesia existen relaciones dialécticas que Pablo analiza: Dios comenzó a formar para sí, unos dos mil años antes de nuestra era, de entre el mundo pagano un pueblo nuevo que debía ser el principio, el retoño y la levadura de una nueva humanidad ( $\rightarrow$  historia de la salvación). Israel es el retoño de una nueva humanidad. La Torah o «doctrina» fue la forma en que fue modelado y educado el pueblo de Dios. Por el mismo hecho de que Dios se formara de este modo un nuevo pueblo,

el comienzo de una nueva humanidad, surgió una oposición entre Israel y los pueblos paganos. Pero esta escisión fue suprimida por Cristo. Pablo escribe sobre esto expresamente a los paganos convertidos al cristianismo (Ef 2,13-16).

8. *La misión a los gentiles.* Pablo tuvo que sentir mucho que su predicación del evangelio a los judíos lograra un fruto tan menguado. Luego se volvió a los paganos. La recusación general del evangelio por parte de Israel facilitó en cierto modo el ingreso de los pueblos paganos en el orden de la redención. Al negarse los judíos a reconocer a Cristo, se anticipó la predicación del evangelio a los gentiles, a quienes se anunció sin el lastre de las prescripciones rituales del judaísmo. Si la mayor parte de los judíos hubieran aceptado la buena nueva de Jesús y, no obstante, hubieran querido mantener la multitud de observancias legales que separaban a Israel de los pueblos paganos, el cristianismo no hubiera podido ser transmitido a los gentiles, ya que éstos jamás hubieran estado dispuestos a soportar, juntamente con la aceptación de la buena nueva cristiana, el peso de la ley judía. Así, pues, la recusación del cristianismo por parte de los judíos facilitó en cierto modo su propagación entre los paganos (cf. Rom 11,11-15.25s; → misión).

9. *Adán-Cristo.* En Rom 5,12s, Pablo dirige su argumentación a los círculos judíos de Roma para demostrarles que sólo un hombre, Jesús de Nazaret, puede ser realmente nuestra salvación. «La prueba de que Dios nos ama es que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros... Nos salvaremos por su vida» (Rom 5,8.10). En este caso en que se dirige a lectores judíos argumenta como el buen rabino que era y emplea en la discusión y en la prueba los métodos típicamente judíos. Por un *solo* hombre, Jesucristo, llegan al mundo la salvación y la vida, ya que por un *solo* hombre, → Adán, entró en el mundo el pecado, y por el pecado la muerte, y así la muerte ha pasado a todos los hombres, porque todos pecaron. Pablo quiere demostrar que Cristo es para nosotros la fuente de la nueva vida. Y para hacerlo patente argumenta de este modo: «Si por el pecado de uno solo la muerte reinó por ese solo, mucho más reinarán en la justicia por Jesucristo solo aquellos que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia» (Rom 5,17). Sólo ya bien avanzada su historia, el judaísmo consideró como nombre individual la palabra אָדָם, que en la Escritura significaba *hombre* en sentido colectivo y genérico. Pablo aprovecha en su *midrash* esta forma de hablar del judaísmo tardío. Pero, evidentemente, no es su intención trazar o exponer una doctrina sobre el primer hombre, sino que quiere enunciar una verdad sobre Cristo.

En Cristo hemos sido creados nuevamente. «Si uno está en Cristo, es una nueva creación» (2 Cor 5,17). En consecuencia, debemos dejar «el hombre viejo»: Ef 4,22-24; Gál 3,9s. En la primera epístola a los Corintios expone Pablo en cierto modo el plan de la creación. Tal vez se dirige contra ciertas especulaciones gnósticas (→ gnosis) que fingían un primer hombre

espiritual y perfecto, del cual sería sólo una sombra y un desecho el hombre actual. Pablo ve las cosas de una manera diametralmente opuesta: «Está escrito: El *primer* hombre, *Adán*, fue hecho con alma viviente; el *último Adán*, con espíritu vivificante... El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo, celeste» (1 Cor 15,45-47). Así, pues, según Pablo, en el plan de la creación hay un orden progresivo que lleva de lo carnal a lo espiritual, mientras que, por el contrario, numerosos sistemas gnósticos colocan en primer lugar lo celestial y lo «espiritual» y consideran la creación presente como el resultado de una caída y una catástrofe.

10. *Carne-espíritu*. בָּשָׂרַ *basar* significa en el lenguaje del AT al hombre entero como animado y vivo, y también, más generalmente, la totalidad de los seres vivos, el ámbito biológico. Así, pues, «la carne» no significa en el lenguaje bíblico, como ocurre en cualquier antropología dualística (por ejemplo, la platónica o la gnóstica), una parte del ser compuesto, a saber: el cuerpo en oposición al alma, sino la totalidad animada y viva del hombre. La expresión «toda carne» es equivalente en hebreo a «toda alma». Cuando Pablo opone lo «espiritual» a lo «carnal» (por ejemplo, Gál 5,16s; 1 Cor 3,1; Rom 8,4) no enfrenta el «alma» al «cuerpo», sino lo divino, lo sobrenaturalmente espiritual, lo que viene de Dios, a lo humano. Pablo opone lo «espiritual» (πνευματικόν) a lo «carnal», de igual modo que lo πνευματικόν a lo ψυχικόν. Ser carnal significa «vivir a lo humano» (1 Cor 3,3). También Agustín lo comprendió perfectamente (*Civ. Dei* XIV, 2; → hombre).

En este sentido bíblico deben entenderse las decisiones doctrinales de la Iglesia sobre la «resurrección de la carne». La mayoría de las veces se habla de la «resurrección de los muertos» o «de entre los muertos», ἀνάστασις νεκρῶν o ἐκ τῶν νεκρῶν. Por esta razón, no se debe pensar en una resurrección que equivalga a una mera restauración de nuestro organismo biológico. Así lo expone Pablo en 1 Cor 15,50-53.

Pablo experimentó lo espiritual en sí mismo y en las comunidades cristianas que fundó. Lo espiritual es en Pablo, como se ha indicado, casi un término técnico. Es radicalmente distinto de lo psíquico. Lo psíquico es humano, pertenece todavía a lo carnal. Lo espiritual es de índole «sobrenatural». «El Espíritu de Dios habita en vosotros» (Rom 8,9). «Habita en vosotros el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 8,11). Dios «ha puesto las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,22). Es el Espíritu de Dios en nosotros quien atestigua que hemos sido adoptados como hijos: «Este mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,16). Es el Espíritu de Dios en nosotros quien nos ayuda a orar: «Igualmente también el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos qué pedir según conviene, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inefables» (Rom 8,26). «Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos las gracias que nos

vienen de Dios» (1 Cor 2,12). Es el Espíritu de Dios quien produce en la comunidad cristiana la diversidad de dones y carismas (1 Cor 12; → ministerio). El Espíritu de Dios nos da la ἀγάπη: «La ἀγάπη de Dios se ha derramado en nuestros corazones por medio del πνεῦμα ἅγιον, que nos ha sido dado» (Rom 5,5). La ἀγάπη es «el fruto del Espíritu» (Gál 5,22). De igual modo que las obras de la ley no pueden por sí mismas justificar, tampoco las obras morales, las buenas obras, pueden llevar a la vida de Dios si no van acompañadas por la caridad. La → moralidad sin el amor escatológico es obra muerta (1 Cor 13). El amor es el vínculo de la perfección (Col 3,14). Garantiza la → unidad y el crecimiento del cuerpo de la Iglesia (Ef 4,16). Porque la Iglesia no es una sociedad moral ni un cuerpo sólo en sentido metafórico. Es un cuerpo en el pleno sentido y con el realismo de esta palabra. Es el cuerpo de Cristo. «Así, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, miembros todos unos de otros» (Rom 12,5). Cristo es la «cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 1,22s). «Nosotros somos miembros unos de otros» (Ef 4,25). «Nosotros somos miembros de su cuerpo» (Ef 5,30). La unión del marido y la esposa (→ matrimonio) es un signo de la unidad entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,25).

Las epístolas de Pablo encierran tal riqueza que cada línea y cada palabra son una maravilla. Es difícil que haya en el mundo otro escrito que posea una densidad semejante y se encuentre tan lleno de tesoros espirituales y teológicos. Por esta razón, un artículo como el presente sólo puede poner ante la vista algunos rasgos de un todo cuya fecundidad es inagotable y que no cesará de poner de manifiesto a la Iglesia de Cristo, como en el pasado, también en el futuro hasta el fin de los tiempos.

A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tubinga 1911 (<sup>2</sup>1933); A. Wikenhauser, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Friburgo 1928 (<sup>2</sup>1956); R. Bultmann, *Paulus*: RGG IV (<sup>2</sup>1930) 1019-1045; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubinga 1930 (<sup>2</sup>1954); E. Allo, *Paul Apôtre de Jésus-Christ*, París 1942; J. M. Bover, *Teología de san Pablo*, Madrid 1946; F. W. Maier, *Paulus*: LThK VIII (1935) 27-43; J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, París 1948; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 1948 (<sup>2</sup>1953); F. Prat, *La teología de san Pablo*, 2 vols., México <sup>2</sup>1949; J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalén 1950; M. Dibelius-W. G. Kümmel, *Paulus*, Berlín 1951 (<sup>2</sup>1956); J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Aarhus-Copenhague 1954; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Friburgo 1956 (<sup>2</sup>1958); R. Knox, *L'Évangile de saint Paul*, Brujas 1956; H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tubinga 1959; F. Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul*, París 1959; A. Descamps-B. Rigaux y otros, *Littérature et théologie pauliniennes*, Brujas 1960; G. Bornkamm, *Paulus*: RGG V (<sup>3</sup>1961) 166-190 (bibliografía); E. Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tubinga 1962; M. Mouttier, *En Christ. Étude d'exégèse et théologie pauliniennes*, París 1962; B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres*, Brujas-París 1962; J. M. González Ruiz, *El Evangelio de Pablo*, Madrid 1963, <sup>2</sup>1977; H. Haag, *Pablo*: Diccionario de la Biblia (Barcelona 1963) 1383-1401; M. Meinertz, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1963, 255-510; O. Kuss, *Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Kirche*: MThZ 14 (1963) 1-59, 109-187; J. Schmid-R. Schnackenburg, *Paulus*: LThK VIII (<sup>2</sup>1963) 216-228; *Studia Paulina Congressus Internationalis Catholici* 1961, Roma 1963; K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1964; D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Oxford 1964; P. Bormann, *Die Heils-*

*wirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus*, Paderborn 1965; G. Delling, *Die Botschaft des Paulus*, Berlin 1965; S. Zedda, *Para leer a san Pablo*, Salamanca 1965; N. Brox, *Paulus und seine Verkündigung*, Munich 1966; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Gotinga 1966; O. Kuss, *Nomos bei Paulus*: MThZ 17 (1966) 173-227; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Gotinga 1966; L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1967; K. Kertelge, «*Rechtfertigung*» bei Paulus, Münster 1967; F. Paillard, *Ringgen mit Paulus*, Francfort 1967; J. Blank, *Jesus und Paulus*, Munich 1968; G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969; E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tubinga 1969; K. Müller, *Anstoss und Gericht. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*, Munich 1969; K. H. Schelkle, *Pablo (cartas y teología)*: SM V (1974) 73-102; J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; T. W. Manson, *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

C. TRESMONTANT