

CONTINUIDAD RECREATIVA DE LA PRÁCTICA HISTÓRICA DE JESÚS EN LA CRISTOLOGÍA PAULINA

**Un horizonte que replanteó categorías culturales
y formas políticas en el s.I d.C.**

Prof. Rafael Luciani*

“...para que fuera él,
el primogénito entre muchos hermanos”.
(Rom 8,29).

Abstract: *Paul's Christology confront us with the challenge of understanding the evolution of the contents and the first forms of the rising Christianity, as well as its fidelity and continuity to the oral tradition of the Historical Jesus, as it was communicated. We will reflect on the place occupied by the historical figure of Jesus, his message and praxis, throughout the writings of this Jewish Rabbi who will be remembered as the Apostle of the Gentiles.*

Keywords: *Christ, Historical Jesus, Liberty, Slavery, Messiah, Lord, Judaism, communities, Banquets, communion, brotherhood, humankind, salvation.*

La cristología paulina nos sitúa frente al reto de comprender la evolución de los contenidos y las primeras formas del cristianismo naciente, así como su fidelidad y continuidad, e incluso su giro y posible distanciamiento, respecto de la tradición oral de Jesús de Nazaret. No deja de ser relevante la

* Prof. Dr. **Rafael Luciani R.** Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Profesor de Cristología y Ministerio de Dios. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB. rluciani@ucab.edu.ve

pregunta por el lugar que pueda ocupar la figura histórica de Jesús, su mensaje y su *praxis*, a lo largo de los escritos de este rabino judío que será recordado como el Apóstol de los Gentiles. La narración sobre las palabras y los hechos de la *praxis* fraterna de Jesús, según había sido atestiguada por los Evangelios Sinópticos, será presentada por Pablo bajo la forma de una predicación kerygmática, cuyo horizonte es el de la confesión del Cristo, Jesús, en quien se cumplen las expectativas salvíficas anheladas por el pueblo de Israel. El nuevo objeto de la predicación no será más la narración de las palabras y los hechos de Jesús, sino la confesión de su persona e identidad como el contenido y objeto mismo del *Kerygma* del naciente cristianismo.

El lenguaje paulino se caracteriza por el uso alusivo, no directo, a la tradición de Jesús, centrándose en la confesión del Mesías Davídico esperado y constituido Señor mediante el acontecimiento de la Resurrección. Este nuevo talante manifiesta el surgimiento del uso particular de un lenguaje que ha ido calando en el nuevo ambiente cristiano. Se trata de un lenguaje soteriológico en el marco del *cumplimiento* del plan divino, que entiende la irrupción del *eschaton* en el acontecimiento mismo que Dios ha revelado por medio de Jesús, el Cristo de nuestra fe. Esta nueva forma kerygmática del lenguaje cristiano está continuidad con la tradición de Jesús en la medida en que asume el anuncio del Evangelio como “la fuerza de Dios para la salvación de todos los que creen” (Rom 1,16), judíos y griegos.

EL CUMPLIMIENTO DE LOS TIEMPOS Y LA CONCIENCIA DE UN MESIANISMO REALIZADO

La figura histórica de Pablo ha de ser comprendida en el marco de un fiel descendiente de Abraham que nunca se entendió a sí mismo fuera de su propia tradición hebrea (2Cor 11,22; Rom 11,1). Se reconoce fariseo, es decir, celoso y justo frente a la *ley* (Flp 3,5-7), en la que vive, conoce y practica todo su discernimiento sociorreligioso. En él se puede apreciar una clara conciencia rabínica que deja entrever dos elementos fundamentales inspiradores de su horizonte vital: (a) la *expectativa mesiánica*, y (b) la *perfección de la ley* que se consumaría en el fin de los tiempos con la llegada del Mesías Davídico. Al relacionar estos dos elementos con la novedad que representó el mensaje y la *praxis* de Jesús de Nazaret, podemos sostener que si bien es cierto que el horizonte socioreligioso que le aportará las categorías y las nociones desde donde pensará y asumirá el acontecimiento salvífico, en sentido amplio, a lo

largo de toda su vida, antes y después de su conversión, será el de la ley (Rom 7,7.12-13), es aún más cierto que Pablo, fiel a su tradición judía, reconoce el cumplimiento y la concreción de dicho acontecimiento en la persona de Jesús de Nazaret. Por ello es capaz de confesar que la llegada del Reino anhelado ya ha irrumpido con novedad en el marco del tiempo y la historia del siglo I del pueblo elegido (Rom 11,1-10). ¿Pero quién es este Mesías confesado y proclamado por Pablo? ¿Es el mismo Jesús de Nazaret, el Jesús histórico? ¿O es el Cristo de nuestra fe, ya asimilado en la época de Pablo y ambientalmente confesado en un nuevo lenguaje?

La confesión de Jesús como el Mesías esperado dejar de ser, en tiempos de Pablo, una expresión contracultural y controversial que pusiera en riesgo la propia vida de cara al ambiente judío o griego. De hecho, según se nos narra en 1Cor 1,23, este Mesías crucificado se ha convertido en “escándalo” para los judíos y “necedad” para los gentiles. Por una parte, ¿cómo podía aceptarse que el Mesías Davídico (Rom 1,3), que vendría con poder y gloria, sería crucificado? Por otra, ¿cómo entender que había sido constituido Hijo de Dios con poder, por la acción del Padre al resucitarlo? (Rom 1,4). Una confesión de este talante sólo podía ser comprensible si se aceptaba y creía que el cumplimiento del fin de los tiempos (2Cor 6,2; Is 49,8) y, de este modo, la consumación de la ley, habían llegado a su realización definitiva en la persona y en la misión de Jesús de Nazaret. En este contexto se puede entender el giro en el uso que Pablo da al lenguaje del cristianismo naciente, pasando del anuncio de la Buena Nueva (Evangelio) a la predicación de su realización en Cristo Jesús (Kerygma) (Rom 10,6-8). En otras palabras, el mensajero (Jesús de Nazaret) pasaba a ser el objeto del nuevo anuncio (Cristo de la fe).

En tiempos de Pablo, la ley había sobrepasado a la Palabra, convirtiendo su práctica en un formalismo jurídico que olvidaba los criterios de la misericordia y la justicia como elementos constituyentes de su dimensión soteriológica. Es por eso que Pablo percibe y alega, con gran tristeza, cómo Israel no quiso escuchar ni permitió que la Palabra encontrara acogida en los corazones de los hombres. Esta realidad restringía el camino hacia la salvación, pues absolutizaba la observancia de los preceptos y el sacrificio cultural por encima de la escucha atenta de la Palabra anunciada por Jesús (Lc 8,19-21). Esto producía un peso insoportable entre los pecadores y convertía a la Palabra en una realidad inalcanzable y lejana (Dt 30,11-14) anulando al sujeto religioso y vaciando toda práctica de la ley de su auténtico sentido y amplitud salvífica, como el propio Jesús había criticado (Mt 23,13-32).

El pueblo se creía heredero de la salvación por descendencia y observancia (Rom 9,6-8)¹, antes que por adopción. Lo que estaba en juego era la *relación en fe* que la misma ley exigía, y que, sin embargo, había olvidado para promover una mera observancia de preceptos (Rom 7,12-13). En este sentido, Pablo sostiene que Israel no llegó a cumplir o a dar perfección a la ley (Rom 9,31), porque no la buscaba en la fe, sino en la práctica de preceptos u *obras* (Rom 9,32). La nueva palabra proclamada por Pablo era portadora de las promesas ofrecidas al pueblo de Israel, entonces realizadas en Cristo, en quien todo peso se aligera y la carga se alivia. Jesús, el Cristo (Mesías), revela con su propia vida la auténtica salvación para todo hombre, judío y gentil (Rom 10,5-13). Con este ímpetu, Pablo se siente proclamador de la nueva palabra reconciliadora, traída por Cristo, para salvación de todos (Rom 10,8.13).

Había llegado el tiempo favorable anunciado, el año de la Gracia (Is 61,1-2; Lc 4,21; 2Cor 2,6), con la concreción histórica de las promesas mesiánicas y la llegada del Reino por medio de este nuevo Mesías, Jesús de Nazaret, en quien Dios revelaba la definitividad de su palabra y, por tanto, la perfección de la ley. Es por ello que el hombre ya no se justificará más por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo (Gal 2,15-21). La crítica paulina a la ley no ha de entenderse como una negación o rechazo de la misma, sino como la pérdida de su vigencia de cara a la realidad ya actuante del *eschaton*, cuya consecuencia definitiva implica un cambio de mentalidad (conversión) respecto de su posición y lugar históricos. Sólo así tiene sentido afirmar, en el tiempo del cumplimiento y el advenimiento del *eschaton*, que por las obras de la ley *nadie* será justificado (Gal 2,16), sino por la fe en Cristo Jesús, el Mesías, el Señor.

LA RELACIÓN QUE BROTA DE LA FE EN CRISTO EXPRESADA EN LA PRÁCTICA DE LOS BANQUETES

Uno de los elementos presentes en la cristología paulina que más revelan la existencia de una *continuidad recreada* respecto de la tradición de Jesús es el modo en que Pablo usa la simbología de los *banquetes* para

1 Aquí podemos encontrar una estrecha relación entre la visión de Juan el Bautista y la de Pablo respecto al momento presente en el que la ley había sido absolutizada.

discernir la estructura presente en las relaciones socioreligiosas que existía entre los miembros de las nuevas comunidades cristianas. La nueva fe en Cristo implicaba seguir el modo como Jesús entró y vivió sus relaciones históricas con otros sujetos en medio de la sociedad judía. En Rom 8,29 se nos comunica el criterio fundamental de toda relación cristiana: “pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él *el primogénito entre muchos hermanos*”. Confesar a Jesús como Mesías implicaba construir relaciones fraternas entre los muchos hijos de las nuevas comunidades. Siguiendo la práctica de Jesús, Pablo aprendió el carácter constitutivo de la fraternidad para la propia justificación, porque, haciendo memoria de la tradición de Jesús, supo advertir que sólo “uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos” (Mc 3,28).

Solamente en la fraternidad se podía participar y beber con el mismo Espíritu (1Cor 12,13) de comunión por el que “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,28). Más aún, este singular modo de entender y vivir la fe en el siglo I constituía a todo seguidor y confesor de Jesús como el Mesías, en auténtico heredero de las promesas y en fiel descendiente de Abraham (Gal 3,29), es decir, en auténtico *hijo*. Frente a esta radicalidad en el modo de asumir al otro, toda verticalidad y todo esoterismo quedan sin lugar “de modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios” (Gal 4,7).

La tradición de Jesús había calado y aquella práctica de los banquetes estaba claramente asumida en la proclamación de este nuevo seguidor del Mesías. Los banquetes ya no podían seguir siendo espacios de diferenciación socioreligiosa, sino de comunión, donde la igualdad no se podía entender desde la correspondencia retributiva de posiciones y *status* socioreligiosos, sino desde el servicio al más pobre, al diferente y al rechazado. Como lo recordaba Marcos en su Evangelio: “cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez, y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos” (Mt 14,12-14).

La simbología del banquete usada por Pablo revela cómo este apóstol fue fiel al criterio de la fraternidad enseñado por Jesús; a lo largo de sus cartas

destacan algunas dimensiones prácticas para el entramado de las relaciones personales: (a) en la *dimensión religiosa* se propone la superación de las nociones de pureza e impureza propias del judaísmo fariseo como criterio de discernimiento de las condiciones morales del sujeto; (b) en la *dimensión sociocultural* avanza hacia la superación de las posiciones verticales y jerárquicas entre los sujetos, y (c) en la *dimensión antropológica* se logran superar las nociones griegas de predestinación y condiciones morales virtuosas que se consideraban previas a toda relación. Estas tres dimensiones sólo pueden entenderse a partir de la primacía de la libertad propia de los hijos de Dios que encuentra su único y novedoso modelo en Jesús de Nazaret, a quien se debe seguir y proclamar: “Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido. Enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias. Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (Col 2,6-8).

Los banquetes en las comunidades griegas y romanas se solían definir por los objetos que se ofrecían a los invitados, como la cantidad y la calidad de la comida o la bebida, y por el posicionamiento social, económico y político de las personas convocadas. Sin embargo, Pablo entiende que la primacía la tiene el modo en que se gestan las relaciones entre los sujetos que participan para que sean realmente fraternas esas relaciones, es decir, que el uso que estos sujetos debían dar a la comida y a la bebida, así como el modo en que se ubicaban en el espacio festivo, debían procurar y favorecer la fraternidad. En este contexto se puede comprender la afirmación que hace a los Romanos: “el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo... Procuremos, por tanto, lo que fomente a la paz y la mutua edificación” (Rom 14,17.19).

Los judíos, por su parte, entendían que en el banquete la comida debía ser pura. Según Pablo, ni la comida o la bebida son en sí mismas puras o impuras, pues no determinan la calidad moral del sujeto humano, por lo que no pueden ser valoradas como fuente de pureza o impureza. Será el modo en que se constituyan y generen las relaciones entre los sujetos presentes en el banquete, el que determine la calidad del encuentro o la autenticidad —moral— del mismo. Por ello, Pablo llega a sostener que “todo es puro, ciertamente, pero es malo comer dando escándalo” (Rom 14,20b), pues el escándalo es el fruto de una acción que no parte de la consideración fraterna de la existencia del otro, de aquel que está frente a mí en el banquete.

Podemos sostener que se trata de un criterio que Pablo sigue y dis-cierne en fidelidad a la tradición de Jesús, que reconocía las enseñanzas del Maestro al recordar que “nada hay en el hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre” (Mc 7,15). Así como Jesús no miró la condición moral de las personas previamente a su acercamiento, tampoco Pablo parece haberlo hecho. Los mismos fariseos en tiempos de Jesús se asombraban de esta actitud de Jesús y la reconocían: “Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza y que no te importa por nadie, porque no miras la condición de las personas...” (Mt 22,16).

EL CRITERIO DE LA PRÁCTICA FRATERNA VIVIDA CON EL MISMO ESPÍRITU DE JESÚS

En la lectura socioreligiosa y política que Pablo hace de la realidad que vivían en Corinto, se nos revela esa continuidad recreada que él mantiene en fidelidad a la tradición de Jesús. En una de sus primeras palabras a la comunidad de Corinto le recuerda: “os escribí que no os relacionarais con quien, llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, ultrajador, borracho o ladrón. Con esos, ¡ni comer!” (1Cor 5,11). Se trata de una advertencia que hace a los “hermanos”, es decir, a los que forman parte de la comunidad cristiana, donde hay “impuros, avaros, ultrajadores, borrachos y ladrones”. Hace énfasis en que con ellos no se debe ni comer. ¿Qué significan estas palabras de Pablo tan fuertes al interior de la vida de la comunidad cristiana? Ante todo no están referidas a los no cristianos, sino a los miembros mismos de la comunidad cristiana: “ya es un fallo entre vosotros que haya pleitos entre vosotros... ¡Sois vosotros los que obráis la injusticia y despojáis a los demás! ¡Y esto, a hermanos!” (1Cor 6, 7-8).

Frente a esta realidad tan dolorosa Pablo entiende que debe actuar con la “mansedumbre y la benignidad de Cristo” (2Cor 10,1). La ruptura de la fraternidad al interior de la propia comunidad, era signo de su propia infidelidad al Maestro y a su fe en la proclamación de Jesús como el Mesías, pues tal práctica fraterna sólo tenía sentido si se vivía con el mismo espíritu de Jesús de Nazaret, como lo recuerda en Flp 2,5: “tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo”. Se trata de la lógica del despojamiento (Kénosis) del propio sí para dar cabida en uno al otro distinto de sí. Esta realidad no se

alcanza mediante el vacío absoluto, sino en la real ascensión del otro como mi hermano. Una fraternidad así entendida debía llevar a la reciprocidad de dones y de bienes entre distintas libertades filiales.

La consecuencia de la consumación de la ley y la concreción mesiánica en Jesús de Nazaret, implicaba una clara inversión del *horizonte* desde donde se vivían las relaciones cotidianas. Tal era la apuesta por la que esta naciente fe en Cristo Jesús ponía en juego su propia novedad y credibilidad. Esto lo expresa, de forma magistral, en una de sus cartas haciendo uso de un lenguaje paradójico y simbólicamente contracultural. Sostiene Pablo a los Corintios que “mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necesidad para los gentiles; más para los *llamados*, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres” (1Cor 1,22-25).

El texto se enmarca entre dos grupos: los “judíos y gentiles *llamados*”, y “los judíos y gentiles *no-llamados*”. ¿Por qué esta diferencia entre ambos grupos? Nuevamente Pablo sitúa su reclamo al interior de la comunidad cristiana, pues tanto judíos como griegos habían traído a las nuevas comunidades sus propias costumbres y hábitos socioculturales y religiosos. Los *llamados* son aquellos que habían reconocido el mesianismo realizado en Jesús y se confesaban como sus seguidores². Para ellos había un solo Mesías, “un Cristo”.

En este grupo de los llamados, judíos y gentiles, dicha confesión en el mesianismo de Jesús contrastaba con su propia práctica de vida. Pablo reconoce que en Corinto siguen dominando tres grupos sociales y religiosos que prevalecían sobre la determinación de las relaciones humanas libres y filiales: (a) primero, las autoridades romanas y religiosas, cuyos mandatos y prácticas eran obedecidos sin más. Son ellos, según Pablo, los *poderosos*, jefes de esta edad o príncipes de este mundo; (b) segundo, los *sabios*, a quienes muchos miembros de la comunidad cristiana tenían como sus guías y referencias espirituales personales, creyendo y participando de sus filosofías y sistemas esotéricos. Los sabios enseñaban una especie de conocimiento enigmático, que se iniciaba a través de pequeños grupos cerrados; (c) tercero, los miem-

2 Como se les denomina por vez primera en Hch 11,26: *cristianos*, que significa seguidores del Mesías.

bros de la *nobleza* de la época que aún mantenían sus posiciones de *status* y privilegios dentro del banquete y la comunidad en general.

El otro grupo estaba constituido por judíos y griegos *no-llamados*. Los primeros eran los que aún no reconocían que Jesús era el Mesías anhelado por Israel, y por tanto pedían *señales* para creer. Para ellos, confesar a Jesús como el Mesías era considerado un escándalo pues los alejaba del auténtico judaísmo. A su vez, los griegos (no-llamados) pedían *sabiduría* ya que no podían entender que la propuesta cristiana no asumiera el esoterismo o una perspectiva dualista y antagónica de la realidad que proclamara una visión equívoca entre lo mundano y lo supramundano, por lo que llegaron a considerar al mensaje cristiano como mera necedad. Ante esta dura realidad, Pablo llega a una conclusión desafiante y contracultural: se vivía *según* la carne y el mundo, o se vivía *según* el mismo Espíritu (de Jesús); en otras palabras, se adaptaban las relaciones de los nuevos seguidores a las formas ya establecidas por los sabios, poderosos y nobles de este mundo, negando así la fraternidad enseñada por Jesús; o el cristianismo debía ser una auténtica novedad que desencadenara vida eterna en esta historia, pero con el mismo Espíritu de Jesús de Nazaret, con los mismos sentimientos y prácticas del único Mesías y Señor, “para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble” (Flp 2,10), la de los poderosos, los nobles y sabios de este mundo.

LA DIVINIDAD REPLANTEADA: UN ESPÍRITU QUE CLAMA ABBÁ, PADRE, CAPAZ DE RECREAR LA FRATERNIDAD DESDE LA FILIACIÓN

Un espíritu y una práctica así sólo podían brotar de un claro entendimiento de su fuente y origen, es decir, sólo podían brotar de sujetos humanos adoptados como *hijos*, y de un Dios que les amase como *Padre*. Pero esta realidad quedaba en claro contraste con las figuras del *paterfamilias* y del *pater patriae* comunes a la constitución de las relaciones familiares y sociales a fines del siglo I, especialmente en territorios de dominio imperial, donde la filiación era causa de sumisión y adaptación, antes que de fraternidad.

Para los romanos la forma de la divinidad se caracterizaba por relaciones secuenciales de “piedad, guerra, victoria y paz”. La paz sólo podía ser alcanzada, como acto último, cuando era fruto de un proceso de dominación y victoria sobre otros sujetos; así se caracterizaba a la famosa *Ara Pacis*

Augustae. Con esta expresión quedaba revelado un modo de ser de lo divino, definido por relaciones de sometimiento y continuidad en el poder político. Según esta forma de comprender la divinidad, propia del mundo romano, el emperador se valoraba como *pater patriae*, ejerciendo su dominio imperial mediante el sometimiento de los vencidos.

En este contexto, la libertad era apenas realidad en unos pocos que, nacidos como auténticos ciudadanos por herencia, nunca habían sido sometidos políticamente. ¿Cómo confesar, pues, una forma de divinidad que se revelaba en la historia sometiéndose a otros y sin alardear de su propia realidad divina? ¿No era esto lo contrario a lo que se entendía por divinidad en el contexto en el que Pablo proclama el Evangelio? Si para romanos, griegos y judíos las nociones de emperador y mesías no podían ser entendidas sin que implicaran relaciones de sometimiento e imposición, entonces tenían que ser normales el rechazo y las críticas que el mensaje cristiano recibía de estas tres culturas. Pablo predicaba el Evangelio de un *Señor* que no era ni el emperador ni el Mesías Davídico, sino el Señor que ofrecía salvación liberando, pero sin imponerse y, antes bien, *abajándose* en la historia. En Jesús se revelaba un mesianismo no esperado, el del ungido, “porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad” (2Cor 3,17), que sólo puede portar “un Mesías crucificado” (1Cor 1,23) porque “no se consideró el ser igual a Dios” (Flp 2,6). Mientras el emperador y el Mesías Davídico podían descargar su propio peso sobre otros, este Cristo Ungido ofrecía cargarnos en su propio corazón: “Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas” (Mt 11,28-29). Esta es la actitud que Pablo reconoce en Jesús y la hace suya en sus relaciones con los demás al entenderlas desde el corazón de Jesús (Flp 1,8) y al asumirlas como un tesoro que se lleva en recipientes de barro (2Cor 4,7).

A este Señor, el *Kyrios* de nuestra fe, lo hemos conocido como “hermano”, es decir, “según la carne” (2Cor 5,16) y en él, hemos sido recreados a su imagen (2Cor 5,17). ¡Vaya paradoja la de este Evangelio! Pero se trata de una paradoja que penetra lo más hondo de la sociedad, su horizonte de humanidad, y es capaz de hacer erosionar la apariencia de la normalidad de nuestras relaciones y la comodidad que brindan las estructuras establecidas, “porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo” (2Cor 5,19), y no dominándolo. Una reconciliación que pasa por la recreación de las relaciones humanas al restituirlas en justicia y verdad, y nunca por encima de la caridad

fraterna (Gal 5,14). Sólo así la libertad será la de los hijos de un Dios que es Padre Bueno y Misericordioso con todos, porque “en Dios no hay acepción de personas” (Gal 2,6).

Haber comprendido de este modo a la divinidad, sólo era posible desde una adecuada asunción y práctica de la tradición de Jesús, para quien las relaciones con Dios no eran abstractas ni impersonales, sino paternas. Si Dios es Padre, el único modo posible de vivir una relación real con él que no sea de sumisión, subordinación o dominio, es siendo asumidos como hijos libres, y nunca como esclavos.

En el contexto de las culturas griega, romana y judía, los sujetos podían ser esclavos de dos modos: los *nacidos* como esclavos y los *sometidos* a la esclavitud. En este sentido Pablo reconoce que en la *praxis* de Jesús nadie puede ser reconocido como esclavo, pues todos están llamados a ser *adoptados* como hijos. El mensaje de Pablo ofrecía la Buena Noticia de que sólo Dios puede adoptarnos como hijos verdaderos suyos y, así, liberarnos con su bondad paterna de toda opresión y esclavitud. Ni el *paterfamilias*, ni el *pater patriae* podían engendrar una relación con esta amplitud de libertad y espectro de humanización. La razón la encuentra nuevamente Pablo al hacerse fiel portador de la tradición de Jesús, pero recreándola desde su propio contexto. Eco de ello resuena en las palabras que escribe a los Gálatas: “la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero de la voluntad de Dios” (Gal 4,6-7). Esta es la propia experiencia que Pablo, en plena cautividad, reconoce que debe dar forma a toda relación y acogida humanas, como lo entendió de su propia relación con Onésimo, “engendrado entre cadenas”, “cargado en su propio corazón” y entregado como “hermano querido” (Flm). En el rostro paterno de la divinidad de Dios quedaba desvelado el misterio íntimo de la filiación de Jesús, cuya plenitud nos la da a conocer “corporalmente”, para comprender lo que es en verdad humano mediante la participación y gestación de la fraternidad entre los muchos hijos (Col 2,9).

SÓLO UNA HUMANIDAD ASUMIDA PUEDE SER RECONCILIADA: LA TIPOLOGÍA ADAM-CRISTO Y LA CONSTITUCIÓN DE LOS SUJETOS HUMANOS

La tipología de *Adam* que Pablo usa en su cristología enmarca a la práctica de Jesús en un rol *representativo* a través de la solidaridad con la que asumió a lo humano. Para ello, toma en cuenta dos elementos fundamentales: (a) el destino último de la condición humana, cuyo desenlace es la muerte, y (b) la ascensión plena de la realidad humana en sus contradicciones y paradojas, incluso en el pecado. En Cristo se nos revela a un sujeto capaz de asumir a su propia realidad desde lo más íntimo y constitutivo para, desde ahí, reconciliarla, y así poder ofrecer una salvación auténtica y viable. En este sentido, la cristología paulina nos ayuda a comprender *de qué modo y hasta dónde* puede llegar a realizarse lo humano tomando como forma ejemplar a la figura de Jesús de Nazaret. Por una parte, en la carta a los Filipenses se nos indica *de qué modo es asumido lo humano*: “tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre” (Flp 2,7). Por otra, en Rom 8,3 se nos dice *hasta dónde* es asumida dicha condición humana: “Dios, habiendo enviado a su propio hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne”.

Una de las categorías contraculturales que Pablo usa para definir a la realidad humana es la del *siervo*. Sin embargo, ¿era ésta la acepción más propia y adecuada para definir las condiciones de humanización aspiradas ambientalmente a fines del primer siglo? Si partimos de un horizonte cultural helénico administrado políticamente por los romanos, lo sujetos podían ser esclavos o libres. Para unos, ser sujeto significaba vivir desde relaciones de servidumbre impuestas por sus amos. Para otros, que eran los amos, señores, poderosos o sabios de este mundo, ser humano permitía la posibilidad de someter a otros a una relación de esclavitud. Si consideramos el horizonte cultural judío, la observancia y el cumplimiento de una ley mal interpretada generaba un peso insoportable para quienes no podían cumplir con los sacrificios y holocaustos requeridos por los sacerdotes. Estos actos sacrificiales propios del culto eran considerados mediaciones indispensables para alcanzar la salvación.

En medio de esta confluencia de horizontes, Pablo tiene que plantearse la pregunta por lo verdaderamente humano a la luz de la práctica y el espíritu con los que Jesús asumió su propia historia personal. Así entiende cómo aquellas palabras del salterio resuenan en el corazón del sujeto angustiado

de fines del siglo I: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el Hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste Señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies” (Sal 8,5-7). Aquella creatura humana que había sido creada para ser centro y fin de todo lo existente, podía ser hecha esclava por sus semejantes, desfigurándola en su más honda humanidad. Más aún, es en este contexto sociopolítico donde también resuenan con sentido estas consoladoras palabras: “Vuélveme la alegría de tu salvación... Pues no te agrada el sacrificio, y si ofrezco un holocausto, no lo aceptas. El sacrificio a Dios es un corazón contrito...” (Sal 50,14.18-19).

Todas estas interrogantes las replantea Pablo a la luz del discernimiento que hace de un sujeto histórico cuya práctica mesiánica con espíritu fraterno *reconoce* y le *atrae* (Jn 12,32) porque fue capaz de reconciliar en sí a todas las cosas (Col 1,20.22) liberando a los sujetos de las propias esclavitudes (Col 2,8) y haciendo realidad las promesas mesiánicas anheladas por Israel. En el testimonio de vida de Jesús de Nazaret, Pablo descubre una prestancia capaz de dar sentido en medio de su propia paradoja, porque la humanidad de Jesús contiene una plenitud mayor (Col 2,9) de la que hace partícipe a otros como primogénito de toda creatura (Col 1,15). Para Pablo, Jesús revela una forma en la que lo humano es posible en todo sujeto de forma personalizadora, y no simplemente una humanidad genérica y sin concreción histórica.

Esta forma de ser humano es, ciertamente, paradójica y contracultural. Paradójica de cara a lo que podemos entender ambientalmente por ser/hacer-nos humanos, y contracultural porque nos enfrenta con su propia viabilidad sociopolítica y religiosa. No se enmarca dentro de la *tranquillité de L'Armée* propia de la *Pax Romana* del mundo a fines del siglo I. ¿Qué humanidad es capaz de revelarse con tal prestancia que no pierda capacidad de atracción y convicción mientras llama a la conversión del propio horizonte de vida (dimensión paradójica); y, que a su vez, sostenga su autoridad en su fidelidad para recrear y restituir relaciones humanas desfiguradas y excluidas en la sociedad, pero sin esclavizar ni sacrificar a nadie en su camino (dimensión contracultural)? Más aún, dicha paradoja lleva a un auténtico drama histórico, pues en el modo mismo como lo humano sea asumido, se define y revela el fin último para el cual el hombre y la mujer han sido creados. Es decir, que no cualquier modo de llegar al fin nos humaniza, aunque sea bueno en su intención, pues tiene que reconciliar. Sólo humanizándonos en el camino, el fin tendrá sentido para que pueda recapitular en sí a todas las cosas.

Una humanidad así es la única capaz de superarse a sí misma (hombre viejo: *παλαιον ανθρωπον*), para asumirse desde lo más hondo y real de sí, haciendo brotar su resplandor y verdad (hombre nuevo: *νεον ανθρωπον*). Sólo así lo humano puede darnos a conocer la plenitud (*επιγνωσιν*) conforme al conocimiento del Creador que es *anterior* al bien y al mal, y no más allá o después de ellos. Esta anterioridad implica lo originario y arquetípico de la imagen a partir de la cual hemos sido creados, es decir, aquel modo de hacernos sujetos donde no encuentran cabida las diferencias absolutizadas, sino reconciliadas en la caridad fraterna, pues ya “no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos” (Col 3,11). Esta es la forma propia en la que lo humano se ha de constituir, para ser verdadero. Como se nos narra en Flp 2,6-8, la lógica humana, que es imagen de la divina, es la del vaciamiento. Jesús se vacía (*εκενωσεν*) de su forma de Dios (*μορφη θεου*) y toma-adopta (*λαβων*) la forma de esclavo (*μορphen δουλου*), es decir, de siervo, y en éste, que es su porte exterior o hábito (*σχηματι*) por el que se manifiesta a los demás, se halla su auténtica humanidad.

La simbología de la esclavitud pareciera enmarcar a lo humano en las condiciones históricas (sociopolíticas, económicas y religiosas, etc.) menos favorables para su posible realización. He aquí la paradoja y el drama a la vez. En el contexto judío esta forma desfavorable podía ser la del itinerante o del que carecía de lugar común social y estabilidad económica sostenida. En la cultura griega o romana ésta era la de un esclavo o siervo. Pablo encuentra en esta figura del esclavo una noción con un referente concreto y con un sentido claro que le permite expresar las implicaciones que tiene el acto de creer en Jesús en medio de su contexto sociopolítico y religioso. La adopción de un estilo de vida permanente como hijo itinerante había liberado a Jesús de Nazaret de todo *status* y honor; a diferencia de la otra figura que no asumió, que era la del *paterfamilias*. Pablo establece una interesante correlación entre las implicaciones que tuvo dicha práctica y el espíritu con el que Jesús de Nazaret vivió, y las implicaciones de esta figura histórica de los esclavos que era normalmente aceptada en medio de los nuevos contextos griego y romano. El mensaje de la Buena Noticia del Evangelio de la salvación, podía llegar ahora a los sujetos menos favorecidos por las condiciones sociopolíticas, económicas y religiosas de las nuevas culturas, y así devolverles la alegría de la salvación que clamaba el salmo cincuenta.

La correlación es llevada al extremo de toda lógica humana en el texto de 2Cor 5,21, cuando sostiene que “a quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros”. He aquí dónde emerge con su máximo sentido la tipología Adam-Cristo. Lo humano ha de ser reconciliado desde lo más hondo de su propia y única realidad, adentrándose y asumiéndose, antes que saliendo de sí esotéricamente y negándose. Se encuentran entonces dos formas tipológicas (τυπος) en las que lo humano puede estar presente y desarrollarse con consecuencias diferentes tanto en su modo de realización subjetivo, como en la manera en que puede afectar a la realidad objetiva. Sólo una de estas dos formas humaniza y nos hace sujetos. Concurren así en confrontación la forma adámica (Αδαμ) y la forma mesiánica (Χριστος) de hacernos humanos. “Habiendo venido mediante un hombre (δι ανθρωπου) la muerte (θανατος), también mediante un hombre (δι ανθρωπου) viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos (δι ανθρωπου), así también todos revivirán (παντες ζωοποιηθησονται) en Cristo” (1Cor 15,21-22).

Pudiera entenderse que la segunda figura niega o pretende anular el sentido de la primera, pero no es así. La relación en la que se confrontan es siempre prefigurativa o tipológica, es decir, que en la primera tenemos ya la prefiguración de lo que había de venir. Por ello, “Adán es figura del que había de venir” (Rom 5,14). Al ser figura (τυπος) es prefiguración y clamor de lo que debía alcanzar para realizarse plenamente, pero no lo logró. Ambos son símbolos personales de humanidad (δι ανθρωπου), pero dados a conocer en (δι) dos modos o formas que no se anulan mutuamente, sino donde la segunda completa y plenifica a la primera al asumirla en su realidad más honda de pecado, simbolizada con la realidad de la muerte.

En este sentido por “el primero entró la muerte”, pero sólo “el segundo hombre”, el Cristo, la asumió salvíficamente con su práctica y espíritu mesiánicos. La muerte (θανατος) a la que Pablo se refiere se enmarca en la asunción de dos niveles simbólicos fundamentales del imaginario de sus contemporáneos: (a) por una parte, la muerte simbolizaba la terminación de la vida biológica y mundana, que daba inicio a un futuro desconocido, desolador, lo que aterraba a cualquier sujeto viviente al revelar un límite irreversible de la condición histórica de la humanidad; (b) por otra parte, la muerte simbolizaba el acabamiento de la plenitud de la vida y la posibilidad de su desarrollo continuo, que podían ser entendidos como castigo, fruto del pecado o entrega sacrificial ante la voluntad externa de un tirano o fuerza

superior que podía someter a lo humano a sus pies. El peso terrible de este imaginario cultural cuando está terminando el primer siglo, es el que Pablo tiene que superar al releer el modo histórico en que Jesús muere y el sentido con el que asume su muerte.

Una nueva correlación surge entre la práctica del Jesús histórico y la cristología paulina. Si el Jesús histórico fue capaz de reconciliar y restituir relaciones desfiguradas en la historia, allí donde las condiciones biológicas (enfermedades), sociales (exclusión), económicas (empobrecimiento), políticas (dominación de señores y amos) y religiosas (peso de la observancia de la ley), legitimaban formas de vida donde parecía no tener más sentido la existencia, ¿cómo no hacerlo entonces en el momento decisivo, donde se juega la vida de todo sujeto, en el que la separación se levanta como una realidad inminente e insuperable a partir del hecho abrumador de la muerte? La nueva figura (τυπος) humana mesiánica revela, así, una realidad recreada, una nueva creación, que se inicia con la posibilidad de la resurrección de los muertos (αναστασις νεκρων), de los últimos, aquellos olvidados y desechados por los vivos.

Este proceso debía pasar por la revivificación (ζωοποιηθησονται) o reafirmación de la continuidad de la vida de estos sujetos. No se trata, pues, de una superación ontológica. Mediante su práctica mesiánica, Jesús había asumido un proyecto de vida en el que su muerte formaba parte de una serie de hechos que se desencadenaron a partir de su cada vez mayor entrega al servicio del Dios del Reino, su Padre. En este sentido es posible que todo sea ahora recapitulado en Cristo, pues todo había sido creado para lo humano y puesto bajo sus pies (Sal 8,7), de tal modo que entonces, en la humanidad de Cristo, todo ha sido sometido y asumido filialmente (1Cor 15,27), porque ha sido reconciliado.

Ahora solamente ha de reinar la gracia antes que la ley, la libertad de los hijos antes que el reino de los amos, y el don de la fraternidad antes que el sometimiento de los esclavos. Y así hasta que "Dios sea todo en todos" (θεος παντα εν πασιν), el día de la plena reconciliación entre lo humano y lo divino, y en ellos, de toda la creación. En esta solidaridad de Cristo con la muerte, se nos devuelve la esperanza en la vida y la alegría por la salvación.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA RECOMENDADA

- BARBAGLIO G., *Pablo y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- BORNKAMM G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979.
- BOVER J. M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 1967.
- CERFAUX L., *Jesucristo en San Pablo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 1955.
- COMBLIN J., *Pablo, el apóstol de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 1996.
- CROSSAN J.D. – REED J.L., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006.
- DUNN J. D.G. (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2001.
- DUNN J. D.G., *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.
- DUNN J. D.G., *The theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
- ESLER P.F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.
- GÓNZALEZ RUIZ J.M., *El evangelio de Pablo*, Sal Terrae, Santander 1988.
- MALINA B.J. – PILCH J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- SANDERS E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- TAUBES J., *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
- VIDAL S., *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- WRIGHT N.T., *Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2009.