

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año IX

1983

Núm. 17

INDICE

	<u>Pág.</u>
Carlos Elorriaga: La vida cristiana como camino progresivo según Rom 1-8	1
Francisco Gil Hellín: Los "bona matrimonii" en los tratadistas actuales	23
Antonio Mestre: Asensio Sales: la actitud ilustrada de un obispo partidario de la Compañía	61
Jesús Conill Sancho: Metafísica como conocimiento ontológico en Aristóteles	101
Carlos Moya Espí: Clasicismo y romanticismo en el pensamiento del joven Dilthey	119
Teresa Canet Aparisi: Aspectos del pensamiento teológico español del siglo XVI ante la conquista de América	155
Genaro Lamarca Langa: Los campesinos ante la muerte. Valencia 1730-1860 (Un estudio sobre el discurso testamentario)	167
Recensiones	203

FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER, VALENCIA
Sección Diócesis

LA VIDA CRISTIANA COMO CAMINO PROGRESIVO SEGÚN ROM 1-8

Por Carlos Elorriaga

La carta a los Romanos es un escrito más impersonal que las otras cartas paulinas. La redacción de la carta, vacía de alusiones concretas, revela que se trató de una ocasión única para que Pablo expusiese, sin contextos polémicos inmediatos, la perspectiva desde la que él realiza el anuncio de Jesucristo.

Es bueno recordar, por otra parte, que la carta a los Romanos no puede absolutizarse como si fuese *la* dimensión decisiva del Nuevo Testamento. La diversidad de situaciones y líneas teológicas observables en él no puede ser reducida a una unidad ni desde una postura absolutamente analítica ni mediante una integración de elementos variados que busque una armonía demasiado fácil. La unidad del Nuevo Testamento —al fin y al cabo, un texto escrito— proviene de la experiencia en la Iglesia de la predicación oral del Evangelio, la buena noticia de la salvación del hombre en Jesucristo, lo que sí constituye evidentemente el núcleo de los Evangelios y de los demás escritos apostólicos.¹

¹ Aunque el planteamiento de la cuestión contenga puntos oscuros y problemáticos, tiene razón E. Lohse cuando señala: “La unidad del testimonio pluriforme que se ha conservado en los escritos del NT como predicación que fundamenta a la Iglesia, sólo aparece cuando el Espíritu vivifica la letra y hace que se escuche el único evangelio: que, en Cristo, el Dios oculto se reveló y reconcilió el mundo consigo (2 Cor 5,19). En la cruz de Cristo se hizo patente al mundo el amor de Dios, de modo que desde ese momento la predicación da testimonio del Cristo crucificado como el Señor viviente. Cuando se analizan los textos del NT para descubrir cómo han desarrollado ese mensaje, se comprueba que la fe no se fundamenta sobre sí misma, sino en el acontecimiento Cristo, ocurrido una vez para siempre, que se ha narrado antes y fuera de nosotros como fundamento de nuestra salvación. Sólo a la luz de ese acontecimiento proclamado a todas las gentes se hace patente el designio de Dios sobre el mundo, es decir, sobre nosotros. La palabra predicada nos comunica la salvación y descubre a la vez nuestra perdición; el evangelio, que nos afecta juzgándonos y alentándonos, pone de manifiesto que el amor de Dios se ha dirigido a nosotros por Cristo. En este mensaje encuentra su centro y su unidad la diversidad de las afirmaciones del NT. Cuando se acepta este mensaje, la fe tiene certeza

Es precisamente del “Evangelio” de donde arranca el desarrollo de la carta a los Romanos. Tras el saludo, que en el primer versículo de la carta menciona que Pablo ha sido llamado como apóstol de la buena noticia (Evangelio) de Dios, y una acción de gracias y súplica (1,8-15), aparece, dando ahora ya un salto en la lectura, algo así como el enunciado del tema que va a ser objeto de la carta:

Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: primeramente del judío, pero también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: ‘El justo vivirá por la fe’ (1,16-17; la frase entrecomillada es cita de Hab 2,4).

Es en estos versículos donde propiamente comienza el cuerpo de la carta, y donde aparece por tercera vez desde las primeras líneas la palabra “evangelio”, buena noticia (εὐαγγέλιον), término básico en la teología de Pablo.² Una afirmación central que se hace en 1,16 es la de que el Evangelio es “fuerza de salvación”. No se diría ahora nada nuevo explicando esas palabras, pero es interesante recordar que el cuerpo de la más amplia de las cartas de Pablo comienza precisamente afirmando algo que distingue al cristianismo de cualquier concepción de lo religioso hecha desde el hombre y desde su capacidad. Ello lo confirmará el desarrollo de la carta: lo que el cristianismo le da al hombre es algo que a éste le viene otorgado desde fuera y por Dios. Es Evangelio, porque es la buena noticia de que el hombre no está obligado a comportarse como persona haciendo caso omiso de sus muchas limitaciones y en lucha constante con ellas, sino que le son *dados* un nuevo ser, una nueva voluntad y unas nuevas posibilidades que él ni tiene ni puede tener por sí mismo. Se trata en definitiva de la buena noticia de la salvación. Donde ésta le es anunciada a alguien como un don gratuito, ahí comienza el cristianismo. Ese es el sentido de sobre todo Rom 1,16. El versículo 17 es en realidad una explicación del versículo 16. Pero la explicación se va a prolongar a lo largo de una buena parte de la carta.

de que vive de la obra de Dios realizada *extra nos*, pero por nosotros. Pero esta fe desea cerciorarse de su contenido, preguntando a los escritos del NT por el evangelio expresado en ellos e intentando extraer, en el encuentro con el coro de los testigos, la única palabra salvadora de la diversidad de las palabras” (E. Lohse, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1978, 269).

² Sobre frecuencia, importancia y sentido de la expresión en Pablo cf. U. Becker, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (eds. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard) II, Salamanca 1980, 149-151.

1. SITUACIÓN DE HECHO DEL HOMBRE (1,18-3,20)

Tras el enunciado, pues, de lo que va a exponer fundamentalmente, comienza Pablo pasando revista a la situación general de los hombres, es decir, la de todos aquellos, que son la mayoría, que no forman parte del pueblo que Dios eligió. Al decir “gentiles”, se está calificando, en la mentalidad judía, a todos aquellos que no pertenecen a los judíos, los cuales tienen conciencia de pueblo especialmente elegido. Reflexiones sobre la cercanía de Dios, tal como se encuentran, por ejemplo, en Dt 4,6-8, son expresión del orgullo de Israel por una situación especial que no era la propia de los otros pueblos.

Esa situación de los otros pueblos es, por otra parte, la situación general en todas las épocas, pues la inmensa mayoría de los hombres son lo que en terminología bíblica y también paulina se llama “gentiles”. Su situación la describe Pablo con auténtica pesadumbre en Rom 1,18-32. Lo que aquí se expone es, en términos generales, esto: ¿En qué situación están los hombres, si Dios no se les manifiesta?

La afirmación fundamental de Rom 1,18 ss es que los gentiles son objeto de “la cólera” o “la ira” de Dios, la cual se manifiesta desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en injusticia” (1,18), y de ello se da una descripción en los siguientes versículos:

²⁰ Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras, su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; ²¹ porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: ²² jactándose de sabios, se volvieron estúpidos, ²³ y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.

Se observa que el cuerpo de la carta comienza con una descalificación del hombre por su “impiedad” e “injusticia”, contra las cuales se manifiesta en forma airada el desacuerdo de Dios: “Se manifiesta, en efecto, la ira de Dios desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en injusticia” (1,18). Y comienza la explicación de esta ira: “Pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó” (v. 19). Los siguientes versículos, ya transcritos, han expuesto más detalladamente la razón de esa cólera: el Dios invisible podía ser comprendido en su eterno poder y su divinidad por la razón humana a través de sus obras. Y, sin embargo,

los hombres —los gentiles, en este caso— no han manifestado la debida “piedad” hacia ese Dios a quien tenían posibilidad de conocer, ni le han glorificado ni le han dado gracias (cf. v. 21). La “verdad” de ese Dios, que no se ha traducido en “piedad” hacia él, ha sido aprisionada en la ἀδικία. A la ausencia de un reconocimiento de ese Dios, que por un lado ha podido ser conocido, pero de hecho —por las razones que sean y que Pablo irá exponiendo a lo largo de la carta— parece haber sufrido el sino de que se le desconozca, ha correspondido la ofuscación del hombre y el entenebrecerse su insensato corazón (v. 21), trocándose la sabiduría humana en estupidez (v. 22) e imaginando los hombres que eran Dios las realidades que no lo eran (v. 23).

Todo lo que son a continuación los versículos 24-32 no son más que consecuencias de la situación radicalmente pecadora del hombre. Lo indican las expresiones “por eso” (διὸ v. 24; διὰ τοῦτο, v. 26) e “y como no” (καὶ καθὼς οὐκ: v. 28): la impureza, la absolutización de las criaturas, y toda la serie de numerosos adjetivos con que acaba este primer capítulo de la carta, no son otra cosa que una consecuencia de la ἀδικία, la “injusticia” existente en el hombre.

Pero todo este lamentable cuadro es descrito por Pablo con auténtica pesadumbre. Porque Pablo no dice sólo: si los hombres no hubieran desconocido al Dios creador y hubieran aceptado que es a él a quien debían haber servido, no habrían caído en esa lamentable situación. Si Pablo hubiera querido expresarse sólo así, no harían falta muchas de las afirmaciones que se encuentran en capítulos posteriores ni entenderíamos por qué los versículos 16-17 han sido como un enunciado de la tesis fundamental de la carta: la buena noticia (“no me avergüenza del Evangelio”) de que el hombre puede ser “justo” cuando *cree* en Dios. Pero para ello habrá que purificar los conceptos de “creer” y de “fe”, que, por lo que se ve en 1,18-23, no podrán ser, tal como además Pablo irá explicando posteriormente estos términos, esas actitudes elementales propias de una religiosidad natural que, en última instancia, ha sido descalificada en 1,18-32. La descalificación se ha producido en un sentido bastante preciso: es cierto que, si lo invisible de Dios podía ser conocido desde la creación del mundo por medio de los seres creados, cabe la posibilidad de acercarse a Dios desde la razón.

Ese es el sentido de las afirmaciones del Vaticano I, cuando proclama que “Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a partir de las realidades creadas”, citando a renglón seguido Rom 1,20 y añadiendo, sin embargo, el Concilio que Dios se ha querido revelar en sus designios al hombre más allá de las posibilidades naturales de éste (todo ello en Denz. 1785. Cf. 1806). Pero es de importancia tener en

cuenta, por otra parte, A) que, aunque los hombres puedan llegar a un conocimiento de Dios por esa vía —Pablo intenta entre otras cosas explotar esta posibilidad pastoralmente en el discurso en el Areópago que Lucas transcribe en Hech 17,22-34, especialmente vv. 24-29—, ni Pablo ni el Vaticano I han hablado nunca de que esa posibilidad, cuando de hecho se dé, aporte al hombre verdaderamente salvación ni que ese conocimiento natural de Dios, aunque posible, sea la fe, sin la que “es imposible agradar a Dios” (cf. Hebr 11,6, aducido por otra parte en Denz. 1793 en un interesante contexto). Y, además, B) el mismo Vaticano I añade que “a esta revelación divina (de la que se ha hablado en el párrafo anterior, Denz. 1785) ha de atribuirse que aquellas cosas que, en lo tocante a lo divino, no son de por sí inaccesibles a la razón humana, puedan ser conocidas por todos, incluso en la presente condición del género humano, de modo claro, con certeza firme y sin mezcla de error alguno” (Denz. 1786. Cf. el resto del párrafo, que aquí no se cita completo). Varias de estas últimas expresiones, “ut ea... in praesenti generis humani conditione *ab omnibus expedite*, firma certitudine et *nullo admixto errore*”, se inspiran en expresiones que Tomás de Aquino, citado en nota por la misma Constitución conciliar, emplea para explicar características de hecho que suele revestir el conocimiento natural de Dios: “Veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret”.³ El añadido de esa gran importancia de la revelación “in praesenti quoque generis humani conditione” es una alusión implícita a la situación de pecado, que es la que frustra realmente el acceso del hombre a Dios: *el pecado ha oscurecido la proximidad de los hombres a Dios, la ἁδικία ha llevado al aprisionamiento de la ἀλήθεια*, el pecado ha llevado a los hombres a vivir fuera de la verdad.

Pero si este último subrayado es una conclusión correcta de Rom 1,18-32, la consecuencia que también se impone es que tanto la proclamación del Evangelio y la predicación como la vivencia personal de la vida cristiana deben evitar normalmente comenzar por las posibilidades de una religiosidad natural, las cuales no han sido capaces, por provenir del hombre mismo y estar enmarañadas en el pecado, de aportar verdadera salvación al hombre. Por eso ni la predicación ni la elaboración de ninguna sistematización teológica deben comenzar por las posibilidades de la razón para conocer a Dios, a pesar de que esas posibilidades existen y tienen su sentido en un contexto más amplio de hechos vivos y de experiencias reales acerca de una salvación que viene de Dios por Cristo.⁴

³ *Summa Theologica* I, q. 1, a. 1, *respondeo dicendum*.

⁴ Es dentro de la realidad de esos hechos y experiencias donde se inscribe el conjunto de cuestiones que suscita el estudio del tema de la existencia de Dios. Hay que recordar que la intención de las afirmaciones del Vaticano I que hemos señalado y que transcribe Denz. 1785 va dirigida tanto contra el fideísmo como contra el agnosticismo filosófico (acerca del contexto cultural de la defini-

Pero las afirmaciones de Pablo van más allá del ámbito de los gentiles. Pues también los judíos son objeto de la cólera de Dios (2,1-3,8), a pesar de la Ley (2,12-24), a pesar de la circuncisión (2,25-29) y a pesar de las promesas de Dios (3,1-8). Por un lado, lo esencial e inmutable de

ción conciliar vid. las breves pero precisas acotaciones de H. U. von Balthasar, "El camino de acceso a la realidad de Dios", *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pág. 57, nota 4). En el fideísmo se niegan prácticamente las posibilidades de la razón para conocer a Dios, que parece sería accesible sólo a una fe que fuera respuesta a una previa revelación (cf. la sintética pero interesante descripción de P. Poupard, "Fideísmo", *Sacramentum Mundi* III, 154-157). En el agnosticismo, por el contrario, y como el mismo término indica, lo que se ha sostenido y se sostiene es la imposibilidad para el hombre de conocer al Absoluto que llamamos Dios. Teniendo en cuenta este contexto ambiental de ideas en el que se mueve la definición del Vaticano I, puede decirse que su intención, en el aspecto que estamos comentando, es en realidad única: afirmar que el hombre puede, con su razón, alcanzar de alguna manera a Dios.

Esta afirmación tiene un valor evidente: la realidad de Dios nunca será un añadido forzado al hombre, sino algo que "encaja" bien en su naturaleza. Se da, pues, la posibilidad de que Dios sea conocido por la luz natural de la razón humana. Pero lo que nunca afirma el Vaticano I —e insistimos en lo que ya dijimos, que ahora quizá puede entenderse mejor— es que el hombre se salve a través de un conocimiento natural de Dios. La salvación del hombre comienza en la fe, pues es en la fe, don de Dios donde el hombre se entrega a Cristo. La fe no es una actitud ante la vida, consecuencia de que una persona es de la opinión o ni siquiera de que tiene la convicción de que debe tener a Dios por un valor absoluto, sino el don que Dios da al hombre de que se entregue a Jesucristo salvador, que empieza a crecer, en el interior de todo el que cree. Un autor como R. Aubert señalaba al comienzo de su estudio clásico *Le problème de l'acte de foi*, publicado originariamente en 1945, que la πίστις es, en efecto, una noción compleja, que desborda ampliamente la fe en el sentido teológico actual de esta palabra (pág. 3). Pero es lógico, si la teología quiere permanecer fiel a sus fuentes y a su método, que ese "sentido teológico actual" del término fe esté hoy día muchísimo más enriquecido a través de la mayor difusión de la Escritura y de la profundización en su estudio. A la luz de Rom 1,18-32 adquiere fuerza la convicción de que el hombre desperdicia inevitablemente sus posibilidades de acceso a Dios. Y Pablo ilustra que ello es consecuencia del pecado humano. M. Chossat señala que, al hablar el Vaticano I de que Dios puede ser conocido "por la luz natural de la razón humana" (*naturali humanae rationis lumine*), el término *naturali* "a été voté par le concile en vue d'exclure le traditionalisme" ("Dieu, connaissance naturelle de", *Dictionnaire de théologie catholique* (eds. A. Vacant y otros), vol. IV/1, Paris 1939, 859). H. Lennerz afirma que "naturali" no significa "en estado de naturaleza pura, sino que vale acerca de todo estado en el cual se encuentre la verdadera naturaleza humana" (*De Deo uno*, Romae 1940, pág. 29). Esta afirmación la precisa Lennerz a pie de página: "Puede hacerse la pregunta de si ciertos auxilios *sobrenaturales* son necesarios para hacer posible este conocimiento. A lo que hay que responder: nuestra tesis trata —como también la definición del concilio— *acerca de la facultad, pero no de su uso o ejercicio* (subrayado nuestro). De ahí que la cuestión de si *de hecho* en el actual conocimiento de Dios se conceden auxilios *sobrenaturales*

la Ley es también conocido a los gentiles: “En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza” (2,14-15). Pero los judíos, a pesar de descansar en la Ley, gloriarse en Dios, conocer su voluntad, discernir lo mejor, etc. (cf. 2,17-20), no se instruyen a sí mismos, roban, adulteran, saquean los templos de aquellos cuyos ídolos rechazan y, en general, deshonran a Dios (cf. 2,21-23). Así pues, concluye Pablo, de la Ley por sí sola no viene la salvación, como tampoco del orgullo de estar circuncidados, pues “el verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no según la letra” (2,29).

Por eso, la conclusión de Pablo es que “tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado” (3,10a). Esta afirmación, que se ha impuesto desde las situaciones anteriormente descritas, se da tanto entre los gentiles como entre los judíos. Para ello cita o alude Pablo a al menos seis pasajes diferentes del Antiguo Testamento:

No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo.
No hay un sensato,
no hay quien busque a Dios.
Todos se desviaron, a una se corrompieron:

no afecte a nuestra tesis; ni estaría en contra de la definición del concilio si alguien afirmase que *de iure* sería necesario un auxilio que elevase la luz natural de la razón a una actividad superior a su actividad natural o que objetivamente mostrase algo más allá de lo que se contiene en la manifestación de Dios en las cosas creadas” (H. Lennerz, *ibid.*, nota 51).

El tema de la existencia de Dios deviene problema precisamente por la realidad de pecado en que de hecho se encuentra el hombre, cuestión que Lennerz no trata (así planteado, el tema no es al menos predominante en la tradición teológica neoescolástica), pero que creemos ineludible para un planteamiento cristiano de esta temática, a la que hemos querido acercarnos: el pecado lleva a un oscurecimiento del conocimiento de Dios en el hombre, el cual, dada su situación de hecho, sólo alcanza a Dios mediante la fe —que es un don—, si ese conocimiento ha de ser verdaderamente salvador. Y ello aunque el hombre tenga la posibilidad en sí —es lo que justifica la definición conciliar— de alcanzar a Dios por la razón.

Algunas cuestiones sobre el conocimiento de Dios por la razón las hemos estudiado en “Anotaciones sobre el método trascendental en teología fundamental”, *Naturaleza y gracia* 20 (1973), 323-335. Algo sobre las implicaciones ecuménicas de estas cuestiones lo hemos querido reflejar en “El hombre viejo y el hombre nuevo”, *Anales Valentinus* 4 (1978), 244-247. Sobre la conveniencia de empezar el estudio de la teología por la cristología cf. “El influjo de la cristología en la sistematización teológica”, *Analecta calasanctiana* 21 (1979), 260-263.

no hay quien obre el bien,
 no hay siquiera uno (cf. Sal 14,1b-3).
 Sepulcro abierto es su garganta,
 con su lengua urden engaños (cf. Sal 5,10).
 Veneno de áspides bajo sus labios (cf. Sal 140, 4b);
 maldición y amargura rebosa su boca (cf. Sal 10,7).
 Ligeros sus pies para derramar sangre (cf. Is 59,7-8);
 ruina y miseria son sus caminos.
 El camino de la paz no lo conocieron,
 no hay temor de Dios ante sus ojos (Sal 36,2).

Todo ello citado en Rom 3,10b-18. Pablo concluye así:

Ahora bien, sabemos que cuanto dice la ley lo dice para los que están bajo la ley, para que toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca reo ante Dios, ya que nadie será justificado ante él por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado (3,19-20. Las palabras “nadie será justificado ante él” están tomadas de Sal 143,2).

Es, pues, de un estado de pecado universal de lo que está hablando Pablo. Pero 3,20 señala con plena claridad algo que ya se intuía especialmente desde 2,12 ss: “Nadie será justificado ante él por las obras de la ley, pues la ley no da sino el conocimiento del pecado”. Con todo esto no está descalificando Pablo sólo una posible religiosidad natural en orden a producir efectos salvadores (como ya se vio al hablar de 1,18-32), sino que además declara: “la ley” como tal no salva. ¿Qué es lo que se está afirmando? ¿Qué es “ser justificado”? ¿Qué es en definitiva la “justicia” y la “justificación”? ¿Se entiende así mejor qué es la “injusticia” de que hablaba Pablo en 1,18? Expuesta la situación de pecado en el hombre, y señalada también la impotencia de éste para pasar a hacer el bien, se va a entrar en una nueva sección de la carta, quizá su núcleo central.

2. EL PECADOR QUE ES TODO HOMBRE SE CONVIERTE GRATUITAMENTE EN HOMBRE JUSTO MEDIANTE LA FE (3,21-4,25)

Los próximos párrafos de la carta, cuando son bien entendidos y predicados por la Iglesia, pueden hacer que el cristiano vea cambiada un tanto su mentalidad “religiosa” para pasar a ser una actitud de fe. En efecto, en la comprensión más o menos frecuente de la vida cristiana suelen entenderse las cosas así: “estoy en la vida para comportarme debidamente, y así recibiré de Dios el premio”. Pero la perspectiva de Pablo es, en cambio, otra: a menudo se acepta que Dios está ahí, pues

lo invisible de Dios se manifiesta a través de sus obras. A menudo se sabe cuál debe ser la conducta adecuada e incluso, como se dirá más adelante en 7,14-23, se desearía configurar así la propia vida. Pero también es fácil pasar de la impotencia para evitar el pecado a la negación de Dios. Por eso, todo hombre ha de confesarse reo ante Dios (3,19). Todo hombre se encuentra metido en el enmarañado círculo vicioso del querer y no poder. Y ello aunque conozca la ley de Dios.

De hecho el hombre no consigue ser justo. Es decir, su conducta no se ajusta a lo que debería hacer para actuar verdaderamente como persona. Y así el hombre vive en la "injusticia", es decir, haciendo lo que no debe hacer y omitiendo lo que debería. Según la carta a los Romanos, el cristianismo no parece comenzar con proyectos de tipo ético, sino por el reconocimiento de la propia incapacidad para alcanzar la felicidad y hacer el bien, y en definitiva, para ser *justo*, en el sentido que esta palabra tiene en el presente contexto.

Reconocida la propia impotencia, dada a conocer también —en realidad, sólo así— por el mismo anuncio del Evangelio, aparece una nueva realidad que la Iglesia no puede dejar de anunciar: la justicia que se le da al hombre es la justicia de Dios en Jesucristo, de tal manera que el hombre es justificado (hecho justo) a través de la fe en Jesucristo. Antes de acabar el capítulo 3 de la carta aparecen unos versículos verdaderamente centrales:

²¹ Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas,²² justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen —pues no hay diferencia alguna; ²³ todos pecaron y están privados de la gloria de Dios— ²⁴ y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, ²⁵ a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, ²⁶ en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús.

²⁷ ¿Dónde está, pues, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No. Por la ley de la fe. ²⁸ Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley. ²⁹ ¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles; porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe. ³¹ Entonces, ¿por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien la consolidamos.

Ley, justicia, fe y pecado son una serie de términos fundamentales para comprender el cristianismo como buena noticia de salvación. En-

tender, al menos inicialmente, estos conceptos es llegar a entender las líneas maestras del Evangelio que Pablo anuncia. Es la ley, entendida aquí como νόμος, aquella a la que Pablo se está refiriendo constantemente en su carta a los Romanos. H.-H. Esser señala que, en la antigüedad clásica griega “la filosofía —incluida la de los sofistas— permanece siempre consciente de que el hombre... no puede existir sin ponerse en armonía con el νόμος cósmico, y de tal manera que sólo una adecuación interna a la ley del cosmos otorga una postura de serenidad ante el fin (así por ejemplo, en la Stoa). Frente a la crítica hecha por los sofistas a la validez absoluta del νόμος, Platón y Aristóteles, a su modo y desde un punto de vista antropológico, la ponen en conexión con el νοῦς (noús), el espíritu o parte superior del hombre, haciendo posible nuevamente su vinculación a lo divino”. Y añade: “La antigüedad tardía de la época neotestamentaria sufre la pérdida de un νόμος obligatorio, vinculante para todo el mundo conocido”.⁵ Según esto, parecería poderse constatar —y así es efectivamente— que es necesaria una armonía entre conducta propia y νόμος. Pero, aparte de que muchas veces existe una profunda disociación entre la conducta propia y la ley, se llega a la situación de no percibir de dónde dimana la ley, lo que le daría una organicidad mayor, aunque sólo fuese de cara a su comprensión. Como consecuencia de ello se produce la relativización de toda ley humana y, de ese modo, llega no sólo a no cumplirse, sino, en la práctica, a hacerse imposible de cumplir. Es la experiencia de Israel, a quien se le ha ido imposibilitando ese cumplimiento cuando y en la medida en que la ley mosaica va quedando desligada de la alianza con la que ha formado una unidad vital. Mientras que la ley era “la norma a la que se ajusta la vida de los que han sido liberados”,⁶ “en el judaísmo de los dos primeros siglos a. C. y de la época de Jesús predominó el empleo de νόμος en un sentido absoluto”. La ley pasó así a ser “una magnitud absoluta, independiente de la alianza”.⁷

La ley estaba llamada a ser “acontecimiento”, una normativa que sobrevenía al pueblo como expresión visible y posible de su liberación, “como ordenación de la vida nueva posibilitada por el establecimiento de la alianza con Dios (cf. Gn 9,9; 15,13 ss y Jer 31,31)”.⁸

⁵ H.-H. Esser, “Ley”, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* II (cf. nota 2), pág. 419.

⁶ *Ibid.*, 420.

⁷ *Ibid.*, 421.

⁸ J. Guhrt, *alianza* (διαθήκη): *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I, 85.

Gerhard von Rad ha señalado claramente, estudiando el significado de los mandamientos, que “la respuesta no puede venir del mismo decálogo, elevado en cierto modo a un valor absoluto, sino únicamente del contexto donde se halla. En este caso no cabe la menor duda de que con la proclamación del decálogo a Israel se realiza su elección. El discurso de la revelación comienza con la auto-presentación de Yahvéh, en la cual se refiere a la acción salvífica de la liberación de Egipto; por lo tanto Yahvéh se dirige a quienes redimió”. Y continúa: “ahora bien, en la mentalidad antigua no puede concebirse el inicio de una acción particular con Dios sin la aceptación y el reconocimiento obligatorio de determinadas normas. Por consiguiente, sólo cuando Yahvéh proclama sus derechos soberanos sobre Israel y éste acepta la voluntad divina, se realiza plenamente la adquisición de Israel. La proclamación del derecho divino asemeja a una red arrojada sobre Israel, acto que consuma su adquisición por parte de Yahvéh”.⁹ Por eso, Israel no pudo considerar nunca el decálogo como una ley moral absoluta; lo consideró más bien como la revelación de la voluntad de Yahvéh en un momento particular de su historia, mediante la cual se le ofrecía el don salvífico de la vida”.¹⁰ Pero “el fin de esta comprensión de la ley se prepara ya en el período pos-exílico. Como es natural, se trata de un proceso lento y, en parte, imperceptible. Se llegó a este fin cuando la ley se convirtió en una magnitud absoluta, es decir, cuando ya no se la consideró más como la disposición salvífica de la comunidad cultural israelita, es decir, de un grupo étnico que le había precedido en la historia; cuando dejó esta función de sierva y pasó a ser un dictador que se creó autoritariamente su propia comunidad. De este modo se convirtió finalmente en una ‘ley’ en el sentido corriente de la palabra; una ley que debía ser respetada palabra por palabra e incluso letra por letra.”¹¹

La ley, incluso la perennemente válida ley de los diez mandamientos, no es ley portadora de salvación más que cuando su cumplimiento es hecho posible —y ahí es donde está la salvación, puesto que el cumplimiento no es más que una consecuencia de esa salvación— por la acción

⁹ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1978, 248-249.

¹⁰ *Ibid.*, 251. Señala también von Rad, *ibid.*, 253: “De lo dicho se sigue que el teólogo debe tener mucho cuidado con su terminología y preguntarse hasta qué punto nuestra palabra ‘ley’ corresponde con su contenido real en el Antiguo Testamento; se les llama únicamente (a los mandamientos) ‘las diez palabras’... (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4) e Israel celebró siempre la ley divina como un gran don salvífico. Era una garantía de su elección, pues en ella Yahvéh había manifestado a su pueblo un camino y un tenor de vida. Dios le impulsó los mandamientos para su bien (Dt 10,13...)”. Completa estas afirmaciones von Rad con la cita textual de Dt 4,6-8.

¹¹ *Ibid.*, 260. Todas las citas de von Rad las hemos hecho textualmente, aunque en algunas pocas ocasiones se ha variado o suprimido alguno de los signos de puntuación. Sobre la relación entre ley y alianza es interesante la lectura de los capítulos “Ley de Dios y alianza” y “La Ley según G. von Rad” en la monografía de W. Zimmerli, *La Ley y los Profetas*, Salamanca 1980, 79-110.

gratuita de Dios que va interviniendo siempre previamente. La acogida de Dios por los hombres es la fe: descanso confiado en el poder de Dios y no en la fuerza de voluntad humana. Todo el capítulo 4 de la carta a los Romanos está dedicado a poner como ejemplo de fe a Abraham, el que, al creer, se apoyó en Dios y “no vaciló en su fe al considerar su cuerpo ya sin vigor —tenía unos cien años— y el seno de Sara, igualmente estéril” (4,19).

Con las consideraciones acerca de Abraham acaba toda la parte de la carta dedicada a exponer lo fundamental de la justificación. Ahora se entiende quizá mejor lo que arriba dijimos sobre el paso de una actitud religiosa a una actitud de fe. Por actitud religiosa —podríamos decir: “por religión”— entendemos aquí, aunque naturalmente estos términos pueden entenderse en un sentido correcto, todo intento de comprender a Dios sólo desde el hombre y desde su capacidad. Una actitud de fe, que es la que preconiza Pablo, es la que intenta descansar en Dios y apoyarse en Él. Por la fe comienza la justicia, que en el lenguaje bíblico, al que no ha llegado noticia de ésta como una de las cuatro virtudes fundamentales o cardinales ni tampoco en el sentido más restringido de lo que llamamos “justicia social” —lo cual a su vez no sólo no descalifica, sino que incluso abarca el contenido expresado por estos términos—, es la adecuación de la conducta humana a toda verdadera y auténtica ley, hablando en cualquiera de los sentidos de esta palabra: la ley física, la ley moral (y la ley natural), la ley jurídica (que no debe estar en contradicción con la $\psi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ni con el $\gamma\eta\theta\omicron\varsigma$, sino basada en ellos dos). Pero esa adecuación entre hombre y ley no proviene de sólo el esfuerzo del hombre. El esfuerzo se irá haciendo posible por medio de la intervención de Jesucristo en cada persona.

Por eso con los cuatro primeros capítulos se cierra una sección de la carta. Va a comenzar otra nueva dedicada a exponer los bienes de la salvación iniciada en la justificación por la fe en Jesucristo.

3. LA SALVACIÓN (5,1-8,39, dejando ahora los capítulos 9-11)

La llegada del hombre a la justicia, o al menos a una justicia inicial, es lo que Pablo ha desarrollado en Rom 3,21-4,25 después de haber expuesto con anterioridad la situación general, sin excepciones, de pecado. Aunque nosotros no consideramos ahora la excepción, por especial don de Dios, de María, la Madre de Jesús, la cual se convierte así en la primera de los redimidos. Pero en este importante tema no podemos entrar aquí. Ahora se centra nuestra atención en los párrafos del texto paulino que siguen desde el comienzo del capítulo 5. Quizá no

es mal póstico la serena afirmación de Rom 5,10: “Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados por Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por la vida!” Es decir, la doctrina paulina de la *justificación* por la fe en Jesucristo no ha sido, en su estadio inicial, más que un primer paso. Porque existe una *salvación* que va invadiendo poco a poco todos los estratos de la persona y que es el camino para llegar a Jesucristo (cf. 8,29) mientras “gemimos en nuestro interior anhelando la *redención* de nuestro cuerpo” (8,23). Las tres expresiones subrayadas corresponden a tres realidades fundamentales, cada una de las cuales presupone y a la vez contiene las anteriores. Es decir, la justificación es un inicio —tras el pecado—. La salvación, que desde luego ha comenzado en la justificación, es algo que en el hombre se va desarrollando poco a poco. Es lo que fundamentalmente se describe en los capítulos 5-8 a través de las nuevas realidades que están apareciendo en el hombre que durante su vida está recibiendo la salvación y que, por otra parte, es cada vez más un hombre justificado —es decir, progresivamente más justo— por la fe en Jesucristo. De tal manera que el primer acceso a la fe es un comienzo de la salvación, en la cual se está de modo esperanzado a la expectativa de la redención. “Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia, en la cual nos hallamos y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios” (5,1-2). Los versículos 4-5 se comentan a partir de ahí por sí solos: se comenzó por la fe, aunque fuera sólo en un estadio muy inicial. Se vive a consecuencia de ello en la esperanza, a través de las tribulaciones y de la virtud probada por ellas en la paciencia. La esperanza no puede fallar “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (5,5). Es el amor que Dios tiene al hombre, pues es el mismo que después se mencionará en 8,35 (“el amor de Cristo”) .37 (“aquel que nos amó” y que hace al cristiano salir vencedor en todo) .39 (“el amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro”). Por eso es totalmente clara la expresión llana, aunque situada en un contexto más amplio, de 5,8: “Dios nos ama” (y por eso Cristo murió por nosotros). Rom 5,1-11 es una especie de transición tranquila a lo que sigue.

¿De qué va salvando Jesucristo al hombre? Es algo que queda expuesto en Rom 5,12-7,25: Cristo salva al hombre del pecado, la muerte y la ley. Es conveniente intentar contemplar todos estos párrafos como un conjunto.

En primer lugar, se puede epigrafiar el párrafo 5,12-21 como “el dominio del último Adán”. A ello apunta el paralelismo que se establece

entre Adán y Jesucristo, los cuales, como señaló K. Barth,¹² no son presentados como figuras del mismo rango, sino que la mención de Adán se hace para resaltar el papel de Jesucristo como auténtico dador de una salvación más fuerte que el pecado. Podría reflexionarse para comprenderlo en 5,15 ss. "Pero con el don no sucede como con el delito. Si con el delito de uno solo murieron todos, ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos!" (5,15). El mejor comentario a la diferencia entre Jesucristo y Adán es el que Pablo hace en 1 Cor 15,21-22 (sobre el sentido de la obra de Cristo son fundamentales los versículos que siguen a estos dos) y, en el mismo capítulo, los versículos 54 ss. Entre la mención de Adán, nombre propio que significa en realidad "hombre",¹³ en Rom 5,12 y 1 Cor 15, no hay más diferencia que el hecho de que en Rom 5,12-21 se cargan los acentos más en el pecado que en la muerte, aunque se señala insistentemente que la muerte entró a través del pecado: 5,12b: "...y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres por cuanto todos pecaron". Es sumamente útil confrontar la primera parte del versículo 14 ("reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán..."), el "murieron todos" del versículo 15 y, además, la contraposición muerte-vida según el pecado o según la gracia de Jesucristo en los versículos 17 y 21. La contraposición entre muerte y vida según el pecado o según Jesucristo es, en cambio, tema fundamental de 1 Cor 15.

El que en el hombre esté reinando la muerte o, por el contrario, se esté imponiendo en él la vida de Jesucristo dependerá de si el hombre acepta la justicia y la salvación que éste le ofrece. En ello está la verdadera sabiduría que Dios desea manifestar al hombre. Por eso es oportuno citar también 1 Cor 1,30: "De él (de Dios) os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría que proviene de Dios, justicia, santificación y redención". Los tres últimos términos equivalen a la división que antes hemos hecho entre justificación, salvación y redención. La salvación se consigue a través de todo un proceso de santificación (αγιασμός), en el cual se entra a través del seguimiento cristiano y constante de Jesucristo. Sobre la justicia *en orden* a la santidad son bastante expeditivas las afirmaciones de Rom 6,19: "Si en otros tiempos ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y al desorden hasta desordenaros, ofrecedlos igualmente ahora a la justicia para la santidad".

¹² En su breve escrito *Christus und Adam nach Röm 5*, Zürich 1964. Para una orientación en el tema y en la controversia con R. Bultmann cf. mi artículo "Problemas de la teología del pecado original", *Anales Valentinus* 3 (1977), 287-289.

¹³ Cf. el término "Adán" en cualquier diccionario bíblico.

Con esta última cita se ha hecho una pequeña incursión en el capítulo 6 de la carta. Es en el contexto de la liberación del pecado y de la muerte por Jesucristo como debe entenderse este capítulo. Aunque "donde abundó el pecado sobreabundó la gracia", según la afirmación de 5,20, esto no debe ser excusa para "permanecer en el pecado de modo que la gracia se multiplique". En camino de salvación están los bautizados. Es lo que recuerda 6,1-11. No se debe ignorar que "cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte. Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva" (6,3-4).

Se trata de empezar a vivir de un modo nuevo. Pero no sería exacto pensarlo así: ya que Cristo..., nosotros tenemos que poner de nuestra parte esfuerzos para comportarnos debidamente. La consecuencia que gloría del Padre" (διὰ τῆς δόξης τοῦ Πατρός). La vida nueva de los hombres rescatados por Cristo es estar "vivos para Dios en Cristo Jesús" (v. 11), después de haber sido "bautizados en su muerte" y de haber "muerto con Cristo" (v. 8), puesto que "nuestro hombre viejo fue crucificado con él" (v. 6). El cristiano ha quedado liberado de la servidumbre del pecado para estar bajo la gracia de Jesucristo. El servicio al pecado o a la justicia (y los frutos respectivos) es el tema general de 6,12-23.

La otra esclavitud que el hombre tiene, además del pecado y la muerte, es la de la ley. También aquí el libertador es Cristo. A todo esto está dedicado el capítulo 7. Se acaba de constatar que al cristiano se le está haciendo posible el servicio de la justicia y no del pecado. Es un mensaje de liberación para el hombre. Éste se va haciendo progresivamente justo, avanzando en la justificación que Pablo ha descrito de modo sintético en 3,21-31. El capítulo 7 no interrumpe la grandiosa descripción de la justificación y de la salvación, sino que "precisamente con su movimiento aparentemente hacia atrás la conduce a su clímax. El hombre a quien en Rom 8... se ve caminar hacia la luz es el mismo al que, rodeado todavía de la oscuridad, contempla Rom 7 desde lejos caminando en aquella dirección".¹⁴

7,1-6 sirve perfectamente de transición y complemento a lo que se ha expuesto en el capítulo 6. Hay en 7,1-6 una afirmación de la liberación de los compromisos del hombre mediante la muerte ("la ley no domina sobre el hombre sino mientras vive" cf. 7,1). Pablo establece la

¹⁴ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 31975, 649.

comparación entre el compromiso de la mujer con el marido mientras éste está vivo. Del mismo modo que la mujer queda libre de su compromiso cuando el marido muere (7,3), los cristianos han quedado "muertos respecto a la ley por el cuerpo de Cristo, para pertenecer a otro: a aquel que fue resucitado de entre los muertos, a fin de que fructificásemos para Dios" (7,4). De esta manera, la ley, que es buena (7,7.12.13), se convirtió, sin dejar de serlo, en instrumento de muerte a consecuencia del pecado (cf. todo lo que es 7,7-13).

Aquí es posible expresar una suposición, que creemos que es cierta, aunque nos resulta difícil de confirmar de un modo absoluto. Con el término ley puede designarse todo aquello que en el hombre responde o debe responder a una normativa adecuada o a las características de su manera de ser. Por consiguiente, son ley las prescripciones de tipo moral o de tipo jurídico (estas últimas deberán basarse o al menos no estar en contradicción con las otras). Pero también son ley las leyes físicas, biológicas, fisiológicas y psicológicas. Todos los organismos, y, por supuesto, también el hombre, sólo pueden vivir en la medida en que las observan. Pero también aquí aparece, por mil razones, la dificultad de su observancia, que, por otra parte, se convierte también a menudo en esclavitud. Piénsese, por ejemplo, en la dificultad para el hombre de mantener sus ritmos biológicos ante lo imprevisible de sus trabajos. Sólo la gracia de Cristo puede hacer que el hombre no sucumba de modo fatal ante la tensión que en él se acumula al pretender cumplir todo ese conjunto de leyes. Cuando al final aparece de modo inevitable la muerte como consecuencia de todos los condicionamientos biológicos, la justicia plena sólo aparece por la gloria de Dios en la resurrección, "como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre" (Rom 6,4). Pero entre tanto el cristiano vive en la tensión fecunda de vivir más allá de sus propias limitaciones sólo en virtud del amor de Jesucristo.

El cristiano, que no se verá libre de la ley más que una vez que haya muerto y la ley haya cumplido su obra (Rom 7,1-6), vive entre tanto en una lucha interior entre la debilidad de su realidad de carne y de sus propios miembros, que tan bien ha descrito Rom 7,14-23. "¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?" (7,24). La liberación habrá que agradecerse a Dios por Jesucristo (cf. 7,25a).

La vida del cristiano está puesta en el Espíritu, del cual ya se había dicho que por su medio ha sido derramado el amor de Dios en el corazón de los seguidores de Jesús. La vida del Espíritu es lo que se describe en todo el capítulo 8. "Ninguna condenación pesa ya sobre los que están en Cristo Jesús. Porque la ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús te liberó del pecado y de la muerte." Así comienza, sirviendo los versículos 1-2 de transición, el capítulo 8. Desde el comienzo de este trabajo no se ha buscado un comentario preciso a todos los capítulos y versículos comprendidos en Rom 1-8, sino que buscamos acercarnos

al hilo conductor del proceso que va desde el pecado universal a la posesión del cristiano por el Espíritu de Dios. Esa descripción alcanza su punto culminante en la carta en el capítulo 8, donde, conforme avanzan los párrafos, el pensamiento de Pablo planea, ya como sin ganar más altura, entre la descripción final, la esperanza y la acción de gracias.

“La ley del Espíritu que da vida en Cristo Jesús” (8,2) desemboca en el cumplimiento en los hombres de la justicia de la ley (cf. el v. 4), que apunta al amor y queda llena precisamente en el amor (cf., en la sección exhortatoria posterior, Rom. 13,8-10, así como Gal 5,14 y, en los sinópticos, Mt 22,34-40). Mientras que las tendencias de la carne son muerte (Rom 8,6), el cuerpo muere a causa del pecado (cf. 8,10), los cuerpos son realidades mortales (cf. 8,11) y se muere viviendo según la carne (cf. 8,13), las tendencias del Espíritu son vida y paz (8,6), el Espíritu es vida a causa de la justicia (8,10) y “Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a nuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros” (8,11). “Si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis” (8,13).

Una de las cimas del desarrollo de Rom 8 se encuentra en los versículos 14-17, donde se establece, mediante un bello ritmo de afirmaciones, un paralelismo entre la acción del Espíritu en Jesucristo y en nosotros. Se trata de un Espíritu que no es “un espíritu de siervos para recaer en el temor”, sino que es un “espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar”, como Jesús: “¡Abbá, Padre!” (v. 15). De que así los hombres son hijos de Dios, herederos de Dios y coherederos de Cristo da testimonio el Espíritu a nuestro espíritu (vv. 16-17), con lo que se está atribuyendo al Espíritu Santo la tarea de la testificación de la obra de Cristo en el interior de los hombres. Se trata de algo complementario a lo que afirma Jesús en Jn 16,8-15.

El texto de Jn señala que “el Parélito” habrá de convencer al mundo “en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio” (16,8). El mismo Juan lo explica en los versículos siguientes: “En lo referente al pecado, porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el príncipe de este mundo está juzgado” (16,9-11). En resumen: el Espíritu dará testimonio de la realidad del pecado, de la justicia, y del juicio. Es decir, el Espíritu —en otro orden que las afirmaciones de Juan— da a conocer en los discípulos de Jesús el pecado y el juicio de Dios sobre el mundo, pero también la máxima justicia (después de todo lo que anteriormente constatamos: el máximo cumplimiento de lo que debe ser), la cual consiste en que Jesús re-

grese junto al Padre, recuperándose así la unidad originaria y profundísima entre el Hijo y el Padre.¹⁵

Se puede, pues, decir que el Espíritu Santo ha de ir trabajando en los corazones de los hombres hasta que llegue el momento de la consumación, a la que había aludido Pablo en 1 Cor 15,28: "Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo".

Se ha alcanzado así la cima del capítulo 8, en el que los versículos 18-27 forman como un importante paréntesis, redactado como una especie de explicación: "*Porque*" (v. 18). En comparación con la gloria que se ha de manifestar en el hombre no tienen importancia "los sufrimientos del tiempo presente" (*ibid.*), mientras se está a la espera de la renovación de la creación (vv. 19-22) y del rescate del propio cuerpo (v. 23). Acaba este párrafo con la afirmación de la ayuda del Espíritu en la intercesión del cristiano y de la intercesión del mismo Espíritu "en favor de los santos". El designio de Dios, el conocimiento previo que Dios tiene de cada uno, el plan de que en todos se produzca la imagen del Hijo, la justificación y la gloria son las etapas del plan de salvación previsto por Dios, con la enumeración de las cuales (vv. 28-30) se cierra el cuerpo del capítulo. Definitivamente cerrado queda éste con un himno al amor que Dios tiene a los hombres y que se ha manifestado en Jesucristo.

4. LA ELECCIÓN DE ISRAEL EN JESUCRISTO (NOTAS SOBRE LOS CAPÍTULOS 9-11). CONCLUSIONES

Los capítulos 9, 10 y 11 de la carta presentan una dificultad para su comprensión. Es algo difícil determinar con precisión la temática a que se refieren. Una primera ojeada causa la impresión superficial de que forman en la carta una especie de cuerpo extraño. Parece, a primera vista, como si se hubiese terminado la exposición de toda la temática fundamental de la carta, la justificación llevada poco a poco a su plenitud por medio de la vida según el Espíritu. ¿A qué viene ahora, se pregunta el lector movido de la primera impresión, toda una digresión sobre Israel, en la que Pablo parece abordar cuestiones ya tan distantes

¹⁵ Sobre el tema, muy elaborado desde una perspectiva netamente teológica, vid. J. Moltmann, "La historia trinitaria de Dios", en *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 107-124; ligeramente resumido, con anterioridad, en *Selecciones de Teología*, n. 62 (1977), 147-159.

de lo que parecía su línea discursiva? La edición de la Biblia de Jerusalén señala, con la concisión obligada de una nota al pie de página, pero con bastante justeza: "La afirmación de la justificación por la fe llevaba a Pablo a evocar la justicia de Abraham, 4.¹⁶ De igual modo, la afirmación de la salvación otorgada en el Espíritu por el amor de Dios le obliga a tratar, 9-11, el caso de Israel, infiel a pesar de las promesas de salvación que se le hicieron. No se trata, pues, en estos capítulos del problema de la predestinación de los individuos a la gloria ni aun a la fe, sino del problema del papel histórico de Israel, al que únicamente se refieren las afirmaciones del Antiguo Testamento".¹⁷ En la misma línea se mueven las explicaciones de Karl Kertelge: "En el contexto de toda la carta los capítulos 9-11 parecen a primera vista como una gran interpolación sobre un tema distinto. Pablo afronta ahora el destino de Israel. La pregunta se la formula precisamente dentro del anuncio del mensaje de la justificación. Y es ahí, por lo mismo, donde hay que buscar el engarce que enlaza estos tres capítulos sobre Israel con el tema principal de la carta a los Romanos.

¿Qué ocurre con Israel, continúa diciendo Kertelge, si todo depende de Jesucristo y no ya de la ley? Puesto que Cristo es "el final de la ley" (10,4).¹⁸ Israel, sin embargo, no se ha convertido. Pretendió permanecer fiel a su especial elección por parte de Dios, pese a lo cual ha marrado, al presente, el blanco de su elección histórica. Con ayuda del concepto de elección Pablo se esfuerza por comprender que con su conducta Israel se ha excluido a sí mismo de la 'justicia de Dios', que ahora se ha manifestado, y contra la cual pretendió Israel asegurar su propia justicia (10,3). La acción selectiva de Dios adquiere ahora toda su importancia en la Iglesia universal formada por judíos y gentiles. Pero al mismo tiempo siempre permanece orientada hacia el Israel histórico. Esta tensa simultaneidad temporal de rechazo y elección hay que tenerla en cuenta a lo largo de los tres capítulos. Y en ella busca el Apóstol la solución del problema de Israel.

Los capítulos 9-11 no representan, por lo mismo, una divagación, sino que constituyen un último desarrollo, de marcado acento histórico-teo-

¹⁶ Se refiere a que el tema de que Abraham fue justificado por la fe ocupaba el capítulo 4 de la carta.

¹⁷ *Biblia de Jerusalén*, nueva edición de 1978, pág. 1622, nota antes de comenzar el capítulo 9.

¹⁸ Las palabras "el fin de la ley" deben entenderse, a nuestro juicio, como "el objetivo" o "la meta" de la ley, puesto que el texto original señala que τέλος γάρ νόμον χριστός εἰς δικαιοσύνην παντί τῷ πιστεύοντι, el objetivo, aquello a lo que apuntaba la ley, es Cristo, para justificación de todo el que cree, parafraseando un tanto Rom 10,4.

lógico, del tema *único*, que no es otro que el evangelio para los judíos y para los gentiles. También Israel tiene que convertirse, y al propio tiempo que volverse hacia los gentiles, tiene que contarse entre los necesitados para así salvarse”.¹⁹ Tal como se dijo anteriormente, no es objetivo del presente estudio entrar en el detalle de los capítulos 9-11, pero, dicho en líneas generales, son capítulos útiles para aprender de la historia de Israel que “no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia” (Rom 9,16). Es esto último lo que puede guiarnos para sacar algunas conclusiones básicas. Los primeros capítulos de la carta culminaban en 3,21-31 y, especialmente, en 3,23-24: “Todos ciertamente pecaron y están privados de la gloria de Dios, siendo hechos justos gratuitamente por su gracia, por la redención que hay en Cristo Jesús...” Todo el desarrollo de la carta apunta a una antropología teológica demasiado seria como para ser pasada por alto. No se está ante una especulación sobre cómo es Dios, sino que la carta describe cómo es el hombre, cuál es su situación y lo que Dios en Jesucristo ha querido aportarle. La carta es eminentemente teológica porque está centrada en la acción de Dios, pero se trata de la acción ejercida por Dios sobre el hombre. Y el primer hecho ha sido decirle al hombre cómo es: pecador y privado de la gloria de Dios.

No es inexacto, pues, decir que la carta supone, en primer lugar, un movimiento dialéctico de Dios hacia el hombre. Dios se pone en marcha para decirle al hombre: “No. Así no”. Por eso, y después de lo dicho más arriba, los esfuerzos del hombre por comprenderse a sí mismo con carácter exclusivo, como si él tuviese todos los medios necesarios para penetrar en su propio secreto, son radicalmente insuficientes, como incapaz también es el hombre de aportar soluciones absolutas a sí mismo. El hombre es hecho justo y, en definitiva, consigue ser persona por la obra de gratuidad realizada por Jesucristo. El problema de la predestinación no se plantea porque Dios haya llamado a unos hombres sí y a otros no a la salvación, pese a que algunos podrían entender en este sentido parcializador Rom 8,28-30. Dios ha llamado a los hombres según un proyecto, que es reproducir la imagen de su Hijo, convertido así en el primogénito entre muchos hermanos (confrontar Rom 8,29 con Col 1,18; Fil 3,21: “Transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo”).

Por todo esto se ve que la vida del cristiano no es un esfuerzo, que siempre sería infinitamente superior a la capacidad del hombre, sino un don al que el hombre va prestando su oído atento en la obediencia de

¹⁹ K. Kertelge, *Carta a los Romanos*, Barcelona 21979, 160-161.

la fe. Un don mediante el cual el hombre va siendo sacado del pecado y, en la debilidad de la carne, vive progresivamente más por la fuerza del Espíritu de Dios, que era en esencia lo expuesto en Rom. 8. "Carne" y "Espíritu" son los dos polos en que se desenvuelve la existencia del hombre, pero teniendo en cuenta que éste nunca puede salir por sí solo de la debilidad de la carne. De ahí que la Iglesia se sabe siempre desconfiada ante la potencia humana. Con ello no hace más que ver en Pablo y en todo el Nuevo Testamento la continuación de la tradición visible ya en el Antiguo.

Pero no se trata de un pesimismo en el que nadie pueda ni siquiera recrearse. Pues es el reconocimiento de la propia debilidad por parte del hombre donde hace pie la buena noticia de la salvación proclamada permanentemente en la predicación. De ahí que ésta sea el ministerio inicial y siempre necesario en la Iglesia (cf. Rom 10, 14-17).

Es evidente que todo lo que se ha esbozado aquí, muy superior en su realidad a lo que se ha conseguido expresar, es siempre de vital importancia para la renovación de la predicación y de la catequesis de la Iglesia en el espíritu genuino de la revelación. Hay otra perspectiva fundamentalmente pastoral y que no se ha hecho más que insinuar:²⁰ es la perspectiva del pecado en algo más de profundidad de lo que a veces ha aparecido en ciertos manuales. El pecado se manifiesta en toda su crudeza sólo a través de lo que Dios manifiesta de él al hombre para que éste no se engañe y disponga del criterio objetivo de la Palabra de Dios. Pero aquí el tema, de modo específico, sólo ha podido quedar insinuado.

²⁰ El planteamiento general de esta cuestión lo hemos expuesto en "El contexto cristocéntrico de la teología del pecado original y sus consecuencias metodológicas", en *El método en teología*. Actas del I Symposium de Teología Histórica, Valencia 1981, 341-346.