

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a solid blue rectangular background.

Sentido y fin de la historia en Pablo [Meaning and purpose of history in Paul]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Míguez, Néstor
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-19 20:24:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155707

Sentido y fin de la historia en Pablo¹

Néstor Míguez

Términos del planteo

Pedirle al apóstol Pablo, como a cualquier habitante del siglo I, que intervenga en un debate sobre el sentido y fin de la historia en los términos y marco conceptual en los que se plantea hoy el debate sobre el post-modernismo es por cierto un anacronismo. El concepto de una progresión (o de una fragmentación) histórica, la posibilidad de un desarrollo, ya sea lineal o dialéctico, de la materialidad económica o de la idealidad como espacios de realización humana, están totalmente fuera del horizonte cultural de la época. Serán planteos surgidos del iluminismo los que establezcan la posibilidad de configuración de sistemas abarcativos capaces de vehicular la expectativa social de diversos proyectos, o el lugar de la agencia humana en esta realización. ¿Qué sentido tiene, entonces, traer a este seminario una lectura de la teología paulina? ¿Tienen algo que aportar la exégesis y hermenéutica bíblicas a una temática que se elabora en mundos conceptuales tan distantes?

¹ El presente trabajo reviste apenas el carácter de ensayo. Mucho y muy variado se ha escrito sobre la escatología paulina, sobre el sentido de tiempo en Pablo, sobre la relación que él establece entre su misión apostólica y el fin de los tiempos. En este trabajo no presento un estado de la cuestión ni entro en el debate con otros autores sobre estos puntos. Me limito a una aproximación al tema como "dirección de encuesta". Si Dios y el tiempo me lo permiten, una exposición más acabada y elaborada de este tema formará parte de un estudio más amplio de la teología paulina que tengo en proyecto.

La respuesta obvia es que sí, pues sino este escrito terminaría acá. Pero este sí tiene que ser clarificado en los términos del planteo, a las mediaciones necesarias para hacer relevante para hoy y para las preguntas de hoy un texto elaborado para otros tiempos y otras preguntas. Sin entrar ahora en todo un debate sobre la tarea hermenéutica, hemos de aclarar algunos datos que nos permitan dar cuenta de estas mediaciones.

Una de las primeras cosas a considerar es la dificultad para reconstruir el pensamiento paulino. Los escritos de Pablo son contingentes, vinculados a situaciones concretas que viven las comunidades fundadas durante sus viajes misioneros. Pablo no escribe tratados. Escribe cartas que se ocasionan en y responden a sucesos puntuales, a las expectativas del apóstol y a los conflictos personales y comunitarios, a la necesidad de dilucidar cuestiones que surgen cuando los conversos deben vivir su nueva fe en medio de la sociedad de la cual provienen y con la cual, al menos en algunos puntos significativos, han roto. En ese sentido Pablo no elabora una teología, sino que el eje de su coherencia teológica, si es que lo tiene, hay que encontrarlo en medio de la diversidad de cuestiones a las que tiene que responder.

Esto nos lleva a tener que estudiar, en primer lugar, cada escrito como una unidad. La posibilidad de descubrir un paradigma paulino cabe sólo como un momento segundo, cuando se ha podido establecer de alguna manera el sintagma paulino. Ha sido frecuente estudiar la teología paulina acumulando citas afines tomadas de los distintos escritos. Creo que es conveniente, en cambio, establecer una síntesis teológica en cada escrito, vinculada con la circunstancia que lo ocasiona, para poder recién realizar la tarea comparativa.

Al desarrollar esta metodología se da una tendencia a descubrir una evolución del pensamiento paulino. Comparando los primeros escritos con los más tardíos se podría comprobar un cierto desarrollo en el pensamiento de Pablo. Esto puede ser cierto en alguna medida, pero siempre y cuando no sea visto como un proceso de arquitectura de ideas sino que se tenga en cuenta el contexto de los escritos paulinos que conservamos. La inteligencia de la fe que Pablo presenta aparece vinculada con problemáticas diferentes y en espacios eclesiales y culturales diferenciados. De manera que primero hay que dar cuenta de la multiplicidad de espacios y circunstancias, para poder ubicar la teología contextual que Pablo crea como propuestas y respuestas en cada situación. Esto permite descubrir una pluralidad de criterios en Pablo que tienen que ver con la dinámica de su propia biografía, y también con el

sentido de urgencia e inminencia de la construcción eclesial que desarrolla. Tengamos presente que si nos ceñimos a los escritos indiscutidos de Pablo estamos abarcando un agitado período de vida de siete años (50 al 57, entre 1 Tes y Ro)². Las diferencias que apreciamos en el pensamiento de Pablo en este lapso relativamente breve de su ministerio probablemente deben vincularse con los asuntos que se le plantean a partir de su proyecto y experiencias misioneras antes que por una depuración y desarrollo de conceptos teológicos.

De manera que una primera mediación que aparece al vérmola con el pensamiento paulino es la reconstrucción del mismo, la búsqueda de un eje de coherencia a través de esta literatura contextual. Y al hacer esto la pregunta que guía al biblista necesariamente influirá en el tipo de hermenéutica mediante la cual elabore tal reconstrucción. Es decir, que ya hay un primer diálogo que el lector, como hombre o mujer contemporáneo, establece con Pablo, como hombre del siglo I. Esta mediación del lector es lo que hace posible el diálogo con el texto bíblico, pero también es su límite. Hemos de reconocer que la relevancia del texto para cuestiones de hoy está en nuestra lectura. Esto no invalida la interpretación, pero nos obliga a una cierta vigilancia sobre nuestra propia actividad hermenéutica para que no termine por hacer del texto sólo la excusa para aprender a nosotros mismos en él. Es necesario mantener la autonomía del texto, su ser dicho por otro y para otra ocasión, especialmente dado el carácter de autoridad que el texto canónico tiene para la fe cristiana.

Una segunda salvaguarda debe ponerse en la relevancia de la misma pregunta: ¿quién y por qué plantea la pregunta? ¿Desde qué lugar se dice que estamos ante el fin o la disolución de la historia? El “mundo posmoderno” también es una construcción conceptual, y como tal parcial e interesada. ¿Qué es lo que hace decir a algunos, qué señales, qué ideología, que hemos alcanzado la culminación histórica? ¿Qué es lo que hace decir a otros que ya no tiene sentido hablar de *una* historia, y proponer una visión fragmentada en la que cada espacio vive su propia legitimidad? Si el texto debe ser *re*-construido en su lectura hoy, la pregunta debe ser *de*-construida para que no capture al texto desde un lugar hermenéutico que lo niegue. Si el lugar social

2 En el presente escrito me limito a estas cartas (1 Tes. 1 y 2 Co, Flp, Ga, Ro). Si bien Flm probablemente pertenezca a este grupo, no la menciono en este trabajo ya que no presenta en su breve desarrollo cuestiones que nos permitan añadir mucho a nuestra temática.

de construcción del texto es absorbido por el lugar social de una hermenéutica interesada, el texto pierde su fuerza. Tanto el texto como su lectura son atravesados por los conflictos sociales y de poder de las sociedades que los generan y esto también debe ser explicitado. La conceptualidad que se elija para realizar las mediaciones que actualicen el texto no es inocente.

Textos paulinos sobre el "fin de la historia"

Para hacer justicia a nuestra propia propuesta, digamos ante todo que consideramos a las comunidades paulinas en general como pequeños grupos periféricos en las ciudades helénicas del Imperio Romano. No podemos entrar ahora en la polémica sobre la constitución social de estas comunidades. Nuestra visión es que se trata de comunidades compuestas mayormente por pequeños artesanos y sus familias, esclavos urbanos, en su mayoría domésticos, hombres libres pobres y algunas mujeres de mejor situación social, pero limitadas en su proyección social³. Sobre este trasfondo común surgen diferencias en la constitución particular de cada grupo, su relación con los poderes civiles circundantes, las religiosidades imperantes en cada situación, la influencia de otros sectores cristianos, etc. Sobre este trasfondo de supervivencia económica, de impotencia política, de escasos recursos legales, de un limitado acceso a los bienes culturales, más la conflictividad interna producida por la variedad de tradiciones y espacios culturales de los cuales provienen los nuevos creyentes, se elabora la simbólica con que se expresará la fe de estas comunidades. Con la excepción de la Carta a los Romanos, todos los escritos tienen este contexto. Desde allí construirán,

3 El tema de la constitución social de las comunidades paulinas fue abordado por Deissmann quien marca la conformación de estas comunidades entre los sectores pobres. Esta interpretación es debatida a partir de las obras de E. Judge, G. Theissen, W. Meeks entre otros, quienes proponen que las comunidades paulinas se forman de un corte social representativo de todos los estratos sociales, con influencia especialmente de los sectores medios altos. Tal reconstrucción ha sido cuestionada por varios autores, que si bien admitimos que las tesis de Deissmann deben ser revisadas, consideramos que ubicar al cristianismo naciente en las cercanías de la élite gobernante de las ciudades helénicas es forzar las evidencias para hacer de alguna posible excepción (si la hubiera) la regla. Para esta discusión sobre la constitución paulina ver mi "La composición social de la Iglesia en Tesalónica", *Revista Bíblica* 51, Nueva Época n. 34 (1989), Buenos Aires, pp. 65-89. Para el caso de las Iglesias de Roma, ver Peter Lampe *Die stadtrömischen Christen in der ersten Jahrhunderten* JCB Mohr-Paul Siebeck, Tübingen, 1987.

junto con Pablo, su percepción de la realidad que los rodea y encontrarán la expresión de su esperanza. En ello aparece lo más cercano a lo que hoy llamamos historia: una visión del mundo que incluye una expectativa de realización final. En esta línea desarrollaremos nuestra búsqueda en cada uno de los escritos paulinos, siguiendo un orden cronológico.

1. *Tesalonicenses*

Probablemente Pablo haya escrito esta carta unos pocos meses después de su paso por la ciudad y la fundación de la comunidad (fines del 49 y principios del 50)⁴. La carta tiene las huellas de un tiempo difícil, con persecuciones tanto a Pablo como a sus seguidores (2:2; 2:14, 18; 3:3-4). El mundo circundante aparece agresivo, y asegurarse en él la vida requiere esfuerzo (2:9). Hay un *adentro* y un *afuera* de la comunidad que son vividos como espacios antitéticos (4:12). Pablo destaca que la diferencia está en la esperanza (4:13) que se apoya en el pronto regreso triunfante del resucitado (4:13-5:11).

El fin del tiempo es el juicio, un juicio en el cual se manifiesta la ira de Dios (1:10 y 2:16). Jesús es el que rescata de esta ira (5:9). El juicio es la ira de Dios sobre una humanidad que lo niega (1:9, los paganos, 2:15, los judíos). Es un juicio que vendrá pero que de alguna manera ya está presente, por el cual se manifiesta la impiedad de los enemigos de Dios⁵. El juicio es también la destrucción del poder dominante (5:3), porque la paz y seguridad que impone el Imperio es contraria a la Paz final de Dios, y sólo convoca a su juicio y ruina⁶. Esta reversión del poder se manifestará en la *parousía* (4:15-17). Esta irrupción final del crucificado y resucitado es el establecimiento del poder de Dios sobre muertos y vivos. El creyente vive en la expectativa del Reino, y esa expectativa nutre su conducta por identidad (2:12) o por temor

4 Evito en esta presentación los temas de oportunidad, fecha, composición. Para ello remito a los comentarios o introducciones al Nuevo Testamento. Por su valiosa síntesis de los problemas y sencillez de exposición recomiendo en castellano la obra de W. Marxsen: *Introducción al Nuevo Testamento. Una iniciación a sus problemas*. Sígueme, Salamanca, 1983.

5 Cf. Rudolf Bultmann: *Teología del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 345-6.

6 *Sobre Paz y seguridad* como expresión emblemática del Imperio ver mi tesis: *No como los otros, que no tienen esperanza*. ISEDET, 1988, próximamente a ser editada por el DEI de Costa Rica. También Klaus Wengst: "Pax Romana and the Peace of Jesus Christ", SCM Press, Londres, 1987. Hay traducción al portugués.

(4:6). Esta resolución que se alcanzará en el airado juicio de Dios, en el Día del Señor, es vivida hoy por los creyentes como tensión (5:1-2 y 23).

El mundo presente aparece entonces como un escenario de lucha, donde los creyentes gentiles, a imagen de sus hermanos de Judea, de los profetas y del propio Cristo, sufren persecución y muerte. Un mundo que ofrece una falsa Paz y Seguridad, pero que es la antesala de la ira de Dios, que irrumpirá en el momento menos esperado con un juicio. La irrupción de ese juicio estará marcada por la presencia del Resucitado que viene a rescatar a los suyos y a establecer su Reino, una vez que todo acto idolátrico, persecutorio o de engaño haya sido condenado y vengado por Dios. Hasta tanto, los seres humanos vivimos de trabajos y fatigas constantes, bajo el poder arbitrario de los hijos de las tinieblas. El mundo no puede construir una sociedad justa porque no puede integrar el evangelio de Cristo, sino que persigue a sus mensajeros. La comunidad de creyentes sufre esto en la espera de la manifestación final del Cristo, de la *parousía*. Entre tanto, sólo puede dar testimonio de esta espera en su manera de conducirse unos con otros y frente al mundo externo (4:1-12).

Filipenses

La crítica no ha ubicado la oportunidad de Filipenses (o su composición) con precisión y unánimemente ⁷. Los datos de la biografía paulina son esquivos en cuanto a poder precisar las fechas y oportunidades de sus prisiones, durante una de las cuales habría escrito esta carta. La exposición de padecimientos en 2 Co 11:23-27 nos muestra que Hechos es una fuente insuficiente a este fin. El episodio confuso al que se refiere 1 Co 15:32 bien podría ser un indicio de una prisión y juicio con sentencia adversa a Pablo del cual logró escapar en una prueba circense. Si este es el caso, Filipenses sería una carta más bien temprana⁸. En todo caso, puede apreciarse que la carta toda (o al menos las partes que reflejarían la carta más extensa -1:1-3:1- si se adopta la hipótesis de la reunión de tres cartas en una) trasunta, a pesar de Pablo, la congoja e incertidumbre de un prisionero. Esta congoja se ve acrecentada por las tensiones que vive la comunidad, con conflictos con los representantes del judeo-cristianismo y conflictos de envidia entre dirigentes, que afectarían la situación de Pablo.

7 Ver, p. ej., José Comblin: *Filipenses*. La Aurora, Buenos Aires, 1988, pp. 11-17.

8 Así: Hyldahl, Niels: *Die paulinische Chronologie*. Brill, Leyden, 1986, pp. 50-51.

Nuevamente la expresión “día de Jesucristo” aparece como una expectativa al comienzo de la carta (1:6), aunque en este caso como expectativa de consumación de plenitud. El matiz de juicio, sin embargo, aparece también unido a la expresión “día de Cristo” cuando en 2:16 los creyentes de Filipos sean parte del reconocimiento que Pablo reciba por su ministerio. Por la expresión que sigue en 2:17 (alusión al imprevisible desenlace de su prisión) parece que ese Día de Cristo no es necesariamente el del juicio personal al final de la vida del creyente, sino un fin abarcador del mundo y del tiempo. En ese fin se pondrá de manifiesto en el mundo el triunfo del crucificado, que ya ocurre en el espacio celestial, gracias al vaciamiento y la humildad de Cristo (2:5-11). En tanto se completa esa manifestación los creyentes deben reflejar en medio de un mundo maligno y perverso la luz del Dios que vive en ellos (2:14-15).

Por esta participación en los sufrimientos y aún en la muerte de Jesús, Pablo confía participar también de su Resurrección (3:10-11). Sin embargo, esa actual impotencia frente a los poderes de este mundo que son los que determinarán la vida o muerte de Pablo, será revertida cuando se manifieste el Salvador Jesús, ya que nuestra ciudadanía no está en este tiempo sino en el que inaugurará con su presencia transformadora (3:20-21). La cercanía de esta presencia debe afirmar la fe y el testimonio de los creyentes (4:1,5).

La experiencia de Pablo como prisionero esperando una condena⁹ no debe borrarse del horizonte al leer esta carta. Es la visión de quien experimenta todo el terrible poder de muerte que gobierna este tiempo y esta historia. Desde la cárcel lo único que puede construir (a través de los mensajeros y cartas que aún puede enviar) es la fe, esperanza y confianza de sus hermanos. Pero para que esa confianza tenga fundamento es necesario que se afirme en un poder de vida que pueda revertir estos poderes de muerte. Ese poder de vida, ya triunfante por la resurrección de Cristo, se ve aún atado al tiempo de la generación maligna y perversa. Por eso sólo puede manifestarse como débil, humilde, sujeto a la imagen del crucificado. Pero también por eso debe manifestarse como luz de los creyentes porque, si bien en debilidad, ese poder

9 Ver Elsa Tamez: *Contra toda condena La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, San José de Costa Rica, 1991.

no está ausente de este mundo, sino que genera una firmeza ética que se asienta en la esperanza.

1 y 2 Corintios

La situación de la comunidad corintia es mucho más compleja. Probablemente la dispersión social de sus integrantes sea mayor, y esto tendrá consecuencias decisivas tanto en las dinámicas internas como en su construcción simbólica. El intercambio de correspondencia y mensajeros entre la comunidad corintia y Pablo pone de manifiesto una pluralidad de cosmovisiones y tendencias que deben integrarse. El tema es muy complejo y ha producido tanta literatura que resulta imposible en estas líneas dar cuenta de todo ello. Suponemos un trasfondo donde se entrecruzan tendencias proto-gnósticas y entusiastas, algunas quizás con rasgos judaizantes, una fuerte corriente de origen gentil que no quiere romper totalmente con su mundo, y sectores sociales y económicos diferenciados. En medio de todo esto, el ministerio de Pablo es varias veces cuestionado, y el rigor ético del apóstol no parece encontrar eco en la totalidad de los conversos. Frente a este panorama Pablo se encuentra con que debe matizar sus respuestas para hacer frente a una pluralidad de lecturas.

Al igual que en 1 Tes, Pablo destaca en 1 Co que el poder de Cristo se manifiesta como rescate para "el día del Señor" (1:7-8). Sin embargo, ese poder se expresa ahora como locura (1:21) y debilidad (2:3), en oposición a los poderes presentes (2:6), que ignoran la gloria divina (2:8). Pero esa locura y debilidad son guiadas por el Espíritu de manera que el creyente queda eximido de todo juicio (2:14-15).

El juicio aparece como fuego y prueba (3:12-15) que pone de manifiesto el sentido de las conductas de cada uno. Ese juicio se hará manifiesto al final (4:4-5). La comunidad, como comunidad del Reino, ya debe ejercer en cierta medida ese juicio, al menos internamente. De esa manera discierne lo que está bajo el poder de Satanás, el poder del mundo a ser destruido, del poder salvador que se manifiesta en el día del Señor (5:4-5). Dios juzgará finalmente a este mundo y los que en la comunidad reflejan las conductas del mundo, deben ser excluidos para ser juzgados en ese tiempo (5:13). Ese juicio final es una reversión de los poderes de este mundo, ya que los creyentes, hoy débiles y sujetos al poder de los magistrados, serán los que juzgarán al mundo entero (6:2-3). Mientras tanto aparece una función típica de la

memoria de los hechos antiguos (la historia, en términos modernos-10:6). En realidad, habría que decir que se trata de una función *anti*-típica de la historia ya que lo que ha ocurrido es indicación de lo que no debe volver a ocurrir en este final de los tiempos (10:11-12).

Por su parte, la cruz de Cristo, expresada simbólicamente en la eucaristía, es también espacio de juicio (11:27-29). El creyente participa anticipadamente del juicio en sus sufrimientos para diferenciarse del mundo que será objeto final de condenación (11:32). En esa tensión se produce la ambigüedad en la cual vive el creyente, que si bien conoce el resultado final de este juicio, aún su conocimiento es incierto y en espera (13:12). Esa espera es doble: es espera del Día del Señor, de la culminación de esta era presente, y también espera de su propia resurrección (22-28), ya que la manifestación final del Cristo abarca a toda la creación (15:50-54) y da sentido al esfuerzo del creyente por manifestar la obra del Señor en el incierto tiempo presente (15:58).

En 1 Co, el planteo se centra en los conflictos de la naciente Iglesia con el mundo circundante y sus prácticas, ya que de no lograr que se establezca una diferenciación entre las formas de la sociedad civil y la comunidad creyente Pablo interpreta que se amenaza la integridad de esta última. Intenta señalar la necesidad de una conducta y simbólica diferenciadas en asuntos de vida y poder. El lugar que Iglesia y Mundo ocuparán en el juicio es una de esas claves diferenciadoras. La historia culmina con el juicio donde se expresa la acción diferenciadora de Dios, donde se revierten los roles entre sensatez y locura, poder y no-poder, juicio y condena.

Al considerar 2 Co debemos tener presente un contexto donde la cuestión de fondo es el conflicto interno de la comunidad, en torno de la naturaleza de la autoridad y dinámica apostólicas. Nuevamente la expectativa está puesta en el día del Señor Jesús, que es visualizado como tiempo de manifestación futura de las cosas que hoy aparecen como encubiertas (1:12-14). Pero esta vez el juicio manifestará la coherencia de la práctica apostólica. Se demostrará quién expresa más cabalmente la presencia de Cristo en este tiempo. La obra de Cristo ha abierto dos tiempos históricos, dos formas de ministerio: uno de condenación y uno de justicia (3:7-9), uno con gloria transitoria, el otro con gloria definitiva (3:11). Sin embargo, esa gloria del ministerio de la justicia se encuentra encubierta en el presente para los que responden al “dios de este siglo” (4:3-4). Ese ministerio de justicia aparece, por lo tanto, en el tiempo presente como un ministerio de debilidad (4:7-11) hasta que la irrupción de

lo eterno dé sentido a este presente de sufrimiento y debilidad (4:16-18). Quien es capaz de crear lo nuevo es el juez final de todas las conductas (5:10) en las cuales se manifestará la naturaleza de lo antiguo y de lo nuevo (5:17). Lo nuevo es la justicia que Dios establece en Cristo (5:21) y de la cual el creyente, ahora débil y perseguido, participa.

En los capítulos finales de 2 Co (la llamada "carta de las lágrimas", probablemente anterior al resto de 2 Co), el tema de la debilidad y el poder aparece como la "prueba-resumen" del ministerio del apóstol, que es lo que se encuentra en debate en esta sección. Pablo se apoya en su debilidad para argumentar lo verdadero de su ministerio. Los versículos finales son decisivos en este sentido (13:3-10). Allí Pablo se afirma sobre el juego de ocultamiento y develamiento de la debilidad y el poder que es la Cruz de Cristo (13:3). El paradigma de la cruz permite entender la propia debilidad del apóstol (13:4). La presencia de Cristo es en cada creyente (13:5) una debilidad presente para ser plena fortaleza en Cristo.

Nuevamente aparece una clave para discernir los tiempos históricos y el día del Señor. En los tiempos históricos el poder de condenación se manifiesta como glorioso, y el poder de justicia como débil. Los ministros del mundo de la "ley" aparecen como portadores de un poder que es negado a los ministros de la justicia. Sin embargo, es en la debilidad de la Cruz donde aparece la clave de develamiento: allí reside el poder definitivo, el poder que juzgará al mundo y establecerá la verdad.

Gálatas

Ha sido imposible precisar los destinatarios de la epístola a los Gálatas. A diferencia de las otras cartas, enviadas a ciudades, Galacia es una región y nos resulta difícil saber a qué comunidades va dirigida la carta y cuáles son las circunstancias ¹⁰. Tampoco hay acuerdo sobre la fecha, aunque me inclino a acompañar a los autores que la ven como relativamente tardía, poco anterior a Romanos. Tampoco se pudo establecer acuerdo sobre quienes son los enemigos a los que Pablo combate, aunque la impresión general es que Pablo los conoce principalmente de referencia, y tiende a asimilarlos al judeo-cristianismo de Santiago. Pero otros indicadores parecerían apuntar a otra dirección, quizás a un protognosticismo judeo-cristiano. En todo caso, lo que resulta claro es

10 Ver: W. Marxen: *Introducción...*, pp. 55-56. También, más complejo en H. Schlier: *La carta a los gálatas*. Sígueme, Salamanca, 1975.

que la circunstancia en este caso es fuertemente intracomunitaria, y que si el argumento paulino hace referencia a la concepción del mundo y de la historia -el tiempo- lo hace en virtud de ahondar su argumento teológico dirigido contra un frente interno.

Pero aún teniendo esto en cuenta, no puede ocultarse que de arranque Pablo señala que la misión de Cristo es librarnos “del presente siglo malo” (1:4). Su énfasis está puesto en que esta liberación no descansa en ningún factor histórico, ni aún la ley dada por Dios mismo. Sólo la Cruz de Cristo, histórica en su realización del amor de Dios pero eterna en su proyección, puede producir tal liberación. La legalidad histórica no obra la justicia de Dios (2:15-16). Sólo la fe cruciforme habilita para el tiempo de la justicia (2:19-21). Por eso se establecen dos esferas, que sin embargo se superponen cronológicamente: la esfera de la ley (3:10-12), que es una legalidad que trae maldición, y la esfera de la promesa y la fe (3:8-9 y 13-14), que ahora se extiende a toda la humanidad. La promesa se constituye en justicia, ya que la ley no puede otorgarla (3:21-22).

Este vivir de la Promesa permite una libertad frente a la ley que comienza a manifestar la realidad del amor. Ese amor se establece como modo relacional que conduce al Reino. Por el contrario, las conductas “de la carne (del tiempo de la ley)” no permiten heredar el Reino (5:21). Son los frutos del Espíritu los que ponen de manifiesto el ser parte en Cristo (5:22). Quien participa de esta Cruz ya no tiene parte con los poderes del mundo (6:14) y se adelanta a integrarse en una nueva creación (6:15).

Es de notar que Gálatas es la única carta donde no se usa la expresión “día de Cristo” o sus variantes, ni se anuncia un juicio condenatorio. Pese a las fuertes expresiones con que Pablo se refiere tanto a Pedro como a sus oponentes en Galacia, no plantea un juicio final condenatorio. El juicio está reservado para “el mundo”, no es para los creyentes. El hecho de que la carta debata cuestiones internas a la vida de la comunidad parece excluir la referencia al fin de los tiempos. Pareciera que el debate por la rectitud de la fe lleva a Pablo a una argumentación sobre la ley y la cruz, sobre la obra de Cristo, pero no a una referencia sobre el juicio. Su tema en esta carta es cómo salva Cristo, no cual es la condición de los que no le aceptan. El ataca a sus adversarios, pero no transfiere esa condena como la sentencia final. La expresión “no herederán el Reino de Dios” (5:21) está referida a conductas en las cuales se manifiesta quien está bajo la carne, y por lo tanto se hace pasible

de la condena de la ley. La expresión más fuerte de exclusión -"sea anatema"- (1:8-9) puede estar dirigida a Pablo mismo o aún a los ángeles, y tiene que ver con la tergiversación del evangelio. Pues "otro evangelio" no tendría fuerza para salvar. Quien vive bajo la legalidad de esta historia ya está condenado. El que trae la justicia para liberarnos del presente siglo malo (1:4) es Jesús. La integridad y exclusividad del Evangelio aparece entonces como la salvaguarda de la acción liberadora de Jesús, que se expresa ya en la libertad del creyente (5:1).

Romanos

Sin duda la carta a los Romanos es el escrito paulino que más claramente se diferencia de los demás. Es la única carta de Pablo no dirigida a una comunidad que él mismo fundara. Es la carta más extensa y la ocasión de la misma hay que leerla sobre el final: en los conflictos entre distintos sectores de la comunidad de Roma, algunos probablemente vinculados a Pablo, y la eventual presencia de Pablo en esa comunidad¹¹. Probablemente la comunidad romana no difiriera mucho de las otras comunidades del cristianismo urbano en Europa en cuanto a composición y lugar social de sus integrantes¹². Una pluralidad de comunidades con distintas orientaciones podría existir en la ciudad, reconociéndose entre sí como cristianas, aunque difiriendo bastante en su comprensión de algunas cuestiones tanto teológicas como prácticas. Estas diferencias pondrían en cuestión la unidad de la Iglesia en Roma.

En ese contexto la carta de Pablo sería un largo introito teológico para llegar sobre los capítulos finales (14-15) a los problemas que conoce de la comunidad romana. Para ello Pablo elabora un discurso teológico con el cual busca crear una base de entendimiento que le permitirá abordar los temas conflictivos. Debe hacerlo así ya que seguramente para muchos de los cristianos romanos Pablo no sería más que un nombre. Tanto se ha escrito sobre la teología de Romanos que sería una osadía intentar ahora cualquier resumen o discusión sobre la elaboración que Pablo hace de este fundamento.

11 En torno de la discusión de este planteo, que tiene en P. Minear su principal expositor (*The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. SBT 2/19. Londres, SCM, 1971) puede verse la colección: Donfried, K. (ed): *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1991.

12 Ver P. Lampe: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. (WUNT 2, 18) J. Mohr, Tübinga, 1987.

Me limito a exponer una posible línea de comprensión para la visión paulina del fin de los tiempos en esta epístola.

El tema que abre la carta es el tema de la justicia de Dios. Tras la salutación y el anuncio de su visita, Pablo plantea los *topoi* que recorrerán toda la carta: el evangelio de salvación, el evangelio de la justicia y el lugar de la fe (1:16-17). Pero inmediatamente entra el componente de la ira de Dios y la injusticia (1:18). La acción de Dios es una acción develatoria que expone la injusticia a la que se entregaron los seres humanos al resistir la verdad. Así, reemplazamos la gloria divina con una pretensión ilusoria de la propia justicia, que en realidad es soberbia y locura (1:21-22). Esa ilusión de auto-justicia de los seres humanos es una real injusticia, que denigra y destruye las relaciones humanas (1:28-32). De esta manera la humanidad (el mundo creado en su totalidad -8:20) no puede alcanzar la justicia por su propio esfuerzo, sino que por el contrario, acumula "ira para el día de la ira y la revelación del justo juicio de Dios" (2:5). Notemos como reaparece el tema del día del juicio como día de ira, ya mencionado en el más antiguo escrito paulino (1 Tes).

Es este juicio el que da sentido (o muestra el sinsentido) de la vida humana, ya que la justicia que es por la fe tiene que ver con el significado de la justicia en la misericordia de Dios. La persona que hace la obra de justicia se hace partícipe de la gloria de Dios (2:6-11). El juicio es la palabra final de Dios; el triunfo de Dios es su juicio, que trae la justicia que los seres humanos negamos (3:5-7). La justicia que es por la fe no anula el juicio, sino que modifica el paradigma: en Jesús, en su muerte, se realiza el juicio, de manera que quien adhiere por la fe a Jesús ya ha sufrido y pasado ese juicio (3:21-26).

Sólo en esta justicia el creyente encuentra la libertad que le permitirá superar la ley como juicio. Pero sin la justicia también se pierde la libertad (6:17-20). Siguiendo el planteo que presenta en la carta a los Gálatas 5:13, aunque en un contexto muy diferente, el tema del amor que expresa la libertad que es por la fe en Cristo se constituye en el marco que permitirá abordar las discrepancias surgidas en la comunidad romana, probablemente entre cristianos gentiles y cristianos apegados a las tradiciones judaicas.

El tema del fin de la historia vuelve a surgir en el contexto de la vida en el Espíritu (Ro 8). Allí aparece la liberación definitiva tanto de los hijos de Dios como de la creación toda. En la actual situación la vida del creyente

aparece como vida de sufrimiento (8:17), en la espera de la manifestación de la gloria encubierta de Cristo. La vida en el Espíritu es el anticipo de esa Gloria definitiva en un mundo aún gobernado por “la carne”. Es la confrontación entre un Espíritu de vida, el Espíritu de Dios que vive en los hijos de Dios (8:14), y una realidad de muerte que los circunda. En el ámbito de la carne no hay salvación posible.

En realidad, la posibilidad de plenitud descansa en la irrupción de lo que ya está manifestado en el Espíritu que se hace real para todo lo creado, o mejor aún, en una nueva creación. Entre tanto la creación está sujeta a vanidad, es decir, a lo que no es. No puede liberarse por sí misma de esta sujeción, sino que su liberación es esperanza (8:20). Pero esa esperanza no es “proyecto” (idear sobre el futuro condiciones nuevas) sino espera. El ser humano no puede “pro-yectar” su futuro de gloria, sino que le es dado desde lo que desconoce (“lo que alguno ve, ¿a qué esperarlo?”, 8:24). En esta doble situación de debilidad del creyente -débil por su lugar en el mundo, lugar de la cruz, pero débil también por su incapacidad para adelantar y pedir “lo que conviene”- la presencia del Espíritu es la que sostiene e impulsa. De manera que sometido a las peores condiciones de la historia (persecución, hambre, desnudez, peligro o espada) se aferra al hecho de que esa historia ya ha sido juzgada y condenada, y la comunidad de fe, bajo la intercesión de Cristo, ha sido eximida de ese juicio. De esa manera, el que era extremadamente débil resulta vencedor por el amor de Dios en Cristo (8:33-39).

En el excuso de 9-11, donde se plantea Pablo la situación del pueblo de Israel, aparece otra visión de la historia. La exégesis detallada de este texto excede el marco del presente escrito. A modo de resumen podemos señalar en lo que hace a nuestro tema que es en este texto donde la acción histórica de Dios aparece más definida. Aquí hay un proyecto, para el pueblo de Israel, para la humanidad toda, para el nuevo pueblo creyente. El proyecto de salvación se construye a partir de las respuestas humanas, tiene que ver con, digámoslo así, las coyunturas de elección, de rebelión de Israel, de mantenimiento de un remanente fiel, de inserción de los gentiles, de nueva vocación de Israel en base a la elección y promesa. Este “esquema de la historia”, sin embargo, nuevamente descansa en el juicio de Dios que se va realizando, y la presencia anticipada de ese juicio es la que desata el diálogo en la historia. Sin embargo, no hay lugar para la construcción por parte de los

hombres de un espacio salvífico. La gloria sigue descansando totalmente en la voluntad y acción de Dios (11:32-33).

La idea de que el cristiano debe superar el presente mundo, el siglo, mediante la renovación de su comprensión de la voluntad de Dios, que obrará su lugar en el mundo, sostiene los capítulos parenéticos que siguen. El debatido pasaje de Romanos 13:1-7 parecería mostrar una comprensión de la fuerza histórica como designio de Dios. Sin embargo, una lectura cuidada del texto muestra que hay un proceso de desideologización del poder mundano¹³. Las autoridades de este mundo son un poder transitorio que descansa en el permiso de Dios, cuyo propósito es permitir cierto orden necesario para que la vida pueda continuar. Pero el mandamiento de amor, citado inmediatamente, aparece como el límite a lo que la autoridad puede reclamar. El poder de las autoridades no construye lo eterno, sólo sostiene lo transitorio y dentro de ciertos límites. El mismo capítulo retoma la idea de que el final de este ordenamiento está próximo, y nuevamente con un lenguaje próximo al de 1 Tes señala el contraste entre las obras de este tiempo de tinieblas y aquellas que anticipan la luz del día de Cristo (13:11-13).

Sobre el sentido y fin de la Historia

Sin pretender cerrar este tema, sino simplemente a modo de indicadores para la necesaria continuidad y profundización de estos textos, me aventuro a formular algunas líneas de lo que entiendo es la percepción de Pablo que puede vincularse con el tema de nuestro Seminario.

La autonomía de la historia. Dios es el Señor de la Historia porque se reserva el juicio último sobre las acciones humanas en ella, pero no la conduce inexorablemente hacia una realización final. La realización final descansa en la transformación de lo creado, en su plenitud por Cristo, pero más aún, en la irrupción de lo nuevo, y eso está fuera del alcance de cualquier proyecto humano. De las realizaciones de la historia sólo la experiencia cruciforme es rescatada desde su debilidad. La voluntad de Dios opera en la historia desde una debilidad que no conduce la historia, sino que la interroga, la cuestiona, y en última instancia, será el criterio de su juicio. Quienes comparten la experiencia de esta presencia cruciforme por su adhesión a

13 Cf. Uwe Wegner "Romanos 13:1-7 Los cristianos y las autoridades. Una lectura sociológica", **RIBLA**, N° 4, 1989, pp. 83-107.

Cristo y por su práctica de amor al hermano, y de esa manera se hacen instrumentos de la justicia de Dios, han dejado atrás este juicio, a la vez que anhelan su realización en la esperanza.

Ese juicio de alguna manera es anticipado (anunciado) en el dolor que sufre la creación y por la persecución a la que es sometida la comunidad creyente. Ese juicio es el juicio de la ira de Dios, y creo que podemos decir que desde Pablo ese juicio se anticipa ya como condenatorio: los príncipes de este mundo no conocen ni reconocen al Rey de Gloria, y por lo tanto no pueden conducir a este mundo sino a su destrucción. La historia no culmina en la realización de la justicia por la obra de los justos. La historia culmina en el juicio que descarga sobre ella la ira de Dios. En ese juicio la obra de los justos se mostrará para salvación. Mientras tanto, éstos dan testimonio de esa justicia sin poder esperar retribución.

En la historia no residen, por lo tanto, factores inmanentes que aseguren la realización en ella de la plenitud humana ni de la voluntad divina. La presencia de Cristo justamente reabre el espacio de la libertad en el sentido que el ser humano puede reencontrarse en Él con Dios, y le permite renovarse para ser instrumento de justicia. Pero de una justicia que no se nutre ni se realiza en el poder, sino en la debilidad. La posibilidad de una historia universal única que culmine en la plena realización humana, sea en el campo de la materialidad o en el triunfo de la razón no se compadece con el anuncio de un juicio de la ira divina. Por lo tanto el fin de la historia es metahistórico. No proviene de su culminación (es decir, de la realización total de una esencialidad inmanente) sino de su superación desde lo transcendente.

La legalidad y legitimidad de la historia. La historia establece su propia legalidad. Aún la legalidad dada por Dios fue absorbida por la dinámica de la historia humana, de tal manera que el cumplimiento de esa legalidad no asegura la realización de la voluntad de Dios. El gobierno humano forma parte de esa legalidad, y por lo tanto en la realización de este siglo el ser humano no puede apelar a otra legalidad que la que establece la propia dinámica humana del poder.

Pero esa legalidad es cuestionada desde una legitimidad distinta. La legitimidad descansa en la promesa antes que en la Ley. Por lo tanto, el cristiano, sometido a la legalidad de este tiempo lo vive en tensión con la legitimidad que aparece en la promesa y se realiza en la presencia de Jesús,

más específicamente, en su Cruz y Resurrección. Esa legitimidad de la experiencia de la cruz se erige en el cuestionamiento de la legalidad que produjo la Cruz. De manera que aunque la historia puede producir su propia legalidad, generada desde las prácticas del poder, no puede producir su propia legitimidad, ya que ésta descansa en la experiencia de la debilidad, del no-poder en la historia.

Sobre esa legitimidad, que sólo se hará manifiesta en el tiempo del juicio, debe asentarse la ética del creyente. No puede construirse una ética desde la legalidad porque esta queda sometida a los poderes de la historia y al juicio que como parte de la historia le espera. La ética de la comunidad creyente, para poder ser significativa en la historia por su anticipación de la metahistoria debe afirmarse en la promesa, y por lo tanto, en la experiencia de la cruz como anticipo de la Resurrección.

El testimonio de los creyentes. ¿Qué pueden hacer pues los cristianos, la comunidad creyente, en este tiempo? Si no hay posibilidad de construir una historia alternativa, ni de conducir a la historia a su culminación, pareciera haber una invitación a una pasividad y espera que anula la significación de la presencia cristiana en la historia. Sin duda, esta fue la forma en que muchas veces fue entendida la propuesta paulina. Me parece, sin embargo, que el conjunto de las cartas paulinas muestran otro camino: el hecho de elaborar Pablo respuestas diferentes y específicas para cada situación planteada marcaría el camino de su comprensión de la responsabilidad y actividad histórica. Elaborar, en las condiciones dadas en la historia y desde el lugar victimal en que esa historia ha colocado a los sin poder, las conductas que conducen a (anticipan, anuncian) la realización del Juicio y el Reino.

Ese testimonio modifica la historia, porque actúa contra toda hegemonía, y aunque sin poder, cuestiona. El testimonio no necesariamente logra la transformación social ni histórica. Creo que Pablo, frente a la maquinaria del poder hegemónico del Imperio, no tenía mucha esperanza de cambio alguno. Pero sí logra dos cosas significativas:

a) *crear un espacio para la libertad humana.* Ese espacio nunca cubrirá la totalidad de la historia, pero permite cuestionarla desde adentro. La ilegitimidad de la legalidad histórica es un dato que la historia puede y debe aprender de la comunidad de la promesa. En ese sentido, esta creación del espacio de la libertad -libertad costosa, por cierto- y su anuncio a la comunidad humana total adquiere una dimensión profética. Ese espacio de la

libertad es el espacio de la realización del amor fraterno, extendido a la totalidad de la comunidad humana. La anticipación del Reino, vivida en el sufrimiento, es parte de la realización del Reino, y en ese sentido es posible que la comunidad creyente anticipe el fin de la historia y presente la meta-historia como testimonio.

b) *anticipar la justicia como alternativa a la ira divina*. La esperanza de la promesa da sentido a una justicia que pareciera no tenerlo en la realización de este siglo (la carne, este mundo) cuyo destino es la muerte. No hay justicia en la muerte. El destino de este mundo es la muerte, la ley culmina en muerte, no puede superarla. La justicia es la capacidad de superar la alternativa de la muerte por la fe. Se hace testimonio de vida irreductible. Quien vive obra la justicia, porque se hace instrumento del futuro que se acerca, porque ha superado las consignas falsas de las tinieblas y no teme venir al juicio de la luz. Este lenguaje, que parece tan joanino, es sin embargo el que aparece en los textos parenéticos de las cartas de Pablo.

Estas son apenas líneas que tienen que ser exploradas y profundizadas, no sólo desde la teología bíblica sino desde la teología en general. Evidentemente dejan atrás un sueño de construcción del Reino de Dios desde la historia, que puede haber alentado a muchas elaboraciones teológicas en nuestro continente (así como en otros). Pero alienta a la creación de otra "espiritualidad", vinculada con *el anticipo de la libertad gloriosa de los hijos de Dios*.

Es en ese marco que creo que debe discutirse el tema de historia, modernismo y posmodernismo. Ni el modernismo, con su inmanencia de la plenitud histórica, ni el posmodernismo con su olvido del sentido de justicia, podrían dialogar con esta comprensión de la teología de Pablo. La historia sigue siendo una. Su fragmentación es parte del juicio que le espera. No será una por su realización universalista, sino una ante el tribunal de la ira divina. En esa historia que es una, los hijos de Dios, hechos instrumentos de justicia, han de manifestar la libertad del Espíritu y la posibilidad de otra comprensión de la vida desde la Resurrección antes que desde la muerte. Pero lo harán desde la cruz, no desde el poder.

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.