

La epístola a los Romanos, diecinueve veces centenaria

A la Epístola a los Romanos se la ha considerado muy frecuentemente como el escrito más importante del Nuevo Testamento. A diecinueve siglos de distancia su lectura nos deja una sensación de frescor y novedad, como si Pablo conociera la problemática del hombre moderno y hubiera intentado bucear en las honduras del mensaje de salvación de Jesús para calmar la angustia de esos hombres buscadores que son nuestros contemporáneos.

Así, pues, con ojos modernos vamos a asomarnos a este trozo del Libro Santo, seguros de que nunca como ahora es más verdadera la eterna validez de esa Palabra de Dios que permanece para siempre.

Pablo acaba de recorrer la Macedonia, y después de haber ido por allí exhortando a los «hermanos» con numerosos discursos, llega a Grecia, en concreto a Corinto (Act 20, 1-2). Allí se queda durante tres meses, pasados los cuales tiene intención de dirigirse a Siria y en seguida a Jerusalén, para llevar allá las limosnas recogidas en Acaya y en Macedonia (Rom 15, 25-26; Act 20, 3). Y precisamente al final de esta estancia en Corinto es cuando envía la Carta a los Romanos: en ella habla de su próximo viaje a Jerusalén (Rom 15, 25-26).

Esta estancia de Pablo en Corinto tuvo lugar en el invierno del 57 al 58.

En este artículo vamos a prescindir de otros temas que generalmente se tratan en cualquier comentario o manual introductorio; y nos vamos a reducir a contestar, de una manera vital y directa, dos máximos interrogantes que propone la lectura de la Carta:

— ¿Qué finalidad concreta tuvo San Pablo en escribir esta larga y pensada Carta a la Comunidad cristiana de Roma?

— ¿Cuál es, en resumen, el mensaje específico de la Carta, lo que Pablo llama atrevidamente «su» evangelio?

I

Hasta ahora estamos acostumbrados a que las Cartas de Pablo se dirijan a las distintas comunidades cristianas, sobre todo del Asia Menor, que él mismo había fundado.

Pero en el caso de la Epístola a los Romanos nos encontramos ante un hecho insólito: Pablo no ha fundado la comunidad de Roma ni la ha visitado nunca. ¿Por qué, pues, le escribe?

La comunidad cristiana de Roma estaba constituida por elementos de procedencia pagana en su mayoría: los lectores de Pablo viven entre los gentiles que él debe conducir a la obediencia de la fe (Rom 1, 5-c; cf. 1, 13-15). Había también una minoría de judeo-cristianos, pero que en todo caso no daba la nota en el conjunto cristiano de Roma.

¿Quién fundó aquella comunidad de creyentes en la capital del Imperio? Esta pregunta no ha obtenido hasta ahora una respuesta definitiva. Hoy día apenas se discute el hecho de que Pedro hubiera estado en Roma y allí hubiera sido martirizado y sepultado; pero de ninguna manera se puede probar que hubiera estado en la capital antes que Pablo escribiera su Epístola. Las razones que se aducen para apoyar esta estancia de Pedro en Roma en esta fecha temprana no se sostienen ante un somero análisis crítico histórico ¹.

Lo más probable es que la comunidad cristiana de Roma no hubiera sido fundada por nadie, sino que fuera un resultado natural de la constante afluencia de asiáticos a la capital del Imperio. En todo caso, al tiempo de la composición de nuestra Epístola la comunidad romana formaba un núcleo considerable. A este respecto el capítulo 16, todo él lleno de saludos concretos, es muy elocuente: Pablo envía saludos a una serie de amigos —miembros de la iglesia romana— con los que ha tenido previamente contactos íntimos en sus numerosos avatares apostólicos. Todos esos cristianos de la Urbe son igualmente conocidos de las distintas iglesias «paganas» de Grecia y de Asia Menor: «Todas las iglesias de Cristo os saludan» (16, 16).

Como es natural, la mayoría de los cristianos romanos, procedían de las iglesias de Grecia y de Asia Menor, todas ellas fundadas y atendidas por San Pablo. Ya esto nos pone en la pista de los motivos que impulsaron al Apóstol a dirigirse con tanta confianza a los cristianos de Roma.

No ha sido precisamente un católico, sino un protestante —Franz Leenhardt— el que ha subrayado justamente las intenciones de estra-

¹ Cf. ST. LYONNET, S. J., *Questiones in Epistolam ad Romanos*, 1.^a ser., ad usum privatum auditorum. P. Inst. Bibl., Roma 1955, pp. 25-43.

tegia apostólica que se desprenden con bastante claridad de la lectura de la Epístola ².

A Pablo le interesaba Roma como plataforma imprescindible para la expansión universal del cristianismo.

Las circunstancias en que el Apóstol se encontraba en aquellos momentos eran las más aptas para la elaboración de la Epístola. Su obra en la cuenca oriental del Mediterráneo se había terminado. Las principales dificultades habían sido vencidas. El Evangelio había sido anunciado y recibido. El nombre de Cristo había resonado en todas partes (15, 20). El Apóstol de los gentiles puede a estas alturas hacer un balance de los años transcurridos. Va a coronar su actividad llevando a la comunidad-madre el testimonio tangible de la unidad de la Iglesia de Cristo, el sello del reconocimiento de los creyentes de origen pagano hacia el pueblo elegido.

Pero Pablo no es rutinario. El no mira solamente hacia detrás, para recrearse en una visión narcisista de sus triunfos. Desde hace tiempo acaricia un proyecto nuevo: llegar a los confines del mundo conocido, a aquellos «extremos de Occidente» ³, donde Hércules había plantado sus columnas, más allá de las cuales no había nada, «non plus ultra».

Plantar en España el nombre de Cristo se convirtió en la obsesión apostólica de aquel hombre plenamente universal.

Hasta ahora los países que Pablo había visitado formaban, alrededor de Jerusalén, una especie de «provincia eclesiástica», una región homogénea de la que la Ciudad Santa era el centro. De esta homogeneidad geográfica y eclesiástica, la colecta para los «santos» de Jerusalén es el signo concreto y el testimonio. Pero este acto, cuyo alcance espiritual es tan grande, va a marcar también el fin de una época y de una actividad. Pablo considera que desde ahora en adelante ya no hay lugar para su actividad misionera en Oriente: en esta región ha llevado la predicación del Evangelio a una especie de saturación o plenitud (*peplērōkēnai* 15, 19) que le obliga a volverse a otros horizontes, a abrir un nuevo capítulo de la predicación a los paganos.

Con el proyecto de llevar su actividad apostólica a España, Pablo no se contenta con prolongar su actividad anterior. Va ahora a dejar la «provincia eclesiástica» de Jerusalén. No quiere esto decir que el homenaje que rinde a Jerusalén sea como una manera de despedirse de la comunidad-madre. Sin embargo, la partida para las tierras lejanas de España pondrá una distancia tan grande entre Jerusalén y él, que

² Cf. F. LEENHARDT, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchatel-París, 1957, pp. 7-13.

³ Con esta expresión —*terma tēs dýseos*—, comúnmente usada para designar España, da testimonio San Clemente Romano del viaje de Pablo a nuestro país (1.^a Clem. V, 7).

el Apóstol no podrá ya decir que trabaja «concéntricamente» a partir de Jerusalén. Este es el motivo de su Carta a Roma: crear, con la iglesia de la capital, ese vínculo de solidaridad espiritual y material, sin el cual la misión sería a la vez falsa e imposible, porque se convertiría en una empresa individual. Pablo, pues, escribe a Roma obsesionado con su proyecto español ⁴.

Para llegar aquí Pablo ha debido sufrir un largo y doloroso proceso de desarraigo. Para un judío ortodoxo, para un rabino educado en la mejor escuela de Jerusalén, los privilegios del pueblo judío y la centralidad de la Ciudad Santa constituían una posesión ideológica inalienable.

Poco a poco, desde el momento culminante de su conversión, Pablo ha tenido que ir despojándose de sus prejuicios judaicos, hasta convertirse en el paladín del universalismo cristiano; en la nueva Economía ya no hay judío ni griego, sino todos forman un solo tipo de hombre: el cristiano.

Pablo irá sosteniendo una lucha encarnizada contra los judaizantes, contra los defensores de la validez de los privilegios judíos aun por encima de la nueva Economía cristiana.

En este duro combate la Carta a los Romanos supone la ruptura definitiva, el escándalo mayúsculo para el ala conservadora de los que aún siguen añorando un imposible maridaje entre el Templo jerosolimitano y las sencillas asambleas eucarísticas.

Jerusalén dejará de ser el centro. Se convertirá sólo en un recuerdo nostálgico y en un rincón mermado del nuevo Pueblo de Dios. En los capítulos 9-11 desarrolla el Apóstol su pensamiento sobre la transferencia de poderes desde el viejo Pueblo de Israel al nuevo Pueblo cristiano, el definitivo Pueblo de Dios.

En el olivo castizo del viejo Israel han sido injertadas unas ramas de acebuche, que son los países gentiles. Del antiguo olivo apenas ha quedado el tronco histórico y algunas ramitas fieles. La robustez del nuevo olivo la constituyen las nuevas ramas paganas.

Jerusalén ha perdido sus privilegios. Hay que despojarse de absurdas nostalgias que frenan el empuje vital del nuevo Pueblo de Dios.

Roma es una plataforma maravillosa para catapultar desde allí el pregón evangélico hasta los propios confines del mundo.

Pablo, valiente, decidido, generoso da el paso hacia adelante.

Detrás queda su Pueblo, el Pueblo de Israel, con sus grandes profetas, con su maravillosa historia, con sus recuerdos inalienables.

Pablo llora de emoción y de nostalgia:

«Yo digo la verdad en Cristo, yo no miento, sino que mi conciencia me da testimonio de ello en el Espíritu Santo: yo experimento una gran tristeza y un dolor incesante en mi corazón. Pues yo mismo de-

⁴ He traducido casi literalmente la exposición de Leenhardt, o. c., p. 9.

searía ser anatema, separado de Cristo, por mis hermanos, los de mi raza según la carne, ellos que son israelitas, a los que pertenecen la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y también los patriarcas, y de los que ha salido según la carne el propio Cristo» (9, 1-5).

Sin embargo, el ex-rabino, aquel judío cien por cien, «circuncidado al octavo día, de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo hijo de hebreos, en cuanto a la Ley fariseo, celoso perseguidor de la Iglesia, irreprochable en cuanto a la justicia-por-la-Ley», ha sabido depreciar esos supuestos valores frente a la novedad del Cristo universal y ecuménico, «por el cual ha aceptado perder todos sus viejos privilegios hasta llegar a considerarlos como basuras, con tal de ganar a Cristo» (Fil 3, 4-8).

El nuevo pueblo de Dios ha llegado a una madurez inicial y ha podido romper el cordón umbilical que le unía aún a la comunidad-madre de Jerusalén.

Pablo no quiere con ello significar menosprecio a la cristiandad jerosolimitana.

Al contrario, su afán por reunir una colecta con destino a los «santos» de Jerusalén da testimonio de su alto aprecio de la que siempre será la cuna del Evangelio.

Para comprender mejor el gesto de San Pablo en su afán de reunir la colecta para Jerusalén, tenemos que recordar el carácter primigenio y sacral que para el mismo Pablo tenía el grupo de judíos —el Resto de Israel— convertidos a la Fe de Cristo. Ellos, juntamente con los patriarcas y creyentes leales de toda la historia religiosa de Israel, eran el «olivo castizo» (11, 17), despojado dolorosamente de algunas de sus ramas, o sea los que rechazaron a Cristo. Pero en su lugar han sido «reinjertadas» las ramas del acebuche, que son los paganos (11, 17). La «santidad» está en la raíz, que son los judeocristianos, y de ella participan los paganos, las «ramas» silvestres sobreinjertadas (11, 16).

Por consiguiente, si los paganocristianos son «santos», es porque participan de la santidad de los judeocristianos. J. L. Leuba⁵ cita a este respecto unos textos paulinos, que iluminan notablemente esta perspectiva.

Ef 2, 9 habla de los paganos que, en un tiempo, «privados de la ciudadanía de Israel, extranjeros a las alianzas de la Promesa, sin espe-

⁵ *L'Institution et l'Événement*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 109. Según este autor *hoi hágioi* designa exclusivamente a judeocristianos: Act 9, 13.32.41; Rom 15, 25.26.31; 1 Cor 16, 1.15; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12; Hebr 6, 10. El libro de los Hechos no emplea nunca el título de «santos» para designar a los paganocristianos, sino el de «hermanos», usado también para los judeocristianos. Además, no se comprendería que Pablo hubiera podido en varios pasajes hablar, sin más, de los «santos» (1 Cor 16, 1; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12) para designar a los «santos» de Jerusalén, si éstos no llevaran este título.

ranza y sin Dios en el mundo» (Ef 2, 12), no son ya «extranjeros y meros residentes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la Familia de Dios».

Ef 1, 18 habla de «la riqueza de la gloria de su herencia en los santos» (*en tois hagiois*).

Col 1, 12 es más preciso: el Padre hace a los paganos capaces de tener parte «en la herencia de los santos en la luz». Los «santos» tienen una «herencia» (*klēros*) y Dios hace a los paganos capaces de tener parte en esta herencia.

Igualmente Act 20, 32; 26, 18: los paganos tienen parte en una herencia que existe ya y que se encuentra «entre los santificados».

Todos estos textos implican una diferencia entre los pagano-cristianos y un grupo anterior de «santos», de cuya santidad participan.

Esta derivación de los paganos cristianos con respecto a la fuente histórica, que fue Jerusalén, ¿supone un reconocimiento de poder jurisdiccional a favor de la comunidad-madre?

K. Holl⁶ lo afirma rotundamente. H. Lietzmann⁷ habla de un «deber» de las comunidades filiales hacia Jerusalén.

O. Cullmann⁸ ve en la colecta un lazo ciertamente flojo, entre la misión paulina y la iglesia-madre. Esta colecta en beneficio de la iglesia-madre era algo más que un gesto humanitario; debía, ante todo, manifestar la unidad de la Iglesia, como el impuesto a favor del Templo de Jerusalén hacía visible, en el judaísmo la unidad existente entre los correligionarios dispersos por todo el Imperio Romano. Cullmann insiste en la separación absoluta de las dos iglesias, que, no pudiendo integrarse en la unidad dogmática y disciplinar, buscaron esta tercera vía de la intercomunidad en la caridad.

Sin embargo, el mismo Pablo nos da un material abundante, del cual podemos deducir que la colecta tenía un carácter puramente voluntario, sin la menor alusión a alguna obligación por parte de las iglesias gentiles (Rom 15, 26-27; 1 Cor 16, 2; 2 Cor 8, 3. 11; 9, 7). Los macedonios le piden el favor (*jaris*) de tomar parte en la colecta (2 Cor 8, 4); y el mismo Pablo aprovecha la ocasión de la colecta para calibrar la autenticidad de la caridad de sus corintios (2 Cor 8, 8). Expresamente advierte que no impone ningún precepto (2 Cor 8, 8), sino que cada uno debe dar a impulsos de su corazón, alegremente, y no a regañadientes (2 Cor 9, 7).

P. Gächter⁹ añade a estas razones un argumento histórico «ex silentio». En efecto, si esta costumbre hubiera existido desde el prin-

⁶ *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*. Tubinga 1921, pp. 58-62.

⁷ *Geschichte der Alten Kirche*. Berlín-Leipzig 1937, I, p. 106.

⁸ *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*. Neuchâtel-París 1952, p. 37 s.

⁹ *Petrus und seine Zeit*. Innsbruck 1958, p. 285.

cipio hacia la Iglesia de Jerusalén, no se explica que no se hubiera conservado cuando poco después se acentúa una primacía de la iglesia romana, a la que, sin duda, le hubiera sido muy útil la transferencia de tan pingüe derecho.

Finalmente, no podemos despreciar las auténticas razones de la colecta que el mismo Pablo expone en varios lugares insistentemente.

En primer lugar, la pobreza de los jerosolimitanos era efectiva (*hysiórēma*: 2 Cor 8, 14; 9, 12), aunque no ciertamente sería el único caso entre las diversas cristiandades.

Ahora bien, cuando las iglesias filiales —en su mayoría paganas— acudían en socorro de la iglesia-madre, ello suponía, a más de la natural simbiosis de la caridad cristiana, el reconocimiento de la primacía de los judeocristianos en la recepción y distribución de los dones mesiánicos. Los judíos —la iglesia de Jerusalén— eran el tronco del olivo castizo, de cuya «santidad» radical participaban todos los pagano-cristianos, que fueron sobreinjertados. La primacía de la iglesia-madre es entendida por Pablo en el orden de la recepción del Espíritu y de la distribución. En Jerusalén se cumplieron las viejas profecías sobre el Resto de Israel: un grupo de judíos quedó fiel al Mesías, y a través de ese grupo los bienes mesiánicos se derivaron al mundo entero. Por eso Pablo lleva razón cuando dice que la colecta de los gentiles es un reconocimiento agradecido de esta primacía histórica de Jerusalén, por cuyo medio ellos han recibido los bienes del Espíritu (Rom 15, 25-27).

En una palabra, Pablo reconoce la primacía histórica de Jerusalén en la instalación de la Iglesia en el mundo: «de Sión salió el Libertador, que ha barrido las impiedades de enmedio de Jacob» (Rom 11, 26 citando a Is 59, 20 s.). Pero esta primacía de origen no implica de ninguna forma una primacía de jurisdicción. En el subsuelo de nuestra Epístola no se adivina ni remotamente una preocupación del Apóstol por demostrar lo contrario: era algo universalmente admitido.

Sin embargo, el abandonar a Jerusalén como centro de operaciones apostólicas era una novedad dolorosa para aquella comunidad judeocristiana que tanto se preciaba de sus privilegios y que vivía quizás excesivamente de la nostalgia de esos privilegios, ya desaparecidos o al menos suspendidos durante la gran etapa del ingreso progresivo de los gentiles en la Iglesia (11, 25).

Por lo tanto, podemos decir que Pablo fue el fundador de la centralización romana en la organización de la gran Iglesia, del nuevo Pueblo de Dios, convertido ya en realidad universal y ecuménica, totalmente autónomo e independiente del judaísmo.

Hoy ya se admite comúnmente por la crítica histórica que San Pedro vino a Roma después de la época que reseñamos, y que allí ejerció su ministerio y allí mismo sufrió martirio bajo el imperio de

Nerón. Esto es un dato precioso par valorar el primado universal de Pedro sobre toda la Iglesia.

Efectivamente, podemos distinguir en la vida de San Pedro como una promoción gradual hacia las cristiandades que iban tomando mayor impulso, al convertirse en centro nuevo de operaciones más amplias. En esta promoción ascendente podemos señalar tres hitos fundamentales: Jerusalén, Antioquía, Roma.

Conforme el centro propulsor del cristianismo se iba desplazando en esta dirección progresiva, vemos que Pedro aparece misteriosamente en estas comunidades, sin otro título que el de su prestigio y supremacía sobre la gran Iglesia.

La Escuela de Tubinga excogitó, a mediados del siglo pasado, la existencia de un doble partido en el seno de la Iglesia primitiva: el petrinismo, capitaneado por Pedro y Santiago y el paulinismo, dirigido por Pablo. El petrinismo sería la fracción judaizante que aparece en las Epístolas paulinas y en el Libro de los Hechos.

Recientemente, desde la misma Tubinga, H. J. Schöps, gran conocedor de las fuentes judeocristianas¹⁰, nos ofrece una visión completamente distinta¹¹. Los judaizantes formaban un ala extrema de Jerusalén, constituida por «algunos creyentes de la secta de los fariseos» (Act 15, 5). Estos consideraban la Circuncisión como una «conditio sine qua non» para la salvación, tanto de judeocristianos como de paganocristianos. La «salvación» (Act 15, 5) la miraban como dependiente de la Circuncisión, a la que consideraban, al modo judío, como «el sello de la elección»¹². Los «fariseos cristianos» se ajustaban, en esto, a la Escuela rigorista de Shammai. Pero había, además, en el seno de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, un grupo moderado, al que, según Act, pertenecían Pedro y Santiago, y que, sin abdicar de la primacía judaica, estaba dispuesto a hacer concesiones, en cuestiones de observancia legal, a los gentiles e incluso había cedido ya en el problema de la Circuncisión.

Schöps afirma sinceramente que, bajo la impresión de los relatos de Hegesipo y de las tradiciones ebionitas, llegó a creer que Santiago era considerado el jefe de los «fariseos cristianos» en la comunidad primitiva. Pero posteriormente juzga cierto que el Santiago histórico no fue nunca tal cosa, sino que sólo después de su muerte fue convertido en mito judaico y declarado «Papa de la fantasía ebionítica» (Th. ZAHN).

¹⁰ Cf. sus obras: *Theologie und Geschichte des Judentum*, 1949; *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950; *Urgemeinde. Judentum. Gnosis*, 1955; *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, 1959.

¹¹ *Paulus...*, p. 57.

¹² Cf. R. AQUIBÁ, en *Mekh. Ex.* 19, 5.

Esta perspectiva, que se deduce claramente de Gal 2, 11-14, no es compartida por Cullmann, que supone que Pedro estaba en Antioquía en calidad de jefe de los judeocristianos, con misión y bajo la dependencia de Santiago¹³. Así se explica que tuviera que temer a «los de Santiago» y que tuviera que disimular a causa de ellos. Esta dependencia tan estrecha sería, pues, uno de los rasgos que a su actividad misionera la diferenciaban de la de Pablo. Este, en efecto, gozaba de una gran independencia en su predicación a los paganos, en su calidad de Apóstol de los gentiles.

La tesis de Cullmann tiene raíces más profundas. Según él, Pedro fue jefe de la comunidad de Jerusalén, y, por lo tanto, de toda la Iglesia hasta el año 44; desde entonces, según Act 12, 17, se ausentó de Jerusalén, quedando en su puesto como jefe de la comunidad-madre y de toda la Iglesia Santiago «el hermano del Señor», y bajo su dependencia Pedro se dedicó a la misión judeocristiana de la Diáspora¹⁴.

Sin embargo, la tesis de Cullmann no se sostiene fácilmente ante los relatos de la Conferencia de Jerusalén, tanto de los Hechos como de la Epístola a los Gálatas.

Después de la «fuga» de Act 12, 17 reaparece Pedro en Jerusalén, y su actuación en la Conferencia no da la impresión, como advierte Gächter¹⁵, de que Pedro tuviera algo que ver con la Misión judeocristiana. Aún más, el autor de los Hechos vuelve a presentárnoslo en función de director y oráculo de la Asamblea reunida, como en el primer decenio de la Iglesia, y utilizando incluso las mismas expresiones (*anastàs Pétros eípen*, Act 15, 5; cf. 1, 15: *anastàs Pétros*; 2, 14: *stazeís dè ho Pétros*). Así, pues, para Lucas nada ha cambiado en la posición preeminente de Pedro en medio de la Iglesia. ¿Dónde, pues, ve Cullmann la capitidisminución de Pedro en este segundo (o tercer) período de sus actividades?

Quizás por esta ausencia de datos de Act 15 Cullmann subraya la distribución bipartita que el mismo Pablo señala en Gal 2, 7-10¹⁶, como la fuente principal de su tesis. Sin embargo, no hay que exagerar el carácter matemático de la distribución. Pablo está polemizando; frente a él habían puesto los judaizantes la autoridad indiscutida de Cefas; por eso tácticamente hace abstracción de los demás miembros y colaboradores del apostolado. Es cierto que a Pablo se le ha concedido una «gracia», un carisma para predicar a los gentiles, como a Pedro para predicar a los judíos.

¿Pensó Pablo entonces en reivindicar para sí el monopolio del apos-

¹³ *Pierre...*, p. 37.

¹⁴ *Pierre...*, p. 35 ss.

¹⁵ *O. c.*, p. 265.

¹⁶ *Pierre...*, p. 37.

tolado gentil, dejando a Pedro la jefatura de la Misión entre judeocristianos? Del mismo texto podemos deducir que Pablo no pensaba en el monopolio de ninguno de los dos: por una parte, al lado de Pedro están Juan y Santiago dando la mano de amistad; y, por otra, al lado de Pablo está Bernabé recibiendo igualmente el gesto de concordia; y el convenio se cierra con un doble plural: «*nosotros* a los paganos; *ellos* a la Circuncisión».

Gächter¹⁷ observa atinadamente que Gal 2, 7-9, al contrario de Act 15, insiste en la dedicación de Pedro al apostolado entre judeocristianos. Pero realmente no hay en ello contradicción, pues Pablo no le atribuye una actividad que fuera incompatible con su posición suprema en la comunidad. Más probable quizás es que se trate de la actividad desarrollada por Cefas antes de su fuga, o mejor aún durante el tiempo inmediatamente anterior a la Conferencia, que hemos de suponer fuera relativamente corto. Después de esto, Pedro dejó Jerusalén para siempre, y no hay el menor rastro en la tradición sobre esa supuesta actividad misionera.

Cuando, según Gal 2, 11-14, nos encontramos con Pedro en Antioquía, el mismo Pablo no nos lo presenta como misionero del grupo judeocristiano, sino totalmente inmerso en la vida de toda la comunidad cristiana, y tomando parte en el modo de vivir de los paganocristianos.

Solamente después de la venida de la «gente de Santiago» Pedro emplea aquella táctica recelosa, demostrando prácticamente cuánta era su autoridad, no sólo entre los judeocristianos, sino entre los mismos paganocristianos, que no dudan en despojarse, aunque fuera circunstancialmente, de sus privilegios de libertad-en-Cristo, con tal de reagruparse bajo el patronato de aquél que siempre en la Iglesia primitiva aparece como el jefe indiscutido.

En una palabra: la crítica más exigente, representada por Cullman, admite, a base de los relatos del Nuevo Testamento, que Pedro ejerció una jefatura primacial en Jerusalén y en toda la Iglesia en un primer período. Pero esta jefatura la abdicó posteriormente en Santiago «el hermano del Señor», quedando reducido a un mero misionero de las comunidades judeocristianas de la Diáspora, a las órdenes de Santiago.

Sin embargo, hemos visto cómo esta hipótesis no tiene a su favor ningún dato histórico, sino que, al contrario, la reaparición de Pedro en la Conferencia de Jerusalén lo coloca en la misma plataforma primacial, en que apareció en la primera decena de la comunidad jerosolimitana.

Así, pues, Pedro aparece como jefe de la Iglesia, sin estar ya ligado a la comunidad local de Jerusalén.

¹⁷ O. c., p. 268.

A continuación lo vemos en Antioquía, el nuevo centro de una difusión más amplia del cristianismo. Y lo más interesante es que Pedro no va a Antioquía a cultivar la fracción judeocristiana sino, al contrario, alterna con la comunidad mixta, sin practicar nada el judaísmo. Cuando vienen «los de Santiago», Pedro, por evitar un grave disidio, se repliega tácticamente sobre la fracción judeocristiana, que se reorganiza precipitadamente. Esta actitud le es reprochada públicamente en una Asamblea por Pablo: va en contra de la manera ordinaria como actuaba Pedro, y arrastraba incluso a los paganocristianos, para los que Pedro gozaba de suma autoridad.

Por consiguiente, Pedro no va a Antioquía a cultivar a los judeocristianos, a las órdenes de Santiago, sino con una misión universal para toda la comunidad, cuya organización era unitaria y cuya composición era predominantemente pagana. En aquella comunidad Pablo y Bernabé ostentaban un puesto predominante. ¿Por qué, pues, va Pedro? ¿Por qué Pablo le reprocha su dudosa conducta, aduciendo como motivo de su reproche la autoridad indiscutible de Cefas, capaz de arrastrar incluso a los paganocristianos?

La única explicación posible de la presencia de Pedro en Antioquía es su calidad indiscutible de jefe personal de la Iglesia. Pedro iba poniendo la sede de sus operaciones en aquellas comunidades, que se iban convirtiendo en centros de una difusión más amplia y eficaz del cristianismo.

Así, pues, la presencia de Pedro en Roma, cuando ésta había sido organizada por Pablo en centro universal de un cristianismo adulto y ecuménico, está en la línea exacta de esta jefatura personal ejercida por San Pedro.

¿Por qué Pedro se instala definitivamente en Roma, siendo así que ni él había fundado aquella comunidad ni siquiera había sido él el que la había convertido en centro universal del cristianismo?

Sencillamente, porque tenía clara conciencia de su jefatura universal sobre toda la Iglesia e iba instalando su sede de operaciones en el seno de aquellas comunidades, que en el correr de los tiempos se iban convirtiendo en capitales de la difusión del Evangelio.

Roma fue una meta definitiva. No se podía soñar en una plataforma mejor para organizar eficazmente la predicación del Evangelio a través de toda la «oikumene».

Así, pues, la Epístola a los Romanos es la carta constitucional del nuevo Pueblo de Dios, de la Iglesia verdaderamente ecuménica.

Y con ello se nos da la razón profunda de por qué San Pedro se dirigió a la capital para instalar allí definitivamente su centro de operaciones.

El jefe universal de la Iglesia tenía que residir allí donde la Iglesia se había hecho definitivamente universal.

II

La Epístola a los Romanos es el escrito más extenso del Nuevo Testamento. Su importancia histórica la acabamos de vislumbrar, al sorprender las intenciones profundas de Pablo en aquel momento crucial de la vida de la Iglesia. Esta cumplía entonces aproximadamente sus bodas de plata, y se aprestaba a coger los primeros frutos de su madurez católica.

Por eso el mensaje de la Epístola es también universal en el tiempo y en el espacio. A los ojos de Pablo se presentaba el hecho de Cristo. Se planteaba el problema de las relaciones de la humanidad frente a El. ¿Qué era la humanidad antes de El? ¿Qué es sin El?

De aquí brotaba el gran interrogante sobre el sentido de la obra de Cristo. ¿Qué ha hecho Cristo por la humanidad? ¿Qué obra de liberación, de saneamiento, de elevación, de salvación?

Antes de Cristo y fuera de El se habían buscado soluciones al problema individual y social de la salvación. Pablo divide a la humanidad en dos grandes grupos: paganos y judíos.

Los paganos (1, 18-32) disponían de la razón natural, y llegaron incluso a producir una digna filosofía humana, que encerraba una ética aceptable y una teodicea correcta. Pero, a pesar de todo ello, el panorama del mundo pagano era desolador. El hombre seguía tragándose su angustia y hundiéndose en el cieno de una deplorable degradación moral.

Los judíos (2, 1-3, 8) gozaban de una revelación divina especial y de una estructuración social de origen divino: la Ley. Pero no por ello el panorama social humano del judaísmo presentaba un aspecto más halagüeño. El problema humano se presentaba en Israel con características tan angustiosas y desesperantes como en el mundo grecorromano.

Pablo pretende subrayar fuertemente la validez universal de Cristo como respuesta total y definitiva al problema humano.

¿Lo logra?

El gran interrogante humano a través de los siglos se ha referido a la búsqueda de sí mismo. ¿Qué es el hombre?

El hombre histórico es consciente de ser víctima de una tragedia. La tragedia es la situación humana que ha perforado todas las capas de la historia del hombre.

Esta tragedia se reduce simplemente a un choque, a una colisión entre lo que es o debe ser el hombre y lo «otro», lo «ajeno», lo que se entrelaza con lo humano como un intruso que le impide llegar a ser «él mismo».

Este concepto de la «alienación» —la esclavitud a lo «otro», lo

inhumano— lo ha aireado modernamente el marxismo, convirtiéndolo en punto de partida de su antropología totalitaria.

Pero el marxismo cree haber puesto él únicamente el dedo sobre la llaga. Echando una ojeada panorámica sobre las soluciones aportadas históricamente al problema de la alienación humana, la filosofía marxista encuentra dos grandes explicaciones: la «metafísica» y la cristiana.

La «metafísica» se refiere a la antropología platónica: lo «otro» aquí claramente es la materia, el cuerpo, el cosmos; el hombre —lo «humano»— es el conocimiento, la razón, en una palabra, el espíritu. El verdadero progreso humano, pues, habría que realizarlo de espaldas a la materia y a la historia. Los marxistas tienen razón en acusar a esta solución de inhumana, ya que deprecia sistemáticamente lo humano: la vida, la actividad, la pasión, la imaginación, el placer.

Esta solución «metafísica» —la solución griega— se fundaba en el concepto platónico de la muerte y de la vida. El hombre, para los griegos, era esencialmente espíritu, «pneuma». Había una «pneumatósfera», en cuyo cerco interior se desenvolvían los verdaderos seres, alrededor del Ser Supremo. La materia pertenecía al seudomundo del no-ser o del menos-ser.

El pneuma humano había sido encarcelado en la prisión del cuerpo, de la materia. El cuerpo era un estorbo para su vuelo y su pleno desarrollo. La verdadera meta del hombre era liberarse de este estorbo: «Lo propio del filósofo es trabajar más particularmente que los demás en la separación de su alma del comercio del cuerpo» (Fedón IX).

El ocaso de Sócrates se presenta en la historia de la humanidad, envuelto en los dulces arreboles de una romántica nostalgia vespertina, hija del mayor esfuerzo realizado para contestar al máximo interrogante de la angustia vital del hombre: la muerte. Sócrates no encuentra solución al problema, y por ello intenta suprimirlo. Sin embargo, no consigue secar las lágrimas amargas de sus íntimos, hombres tremendamente humanos, que no pueden resignarse a considerar al cuerpo como algo extraño a la naturaleza del hombre.

La «solución» socrática al problema de la muerte no llegará nunca a convertirse en popular, pero sí conseguirá imperar en una filosofía ascética que perforará las capas de la historia de Occidente, dejando una huella profunda incluso en muchos pensadores y ascetas cristianos.

Como veremos inmediatamente, la visión cristiana —paulina— del hombre está en contradicción con este humanismo mutilado del pensamiento griego. Para Pablo —como para toda la Biblia— el hombre es integral: es esencialmente cuerpo y espíritu; y una solución humana debe dar cuenta perfecta de ambas vertientes esenciales del ser humano.

Ahora bien, al marxismo tampoco satisface la solución cristiana, al menos tal como la conciben sus mejores filósofos.

En el cristianismo —según ellos— lo humano y lo inhumano no se distinguen: todo el hombre está radicalmente alienado. El pecado original es algo que inficia totalmente al hombre. Lo humano y lo inhumano aparecen como una alienación de la verdad eterna, como una decadencia de lo divino.

Resumiendo en una frase la crítica marxista, diríamos que para ella la solución «metafísica» es *inhumana*, mientras que la cristiana es *extrahumana*.

El cristianismo confundiría lo humano con lo divino, y la situación actual histórica del hombre sería precisamente lo «otro», lo que hay que dejar atrás para que el hombre se encuentre a sí mismo, o sea en Dios. La alienación humana consistiría en su decadencia de lo divino. Para superarla, el hombre tiene que poner proa hacia un Dios ultrahistórico, en cuyo seno alcanzará su plenitud esencial.

Ya Feuerbach pretendió hacer una crítica de esta supuesta solución cristiana. Se trataría, en efecto, de una ingenua ilusión: el hombre cierra los ojos ante su propia tragedia y sueña con un hombre ideal. Este hombre ideal de sus sueños es concebido como un dios trascendente, como una meta ultramundana que hay que alcanzar. Y así el pobre y miserable mendigo humano se contenta con sus andrajos, soñando ilusionado en ese encuentro con lo divino, que no pasa de ser un puro espejismo del árido desierto humano¹⁸.

Marx llega a las mismas conclusiones: la vida religiosa no es más que miseria; su realidad es demasiado digna de lástima para hacernos soportar de buena gana las alienaciones del mundo político-religioso. Hay que invertir las palabras de San Pablo: la «gloria» miserable del cielo religioso no puede servir de compensación a nuestros sufrimientos terrestres (Rom 8, 18).

«La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo»¹⁹.

Así, pues, según el marxismo la solución cristiana se convierte radicalmente en problema. Para el cristianismo lo divino —lo que llegará tras el telón de esta contingencia temporal— es lo verdaderamente humano; y lo «otro» —lo que aliena— es precisamente esta situación histórica.

Partiendo de esta interpretación del supuesto dato cristiano, los marxistas llegan a invertir los términos: lo divino es precisamente

¹⁸ FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. Roy, p. 38.

¹⁹ C. MARX, *Contribution à la critique du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Oeuvres Philosophiques*, t. 1, p. 84.

lo «otro», lo que aliena al hombre y lo frena en su posible movimiento ascensional de evolución y mejora. Y así la religión se convierte en un «fetiche», en una perturbadora ilusión, que mantiene al hombre en un engaño, impidiéndole buscar dentro de sí mismo el punto de apoyo para eliminar el tóxico que lo envenena. La religión, pues, es un narcótico, un opio, que mantiene al hombre en una beata inconsciencia, soñando en un paraíso de allende el tiempo y el espacio, creado únicamente por su propia fantasía.

Esta es en resumen la crítica que el marxismo hace de la concepción cristiana de la alienación humana. Hemos de reconocer sinceramente que una primera presentación de la objeción nos deja perplejos y sorprendidos. Pero nuestra primera reacción ha de ser investigar con serena objetividad el verdadero sentido de la alienación humana, tal como se desprende de las fuentes de nuestra Revelación.

Y es precisamente la Epístola a los Romanos el escrito del Nuevo Testamento en donde se nos da una respuesta total y adecuada de este gran interrogante humano.

Mucho se ha discutido sobre la organización interna de las ideas en nuestra Epístola. Imposible en este artículo hacer un elenco de las diversas hipótesis. Creo muy objetiva y acertada, en sus líneas generales, la división que hace A. Nygren en su magnífico comentario ²⁰.

Los dieciséis capítulos de la Epístola pueden dividirse en dos partes iguales.

Los ocho primeros contienen el núcleo del mensaje cristiano como respuesta universal al problema humano.

Pablo está tremendamente enraizado en la concepción bíblica del hombre. La tragedia humana es considerada por la Biblia en sus dos vertientes, que llegan a veces hasta confundirse: el hombre está envuelto en una doble miseria, la física y la moral. La miseria física es la ruta del dolor que empieza con los primeros vagidos del recién nacido y termina en esa cosa tremenda y abominable que es la muerte.

La miseria moral es el pecado. Pero del pecado tienen los autores bíblicos un concepto, un tanto divergente del occidental. Para un romano, el pecado se confunde adecuadamente con la culpa en su sentido moral individual. Pero en la Biblia el pecado es mucho más: es algo que envuelve al hombre como una atmósfera, de suerte que se puede concebir como una especie de pecado objetivo, incluso independiente de la libertad humana individual; así hay pecados por error e inadvertencia ²¹.

Por eso a través de todo el pensamiento bíblico la muerte es un concepto religioso que llega casi hasta confundirse con el pecado. Ambos

²⁰ *Der Römerbrief*, Göttingen 1951.

²¹ Cf. Num 15, 27; Lev 4, 2.27; Gen 20, 5.9; 2 Sam 5, 4-7; Num 22, 34.

—muerte y pecado— coinciden en ser separación de Dios. Dios es la Vida; la muerte es la lejanía de la Vida, y, por lo tanto, la lejanía de Dios.

De aquí parte en todo el Antiguo Testamento la estrecha conexión del doble binomio muerte-pecado y vida-virtud. El que obedece a los mandamientos de Dios emprende el camino de la vida; sin embargo, el que es infiel a la ley divina va por el camino de la muerte: «He aquí que yo pongo delante de ti la *vida* y el *bien*, la *muerte* y el *mal*... Yo te ordeno amar a Dios y observar sus mandamientos, para que vivas y te multipliques, y que Yahvéh tu Dios te bendiga... De eso depende tu vida y la prolongación de tus días» (Deut 30, 15-20; cf. 32, 47; 28, 1-14; Ps 36, 9-10; Prov 3, 1-10 etc.).

Por consiguiente, para hacer un juicio adecuado de la doctrina bíblica sobre el pecado y la muerte y sus mutuas interferencias, hay que tener en cuenta esta visión concreta e histórica, y procurar no proyectar sobre el texto sagrado nuestros cuadros filosóficos, perfectamente definidos y clarificados.

La muerte en el Antiguo Testamento era una cosa que Dios no ha querido y que, de hecho, históricamente, lleva consigo una separación de Dios, una enemistad con Dios. La muerte será siempre el «gran enemigo de Dios» (1 Cor 15, 26). Ella simboliza el derrumbamiento de aquella hermosa arquitectura de la creación que con rasgos tan optimistas nos describe el hagiógrafo yahvista en las primeras páginas del Génesis.

Desde esta perspectiva podemos comprender que para un israelita el anuncio de la redención, de la liberación de este estado, tendría que entrañar forzosamente la derrota definitiva de la muerte y el triunfo completo de la vida.

Como vemos, ya en el Antiguo Testamento se va perfilando una doctrina coherente y completa sobre la alienación humana. La tragedia del hombre no es intrínseca, no es algo consecuente de su ser existencial e histórico; sino, por el contrario, algo que le acontece desde fuera.

Y esta alienación tiene dos vertientes, inseparables y correlativas: la miseria moral y la miseria física. La distinción que hoy nosotros hacemos entre mal físico y mal moral no estaba plenamente clarificada en las categorías mentales israelitas.

Y en la entraña de esta visión pesimística de la realidad humana se va clavando, cada vez más hondamente, un mensaje profético de salvación: el hombre podrá alguna vez acercarse al Dios de la gracia y al Dios de la vida. Y así como la decadencia humana corrió por estas dos vías paralelas (pecado-muerte), así también su regeneración tiene que correr por esta inevitable ruta binaria: reconciliación con Dios y restitución de la vida. En tiempos de Jesús, la resurrección corporal era un dogma judaico, que sólo se atrevían a negar cínicamente los saduceos, tremendamente influenciados por la filosofía griega. Jesús en esto se pone resueltamente del lado de los fariseos.

Así, pues, con esta concepción antiguotestamentaria por trasfondo emerge la robusta y maravillosa exposición paulina del mensaje de Cristo como respuesta al gran problema humano. Cristo viene a salvar a todo el hombre y a todos los hombres. Y viene a salvarlo de su tragedia, de su doble alienación: del pecado y de la muerte.

Hoy por hoy —dice el Apóstol— ya hemos visto realizarse la primera parte del programa: el hombre puede volver a Dios, está reconciliado con Dios. Es algo que se puede comprobar experimentalmente: el Espíritu de Dios habita en medio de los creyentes (8, 9). El hombre ha sido salvado del pecado. Ello quiere decir que la muerte también será superada: «Y si el Espíritu del que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita entre vosotros, el que ha resucitado a Cristo Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita entre vosotros» (Rom 8, 11).

Esta doble perspectiva de la tragedia y de la liberación se expone en el capítulo 5: hay dos mundos, dos humanidades, dos historias. De un lado Adán, como tipo del hombre caído, caído en desgracia de Dios y abocado fatalmente al dolor y a la muerte. El hombre-en-Adán nace envuelto en una atmósfera de pecado y de muerte.

Por otro lado está Cristo, el verdadero Adán, el Hombre por antonomasia. El viene a polarizar alrededor de sí a toda la humanidad. Y viene precisamente portando en sus manos victoriosas los dones contrarios a la doble vertiente de la tragedia humana: contra el pecado trae la reconciliación, contra la muerte la vida.

La obra liberadora de Cristo se realiza en dos etapas sucesivas: primero la liberación del pecado, y después la superación definitiva de la muerte. Hoy por hoy el cristiano es aparentemente como el hombre-en-Adán: como éste, también muere. Pero aun asimismo hay una gran diferencia: el cristiano muere en Cristo, por el bautismo ha sido incorporado a la muerte de Cristo. Esto quiere decir que la muerte del cristiano no es un punto final, sino un compás de espera; no es una destrucción definitiva, sino una siembra de resurrección: «Bautizados en Cristo Jesús, por este bautismo precisamente hemos sido incorporados a su muerte. Así, pues, hemos sido sepultados con El, por el bautismo, en la muerte, para que, así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también un día nosotros volvamos de nuevo a la vida» (6, 3-4).

El cristiano sigue muriendo, como el pagano, pero su muerte es un sueño: morir en Cristo significa morir la misma muerte de Cristo, o sea una muerte con solución, una muerte desde la que algún día se saltará a la vida, a la resurrección.

Ahora bien, el paso de esta situación histórica de la Reconciliación a la Resurrección no está unido solamente por el puente de la esperanza. Ser cristiano no se reduce únicamente a nutrir en su interior esa esperanza del gran Día de la Resurrección. No, el cristiano tiene que ir haciendo madurar en el seno de este mundo esa semilla de vida

y de felicidad, que constituirá la meta definitiva de la Historia: «Toda la creación estará sufriendo dolores de parto hasta la llegada de ese gran Día... y mira ansiosa a los Hijos de Dios, esperando el momento de su epifanía gloriosa» (8, 22. 19).

Los cristianos somos los constructores del mundo. Somos los responsables de esa dirección-hacia-Cristo que supone el único abocamiento de la Historia de la humanidad hacia su edad de oro.

Cuando los marxistas nos reprochan que nuestra solución es puramente escatológica y ultramundana, están ignorando la misma entraña del mensaje cristiano, expuesta claramente por San Pablo principalmente en su Epístola a los Romanos. La salvación aportada por Cristo no es sólo una esperanza proyectada hacia un mundo futuro, hipotético e imaginario. Es, sobre todo, una semilla arrojada a los surcos actuales de la Historia. Es un impulso vigoroso dado, día tras día, al inmenso engranaje de la vida humana, enraizada concretamente en el tiempo y en el espacio. El cristiano no es un hombre ausente, con la mirada vuelta hacia un cielo imaginario. El cristiano es un hombre tremendamente mundano, en el sentido más auténtico de la palabra.

Nosotros estamos de acuerdo con Marx en admitir que una verdadera filosofía no sólo debe interpretar al mundo, sino mejorarlo. Los cristianos no podemos quedarnos con los brazos cruzados ante el hecho inmediato de la alienación humana. Traicionaríamos lo más entrañable del mensaje de Cristo si nos contentáramos con exhortar al hombre alienado, al hombre oprimido, a una resignación fatalista. Hemos de entrar inmediatamente en acción. La victoria definitiva sobre la tragedia humana debe ser precedida por triunfos parciales, que vayan jalonando la historia marcial del cristianismo a través de los tiempos.

La conmemoración centenaria de este documento esencialísimo de nuestra Fe cristiana debe llevarnos a una sincera revisión de nuestras posiciones, quizás un tanto desviadas y anquilosadas.

La Epístola a los Romanos supuso, para la Iglesia naciente, un paso valiente desde su posición inicial de «ghetto» hacia una situación ecuménica y eminentemente intramundana.

Su lectura renovada a diecinueve siglos de distancia nos debe ayudar a superar esa vieja tentación del repliegue, del encerramiento en un nuevo «ghetto», dentro de cuyo recinto nos hemos refugiado cobardemente, dejando el campo libre a unos osados postores, que han pretendido ofrecer a la humanidad una nueva y definitiva respuesta a la gran pregunta de la ansiedad humana.

En una palabra: este centenario nos debe recordar que mil ochocientos años antes que el manifiesto comunista de Marx y Engels viera la luz, otro judío universal, que se llamó Pablo de Tarso, había escrito una Epístola a los Romanos.