

JESUCRISTO PROCLAMADO SEÑOR EN LA IGLESIA: PABLO Y LAS PRIMERAS PROFESIONES DE FE*

[JESUS CHRIST PROCLAIMED LORD IN THE CHURCH:
PAUL AND THE FIRST PROFESSIONS OF FAITH]

ANTONIO PITTA

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. LAS ESCRITURAS Y JESUCRISTO. 3. LAS ESCRITURAS PROFÉTICAS Y EL ESPÍRITU. 4. ISAÍAS Y JESUCRISTO, SEÑOR. 5. EL ESCÁNDALO DE LA CRUZ Y LA *GEZERAH SHAWAH*. 6. ¿UN «CANON EN EL CANON»? 7. CONCLUSIÓN.

Resumen: El estudio examina algunos textos presentes en las cartas de San Pablo (1 Co 15,3-5; Rm 1,3b-4; Flp 2,5b-11) que la crítica bíblica considera pre-paulinos. En ellos se confiesa abiertamente a Jesucristo como Dios, como Señor. Esta confesión de fe en la divinidad de Jesús no es resultado de una evolución cultural. Aparece de manera abrupta en los orígenes del cristianismo. El artículo estudia cómo, tomando como punto de partida las acciones de Jesús, los primeros cristianos y San Pablo lo proclamaron y lo predicaron como Señor y Mesías según las Escrituras autoritativas de Israel.

Palabras clave: Pablo, Confesión de fe, Divinidad de Jesús.

Abstract: The study examines some texts that are present in the epistles of St Paul (1 Cor 15,3-5; Rom 1,3b-4; Phil 2,5b-11) that Biblical critics consider pre-Pauline. In them, Christ is proclaimed openly as God, as the Lord. This confession of faith in the divinity of Christ is not the result of cultural developments. It appears abruptly at the very origins of Christianity. This article studies how taking as starting point the actions of Jesus, the first Christians and St Paul proclaimed and preached Him as Lord and Messiah according to the authoritative Scriptures of Israel.

Keywords: Paul, Confession of Faith, Divinity of Jesus.

* A L. Alonso Schökel en perenne memoria.

1. INTRODUCCIÓN

Desde los albores del cristianismo, las primeras comunidades cristianas confesaron a Jesús como «Señor». Frente a una tendencia que a lo largo del siglo XX intentó concebir un proceso evolutivo que desembocó en la inculturación del Señorío de Cristo, hoy se va afirmando con más fuerza otra concepción, que no procede a través de desarrollos culturales, sino que testimonia una imprevista explosión del culto a Cristo, ya desde los años 40-50 d.C.¹: ya sea en el ambiente judío palestinese, esto es, Jerusalén; ya sea en el helenístico, en Antioquía de Siria. En esta *professio fidei* germinal juegan un papel decisivo el uso de las Escrituras de Israel y los testimonios recogidos por Pablo en sus cartas. Por esta razón centraremos nuestra atención sobre todo en algunos fragmentos que la crítica exegética contemporánea define como «pre-paulinos» y que tratan de la relación entre la Escritura y Jesucristo, proclamado Señor en las primeras comunidades cristianas². En la segunda parte profundizaremos en las aportaciones de Pablo a la cristología más arcaica.

¿Cómo hablan de Jesús, Señor, las Escrituras de Israel y qué tipo de proceso hermenéutico capacita a los primeros creyentes para predicar y dar testimonio de su Señorío, a pesar de su muerte en la cruz? Por citar el pasaje más conocido de la Escritura, que contrasta de forma evidente con el Señorío del Mesías crucificado, en Dt 21,23 se declara: «Maldito todo el que está colgado de un madero». ¿Cómo se puede conciliar una sentencia *halákica* como ésta con la fe en Jesucristo, resucitado pero, en todo caso, crucificado? ¿Qué hacer con una Escritura que, aparentemente, contrasta tanto con la fe de los que se han adherido al Evangelio?, y ¿cuál es el peso que Pablo le atribuye a la «palabra de la cruz» (1 Co 1,18) y al «escándalo de la cruz» (Ga 5,11)?

1. Cfr., en especial L.W. HURTADO, *Signore Gesù Cristo. La venerazione di Gesù nel cristianesimo più antico*, Paideia, Brescia 2006, 37, que anota: «... La veneración cultural a Jesús se inició increíblemente temprano, entre grupos compuestos y dominados en gran parte por cristianos judíos profundamente vinculados a una posición monoteísta». Acerca del señorío en la cristología más arcaica del Nuevo Testamento, cfr. C. PERROT, *Gesù, Cristo e Signore dei primi cristiani. Una cristologia esegetica*, Borla, Roma 2000.

2. Para un estudio de las profesiones de fe más antiguas, cfr. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, I, *Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 196-208.

2. LAS ESCRITURAS Y JESUCRISTO

De la sociología del cristianismo de los orígenes —con todos los límites que comporta una investigación de este tipo, pues nos separan dos mil años de las primeras comunidades cristianas—, se destacan algunos datos que merecen ser tomados en consideración³. En las comunidades domésticas anteriores al 70 d.C., formadas en su mayoría por esclavos y libertos, y con una participación que seguramente no superaba los 50-60 elementos cada una, se compartía la Escritura de Israel, la *fractio panis* y, a pesar de algunos abusos, verificados por ejemplo en Corinto (1 Co 10-14), la co-participación de los bienes.

Aunque no nos detengamos en estas últimas características, es importante precisar que, por lo que se refiere al uso de la Escritura, nos encontramos en un periodo en el que no existe todavía un «Nuevo Testamento», distinto y separado del Antiguo, sino que este último constituye la única Escritura de Israel que alimenta la fe de los miembros de cada *domus-ecclesia*⁴. Como mucho, en las primeras comunidades, se transmitían oralmente o por escrito algunos *logia* de Jesús, como lo puede confirmar el evangelio apócrifo de Tomás y la así llamada fuente Q —que hoy en día parece ser algo más que una hipótesis—, y el «librito de la pasión» que brindará el guión de las posteriores redacciones de los evangelios canónicos. Por esto las expresiones *kainê diathêkê* y *palaia diathêkê* de 2 Co 3,6 y de 2 Co 3,14 —la primera repite las palabras de Jesús durante la Última Cena (1 Co 11,25) y el oráculo profético de Jr 38,31

3. Entre las principales contribuciones al estado social de las primeras comunidades cristianas, cfr. R. AGUIRRE, *Dal movimento di Gesù alla Chiesa cristiana*, Borla, Roma 2005; A.J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983; W.A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven-London 1983; G. THEISSEN, *The Social World of Pauline Christianity*, T&T Clark, Edinburgh 1982; R. PENNA, «Configurazione giudeo-cristiana della chiesa di Roma nel I secolo», en *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 64-76; IDEM, «Chiese domestiche e culti privati pagani alle origini del cristianesimo. Un Confronto», en *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 746-770; E.W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, EDB, Bologna 1998.

4. Cfr. a este respecto A. PITTA, «Ermeneutica paolina della Scrittura», in A. PITTA (cur.), *L'uso delle Scritture nel I e II sec. d.C.*, *Atti dell'XI Convegno di Studi Neotestamentari e Anticristiani*, RSB 19 (2007) 163-190.

(LXX); la segunda es de Pablo— no deberían traducirse con los anacrónicos «Nuevo Testamento» y «Antiguo Testamento» sino con «nueva alianza» y «antigua alianza»⁵.

La centralidad de la Escritura para iluminar la fe en el Mesías crucificado destaca ya en el primer fragmento transmitido por Pablo dirigido a la comunidad de Corinto, 1 Co 15,3-5⁶:

«³Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
que Cristo murió (*apethanen*) por nuestros pecados,
según las Escrituras (*kata tas graphas*);
⁴que fue sepultado (*etaphê*)
y que fue resucitado (*egêgertai*) al tercer día,
según las Escrituras (*kata tas graphas*);
⁵y que se apareció (*ôphthê*) a Cefas y luego a los Doce.»

La matriz pre-paulina del fragmento se reconoce sobre todo por el uso de la fórmula típica de transmisión en la tradición judía oral, colocada *in capite* en 1 Co 15,3: los verbos *paradidômi* y *paralambanein* evocan el proceso dinámico de transmitir a los demás lo que, a su vez, se ha recibido de otros. Así se inicia el tratado mishnaico *Pirqé Aboth* 1,1: «Moisés recibió la ley en el Sinaí y la transmitió a Josué; y Josué a los Ancianos, y los Ancianos a los Profetas; y los Profetas la transmitieron a los hombres de la gran Asamblea».

Pablo retoma, no por casualidad, la misma fórmula de la tradición tan sólo en 1 Co 11,23, para entregar a la comunidad de Corinto las *ip-*

5. Puede profundizarse en A. PITTA, *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 167-168.

6. Acerca de la naturaleza pre-paulina de 1 Co 15,3-5 cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, SOC 16, EDB, Bologna 1995, 808; F. LANG, *Le lettere ai Corinzi*, Paideia, Brescia 2004, 263; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo*, 196-201; A. PITTA, «Il “terzo giorno” e il “primo giorno” dopo il sabato nelle lettere di Paolo», en S. PALESE (cur.), *Il giorno del Signore. Prospettive bibliche e patristiche*, QRSR 8, Vivere in, Roma-Monopoli 2005, 109-112; B. WITHERINGTON III, *Conflict & Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1995. Recientemente D.M. MOFFITT, «Affirming the “Creed”: The Extent of Paul’s Citation of one Early Formula in 1 Cor 15,3b-7», en *ZNW*, 99 (2008) 49-73 ha propuesto extender el fragmento pre-paulino hasta incluir los vv. 6-7. Sin embargo, pensamos que la diversa factura estilística de los vv. 3-5 (en prosa rimada) respecto de los vv. 6-7 (en forma discursiva) ofrece pocos fundamentos a la hipótesis de Moffitt, incluso cuando las noticias de las sucesivas apariciones del Resucitado provengan, de una u otra forma, de la tradición pre-paulina.

sissima verba Iesu, pronunciadas durante la Última Cena (cfr. 1 Co 11,23-25; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20), probando así que, junto a las Escrituras de Israel, entre los años 40 y 50 d.C., en las primeras comunidades cristianas circulaban algunas colecciones de *logia* de Jesús. Es original también la repetición de la forma plural «según las Escrituras», ya que Pablo hubiera preferido el singular, bien para la muerte de Cristo, bien para la resurrección al tercer día⁷. A esta originalidad se añade otra más sustancial: no son citas directas sino las Escrituras de Israel —ya sea en su globalidad, ya sea según la división la «Ley y los Profetas» (Rm 3,21)— las que representan el código de lectura del kerygma cristiano.

La expresión, a primera vista, puede parecer una cita implícita del oráculo de Os 6,2: «Nos hará revivir, al tercer día nos levantará, y viviremos en su presencia». Por su parte, la tradición rabínica posterior interpretará el pasaje de Os 6,2, que alude a la restauración salvífica del pueblo, según la perspectiva de la resurrección. *Bereshit Rabba* dice en 56,1: «El tercer día Abraham alzó los ojos... Está escrito: Después de dos días nos hará revivir, al tercer día nos hará resurgir, y viviremos en Su presencia (Os 6,2)... El tercer día de Jonás..., el tercer día de la resurrección de los muertos» (cfr. también *Pirqé R. Eliézer* 51). En realidad, los contactos con el oráculo de Oseas son casi inexistentes: debido sobre todo a los diversos destinatarios de la acción divina: mientras que en Os 6,2 son los mismos israelitas los que son levantados y viven el tercer día, en 1 Co 15,3-5 es Cristo el que es resucitado al tercer día. Si los transmisores de la profesión de fe hubieran tenido que pensar en una cita del Antiguo Testamento, hubiera sido más apropiado utilizar el dicho de Jon 2,1 que se repetirá en Mt 12,40: «Porque así como Jonás estuvo tres días y tres noches en el vientre de la ballena, así estará el Hijo del hombre en el seno de la tierra tres días y tres noches». Son más bien todas las Escrituras de Israel las que anticipan, bien la muerte y la sepultura, bien la resurrección de Cristo.

Por lo que se refiere a la forma verbal de *egêgertai*, hay que destacar una importante discordancia *temporum*: mientras que los otros verbos están en aoristo, que en este caso es utilizado en sentido propio y no

7. Cfr. el uso del singular *hê graphê* en Ga 3,8.22; 4,30; Rm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; 1 Tm 5,18; 2 Tm 3,16. Solamente en Rm 1,2; 15,4; 16,26 recurre al *hai graphai*.

improprio, a diferencia de otros lugares en el griego de la Koiné, el verbo de la resurrección está en pretérito perfecto pasivo, y asume un valor «teológico». Se trata del *passivum divinum* que podemos traducir con una paráfrasis que intente captar la densidad: «ha sido resucitado (por Dios) y continúa viviendo».

Por lo tanto, este primer fragmento de la cristología arcaica permite establecer que ya antes de Pablo las Escrituras de Israel tenían el papel de anunciar y explicar la muerte y resurrección de Cristo en las primeras comunidades, sobre todo en las que procedían del judaísmo palestino, ya que parece que el *Sitz im Leben* de la primera profesión de fe debe colocarse en este contexto, más que en el judaísmo de la primera diáspora. En este aspecto no ha sido Pablo el primero en interpretar la muerte y la resurrección de Jesucristo recurriendo a las Escrituras.

3. LAS ESCRITURAS PROFÉTICAS Y EL ESPÍRITU

La relectura global de las Escrituras con respecto al primer kerygma cristiano prosigue en un segundo fragmento pre-paulino: Rm 1,3b-4a, colocado en el *praescriptum* de la Epístola a los Romanos (Rm 1,1-7)⁸:

«²(...) Que ya había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, ³acerca de su Hijo:
 «nacido del linaje de David según la carne,
⁴constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos,
 Jesucristo Señor nuestro»».

El fragmento de Rm 1,3b-4 interrumpe el guión protocolar de los prescriptos epistolares y anticipa algunos elementos relativos al contenido

8. Acerca de la factura pre-paulina de Rm 1,3b-4a cfr. V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, EDB, Bologna 1995, 99-100; M. HENGEL, *Il figlio di Dio*, Paideia, Brescia 1984, 89-99; F.W. HORN, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 96-100; R. JEWETT, *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 2007, 103; S. LÉGASSE, «Fils de David et Fils de Dieu. Note sur Romains 1,3-4», en *NRT*, 122 (2000) 564-572; D.J. MOO, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 45-50; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, SOC 6, EDB, Bologna 2004, I, 93-101; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, LB NT 6, Paoline, Milano ²2001, 47-48.

del evangelio que Pablo quiere presentar a las comunidades de Roma⁹. También en este caso se habla de «Escrituras» en plural y se denominan «santas»: a estas alturas, Pablo ha acogido ya en su estilo la fórmula plural de las «Escrituras» de 1 Co 15,3-5, para poner de manifiesto el horizonte profético de todas las Escrituras de Israel (Rm 3,21) y no solamente de una parte, como podría ser la de los Profetas, diferente de la Torah, propiamente dicha. De esta forma, las Escrituras asumen una función profética con respecto a los dos estadios de la cristología primitiva: el de la pertenencia a la semilla de David, según la carne, y el de la constitución en poder, según el Espíritu de santificación por la resurrección de entre los muertos.

Quizá sea necesario precisar que el acento del kerygma no está tanto en la naturaleza divina de Jesús, un dato que para los primeros creyentes no tenía por qué ser demostrado, cuanto en los dos niveles de su condición humana: aquel en el que había «nacido» y aquel en el que había sido «constituido». Lo que hay en juego es la continuidad fundamental entre la pertenencia del Hijo de Dios a la semilla de David, y por tanto, al pueblo hebreo, y su «entronización» por la resurrección de entre los muertos. Esta finalidad llega a ser lo verdaderamente relevante del evangelio de Pablo, dirigido, en primer lugar, al judío y también al griego, según la *propositio* general de la carta recogida en Rm 1,16-17.

En esta *professio fidei*, que nuevamente se puede atribuir al judaísmo palestinese, juega un papel central el «Espíritu de santificación»¹⁰, que representa la *dynamis* con la que el Hijo de Dios es constituido como tal por la resurrección de entre los muertos, y que en la personalización de las Escrituras, llevada a cabo por Pablo, es el origen del *proepêggeilato*, de la acción que va desde las promesas (*epaggeliâi*) al cumplimiento. De hecho, la relación entre las promesas y el cumplimiento cristológico no es posible sin el Espíritu, que Pablo define en otro lugar como «arras» (2 Co 1,22; 5,5), «primicia» (Rm 8,23) y «promesa» (cfr. Ga 3,14). Quizá se deba precisar que todas estas metáforas no caracterizan algo que es dado por el Espíritu, sino su ser Él mismo las arras, la primicia y la promesa. Por

9. Una interrupción análoga se verifica sólo en la Carta a los Gálatas donde en el *praescriptum* de Ga 1,1-5 Pablo inserta el otro fragmento cristológico pre-paulino de Ga 1,4: «Que se entregó a sí mismo por nuestros pecados, para librarnos de este mundo perverso...».

10. La fórmula «Espíritu de santificación» se encuentra únicamente aquí en todo el Nuevo Testamento.

eso los genitivos citados, relativos al Espíritu, no tienen valor objetivo o subjetivo sino epeexeético.

Por tanto, en el contexto del fragmento Rm 1,3b-4b, Pablo presenta el horizonte fundamental de su hermenéutica bíblica (vv. 2-4): de la promesa al cumplimiento, a través de la lectura profética e inspirada de las Escrituras, respecto de Jesucristo. Se entiende entonces por qué en la tradición paulina la Escritura será definida como *theopneustos* (2 Tm 3,16), es decir, de inspiración divina (*hapax legomenon* en el Nuevo Testamento)¹¹. Sin embargo, el dinamismo que va desde la promesa al cumplimiento ni se puede dar por descontado, ni debe ser tenido por natural, a pesar de que caracteriza la hermenéutica paulina y, de forma más explícita, la de Mateo, en lo que se refiere a las «fórmulas de cumplimiento»: «Para que se cumplieran las Escrituras» (Mt 26,56). No sin razón, las únicas fórmulas de recapitulación usadas por Pablo para las citas directas del Antiguo Testamento, se refieren al mandamiento del amor en Ga 5,14 y en Rm 13,9-10. Lo que veremos, más bien, es que el proceso hermenéutico de Pablo sigue el camino inverso: del cumplimiento cristológico a la promesa bíblica y no al revés.

4. ISAÍAS Y JESUCRISTO, SEÑOR

Con un tercer fragmento pre-paulino de Flp 2,5b-11, que representa el más extenso de los recogidos en las cartas paulinas¹², llegamos finalmente a una cita indirecta de una *auctoritas* bíblica que testimonia la fe de las primeras comunidades en Jesucristo, Señor¹³. Se trata del co-

11. Sobre el alcance de la fórmula, cfr. R. FABRIS, «Lo Spirito Santo e le Scritture in 2 Tm e 2 Pt», en *RSB*, 12 (2000) 304-305.

12. La producción exegetica sobre el llamado «himno» de Flp 2,5b-11 es desproporcionada; a continuación apunto solamente las contribuciones más detalladas que tratan del carácter pre-paulino. Cfr. S.E. FOWL, *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT SS 36, Academic Press, Sheffield 1990, 49-101; K. GAMBER, «Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht», en *Bib*, 51 (1970) 369-376; O. HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, WUNT 17, Mohr (Siebeck), Tübingen 1976; F. MANNS, «Un hymne judéo-chrétien: Philippiens 2,6-11», en *EuntDoc*, 29 (1976) 259-290; C.C. MARCHESELLI, «La celebrazione di Gesù Cristo Signore in Fil 2,6-11. Riflessioni letterario-storico-esegetiche sull'inno cristologico», en *Ephemerides Carmeliticae*, 39 (1978) 3-42; IDEM, «Cristo Gesù Signore servo di JAHVE o giusto abbassato-esaltato? (Considera-

nocido *carmen Christi* de Filipenses, del que releemos sólo la segunda parte (Flp 2,9-11):

«⁹Por lo cual Dios le sobre-exaltó
y le otorgó el nombre,
que (está) sobre todo nombre.

¹⁰Para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos,

¹¹y toda lengua confiese: “Señor Cristo Jesús”
para gloria de Dios Padre».

Mucho se ha escrito sobre el *elogium*, más que himno¹⁴, pues el texto —sobre el que se han vertido ríos de tinta— no presenta la cadencia estrófica típica de un himno griego, ni tampoco en una hipotética versión semítica¹⁵. Lo que aquí nos interesa es, simplemente, la referencia a Isaías presente en la segunda parte del elogio (vv. 10-11). El oráculo de Is 45,23 dice así: «Ante mí se doblará toda rodilla, toda lengua jurará por mí», y esto según la versión de la LXX que representa, con pocas excepciones, la fuente bíblica de la que disponían las primeras comunidades cristianas, ya fueran las palestinas, ya fueran las de la diáspora aunque, de todas formas, es importante subrayar que nos encontramos en un periodo en el que aún no existe un *textus receptus* consolidado.

Propiamente, no estamos ante una cita directa o técnica¹⁶, pues faltan las fórmulas típicas, «como está escrito» (Rm 1,17) o «como dice

zioni esegetiche su Fil 2,6-11 e Is 52,13-53,12)», en *Asprenas*, 25 (1978) 361-379; R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, SNTS MS 4, University Press, Cambridge 1967.

13. Entre los pocos estudiosos que consideran el himno paulino, y no pre-paulino, cfr. R. BRUCKER, «Christushymnen» oder «epideiktische Passagen»? *Studien zum Stillwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Vandenhoeck, Göttingen 1997, 308-320; E. LUPIERI, «La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil. 2,6-11», en *RivB*, 27 (1979) 271-311 pero con pocas pruebas que los sostengan.

14. Acerca del *elogium* con finalidad ejemplar respecto de los destinatarios en Flp 2,5b-11 cfr. J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens*, Introduction, traduction et commentaire, ÉB NS 55, Gabalda, Paris 2005, 142-144.

15. Cfr. el intento en este sentido realizado por J.A. FITZMYER, «The Aramaic Background of Philippians 2:6-11», en *CBQ*, 50 (1988) 470-483.

16. Las citas directas o técnicas del epistolario paulino han sido estudiadas con profundidad por D.-A.G. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, y por C.D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture. Citation technique in the Pauline Epistles and contemporary literature*, SNTS MS 69, University Press,

Isaías» (Rm 10,16), que se encuentran en otras citas del Antiguo Testamento, tanto en las epístolas de Pablo como en el resto del Nuevo Testamento. De hecho, una cita directa del mismo pasaje (45,23) se encontrará en Rm 14,11. No se trata tampoco de un simple eco capaz de evocar el oráculo de Is 45,23, puesto que las conexiones lingüísticas de la segunda parte del *elogium* con el oráculo profético son más consistentes. Quizás se puede hablar de evocación a propósito de todo el *carmen* de Is 52,13-53,12, que algunos investigadores proponen como trasfondo para interpretar el *elogium* paulino¹⁷. En este caso es preferible pensar en una cita indirecta con la que las primeras comunidades cristianas aplican a Jesucristo el pasaje del Deutero-Isaías; de esta forma le atribuyen el mismo nombre que el Antiguo Testamento otorga sólo a Dios. Las formas verbales cambian debido a la naturaleza implícita de la cita: mientras que en Is 45,23 se utilizan los verbos *kampsei* y *exomologêsetai* en la forma futura, como en la cita directa de Rm 14,11, en Flp 2,10-11 aparecen los subjuntivos aoristos *kampsêi* y *exomologêsetai*. Lo que según el profeta se anuncia de cara al futuro escatológico de la intervención divina, para el himno proto-cristiano se realiza en el presente de la adoración y la confesión que los creyentes atribuyen a Jesucristo.

La mayor libertad de la que goza el autor del himno al utilizar la cita indirecta le permite insertar algunas novedades en su relectura del pasaje profético: el «nombre de Jesús» (v. 10), el ritmo ternario, «lo que está en los cielos, en la tierra y en los abismos» (v. 10b), y, sobre todo, la fórmula «Señor Cristo Jesús» (v. 11b). A su vez, la conclusión doxológica, «para la gloria de Dios Padre» (v. 11c), parece de estilo paulino, pues es típica de su forma de cerrar los párrafos (cfr. las doxologías análogas de Flp 1,11; 4,20; 1 Co 2,7; Ga 1,5; Rm 11,36; 16,27).

La atención que la exégesis contemporánea ha dedicado al proceso de la intertextualidad, no sólo entre dos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también entre los respectivos contextos¹⁸, podría llevar a sos-

Cambridge 1992; IDEM, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, T&T Clark, New York-London 2004.

17. Entre otros, cfr. F. MANZI, «La dipendenza letteraria diretta di Fil 2,5-11 da Is 52,13-53,12», en *RivB*, 47 (1999) 277-360.

18. Entre los principales defensores de la intertextualidad bíblica, cfr. R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University, New Haven-London 1989; F. WATSON, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T&T Clark, London-New York 2004.

tener que el contexto de Is 45,20-25 se retoma en el himno de Flp 2,5-11. En realidad, como ocurre a menudo en las citas directas del Antiguo Testamento de los primeros escritos cristianos, lo que ilumina las referencias es más el contexto de destino —donde la Escritura se proclama y reescribe en un nuevo contexto litúrgico y catequético— que el de origen. De hecho, se puede destacar que mientras Is 45,20-25 se refiere a un contexto judicial, en relación a las pruebas que pueden aducirse sobre la unicidad del Señor, en Flp 2,10-11 la atención se desplaza de una forma decisiva hacia la atribución del nuevo nombre conferido por Dios mismo a Jesucristo y que todo el mundo reconoce. El nombre en cuestión no es *Christos*, que de manera inmediata asume la connotación de un apellido añadido al nombre de una persona, sino el título *Kyrios*¹⁹. De esta forma, con el himno de Flp 2,5-11 el horizonte escatológico sobre el señorío universal de Dios se convierte en cristológico y apocalíptico. Las dos perspectivas no son en modo alguno incompatibles, ni ponen en duda el enraizado monoteísmo judío que profesaban las primeras comunidades cristianas (cfr. 1 Co 8,5-6, que algunos estudiosos siguen considerando como fragmento pre-paulino). Por esta razón, Pablo podrá retomar el oráculo de Is 45,23 en Rm 14,11, citándolo esta vez de forma directa, para atribuir el mismo señorío a Dios y a Jesucristo: «Porque está escrito: “Vivo yo, dice el Señor, ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua confesará (delante) de Dios”».

Por tanto, las Escrituras de Israel se leen y se actualizan en las primeras comunidades cristianas para reconocer ya sea el Señorío de Dios, ya sea el de Cristo, o el del Espíritu (2 Co 3,17), puesto que es en Cristo, a través del Espíritu, donde desaparece el velo puesto sobre la antigua alianza; de lo contrario, permanece velada, cuando se lee a Moisés, hasta el día de hoy (2 Co 3,15-16). Si hubiera que introducir algún matiz a la inapreciable aportación de L. Hurtado acerca del «culto de Cristo», sería la carencia de una pneumatología que, en cambio, juega un papel decisivo en la lectura que las primeras comunidades cristianas hacen de la Escritura desde una perspectiva cristológica. Es cierto que todavía no podemos hablar de una Trinidad profesada, donde sea posible distinguir la naturaleza de las personas divinas, pero es un hecho que sin el Espíritu, que es el Señor, no es posible reconocer a Jesús como Señor.

19. Cfr. a este respecto D.B. CAPES, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, WUNT 2.47, Mohr (Siebeck), Tübingen 1992.

Debemos reconocer, sin embargo, que, desdichadamente, en nuestra época ya no sabemos hablar de la acción de la Trinidad más allá de afirmarla como «trinidad»²⁰ (cfr. 2 Co 13,13) de Dios, Padre, del Señor, Jesucristo y del Espíritu, pues hemos olvidado que su Señorío se verifica y se experimenta en los carismas, en los ministerios y acciones (1 Co 12,4-6)²¹. Por tanto, las Escrituras proféticas y, en particular, el libro de Isaías, que no sin motivo es el más citado en las primeras fuentes cristianas²², testimonian el Señorío de Jesucristo. Pero existe un obstáculo insuperable, que parece dar testimonio en contra del mismo culto de Cristo.

5. EL ESCÁNDALO DE LA CRUZ Y LA *GEZERAH SHAWAH*

Hasta ahora nos hemos detenido en tres testimonios pre-paulinos que evidencian cómo la Escritura permitía anunciar el señorío de Jesucristo en las primeras comunidades cristianas. Queda por descifrar la aportación personal de Pablo por este lado, ya que, por su origen, él es de formación farisea (cfr. Flp 3,6). Sostengo que esto se remonta, de un modo decisivo, a la centralidad que otorga a la «palabra de la cruz» y al modo en que utiliza la *middah* rabínica de la *gezerah shawah*.

Para el primer ámbito, es fundamental la relectura que hace de Dt 21,23 en Ga 3,13: «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros, porque está escrito: “Maldito el que cuelga del madero”»²³. En las fuentes del judaísmo palestino y en el alejandrino es algo conocido que la misma cita, que en la fuente

20. Así, por otra parte, M.-E. BOISMARD, *All'alba del cristianesimo. Prima della nascita dei dogmi*, Casale Monferrato 2000, 141-150.

21. Más fórmulas trinitarias en las cartas paulinas pueden verse en 2 Co 1,21-22; 11,4-5; Ga 4,6-7; Rm 1,3-4; 8,15-17. Quizás haya que precisar que se trata de fórmulas trinitarias más implícitas que explícitas, ya que todavía falta un conocimiento de la noción de «procesión» y de la misma terminología sobre la «Trinidad».

22. Acerca de la centralidad de Isaías en las cartas paulinas, cfr. F. WILK, *Die Bedeutung der Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1998.

23. Cfr. C.M. TUCKETT, «Deuteronomy 21,23 and Paul's Conversion», en A. VANHOYE (cur.), *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, BETL 73, Leuven 1986, 345-350. T.A. WILSON, *The Curse of the Law and the Crisis in Galatians. Reassessing the Purpose of Galatians*, WUNT 2.225, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 63 sostiene que los adversarios de Pablo utilizaban el pasaje de Dt 21,23, pero con escasos datos para confirmarlo.

original se refiere no a la pena capital de la crucifixión sino a la exposición de los cadáveres para escarnio público, asume el carácter de una *halakah* de tipo normativo. Así prescribe, a nivel normativo, el párrafo qumrámico tomado del *Rollo del Templo*: «Si hay en un hombre un pecado que merezca la muerte y huye (10) en medio de las naciones y maldice a su pueblo y a los hijos de Israel, también a él lo colgaréis del árbol (11) y morirá. Sus cadáveres no pasarán la noche en el árbol, sino que los enterraréis aquel día, porque (12) los colgados del árbol son maldecidos por Dios y por los hombres (11Q19 64,7-12)²⁴. Y a propósito de Alejandro Janeo, el *peshet* del profeta Naúm comenta: «(...) Colgó hombres vivos (8) [del árbol, cometiendo un abominio que no se comería] en Israel desde la antigüedad, ya que es terrible para el colgado vivo del árbol» (4QpNah 1,7-8)²⁵. En esta misma línea se encuentra la interpretación de Dt 21,23 de Filón de Alejandría: «El sol no se eclipse sobre los que están empalados, sino que sean sepultados en la tierra antes del atardecer» (*De Specialibus Legibus* 3,152)²⁶.

La difundida alusión a la crucifixión en las fuentes judías del Segundo Templo, con la interpretación libre, en forma *halákica*, de Dt 21,23, permite establecer que, con mucha probabilidad, se utilizaba la misma fuente contra el naciente movimiento cristiano: la Escritura impide reconocer a Jesús de Nazaret —que ha sufrido la pena capital de la crucifixión—, como el Mesías de Israel. Con el acontecimiento de Damasco, Pablo se ve obligado a realizar una verdadera y propia «conversión» hermenéutica de la Escritura, y a considerar de nuevo las citas que contrastan con el señorío de Cristo. En este ámbito se inserta su aportación decisiva ya sea a la justificación *sola fide*, sin pasar por las «obras de la Ley», ya sea respecto al enorme obstáculo que proviene de Dt 21,23 sobre la crucifixión de Jesús. Con Ga 3,13-14 el obstáculo queda atravesado, más que superado, mediante la paradoja de la cruz: «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la Ley, habiéndose hecho maldición por nosotros (...) de modo que la bendición de Abraham alcanzase a los gentiles en Cristo Jesús (...)». El «por nosotros» representa el camino que permite acoger o rechazar la paradoja, sin una ulterior vía de salida. Y es sobre este «por to-

24. Para la traducción, cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ y C. MARTONE (cur.), *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, 302.

25. Cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ y C. MARTONE, *Testi di Qumran*, 326.

26. Cfr. también FILÓN, *De Posteritate Caini* 61; *De Somniis* 2,213.

dos», «por nosotros», «por vosotros» y «por mí», donde Pablo funda la acogida de la paradoja de la cruz (cfr. 2 Co 5,21; 8,9; Ga 2,19-20; Ga 4,4-5; Rm 8,3-4). El origen del «por vosotros», que se convierte en el centro de la soteriología paulina, se encuentra en la institución eucarística (1 Co 11,24 para las palabras sobre el pan), recibida de la comunidad de Antioquía de Siria, y que Pablo transmite, junto al *kerygma* de la muerte y la resurrección, a la comunidad de Corinto (1 Co 11,23-25).

Si en su *theologia crucis* no hay espacio para la visión de la muerte vicaria o sustitutiva es porque la base sobre la que se apoya no está representada por la muerte de Cristo en nuestro lugar —con todo el respeto por la expiación vicaria, que también Pablo toma prestada de la tradición precedente y la hace suya (cfr. el otro fragmento pre-paulino de Rm 3,25)²⁷—, sino por la ventaja que se deriva, para los creyentes y para todos los seres humanos, de la muerte de cruz. Con Pablo, el «instrumento de expiación» ya no se dirige hacia Dios sino desde Dios, único sujeto de la acción salvífica, hacia los que, por la fe, han sido justificados con la efusión de la sangre de Cristo.

No es casual que en todos los fragmentos pre-paulinos de las comunidades, a los que estamos acudiendo, falte toda referencia explícita a la cruz que, para Pablo, es y sigue siendo tan sólo la de Jesucristo. Como hemos podido poner de relieve, en ellos se atestigua la fe en la muerte y la resurrección de Cristo, pero nunca se alude, de un modo directo y claro, a su crucifixión: ningún fragmento de las comunidades cristianas de los orígenes incluye el sustantivo *stauros* ni el verbo correspondiente *stauroun*. Con la recodificación de Dt 21,23 en Ga 3,13-14 es como si Pablo hubiese —con la misma violencia que él sufrió por parte del Resucitado en el camino de Damasco— quitado el velo del crucificado y lo hubiese re-presentado, incluso «re-pintado», sin vergüenza. A los mismos creyentes de Galacia les dirá que les ha «presentado» a Cristo crucificado, sin más velos (Ga 3,1). De hecho, predicar a Jesucristo Señor (2 Co 4,5) no significa otra cosa que reconocerlo como tal en la muerte y la resurrección. Por esto, muy probablemente uno de los pocos añadidos que ha insertado en el *elogium* de Cristo Jesús, en Flp 2,5-11,

27. Sobre la naturaleza pre-paulina y la relevancia expiatoria de Rm 3,25 cfr. G. PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

sea el constituido por la especificación «muerte de cruz» (v. 8c), que interrumpe el ritmo de la prosa del *carmen Christi*, para recordar a los filipenses hasta qué punto ha llegado el itinerario kenótico de Cristo Jesús. De este modo, Cristo se convierte en un modelo inalcanzable, y en consecuencia causal, al cual Pablo presenta como ideal al que tender en la comunidad de Filipos: véanse las conexiones semánticas entre el sustantivo *tapeinophrosynê*, en Flp 2,3, y el verbo *etapeinôsen*, en Flp 2,8, por un lado, y entre el adjetivo *hypêkoos*, en Flp 2,8b, y el verbo *hypêkousate*, en Flp 2,12.

El añadido, de factura paulina, representa la nueva nota con la que es como si Pablo cantase, con originalidad, la partitura del *carmen Christi* que le ha entregado la Iglesia de los orígenes. Llegamos, así, al centro de la teología paulina, marcada por una nueva hermenéutica de la Escritura: el obstáculo de Dt 21,23 está superado, y los creyentes pueden profesar, con libertad, su fe en el Mesías crucificado. Las consecuencias derivadas de la relectura de la Escritura, en clave cristológica y eclesiológica, son explosivas, ya que, no obstante el dinamismo que va de la promesa al cumplimiento, Pablo argumenta siempre desde el cumplimiento hacia la promesa o, si se prefiere utilizar las categorías propuestas por E.P. Sanders, de la *Solution* al *Plight*, y no a la inversa²⁸.

Sobre el uso de la *gezerah shawah* para ilustrar la relectura cristológica de la Escritura²⁹, además de Ga 3,6-14, debe destacarse el ejemplo de Rm 15,9-12, en donde aparecen 4 citas del Antiguo Testamento: «Como está escrito: “Por esto te alabaré entre los gentiles, cantaré himnos en tu nombre” (Sal 17,50 LXX). Y dice de nuevo: “Alegraos, gentiles, con su pueblo” (Dt 32,43 LXX). Y nuevamente: “Alabad, todas las naciones, al Señor, y lo exalten todos los pueblos” (Sal 116,1 LXX). Y de

28. E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, bt 21, Paideia, Brescia 1986.

29. Son dignas de atención al respecto las contribuciones recientes de P. BASTA, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, SubBib 26, PIB, Roma 2006. A continuación, cfr. IDEM, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, AnBib 168, PIB, Roma 2007, que ha sostenido los diferentes grados de inferencias entre las citas escogidas para *gezerah shawah* en las grandes cartas paulinas. El autor ha demostrado correctamente, sobre todo con el análisis de la compleja página de Rm 4, que lo que se cuestiona no es tan sólo el hecho de retomar materialmente términos que unen las diversas citas bíblicas escogidas por Pablo, sino lo que de ellas y por medio de ellas se deriva en la argumentación paulina.

nuevo dice Isaías: “Brotará la raíz de Jesé y el que surgirá para gobernar las naciones: en él esperarán las naciones” (Is 11,10 LXX)».

Las cuatro citas, tomadas de los LXX, se relacionan entre ellas a través de un *florilegium* compuesto, muy probablemente, por el mismo Pablo, y no reconducibles a un prontuario externo, del que no tenemos testimonios. Las inferencias fundamentales giran en torno a la repetición del sustantivo *ethnos* que, en la apropiación llevada a cabo por Pablo, se refiere no a todos los pueblos en general, comprendido Israel, sino a los gentiles, distinguidos por su pueblo. Y ya que cuando Pablo recurre a una *gezerah shawah* se trata de una cuestión de capital importancia, y no tanto de erudición bíblica, la concatenación de Rm 15,9-12 le permite sostener que «Cristo se hizo siervo de la circuncisión para mostrar la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres» (Rm 15,8). De por sí, no se sigue que los gentiles den gloria a Dios por el servicio que Cristo da a la circuncisión o a los judíos: si ha sido enviado a los judíos es porque también los gentiles deberían darle gloria. Pero es precisamente esta falta de deducción lógica la que Pablo trata de demostrar con el florilegio de las 4 citas sacadas de la Torah y de los Profetas, que incluyen a los Salmos, según su bipartición de las Escrituras de Israel. En el uso de la *gezerah shawah* se puede reconocer la notable ulterior aportación de Pablo a la relectura y re-escritura del Antiguo Testamento en clave cristológica y eclesiológica: antes de él no tenemos argumentaciones como éstas en el panorama de la cristología arcaica de los escritos cristianos.

6. ¿UN «CANON EN EL CANON»?

En tanto que no tenemos inconveniente en compartir la perspectiva hermenéutica propuesta por Sanders, acerca de que la solución cristológica precede al problema de la dificultad humana, hasta el punto de causarla, no podemos compartir de ninguna manera una de las conclusiones a las que llega: que, a causa de la centralidad de la cristología, Pablo se orienta hacia un pionero «canon en el canon»³⁰, en base al cual sólo una parte de la Escritura o de la Ley, en cuanto revelación, vale para los creyentes, mientras que la que no presenta coincidencias con la cristología o con la eclesiológica puede dejarse de lado.

30. E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, SB 86, Paideia, Brescia 1989.

Quizá conviene recordar que una de las primeras herejías, que hace entrar en crisis a las comunidades cristianas del primer y del segundo siglo d.C., está representada por la línea que llevará al marcionismo, esto es, a la exclusión de partes de la Escritura que no tenían implicaciones en el ámbito de la soteriología cristiana. La respuesta de las primeras comunidades, y sobre todo de Pablo, se hace perentoria: «En realidad, todo lo que fue escrito antes, fue escrito para nuestra enseñanza, para que por medio de la perseverancia y de la consolación de las Escrituras podamos tener la esperanza» (Rm 15,4).

Comprendemos la incomodidad que podían sentir, frente a algunos libros de la Escritura, los primeros cristianos, pero éstos nunca llegaron a la definición de un «canon en el canon», sino que llevaron a cabo una enorme inversión hermenéutica, que les condujo a comentar cualquier pasaje de la Escritura mediante la tipología, con la que se comparan personas y realidades del Antiguo y del Nuevo Testamento (cfr. la comparación entre Cristo y Adán en Rm 5,12-21), y/o la alegoría, en la que es el mismo acontecimiento del Antiguo Testamento el que se enriquece con nuevos significados (cfr. las dos madres y las dos ciudades de Jerusalén en Ga 4,21-24)³¹. Pensemos en la incomodidad que sentía Agustín de Hipona, antes de la conversión, al leer e interpretar los primeros capítulos del libro del Génesis: retomaba la lectura siempre desde el principio y de un modo erróneo, a causa del literalismo que le venía de su formación retórica clásica. Con su conversión, que es sobre todo de tipo axiológico, Agustín retoma el camino por fin con buen pie: desde Cristo en la Iglesia a la Escritura, y no ya esta última sin Cristo. Por esto, «todas estas cosas les sucedieron como ejemplo, y fueron escritas para amonestarnos, para quienes ha llegado el final de los tiempos» (1 Co 10,11).

El hecho de que Pablo no siga ningún «canon en el canon» tiene su relevancia no sólo por la constatación de que no existe todavía ni siquiera conocimiento de un canon bíblico, ni menos aún un *textus recep-*

31. En particular, sobre la tipología paulina cfr. la óptima contribución de K.-H. OSTMEYER, «Typologie und Typos: Analyse eines schwierigen Verhältnisses», en *NTS*, 46 (2000) 112-131, que pone en discusión, de una forma justa, la clásica distinción entre «sombra» y «realidad», en favor de la histórica entre personas, categorías y lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por lo que concierne al uso de la alegoría cfr. S. DI MATTEI, «Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics», en *NTS*, 52 (2006) 102-122.

tus consolidado en el siglo I, sino sobre todo por la perspectiva que le lleva a releer toda la Escritura para demostrar que la justificación se realiza sólo por la fe, sin las obras de la Ley, y que con Cristo los gentiles pueden dar gloria a Dios, junto a su pueblo (Rm 15,7-13). Naturalmente, esta representación holística o global de la Escritura plantea el gran interrogante de la abrogación o no de la Ley mosaica, pero sostengo que Pablo no presenta ninguna *abrogatio Legis* (Rm 3,31), ya que de otro modo se le habría acusado —como de hecho ha sido mal entendido— de antinomismo (Rm 3,8). Tan sólo la Ley se ha vuelto indiferente con Cristo y para los que son en Cristo; pero se trata de una indiferencia que no mana de su abrogación, sino de la muerte de Cristo y de los creyente a la Ley, por medio de la Ley y nunca a causa de la Ley. ¡Pero sobre este tema, si acaso, hablaremos en otra ocasión³²!

7. CONCLUSIÓN

Confesar a Jesucristo como Señor ya desde las primeras horas del cristianismo no ha sido cosa fácil; reconocerlo después como tal, con todo el «escándalo de la cruz» y con la Escritura en la mano, ha sido cuando menos arduo. Pero, frente a este desafío, las primeras comunidades cristianas han preferido no abandonar el recurso a las Escrituras, sino entrever en ellas las promesas que han llevado al cumplimiento sorprendente del sí de Dios en Cristo (cfr. 2 Co 1,20). A menudo nos maravillan las argumentaciones paulinas basadas en la Escritura: parecen tan intrincadas que resulta difícil seguirlas en nuestras comunidades del siglo XXI. Por esto, algunos estudiosos han pensado que Pablo hablase como Juan Bautista en el desierto, con escaso seguimiento y una rara comprensión por parte de los destinatarios³³. En realidad, las primeras comunidades cristianas fueron evangelizadas por Pablo con un recurso continuo a la Escritura y con un proceso de memorización muy superior al nuestro.

32. Mientras tanto remitimos a A. PITTA, «Un conflitto in atto: la Legge nella Lettera ai Romani», en *RivBib*, 49 (2001) 257-282.

33. Cfr. sobre todo C.D. STANLEY, «“Pearls Before Swine”: Did Paul’s Audiences Understand His Biblical Quotations?», en *NT*, 41 (1999) 124-144, con la aplicación del descarado dicho de Jesús sobre las perlas dadas a los cerdos, a las primeras comunidades, incapaces, en su opinión, de entender las demostraciones paulinas basadas en la Escritura.

Con mucha probabilidad se debe a su formación farisea el hecho de que Pablo pudiera, con la adhesión a Cristo, relanzar la Escritura, como un *boomerang*, contra los que la utilizaban para negar la posibilidad de un Mesías crucificado. De la formación farisea se deriva el epíteto que se había escogido en Qumrán para definir a los fariseos: «Los hombres de las interpretaciones fáciles» (4QpNah fr. 3-4 col. I)³⁴, o sea, aquellos que saben encontrar las adaptaciones necesarias para interpretar la Escritura a su manera (contra una visión distorsionada que tenemos del movimiento fariseo, a menudo definido como rígido e integrista). Con el encuentro de Damasco se inició ese proceso de revolución hermenéutica que le permitió leer a Moisés ya no con el velo sobre el rostro, como comprobamos todavía hoy en los hijos de Israel que no se han adherido al Evangelio, sino con el rostro descubierto, con aquella gloria permanente que se refleja en su ministerio. Por esto, Pablo relea la Escritura mediante el Espíritu de Cristo: se hace profética y capaz de confesar, con franqueza y sin ninguna reticencia que, con su «muerte de cruz» y con su resurrección de los muertos, Jesucristo es el Señor.

Si el año paulino, que está a punto de empezar, coincide con el Sínodo de los obispos sobre la Palabra de Dios, algún motivo tendrá que haber: volver a la Escritura, con todos los límites y las riquezas del método histórico-crítico, porque toda la Escritura habla realmente de Cristo. Al dedicar mi contribución a aquel gran maestro de estética bíblica que era L. Alonso Schökel, quiero recordar lo que escribe J.L. Borges en uno de sus poemas más emocionantes, *A Israel*:

«En ese libro estás, que es el espejo
De cada rostro que sobre él se inclina
Y del rostro de Dios, que en su complejo
Y arduo cristal, terrible se adivina»³⁵.

Antonio PITTA
Pontificia Università Lateranense
ROMA

34. Sobre las referencias a los fariseos en el qumrámico *peshet di Nabum* cfr. D. FLUS-SER, «Pharisees, Sadducees, and Essenes in Peshet Nahum», en *Judaism of the Second Temple Period. I, Qumran and Apocalypticism*, Eerdmans-Hebrew University, Grand Rapids-Cambridge 2007, 214-257.

35. J.L. BORGES, *Elogio dell'ombra*, Einaudi, Torino 1971, 70.