

La fe de Cristo

Antonio González F.
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador, El Salvador.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es obtener una cierta clarificación sobre el significado de la fe en la teología paulina. En este sentido, su interés primero es más sistemático que exegético, si bien en este estudio consideraré más bien el aspecto exegético de la cuestión. Por supuesto no se pretende aquí abarcar el tema de la teología paulina de la fe en toda su amplitud. Se trata solamente de estudiar una parte del problema: el significado de la expresión *pístis Iesoû Christoû* en Pablo y sus implicaciones teológicas.

2. Presentación del problema

La expresión *pístis Iesoû Christoû* o bien *pístis toû hyioû toû Theoû* es utilizada seis veces en el *corpus paulinum* (Gal 2, 16; 2, 20; 3, 22; Flp 3, 9; Rm 3, 22, 3, 26; también Ef 3, 12 y 1Tm 3, 13). La traducción habitual de estos pasajes suele ser “la fe en Cristo Jesús” (o también “la fe en el Hijo de Dios”)¹, es decir, se entiende *Iesoû Christoû* como un *genitivo objetivo* que enuncia cuál es el *objeto* de esa fe: Jesucristo.

Sin embargo, en griego es posible otra traducción: se puede entender *pístis Iesoû Christoû* como “la fe de Jesucristo”. Aquí se interpreta la expresión como *genitivo subjetivo*, es decir, según esta traducción para Pablo no sería primariamente Jesucristo en estos pasajes el objeto de la fe, sino el *sujeto* de la misma. Lo que se subrayaría no sería nuestra fe en él, sino la fe que él mismo tuvo. Esto implica naturalmente un cambio profundo de la interpretación teológica de estos textos, cuya relevancia para la comprensión global de la teología paulina y neotestamentaria no es en absoluto despreciable.

3. Relevancia teológica del problema

La misma posición de varios de los textos citados subraya su importancia teológica: Gálatas 2, 16; 2, 20; Romanos 3, 22; 3, 26 tienen una función clave en las respectivas cartas: están situados justamente como formulación de la *propositio* o tesis principal de Pablo. Este hecho, unido a la importancia sistemática que tienen Gálatas y Romanos en la teología paulina deberían hacernos ya sospechar que la fórmula *pístis Iesou Christoû* quiere expresar algo central de la misma.

a) La cuestión de la justificación. Esta sospecha queda confirmada cuando atendemos al contenido de los pasajes citados. Justamente en seis de ellos Pablo está afirmando la llamada "justificación por la fe": no las obras vanas de la ley, dice Pablo, sino la *pístis Iesou Christoû* es aquello que nos redime y libera. La expresión *pístis Iesou Christoû* contiene precisamente la respuesta paulina a la cuestión de la justificación, que constituye una de las claves fundamentales para enfocar correctamente el problema de la gracia.

La traducción habitual de los pasajes como "fe en Jesucristo" (*genitivo objetivo*) destaca el papel de la fe personal en la justificación. La comprensión tradicional de estos textos conviene en señalar que el hombre no es justificado por la actividad *externa* y convencional de la ley, sino mediante la fe individual e *interna*. Ciertamente esta interpretación tiene la ventaja que contiene una liberación de las convenciones legales en favor de la propia responsabilidad. Pero no se ve aquí cómo desde tal perspectiva se puede explicar la iniciativa de Dios en la justificación, a no ser que se convierta a la fe por la que nos justificamos en un instrumento o condición de tal iniciativa divina.

Ciertamente, la justificación por la fe supera la mentalidad de los méritos externos alcanzados por las obras de la ley, pero la sustituye por una especie de mérito interno: la fe personal. La fe puede ser entendida como una disposición psíquica, como por ejemplo en los círculos pietistas, como un adhesión intelectual a determinadas verdades, como en la teología católica anterior al Vaticano II, o también como una especie de decisión existencial, como es el caso de Bultmann y de muchas teologías contemporáneas. En todos estos casos, la fe que nos justifica aparece como una actividad (sin duda interior) del hombre², igual que las obras (éstas exteriores) de la ley. La libre y gratuita iniciativa de Dios, que Pablo quiere destacar, como después también los reformadores, parece terminar por disolverse en una mera distinción entre el ámbito interno y externo del hombre y su acción.

Claro está que se podría decir con A. Schlatter que la fe no es un mérito propio, sino "la obra de Jesús en nosotros"³, un verdadero regalo de Dios. Pero el problema está en que, en último término, se podría decir lo mismo de la ley. Además habría que preguntarse si tal concepción de la fe se puede encontrar

efectivamente en Pablo⁴.

b) **El papel de Cristo en la salvación.** En cualquier caso, si se entiende *pístis Iesoû Christoû* como "fe en Jesucristo", el papel de Cristo en la salvación es difícil de explicar teológicamente, al menos en principio. En tal concepción, Cristo es ante todo el *objeto* de mi fe. Su actividad salvífica queda en un segundo plano, de tal manera que pareciera que es la actividad del hombre en cuanto creyente la que realiza la salvación, y no Cristo mismo. Como el mismo Ebeling señala, en tal concepción de la fe no es fácil aclarar la relación constitutiva entre cristología y soteriología⁵.

c) **El Jesús histórico.** Hay que referirse también a la constatación, muy unida a la anterior, de que la traducción como *genitivo objetivo* ("fe en Jesucristo") conlleva el peligro de dejar fuera de consideración el papel del Jesús histórico en la salvación. Si Jesús es ante todo el objeto y no el sujeto de la fe, quien *de modo directo* resulta relevante para la economía de la salvación es el Cristo resucitado. A lo sumo sería relevante para la fe el *mensaje* del Jesús histórico, incluso podría éste ser considerado como objeto de la fe, con el consiguiente peligro de que ésta sea moralizada. Pero no se ve en qué sentido la *historia* y la *praxis* de Jesús de Nazaret sea *de modo directo* relevante para la fe: solamente se podría decir que aquél en quien creemos (el Cristo) es el mismo que el Jesús histórico por medio de una interpretación *a posteriori*. Pero si bajo *pístis Iesoû Christoû* (Pablo menciona explícitamente a Jesús) se entiende "la fe de Jesucristo", entonces la historia de Jesús y de su fe juega un papel central para nuestra salvación: su fe es justamente lo que nos ha justificado. Ciertas presentaciones de la teología de Pablo, según las cuales éste solamente estaría interesado en el Cristo resucitado descansan probablemente (al menos en parte) en este problema de traducción.

d) **La dimensión social de la fe.** Otro problema teológico, relacionado con lo anterior, es el que toca a las dimensiones sociales e históricas de la fe. El filósofo judío Martin Buber ha distinguido entre la *æmunah* hebrea, cargada de significado comunitario, histórico y ético, y la *pístis* paulina, que sería según él algo meramente individual, subjetivo y psíquico⁶. Es claro que aquí Buber presupone la traducción tradicional de *pístis Iesoû Christoû* como *genitivo objetivo*: la fe cristiana sería una fe individual del creyente en Cristo y carecería de toda dimensión social e histórica.

Ahora bien, si en lugar de "la fe en Cristo" se traduce "la fe de Cristo", la cuestión toma un cariz totalmente distinto: esa fe que según Pablo nos justifica es la fe de un creyente judío (Jesús). Pero, sobre todo, si la fe de Jesucristo nos salva, nuestra vinculación comunitaria y nuestra continuidad histórica con su fe es decisiva para la justificación⁷. Con esto no se convertiría la *pístis* paulina en un mero equivalente de la *æmunah* veterotestamentaria, pues Pablo no habla de la fe en general, sino de una fe muy concreta: la de Jesús, la cual determinaría

de modo radicalmente nuevo lo que se ha de entender por fe después de él. Pero las dimensiones sociales e históricas de la *æmunah* estarían también presentes en ella⁸.

4. Anotaciones sobre la historia del problema

Hemos visto que la traducción correcta de la expresión *pístis Iesoû Christoû* es especialmente relevante para varias cuestiones teológicas fundamentales. ¿Qué condicionamientos históricos están detrás del hecho de que hoy prevalezca, en general, el *genitivo objetivo* a la hora de traducir estos textos centrales?

a) **Las traducciones antiguas.** Las primeras traducciones del Nuevo Testamento han entendido inequívocamente "la fe del Mesías". Así, por ejemplo, la *Peschitta* siria⁹. Las traducciones latinas y más tarde la Vulgata tradujeron *fides Jesu Christi*. Sin embargo, esto no es, en latín, un criterio dirimente: el genitivo latino puede ser tanto subjetivo como objetivo. En favor del *genitivo subjetivo* habla el hecho de que en Gálatas 2, 16 la Vulgata mantiene claramente la diferencia entre *credimus in Christo* y *fides Christi*, la cual en Lutero desaparece completamente¹⁰. Lutero fue de hecho el primero en la edad moderna que tradujo los mencionados pasajes como *Glaube an Jesus Christus* ("fe en Cristo"). La tendencia de los reformadores a subrayar lo decisivo de la fe del creyente para su salvación ha jugado sin duda un papel importante en esta opción del traductor. Sin embargo, entre los mismos reformadores no había unanimidad en este punto: la traducción española de Casiodoro de la Reina (1602) entendió *la fe de Cristo*, e igualmente la *Authorized Version* inglesa (1611) traduce *the faith of Christ*, con la sola excepción de Romanos 3, 26.

b) **Prejuicios dogmáticos.** Se puede sospechar que la tendencia general actual al *genitivo objetivo* descansa sobre presupuestos teológicos, que inevitablemente condicionan el trabajo exegético y conducen a determinadas opciones, de modo consciente o inconsciente. Con esto no me refiero solamente a la teología luterana de la fe, sino también a la tradición escolástica. Para Tomás de Aquino es impensable que Jesucristo haya tenido fe, porque Cristo desde su generación disfruta de la *visio* de Dios. Para la escolástica la fe es solamente necesaria cuando hay una falta de conocimiento, y esto es imposible en el caso del *Logos eterno*¹¹.

c) **La discusión actual.** Solamente en los últimos años se ha abierto por diversos motivos la discusión sobre la "fe de Cristo". Por una parte, muchos de los prejuicios teológicos y confesionales han desaparecido, de modo que la fe de Cristo es un tema usual en las cristologías actuales¹², y también en la teología de la liberación¹³. La exégesis, por su parte, se ha planteado también la cuestión de la lectura correcta de la expresión *pístis Iesoû Christoû*. Aunque en el Nuevo Testamento hay otros pasajes que se pueden aducir para hablar de la fe de Cristo (por ejemplo, Hb 12, 2), la discusión "por los motivos que ya se han menciona-

do" es especialmente importante cuando toca a la teología de la fe y de la justificación de Pablo. Ya J. Hausleiter se hizo la pregunta de la *pístis Iesoû Christou* en 1891¹⁴. Su iniciativa fue continuada y radicalizada por G. Kittel¹⁵, quien levantó muchas voces críticas.

En los años cincuenta A. G. Herbert y T. Torrance, bajo el influjo de la teología de K. Barth, defendieron de nuevo el *genitivo subjetivo*. Según su opinión, lo que Pablo quiere decir últimamente es que la fidelidad de Dios (su *æmunah*) se ha hecho carne en Cristo¹⁶. Según G. M. Taylor se trata más bien de una metáfora jurídica: *pístis* sería aquí la traducción griega de la institución romana del *fidei commisum* y según esto Cristo sería para Pablo el albacea de la herencia judía, ahora entregada a los gentiles¹⁷. Los nuevos métodos exegéticos han sido también introducidos en esta discusión: para R. B. Hays el centro de la teología paulina es una historia, la cual está presupuesta en la epístola a los Gálatas como una predicación ya sucedida. Esta "subestructura narrativa" podría ser descubierta con la ayuda de la semántica estructural. El paralelismo de las estructuras narrativas en Gálatas 4, 3-6 y 3, 13-14 y la aplicación del modelo de Greimas mostraría que *pístis* no es en estos textos una propiedad de los creyentes, sino más bien una "ayudante" (una propiedad) del "héroe", que en este caso es Cristo. Esta hipótesis sería confirmada mediante el análisis de la expresión *pístis Iesoû Christou* en Pablo y por su contribución al esclarecimiento de la lógica narrativa de Gálatas 3, 1-4, 11¹⁸.

En lo que sigue, no quisiera entrar en el análisis estructural de un pasaje determinado, sino simplemente considerar de modo breve los textos en los que aparece la expresión *pístis Iesoû Christou*, aludiendo a los principales motivos en favor de un *genitivo subjetivo*.

5. Consideraciones exegéticas

5.1. Observación general. La traducción de *pístis Iesoû Christou* como "fe de Jesucristo" parece en principio la más inmediata, aunque sólo sea por la siguiente razón: en el *Corpus Paulinum* se emplea *pístis* con genitivo de persona veinticuatro veces, además de en los textos donde se habla de la *pístis Christou*. En veinte ocasiones se trata de la fe de cristianos, dos veces se refiere el texto a la fe de Abraham, una vez a la fidelidad de Dios¹⁹, y en otra ocasión a alguien, "un caso general" a quien la fe se le cuenta como justicia (Rm 4, 5). Por tanto, prescindiendo del caso en disputa, hay que decir que la expresión *pístis* + genitivo es usada por Pablo *siempre* en el sentido de un *genitivo subjetivo*. Esto ya sería suficiente para establecer que la carga de la prueba recae más bien sobre quienes quieren leer ahí un genitivo objetivo. En los LXX y entre los judíos helenísticos no era frecuente el uso del genitivo objetivo, sino que para ello utilizaban una preposición. Ciertamente, hay algunas excepciones, incluso en el Nuevo Testamento (por ejemplo en Mc 11, 22), Pero jamás en Pablo²⁰, a

no ser que alguno de los textos donde aparece la expresión *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* diera pie para esta lectura. Veamos entonces los textos en particular.

5.2. Gal 2, 16: “conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús (*eis Christón Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν*), a fin de conseguir la justificación por la *πίστις Χριστοῦ*, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado”.

Según la estructura de Gálatas que propone H. D. Betz estaríamos aquí justamente ante la *propositio*, destinada a exponer la tesis principal de la carta (Gal 2, 15-21). Sin embargo, Betz piensa que *eis Christón Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν* (aquí hay que traducir sin duda “hemos creído en Cristo”) es una *aclaración* de “por la *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*”²¹. Pero si así fuera, parecería una tautología bastante inútil utilizar la expresión “fe en Cristo” tres veces en el corto espacio de un mismo versículo²². Cuando Pablo introduce, junto con el genitivo usual, la construcción *eis* + acusativo, ello pareciera querer indicar más bien que lo que quiere hacer es sentar una diferencia entre la fe de Cristo y la fe de los cristianos en él²³.

5.3. Gal 2, 20: “y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la *πίστις τοῦ ἠγιοῦ τοῦ Θεοῦ* que me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

Este versículo está también dentro de la *propositio* de la epístola. En él se plantea la importante pregunta por la participación diaria de los cristianos en la muerte y la resurrección de Jesucristo²⁴. El contenido teológico que se juega al optar por una u otra traducción es el siguiente: si traducimos *πίστις τοῦ ἠγιοῦ τοῦ Θεοῦ* como un genitivo objetivo, la participación del cristiano en la vida y muerte de Jesucristo es primariamente intencional: *por mí* fe tomo parte en su cruz y en su resurrección. Si por el contrario leemos aquí un genitivo subjetivo, la tesis de Pablo cobra un aspecto totalmente distinto: *por mí* morir y resucitar actual tomo parte en la fe de Cristo que se entregó por mí. Mi participación es según esto no puramente intencional, sino una incorporación real e incluso física al misterio pascual de Jesucristo.

Y esta interpretación encaja mucho mejor en el contexto inmediato: Pablo subraya enfáticamente en el versículo 19b su morir real con Cristo (“con Cristo estoy crucificado”). Si ahora en el versículo 20 dijera que este “con-morir” es algo que solamente sucede “en la fe”, estaríamos ante una suavización de su tesis. Si por el contrario lo que dice es que su morir y resucitar diarios son una participación en la fe de Jesucristo, tendríamos una perfecta continuidad lógica en la argumentación paulina.

R. B. Hays ha señalado como otro motivo para esta interpretación el paralelo en Romanos 5, 15:

Romanos 5, 15: "en la gracia de un solo hombre, Jesucristo..."

Gálatas 2, 20: "en la fe del Hijo de Dios..."

La gracia en Romanos 5, 15 es aquella que viene de Cristo (*genitivo subjetivo*), y no simplemente mi propia gracia (*genitivo objetivo*)²⁵.

5.4. Gálatas 3, 22: "Pero, de hecho, la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de que la Promesa fuera otorgada a los creyentes ('a los que tienen fe') mediante la *pístis Iesoû Christou*".

Si Pablo hablara aquí dos veces sobre nuestra propia fe, se trataría, como en Gálatas 2, 16, de una repetición innecesaria (la promesa en base a la fe en Cristo se daría a los que creen en Cristo...). Si la promesa fuera dada simplemente por nuestra fe en Jesucristo, no queda nada claro qué papel juega aquí el ejemplo de Abraham, pues él no ha creído en Cristo. Además, si entendiéramos *pístis Iesoû Christou* como un genitivo objetivo, el rol de Cristo en la justificación aparecería en este texto como puramente pasivo: él sería simplemente el objeto de nuestra fe. Pero, ¿no encaja mejor en el contexto pensar que Jesús, por su fe "hasta la muerte" fue justificado y solamente después vendría nuestra justificación "por la fe", como participación en su fe? Este punto de vista enlazaría perfectamente con el tema paulino del papel salvífico de la obediencia de Cristo como representante de la humanidad (Rm 5, 19): no hay que olvidar que obediencia y fe son términos casi idénticos en Pablo²⁶.

5.5. El párrafo Gálatas 3, 1-4, 7. Desde la perspectiva de lo dicho en Gálatas 3, 22 se puede entender el uso de *pístis* en todo el párrafo Gálatas 3, 1-4, 7, que según Betz constituye la *probatio* de la carta:

a) "*ex akoês písteôs*" (versículos 3, 2 y 3, 5) no tiene que ser necesariamente interpretado como "por el oír con fe" o "por el oír, que hace posible la fe". En primer lugar, *akoé* significa más bien "predicación" o "anuncio" (*cf.* Rm 10, 16-17)²⁷. Por otra parte, *pístis* tiene aquí un sentido distinto que en Romanos 10, 17: allí se trata de la fe de los cristianos, mientras que en Gálatas se trata de la llegada histórica del cristianismo. *Akoé písteôs* significa por tanto "la predicación o el anuncio de la fe" (de Cristo y por tanto también de los cristianos).

b) "el justo vivirá por la fe" (versículo 3, 11). Según R. B. Hays²⁸ es posible aquí una interpretación cristológica. Como "justo" no se alude aquí primariamente a cada cristiano, sino ante todo al Mesías. Y es que los LXX posibilitaban (contra el original hebreo) una interpretación mesiánica de Habacuc 2, 3-4 como un discurso sobre el "el que vendrá" (Ha 2, 3). Por otra parte, Hebreos 10, 38 y algunas versiones de los LXX leen aquí "mi justo". Mientras en el texto masorético y también 1QpHab (Qumrán) dicen claramente "vivirá por su fe" (*bææmunato*), y los LXX traducen "mi fe" (*písteôs mou*), Pablo deja el sujeto de la fe abierto. Según Hays es posible que aquí Pablo se

separe de los LXX para con ello aludir a la fe de Cristo. A mi modo de ver, Pablo habría podido decir simplemente "su fe". Por eso me parece más probable que utilice conscientemente la expresión *ek pisteôs* de un modo general, para referirse simplemente al "principio-fe" (cfr. los versículos 7.8.9.12 del capítulo 3), siendo Jesucristo el origen de tal principio (cfr. los versículos 22.24, y también el versículo 14), muy en la línea de lo que dice Hebreos 12, 2.

c) Gálatas 3, 26 no habría de ser entonces traducido como "todos son hijos de Dios por la fe en Jesucristo", sino más bien "todos son hijos de Dios en Jesucristo por la fe", o incluso "hijos de Dios por la fe", pues la preposición para expresar en griego la fe en alguien no es *en* sino *eis*. Otra lectura válida sería entonces también "todos son hijos de Dios por la fe que está en él" (presente y fundada).

d) En Gálatas 3, 23.25 menciona Pablo "la venida de la fe". Aquí la fe parece ser un fenómeno histórico supraindividual. Según R. B. Hays²⁹ hay en 3, 23-29 un paralelismo narrativo con 4, 3-7, con lo que la venida de la *pístis* sería prácticamente idéntica con la venida de Cristo. Un motivo más para el genitivo objetivo.

e) Sobre el párrafo en su conjunto habría que decir lo siguiente: la comprensión paulina de la fe en el mismo tiene la fe de Abraham como modelo. Pablo considera a Cristo la descendencia de Abraham (cfr. Gal 3, 16): si no queremos entender esto como una mera observación genealógica, sin mucho sentido por cierto, habría que decir que la continuidad entre Abraham y Cristo está justamente en su fe: según eso, Abraham no sería simplemente un modelo para los creyentes, sino ante todo un predecesor de Cristo. Si hay un paralelismo entre ambos, es lógico que éste consista en la fe, dado que ésta es para Pablo la principal propiedad de Abraham³⁰.

5.6. En Romanos 3, 21-26 la expresión aparece recurrentemente: (Rm 3, 21:) "Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, (Rm 3, 22:) justicia de Dios *pístis Iesoû Christou*, para todos los que creen —pues no hay diferencia alguna; (Rm 3, 23:) todos pecaron y están privados de la gloria de Dios— (Rm 3, 24:) y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, (Rm 3, 25:) a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación *por la fe en su sangre*, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, (Rm 3, 26:) en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que procede de la *pístis Iesoû*". Los motivos para un genitivo subjetivo son los siguientes:

a) En el resto de Romanos es siempre *Theôs* el objeto de la fe, y no Cristo.

b) En el contexto aparece *pístis* solamente con genitivos subjetivos: *pístis*

Theoû (la fidelidad de Dios, *cfr.* Rm 3, 3) y la fe de Abraham (*pístis Abraám*, en Rm 4, 12.16).

c) El paralelismo que aparece más adelante entre “de la *pístis Iesoû*” (3, 26) y “de la fe de Abraham” (4, 16) habla también a favor del genitivo subjetivo.

d) En caso de interpretarse como genitivo objetivo, tendríamos en 3, 22 una nueva reduplicación, ya que tanto *pístis Iesoû Christoû* como “los que creen” (*pisteúontas*) se referirían a la fe de los cristianos.

e) Según 3, 22 se ha revelado ahora la justicia de Dios. Es bastante sensato pensar que la justicia de Dios se manifestó mediante la fe de Jesucristo (Hijo de Dios) y no por nuestra fe³¹.

f) Con genitivo subjetivo es más fácil entender Romanos 3, 25: No sería “propiciación en su sangre, efectiva por la fe” (como proponen algunas traducciones³²), sino simplemente “propiciación por su fe hasta la muerte”.

5.7. Filipenses 3, 9: “y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la *pístis Iesoû Christoû*, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe”.

Para M. D. Hooker³³ el contexto de este texto es el “canje” entre el creyente y Cristo (2, 5-11 y 3, 20-21; *cfr.* 1Co 5, 21; 8, 9), que es también el “canje” de la justicia que viene de la fe. El punto de partida es la fe de Cristo, pero habría aquí (y en otros textos) una referencia a la fe de los creyentes como respuesta.

6. Consecuencias teológicas

Si la hipótesis considerada aquí es correcta, podremos sacar algunas consecuencias para las cuestiones teológicas que planteamos al principio:

a) El fundamento de la justificación no es primariamente nuestro acto interior de fe, sino la fe de Cristo. La justificación por la fe de Cristo es la tesis fundamental de Pablo y ella permite preservar (contra la misma interpretación luterana de estos textos) el interés fundamental de los reformadores: la iniciativa en la salvación viene de Dios por medio de Cristo y no de nosotros.

b) Hay por lo tanto una conexión esencial entre la cristología y la soteriología, pues la fe de Cristo es el fundamento de nuestra justificación.

c) Recíprocamente, la historia concreta de Cristo y la historia de su fe tiene una función decisiva para nuestra salvación.

d) La fe de los cristianos (en Cristo mismo, pues esto en ningún momento es negado por Pablo) ha de ser entendida como respuesta de los cristianos. Esta respuesta consiste ante todo en la participación en su fe (vida en Cristo). Esta participación ha de tener dimensiones sociales e históricas, para poder asegurar la continuidad con su fe concreta. Esto no excluye la dimensión individual de la

fe, sino que la incluye positivamente.

e) Los pasajes que hemos considerado (sobre todo Gal 2, 20) muestran también que la fe de Jesús se muestra primariamente en su entrega concreta en la cruz. La cruz no es por tanto un mero símbolo religioso aislado al que el creyente dirige su fe subjetiva y justificante, sino el acontecimiento justificador en cuanto tal. El "morir y resucitar" de los cristianos actualmente es justamente la participación en la entrega justificante y confiada de Cristo.

Notas

1. Cfr. la Nueva Biblia Española, la Biblia de Jerusalén y la traducción de Cantera-Iglesias.
2. Cfr. R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Chico, California, 1983, p. 139.
3. Cfr. A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 1963, p. 382.
4. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, p. 140.
5. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, p. 139.
6. Cfr. M. Barth, "The Faith of the Messiah", *The Heythrop Journal*, 10 (1969), pp. 363-370.
7. Por esto al hablar de la fe sería constitutiva una referencia a la Iglesia en cuanto medio de esta continuidad: no se trataría de la acostumbrada dialéctica entre fe individual y autoridad eclesial, sino de una fe que, por definición, es eclesial.
8. Sobre las dimensiones sociales e históricas de la experiencia de Dios en general, puede verse X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid, 1984).
9. Cfr. G. Howard, "On the 'Faith of Christ'", *Harvard Theological Review*, 60 (1967), p. 460.
10. Cfr. G. Howard, *ibid.*, pp. 460-461.
11. Cfr. Tomas de Aquino, *Summa Theologica*, III, q. 7, a. 3.
12. Cfr. G. Ebeling, "Jesus und Glaube", en *Wort und Glaube*, Tübinga, 1962, pp. 203-254; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Munich, 1972; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1966 (2ª edición), pp. 203-204; C. Duquoc, "La esperanza de Jesús", *Concilium*, 59 (1970), pp. 1089-1096; W. Thüsing, "Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie", en K. Rahner-W. Thüsing, *Christologie-dogmatisch und exegetisch*, Freiburg i. B., 1972, pp. 211-226.
13. Cfr. L. Boff, *Jesucristo el libertador*, Buenos Aires, 1974, p. 124.; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, México, 1977 (2ª edición), pp. 59-108.

14. Cfr. "Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube", NKZ, 2 (1891), pp. 109-145; 205-230. Sobre el origen y el desarrollo de la discusión exegética cfr. G. Howard, "The Faith of Christ", *Exp.Tim.*, 85 (1974), pp. 212-215; también R.B. Hays, *op. cit.*, pp. 158-164.
15. Su posición extrema no es muy sostenible: Kittel intentaba probar que incluso *eis Christòn Iesoùn episteúsamen* (Gal 2, 16) habría de ser traducido como "creímos según Jesucristo", cfr. "*Pístis Iesoû Christoû bei Paulus*", TSK, 79 (1906), pp. 419-436.
16. Cfr. A. G. Herbert, "'Faithfulness' and 'Faith'", *Theology*, 58 (1955), pp. 373-379; T. Torrance, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith", *Exp.Tim.*, 68 (1957), pp. 111-114.
17. Cfr. "The Function of *pístis Christoû* in Galatians", JBL, 85 (1966), pp. 58-76. Otras posiciones en G. Howard, "On the Faith of Christ", *op. cit.*, pp. 462-465.
18. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, *passim*.
19. Cfr. Rm 3, 3 (y tal vez también Rm 1, 17). Prescindiendo de los textos aquí considerados (genitivos de persona siguiendo a *pístis*) no hay que olvidar que la fe en Pablo puede tener muy distintos sujetos y objetos: *pístis* de Dios a los hombres (Rm 3, 3; Rm 1, 17 ?); de los hombres a los hombres (Rm 1, 12; Gal 5, 22; 1Ts 3, 2-7); de los hombres a Dios o a Cristo (Rm 5, 2; 1Ts 1, 8; Flm 5).
20. Cfr. G. Howard, "On the Faith of Christ", *op. cit.*, pp. 459-60; y también R. B. Hays, *op. cit.*, pp. 163s.
21. Cfr. H. D. Bez, *Galatians*, Philadelphia, 1979, p. 118.
22. Puede verse lo farragosa que resulta la traducción de Lutero de este pasaje.
23. Cfr. G. Howard, "On the 'Faith of Christ'", *op. cit.*, p. 460.
24. Cfr. N. Baumert, *Täglich Sterben und Auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4, 12-5, 10*, Munich, 1973, 462 pp.
25. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, p. 168.
26. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, pp. 164-167; también M. Barth, *op. cit.*, pp. 366-367.
27. Cfr. también R. B. Hays, *op. cit.*, pp. 146ss.
28. Cfr. *ibid.*, pp. 151-157.
29. *Ibid.*, pp. 228-232.
30. M. Barth menciona todavía otros motivos: la *æmuna* en el Antiguo Testamento es justamente la confianza que despierta el rey fiel, que como representante del verdadero Israel (es lo que designa el título de *Christós* en Pablo) ha de traer la salvación (cfr. M. Barth, *op. cit.* pp. 365-7). Por otra parte, Pablo contrapone en otros pasajes de la epístola a los Gálatas dos principios: la justificación por la obras de la ley y la justificación "en Cristo" (cfr. Gal 2, 17; también 2, 21 y 5, 4): hemos sido justificados por Cristo (y por tanto por su fe) y no primariamente por nuestra propia fe (cfr. M. Barth, *op. cit.*, p. 368).

31. Cfr. R. B. Hays, *op. cit.*, pp. 170ss.
32. Por ejemplo, la *Einheitsübersetzung* alemana.
33. Cfr. su artículo "*Pístis Christou*" (Cambridge, 1978).