

Pablo y Jesús.

La vida de Jesús y la vida de Pablo.

Josep Oriol Tuñí,
Facultad de Teología de Cataluña.

El tema Pablo-Jesús es tan conocido y ha sido abordado tantas veces en la época crítica que resulta difícil analizarlo una vez más sin recaer en tratamientos ya conocidos o en reflexiones repetidas una y otra vez. Porque, aunque no haya sido objeto de estudios o evaluaciones en nuestro ámbito cultural,¹ sin embargo, continúa siendo uno de los temas más apasionantes de la época crítica que es necesario situar y justificar en cualquier caso.

Revisar la historia del tema desde sus orígenes resultaría una tarea excesivamente ardua que, además, otros han hecho con cierto detalle.² Sin embargo, de la misma pueden deducirse algunas consecuencias que son relevantes para nuestro tema. Como resumen podríamos decir que se perciben tres grandes etapas en la investigación de la relación Pablo-Jesús.

La que va de F. Chr. Baur (1831) a W. Wrede (1905, *cfr.* también A. Schweitzer³), la cual se caracteriza por el esfuerzo en subrayar la importancia de la teología paulina en los orígenes del cristianismo. En el fondo se trata de ver si Pablo es el verdadero y definitivo catalizador de los orígenes cristianos. Para decirlo de forma más aguda: se trata de evaluar si Pablo ha sido el verdadero fundador del cristianismo.⁴

La segunda etapa está marcada por la aportación de R. Bultmann. En esta etapa se da un enfoque muy conocido y hasta cierto punto familiar a la relación Pablo-Jesús: en contraste con la tradición sinóptica, la tradición paulina no muestra interés alguno por la vida de Jesús. Ni los fragmentos narrativos de la tradición evangélica ni, en otra línea, la tradición de *logia* de Jesús encuentran eco en la tradición paulina.⁵ Se puede decir que esta etapa llega hasta nuestros días y que todavía hoy se encuentran opiniones que mantienen esta línea.⁶ Aunque, justo es decirlo, los años transcurridos han impuesto una serie de matices tanto al mismo Bultmann como a sus seguidores.⁷

Una tercera y última etapa surge de una cierta reacción e incluso oposición a la tesis bultmanniana. Los estudios sobre el tema publicados en los últimos años muestran una doble tendencia: completar la posición de Bultmann⁸ o más bien un rechazo de la tesis bultmanniana.⁹ Sin embargo, es necesario dejar constancia de que no hemos llegado a posturas claras y definidas que puedan ser calificadas como soluciones de esta complicada relación.

Podríamos decir, con el peligro evidente de simplificar, que la problemática se ha centrado poco a poco en un punto capital que no ha alcanzado suficiente madurez: Pablo no parece mostrar un interés específico por aquel que ha sido llamado por la investigación neotestamentaria "el Jesús histórico." La teología de Pablo no ha llegado a integrar satisfactoriamente la "historia de Jesús."¹⁰ Por ello continúa siendo una cuestión abierta la pregunta por la *continuidad entre Jesús y Pablo*. O, lo que es lo mismo, la pregunta sobre hasta qué punto Pablo ha cambiado o transformado fundamentalmente los planteamientos y la intención de Jesús.¹¹

De hecho aquí tenemos un problema de la actual reflexión teológica y, más en concreto, de la cristología. Esto se puede mostrar de múltiples maneras. Vamos a mencionar dos. En primer lugar, la reflexión cristológica actual que toma tan en serio la realidad del "Jesús histórico" no parece haber logrado integrar la cristología paulina en un molde inicial fundamentalmente sinóptico. Si bien es verdad que se plantea con seriedad la cuestión del "Jesús histórico," al tratar los textos paulinos esta problemática no parece ofrecer dificultad alguna. Y, de hecho, no se trata explícitamente.¹²

Sin embargo, desde otro punto de vista, tanto las imágenes cristológicas de Pablo como su cristología ocupan un lugar muy importante en los tratados recientes. De modo que parece que se da como resuelta la cuestión de la continuidad. Y no sólo la de la continuidad entre Jesús y Pablo, sino también entre Pablo y el resto de autores del Nuevo Testamento. Cosa que no acaba de "atar" porque, si por un lado los evangelios sinópticos parecen haber integrado en sus cristologías lo que se llama "la historia de Jesús," ¿cómo es posible justificar la integración de la cristología de Pablo en un molde que no es el suyo, más aún que parece ser muy distinto al suyo? Para decirlo más provocativamente, ¿cómo se puede enlazar la cristología paulina, que parece haber dejado de lado la "historia de Jesús," con un molde cristológico que parte precisamente de la relevancia del "Jesús histórico"? ¿Qué lugar puede tener la austera cristología paulina en una cristología que parte del tema del reino y de los gestos extraordinarios de Jesús (aspectos prácticamente ausentes en la presentación cristológica de Pablo)?¹³

Ante este *status questionis*, que resulta suficientemente importante en cualquier caso, quisiéramos retomar el tema Pablo-Jesús. Y quisiéramos hacerlo sin demasiadas pretensiones de poder ofrecer aportaciones nuevas o fundamentales. Pero, en cambio, sí quisiéramos tomar buena nota de lo que la investigación del tema nos ha enseñado hasta ahora, y que parece que continuamos olvidando, para

llevarlo un poco más lejos. Por ello nuestra pregunta va a ser al mismo tiempo fundamental e inevitable, ¿quién es Jesús para Pablo?¹⁴

1. El problema del Jesús histórico

Cuando los discípulos de Bultmann emprendieron una verdadera revisión de las tesis de su maestro en la cuestión del Jesús histórico, no eran plenamente conscientes del grado de dependencia que los ataba todavía a las tesis de su maestro.¹⁵ Una de las cosas que se ha ido clarificando a lo largo de estos años es que la llamada cuestión del Jesús histórico es un planteamiento nuestro que comporta una forma de enfocar el problema que no tiene paralelo ni en los planteamientos del Nuevo Testamento ni en los de los padres de la primitiva Iglesia. Para decirlo con más claridad: el problema de la investigación del Jesús histórico que la llamada *New Quest* reemplazó con nuevas energías, ni coincide con la confesión eclesial del *Deus-homo*,¹⁶ ni acaba de coincidir con lo que podríamos llamar el interés del Nuevo Testamento en Jesús de Nazaret. Esto hay que desglosarlo un poco más porque es uno de los puntos que más interesan para nuestro trabajo.

El conocido "manifiesto" de E. Käsemann, en su conferencia a los colegas de Marburgo en 1953, ya implicaba que la cuestión del Jesús histórico no coincidía con el interés de los autores del Nuevo Testamento por Jesús (sobre todo los evangelios de Marcos y Mateo).¹⁷ Pero esto no se explicitó con claridad hasta al cabo de unos años. Porque fue en la respuesta de Käsemann a la dura crítica de Bultmann¹⁸ donde se formuló claramente el problema: "no es la ciencia histórica la que nos obliga a plantear el problema del Jesús histórico; menos aún (precisamente a nosotros, discípulos de Bultmann) la búsqueda de garantías para la fe: es el *kerigma* lo que nos obliga a ello."¹⁹

Parece suficientemente claro que han sido necesarios unos cuantos años para que se fuera clarificando que una cosa es la llamada cuestión del Jesús histórico y otra muy distinta el interés que muestran las obras del Nuevo Testamento en Jesús de Nazaret.²⁰ Si bien es verdad que la cuestión del Jesús histórico es una cuestión teológica, lo es para nosotros que hemos partido tanto de un determinado concepto de historia como de unas posibilidades de investigación que pueden distinguir claramente entre el tiempo de Jesús y el tiempo del Nuevo Testamento. En cambio el Nuevo Testamento no solamente no tiene un determinado concepto de historia (cosa que olvidamos muy a menudo), sino que, además, no puede distinguir entre la propia historia y la historia de Jesús de la misma forma que podemos hacerlo nosotros.²¹

Debido fundamentalmente a esta diversidad de situaciones y planteamientos (y naturalmente a otras razones que no tenemos por qué analizar aquí), el estudio del Nuevo Testamento ha ido girando en torno a un planteamiento mucho más modesto y diversificado, ¿qué interés se percibe en diversos documentos neotestamentarios por Jesús de Nazaret? O, para decirlo más en consonancia con el mismo Nuevo Testamento, ¿hasta qué punto los diversos documentos neotes-

tamentarios son conscientes de la problemática implicada en el hecho de que el Jesús prepasual resulta idéntico con el Jesús presente (resucitado)?²²

Es en el marco de este planteamiento mucho más limitado que quieren inscribirse estas páginas. En el caso de Pablo resulta casi evidente que si "imaginamos" un Jesús histórico (a quien habremos llegado hipotéticamente a través de la investigación histórica, es decir, fundamentalmente sinóptica), entonces la pregunta sobre si *este Jesús* se encuentra en los escritos paulinos, es muy poco significativa. Es como si se buscara un núcleo aislado, un recorte momificado. Y naturalmente, sólo pueden aducirse unos pocos textos paulinos que reflejen lo que nosotros "imaginamos" históricamente como Jesús.²³ Además, resulta que con este criterio todos los demás libros neotestamentarios que no sean los evangelios sinópticos se quedan "cortos." Es aquí donde se percibe con más claridad el fallo metodológico fundamental de la investigación sobre el Jesús histórico (la antigua y la nueva). Hablando neotestamentariamente, el Jesús relevante para la fe y para el cristiano es siempre un personaje del presente. No pertenece al pasado; no puede haber quedado anclado en un pasado que sea como una realidad archivada en la memoria de un ordenador. El pasado, hablando desde un punto de vista bíblico, o se hace presente o simplemente desaparece.²⁴

El Jesús relevante para la fe y para el seguimiento cristiano no solamente no es nunca (en el Nuevo Testamento) un personaje del pasado, sino que, si queremos hablar con un mínimo de propiedad, el único Jesús real y verdadero para el Nuevo Testamento (en nuestro caso para el cristianismo del Nuevo Testamento) es el Jesús predicado.²⁵ Por lo tanto, hablando desde un punto de vista estrictamente neotestamentario, quien tiene la prioridad es el Jesús proclamado como Señor y como Dios. La problemática histórica es neotestamentariamente posterior. Pero también es lógicamente posterior. Porque la prioridad la tiene el Jesús presente, es decir, el Jesús confesado como Señor (como Dios).²⁶

Todavía hay que añadir algo más. Si queremos ser mínimamente coherentes con una forma de preguntar que tenga en cuenta la investigación histórica, hay que recordar que la problemática sinóptica es (por lo que sabemos) posterior a la problemática paulina. Según nuestros conocimientos, Pablo ni escribió nunca un evangelio ni parece que consideró necesario narrar la vida de Jesús para predicar la buena noticia (que, como vamos a subrayar más adelante, es el mismo Jesús).²⁷

2. Pablo y el Jesús terreno

En repetidas ocasiones, a lo largo de estos últimos años, se ha propuesto que, si la terminología "Jesús histórico" resulta poco apta e incluso (como acabamos de ver) desfiguradora, la formulación "Jesús terreno" parece ser mucho más cercana al interés del Nuevo Testamento en Jesús de Nazaret.²⁸ Es posible que esta propuesta, que yo mismo he suscrito en diversas ocasiones, tenga algo de verdad.²⁹ Sin embargo, analicemos la propuesta un poco más de cerca.

En primer lugar, resulta suficientemente claro lo que se implica en la for-

mulación "terreno"? Pero, además, cuando hablamos de terrenalidad, ¿podemos describir este concepto de forma que resulte asimilable a las diversas propuestas del Nuevo Testamento? ¿No estamos ante una formulación muy "nuestra," es decir, muy abstracta, y muy poco neotestamentaria? He aquí un primer aspecto problemático que presenta suficientes dificultades. Pero demos un paso más. Para Pablo, Jesús ¿puede ser descrito —de alguna forma— como "el terreno"? ¿Encontramos en las cartas de Pablo y su escuela, trazos que hagan patente y subrayen la terrenalidad de Jesús?

Si analizamos las cartas de Pablo con un cierto detalle y las escudriñamos con el fin de encontrar en ellas algunos datos que subrayen que Jesús queda definido por su condición humana (hay que asumir que esto es, en definitiva, lo que se implica en la "terrenalidad"), sin duda que hallaremos algunos: Jesús es también el *Christós kata sarka* (Rom 9, 5; *cfr.* Rom 1, 3-4; pero en cambio no en 2Cor 5, 16) y, por tanto, le pertenece también de alguna manera la condición humana; Jesús es aquél que ha sido crucificado *ex astheneias* (*cfr.* 2Cor 13, 3-4), es decir, es aquél que ha participado de la debilidad propia del hombre mortal; Jesús es aquél que ha tenido una agonía, una *nekrosis* (2Cor 4, 10-11) que el apóstol lleva en su *sóma* (cuerpo de Pablo). Por otro lado, tenemos también en las cartas de Pablo una clara referencia al hecho de que Cristo ha nacido de una mujer y ha vivido bajo el régimen de la ley (Gal 4, 4 y también el texto de Rom 8, 3). Dejemos de lado, por el momento, cuáles son los acentos más importantes de estos textos. Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿no resulta un poco incoherente ir a parar a unos pocos textos, como los que hemos citado (y que podrían ser ampliados), para mostrar que es preciso tener en cuenta la terrenalidad de Jesús en las cartas de Pablo? Este tipo de argumento, ¿no resulta simplemente artificial? Es aquí donde uno se siente siempre no sólo lejos de los relatos evangélicos (en este caso sobre todo de los relatos sinópticos), sino también en otro terreno, donde las cosas deberían enfocarse de otra manera.³⁰

Tomemos otra propuesta: en diversos estudios se hace referencia a que las cartas paulinas subrayan también el hecho de la encarnación de Jesús.³¹ Y se aducen textos como el mencionado de Gálatas 4, 4 y también Romanos 1, 3-4 (los cuales se refuerzan a través de textos de la escuela paulina como, por ejemplo, Ef 1, 10 y también el himno de Col 1, 15-21). Pero podemos preguntarnos, ¿estamos ante un tema que Pablo quiere presentar como tal? ¿No se están forzando estos textos para darles un contenido que no tienen? ¿No estamos cambiando los acentos y poniéndolos donde no están? Es patente que estos textos pueden resultar una confirmación de un tema joánico o pueden mostrar una clara consonancia con la presentación cristológica de Hebreos, pero, en cambio, ¿constituyen en sí mismos un trazo fundamental de la presentación de Pablo?

Los ejemplos se podrían multiplicar porque lo que se intenta hacer evidente aquí es que el interés que parecen mostrar otros documentos neotestamentarios en la vida terrena de Jesús, en sus gestos y en su condición de ser semejante a los hombres en todo (como dirá Heb, excepto en el pecado), no solamente no hacen

justicia a la presentación paulina, sino que incluso nos hacen perder los acentos fundamentales de esa presentación en un punto tan fundamental como es el que planteábamos al comienzo: ¿quién es Jesús para Pablo? Esta es, pues, la pregunta que hemos de intentar responder. Sólo en el marco de esta pregunta será posible ver cuál es el sentido y cuáles son las dimensiones de nuestro tema en Pablo.

3. ¿Quién es Jesús para Pablo?

Notemos, en primer lugar, que nuestra pregunta no puede ser "¿quién fue Jesús para Pablo?" No puede serlo porque esta pregunta ya presupone una cierta respuesta. Pero, además, porque los textos paulinos no responderían a esta pregunta.³² Esto supuesto, hay que añadir que cualquier manual neotestamentario sabe responder a nuestra pregunta: Jesús, para Pablo, es el Mesías muerto y resucitado. He aquí una respuesta no sólo clara, sino también claramente subrayada en los escritos del apóstol de los gentiles. No estamos ante una serie de textos aislados, con un sentido dudoso. Estamos ante el verdadero centro de la presentación paulina. No se puede predicar la buena nueva (el *euaggelion*) sin predicar a Cristo muerto y resucitado. No hay cartas paulinas sin este tema capital. Es en este núcleo de la predicación paulina donde encontramos una referencia inevitable a la muerte de Jesús. Tan inevitable que para algunos la resurrección de Jesús no sería otra cosa que un capítulo del libro de la muerte de Jesús en cruz.³³

El problema no es, por tanto, si Pablo da importancia a la etapa del Jesús terreno. Lo que podemos preguntarnos aquí es más bien si es posible hablar del Jesús resucitado (el *Kyrios*) sin hablar del Jesús muerto. ¿Tiene algún sentido hablar del Jesús paulino como el Jesús resucitado y constituido hijo de Dios en poder sin implicar en ello la muerte de Jesús y, por tanto, como hemos de ver, su donación de la vida por nosotros? ¿Se puede hablar del Señor de la gloria sin hablar de la profunda debilidad de la carne, es decir, de la muerte? Estas son las preguntas que surgen en el contexto de las cartas de Pablo. No las que hemos imaginado partiendo de la problemática sinóptica o de una consideración abstracta de lo que hemos llamado "terrenalidad" de Jesús.

Por consiguiente, es preciso acercarse a este núcleo fundamental, porque es aquí donde está la fuerza de las afirmaciones paulinas. Este es el núcleo que debemos analizar más despacio para ver hasta qué punto Pablo ha dejado de lado la realidad (humana) de Jesús de Nazaret.

3.1. La muerte "por nosotros"

No es preciso apelar a la problemática de Lutero y de la reforma para constatar que la muerte de Jesús resulta relevante para Pablo, no en la medida que aconteció en la *profunda vallis historiae*. Si la muerte de Jesús en la cruz es fundamental para Pablo, ello se debe a que allí se da la salvación "para (y por) nosotros." Lo que se encuentra afirmado en cualquier tratado de teología paulina resulta patente

con sólo ponerse en contacto con los escritos más importantes de Pablo: Jesús muere en la cruz para salvarnos, lo cual se hace explícito a través de la resurrección. Como se ha dicho y repetido muchas veces, el interés de Pablo por Jesús es un interés marcadamente soteriológico, porque sin muerte en cruz no hay salvación.³⁴

Ya es bien sabido que hay muchos textos paulinos centrados en esta afirmación fundamental y que resultan muy familiares. No vamos a repetirlos aquí, pero uno de ellos resulta tan importante que hay que recordarlo: 1Corintios 15. Entre las muchas cosas que se pueden subrayar a raíz de este texto, hay una que nos interesa especialmente hoy porque no se acostumbra a resaltar muy a menudo: ¿qué sentido tendría la larga argumentación de Pablo en este capítulo si la muerte de Jesús fuera un suceso de otro mundo? ¿Hasta qué punto no depende todo el largo y enrevesado argumento de Pablo en 1Corintios 15 del hecho cierto e innegable de la muerte de Jesús?³⁵

Subrayemos, además, un segundo aspecto. Como es bien sabido la resurrección de Jesús es para Pablo (sobre todo en este texto) un suceso de Dios respecto no sólo de Jesús, sino también de todos los hombres. En Jesús todos estamos incluidos: él es el nuevo Adán, el primogénito.³⁶ Recordemos aquí algo muy relevante, ¿qué sentido tendría esta reflexión fundamental de Pablo si no se da por supuesto que nosotros podemos participar de la resurrección de Jesús precisamente por el hecho de que él ha participado de nuestra muerte?

3.2. La vida por nosotros

Resulta de sobra conocido que Jesús, para Pablo, es el que se ha entregado, el que ha dado la propia vida. En uno de los textos más inspirados de la literatura paulina, Pablo intenta presentar este gesto inconmensurable de Jesús. Se trata de un texto bien conocido que conviene, sin embargo, recordar.

Fijéense bien en esto: cuando éramos incapaces de todo, precisamente entonces Cristo murió por los impios. Ciertamente con dificultad uno se dejaría matar por una causa justa; por una buena persona quizá alguno afrontaría la muerte. Pues bien, Dios demostró el amor que nos tiene al morir Cristo por nosotros cuando aún éramos pecadores... (Rom 5, 6-8).

La razón de ser de este texto está precisamente en que no hay imagen alguna que pueda expresar el hecho desconcertante e imposible de la muerte de Cristo. Lo que Pablo quiere decir con este texto es que la muerte de Cristo por nosotros rompe todos los esquemas.³⁷ No hay posibilidad de expresarla adecuadamente. Se trata de un hecho imposible de enmarcar en los ejemplos de la vida de cada día. Por ello resulta también difícil encontrar imágenes que ilustren este doble aspecto: expresar el valor salvífico de la muerte de Jesucristo y, al mismo tiempo, hacerla igual a nuestra muerte. El argumento de Pablo es lógicamente inverso: si ésta es la muerte de Jesucristo, nuestra muerte puede también ser la suya (*cfr.* los conocidos textos de Rom 6, para poner un ejemplo especialmente claro). Pero en-

tonces la realidad de la muerte de Jesucristo tiene una prioridad cristológica que no admite el acento en que la muerte de Jesucristo ha sido como la nuestra. El argumento de Pablo tiene otro orden.³⁸

Profundicemos un poco más en el tema. La muerte de Jesús en cruz no es salvífica por una fuerza que actúa arbitrariamente. No lo es tampoco porque Dios lo ha decretado al margen de lo que Jesús ha hecho. Lo es porque es el resultado de una vida vivida por los hombres. Esta es la razón por la que resulta en verdad salvífica.³⁹ Por tanto, en la muerte de Jesús está la vida de Jesús por nosotros, porque morir por nosotros significa fundamentalmente dar la vida por (para) nosotros, es decir, amar.⁴⁰ Lo que nos salva en la muerte de Jesús es la fidelidad de Jesús a Dios, que manifiesta la fidelidad y la benevolencia de Dios respecto de los hombres. En la medida que esta fidelidad puede ser vivida por nosotros, en esta medida la muerte de Jesús es salvación.

3.3. La realización de un proyecto y de una trayectoria

Todo esto enlaza con lo que llamamos a menudo esquema de *historia salutis*. No vamos a detenernos a polemizar contra un modelo teológico que puede reconocerse en el pensamiento de Pablo desde siempre. Lo que sí quisiéramos remarcar es que el esquema de lo que llamamos la historia de salvación no es negado (de hecho Pablo lo utiliza entre otras cosas para mostrar que Israel no está irremediablemente perdido), pero, en cambio, no se utiliza directamente para iluminar la soteriología paulina que se encuentra mucho más enraizada en la línea de la tipología y de la alegoría.⁴¹ En este sentido la pregunta, ¿quién es Jesús para Pablo?, no tiene una respuesta en estricta dependencia de la historia de salvación, sino que oscila directamente sobre un esquema teológico que parte de la confesión de Dios como el creador y no necesariamente como director de la historia.⁴² La confesión teológica de Pablo es la de un Dios que puede crear y recrear. Si Jesús nos salva es en definitiva porque en él se hace presente un Dios que es capaz de sacar vida de la nada o también de sacar vida de la muerte.⁴³

Hasta aquí un esbozo de lo que se puede decir a grandes rasgos sobre la doctrina de Pablo en torno a la cuestión de Jesús de Nazaret y de su papel en las cartas paulinas. Uno puede preguntarse con razón si el breve resumen que antecede no resulta muy conocido. Y la respuesta es que sí, que verdaderamente lo es. Pero hay que añadir inmediatamente un aspecto que no se subraya tanto a nivel de la presentación de la doctrina de Pablo como en el mismo enfoque hermenéutico con que conviene leer sus cartas: que la doctrina de Pablo no puede desligarse de su vida. Para decirlo de otra forma: sólo a través de la vida y de la experiencia de Pablo será posible captar la verdadera dimensión de su presentación teológica.⁴⁴ Esto es lo que quisiéramos analizar un poco más, siempre dentro del marco de nuestro tema, para sacar de ello implicaciones de mayor importancia.

4. Pablo y Jesús

Comencemos con una reflexión a nivel general. Las cartas paulinas (en este

caso nos referimos a las cartas auténticas y no necesariamente a toda la literatura paulina) son documentos únicos en el Nuevo Testamento.⁴⁵ En ellas se halla el testimonio directo de Pablo y la manera concreta como ha vivido su transformación. Son retazos de la misma vida de Pablo. Para Pablo escribir es parte de su vida (*cf.* 2Cor 3, 2-3). Es aquí donde tenemos un primer acento capital para nuestro tema: Pablo habla de su vida de cristiano en términos de una verdadera nueva creación, los textos son bien conocidos.⁴⁶ Y lo que da a entender es que ha habido una novedad radical en su vida. Esta novedad radical se llama Jesucristo, así, globalmente. Conviene valorar los aspectos de esta novedad radical.

En primer lugar, hay que recordar que Pablo no es un resentido respecto de su pasado fariseo. No habla de esta época de vida con resignación o con agresividad. Sin embargo, los textos paulinos están marcados por la convicción de la vaciedad total del régimen de la ley. Es en este marco donde conviene subrayar que Pablo no podía haber salido con sus propias fuerzas del régimen de la ley.⁴⁷ La novedad radical de la vida en Cristo le ha de haber venido de fuera. Y, ciertamente, no de las fuerzas humanas (de aquí el sentido tan radical de los textos de Gálatas sobre la no deductibilidad del objeto de su experiencia y de su predicación⁴⁸); por consiguiente, Jesucristo ha sido vivido por Pablo en la línea de la novedad radical: la de aquello que ha venido de Dios como novedad radical, es decir, lo que ha sido creado en él.⁴⁹

Siguiendo la lógica de nuestro argumento, si la explicación paulina de su radical transformación está necesariamente ligada a Jesucristo, también en Jesucristo se ha de dar la justificación de un nuevo estilo de vida basado precisamente en la libertad. Una vida nueva basada precisamente en la liberación del régimen de las obras de la ley ha de tener un punto de referencia bien claro y definido. Este punto de referencia es Jesucristo. Por tanto, en este contexto de novedad, recreación, gratuidad, ¿cuál es el contenido de *Jesucristo* para Pablo? Lo vamos a analizar a través de una serie de formulaciones paulinas.

Dios revela a Jesucristo a Pablo. Es aquí donde parece lógico hacer referencia al conocido texto de la *apokalypsis Iēsou Christou* (Gal 1, 12; *cf.* 1, 15-16). Muy a menudo se equipara este texto con el de 1Corintios 15, 3-7 y también con 1Corintios 9, 1-2 (*cf.* 2Cor 12, 1-5); y es muy probable que en algún sentido haya un acercamiento innegable entre este conjunto de textos.⁵⁰ Sin embargo, el texto de Gálatas 1, 12 habla de la realidad de Jesucristo con una globalidad y una definitividad que no tenemos en los otros textos,⁵¹ porque esa carta está justificando un determinado estilo de vida que Pablo ha visto nacer en sí y que está inculcando a los gálatas. Y la *apokalypsis Iēsou Christou*⁵² no solamente acentúa la gratuidad de la justificación y la manifestación del resucitado, sino también el sentido y el *aire* de la vida de Pablo frente a otras formas de entender y practicar la fe. ¿De dónde ha sacado Pablo este estilo de vida? Es un estilo de vida totalmente nuevo, diferente, no deducible ni de los presupuestos de Pablo (bien sean las obras de la ley, bien un cristianismo antioqueno) ni tampoco de la actitud fundamental del grupo de los doce. Por consiguiente, este estilo de vida

basado en la libertad sólo puede haber sido inducido en Pablo a través de Jesús: de la vida de Jesús (y también de su muerte), porque no se trata de justificar sólo una determinada praxis (cfr. Rom 15, 3); estamos ante aquello que da razón de la raíz última por la cual Pablo vive como vive. Hay que tener en cuenta aquí, además, que lo que llamamos justificación por la fe, al margen de las obras de la ley, más bien llevaría a una existencia agradecida con un peligro grande de convertirse en paralizante. En cambio, Pablo subraya toda una vertiente apostólica: "me reveló a su hijo para que lo anunciara a los gentiles" (Gal 1, 16). Esto hemos de verlo un poco más despacio.

La actuación de Pablo como *servicio*. Resulta muy conocido que la espiritualidad paulina es una espiritualidad de servicio: *doulos Iesou Christou*. Y es también claro que la inspiración profética de esta autodescripción es cristológica.⁵³ Por tanto, Pablo intenta vivir a la luz de la forma como Jesús ha vivido. No tiene otro punto de inspiración. No hay ningún otro modelo con que identificarse: sólo con Jesús. Aquí hay que recordar los muchos textos que hacen referencia a esta realidad fundamental: "para mí el vivir es Cristo" (Fil 1, 21; cfr. Gal 2, 20; 2Cor 4, 7-11, etc.). Naturalmente que la vida de Jesús es también la vida del Señor presente, pero nunca al margen de la forma concreta como Jesús ha vivido. Por ello, Pablo lleva en su cuerpo la "agonía" (*nekrosis*) de Jesús (2Cor 4, 10-11), el morir de Jesús (que, naturalmente, no puede ser el morir del hijo de Dios ya exaltado), las marcas del sufrimiento de Jesús (Gal 6, 17), la debilidad de la existencia carnal de Jesús (cfr. Rom 8, 3 y 2Cor 13-3-4).

Por un lado, por tanto, Pablo se define por dentro a través de Jesús. Pero, además, este ser *doulos Iesou Christou* no acaba de dar toda la dimensión de quién es Pablo: también es *apostolos* o más explícitamente llamado a ser *apostolos*.⁵⁴ La salvación por la fe al margen de las obras de la ley no conduce a Pablo a una espiritualidad intimista o paralizante. Lo conduce más bien a vivir predicando y procurando ganar a los que pueda. Esta espiritualidad de servicio apostólico, que constituye la definición más profunda de Pablo, sólo se explica a la luz de un destino (*¡anagke!*) asumido.⁵⁵ Pablo no subraya la autonomía de la vida espiritual, sino más bien la fuerza del evangelio que lo hace libre para el servicio y le permite amar porque se siente amado (1Cor 9, 15-19). La motivación cristológica de su apostolado no está contra la inspiración profética de su tarea. Más bien al revés.⁵⁶

La ley de Cristo (Gal 6,2). Un último texto nos iluminará la espiritualidad paulina: es un texto que, a primera vista, parece muy poco adecuado porque habla de la ley de Cristo (Gal 6,2; cfr. *ennomos Christou* en 1Cor 9, 21). ¿Qué sentido tiene esta formulación paradójica? ¿Cuál es la ley de Cristo? Porque hay que recordar que, para Pablo, Jesús no es ley, sino más bien buena noticia.⁵⁷ A la luz, tanto del contexto de Gálatas 6, 2 como de las referencias a llevar unos las cargas de los otros, no queda la menor duda de que Pablo se está refiriendo a la ley del amor (cfr. Rom 15, 3 y 13, 8-10, textos retomados de Gal 5, 14, que a su vez marca el contexto de 6, 2).⁵⁸ Lo que ocurre es que la expresión "ley" resulta

sorprendente. Pero no lo es tanto si tenemos en cuenta el contexto estrictamente polémico de la carta a los Gálatas, en el cual al hablar de llevar unos las cargas de los otros incorpora la sacralidad de la ley, precisamente porque ha sido la forma de vivir del mismo Jesús (cfr. el énfasis en el "nacido bajo la ley" de Gálatas 4, 4 y el conocido texto de 2Cor 12, 9-10). Por consiguiente, la ley de Cristo ha de ser necesariamente la manera concreta como Cristo ha vivido, es decir, amando y dando la vida.⁵⁹ Esta es la única "norma" o "ley" para Pablo. No se trata, por tanto, de una "ley" que viene de fuera, se trata más bien de una ley que viene de dentro (cfr. la ley del espíritu de Rom 8, 2-3). Pero no estamos ante una experiencia intimista de Pablo. La realidad de Jesucristo que se le ha dado a conocer a Pablo (el *apokalypsis*, cfr. *supra*) y que éste presenta como punto de referencia de su actuación y de su actitud frente a otros cristianos, no puede ser algo puramente personal e intransferible. Ha de ser una realidad que también otros puedan conocer y seguir (¡por lo menos los gálatas!). Lo que inspira y, en el fondo, constituye el contenido fundamental de su actuación es Jesús y su actuación. Recordemos que, en la carta a los Filipenses, Pablo les dice que el único punto de referencia para guiar sus pasos está en la actitud fundamental de Jesús de Nazaret (Fil 2, 3-4).

5. Reflexiones finales

Según lo que hemos visto y repasado, el tema Jesús-Pablo no está determinado por la cuestión de si Pablo conoció personalmente a Jesús de Nazaret o no.⁶⁰ Pero tampoco por la pregunta sobre el tipo de información acerca de la historia de Jesús que podríamos sacar de los escritos paulinos si no tuviéramos otros documentos del Nuevo Testamento.⁶¹ Hay que añadir, finalmente, que tampoco resulta decisivo que haya doctrinas entre los adversarios de Pablo que resulten condicionantes del tipo de tratamiento que hemos planteado en este trabajo (para poner un ejemplo bien conocido, la presentación cristológica de Pablo en 2Cor 10-13 no está sólo condicionada por la cristología de aquellos a quienes Pablo llama "superapóstoles").⁶²

Hasta aquí unas conclusiones negativas. En un sentido más positivo, de las consideraciones y del argumento que preceden se podrían sacar unas cuantas consecuencias. Vamos a subrayar dos que parecen suficientemente significativas.

En primer lugar, lo que se refiere a nuestra pregunta inicial: la relación entre Jesús y Pablo. Parece que ha quedado suficientemente claro que, según como se formule, podría tratarse de una pregunta nuestra. Por consiguiente, si queremos enlazar con la temática y con los esquemas paulinos debemos de transformarla un poco a fin de dar con la respuesta adecuada. La pregunta que debemos formular es: ¿quién es Jesús para Pablo? Es en este contexto donde enlazamos con la problemática paulina y con la realidad del mismo Jesús de Nazaret dentro del horizonte de Pablo.

Lo más importante que se deduce de este cambio de enfoque es la renuncia a un esquema objetivante que haría de Jesús una magnitud separable de Pablo. Y

ello no es posible. No lo permiten ni los textos ni la misma experiencia paulina reflejada en los textos. No se puede hablar de Jesús sin hacer patente la atadura esencial que nos remite constantemente a la vida de Pablo, a su experiencia de la gratuidad, a la sorpresa fundamental de su vida: lo que nunca fue posible, se ha hecho presente a causa de Jesús. Tenemos aquí un criterio hermenéutico fundamental: el testimonio de Pablo (que en el fondo teológicamente es una mediación) resulta un medio de acceso del cual no es posible prescindir.⁶³ Sólo podremos averiguar quién es Jesús para Pablo si tenemos en cuenta que Pablo sólo se explica desde Jesús y, por lo tanto, que hay aquí una imbricación inextricable. Si para Pablo "vivir es Cristo" Y si su vida (que es un morir poco a poco *cf.* 2Cor 4, 10-11) manifiesta la vida de Jesús, entonces Jesús y Pablo no pueden ser dos magnitudes separables, porque, en el fondo, la respuesta a nuestra pregunta es no solamente que sin Jesús no hay Pablo, sino por encima de todo que sin Pablo no hay Jesús. Para decirlo con más exactitud, sin Pablo Jesús no sería lo que es.⁶⁴

Pero entonces, y esta es una ulterior reflexión sobre este primer aspecto, resulta que el lugar donde encuentra eco nuestra pregunta es en la manera concreta como Pablo vive su vida. O, si se quiere, en la espiritualidad de Pablo, porque todo el vivir de Pablo es el vivir, morir y resucitar de Jesús. Es todo el misterio de Jesús el que conforma y estructura la vida de Pablo. De manera que sin la vida concreta de Jesús difícilmente podríamos comprender por qué Pablo vive como vive y por qué se siente movido al servicio apostólico de la manera como lo lleva a cabo. La inspiración de la vida de Pablo es el vivir de Jesús. La ley (las obras de la ley) no podían hacer surgir una existencia en libertad que sólo se apoya en la fuerza de Dios que actúa precisamente en la muerte de Jesús (*cf.* 2Cor 5, 19-21), pero que actúa porque Jesús ha vivido de una forma determinada. Por ello el interés de Pablo por Jesús se ha adentrado en Jesús, ha ido hasta las motivaciones y a la forma concreta como Jesús enfocó su vida y su muerte. No se trata de rehacer acciones o palabras de Jesús, se trata de revivir actitudes y el enfoque fundamental de Jesús, tanto de cara a Dios como de cara a los hombres. En esta línea Pablo ha ido más lejos que otros autores del Nuevo Testamento. Que la formulación "imitación" que se encuentra en algunos textos paulinos (por ejemplo, en 1Cor 11, 1 o en Fil 3, 17) exprese de forma suficientemente clara lo que venimos describiendo, no es algo que haya de preocupar. De hecho, Pablo habla de su vida en Cristo de muchas maneras y apelando a otras muchas imágenes. Lo que Pablo quiere comunicar es, en el fondo, mucho más osado que lo que viene subrayado con la categoría narrativa del "seguimiento." Porque Pablo ha osado meterse dentro de Jesús (o se lo ha encontrado dentro) y ha intentado descubrir cuál ha de ser la actitud fundamental del hombre, si quiere ser hermano del mismo Jesús (y de los demás) e hijo de un mismo Padre.⁶⁵ Por ello, las referencias a Jesús que interesan a Pablo son las que definen la vida de Jesús por dentro: la mente de Cristo (1Cor 2, 16), las entrañas de Cristo (Fil 1, 8), la actitud interior de Cristo (Fil 2, 3-4), la bondad y misericordia de Cristo (2Cor 10, 1), el amar de Cristo (Gal 2, 20), su entregarse (*Ibid.*). Pablo subraya aspectos y trazos que definen a Jesús en su ser más íntimo: la fe de Jesús (Rom 3, 23), el

no complacerse a sí mismo (Rom 15, 3), su acogida cálida (Rom 15, 7), su profunda debilidad (2Cor 13, 3-4), su condición humana asumida (Fil 2, 6-8). En este contexto las expresiones "vida de Jesús" (sobre todo en 2Cor 4, 7-11) y muerte de Jesús (*passim*) no son referencias puntuales, más bien incluyen toda una forma de vivir y de asumir la muerte. Esta globalidad cristológica es la que caracteriza la realidad de Jesús confesado como hijo de Dios en las cartas de Pablo.

En este conjunto de datos hay un matiz que debemos subrayar. La forma concreta como Pablo ha vivido su experiencia cristológica fundamental lo lleva a vivir "fuera de sí," descentrado. Este descentramiento hace que su vida esté "escondida en Cristo con Dios" (*cf.* Col 3, 3). No es que este aspecto constituya una novedad tan radical. El hombre de la tradición bíblica sabe que el centro de la vida no es él mismo, sino Dios. Pablo, en este sentido, ha podido sustituir a Dios por Jesucristo, porque Jesucristo pertenece, sobre todo después de la resurrección, a la esfera de Dios (*cf.* Rom 1, 3-4). Ahora bien, esta "vida de Jesús" incluye necesariamente su vida mortal. Al fin y al cabo sólo en la vida mortal de Jesús se encuentra el punto de enlace con la forma como Pablo vive su vida (*cf.* Rom 8, 3).

Hasta aquí una somera presentación de lo que podríamos llamar la "recuperación" de la vida mortal de Jesús por parte de Pablo. No es necesario advertir que estamos en un mundo muy distinto del de los evangelios sinópticos (e incluso de Juan y Hebreos). Pero aquí está precisamente el interés de la aportación de estas páginas. De una forma bien distinta a otros autores del Nuevo Testamento Pablo no sólo tiene en cuenta la vida mortal de Jesús, sino que ella precisamente constituye el centro de su propia vida: el cristiano tiene la mente de Cristo, los sentimientos de Cristo, vive la vida de Cristo, ama como él, acoge como él, se adapta a todos, vive entregado a los demás... precisamente por ello *Cristo habla por medio de Pablo* (2Cor 13, 3; *cf.* 2Cor 2, 17; 12, 9).⁶⁶ Dado el mundo cultural de Pablo, equipado con un instrumental intelectual más fuerte y elaborado que el de los sinópticos, nos ha de resultar en muchas cosas mucho más cercano a nuestras categorías occidentales. Es más apto para esquemas mentales más sofisticados. En cambio la presentación narrativa de los sinópticos llega más fácilmente a medios culturales más directos y, desde un punto de vista intelectual, menos sofisticados. Lo cual no quiere implicar en modo alguno que el mensaje de Marcos, para poner un ejemplo, no tenga una profundidad y agudeza extraordinarias.⁶⁷ El pluralismo del Nuevo Testamento en este punto central ("¿quién es Jesús?") nos enriquece cada vez más.

Como segundo punto de esta conclusión quisiéramos recoger lo que hemos insinuado al comienzo respecto de la cristología. Y aquí conviene decir algo un poco incisivo. Siguiendo el hilo de nuestra argumentación, parece que Pablo, su vida y su experiencia, habrían de tener cabida en la reflexión cristológica cristiana. Pero no como un punto de referencia extrínseco, sino más bien como contenido esencial, lo cual no resulta tan osado o extraño como a primera vista pudiera

parecer. Lo que queremos decir es que, al tratar o aducir los textos paulinos, habría que tener en cuenta el sentido que les confiere el hecho de que hayan sido formulados por Pablo como reflejo de la propia experiencia cristológica. En el fondo, como decíamos más arriba, la vida de Pablo es la vida de Jesús. No solamente porque los textos paulinos lo dicen explícitamente. Si lo dicen es porque Jesucristo, para Pablo, es el contenido último de su vida. Después de Jesús no hay nada más. No hay otra instancia que justifique que se puede vivir de este modo. Sólo la vida de Jesús, que ha sido el hermano mayor, el que ha abierto camino (1Cor 15, 20; *cf.* Heb 12, 2). Es posible que tengamos aquí una salida a la polémica en torno a una interpretación cristológica de los escritos paulinos como contrapuesta a una interpretación antropológica.⁶⁸ La realidad de la vida de Jesús es, en último término, una clave de lectura fundamental tanto de las cartas paulinas como de la misma experiencia de Pablo. Este es un aspecto que no podemos desarrollar más aquí, pero tiene una consecuencia que debemos por lo menos mencionar.

¿Hasta qué punto el tomar en serio la mediación de Pablo no nos llevaría a una teología mucho más enlazada con la espiritualidad y con la experiencia cristiana? El divorcio entre teología y espiritualidad que se consumó a partir del siglo XIII, ¿no viene en gran parte de no haber tomado con seriedad las mediaciones de los autores del Nuevo Testamento? Parece que, por lo menos en el caso de Pablo, no podemos seguir considerando su incidencia en nuestra reflexión teológica en términos de "formulaciones doctrinales." Lo que más interesa es su experiencia, testimoniada directamente en sus escritos. Pero esta realidad experiencial cristiana queda normalmente al margen de la reflexión teológica, la cual sigue, en la utilización del Nuevo Testamento, los caminos que le marcó la célebre distinción entre "sentido literal" y "sentido espiritual."⁶⁹ En este caso, ¿dónde dar con el posible enlace entre la experiencia que vive y aletea bajo los textos y nuestra reflexión teológica? Creo que nuestro camino es aquí todavía largo y complejo. Sin embargo, hay que comenzar a recorrerlo pronto, no sea que perdamos el hilo cristológico fundamental de los textos del Nuevo Testamento. En el caso de Pablo este parece ser un peligro muy real.⁷⁰

Notas

1. No he encontrado ningún trabajo en castellano que trate el tema. Tal vez exista alguno, pero ni consta en las bibliografías ni aparece en balances recientes: F. Pastor, "Acercamiento a Pablo: panorama actual de los estudios paulinos," publicado en *Sal Terrae*, 72 (1984) 377-384; hay también un interesante balance bibliográfico en la cuidada introducción de M. Legido al libro de G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Salamanca, 1971, pp. 14-15 y las notas de las pp. 24-26.
2. Por ejemplo, V. Furnish, "The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann," *BJRyL* 47 (1964-65) 342-381. Pero también se encuentran resúmenes de esta historia en los capítulos introductorios de diversas monografías: J. Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München, 1968, cap. 2: "Das Problem 'Paulus und Jesus' in den jüngeren Forschung," pp. 61-132; E. Jünger, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, HU 2, Tübingen, 1962, pp. 5-16.

3. La aportación del artículo de F. Chr. Baur está resumida en el trabajo de Furnish citado en la nota 2 y es bastante anterior (1831) a la formulación de su conocida tesis sobre el lugar de Pablo en el desarrollo del cristianismo primitivo en base fundamentalmente hegeliana (*Vorlesungen über neuestamentliche Theologie*, Tübingen, 1964, reeditado recientemente). El trabajo de Wrede (*Paulus*, 1905) es suficientemente conocido y la aportación de A. Schweitzer (tanto en *Geschichte der paulinischen Forschung* de 1904 como en *Die Mystik der Apostel Paulus* de 1905) marcó un verdadero hito en los estudios paulinos.
4. Esta cuestión, como resulta de sobra conocido, fue un *locus communis* de lo que se viene llamando teología liberal de la segunda mitad del siglo XIX.
5. Además de sus comentarios al tema en la *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen, 1968, pp. 188-190, conviene tener en cuenta sus contribuciones específicas al tema: "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus," *Glauben und Verstehen I*. Tübingen, 1933, pp. 188-213 y también "Jesus und Paulus" en la obra *Jesus Christus im Zeugnis der heiligen Schrift und der Kirche*, München, 1936, pp. 69-90. Hay que tener en cuenta, además, los trabajos que citamos más adelante, nota 18.
6. Por ejemplo, W. Schmithals, "Paulus und der historische Jesus," *ZNW* 53 (1962) 145-160 y también H. Braun, "Die frühe Christologie," *ZTK* 63 (1966) 145-159.
7. De una forma especialmente subrayada en la obra de E. Gütigemans, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen, 1966. Con todo el influjo de Bultmann en este caso es muy notable y se puede percibir claramente en sus seguidores, especialmente en los trabajos de E. Fuchs, G. Ebeling y H. Conzelmann, *cfr.* la nota 20 *infra*.
8. Véase las obras y autores citados en la nota anterior, a los cuales se podría añadir el trabajo de Jüngel, citado en la nota 2.
9. Aparte de la obra de J. Blank, citada en la nota 2 *supra*, se puede consultar el interesante (e independiente) trabajo de G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTS MS 27, Cambridge, 1974, especialmente pp. 86-116.
10. Para expresarlo con palabras de un tenaz investigador del tema, la pregunta es si "Pablo toma seriamente la realidad del hombre Jesús o si más bien no se acercan sus afirmaciones a formulaciones muy cercanas al docetismo," W. G. Kümmel, "Jesus und Paulus," en su obra *Heilsgeschehen und Geschichte*, Marburg, 1965, pp. 81-106 (hay que recordar que este trabajo se remonta a una conferencia tenida en 1939 y publicada por primera vez en 1940); en el mismo volumen hay otra contribución con el mismo título del año 1964 (*cfr. ibid.*, pp. 439-456). Sin embargo, uno se pregunta si el problema de la cristología paulina es el docetismo o más bien, dada la poca acentuación de lo que llamamos la pre-existencia de Jesús, el adopcionismo. De hecho la relectura de la muerte de Jesús a la luz de la resurrección apunta más bien a una "instalación" de Jesús como Señor después de la resurrección. El nombre de "Kyrios" otorgado a Jesús a partir de la resurrección (Fil 2, 9-11; *cfr.* Rom 1, 3-4) parece conferirle una función que no tenía. En cualquier caso la nomenclatura empleada ("docetismo," "adopcionismo") no deja de ser anacrónica.
11. Así resume la problemática Pablo-Jesús G. Bornkamm, en su obra *Pablo de Tarso*, Salamanca, 1979, pp. 291-302 (original de 1969). La problemática de la continuidad entre Jesús y Pablo ha ocupado un lugar muy importante en el seno del tema que hoy tratamos. Un enfoque a la vez interesante y profundo en E. Jüngel, *o. c.*, pp. 263-284.
12. No parece que sea necesario subrayar que este es un trazo muy característico de las cristologías contemporáneas. Sin embargo resulta especialmente sorprendente que las cristologías de América Latina no hayan integrado este tema, a pesar del ensayo muy meritorio de J.L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, vol. II, 1, Madrid, 1982, pp. 287-535, especialmente pp. 287-304 y 430-448. El sugerente trabajo de G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Salamanca, 1984 no pretende llenar este vacío. Véase también la nota 67 de este trabajo.
13. El problema que todo esto plantea no es meramente académico o formal. Porque los peligros de una reflexión cristológica que se alimenta de un molde ontológico (y, por tanto, en este caso también epistemológico) ajeno al Nuevo Testamento son mucho más profundos de lo que pueden parecer a primera vista. El tema tiene unas raíces hermenéuticas que superan los límites inevitables

- de un trabajo como éste. Pero no hay que perder de vista el horizonte bíblico en que debería moverse una reflexión teológica que tiene como punto de referencia el Nuevo Testamento como mediación que no puede tomarse a la ligera.
14. Esta pregunta tan sencilla y directa constituye, como tal, el cristianismo. Y debería replantearse continuamente de modo que a través de la misma el cristiano alcance el núcleo último de su identidad.
 15. Probablemente estamos todos todavía demasiado condicionados por la historia y no solamente por una historiografía positiva que ha marcado hondamente los estudios críticos neotestamentarios desde el comienzo, sino también por la monstruosa sistematización de Hegel que nos aplasta. Un primer ejemplo bien conocido lo tenemos en la escuela de Tubinga (F. Chr. Baur). Pero la interpretación actual del Nuevo Testamento depende todavía mucho de este tipo de sistematización. Para poner un ejemplo: ¿sería muy audaz y se prestaría a ser interpretado como sarcasmo decir que Bultmann está profundamente marcado por una problemática "historicista"? La problemática hermenéutica que Bultmann planteó muy crudamente, ¿no tiene una importancia mucho mayor? De hecho, la escuela de Bultmann derivó a una hermenéutica muy seria que todavía no hemos estudiado en todas sus dimensiones.
 16. Esta afirmación debería matizarse más de lo que aquí es posible. Como dice F. Hahn, la temática del "Jesús histórico" vista a través del interés del Nuevo Testamento en Jesús de Nazaret tal vez no sea tan distinta de la confesión del *Deus-homo*: "Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus," en la obra editada por K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, QD 63, Freiburg-Basel-Wien, 1974, pp. 11-17, cita de la p. 57.
 17. Publicada por primera vez en 1954. Ahora tenemos traducción castellana: "El problema del Jesús histórico," en la obra *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1977, pp. 160-189. Dar una mínima bibliografía del tema del Jesús histórico no cae dentro de los objetivos de este trabajo; sin embargo, uno de los trabajos pioneros del tema ha sido poco conocido. Se trata de una conferencia de N.A. Dahl, tenida en 1952 y publicada poco después: "Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem," KD 1 (1955) 104-132.
 18. La crítica de Bultmann en forma de conferencia pronunciada en la Academia de Ciencias de Heidelberg en 1959, se publicó el año siguiente: "Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus," *Sitzungsberichte v.d. Heidelbergerische Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, 1960. La respuesta de E. Käsemann se publicó en 1964: "Sackgassen im Streit um den historischen Jesus," *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. II, Göttingen, 1964, pp. 31-68. Hay que recordar que Bultmann se sintió obligado a contestar brevemente: "Antwort an E. Käsemann," publicado en *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen, 1965, pp. 190-198.
 19. E. Käsemann, "Sackgassen," p. 66.
 20. Este es un punto capital de nuestro trabajo que no podemos explicitar más aquí, pero que conviene por lo menos citar: al ir centrandó la investigación sobre el Jesús histórico en los textos del Nuevo Testamento y al intentar dar más con su talante que con la información que puedan proporcionar acerca de la "historia de Jesús," el problema se ha ido decantando más sobre el hecho hermenéutico que sobre la investigación histórica. En esta línea los discípulos de Bultmann han hecho una aportación verdaderamente interesante, al subrayar la necesidad de una interpretación "existencial" de los textos (H. Conzelmann en el artículo *Jesus Christus* del RGG III [Tübingen, 1959] 619-653; E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* [Ges. Aufs. ii], Tübingen, 1960; E. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen, 1967). E. Fuchs y E. Ebeling se han inclinado por un análisis del lenguaje. En este sentido, cuando hablan de la transformación del fenómeno del Jesús histórico en un *Sprachereignis* o en un *Wortgeschehen* (cfr. también lo que dice E. Jüngel, en la obra citada en la nota 2, *supra*) han ido más lejos de lo que decimos aquí, pero su contribución debería ser tenida en cuenta en la medida que ponen el acento en el hecho hermenéutico y no en un historicismo trasnochado.
 21. Esto ya lo dejaba entrever J. M. Robinson en su obra *The New Quest of the historical Jesus*, SBT 25, London, 1959, pp. 26-32 ("The ambiguous term 'historical Jesus'"). Un planteamiento mucho más crítico lo tenemos en el trabajo de F. Hahn citado *supra* en la nota 16, pp. 60-63.
 22. Este interés diversificado del Nuevo Testamento por Jesús lo he intentado ilustrar en diversas aportaciones que se citan aquí como ejemplo de lo que se implica: "Motivations étiques de la

- 1Jn: la 1Jn i el Jesús històric," publicado en RCaT 3 (1979) 285-308; "Jesus of Nazareth in the Christology of 1Pe," en HJ 28 (1987) 292-304; "Jesús en la carta als Hebreus," *Bulletí de l'Associació Bíblica de Catalunya, Suplement*, 4 (1984) 84-97; "La vida de Jesús en el evangelio de Juan," *Revista Latinoamericana de Teología*, 3 (1986) 3-43.
23. Los textos que se citan son suficientemente conocidos y no vamos a detenemos en hacer una lista de los mismos. Como ejemplo valgan los siguientes: "nacido de mujer..." (Gal 4, 4); "de la descendencia de David según la carne..." (Rom 1, 3); "obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil 2, 7); "la mansedumbre y la benignidad de Cristo" (2Cor 10,1); la cita de la tradición de la institución de la eucaristía (1Cor 11, 23-25); la debilidad de Cristo, hecha patente sobre todo en la muerte (2Cor 13, 4 cf. 11,30 y 12, 5.9.10, etc); y los textos en donde Jesús es presentado como ejemplo y punto de referencia de la vida de Pablo: 2Cor 4, 7-15; Fil 2, 3-5; Rom 6 y 15,7. Se puede encontrar un resumen de datos en muchas introducciones a Pablo: E. Eichholz, *El evangelio*, pp. 157-303; J. Blank, *Paulus und Jesus*, pp. 323-324; contrasta con ellos, en cambio, G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, pp. 291-302.
 24. Hay aquí un tema de un cierto grosor que conviene tener presente, aunque no podemos ampliarlo. Puede verse lo que escribí acerca del evangelio de Juan: "El cuarto evangelio y el tiempo," EE 57 (1982) 129-154, especialmente pp. 152-154.
 25. Esta afirmación es central para lo que decimos en este trabajo y, de hecho, constituye la aportación más seria de la moderna crítica bíblica a partir del conocido libro de M. Kähler sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Dice en este sentido W. Trilling: "porque este Jesús real, es decir, el Jesús verdadero e inequívoco, es el del *kerigma*, el de la fe cristiana y el de la predicación cristiana" (subrayado del autor): *Jesús y los problemas de su historicidad*, Salamanca, 1975, p. 20.
 26. El interés del Nuevo Testamento por Jesús nace de la relevancia de Jesús para la identidad de la experiencia cristiana la cual corre siempre el peligro de disolverse en una gnosis atemporal: "Jesús de Nazaret, criterio de identidad cristiana según el Nuevo Testamento," *Todos Uno*, Revista de pastoral vocacional, 82 (1985) 9-25.
 27. Por lo que sabemos a través del Nuevo Testamento, esto se puede decir de la predicación cristiana primitiva en general. Es un dato a la vez claro y sorprendente que la predicación de los primeros cristianos no se centró en los hechos de la vida de Jesús. En este sentido la aparición de lo que algunos llaman el género literario "evangelio" fue una innovación altamente original. Cosa que no tenemos siempre suficientemente en cuenta. Puede verse, entre otras, la aportación ya clásica de W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 67, Göttingen, 1956 (hay traducción castellana).
 28. De una forma especialmente subrayada por R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*, Forsch.z.syst. und ökum. Teol. 18, Göttingen, 1967. Pero esto ya puede hallarse en los artículos de Käsemann (cfr. *supra*, notas 17 y 18), J.M. Robinson (cfr. nota 21). Una crítica especialmente penetrante en F. Hahn, "Methodologische," pp. 60-63.
 29. Cfr. los trabajos citados en la nota 22 *supra*.
 30. Lo que decimos no es que estos textos no sean susceptibles de una argumentación sobre la realidad "terrena" de Jesús. Más bien decimos que el punto de mira desde el cual deberíamos leer estos textos debería ser más paulino y menos sinóptico. En otras palabras, el molde en que estos textos funcionan ordinariamente como indicadores de la realidad terrena de Jesús no es paulino y se saca de otras obras del Nuevo Testamento. Un argumento interesante a la luz de estos textos puede encontrarse en G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, pp. 157-303.
 31. Probablemente esto debería matizarse porque se trata de aportaciones casi siempre generales.
 32. Aunque Pablo no desconoce la distancia que lo separa de los hechos de Jesús, como lo muestran claramente los aoristos. Pero el problema no es si los hechos son hechos del pasado. El problema es más bien si estos hechos han quedado de tal manera atados al pasado que no pueden ser presentes. Es evidente que, para Pablo, el pasado se hace presente y configura la realidad actual. En este sentido sin embargo "ni el pasado ni el futuro... pueden separarnos del amor de Dios que se manifiesta en Cristo Jesús," Rom 8, 38-39.
 33. E. Käsemann, "Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus," en la obra *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, Gütersloh, 1967, pp. 11-34, sobre todo pp. 30-34.

34. No queremos implicar que el resto del Nuevo Testamento no muestre un interés soteriológico en la vida de Jesús. Lo que queremos subrayar es que el marco paulino donde se ha de inscribir su posible interés por la realidad humana de Jesús ha de ser forzosamente la soteriología: "Die Menschheit Christi ist von ihm ganz und gar soteriologisch gesehen und im Zusammenhang damit heilsgeschichtlich," J. Blank, *Paulus und Jesus*, p. 324.
35. Cfr. X. Alegre, "El cos ressuscitat segons 1 Corintis 15. Apunt d'antropologia paulina," publicado en *Bulletí de l'Associació Bíblica de Catalunya, Suplement 2* (1982) 66-85.
36. Es este un tema tan conocido y tratado que no es necesario subrayarlo. Pero, en cambio, conviene no olvidarlo ni pasarlo por alto en manera alguna.
37. "El acento, sin embargo, consiste en que la acción de Dios en comparación con la acción del hombre (aquí se piensa en una posibilidad extrema del hombre) carece de analogía. Así la comparación permite conocer lo incomparable. Aquí está el acento. Si yo lo entiendo rectamente, Pablo acentúa precisamente el límite de la comparación," G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, p. 243. Subrayado del autor.
38. Lo que resulta problemático es la prioridad cristológica. Pero para Pablo éste es el punto fundamental de su argumentación. Recordemos los textos claves de Rom 5, 12-21 y 1Cor 15. Podríamos decir que la prioridad cristológica es esencial para Pablo en la medida que es también una prioridad antropológica. Si no fuera así, no tendría valor salvífico. Esto se recogerá más adelante, porque resulta muy importante (cfr. sobre todo la nota 68 *infra*).
39. Aspecto tratado y subrayado por X. León Dufour en su obra *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid, 1982, especialmente en las pp. 173-205 ("Pablo ante Jesús en la cruz").
40. "Und entsprechend meint Liebe bei Paulus stets die Bekundung des Daseins für andere, konkret und besonders nachdrücklich zumal im Sterben," E. Käsemann, "Die Heilsbedeutung," p. 17.
41. Este aspecto lo hemos de dar por supuesto, aunque resulta muy importante para lo que venimos diciendo. Cfr. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München, 1968, pp. 44-63 ("Hermeneutische Bewegungen und Geschichtsverständnis") y el resumen de las pp. 83-84.
42. Lo cual en modo alguno niega que Dios es también el Señor de la historia. Pero, precisamente en cuanto Señor, no le está sometido. Cfr. Rom 5, 12-21.
43. Rom. 4, 17; cfr. 2Cor 4, 6.
44. Este es un esquema hermenéutico que ha sido muy subrayado en nuestros días. Una presentación muy clara en G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (original de 1969). Se trata de un esquema hermenéutico extraordinariamente enraizado en la Biblia que, por tanto, se aplica también al resto del Nuevo Testamento.
45. De hecho la argumentación que hacemos está basada por encima de todo en la experiencia personal de Pablo. Es lógico, por tanto, que apelemos exclusivamente a las cartas auténticas del mismo Pablo: Rom, Gal, 1 y 2Cor, Fil, 1Tes y Flm. Pero, más en concreto, son los textos autobiográficos lo que nos interesa. En ellos, más que una formulación doctrinal, tenemos retazos de la vida de Pablo que resultan únicos en el Nuevo Testamento.
46. Se cita aquí sobre todo 2Cor 4, 6, pero hay que tener especialmente presentes otros textos como por ejemplo Fil 3, 5-16 donde se da una valoración más honda de lo que significa la novedad de la vida cristiana. Estamos ante la experiencia de Pablo como experiencia de Dios-creador (cfr. *supra* nota 43). La temática implicada enlaza con la formulación "vida de Jesús" que hemos de recoger más adelante.
47. "Aus eigener Kraft kommt der Mensch aus der gezeitlichen Daseinsform nicht heraus," J. Blank, *Paulus und Jesus*, p. 221.
48. Este punto se pasa por alto muchas veces: el argumento de Pablo en Gal 1-2 es, por encima de todo, que la buena noticia no es un anuncio humano, sino la fuerza de Dios (cfr. Rom 1, 16-17). En este sentido no solamente no viene de los de Jerusalén (cosa suficientemente importante para Pablo en cualquier caso), pero ni tan sólo del cristianismo al que ha accedido Pablo (Antioquía, Damasco), lo cual no niega la importancia de la tradición a la que Pablo se siente profundamente ligado.
49. La experiencia de la novedad radical como creación es lo que lleva a Pablo a hablar de la vida cristiana en términos de libertad. Por la fe se accede a una nueva forma de ser que participa, de alguna forma, de la cualidad más profunda de Dios: el creador. Esto es lo que Pablo formula en

- términos de libertad (Cfr. Gal 5-6; Rom 6 y 2Cor 5, 11-21).
50. Todos estos textos hacen referencia a la experiencia que Pablo ha tenido de Jesucristo y, de alguna manera, están relacionados con lo que llamamos la conversión de Pablo. Pero no pueden ser identificados sin más, porque tienen matices muy diversos en sus contextos respectivos.
 51. Un estudio altamente sugerente de este punto puede hallarse en K. Kertelge, "Apokalypsis Iêsou Christou (Gal 1, 12)," publicado en el Festschrift R. Schnackenburg, *Neues Testament und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, pp. 266-281.
 52. Esto es lo que dice directa y formalmente el texto de Gal 1, 12, según el estudio citado en la nota anterior, lo cual no se opone a una valoración positiva de la tradición por parte de Pablo.
 53. "Das Wissen um den irdischen Jesus erlangte also durch die göttliche Apokalypsis über ihn sein Wert als die entscheidende Basis der missionarischen Tätigkeit seiner Boten," K. Kertelge, "Apokalypsis," p. 279.
 54. Cfr. los concisos textos de Rom 1, 1; 1Cor 1, 1; Gal 1, 1, etc. Su vocación como una misión en forma de *doulos* es un tema muy trabajado en la interpretación de Pablo. Puede verse el artículo de K. Kertelge citado o también el libro de J. Blank, *Paulus und Jesus*, sobre todo en las pp. 222-230.
 55. Se trata de un texto sorprendente en la literatura paulina: "porque, si predico la buena nueva, no tengo ningún motivo de gloriarme de ello, ya que se me ha impuesto como una obligación; y ¡ay de mí si no predico el evangelio!" (1Cor 9, 16). ¿Cómo liga esto con la libertad paulina? Cfr. la nota siguiente.
 56. Resulta especialmente penetrante en este sentido el trabajo de E. Käsemann, "Una versión paulina del 'amor fati'" publicado en *Ensayos exegéticos*, Salamanca, 1978, pp. 51-71.
 57. Esto es algo que pasamos por alto muchas veces. Lo que Jesús dijo o hizo no es norma en el sentido de ley, sino buena noticia en el sentido de salvación y liberación. Puede verse el trabajo citado en la nota siguiente.
 58. H. Schürmann, "Das Gesetz des Christus (Gal 6, 2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sitliche Norm nach Paulus," publicado en el Festschrift R. Schnackenburg, *Neues Testament und Kirche*, Freiburg, 1974, pp. 282-300.
 59. "Die Liebe der Selbstaufgabe und Selbsterniedrigung Christi ist nach Paulus letzte Norm und Kraftquelle sitlichen Verhaltens... Es ist die Tora des Herrn die er selbst gelebt hat..." *ibid.*, p. 300.
 60. De hecho este tema se ha relacionado muchas veces con el conocido texto de 2Cor 5, 16, al cual se han dedicado gran número de trabajos. Sin embargo, hoy resulta bien patente que el *kata sarka* determina el sentido del verbo *gignoskein* y no la realidad de Cristo. Por otro lado, hay que decir que en este fragmento paulino más que ante un programa teológico determinado (H. Conzelmann) estamos ante la presentación de una nueva etapa de la salvación, inaugurada con la muerte de Jesús, en la que Dios ha transformado la situación de la humanidad (y no sólo de los creyentes): J.W. Fraser, "Paul's knowledge of Jesus: 2Cor 5, 16 once more," publicado en NTS 17 (1971) 293-313.
 61. En el fondo se implica en este modo de enfocar el problema una valoración enormemente positivista de la historia: como si historia equivaliera a cantidad de datos. Es bien patente que no podemos medir el valor o sentido de la realidad humana de Jesús para un autor a través de la cantidad de información que éste proporciona. Unas reflexiones en este sentido pueden hallarse en J. O. Tuñí, "El cuarto evangelio y la cuestión histórica," EE 50 (1975) 55-76, sobre todo pp. 63-66.
 62. Este punto ha sido tratado en muchas ocasiones. Puede verse, como ejemplo, el trabajo de H. W. Kuhn, "Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem," en ZThK 67 (1970) 295-320, que toma como punto de referencia el conocido estudio de D. Georgi sobre los adversarios de Pablo en 2Cor (*Die Gegner des Paulus im 2.Korintherbrief*, Heidelberg, 1964). También este enfoque metodológico está a la base del trabajo de Günzemann citado en la nota 7 *supra*.
 63. Este es un punto fundamental para lo que decimos en este trabajo y, como resulta patente, se trata de un esquema hermenéutico utilizado para interpretar los textos paulinos, sobre todo los

- autobiográficos. La mediación de Pablo y de su vida resulta fundamental para no convertir la labor de interpretación en un ejercicio meramente conceptual. Este es el peligro al que han sucumbido los trabajos citados *supra* en la nota 20. Véase también la nota siguiente.
64. Precisamente porque Pablo es la mediación necesaria para conocer a Jesús. Pero entonces resulta que la vida de Jesús puede ser conocida a través de la vida de Pablo. Y, en este sentido, de alguna forma la vida de Jesús es la vida de Pablo. Esto constituye un programa de interpretación de las cartas de Pablo que debería tomarse en serio.
 65. A pesar de que el concepto de imitación no es idéntico con el de seguimiento. Sin embargo, la imitación paulina no queda atrás respecto del seguimiento evangélico. Hay aquí un aspecto implicado que se debería analizar más a fondo: de la manera como Pablo ha vivido el cristianismo (es decir, la vida de Jesús) se podría deducir que no sólo no nos consta que Pablo escribiera evangelio alguno, sino que, dada su peculiar experiencia de Jesús, no podía haberlo escrito.
 66. Hemos de dejar de lado el tema del Espíritu que, siendo fundamental para todo lo que decimos, nos llevaría a un tema demasiado importante, que supera los límites de este trabajo. Sin embargo, hay que recordar por lo menos que si el cristiano puede tener la mente de Cristo y, en definitiva, orar de la misma manera que Jesús oraba (*Abbd*), ello se debe al Espíritu: *cfr.* Rom 5, 5; 8, 9; Gal 4, 6; 1Cor 2, 12, etc.
 67. Tal vez esté aquí la razón más honda de una cierta connaturalidad del mundo occidental con Pablo y, en cambio, de una clara sintonía del tercer mundo (mayormente América Latina) con la presentación narrativa de los evangelios (sobre todo sinópticos). *Cfr.* lo que decimos en la nota 12, *infra*.
 68. Es bien conocido que la interpretación bultmanniana de Pablo (sobre todo la que tenemos en su *Theologie des neuen Testaments*) puso un énfasis notable en la interpretación antropológica de los escritos paulinos. En cambio E. Käsemann (*cfr.* sobre todo su obra *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969) y otros (p.e. J. Fitzmyer, G. Eichholz) contraponen a esta interpretación antropológica una interpretación más cristológica de los escritos paulinos. Tal vez lo que decimos contribuye a deshacer esta alternativa. Si hemos de interpretar el Jesús paulino a través de la vida y de la experiencia de Pablo, entonces resulta inevitable que la cristología tiene una vertiente antropológica. Por otro lado ya hemos dicho antes que una interpretación de Jesús en los grandes textos paulinos (Rom 5, 12-21; 1Cor 15; 2Cor 5, 11-21) es, al mismo tiempo y necesariamente, una interpretación antropológica. Este es el círculo hermenéutico que debemos tener presente para comprender a Pablo. El punto de entrada (y el punto de enlace con nuestra condición humana) es en todo caso la experiencia de Pablo. Este es un aspecto que pide una atención mayor de la que aquí podemos dedicarle.
 69. Sólo es posible mencionar la problemática implicada en este tema. En el fondo la conocida distinción entre sentido literal y sentido espiritual toma cuerpo en la escuela alejandrina de Clemente y Orígenes (*cfr.* H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1949). Pero esta distinción altamente fructífera desde un punto de vista hermenéutico (*cfr.* H. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, 4 vols., Paris, 1959-1964, sobre todo el volumen II) fue a parar en una interpretación fatal para la Biblia: la que presenta Santo Tomás (aunque no es original suya, *cfr.* *Exégèse Médiévale*, vol. IV, pp. 272-285. 286-302) en la *Summa Theologica* (I, I, 10, ad 1: *nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum*). ¡Solo el sentido literal es válido para la Teología! Desde entonces el sentido espiritual ha quedado al margen de la reflexión teológica. Pero, además, en nuestros días la distinción ha sido decisiva para la publicación de la *Divino afflante Spiritu* (*cfr.* J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Bilbao, 1960), aunque, todavía hoy, resulta sospechosa cualquier interpretación que vaya a parar al sentido espiritual. Todo esto debería revisarse mucho más de lo que permite una breve nota aclaratoria. Lo que decimos en estas páginas muestra un camino de salida de un *impasse* que, además, hace estériles no pocos esfuerzos de la exégesis actual, la cual quisiera librarse de un callejón sin salida que la ahoga y la banaliza.
 70. Quedan una serie de cuestiones pendientes que siguen preocupándonos y que no podemos resolver a la luz de la experiencia de Pablo. Vamos a mencionar sólo dos: 1) ¿hasta qué punto la

presentación cristológica de Pablo (y también su experiencia) tiene el peligro, no de un docetismo, que es el peligro de las presentaciones evangélicas (mayormente de Jn), sino más bien de un adopcionismo? Las exposiciones de Pablo, ¿han puesto las cautelas suficientes para deshacer este posible malentendido? Cfr. lo que decimos *supra* en la nota 10; 2), ¿no podría ser que el vivir, morir y resucitar de Jesús sean una imaginación, una alucinación de Pablo? Ciertamente que esto es posible, pero no lo podemos aclarar a la luz del mismo Pablo. Esta pregunta no se la plantea Pablo. Está convencido de que Jesús fue traicionado y murió en una noche en la cual acababa de instituir el memorial de su vida y de su muerte. Y que resucitó. Si Pablo se equivoca en esta apuesta queda pendiente de *complementación* (recordemos que hay muchos otros documentos en el Nuevo Testamento) y de *constatación*. Por lo que él sabe la realidad no ofrece dudas al respecto. Pero es éste un problema que seguirá acuciando al creyente de todos los tiempo. Sólo al final será posible constatar si la interpretación es correcta. He aquí el atractivo y la apuesta de la vida vivida como imitación de Jesús. La garantía es el mismo Jesús presente en la fuerza del Espíritu. En algún sentido estamos todos muy cerca de Pablo.

