

## LA GRACIA Y LA FORMA DE LA SALVACIÓN EN PABLO\*

John M. G. Barclay  
Universidad de Durham  
john.barclay@durham.ac.uk

*Resumen:* El artículo ofrece un resumen de los cambios que experimentó la interpretación de la teología paulina, sobre todo a partir del surgimiento de la «nueva perspectiva». En una segunda instancia, el autor estudia los diferentes significados de la palabra «gracia» en el judaísmo del Segundo Templo, para situar dentro de ese contexto la comprensión que Pablo puede haber tenido de la misma. Finalmente, se propone una comprensión de la gracia en la carta a los Gálatas como noción clave en la configuración de la soteriología paulina.

*Palabras clave:* Estudios paulinos. *New perspective*. Gracia. Don. Judaísmo del Segundo Templo. Gálatas. Salvación en Cristo. Cruz.

Grace and the Shape of Salvation in Paul

*Abstract:* This article offers a summary of the recent changes in the interpretation of Paul's theology, especially after the emergence of the «new perspective». Secondly, the Author studies the different meanings of the word «grace» in Second Temple Judaism, to situate within that context the understanding that Paul may have had of it. Finally, an understanding of grace is proposed in the letter to the Galatians as a key notion in the configuration of Pauline soteriology.

---

\* Versión ligeramente modificada de la ponencia pronunciada en la Semana Bíblica Argentina el 21 de agosto de 2018 en la ciudad de Salta.

*Key words:* Pauline Studies. New perspective. Grace. Gift. Second Temple Judaism. Galatians. Salvation in Christ. Cross.

## 1. Confusión en los estudios paulinos

Desde el momento en que sus primeras cartas fueron leídas (véase 1 Cor 5,9-11), la interpretación de Pablo ha sido siempre un campo de batalla. Sin embargo, en nuestros días se experimenta un amplio y acalorado debate, nunca visto antes, sobre el significado de su teología. Debido a que las cartas de Pablo son disímiles y complejas, siempre ha sido posible interpretarlas de diferentes maneras (véase 2 Pe 3,16); y en la medida en que se incluyen cuestiones teológicas de envergadura, los riesgos son aún mayores. Pablo siempre estuvo en el centro de los clásicos debates entre Marción y Tertuliano, entre Pelagio y Agustín, y entre los reformadores protestantes y sus contemporáneos católicos; y los ecos de esos debates todavía repercuten hasta hoy. El método histórico-crítico proveyó, para algunos, la posibilidad de escarpase de tales discusiones teológicamente densas con el fin de regresar al Pablo “real” a través de la “pura y simple” tarea histórica. Sin embargo, la experiencia indica que los intentos de evadir las lecturas teológicas del texto casi siempre incluyen la adopción de otras perspectivas ideológicas, políticas, morales o sociales. Aun cuando seamos lo más “históricos” posible, no podemos desprendernos de nuestras propias subjetividades y preguntas en el acto de leer a Pablo. Algunos negarían y otros aceptarían esa realidad, pero no hay duda de esa ineludible verdad en toda interpretación del texto<sup>1</sup>.

A continuación, presento un esbozo de algunos de los debates actuales que giran en torno a la interpretación de la teología de Pablo antes de presentar mi propio acercamiento a un tema central del pensamiento paulino –el de la gracia–, que podría llevarnos más allá de algunas disputas del presente. Por ahora vamos a centrarnos en Gálatas. En el siguiente ensayo proseguiré con el tema (en Rom y 2 Cor 8–9), inquiriendo sobre cómo se integran la “teología” y la “ética” en el pensamiento de Pablo. La teología de Pablo nunca fue un sistema abstracto de ideas; más bien se desarrolló en medio de la misión y con el propósito de fundar y consolidar nuevas comu-

---

<sup>1</sup> Las preguntas hermenéuticas han sido asuntos centrales para los estudios bíblicos desde Heidegger y Gadamer, en la mitad del siglo xx; y han sido destacadas por la crítica literaria posmoderna, que ha puesto en duda la “objetividad” en general.

nidades de judíos y gentiles, llamadas “asambleas” (*ekklēsiai*, “iglesias”). Teología y práctica, pensamiento y acción, individuo y comunidad, fueron integrados en las cartas de Pablo de un modo que desafía, por así decir, nuestras hábiles separaciones de “gracia” y “salvación”. Así, somos desafiados a cubrir, tal como veremos, todo el “terreno” y no tan solo un punto en particular.

A partir de finales de los setenta, el campo de los estudios paulinos ha sido dominado por el surgimiento de una “nueva perspectiva” sobre Pablo, que empezó con una nueva mirada del judaísmo, propuesta por E. P. Sanders<sup>2</sup>. Este autor echó por tierra las descripciones negativas del judaísmo como religión de “obras-justificación” (en oposición a un cristianismo de “gracia”). Sanders demostró que el judaísmo del Segundo Templo fue (casi), desde cualquier ángulo, una “religión de gracia”, en la que la gente entraba en la alianza por la gracia de Dios, a pesar de que se les requiriera permanecer en ella a través de la obediencia a la Torá (la Ley judía). Y si Sanders estaba en lo cierto –como piensa la mayoría–, y si Pablo no estaba argumentando en contra de un judaísmo legalista, de justicia por obras, se estaba poniendo en tela de juicio el elemento central de la interpretación luterana fundamental de Pablo, que había llegado a su clímax en los escritos de Bultmann y Käsemann. La “nueva perspectiva” de E. P. Sanders, N. T. Wright y J. D. G. Dunn tuvo las siguientes tres características<sup>3</sup>:

a) Un acercamiento histórico riguroso a Pablo, enfocado especialmente en su misión a los gentiles como principal fuerza motriz de su teología (contrastada con las teologías del pecado o justificación agustinianas o luteranas). Esto significó poner sobre el tapete el problema de la identidad tanto judía como gentil. De acuerdo con este acercamiento, Pablo no se oponía en general a la justificación por medio de las obras, sino a la justificación por las “obras de la Ley”; es decir, la postura de sus oponentes judeo-cristianos, que insistían en que los gentiles debían adoptar las prácticas distintivas de la identidad judía: circuncisión, sábado y reglamentaciones alimentarias.

b) Una aguda sensibilidad pos-Holocausto hacia todo lo que nosotros, y Pablo, podamos decir respecto a los judíos y el judaísmo: Pablo no estaba criticando a los judíos por seguir una religión defectuosa basada en

<sup>2</sup> SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*.

<sup>3</sup> Las obras clásicas son las siguientes: SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People*; STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*; DUNN, “The New Perspective on Paul”, 95-122; ID., *The New Perspective on Paul*; WRIGHT, *Paul: Fresh Perspectives*; ID., *Paul and the Faithfulness of God*. Para una visión del debate, véase WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul*.

la justicia a través de las obras, sino una lectura “muy estrecha” (Dunn) de la tradición judía, que se resistía a aceptar que los gentiles se hicieran miembros del pueblo de Dios, como *gentiles*. La importancia que así adquiriría Israel para Pablo, como pueblo de la alianza (y no como modelo de legalismo), llevaba a que ahora Rom 9–11 fuese elogiado como un texto central y no ya como un apéndice de Romanos.

c) La decisión de abandonar lecturas individualistas de la teología de Pablo (muy común en el protestantismo), enfocadas en la salvación como perdón personal de los pecados, es decir, la restauración o reordenación de la interioridad. El nuevo énfasis se puso en la formación de comunidades eclesiales, la superación de barreras étnicas y sociales, y el establecimiento de nuevas prácticas y lealtades sociales. Ubicar aquellas Iglesias en el mapa social del mundo romano, con la ayuda de la investigación socio-histórica y las herramientas de la sociología, se volvió un foco central de búsqueda, como parte del intento de alcanzar lo que se hallaba “detrás” de la larga historia de la recepción de Pablo, especialmente de la interpretación teológica<sup>4</sup>.

Al liberarse de la lectura “luterana” –la “antigua perspectiva”– de Pablo, la “nueva perspectiva” abrió las puertas a una multitud de nuevas y frescas lecturas de Pablo, que desarrollaron y ampliaron nuevas áreas de interés. Lo que por un tiempo se conoció como la “nueva perspectiva radical” de los estudios paulinos, y que ahora se conoce como “Pablo dentro del judaísmo”, amplió la reconsideración acerca de la relación de Pablo con el judaísmo<sup>5</sup>. Desde este punto de vista, Pablo no hizo ninguna “crítica” ni a los judíos ni al judaísmo, ni por su “legalismo” (antigua perspectiva) ni por su “etnocentrismo” (nueva perspectiva). Nunca dejó de ser judío (sería un anacronismo llamarlo “cristiano”) o de practicar la observancia de la Torá como judío, ni consideró que la salvación de los judíos dependiese de su fe en Cristo. Su único cuestionamiento respecto a la Torá radicó en la intentona inapropiada de imponérsela a los gentiles. El tema en Gálatas y Romanos concernía solo a la observancia de la Torá por parte de los *gentiles*, y Pablo esperaba que los creyentes judíos se mantuvieran observando la Torá en el marco de la alianza mosaica.

---

<sup>4</sup> En este sentido, la “nueva perspectiva” fue un complemento para el nuevo interés por la historia social de las Iglesias paulinas; véase, p. ej., THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity* y MEEKS, *The First Urban Christians*.

<sup>5</sup> Los libros más importantes son: NANOS – ZETTERHOLM (eds.), *Paul Within Judaism*; GAGER, *Reinventing Paul*; EISENBAUM, *Paul was not a Christian*; THEISSEN, *Paul and the Gentile Problem*, y más recientemente, FREDRICKSEN, *Paul: The Pagans' Apostle*.

En otro capítulo (*extensión*) de la “nueva perspectiva”, las cartas de Pablo se leen como una directa –aunque frecuentemente velada– crítica al Imperio romano, y en particular a la religión imperial romana. Con excepción de Rom 13, la teología de Pablo fue, en este aspecto, profundamente subversiva frente a las demandas de Roma y de los emperadores en particular. Cada vez que Pablo usa la expresión “Jesús es el Señor” está afirmando que “el César no lo es”<sup>6</sup>. En general, el nuevo foco en las implicaciones sociales de la teología de Pablo ha llevado a muchos a mirarlo en busca de las raíces de algunas ideas afines a las modernas agendas liberales y sociales. ¿Hasta dónde apoyarían (o no apoyarían) sus cartas la igualdad, el feminismo, el antirracismo o la oposición al particularismo étnico (en cuanto opuesto al universalismo “cristiano”)?<sup>7</sup>

En todas estas áreas, el alcance y la importancia de la teología de Pablo está pronta al debate: ¿de qué trata “realmente” –o “fundamentalmente”– su teología? ¿Se centra su visión en el individuo, en la Iglesia o en la sociedad/Imperio en general? ¿Fue su principal preocupación el problema de la admisión de los gentiles a las asambleas de los creyentes (por ejemplo, si deberían circuncidarse los varones convertidos) o aquello era más bien el síntoma de un debate más amplio sobre etnicidad o sobre el significado de la muerte y resurrección de Cristo? ¿Es Pablo una figura totalmente distante de nosotros, cuya importancia es asunto del pasado y cuyas premisas sociales y culturales están obsoletas o en algún sentido sus ideas prefiguran y coinciden con las nuestras? Puesto que Pablo sigue siendo leído, predicado y admirado (u odiado) en todo el mundo, mucha gente se esfuerza para asegurar una interpretación correcta de Pablo.

Estos amplios debates influyen inevitablemente sobre algunos de los debates en curso entre especialistas paulinos en relación con la configuración de la teología de Pablo y su relación con sus diferentes temas y metáforas. Un debate candente y a la vez confuso tiene que ver con la pregunta de si la teología de Pablo se describe mejor como “apocalíptica” o como “aliancista”. “Apocalíptica” es un título acuñado por J. L. Martyn, sus amigos y estudiantes (p. ej. Susan Eastman, Martinus de Boer, Douglas Cam-

---

<sup>6</sup> Para la lectura política de Wright, véase, p. ej., “Paul’s Gospel and Caesar’s Empire” y “Gospel and Theology in Galatians”, ambos publicados en *id.*, *Pauline Perspectives*, 169-190 y 79-92 respectivamente. Para una postura diferente (no menos política, pero tampoco “anti-César”), véase mi ensayo “Why the Roman Empire was insignificant to Paul”, en mi *Pauline Churches and Diaspora Jews*, 363-387, Una evaluación de ambos acercamientos se encuentra en HEILIG, *Hidden Criticism?*

<sup>7</sup> Algunos de los estudios más estimulantes son: BOYARIN, *A Radical Jew*; KAHL, *Galatians Reimagined*; LOPEZ, *Apostle to the Conquered*.

bell y Beverly Gaventa), quienes afirman que “el acontecimiento Cristo” (su venida, muerte y resurrección) es para Pablo la irrupción del poder de Dios en la historia: no el cumplimiento de un proceso histórico, sino el estallido de una guerra contra los poderes cósmicos (incluidos el pecado y la muerte) que mantienen a la humanidad y a la creación bajo su control<sup>8</sup>. Esta lectura de Pablo (que coincide con los lineamientos neobarthianos de la teología contemporánea) pone el énfasis en la intervención divina y señala que el tema central de Romanos es *Dios* y no la misión a los gentiles ni Israel<sup>9</sup>. Sin embargo, tal tesis ha sido cuestionada de manera vigorosa por N. T. Wright, quien considera que Pablo opera con un esquema “aliancista” de la historia. En ese esquema, Jesús encarna el papel de Israel: como Mesías (Cristo) representa a Israel y –a través de un proceso semejante al éxodo– saca al recién constituido pueblo de Dios (judíos y gentiles) del actual “exilio” que todavía afligía a los judíos del siglo I<sup>10</sup>. Cada facción en este debate propende a acusar a la otra de “supersesionismo”, esto es, considerar que la historia de Israel ha concluido y que ha sido reemplazado por la Iglesia o se ha vuelto irrelevante por el poder de Dios, que llena el universo.

En medio de todo esto continúa murmurándose el viejo debate sobre el significado de “justificación” en Pablo –¿cuál es realmente el significado del verbo griego *dikaioō*? ¿Significa “considerar justo”, “hacer justo”, “rectificar” o qué? ¿Cómo se relaciona el concepto de “justificación” con otros temas de la teología paulina? ¿Es el tema central (como en la tradición protestante)? ¿Es la manera de referirse a “la membresía en la alianza del pueblo de Dios” (N. T. Wright) o tan solo una metáfora entre las muchas de la literatura paulina, cuya comprensión central de la salvación es la “participación en Cristo”? ¿Existe realmente un “centro” en la teología paulina? ¿Cuál sería? Incluso la famosa antítesis paulina, “no por las obras de la Ley, sino por la fe en Cristo”, está abierta al debate, porque la frase *pístis Jristou* puede traducirse como “fe en Cristo” o como “la fe/fidelidad de Cristo”. En este caso, ¿pone la primera (fe en Cristo) demasiado énfasis en el obrar humano a través de la fe, y salvaguarda la última (fe/fidelidad

---

<sup>8</sup> Véase MARTYN, *Galatians*; ID., *Theological Issues in the Letters of Paul*; GAVENTA, *When in Romans*; DE BOER, *Galatians*; EASTMAN, *Paul and the Person*; véase también el voluminoso libro de CAMPBELL, *The Deliverance of God*.

<sup>9</sup> Véase, en relación con los cauces seguidos por la teología contemporánea, DAVIES – HARINK (eds.), *Apocalyptic and the Future of Theology*.

<sup>10</sup> Véase WRIGHT, *Paul and his Recent Interpretation*; ID., *Paul and the Faithfulness of God*; véase mi recensión crítica de la segunda obra en el *Scottish Journal of Theology* 68 (2015) 235-243.

de Cristo) la prioridad de la acción de Dios en Cristo, en la que los creyentes participan a través de la fe?<sup>11</sup> Además, cabe preguntarse si la palabra “Cristo” en esa expresión tiene el sentido específico de “Mesías”, y, si es así, qué es lo que implica<sup>12</sup>.

Algunas veces pareciera que todo está en disputa, empezando por el significado de las palabras clave, pasando por el alcance de la teología de Pablo y llegando a los presupuestos hermenéuticos con los cuales leemos sus cartas. Es posible que todo eso sea una indicación de cuan diversos han llegado a ser los estudios bíblicos. Todos leemos los mismos textos, pero con diferentes preguntas en mente, desde diversos contextos y con propósitos muy distintos. Dudo de que alguna vez podamos persuadirnos unos a otros de que solo exista una manera “correcta” o “mejor” de leer a Pablo; así que lo que ahora deseo ofrecer es *una forma de articular la teología de Pablo* que supere algunas de aquellas disputas planteadas en términos de *aut aut* que acabo de bosquejar, que sea seria desde el punto de vista histórico, pero también –así espero– valiosa desde el punto de vista teológico y, sobre todo, relevante para el mundo contemporáneo.

## 2. La gracia y el don de Cristo

En un trabajo reciente me he centrado en el tema paulino del “don” o “gracia” como una forma de iluminar la dinámica de la teología de Pablo en Gálatas y Romanos<sup>13</sup>. *Járis* era una palabra de uso común en el idioma griego, cuyo sentido fue el de “favor”, “regalo” y “gratitud”. Pablo la usa con frecuencia junto con otras palabras relacionadas con la idea de gratuidad o don (Cristo “se entregó a sí mismo”, Gal 1,4; 2,20) para hablar del don de Dios (o de la entrega que Cristo hizo de sí mismo) en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo: “Ya conocen la generosidad [*járis*] de nuestro Señor Jesucristo...” (2 Cor 8,9); “¡Gracias sean dadas a Dios por su don inefable!” (*dōrea*, 2 Cor 9,15). La noción de que Dios provee de manera magnánima era muy común en la antigüedad (entre los judíos, griegos y romanos), y la acción divina de dar era vista como la esencia per-

<sup>11</sup> Véase HAYES, *The Faith of Jesus Christ*.

<sup>12</sup> Véanse las obras de Wright mencionadas en la nota 10, así como el libro de NOVENSON, *Christ among the Messiahs*.

<sup>13</sup> BARCLAY, *Paul and the Gift*. Una exploración del tema de la gracia en Pablo desde la perspectiva de la teología de la liberación se encuentra en la obra de TÁMEZ, *The Amnesty of Grace*. Véase también HARRISON, *Paul's Language of Grace in Graeco-Roman Context*.

fecta de la donación. Sin embargo, cuando miramos más de cerca, encontramos que la entrega de Dios puede ser “perfeccionada” (esto es, expresada en formas absolutas o puras) de muchas maneras: puede ser *superabundante* (ultragerosa en tamaño), o *previa* (antes de que entreguemos nuestra ofrenda), o *singular* (la dádiva generosa como atributo solo de Dios), o *no circular* (ofrecida sin esperar algo a cambio)<sup>14</sup>. En la antigüedad se discutía, incluso entre los judíos, si el don de Dios se entendía mejor como *congruente* con la valía de los receptores o como algo *incongruente*, sin tomar en cuenta dicha valía. Si Dios no toma en cuenta la valía –social, étnica, moral–, sus dádivas podrían considerarse arbitrarias o injustas; no cabe duda de que Dios daría sus dádivas más importantes a quienes de alguna manera las merecieran. Por eso era común esperar que Dios diera sus dádivas a las personas correctas: personas de abolengo superior, de altos niveles de educación o de superioridad moral. Los dones más excelentes se ofrecían de forma profusa, pero a la vez de manera discriminada. No se entregaban al azar, sino solo a quienes por un mérito u otro eran dignos receptores de esas dádivas. Aun hoy día, la gente no hace regalos o favores a otros o deja dinero en su testamento a cualquiera o por cualquier cosa. Eliges a los receptores de tus favores a quienes consideras dignos de ellos. En otras palabras, tus donativos representan tu sistema de valores, aquello que consideras de valor y vale la pena ofrecer como premio o dádiva. Esto se aplicaba a Dios (o a los dioses) también en la antigüedad: la gente se presentaba a los dioses como dignos receptores de sus favores; filósofos como Filón afirmaban que Dios ofrecía sus mejores dones a los receptores más dignos, es decir (de acuerdo con Filón), al adulto libre, de elevada educación y varón (es decir, ¡gente como él!)<sup>15</sup>.

Pero era posible imaginar el don de Dios como el don por excelencia, precisamente porque se da a todos sin considerar mérito o valía –a cualquier persona, buena o mala, de cualquier grupo étnico, varón o mujer–, aunque esa noción pudiera ser peligrosa, como si Dios rebajara su propia bondad por esta generosidad.

E. P. Sanders demostró que, durante el judaísmo del Segundo Templo, la gracia se hallaba por doquier. Sin embargo, le contesté que no por doquier era la misma. Algunos judíos acentuaban la sobrebundancia de los dones de Dios; otros, su prioridad (p. ej., la alianza antecedió a la Ley).

---

<sup>14</sup> Sobre estas seis posibles “perfecciones” de la gracia, véase *Paul and the Gift*, 66-78.

<sup>15</sup> En mi escrito *Paul and the Gift*, 11-65 se ofrece un análisis antropológico e histórico de la dádiva de presentes.

Se debatía si la misericordia/gracia de Dios era en verdad incongruente (sin tomar en cuenta la valfa de sus receptores) o si ella fue dirigida a los receptores adecuados y merecedores<sup>16</sup>. A mi modo de ver, Pablo se ubica en medio de estas disputas sobre el tema de la gracia. No fue el único judío que creía en la gracia, y tampoco creía en la gracia *más* que otros. Pero sí creía que la generosidad de Dios se había cristalizado y plenificado en el don de Cristo (Cristo como don), y creía que este era un regalo incongruente, es decir, ofrecido *sin tomar en consideración el mérito*, e incluso sin considerar el valor supuestamente derivado del origen étnico (judío o gentil). En lo que sigue quiero explorar con ustedes cómo trató Pablo este tema en la carta a los Gálatas.

### 3. Gracia en la carta a los Gálatas

Existe un amplio consenso respecto a la situación que Pablo aborda en Gálatas: aquellos gentiles que fueron convertidos por él estaban siendo persuadidos por otros misioneros cristianos (tal vez de Antioquía o incluso de Jerusalén) de que esa conversión había quedado incompleta, y, por tanto, necesitaban completarla a través de una total entrega a la Ley judía; lo que significaba, entre otras cosas, que los varones tenían que ser circuncidados, es decir, recibir la marca básica de la pertenencia a la alianza con Abrahán (Gn 17)<sup>17</sup>. Además de ser un ataque a la autoridad de Pablo (considerado un “disidente” y no como un auténtico apóstol), es también un replanteamiento acerca de la identidad del movimiento de Jesús. ¿Era necesario que los seguidores de Jesús, tanto judíos como gentiles, vivieran dentro del marco cultural e histórico de la tradición judía, manifiesta en la Ley de Moisés, como era el caso de los prosélitos del judaísmo? ¿O más bien era legítimo que los creyentes gentiles siguieran a Cristo en maneras que no se apegaran a la Ley mosaica ni a las tradiciones judías ancestrales, sino que fueran ordenadas según la guía del Espíritu y según el diseño del acontecimiento Cristo?

En un nivel se planteaba qué significa ser verdaderos hijos de Abrahán, con la insistencia paulina en que lo que era básico en la alianza abrahá-

---

<sup>16</sup> Véase BARCLAY, *Paul and the Gift*, caps. 5-10.

<sup>17</sup> Con muy pocas excepciones, esta reconstrucción de la situación en Galacia ha sido aceptada ampliamente. En mi libro *Obeying the Truth* ofrezco un estudio crítico de previas hipótesis, así como una reconstrucción basada en una circunspecta lectura-espejo (cada situación o mandato refleja una situación actual de la Iglesia).

mica, y en las promesas de Dios para las naciones, era la fe (Gn 15, no Gn 17). En otro nivel, la cuestión apuntaba al carácter del acontecimiento Cristo y lo que este significaba para quienes se habían dejado influir por él. Ambos lados de la disputa estaban de acuerdo en que el acontecimiento Cristo fue trascendental. Pero se planteaba si el Mesías se limitó simplemente a plenificar la historia de Israel modelada por la Torá, con lo cual la Torá —la Ley mosaica— continuaría vigente como marco determinante de lo valioso o digno, o si, de alguna manera, estableció su propio régimen de valores, que habría adquirido prioridad sobre la Torá, incluso para los creyentes en Cristo de origen judío.

Es general el reconocimiento de que la terminología del don o de la gracia es prominente en Gálatas y, desde mi punto de vista, es clave para comprender la configuración del argumento de Pablo en esta carta. Como todas las cartas de autoría paulina, Gálatas se encuentra enmarcada con bendiciones que se refieren a la “gracia” de Dios/Cristo (1,3; 6,18), dinámica transformadora en la totalidad del drama de la salvación. Pero en Gálatas esto se acompaña notablemente con la referencia a la autoentrega de Jesús (“que se entregó a sí mismo por nuestros pecados”, 1,4), resumida en 2,20: “Hijo de Dios, que me amó y se entregó así mismo por mí”. Esta autoentrega de Cristo —el don de Cristo— se refiere de manera específica a su autodonación en la muerte, e inmediatamente glosada como “gracia de Dios” que descarta la posibilidad de considerar que “por la Ley se obtuviera la justicia” (2,21). La misma polaridad se muestra en 5,4, donde se advierte a quienes buscan la justicia en la Ley que son separados de Cristo y caen en desgracia. *Járis* también es predominante en los lugares donde Pablo describe la experiencia de conversión de los creyentes: Pablo tiene duras palabras contra los gálatas “por haber abandonado al que [los] llamó por la gracia de Cristo (1,6) y, en una expresión paralela, Pablo describe su propia experiencia como alguien separado y llamado por la gracia de Dios (1,15). Por tanto, ¿en qué se vincula la gracia o don con el argumento de esta carta y con el modo en que Pablo se representa allí la salvación?

Pablo está convencido de que el don de Dios en Cristo ha sido dado, de manera insólita, sin consideración alguna de todo esquema preconstituido de mérito. Dios no le ha dado a los judíos preferencia sobre los gentiles, o a los varones preferencia sobre las mujeres, o a las personas libres sobre los libertos o esclavos (Gal 3,28; cf. 1 Cor 1,26-28). Para Pablo, los gentiles fueron pecadores (Gal 2,15) e idólatras ignorantes (4,8-9), y, peor aún, se volvieron esclavos de “los elementos de este mundo” y cautivados por seres que en realidad no eran verdaderos dioses (4,8-9). No obstante, a pesar de esta futilidad intelectual y moral, Dios había llamado a los gentiles por

gracia (1,6), gracia entendida no como un regalo ordinario, sino como un don *incongruente*, un don para el indigno. Fue a gente como esa a la que Dios había dado su Espíritu y el cumplimiento de las promesas a Abrahán, antes y sin consideración alguna a la observancia de la Ley mosaica. Es más, esa gracia incongruente –esta inadecuación entre la dádiva de Dios y la condición de los receptores– fue, ni más ni menos, que la propia experiencia de Pablo. Por su celo de la Ley había perseguido a la Iglesia de Dios (1,13); sin embargo, Dios lo llamó por gracia, aun antes de su nacimiento (1,15), es decir, sin considerar su mérito negativo (el de perseguir a la Iglesia) y sin considerar aquello que Pablo consideró su mérito positivo (su celo por las tradiciones ancestrales, 1,14; cf. 1 Cor 15,9-10).

Lo que aquí se ha tratado proporciona la clave del desacuerdo de Pablo con sus antagonistas en Galacia, así como la radicalidad con la que condujo su misión hacia los gentiles. Si las acciones de Dios, en Cristo y en el don del Espíritu, se hicieron sin tomar en consideración el previo mérito de los receptores, entonces sus dones no validaron ni dieron más poder a previos sistemas de valor, incluyendo al sistema de méritos de la Ley de Moisés. Esta gracia tan radical puso en el banquillo de los acusados a todas las anteriores disposiciones de mérito: hizo que Pablo reconociera que todo aquello que para él había sido de valor supremo, y que con toda seguridad Dios honraría y premiaría, *no fuera la forma* como Dios había operado en Cristo (Flp 3,2-11). Eso le removió el suelo a Pablo: le obligó a repensar todo y empezar de nuevo a partir del mismo hecho de Cristo. Pablo predica ahora a Cristo sin exigir la circuncisión de los varones convertidos, porque en Cristo “ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen eficacia” (5,6; 6,15). Ni la marca judía de la circuncisión ni la admiración griega del cuerpo varonil sin defectos fueron de importancia última para Dios, porque para Dios lo que cuenta, en el albor de Cristo, es “la fe que obra por medio del amor” (Gal 5,6), resultado de “ser una nueva criatura” (6,15).

El tema que trato lo delinee en términos de *mérito* y no de *obras*. El asunto es que los enemigos de Pablo no están exigiendo que los conversos de Pablo *hagan* cosas, como si el realizar obras fuera el punto central. Lo que aquellos tenían en mente es que las personas adoptaran una jerarquía de méritos o valores que no provenían del Evangelio, sino de la Ley de Moisés o de la tradición ancestral judía. Aquellos enemigos desean empaquetar el Evangelio dentro de un molde de valores culturales, mientras que Pablo insiste en que la buena nueva de la gracia inmerecida de Dios en Cristo desbarata todos los sistemas preconcebidos basados en el mérito. La misión gentil crea nuevas comunidades que cruzan previas fronteras discriminatorias de tipo étnico, cultural y social, porque la gracia de Dios se ofrece

sin aquellas definiciones de valores prefabricadas. Ahora, tanto el judío como el gentil permanecen en el mismo nivel, no debido a ningún principio abstracto de igualdad, sino porque ambos se sostienen sobre la base de la inmerecida gracia de Dios. Y esto es universal, porque deja de lado las jerarquías de valor raciales, sociales o de sexo que hayamos creado<sup>18</sup>.

Pablo se refiere al tema primero en Gálatas, en relación con el altercado entre él y Pedro en Antioquía (2,11-14), y después en la explicación que sigue (2,15-21). La conducta de Pedro en Antioquía significaba, en opinión de Pablo, obligar a los gentiles a vivir como judíos. Al negarse a compartir la mesa con los gentiles, Pedro indicaba que ellos debían vivir como judíos si su intención era ser reconocidos como dignos miembros del pueblo de Dios en Cristo. De otro modo, quedarían de manera permanente en una posición inferior. Pero, para Pablo, esa conducta social no estaba en línea con la verdad del Evangelio (2,14): ¡va totalmente en contra de las demandas del Evangelio! Los versículos que siguen indican el porqué: judíos como Pedro y Pablo tenían por costumbre creer que eran superiores a los “gentiles pecadores”, pues consideraban que la observancia de la Ley –lo que Pablo llama “obras de la Ley”– los colocaba en una posición privilegiada ante Dios. Con esa definición de derecho y rectitud no dudaban en ser los receptores apropiados de los dones y favores de Dios y, más aún, del don de la salvación. Pero algo los ayudó a ver –Pablo de manera más clara que Pedro– que, de hecho, ese no era el camino. “Nosotros, siendo judíos de nacimiento y no gentiles pecadores, sabemos que una persona no se considera justa ante Dios por cumplir la Ley, sino solo por su confianza en Jesucristo; y nosotros hemos confiado en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la confianza en Cristo, y no por obedecer la Ley” (2,15-16). Aquí traduzco *pístis* como “confianza” y no como “fe”, y la expresión *pístis Jristou* como “confianza en Cristo” y no como “fidelidad de Cristo”<sup>19</sup>. Somos considerados justos (es decir, de buena reputación ante Dios y como personas de dignidad y valor ante Dios) por nuestra confianza en Cristo Jesús, porque hemos invertido en Cristo todo lo que somos y tenemos. Lo que Dios ha dado en Cristo es lo único de valor para el creyente, porque supera en valor cualquier otra cosa. Toda otra medida de valor se desploma y, por tanto, convertirla de nuevo en medida de valor es como

---

<sup>18</sup> Los siguientes textos expresan el lenguaje de Pablo acerca de los méritos y del valor: Gal 5,6 y Flp 3,2-11.

<sup>19</sup> En BARCLAY, *Paul and the Gift*, 365-387 se encuentra la discusión de este asunto. Para una discusión sobre todo el campo semántico, véase MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith*.

contar con moneda fuera de circulación. Por tanto, ¿cuál es la nueva moneda? No lo es ninguna capacidad humana, ni ningún rasgo heredado, ni alguna tradición cultural, sino la confianza en Cristo, el reconocimiento de que lo único de valor es Cristo mismo. La fe o confianza en Cristo no es un logro humano alternativo o una forma refinada de espiritualidad humana, sino una declaración de bancarrota, un reconocimiento radical y terminante de que el único capital en la economía divina es el don de Cristo, crucificado y resucitado.

Por tanto, dice Pablo, si optamos por ser justificados (considerados justos) en Cristo, sin darle valor último a las normas de la Torá, ¿nos convierte eso en pecadores y a Cristo en responsable de esa situación (2,17)? Solo si se decide reconstruir la Torá como medida última de valor (2,18). La verdad es que yo he muerto a la Torá a fin de vivir para Dios, porque ahora estoy crucificado con Cristo (2,19). Mi vida ha sido destruida y reconstruida por la muerte y resurrección de Cristo, por tanto, lo más importante ahora no son los mandamientos de la Torá, sino lo que se requiere por vivir en Cristo. De hecho, esto se puede poner en términos más radicales: lo más importante ahora es que *Cristo vive en mí* (2,20), ya que mi vida pasada ha llegado a su fin, y mi vida no solo ha sido definida por la resurrección, sino sobre todo generada por la vida del Cristo resucitado que opera dentro de mí en mi diario vivir en la carne. Esta es la noción de unión con Cristo o participación en Cristo, que parece representar para Pablo el contenido central de la salvación. Pero lo que Pablo saca a la luz en Gálatas es que esta participación solo se hace realidad a través de la reestructuración radical del ser y de una recalibración radical del mérito. Si todo está fundamentado en “el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (2,20), no puedo rechazar la gracia de Dios restableciendo la Torá como parámetro de justificación (2,21). El don de Dios, ofrecido sin tomar en cuenta el mérito, ha echado por tierra mis antiguas convicciones y me ha liberado, para que yo viva solo por “la verdad del Evangelio”.

Los efectos de todo esto no son solo para el individuo, sino también para la estructuración de la comunidad como un todo. La teología de Pablo conduce a la formación de nuevas comunidades moldeadas por el Evangelio, es decir, por el amor incondicional de Dios. Para pertenecer a esta comunidad nadie tiene que amoldarse con alguna medida humana prefabricada de mérito o valor, y las reglas que operan en la comunidad no son creadas por su contexto cultural, sino por “la ley de Cristo” (6,2). En Gálatas, Pablo describe de forma esquemática las características de las comunidades que caminan en el Espíritu y producen los frutos del Espíritu. Prominente en ellas es la resistencia a todo espíritu competitivo (envidia, rivalidad, hosti-

lidad, facciones), que fue pilar de la cultura del honor-vergüenza del mundo greco-romano<sup>20</sup>. En razón del don incongruente de Dios en Cristo, que ha puesto en entredicho los principios de tal espíritu competitivo, la comunidad puede vivir un *ethos* alternativo; aquel cuya única razón de jactancia es el servicio a los demás y el sobrellevar las cargas los uno de los otros (5,13-14; 6,2). Los creyentes descubren qué significa ser salvados por una gracia que subvierte los valores de los sistemas tenidos por seguros a medida que forman comunidades y hacen caso omiso de las expectativas de su entorno cultural. La gracia de Dios no busca y premia a quienes son dignos de ello, sino que abraza al indigno y a aquellos cuyo “valor” se ha vuelto vacío, y los transforma en personas cuyas vidas han sido moldeadas por las buenas nuevas en el amor y generosidad que reflejan<sup>21</sup>.

En Gálatas, Pablo va elaborando su teología de la gracia en relación con el mérito étnico: los gentiles no tienen que “judaizarse” (Gal 2,14), porque lo único que cuenta ante Dios es estar en Cristo (2,17): vivir como judío o ser judío no es ni necesario ni suficiente para la recepción de ese don. En ese sentido, la jerarquía de valores, dada por establecida, entre los judíos y “las naciones” ya no importa nada. En Cristo no hay judío ni griego (3,28), no porque la etnicidad haya sido erradicada, sino porque las suposiciones referidas a una jerarquía de valores implicadas en dicho contraste étnico ya no cuentan. En principio, lo mismo se aplica para “esclavos y libres” y para “varón y mujer” (3,28), como también es certero que ni el fruto del Espíritu aquí en Gálatas (5,22-23) ni los dones del Espíritu detallados en otro lugar (1 Co 12,4-11; Rom 12,3-8) sean limitados o dados preferentemente por razón del estatus social, o legal, o de sexo. En Cristo no existe mérito superior por ser libre o por ser varón —a pesar de los profundos prejuicios al respecto en la antigüedad— debido a que la gracia de Dios opera sin considerar ninguno de esos criterios de valor, muy humanos. Lo que todo esto implicó en la práctica es que fue difícil para Pablo resolver, en parte porque la esclavitud creaba diferencias sociales en las condiciones de vida y el trato que eran difíciles de desautorizar en la práctica, aun en casas cristianas (véase su carta a Filemón)<sup>22</sup>, y en parte porque le resultó difícil escapar a las creencias relativas a las diferencias “naturales” entre

---

<sup>20</sup> Véase BARCLAY, *Paul and the Gift*, 423-446; en relación con la cultura del honor en el mundo romano, véase BARTON, *Roman Honor*.

<sup>21</sup> Por tanto, esta transformación crea nuevas formas y nuevas normas de valor que le permiten a Pablo hablar con entusiasmo de creyentes “que llevan una vida digna de Dios” (1 Tes 2,12).

<sup>22</sup> Véase BARCLAY, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”.

hombres y mujeres (1 Cor 11,2-16)<sup>23</sup>. Pero, aun en esos casos, vemos cómo su teología de la gracia forcejea con prácticas muy arraigadas (p. ej., Pablo espera que las mujeres oren y profeticen), y, aunque los estados legales y de sexo no requieran ser cambiados (debido a que no determinan mérito), Pablo estará siempre buscando caminos en los que nuestras condiciones y circunstancias puedan ser redireccionadas hacia el servicio a Cristo (7,17-24). Lo que conforma la teología de Pablo no es una noción moderna y secularizada de “derechos humanos”, sino una teología del “llamado” o de la “gracia” (7,17-24; cf. la conexión con Gal 1,6.15). La acción de Dios en Cristo y en el Espíritu nos obliga a poner en duda y a recalibrar nuestras convicciones asumidas respecto al “mérito” –racial, cultural y social–, porque Dios tiene el encantador hábito de obrar dentro de la gracia con una total desconsideración de nuestras convenciones y tradiciones sociales.

#### 4. Conclusiones

Lo que he delineado en Gálatas es lo podría llamarse la «forma» de la salvación, una forma peculiar de la realidad donde las cosas no encajan, pero en la que Dios salva a los pecadores y redime a los gentiles ignorantes y a los judíos perseguidores, donde los esclavos se convierten en hijos adoptivos y las mujeres estériles dan a luz (Gal 4,1-7.21-31). Esta es la forma o la gramática de la gracia, una gracia incongruente que no obra por conformidad o remuneración. En Gálatas se usan muchas metáforas de la salvación (adopción, liberación, nacimiento, justificación), y la salvación se ubica en una línea narrativa que va desde Abraham hasta el *ésjaton*. Su contenido central es la participación en Cristo, morir con Cristo y Cristo “viviendo en mí” (2,19-20; 4,1-6,19). Sin embargo, es esta forma de entender la gracia lo que le da a la teología paulina su carácter peculiar y lo que fundamenta la práctica radical de Pablo en la misión a los gentiles.

En un próximo ensayo vamos a profundizar más en esta investigación y vamos a examinar las estructuras de gracia en Romanos y 2 Corintios 8–9. Sin embargo, ya estamos en condiciones de ver cómo podemos avanzar más allá del actual *impasse* entre las perspectivas “antigua” y “nueva” –y “nueva radical”– de los estudios paulinos. Podríamos considerar lo siguiente:

1) Hubo algo esencialmente correcto en el énfasis sobre la gracia en Agustín, Lutero, santo Tomás de Aquino y muchos otros intérpretes de

---

<sup>23</sup> Véase MARTIN, *The Corinthian Body*.

Pablo. Este tema une diferentes partes de la carta a los Gálatas y nos lleva al corazón de su lógica. Lutero estaba en lo cierto al concentrarse en la incongruencia de la gracia (gracia para el no merecedor) y, además, recontextualizó brillantemente la teología paulina de la gracia para su situación teológica y social, muy diferente en el siglo XVI<sup>24</sup>.

2) La nueva perspectiva está en lo cierto al insistir en que, *en el propio contexto de Pablo*, su teología estaba estrechamente integrada en la práctica de la misión gentil y la cuestión acerca de si los conversos gentiles necesitaban ser circuncidados o adoptar otros aspectos del estilo de vida judío. Aquello en lo que en general falló fue en que no vio el significado que todo aquello tuvo para la teología paulina de la gracia incongruente. La misión gentil no se refiere a la “igualdad de derechos” de judíos y gentiles (Stendahl), ni a la resistencia al “etnocentrismo” (Dunn), ni al cumplimiento de las promesas hechas a Abrahán (Wright), que también los oponentes de Pablo creían que se cumplirían (cuando los gentiles conversos adoptaran la Torá). La práctica radical de Pablo en la misión gentil era la expresión de su concepción radical de la gracia o, por decirlo al revés: su concepción radical de la gracia se generó en el contexto de la misión gentil. Debido a que el don de la gracia de Cristo es concedido sin consideración alguna a cualquier mérito humano –incluido el mérito étnico–, sería desastroso empaquetar la gracia dentro de alguna tradición étnica/cultural.

3) Pablo no es ni antijudío en este punto (vieja perspectiva) ni repite simplemente lo que cualquiera decía acerca de la gracia en el judaísmo del Segundo Templo (Sanders). Poniendo el acento en la incongruencia de la gracia y uniendo todo esto estrechamente al Cristo-don, Pablo no se posiciona ni en contra ni en armonía con cualquier otro judío, sino en medio de un activo debate judío, ahora ligado a la cristología y la misión.

4) Debido a que la teología de la gracia en Pablo desestima los criterios humanos de mérito, ella tiene implicaciones sociales inmediatas en la formación de nuevas comunidades, que ya no se rigen por presupuestos culturales. La tendencia de la “perspectiva antigua” a restringir la teología de Pablo a la esfera individual fue desafortunada, porque Pablo reconsidera toda la realidad humana a la luz de la gracia, tanto la autocomprensión del individuo como la formación de comunidades innovadoras. La “perspectiva nueva” y sus derivados están en lo correcto cuando sacan a la luz los efectos sociales de la teología de Pablo; sin embargo, algunas veces se ha equivocado al pretender imponerle a Pablo agendas sociales y políticas

---

<sup>24</sup> Véase ahora CHESTER, *Reading Paul with the Reformers*.

dictadas por la filosofía moderna, sin considerar que el meollo del radicalismo social de Pablo descansa en su teología de la gracia.

5) Tendremos más cosas para decir acerca del “Pablo dentro del judaísmo” después de que hayamos considerado Romanos; pero desde ahora ya podemos percibir cómo la teología de Pablo puede desafiar los planteamientos demasiado simples del *aut, aut* (“o esto, o lo otro”). En Gálatas, Pablo todavía se considera judío (Gal 2,15) y una y otra vez vuelve sobre las Escrituras judías y las tradiciones históricas de Israel. Sin embargo, Pablo lee aquellas, y hasta su propia identidad como judío, de una manera nueva, a la luz de Cristo. La Torá ya no es el punto central de la historia de la salvación (Gal 3), y como un “judío en Cristo” destrona la autoridad absoluta de la Torá hasta el punto de afirmar: “He muerto a la Ley” (2,19). Esta afirmación no significa que la Torá sea mala o esté errada, lo que significa es que ahora la Torá se define dentro de un marco más amplio. Si mi nueva identidad en la gracia significa que pertenezco primero y antes que nada a Cristo, comprometido con la verdad del Evangelio y con sus pautas, entonces toda tradición y costumbre, sea nacional o social, puede ser considerada de provecho si sirve para ese propósito, pero también es susceptible de ser superada por la suprema autoridad del Evangelio. Pedro siguió siendo judío, pero sus obligaciones judías en Antioquía debían haber sido remodeladas por la “verdad del Evangelio” (2,14). Pablo permaneció “dentro del judaísmo”, pero solo y en la medida en que esto era compatible con su estar “en Cristo”. La gracia no es solo reconfortante, sino también subversiva.

## Bibliografía

- BARCLAY, J. M. G., *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians*, Edinburgh 1988.
- , *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI 2015.
- , “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”, *New Testament Studies* 37 (1991) 161-186.
- , “Why the Roman Empire was insignificant todo Paul”, en *Pauline Churches and Diaspora Jews*, Grand Rapids, MI 2016, 363-387.
- BARTON, C., *Roman Honor: The Fire in the Bones*, Berkeley, CA 2001.
- BOYARIN, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, CA 1994.
- CAMPBELL, D., *The Deliverance of God: An Apocalyptic Reading of Justification in Paul*, Grand Rapids, MI 2009.

- CHESTER, S., *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives*, Grand Rapids, MI 2017.
- DAVIES, J. – HARINK, D. (eds.), *Apocalyptic and the Future of Theology: With and Beyond J. Louis Martyn*, Eugene, OR 2012.
- DE BOER, M., *Galatians: A Commentary* (New Testament Library), Louisville 2011.
- DUNN, J. D. G., “The New Perspective on Paul”, *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983) 95-122.
- EASTMAN, S., *Paul and the Person: Reframing Paul’s Anthropology*, Grand Rapids, MI 2017.
- EISENBAUM, P., *Paul was not a Christian*, New York 2009.
- FREDRICKSEN, P., *Paul: The Pagans’ Apostle* New Haven – London 2017.
- GAGER, J., *Reinventing Paul*, Oxford 2000.
- GAVENTA, B. R., *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel according to Paul*, Grand Rapids, MI 2016.
- HARRISON, J. R., *Paul’s Language of Grace in Graeco-Roman Context*, Tübingen 2003.
- HAYES, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, Grand Rapids, MI 2002.
- HEILIG, C., *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Sub-Text in Paul*, Minneapolis 2017.
- KAHL, B., *Galatians Reimagined: Reading with the Eyes of the Vanquished*, Minneapolis 2010.
- LOPEZ, D. C., *Apostle to the Conquered*, Minneapolis 2008.
- MARTIN, D., *The Corinthian Body*, New Haven 1995.
- MARTYN, J. L., *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York 1997.
- , *Theological Issues in the Letters of Paul*, Nashville, TN, 1997.
- MEEKS, W., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983.
- MORGAN, T., *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and the Early Churches*, Oxford 2015.
- NANOS, M. – ZETTERHOLM, M. (eds.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis 2015.
- NOVENSON, M., *Christ among the Messiahs*, Oxford 2012.
- SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977.
- , *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia 1983.
- STENDAHL, K., *Paul among Jews and Gentiles*, London 1977.
- , *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, Tübingen 2005.
- TÁMEZ, E., *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin-American Perspective*, Nashville 1993.

- THEISSEN, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh 1982.
- THEISSEN, M., *Paul and the Gentile Problem*, New York 2016.
- WESTERHOLM, S., *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and his Critics*, Grand Rapids, MI 2004.
- WRIGHT, N. T., *Paul: Fresh Perspectives*, London 2005.
- , *Paul and his Recent Interpretation*, London 2015.
- , *Paul and the Faithfulness of God*, 2 vols., London 2015.
- , *Pauline Perspectives: Essays on Paul, 1978-2013*, London 2013.
- , *Theological Issues in the Letters of Paul*, Edinburgh 1997.

(recibido: 30/04/18 – aceptado: 24/10/18)