

El mesías, la ley y la gracia
Comentario de la Carta a los Romanos
Notas para la exposición - Seminario Almarza 2018
[Redactado en Noviembre de 2018]

Miguel León Pérez

1. Texto y contexto: el cruce entre Atenas y Jerusalén

Como parte del bloque teológico de este seminario sobre «la gracia» hemos incorporado al dossier dos textos del Nuevo Testamento. Uno es el Evangelio de Lucas, otro es la Carta a los Romanos. Finalmente nadie ha asumido la tarea de presentar el Evangelio de Lucas, pero lo cierto es que no es tan grave. Al fin y al cabo, el término «gracia» aparece varias veces en dicho Evangelio porque está redactado bajo clara influencia paulina. En ese sentido, aunque en la cronología narrativa del Nuevo Testamento el Evangelio de Lucas es anterior a la Carta, desde el punto de vista de la historia del texto, y de la formación del concepto teológico cristiano de «la gracia», la Carta precede al Evangelio, y tiene una mayor importancia.

Saulo (luego Pablo) de Tarso nace, esto parece corroborado, en dicha ciudad, situada en Asia Menor, entre los años 5 y 10 e.c., en el seno de una comunidad judía, probablemente farisea. Se presume que, aunque se formó en Jerusalén, no conoció a Jesús, de modo que su contacto con la fe cristiana ya es a través de quienes siguen creyendo tras la crucifixión que Jesús es el Mesías. Perseguidor de los cristianos en un primer momento, cambia de parecer cuando Jesús se le «aparece»; esta «conversión» (término impropio porque en este momento los cristianos no constituyen una comunidad religiosa distinta de la judía) tiene lugar en torno al año 35 e.c.. En ese momento Saulo cambia su nombre¹, se declara «apóstol», si bien, como se ha dicho, no ha sido testigo directo de la vida

¹ Cito aquí en extenso la reflexión de Agamben sobre el hecho del cambio de nombre: «[E]l súbito cambio por el cual el autor de los Hechos muda el nombre del personaje, al que hasta ese momento había llamado *Saulos*, en *Paulos*, no puede dejar de ser significativo. [...] En el ámbito judío, el arquetipo de la metanomasia, es decir, el cambio de nombre de un personaje, se halla en Gn 17:5, donde Dios mismo interviene para mudar el nombre de Abrahán y de Sara, añadiendo a cada uno una letra. [...] Filón de Alejandría [...] hace notar que esta mínima adición cambia en realidad el sentido del nombre entero y, con él, la persona entera de Abrahán. [...] También Saulo, al cambiar una sola letra del nombre, sustituyendo una *sigma* por una *pi*, podía tener en mente [...] una “nueva y análoga armonía”. [...] La sustitución de una *sigma* por una *pi* significa nada menos que el paso de la realeza a la minimez, de la grandeza a la pequeñez. [...] Pablo es pues el sobrenombre, el *signum* mesiánico [...] que el Apóstol se otorga a sí mismo en el momento que asume plenamente la vocación mesiánica. [...] *Saulos qui et Paulos* contiene pues una profecía onomástica que debía tener una larga duración. [...] [E]n los días del mesías lo débil y de poca entidad [...] prevalecerán sobre las que el mundo considera fuertes e importantes» [Agamben, 2006: 19-21].

de Jesús ni de su resurrección, y se dedica por entero a la labor de difundir la nueva fe, entrando repetidamente en conflicto con las autoridades religiosas judías.

Según se narra en los Hechos de los Apóstoles, Pablo realiza tres viajes misioneros por Asia Menor y la costa griega. La Carta a los Romanos, datada en el año 55-56 e.c., está por tanto escrita en el tramo final de su tercer viaje, tras el cual vuelve a Jerusalén. Allí de nuevo entra en conflicto con las autoridades religiosas judías y es arrestado. Pasa dos años en prisión en Cesarea Maritima y, como Pablo apela al César, es trasladado a Roma, donde vivió bajo custodia otros dos años. En principio está razonablemente aceptado que Pablo murió martirizado, siendo Nerón emperador, en torno al año 60 e.c..

En lo que respecta concretamente a la Carta a los Romanos debemos señalar en primer lugar que Pablo se está dirigiendo a una congregación que él mismo no ha fundado y que no ha visitado nunca, aunque planea hacerlo pronto. Además, esta Carta y la dirigida a los Gálatas apuntan al mismo asunto: las diferencias, en el seno de las congregaciones cristianas, entre los cristianos de origen judío, apegados a la ley, y los cristianos gentiles.

Al comparar ambas cartas, que configuran, si se quiere, una unidad temática, Jacob Taubes percibe que Pablo escribe a la congregación de Roma con precaución, porque ni la ha fundado ni conoce a sus integrantes [cf. Taubes, 2004: 15-16].

Una segunda indicación de Taubes que tiene interés se refiere a la cuestión de la colecta. Pablo ha recogido fondos de los cristianos gentiles para llevarlos a Jerusalén, y según Taubes a ese hecho se refiere implícitamente Rom 15:30-33. Si los destinatarios de ese dinero lo aceptan, estarán aceptando el apoyo económico de cristianos gentiles. Además, la legitimación que Pablo quiere conseguir es doble, puesto que la práctica de recolectar dinero para Jerusalén es de origen judío, y por tanto debería ser reconocida por todos los judíos de Jerusalén, cristianos o no [cf. *ibid*: pp. 17-19].

Pablo se mueve, pues, en un territorio de frontera, en los límites del judaísmo. Se dirige, como subraya Agamben, a los «no-no judíos» [Agamben, 2006: 57]. Por un lado, se dirige a los judíos que creen que Jesús es el mesías. Estos empezaban a distinguirse de los demás judíos por una interpretación en ocasiones más flexible de las normas y ritos judíos, aunque mantenían firmemente prácticas de tanta significación como la circuncisión [cf. Küng, 2015a: 131; Harris, 2011: 216-217]. Por otro, Pablo se dirige a los gentiles. Como señala Taubes, sin embargo, no se trata de todos los gentiles, de los gentiles

en general. Pablo no se pone a predicar en el ágora, puesto que allí no podría ganarse el favor de casi nadie. A quienes Pablo puede y trata de seducir es a los *sebomenoi*, gentiles que se han desvinculado del culto pagano y que asisten pasivamente al culto en la sinagoga [cf. Taubes, 2004: 19-20]. Y, a su vez, lo que trata Pablo es de defender que los gentiles cristianos, bautizados pero no circuncidados, no deben ser tratados como creyentes de segunda por los judeocristianos [cf. Harris, 2011: 216-217]. Ambos tipos de cristianos son, pues, «no-no judíos». «No-no judío» es la categoría que da contenido a ese «resto» (*leimma*) [cf. Agamben, 2006: 60-63] que menciona Pablo en Rom 11:5-6 y esto explica por qué, según Agamben, incluso si Pablo se dirige a los gentiles, incluso si efectivamente la posibilidad de recibir la gracia de Dios nos interpela «a todos», «no tiene mucho sentido hablar de universalismo» [*ibid*: 58].

Que Pablo se mueva en un territorio de frontera no es únicamente resultado un acto deliberado por su parte. Es también consecuencia de una realidad histórica que le precede: la helenización del judaísmo. Tras el exilio en Babilonia (siglo VI a.e.c.), la religión judía se solidifica en torno a la Torá (la ley), el Templo (el rito) y la jerarquía sacerdotal, mientras que la profecía, en palabras de Hans Küng, «se extingue» [2015b: 115], desapareciendo el «contrapeso» de la «la protesta carismática» [*ibid*: *loc. cit.*]. En todo caso, ciertas funciones de los profetas pasaron a ser desempeñadas, en un primer momento, por «maestros de sabiduría», pero la teología sapiencial también entra en crisis como reflejo de la «crisis estructural» que acontece en el siglo IV e.c., con la conquista de Persia por Alejandro Magno [cf. *ibid*: 119-120].

El proceso de helenización, que será lento y además encontrará constantes resistencias, es promovido por Alejandro y sus sucesores como estrategia de legitimación de su dominio político. Su fruto será la aparición de comunidades judías cuya lengua es el griego y no el hebreo, y también la traducción al griego de la Escritura. Esto implicará el surgimiento de un léxico y un pensamiento híbridos que combinan la herencia conceptual teológica hebrea con la herencia conceptual filosófica griega. La introducción en el ámbito de la teología judía del término griego «*charis*» es solo un destacado ejemplo. La palabra «*charis*» aparece en la Septuaginta unas 190 veces, pero solo tiene equivalente hebreo en 75 ocasiones; en estos casos es generalmente la traducción del hebreo «*hen*» pero también traduce otros términos, como «*chesed*»² [cf. DTNT, vol. 2: p. 237].

² En el seminario ya habremos tenido ocasión de conversar esto al hilo de la discusión del Génesis, pero en todo caso me gustaría justificar brevemente por qué «*charis*» es una traducción razonablemente precisa de «*hen*». No solamente coincide la multivocidad de significados morales y estéticos de ambos términos, sino que, desde un punto de vista teológico, la «gracia» hebrea es también un acto unilateral divino, gratuito, y está en tensión con la ley [cf. TDOT: 22-24, 32-34].

Es importante la idea de la unilateralidad, puesto que en todo caso la gracia presupone o instituye un tipo de relación: la

Este es el contexto histórico que ofrece las condiciones de posibilidad y sentido para una figura como la de Pablo de Tarso que, a su vez, es precursor de la helenización del cristianismo [cf. Küng, 2015a: 126-131], y en cierto modo fundador de la teología cristiana, precisamente porque en su doctrina, expresada en un lenguaje que no es netamente griego ni hebreo [cf. Agamben, 2006: 17], se funden la exégesis farisea de la Torá y el acervo conceptual y terminológico helenístico [cf. Küng, 2015b: 349].

Hechas estas apreciaciones de tipo contextual, podemos entrar de lleno al comentario, que en absoluto aspira a ser exhaustivo o definitivo. En primer lugar, se presentan ordenadas las referencias a la gracia en el texto. Después, se discutirá la relación entre el concepto de gracia y otras nociones cruciales de la teología paulina. Partiendo de ese análisis detallado, consideraremos brevemente el Evangelio de Lucas y cómo aparece en él la cuestión de la gracia. Después se considerará específicamente el problema teológico-político paulino, que se formula esencialmente en Rom 13.

2. La gracia mencionada: compendio de citas

Como se acaba de indicar, el paso previo a analizar en detalle cuál es el rol de la gracia en la teología paulina es listar y citar todas las veces que aparece el término “gracia” en el texto que estamos comentando. También añadido algunos pasajes en los que aparecen términos emparentados con el de “gracia”, sea por razones etimológicas o semánticas. Confío en la precisión de la traducción de la Biblia de Jerusalén para evitar omisiones.

Como se verá a continuación, la gracia es mencionada de diversos modos. El más frecuente es

gracia se solicita, se concede, se recibe y se agradece, pero cada uno de esos actos es unilateral y no genera una obligación recíproca por parte de la otra. Por un lado, el receptor está obligado al concesor con anterioridad al acto gracioso, porque no hay gracia sin diferencia de estatus. Por otro, el concesor nunca está obligado por los gestos del receptor potencial que aspira a que una gracia le sea concedida.

La unilateralidad de la «gracia» hebrea se comprende mucho mejor en su contraposición con el término «*chesed*» (misericordia), puesto que este último presupone una relación de reciprocidad que en principio se circunscribe por eso mismo al ámbito humano, y no necesariamente en una situación de desigualdad. Desde un punto de vista teológico se puede entender que Dios exige de los hombres que se comporten entre sí con misericordia, igual que en el Nuevo Testamento aparecerá la exigencia de caridad [cf. *ibid*: 47, 49-50]. La misericordia implica algo parecido a una obligación recíproca, aunque es una reciprocidad que no se fundamenta legalmente, sino en la relación empática [cf. *ibid*: 53].

Sin embargo, cuando se habla de la misericordia de Yahvé, algo que ocurre en la teología hebrea bajo influencia deuteronomica, ocurren dos cosas. Por un lado, aparece el problema de la relación entre misericordia y alianza: ¿es la alianza un efecto de la misericordia, o la misericordia un efecto de la alianza? La respuesta teológica a esta pregunta suele decantarse por lo segundo, pero con ello se marca jurídicamente el término [cf. *ibid*: 59-61, 64]. Por otro, el término «*chesed*» pierde su implicación de reciprocidad, es decir, que Yahvé solo puede manifestar misericordia bajo la condición de la gracia, y no obligado por la piedad de sus criaturas [cf. *ibid*: 63].

la gracia objetivada, la gracia como don concedido, sea por Dios o por Jesucristo. El siguiente más usual es la acción de gracias, el reconocimiento *ex post* de una gracia divina que ha sido o está siendo concedida. Luego aparecen otros, como los esfuerzos por serle grato o agradable a Dios, o la caridad con el prójimo (concediéndole un don o agradeciéndoselo).

Romanos 1

- «Por él [Jesucristo] hemos recibido la gracia del apostolado, destinados a promover la obediencia de la fé, para que su nombre sea alabado entre todos los gentiles, entre los cuales os contáis también vosotros, que habéis sido llamados por Jesucristo» [Rom 1: 5-6].
- «A todos los amados de Dios que estáis en Roma, santos por vocación, a vosotros gracia y paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» [Rom 1:7].
- «Ante todo doy gracias a mi Dios por medio de Jesucristo, por todos vosotros, pues vuestra fe es reconocida en todo el mundo» [Rom 1:8].
- «Me gustaría mucho visitaros, por si os puedo comunicar algún don espiritual que os fortalezca, o más bien, para sentir entre vosotros el mutuo consuelo de la fe que compartimos» [Rom 1:11-12]
- «...[los hombres] son inexcusables, porque, habiendo conocido a Dios, no lo alabaron como a Dios ni le dieron gracias; antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció» [Rom 1:20-21].

Romanos 3

- «Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios de la que hablaron la ley y los profetas. Se trata de la justicia que Dios, mediante la fe en Jesucristo, otorga a todos los que creen -pues no hay diferencia; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios-. Éstos son justificados por él gratuitamente en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús. Pues Dios exhibió a Jesús como instrumento de propiciación a través de su propia sangre, para recibir el perdón mediante la fe» [Rom 3:21-25].

Romanos 4

- «En efecto, si Abrahán y su posteridad recibieron la promesa de ser herederos del mundo, no fue por la ley, sino por la justicia que viene de la fe. Porque si ser herederos dependiese de la ley, la fe carecería de objeto, y la promesa quedaría abolida. Además la ley provoca la ira divina; por el contrario, donde no hay ley no hay transgresión. Por eso, para que fuese un don, la

promesa tenía que depender de la fe, y así quedar asegurada para toda la posteridad; no sólo para los de la ley, sino también para los de la fe de Abrahán, padre de todos nosotros» [Rom 4:13-16].

Romanos 5

- «Así pues, una vez que hemos recibido la justificación mediante la fe, estamos en paz con nuestro Dios. Y todo gracias a nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido, también mediante la fe, el acceso a esta gracia en la que nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de participar en la gloria de Dios» [Rom 5:1-2].

- «Pero con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno murieron todos, ¿con cuánta más razón se han desbordado sobre todos la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un hombre, Jesucristo! Además, no sucede con el don de Dios como con las consecuencias del pecado de uno solo; porque el juicio, partiendo de un pecado, llevó a la condenación, mas la obra de la gracia, partiendo de muchos delitos, se vuelve justificación. En efecto, si por el delito de un hombre reinó la muerte, ¿con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por uno, por Jesucristo!» [Rom 5:15-17].

- «La ley, en definitiva, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Así, lo mismo que el pecado reinó para traer muerte, también la gracia reinara, en virtud de la justicia, para procurarnos la vida eterna a través de Jesucristo nuestro Señor» [Rom 5:20].

Romanos 6

- «¿Qué diremos pues? ¿Que debemos permanecer en el pecado para que la gracia se multiplique? ¡De ningún modo!» [Rom 6:1].

- «Y no convirtáis vuestros miembros en instrumentos de injusticia al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como si fueseis muertos que han vuelto a la vida; y vuestros miembros, como instrumentos de la justicia al servicio de Dios. Pues el pecado no volverá a dominaros, ya que no estáis a merced de la ley, sino bajo la gracia de Dios. Entonces, ¿qué? Si ya no estamos a merced de la ley sino bajo la gracia, ¿podremos pecar? ¡De ningún modo!» [Rom 6:13-15].

- «Pero, gracias a Dios, vosotros, que érais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón al modelo de doctrina que habéis recibido, y, liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la

justicia» [Rom 6:17-18].

- «El salario del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna, unidos a Cristo Jesús, Señor nuestro» [Rom 6:23].

Romanos 7

- «Descubro, pues, esta ley: que, aunque quiera hacer el bien, es el mal el que me sale al encuentro. Por una parte, me complazco en la ley de Dios, como es propio del hombre interior; pero, a la vez, advierto otra ley en mi cuerpo que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mi cuerpo. ¡Pobre de mí! ¿Quién me librerá de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» [Rom 7:21-25].

Romanos 8

- «Así que los que viven según la carne no pueden agradar a Dios. Mas vosotros ya no vivís según la carne, sino según el espíritu, ya que el espíritu de Dios habita en vosotros» [Rom 8:8-9].
- «Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros? Si Él no perdonó a su propio Hijo (antes bien lo entregó por todos nosotros), ¿cómo no va a darnos con él gratuitamente todas las cosas?» [Rom 8:31-32].
- «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?... Como dice la Escritura: *Por ti nos matan cada día, nos tratan como a ovejas de matadero*. Pero en todo esto salimos más que vencedores gracias a aquel que nos amó» [Rom 8:35-37].

Romanos 11

- «Pues bien, del mismo modo [que ocurre en la Escritura], también ahora subsiste un resto elegido por gracia. Y, si es por gracia, ya no lo es por las obras de la ley; de otro modo, la gracia no sería ya gracia» [Rom 11:5-6].

Romanos 12

- «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrecáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Tal debería ser vuestro culto espiritual. Y no os acomodéis a la forma de pensar del mundo presente; antes bien, transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» [Rom 12:1-2].
- «Pero tenemos dones diferentes, según la gracia que Dios nos ha concedido» [Rom 12:6].

- «Que vuestra caridad no sea fingida; detestad el mal y adheríos al bien; amaos cordialmente los unos a los otros, estimando en más cada uno a los otros» [Rom 12:9-10].

Romanos 13

- «La caridad no hace mal al prójimo. La caridad es, por tanto, la ley en su plenitud» [Rom 13:10].

Romanos 14

- «¡Aténgase cada cual a sus convicciones! El que se preocupa por los días, lo hace por el Señor; el que come, lo hace por el Señor, pues da gracias a Dios; y el que no come, lo hace por el Señor y da gracias a Dios» [Rom 14:5-6].
- «Ahora bien, si tu hermano se siente mal por lo que comes, ya no estás actuando conforme a la caridad. ¡No destruyas, por comer esto o lo otro, a aquel por quien murió Cristo! Por tanto, no expongáis a la maledicencia vuestro privilegio. Que el Reino de Dios no es cuestión de comida ni bebida, sino de justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo. Pues quien así sirve a Cristo se hace grato a Dios y es aprobado por los hombres» [Rom 14:15-18].

Romanos 15

- «Nosotros, los fuertes, debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles, y no buscar lo que nos agrada. Que cada uno de nosotros trate de agradar a su prójimo, buscando su bien y su madurez en la fe. Pensemos que tampoco Cristo buscó su propio agrado» [Rom 15:1-2].
- «Sin embargo, en algunos pasajes de esta carta os he escrito con cierto atrevimiento, como para recordaros lo que sin duda no habéis olvidado. Pero lo he hecho en virtud de la misión que Dios me ha confiado: ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del Evangelio de Dios, para hacer de los gentiles una ofrenda agradable, santificada por el Espíritu Santo» [Rom 15:15-16].

Romanos 16

- «Saludad a Prisca y Áquila, colaboradores míos en Cristo Jesús. Ellos arriesgaron sus vidas por salvarme; y no solo yo les agradezco esto, sino también todas las iglesias de la gentilidad» [Rom 16:3-4].
- «La noticia de lo bien que habéis acogido y vivís la fe se ha divulgado por todas partes. Y me alegro por vosotros. Pero quiero que seáis sensatos para el bien e inmunes para el mal; y el Dios de la paz aplastará bien pronto a Satanás bajo vuestros pies. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea con vosotros» [Rom 16:19-20].

3. La gracia explicada: el mesianismo de Pablo

Como se ha podido ver en la recopilación de pasajes precedente, el término «gracia» aparece inserto en una trama mucho más compleja de nociones teológicas, de las cuales no se puede separar. Son las nociones de «ley», «fe», «pecado»... Pero la relación entre estas nociones es ambigua.

Por ejemplo, en Rom 11:5-6, se plantea que «subsiste un resto elegido por gracia. Y, si es por gracia, ya no lo es por las obras de la ley; de otro modo, la gracia no sería ya gracia». La gracia parece aquí, y en muchos otros pasajes de la Carta, estar contrapuesta a la ley. Ahora bien, más adelante, en Rom 13:10 se afirma que «la caridad es, por tanto, la ley en su plenitud», es decir que la gracia ya no aparece como lo opuesto a la ley sino como la realización de la ley. Esta idea de la gracia como vía bajo la cual se cumple la ley es también frecuente.

Una ambigüedad de estructura idéntica caracteriza la relación entre fe y ley. Por una parte, en Rom 3:21-22, leemos: «Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios de la que hablaron la ley y los profetas. Se trata de la justicia que Dios, mediante la fe en Jesucristo, otorga a todos los que creen». Y, sin embargo, un poco más adelante, en Rom 3:31, se añade: «Entonces, ¿elimina la fe el valor de la ley? ¡De ningún modo!; más bien la consolidamos».

La pregunta crucial es por qué necesitamos la fe y la gracia para consolidar la ley. O por qué la justicia de Dios mediante la ley no sirve, y en su lugar hace falta la justicia mediante la fe y la gracia. La respuesta a esa pregunta reside en el pecado. Pero la postura de Pablo con respecto al pecado nos plantea una ambigüedad equivalente. Por un lado, parece ser posible cumplir la ley, es decir evitar el pecado: «Dios no considera justos a los que oyen la ley, sino a los que la cumplen: estos serán justificados» [Rom 1:13]. Por otro, sin embargo, parece que Pablo entiende la naturaleza humana como algo eminentemente pecaminoso. Por ejemplo: «Por un hombre *entró el pecado en el mundo* y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron» [Rom 5:12]. O también: «Sabemos que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Realmente no comprendo mi proceder, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. [...] Descubro, pues, esta ley: que, aunque quiera hacer el bien, es el mal el que me sale al encuentro» [Rom 7:14-15, 21].

Hay, pues, una «ley del pecado», inscrita en el cuerpo, que lucha contra la «ley de Dios», a la que tiene acceso la razón [cf. Rom 7:21-22] y que hace al ser humano esclavo. Jesucristo aparece entonces como la figura mediadora a través de la cual adviene la gracia divina [cf. Rom 5:15-17].

Mediante el bautismo (y la fe), los creyentes «son incorporados» a la muerte de Jesucristo [cf. Rom 6:4] y «mueren al pecado» [cf. Rom 6:3] o, lo que es lo mismo, «quedan muertos respecto de la ley» [cf. Rom 7:4]. Pero, ¿qué significa «morir al pecado», o «quedar muerto respecto de la ley»? No significa que por fin la «ley de Dios» se imponga siempre a «la ley del pecado», y tampoco que ya no importe que «la ley del pecado» se imponga a la «ley de Dios». Lo que significa es que Dios restaura la alianza, cumple su promesa, y juzga, vamos a decirlo así, según la fortaleza del espíritu y no según la debilidad de la carne.

Lo dicho hasta aquí permite hacerse una idea de cuál es la estructura del argumento de Pablo, pero se trata de una aproximación superficial. No hemos clarificado la ambigüedad, solamente hemos dado cuenta detallada de su contenido. La propuesta de Giorgio Agamben es que la ambigüedad que acabamos de sobrevolar solo puede ser clarificada si comprendemos, si «restituimos», el mesianismo de Pablo [cf. Agamben, 2006: 13-14], es decir, si tenemos en cuenta que, «esperaba el fin de los tiempos en breve» [*ibid*: 14] y que por tanto nunca pensó reivindicarse fundador de una nueva religión.

El problema es, por supuesto, que para discutir en el marco de este seminario el significado de la Carta a los Romanos es tan importante su sentido original como el sedimento milenario de interpretaciones que heredamos, y que además es inabarcable. De todos modos, cabe presuponer que un buen análisis de lo que el texto significó originalmente también permite prever y ordenar todas las posibles interpretaciones posteriores. Por eso creo que tiene sentido seguir muy de cerca la interpretación de Agamben en este punto.

Volvamos, pues, sobre el problema de la ley, y sobre el origen fariseo de Pablo. «[P]ara distinguirse de la masa» los fariseos «se obligaban, aun siendo laicos, a observar escrupulosamente las reglas de pureza sacerdotal» [*ibid*: 52]. La ley, oral y escrita, constituía en su conjunto «una “pared divisoria”, [...] “una cerca”» [*ibid*: 53], y, de hecho, el término griego *nomos* (ley) deriva de *nemo* (dividir) [cf. *ibid*: *loc. cit.*]. Así, cuando en Rom 1:1 Pablo dice que ha sido «escogido» (*aphorismenos*, separado) para el Evangelio, está sugiriendo irónicamente que con la llegada del mesías la separación que establece la ley, fundamentalmente entre judíos y gentiles, es anulada. En su lugar, o mejor dicho en su seno, aparece otra división, cuyo criterio es la fe en el mesías. Esa división permite unificar bajo el signo de la gracia divina, bajo el signo de la fe en Jesucristo, a quienes forman el «resto» (*leimma*) que deja la «impotencia» de la ley [Rom 8:3]. «El mesías», escribe Agamben, «es [...] el lugar por excelencia de un conflicto con la ley» [2006: 55], es su llegada la que pone de manifiesto que la ley

misma no solamente separa a los judíos de los gentiles sino que al mismo tiempo está en sí misma escindida por el conflicto entre espíritu y carne [cf. Rom 7: 14-22; Agamben, 2006: 55].

La fe (*pistis*), por tanto, anula la separación que establece la ley (*nomos*), pero, curiosamente, no es una noción ajurídica. Al contrario, «una de las más antiguas acepciones del vocablo *pistis* [...] es la de actuar como sinónimo [...] del vocablo *horkos*, “juramento”, en expresiones del tipo: *pistin kai horka poiesai*, “prestar juramento”» [Agamben, 2006: 114]. Lo mismo ocurre, y Agamben lo afirma siguiendo a Benveniste, con el término latino para traducir *pistis*, que es *fides* [cf. *ibid: loc. cit.*]. Frente a la noción, teológica y jurídica a un tiempo, de *nomos*, Pablo no recurre a una noción ajena o impropia, sino a otra del mismo campo, puesto que la fe evoca una promesa (*epaggelia*). ¿Cuál es la relación, pues, entre promesa y ley? «Si Abrahán y su posteridad recibieron la promesa de ser herederos del mundo, no fue por la ley, sino por la justicia que viene de la fe» [Rom 4:13]. La promesa hecha a Abrahán en virtud de la fe es «genealógicamente anterior a la ley» [Agamben, 2006: 95], no algo completamente ajeno a la ley. «Pablo», escribe Agamben, «enfrenta la constitución contra el derecho positivo, o más exactamente, el plano del poder constituyente con el del derecho constituido» [*ibid: 118*], de modo que «el mesianismo aparece como una lucha interna en el ámbito del derecho, en el cual el elemento del pacto y del poder constituyente tiende a contraponerse y a emanciparse [...] de la norma en sentido estricto» [*ibid: loc. cit.*].

La contraposición entre *pistis/epaggelia* y *nomos* es «interna al *nomos* mismo» [*ibid: 97*] y, sin embargo, la ley no permanece inalterada cuando entran en juego la fe y la promesa. El efecto que la fe y la promesa tienen sobre la ley es que «la hacen inoperante», «la desactivan», «suspenden su eficacia» (*katargeo*), sin por ello ser una simple negación de la ley [cf. *ibid: 97-98*]. Es decir que la llegada del mesías supone la apertura de un tiempo de excepción, con todo lo que ello implica: la ley deja de definir un límite, resulta imposible distinguir observancia y transgresión, la ley misma se vuelve inenunciable. Por eso deja de tener vigencia la distinción entre judíos y gentiles, se asume la incumplibilidad de la ley y queda entre paréntesis la posibilidad de juzgar según las obras [cf. *ibid: 105-108*].

La función del apóstol, pues, no es la del apocalíptico, que advierte que el mundo llega a su fin, ni tampoco la del profeta. Este último anticipa un hecho futuro, una promesa pendiente de cumplimiento, una promesa a la cual le falta algo. Sin embargo, el apóstol anuncia que la promesa ya se ha cumplido o se está cumpliendo, que el fin de los tiempos aún no ha llegado, pero el tiempo mundano ya ha terminado [cf. *ibid: 63-69*]. El anuncio del apóstol (*evangelion*) es por tanto inseparable

de la fe (*pistis*) y supone al mismo tiempo la enunciación de la promesa y su realización [cf. *ibid*: 92-94].

El papel esencial de la gracia, por lo tanto, ha de ser entendido en ese contexto excepcional en el que, con la llegada del mesías, lo constituyente se desliga de lo constituido. «*Charis*» es otra noción en la que todavía se entremezclan lo religioso y lo jurídico, y sirve «para afrontar la aporía» que produce el «rompimiento de la unidad originaria entre *epaggelia* y *nomos*» [cf. *ibid*: 118]. Pablo entiende la gracia «como complemento de la demanda de justicia de la ley», y entiende la ley «como “pedagogo” del tiempo mesiánico [...], cuya tarea es mostrar [...] la imposibilidad de su propia ejecución, haciendo aparecer el pecado como tal» [*ibid*: 119]. En síntesis, la gracia surge de la ruptura entre promesa y ley, existe gracias a ella, coadyuva a que se produzca, y sin embargo al mismo tiempo evita que estos dos elementos queden completamente desconectados.

La clave de bóveda de toda esta estructura argumental es la restricción histórica de su vigencia a un tiempo muy concreto, el tiempo mesiánico, que es el «resto temporal» que separa «este eón» (*ho aiôn touto*) del «eón futuro» (*ho aiôn mellon*) [cf. *ibid*: 68]. A ese «tiempo contraído» [*ibid*: 69] que va desde la resurrección de Jesucristo hasta el Día del Juicio, es al que Pablo llama «el tiempo [o momento] presente» (*ho nyn kairós*) [cf. *ibid*: *loc. cit.*]. Es el «tiempo operativo» (noción del lingüista Gustave Guillaume que Agamben recupera) que nos permite inteligir que se acerca el fin de los tiempos y prepararnos para él [cf. *ibid*: 70 y ss.]: «El mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la parusía, pero no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible» [*ibid*: 75]. La aprehensibilidad de la parusía pasa por la actualización del pasado, por la realización en la fe de la profecía pendiente de cumplimiento, por la apropiación mesiánica de la Escritura: «todo evento del pasado [...] anunci[a] un evento futuro y encuentr[a] en él su cumplimiento» [*ibid*: 78]. «[E]l tiempo mesiánico», explica Agamben, «opera una recapitulación, una suerte de abreviación [...] de todas las cosas, tanto celestes como mundanas, de todo lo acaecido desde la creación hasta el “ahora” mesiánico» [*ibid*: 79-80]; ahora «los hombres de apropian de su historia, y lo que en otro tiempo había ocurrido a los judíos se reconoce ahora como figura y realidad de la comunidad mesiánica» [*ibid*: 81].

Paradójicamente, sin embargo, y si bien el tiempo mesiánico está ahí para hacer inteligible que el fin de los tiempos se acerca, no es menos cierto que la idea misma de que pueda haber un «tiempo de transición» lleva implícito el riesgo de que se prorrogue indefinidamente [cf. *ibid*: 74]. De hecho, Pablo

es también el organizador de la Iglesia, de la institucionalidad religiosa que debe gestionar ese «mientras tanto» [cf. Küng, 2015a: 131-135]. En todo caso, si no es Pablo el artífice del «desengaño escatológico» [Blumenberg, 2008: 51], éste tiene lugar muy poco tiempo después porque es insostenible mantener viva, generación tras generación, la esperanza de que, durante el tiempo de vida de los creyentes presentes, llegue el Día del Juicio. El discurso religioso corrige entonces su orientación, poniendo el acento en la redención ya acontecida y sus beneficios. El Día del Juicio deja de ser objeto de esperanza para convertirse en objeto de temor [cf. *ibid*: 50-51]. «El cristianismo primitivo» pasa a tratar de «demostrar a un entorno infiel la fiabilidad de su Dios no porque hubiese cumplido sus promesas, sino por aplazar su realización» [*ibid*: 52], y para ello «la antigua Iglesia se mundaniza, convirtiéndose en un factor estabilizador», al mismo tiempo que «organiza esa mundaneidad de puertas para dentro» [*ibid*: *loc. cit.*]. El «tiempo presente» pasa a ser un «plazo de gracia» [*ibid*: 51], cuanto más largo mejor; se dilata de nuevo el tiempo previamente contraído.

Tras este giro, la gracia juega un rol esencial en la teología cristiana desarrollada por la Iglesia. Solo desde ella se puede restituir el compromiso entre fe y ley que la Iglesia necesita para presentarse como garantía de estabilidad. El régimen excepcional de la gracia deviene estado de excepción permanente e instituye una nueva normalidad. A partir de este giro argumental (explicitado por Agustín de Hipona contra Pelagio), la gracia recibida mediante Jesucristo no es suficiente para superar el pecado y debe ser actualizada mediante los sacramentos que administra la autoridad eclesiástica. «Con la reintroducción del *nomos* en la teología cristiana, la gracia llegará a ser un lugar tan aporético como lo era la ley en el judaísmo» [Agamben, 2006: 121]. En todo caso, la pulsión mesiánica o apocalíptica del cristianismo no desaparece del todo, y retorna bajo nuevas formas tanto en el marco del milenarismo medieval como a partir de la Reforma.

4. Entreacto: La herencia paulina en Lucas

En este apartado querría desviarme ligeramente del comentario de la Carta para repetir, en un formato más breve y tomando como objeto el Evangelio de Lucas, el análisis realizado en los apartados anteriores. Este Evangelio está datado en torno al año 80 e.c.. Como se puede leer en la introducción de la edición empleada para el dossier, en su narración Lucas sigue la estructura del Evangelio de Marcos, pero aporta como contenido específico una «psicología religiosa» en la cual se entrevé la influencia de Pablo de Tarso, del que fue discípulo.

Siguiendo el mismo método que en los apartados anteriores, presento a continuación el

compendio de referencias a la gracia, o a términos emparentados, que aparecen a lo largo del texto. Como se verá, la gracia es de nuevo referida de modos diversos, siendo igualmente frecuentes la referencia a la gracia objetivada (es decir, la gracia como don divino) y la acción de gracias. Las otras referencias tienen que ver, de nuevo, con la caridad o con los esfuerzos por hacerse grato a Dios.

Lucas 1

- «Al sexto mes envió Dios el ángel Gabriel a un pueblo de Galilea, llamado Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David. La virgen se llamaba María. Cuando entró, le dijo: “Alégrate, llena eres de gracia, el Señor está contigo”. Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: “No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande, le llamarán Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin”» [Lc 1:26-33].

Lucas 2

- «El niño crecía, se fortalecía y se iba llenando de sabiduría; y la gracia de Dios estaba sobre él» [Lc 2:40].
- «Jesús crecía en sabiduría, en estatura y en gracia, ante Dios y ante los hombres» [Lc 2:52].

Lucas 4

- «Vino a Nazaré, donde se había criado, y entró, según su costumbre, en la sinagoga el día de sábado. Se levantó para hacer la lectura y le entregaron el volumen del profeta Isaías. Desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito: *El Espíritu del Señor sobre mí, / porque me ha unguido / para anunciar a los pobres la Buena Nueva, / me ha enviado a proclamar la liberación a los / cautivos / y la vista a los ciegos, / para dar la libertad a los oprimidos / y proclamar un año de gracia del Señor.* Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: “Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír”» [Lc 4:16-21].

Lucas 6

- «Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien y prestad sin esperar nada a cambio. Entonces obtendréis una gran recompensa y seréis hijos del Altísimo, porque él es bueno con los desagradecidos y los perversos» [Lc 6:35].

Lucas 8

- «Cuando regresó Jesús, la muchedumbre le recibió con agrado, pues todos le estaban esperando» [Lc 8: 40].

Lucas 17

- «“¿Acaso tiene que dar las gracias el siervo porque hizo lo que le mandaron? De igual modo vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os han mandado, decid: ‘No somos más que unos pobres siervos; solo hemos hecho lo que teníamos que hacer’”» [Lc 17:9-10].
- «Al entrar en un pueblo, salieron al encuentro diez hombres leprosos, que se pararon a distancia y, levantando la voz, dijeron: “¡Jesús, Maestro, ten compasión de nosotros!” [...] Uno de ellos, viéndose curado, se volvió alabando a Dios en alta voz, y, postrándose rostro en tierra a los pies de Jesús, le dio las gracias. Era un samaritano. Dijo entonces Jesús: “¿No quedaron limpios los diez? ¿Dónde están los otros nueve? ¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino, sino este extranjero”. Y añadió: “Levántate y vete; tu fe te ha salvado”» [Lc 17:12-13, 15-16].

Lucas 18

- «Dijo la siguiente parábola a algunos que se tenían por justos y despreciaban a los demás: “Dos hombres subieron al templo a orar: uno fariseo y otro publicano. El fariseo, de pie, oraba en su interior de esta manera: ‘¡Oh Dios! Te doy gracias porque no soy como los demás hombres: rapaz, injusto y adúltero; ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces por semana y doy el diezmo de todas mis ganancias’. En cambio el publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni a alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho y decía: ‘¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy pecador!’ . Os digo que este regresó a su casa justificado y aquel no. Porque todo el que se ensalce será humillado, y el que se humille será ensalzado”» [Lc 18:9-14].

Lucas 22

«Tomó luego una copa, dio gracias, y dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros; porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el reino de Dios”. Tomó luego pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío”. De igual modo, después de cenar, tomó la copa y dijo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros”» [Lc 22:17-20].

No aspiro a hacer un comentario exhaustivo de las citas recogidas. Sin embargo, creo que vale la pena detenerse, por lo ilustrativa que es para el conjunto, en la primera aparición del término «gracia» en este Evangelio, que se produce en su primer capítulo, que tiene características que lo hacen único y muy significativo.

Solo el Evangelio de Mateo y el de Lucas narran la anunciación, y solo la narración de Lucas merece realmente tal nombre, puesto que según Mateo es José quien recibe en un sueño la noticia de que María concebirá al hijo de Dios. Por otra parte, tanto el Evangelio de Marcos como el de Juan evitan introducir directamente a Jesús como protagonista de la narración, introduciendo primero la figura de Juan el Bautista, pero ninguno de ellos presenta, como sí hace Lucas, el anuncio de su nacimiento.

Lo que me parece interesante del modo en que se abre el Evangelio de Lucas es que los versículos 5 a 22 y 26 a 38 están escritos el uno como contrapunto del otro. Presento los pasajes que se corresponden en una tabla, y luego paso a analizarlos:

Lc 1:5-22	Lc 1:26-38
<p>Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, del grupo de Abías, casado con una mujer descendiente de Aarón, que se llamaba Isabel. Los dos eran justos ante Dios y cumplían fielmente todos los mandamientos y preceptos del Señor. No tenían hijos, porque Isabel era estéril, y los dos de avanzada edad. En cierta ocasión, mientras oficiaba delante de Dios, en el grupo de su turno, le tocó en suerte, según el uso del servicio sacerdotal, entrar en el Santuario del Señor para quemar el incienso. [...] Se le apareció el ángel del Señor, de pie, a la derecha del altar del incienso.</p>	<p>Al sexto mes envió Dios el ángel Gabriel a un pueblo de Galilea llamado Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David. La virgen se llamaba María.</p>
<p>El ángel le dijo: «No temas, Zacarías, porque tu petición ha sido escuchada; Isabel, tu mujer, te dará un hijo, a quien pondrás de nombre</p>	<p>Cuando entró, le dijo: “Alégrate, llena eres de gracia, el Señor está contigo”. Ella se conturbó por estas palabras y se preguntaba qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia</p>

<p>Juan. Te llenará de gozo y alegría, y muchos se alegrarán de su nacimiento, porque será grande ante el Señor [...]».</p>	<p>delante de Dios; vas a concebir en tu seno y a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande, le llamarán Hijo del Altísimo y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin».</p>
<p>Zacarías preguntó al ángel: «¿En qué lo conoceré? Porque yo soy viejo y mi mujer de avanzada edad».</p>	<p>María respondió al ángel: «¿Cómo será esto posible, si yo no conozco varón?».</p>
<p>El ángel le respondió: «Yo soy Gabriel, el que está al servicio de Dios, y he sido enviado para hablarte y anunciarte esta buena noticia. Mira, por no haber creído mis palabras, que se cumplirán a su tiempo, vas a quedar mudo y no podrás hablar hasta el día que sucedan estas cosas». La gente, que estaba esperando a Zacarías, se extrañaba de que se demorara tanto en el Santuario. Cuando salió no podía hablarles, y comprendieron que había tenido una visión en el Santuario. Les hablaba por señas y permaneció mudo.</p>	<p>El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con tu sombra; por eso el que va a nacer será Santo y le llamarán Hijo de Dios. Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez y ya está en el sexto mes la que era considerada estéril, <i>porque no hay nada imposible para Dios</i>». Dijo María: «He aquí la sierva del Señor; hágase en mí según tu palabra».</p>

La primera diferencia que debemos notar es que, si bien la concepción de Juan el Bautista y la de Jesús son actos de gracia divina, solo se habla explícitamente de la gracia en el caso de la anunciación de María. Es el signo más evidente, pero no el único, de que aunque se trata de dos episodios similares hay algo radicalmente distinto en el segundo con respecto al primero. Otros elementos de la narración contribuyen a subrayar esta impresión:

El anuncio del nacimiento de Juan el Bautista está contado desde el punto de vista de Zacarías; él entra en el Santuario y allí se le aparece el ángel Gabriel. El anuncio del nacimiento de Jesús, en cambio, está contado desde el punto de vista de Dios, que manda a Gabriel a ver a María.

Además, hay que subrayar que el anuncio del nacimiento de Juan entronca perfectamente con las intervenciones divinas para la concepción de descendencia que aparecen narradas en el Antiguo Testamento. De nuevo es algo que habremos tenido ocasión de comentar respecto del Génesis, pero no me importa repetirlo: una interesante paradoja de ese libro del Pentateuco es que, si bien Dios condena

a Eva a parir con dolor [cf. Gn 3:16], a partir de la expulsión del Paraíso es prácticamente una constante la esterilidad de las mujeres y la intervención divina para que éstas engendren descendencia. Esta es una clarísima manifestación de la gracia hebrea, vinculada con el hecho mismo de la creación del mundo y del ser humano. La novedad absoluta que plantea a este respecto la concepción de Jesús es que ya no estamos meramente ante la necesidad de mediación divina para que lo que es potencia en la naturaleza devenga acto. En cambio, lo que tenemos es a Dios concibiendo directamente un hijo, es a Dios encarnándose. Y, como señala Taubes, Jesús realiza multitud de milagros pero jamás hace concebir a una mujer estéril; sus milagros, la gracia neotestamentaria, tienen que ver con la redención y no con la creación [cf. 2004: 59-60].

Por último, y como un signo más de la cesura entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento y de la resignificación mesiánica de la Escritura, aunque tanto Zacarías como María dudan del anuncio, también en este punto hay diferencias significativas. La prueba que el ángel da a Zacarías es al mismo tiempo una sanción («por no haber creído mis palabras...»); y efectivamente Zacarías solo cree cuando ve, no solo que está mudo, sino que su mujer ha concebido [cf. Lc 1:23-25]. La prueba que el ángel ofrece a María es que Isabel también está embarazada [cf. Lc 1:36-37, 39-56], y de ningún modo reprocha o castiga su incredulidad que, por otro lado, no es de la misma cualidad que la de Zacarías, porque aún sin haber visto a Isabel embarazada, María responde al ángel con un acto de fe («hágase en mí según tu palabra»).

Queda claro, por tanto, en este pasaje el significado de la gracia para Lucas: régimen extraordinario que trae Jesucristo, don unilateral divino, situación excepcional que deja en suspenso la ley para de hecho garantizar su cumplimiento. Lo mismo puede aplicarse al resto de pasajes citados.

5. La teología política de Pablo: reflexiones en torno a Rom 13

Retornemos a Pablo. Es momento de abordar una cuestión que ha sido intencionadamente soslayada hasta ahora. Hemos visto cómo la excepción mesiánica pone en cuestión la ley hebrea. La pregunta inevitable es: ¿qué ocurre con la ley civil?

Esa pregunta queda respondida por Pablo en Rom 13:1-7:

Que todos se sometan a las autoridades establecidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se están buscando ellos el castigo. En efecto, no hay por qué temer a los magistrados cuando se actúa correctamente, sino cuando se comete alguna fechoría. ¿Te gustaría vivir sin miedo a la autoridad? Pues actúa correctamente, y obtendrás de ella elogios. Piensa que

es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si cometes alguna fechoría, tienes razones para temer, pues no en vano lleva espada. Piensa que es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que hace algo malo. Por tanto, es preciso someterse, no solo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien honor, honor.

Lo más sencillo y evidente sería interpretar el pasaje en su sentido literal: los gobernantes son por gracia divina y hay que obedecerlos. Sin embargo, según Agamben, de todas las interpretaciones que uno pudiera ofrecer del mensaje de Pablo, «la única que no es posible de ningún modo es la propuesta por la Iglesia sobre la base de Rom 13:1: todo poder viene de Dios; por tanto, trabajad, obedeced, y no pongáis en cuestión el lugar que os ha sido asignado en la sociedad» [2006: 41]. Y, según Taubes, el modo en que comienza la Carta a los Romanos supone una abierta declaración de guerra contra Roma: frente a la *consecratio* del emperador Claudio tras su asesinato se afirma, punto esencial de la fe cristiana, la resurrección de Jesucristo [cf. 2004: 15-16]. Tanto el uno como el otro pueden estar en lo cierto, pero entonces ¿qué interpretación damos a Rom 13? De nuevo nos encontramos con un problema de ambigüedad en Pablo. Sin embargo, esta ambigüedad no es solo suya: el problema es la posición ambigua del proto-cristianismo frente a las autoridades romanas y frente a las tentativas insurreccionales judías del mismo período.

Una primera aproximación a esa ambigüedad es la que propone Marvin Harris en los dos capítulos de *Vacas, cerdos, guerras y brujas* que dedica al mesianismo judío y el surgimiento del cristianismo [cf. 2011: 173-224]. En síntesis, el argumento de Harris es que existen evidencias suficientes, tanto históricas como en los Evangelios, para ubicar el liderazgo mesiánico del Jesús histórico en el contexto de la resistencia armada, guerrillera, articulada a través del mesianismo judío, contra la ocupación romana. Jesús es ejecutado como bandido, como alborotador, junto a otros bandidos. El momento álgido de ese enfrentamiento tuvo lugar, de hecho, después de la muerte de Jesús, cuando Tito tomó Jerusalén y destruyó del Templo en el año 70 e.c.. ¿Por qué entonces presentan los Evangelios una imagen casi completamente dulcificada, pacificadora, de Jesús?

El primer paso en ese proceso de reinterpretación es, según Harris, el desengaño de la crucifixión: en principio, el auténtico mesías no habría podido ser ejecutado por los romanos. Ante ese desengaño lo más usual era aguardar hasta que surgiera otro líder cuyas cualidades mesiánicas fueran convincentes. Otra posibilidad era afirmar que la muerte del mesías no ponía en duda que lo fuera. La

verdad era que el mesías no había muerto, sino que había desaparecido temporalmente porque Dios estaba poniendo a prueba una vez más la lealtad del pueblo elegido. El mesías volvería si los judíos se arrepentían, para llevarlos al fin a la victoria frente a Roma. Esta lógica argumental fue obviamente la que permitió al culto a Jesús mantenerse tras su muerte, si bien no era la primera vez que se daba. Lo importante es que, a pesar de este giro, los primeros cristianos judíos aún esperaban en su mayoría el retorno de un líder militar-mesiánico. Incluso cuando Pablo de Tarso comienza a difundir una interpretación de las enseñanzas de Jesús en la que esos elementos militares están ya difuminados, el mesianismo judío sigue siendo ante todo el vehículo teológico-político de la resistencia frente a Roma. En principio es paradójico que el culto a Jesús como mesías pacífico se desarrolle al tiempo que se acelera, se extiende y se intensifica la resistencia militar-mesiánica contra Roma. Pero Harris disuelve la paradoja con el argumento de que, precisamente en ese contexto, desvincular al culto cristiano de la tradición militar-mesiánica era una estrategia plausible de supervivencia frente a la represión desencadenada por Roma. Tras la toma de Jerusalén y la destrucción del Templo, a partir de la cual están redactados los cuatro Evangelios, esa estrategia deviene, seguramente, la única posible.

La narración histórica construida por Harris es una buena explicación genética de la ambigüedad del Jesucristo neotestamentario y de la postura política de Pablo frente a la ley romana. Habrá que plantear, entonces, que Rom 13 está en abierta contradicción con el tono mesiánico del resto de la Carta, y que se trata de una contradicción irresoluble, porque el propio Pablo es un autor de transición que, por un lado, mantiene la herencia mesiánica y, por otro, se abre a explorar ya la posibilidad de transformar el mesianismo militar judaico en algo cualitativamente distinto.

Sin embargo, la cuestión puede ser aun más complicada. Harris asume que el Jesús histórico fue juzgado y condenado por Pilato. Pero, ¿y si no fue así? El análisis de este episodio de la vida de Jesús a partir de los Evangelios (sinópticos y apócrifos) propuesto por Agamben plantea precisamente esa posibilidad. El encuentro entre Pilato y Jesús tiene la forma de un proceso judicial. Se puede atribuir a ese proceso el ser un momento decisivo en el que, o bien la autoridad civil se impone a la religiosa, o bien ocurre lo contrario. La conclusión de Agamben, difícilmente cuestionable, es desconcertante: la pugna entre poder espiritual y temporal se resuelve en falso. Por un lado, Jesús se somete efectivamente al juicio de Pilato; por otro, Pilato no emite verdaderamente un juicio, no pronuncia un veredicto. Consiguientemente, la crucifixión de Jesús no es, aunque lo parezca, una pena. En el mejor de los casos, y siempre según el relato de los Evangelios, las autoridades romanas aplican la pena de muerte

según su ley a un reo que es tal según el juicio de las autoridades judías. En relación, pues, con la irregularidad procesal previa, la crucifixión es un acto injusto. Sin embargo, al mismo tiempo, el acto de la crucifixión es justo en la medida en que mediante él se cumple la promesa de redención. El encuentro entre Pilato y Jesús se vuelve así un misterio del que no se puede extraer unívocamente una teología política de ningún tipo [cf. 2011: 16-17, 22-23, 31-36, 39, 43, 46-48, 51-53].

La interpretación que Harris propone del hiato que separa al Jesús histórico del Jesucristo neotestamentario impide, en principio, explicar esta resolución en falso del momento crucial en el que debe decidirse la primacía del poder espiritual sobre el temporal o lo contrario. Para conciliar esta evidencia textual con los contenidos fundamentales de la interpretación de Harris es necesario clarificar el contenido político del mesianismo paulino, que ya no sería militar, pero tampoco perfectamente sumiso a la autoridad romana, a pesar de que pueda parecerlo. En cuanto a la relación entre el mesianismo de Pablo y el contenido de los Evangelios, sería seguramente exagerado afirmar que la doctrina paulina influye a todos los evangelistas. Es más ponderado, y esa es la opción de Agamben [cf. *ibid*: 49], suponer que los relatos ya disponibles de la vida de Jesús durante la vida de Pablo habían empezado a suavizar el perfil insurreccional del Jesús histórico, y que la mutación del mesianismo militar que se expresa en Pablo es parte de un proceso colectivo que parte, tal vez, de las particularidades del carisma y el discurso del propio Jesús.

¿Qué decir, pues, de la teología política de Pablo? Probablemente la idea fundamental sea la de que Pablo, al tratar de unificar a los «no-no judíos» bajo el signo de la fe en Jesucristo, se está midiendo con Moisés en la tarea de (re)fundar un pueblo [cf. Taubes, 2004: 37, 39-40; Agamben, 2006: 57-58, 60-62] bajo una nueva ley, vista la impotencia de la ley en ese momento vigente. Esa (re)fundación de la comunidad se produce, sin embargo, en condiciones muy particulares. Como hemos visto en el apartado tercero, el contenido esencial del mesianismo paulino es tensionar la promesa y la ley, hacer operar lo constituyente como desactivador de lo constituido. Esto abre la posibilidad de pensar separadamente la religión y el derecho [cf. Agamben, 2006: 118], pero no para someter la religión al derecho. Esa separación es plausible bajo la condición unificadora de la gracia y ante la expectativa del fin de los tiempos.

La consigna paulina de obedecer a «las autoridades establecidas» tiene sentido en la medida en que es excepcional. Y la Carta a los Romanos es, ante todo, la afirmación de la existencia de un poder constituyente, el de Dios, manifestado a través de Cristo, que está declarando una situación de

excepción. En ella se expresa una «transvaluación»: en un contexto en el que el orden social depende del *imperium* del *nomos*, en el que la ley está «hipostasiada», Pablo afirma el *imperium* de Cristo [cf. Taubes, 2004: 23-24].

Visto desde el punto de vista del mesianismo paulino, lo importante de la crucifixión de Cristo no es que mediante ella se imponga, aparentemente, la autoridad temporal de Roma, sino que mediante ella se cumple el plan divino de salvación. Del mismo modo, lo importante de la Carta a los Romanos no es que llame a la obediencia, sino que se llama a la obediencia solo porque Dios quiere que obedezcamos.

Ahora bien, como ya vimos al final del apartado tercero, el problema es el tiempo mesiánico, que es un tiempo contraído, se volvió a dilatar tras el desengaño escatológico. La Iglesia se reorganizó como poder mundano que ya no administraba el tiempo restante, que se quiere breve, sino un tiempo de gracia, que se quiere cuanto más extenso mejor. En ese proceso se pierde el mesianismo de Pablo y Rom 13 pasa a convertirse en uno de los textos cruciales de la teología política cristiana.

Como señala Agamben, la pérdida o restitución del mesianismo de Pablo tiene implicaciones teológico-políticas que van más allá de Rom 13 y repercuten sobre otro pasaje clave, que se encuentra en la Segunda Carta a los Tesalonicenses:

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no permitáis que vuestro ánimo se altere por cualquier cosa, ni os alarméis por ciertas manifestaciones del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que el Día del Señor es inminente. Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío [*ho ánthropos tés anomías*], el Hijo de perdicción, el Adversario que *se alza contra todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de *sentarse* él mismo en el Santuario de *Dios* y proclamarse a sí mismo *Dios*. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene [*to katéchon*], para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad [*anomía*] ya está actuando [*energeítai*]. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene [*ho katéchon*], entonces se manifestará el Impío [*ánomos*], a quien el Señor *destruirá con el soplo de su boca*, y aniquilará [*katargései*, hará inoperante] con la manifestación de su Venida [*parousía*]. La venida [*parousía*] del Impío [*ánomos*] estará señalada por el influjo de Satanás [*enérgeian tou sataná en pase dynámei*, la puesta en acto de Satanás en toda potencia], con toda clase de milagros, signos, prodigios engañosos y todo tipo de maldades, que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado. Por eso Dios les envía un poder seductor que les hace creer

en la mentira, para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad [2 Tes 2:1-12]³.

Cuando se produce el desengaño escatológico y la mundanización de la Iglesia, este pasaje pasa a ser entendido del modo que, cuando hablamos de teología política, ha pasado a ser convencional: «el poder que retarda o retiene el final de los tiempos» es «el Imperio Romano, que desarrollaría en este sentido una función positiva» [Agamben, 2006: 109]. Su (quizás) primera formulación Agamben la encuentra en Tertuliano. «Esta tradición», prosigue Agamben, «culmina en la teoría schmittiana que ve en 2 Tes 2 el único fundamento posible de una doctrina cristiana del poder estatal» [*ibid: loc. cit.*]. Otra interpretación, estrictamente teológica, identifica «al *katéchon* con Dios mismo y ve en el retraso de la parusía la expresión del plan salvífico de la providencia» [*ibid: loc. cit.*]. Ambas opciones serían coherentes, cada cual a su modo, con el modo más frecuente de entender Rom 13, es decir, con la idea de que la obediencia debida a las «autoridades establecidas» por gracia de Dios no es temporal sino indefinida y ha de prolongarse tanto como dure, y cuanto más mejor, el tiempo de gracia que nos ha sido concedido.

La restitución del mesianismo de Pablo pasa por constatar que «el pasaje paulino, a pesar de su oscuridad, no contiene valoración positiva alguna del *katéchon*» [*ibid: 110*], y tampoco valora negativamente al *ánomos*. Es indispensable, por eso, traducir adecuadamente *anomía* y *ánomos*, que no significan impiedad e impío, sino «ausencia de ley» y «el que está fuera de la ley» [cf. *ibid: loc. cit.*]. Pablo se está refiriendo en este pasaje «a la condición de la ley en el tiempo mesiánico, cuando el *nomos* ha sido hecho inoperante y en estado de *katárgesis*. Por eso encontramos aquí el vocabulario técnico paulino de la *enérgeia* y de la *dýnamis*, del ser en acto (*energeín*) y del estar inoperante (*katargeín*)» [*ibid: loc. cit.*]. Es correcto, por tanto, identificar al *katéchon* con el Imperio Romano o cualquier otra «autoridad establecida», pero no en un sentido positivo, sino crítico: el *katéchon* «esconde la *katárgesis*» y «se opone» a ella, «retrasa el desvelamiento del “misterio de la *anomía*”» [*ibid: loc. cit.*]. «El poder profano [...] es la apariencia que cubre la realidad de la *anomía* sustancial del tiempo mesiánico» [*ibid: loc. cit.*].

Ahora bien, que las «autoridades establecidas» oculten la *anomía* no significa que, para revelarla, sea necesaria una insurrección política. Esa pudo ser la postura del mesianismo militar, pero

³ Cito un pasaje más amplio que el que recoge Agamben en su comentario [2006: 109-110, 170], y sigo en todo momento la traducción de la Biblia de Jerusalén, pero añadido entre corchetes los términos griegos que Agamben o bien coloca en el texto, sin traducirlos, o bien indica entre paréntesis. Cuando la divergencia de traducción es relevante, también se añade la versión de Agamben en el corchete.

no es la estrategia del mesianismo paulino. A la luz de Rom 13, el mesianismo paulino planea dejar que las «autoridades establecidas» intenten imponer su ley. Dejar que «abunde el pecado», y que «sobreabunde la gracia». Dejar que las «autoridades establecidas» fracasen. Cuando Dios quiera, que será pronto.

6. Recapitulación: Pablo de Tarso y la gracia neotestamentaria

A modo de cierre, recapitulemos brevemente lo expuesto acerca de la gracia según Pablo, que podría valer también como expresión del contenido esencial de la noción neotestamentaria de la gracia. La respuesta a la pregunta por la gracia se responde a través de la clarificación de la relación entre gracia y ley. Esa relación, a su vez, se bifurca en dos sentidos diferentes. Por un lado, se bifurca en razón de la diferencia entre ley divina y ley civil. Por otro, se bifurca en razón del quiebro histórico que supone el desengaño escatológico.

En el caso de la relación entre gracia y ley divina, como se expuso en el apartado tercero, el régimen extraordinario de la gracia supone la suspensión o desactivación de la ley en virtud de la promesa de Dios que funda la ley misma. Esa promesa retorna, se actualiza, mediante el sacrificio redentor de Jesucristo, un acontecimiento que anuncia la proximidad del fin de los tiempos. Por lo demás, la desactivación o suspensión de la ley no implica su negación. La ley es la referencia que permite aprehender el pecado, y por tanto comprender la naturaleza eminentemente pecaminosa del ser humano, en razón de la cual es imprescindible la gracia. Dicho de otro modo, la distancia que se abre entre la ley de la razón, de origen divino, cuyas exigencias parecen irrenunciables, y la ley del cuerpo, dictada por el pecado, se salva extraordinariamente mediante la promesa, la fe y la gracia.

En este ámbito, el desengaño escatológico supone la transformación del tiempo que resta hasta el fin de los tiempos en un tiempo de gracia. El tiempo, que se había contraído tras la llegada del mesías, se vuelve a dilatar. La iglesia deja de ser un medio de preparación y pasa a ser una institución de administración. Esto trastoca necesariamente la función de la gracia, de la que se puede decir que se rutiniza, reconciliándose con la ley. En vez de morir al pecado, como dice Pablo, el cristiano se encuentra en una situación de permanente agonía. La gracia dada por Dios mediante Cristo deja de ser por decirlo así, una cura para el pecado y pasa a convertirse en la primera dosis de un tratamiento que se administra de por vida para paliar un síntoma crónico, que es el pecado.

La relación entre gracia y ley civil, por otro lado, es un coherente correlato en el orden terrenal de la relación expuesta en el orden teológico. El tiempo mesiánico es un tiempo extraordinario en el

que se reafirma el poder constituyente de la promesa frente al poder constituido de la ley. Al afirmar que las autoridades establecidas lo son por la gracia de Dios, Pablo aparentemente llama a la obediencia, pero en el fondo está afirmando que su poder está en entredicho porque el fin de los tiempos se acerca. La de Pablo es, por lo tanto, una actitud conciliadora en apariencia y solo en apariencia. Asumiendo la hipótesis de que el liderazgo del Jesús histórico se inserte en el contexto de la resistencia militar mesiánica judía a la ocupación romana, la doctrina de Pablo sería parte del proceso de mutación del culto mesiánico a Jesús que desembocaría poco después en la aparición del cristianismo como religión verdaderamente diferenciada del judaísmo. Ese proceso de mutación, como se ha visto, puede explicarse por factores diversos: Uno de ellos, y en todo caso el menos significativo, sería, si damos una mínima credibilidad al Evangelio, la peculiaridad del discurso del Jesús histórico. El siguiente, más importante, sería la mutación del culto a Jesús para superar el desengaño mesiánico que desencadena la crucifixión. Y el tercero, definitivo, sería la creciente represión de las autoridades romanas, frente a la cual los proto-cristianos desarrollan tácticas de disimulo que se expresan en los Evangelios y en los escritos de Pablo.

Como ocurría en el ámbito teológico, el desengaño escatológico conduce a la progresiva resignificación de las palabras de Pablo. Primero el llamado a la obediencia deja de estar condicionado por la proximidad del fin de los tiempos, y sigue siendo una posible coartada frente a la persecución romana. Después, una vez que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio Romano, se consolidará la función legitimadora de Rom 13. El conflicto con las autoridades políticas que es inherente, aunque se disimule su existencia, al mesianismo de Pablo se transformará en el conflicto entre las autoridades eclesiásticas y las civiles por determinar cuál tiene en última instancia potestad sobre la otra, cuyo fundamento último sería en todo caso la graciosa sanción divina.

Nota bibliográfica

La versión de la Carta a los Romanos manejada para la preparación de estas notas e incluida en el dossier se puede consultar [aquí](#). De esa misma fuente en línea procede la versión del Evangelio de Lucas ([aquí](#)), y la Segunda Carta a los Tesalonicenses, que no forma parte del dossier pero ha sido citada en el marco de esta presentación ([aquí](#)). Por otra parte, como fuentes bibliográficas secundarias se ha recurrido a las siguientes obras:

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta: comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid.
- Agamben, Giorgio (2011). *Pilato y Jesús*, Adriana Hidalgo, Argentina.
- Botterweck, G. Johannes y Helmer Ringgren (1974-2006). *Theological Dictionary of the Old Testament* [TDOT], 15 vols., Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (1990-1994). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* [DTNT], 4 vols., Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Harris, Marvin (2011). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza, Madrid.
- Küng, Hans (2015a). *El Cristianismo: esencia e historia*, Trotta, Madrid.
- Küng, Hans (2015b). *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid.
- Taubes, Jacob (2004). *The Political Theology of Paul*, Stanford University Press.