



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Dassmann, Ernst
San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 18, 2009, pp. 239-257
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35512039017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo

St. Paul in Christian Theology up to Irenaeus

Ernst DASSMANN

Resumen: Los documentos patrísticos atestiguan que la recepción de san Pablo en la Iglesia primitiva no fue fácil. Su anuncio de Cristo, que se realizó en discusión con el helenismo y el judaísmo, dio lugar a una teología de rasgos peculiares. Su recepción fue positiva en los Padres apostólicos (Clemente, Ignacio, Policarpo), mientras que las comunidades cristianas del siglo II mantuvieron un cauteloso silencio sobre Pablo, debido a los préstamos paulinos por parte de los gnósticos. La prevención ante la teología paulina estuvo acompañada por un retroceso apologetico. Ireneo de Lyon, al tiempo que retomó la discusión con los gnósticos, restituyó el prestigio de san Pablo y de sus escritos. Esta trayectoria muestra la necesidad de unir anuncio y teología en debate con las tendencias del momento, un problema siempre actual que compromete la eficacia de la evangelización.

Palabras clave: San Pablo, paulinismo, gnósticos, Padres Apostólicos, Ireneo de Lyon

Abstract: Patristic documents testify to the fact that the reception of St. Paul in the early Church was not easy. Paul's proclamation of Christ, formulated in discussion with Hellenism and Judaism, paved the way to a Theology with very peculiar characteristics. In the Apostolic Fathers (Clement, Ignatius, Polycarp) the reception was positive, whereas the 2nd century Christian communities, due to the Gnostic adoption of various Pauline doctrines, were cautiously silent about Paul. This wariness of Pauline Theology was accompanied by a decline in apologetics. Irenaeus of Lyon restored the prestige of St. Paul and his writings by reassuming the debates with the Gnostics. This experience manifests the need to unite proclamation and Theology in debate with the trends of the times, an ever-present problem that determines the effectiveness of evangelization.

Key words: St. Paul, Paulinism, Gnostics, Apostolic Fathers, Irenaeus of Lyon

1. *Planteamiento*

En II Cor 12,7 habla el Apóstol Pablo de un aguijón que Dios ha puesto en su carne, para que no se engría a causa de las revelaciones que ha recibido. En realidad, Pablo mismo fue como un aguijón, un elemento inquietante para la propia Iglesia, ya que la lucha del Apóstol para que fuera reconocido su anuncio de Cristo se fue prolongando, a lo largo de las generaciones posteriores, en la discusión sobre el valor y la comprensión de su teolo-

gía¹. Tanto si se guarda silencio sobre Pablo o es transmitido, si se da continuidad a su pensamiento o sólo se invoca su autoridad, la pregunta que surge ya ante los escritos del canon neotestamentario –cronológicamente todos anteriores a Pablo–, es: ¿y de Pablo, qué?

Las reacciones fueron muy variadas. Los Hechos de los Apóstoles dedican la mitad de su contenido a la actividad de Pablo, pero trazan una imagen del Apóstol que coincide poco con la de las cartas paulinas²; el Evangelio de Mateo ofrece una teología de la Ley que da una solución distinta a la de Pablo, aunque no menos comprometida³; el Evangelio de Juan congenia con los motivos teológicos de Pablo, pero no depende literariamente de los escritos paulinos⁴; las cartas deuteropaulinas* a los efesios y a los colosenses continúan las ideas paulinas⁵; las epístolas pastorales no transmiten una teología paulina, sino que dan respuesta a problemas circunstanciales de esa generación, si bien con referencias expresas a Pablo⁶, mientras que la primera carta de Pedro denota una dependencia manifiesta de la tradición paulina, aunque coloque por delante a Pedro como su garante⁷; la carta de Santiago y

1. Para una documentación detallada de las fuentes y la historia de la investigación que se utilizan en este estudio, véase E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster 1979). Cfr. J. WAGENMANN, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* = BZNW 3 (Gießen 1926); E. ALEITH, *Paulusverständnis in der Alten Kirche* = BZNW 18 (Berlin 1937); A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* = BHTh 58 (Tübingen 1979). [Las abreviaturas se toman de S. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin ²1992].

2. K. OBERMEIER, *Die Gestalt des Paulus in der lukanischen Verkündigung: Das Paulusbild der Apostelgeschichte* (Diss. Bonn 1975); Ph. VIELHAUER, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte: Ders., Aufsätze zum Neuen Testament* = TB 31 (München 1965) 9-27; J. JERVELL, *Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums*: NTS 32 (1986) 378-392.

3. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel* = BHTh 39 (Tübingen 1968) 28-46; A. SANDT, *Die Polemik gegen «Gesetzlosigkeit» im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus*: «Biblische Zeitschrift NF», 14 (1970) 112-125.

4. H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche* 1 (Berlin ⁴1961) 248-250; B. W. BACON, *Pauline Elements in the Fourth Gospel*, «Anglican theological review», 11 (1929) 199-223; 305-320; A. E. BARNETT, *Paul becomes a literary influence* (Chicago 1941) 104-142.

* Se denominan cartas *deuteropaulinas* a las siguientes seis cartas del *corpus paulinum*: II Thes, Col, Eph, I Tim, II Tim y Tit. (N. de la R.).

5. H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser* = NTD 8 (Göttingen ¹⁴1976) 149; Ph. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin 1975) 197; 202-207; U. B. MÜLLER, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte* (Gütersloh 1976) 86; R. KAMPLING, *Innewerden des Mysteriums: Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums*. Hrsg. von K. Scholtissek = SBS 181 (Stuttgart 2000) 104-123; A. DE OLIVEIRA, *Christozentrik im Kolosserbrief*, *ibid.*, 72-103.

6. P. STUHLMACHER, *Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern*, «Evangelische Theologie», 28 (1968) 181-183; Th. SÖDING, *Das Erscheinen des Retters*: Scholtissek (*supra* nota 5) 149-192.

7. VIELHAUER (*supra* nota 5) 584-589; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit* = QD 76 (Freiburg 1976) 49s.; de modo crítico y más bien negativo: J. HERZER, *Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition* = WUNT 103 (Tübingen 1998) sobre todo 257-269.

la segunda carta de Pedro ya se arriesgan a corregir ligeramente algunas posiciones paulinas⁸: sólo para unos pocos escritos neotestamentarios se sigue sin poder determinar la relación con el *corpus paulinum*. Una disparidad similar se percibe en los escritos extracanónicos, que reflejan igualmente el reto que planteaba la teología paulina.

2. Pablo en los Padres apostólicos

a) Primera Carta de Clemente

Todos los escritos agrupados bajo el nombre de «Padres apostólicos» denotan influencia paulina. Consta, en efecto, que la así llamada primera carta de Clemente (ca. 96) da por conocidas varias epístolas paulinas. Por estar dirigida a la comunidad de Corinto y pretender apaciguar disensiones partidistas, se supone una relación con I Cor. El conocimiento de II Cor, Rom, Gal y Fil se puede dar también por cierto, sin descartar tampoco el uso de II Cor, Ef, Col y de las cartas pastorales⁹. Con la carta a los Hebreos, las relaciones son tan estrechas que se llegó a suponer la identidad del autor de la primera carta de Clemente con el autor o traductor de Hebreos¹⁰.

A pesar de todo, ante lugares del mismo tenor textual no se puede determinar con seguridad si se trata de una recogida consciente de ideas paulinas o de semejanzas fortuitas de expresión, porque no hay citas paulinas inequívocas. Esto no debe extrañar, porque en esa época temprana las cartas paulinas ni formaban un corpus claramente delimitado, ni tenían un rango canónico tal, que sólo estuviese permitido citar literalmente. Además, en el sentido técnico-jurídico, ni siquiera los evangelios eran Sagrada Escritura sacrosanta, sino que se mantenían vivos mediante la tradición oral. Así por ejemplo, la exposición sobre la Resurrección (I Clem 24,1-5) manifiesta una clara semejanza con I Cor 15,20.23.35-38 y Col 1,18, pero también con la parábola del sembrador en Mc 4,3.8 y el grano de trigo que muere, de Jn 12,24; es decir que hay muchas coincidencias, pero ninguna cita exacta. Además, al comparar la lista de vicios en I Clem 35,5s. y Rom 1,28-32, se advierte tanta coincidencia, al hablar de los malhechores y sus simpatizantes en ambos documentos, que I Clem 35,6b hace pensar en una cita literal de Rom 1,32; en cambio, en otros lugares del texto las discrepancias son tan grandes que no puede tratarse simplemente de lagunas de la memoria. Es probable

8. R. HOPPE, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, «Forschungen zur Bibel», 23 (Würzburg 1977) 108-118; MUSSNER (*supra* nota 7) 58-69; K. H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* = HThK 13,2 (Freiburg 1961) 237; O. KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg 1971) 232; para el estado de la cuestión, véase M. KONRADT, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* = StUNT 22 (Göttingen 1998) 21-36.

9. BARNETT (*supra* nota 4) 88-104; ALEITH (*supra* nota 1) 1-6; O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes*, «Theophaneia», 17 (Bonn 1964) 82-86.

10. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25,14.

que en la catequesis de la comunidad romana se conocieran catálogos de vicios en los que se habían deslizado elementos judíos, filosóficos y también paulinos¹¹. El hecho de que no se haya logrado –ni quizá se logre nunca– un juicio plausible sobre el uso de la Sagrada Escritura en 1 Clem, está relacionado con que los textos en cuestión llevan todavía el sello de la tradición oral, en lugar de haber experimentado una fijación canónica.

Por eso, en la primera carta de Clemente, quizá aporten más luz que las semejanzas literarias las coincidencias de contenido con la teología paulina. Esto vale también cuando no se cita expresamente a Pablo ni se utiliza una terminología paulina. La fidelidad a Pablo puede consistir igualmente en la comprensión y transmisión correcta de las intenciones teológicas del Apóstol, sin que haya una consonancia verbal.

A propósito de la carta paulina a los Romanos, que está dirigida a la comunidad de Clemente, interesa examinar qué forma de expresión ha tomado en Clemente la enseñanza del Apóstol sobre justificación, ley, justicia, fe y obras. En 1 Clem 32,4 se dice: «Y nosotros, consiguientemente, habiendo sido llamados en Cristo Jesús por su voluntad [la de Dios], no hemos sido justificados por nosotros mismos ni por nuestra sabiduría o conocimiento o piedad u obras hechas con rectitud de corazón, sino por la fe por la que Dios todopoderoso justificó a todos desde la eternidad. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén». Esto suena a un *solafideísmo* paulino sin condiciones, aunque no hay ninguna cita del Apóstol¹². Sin embargo se dice acto seguido, en 1 Clem 33,1-2; 8: «Así pues, hermanos, ¿qué haremos? ¿Nos desentenderemos del buen obrar y abandonaremos el amor? No permita en modo alguno el Señor que suceda eso en nosotros sino que nos esforcemos en realizar toda obra buena con perseverancia y buena voluntad. Pues el mismo Creador y Señor del universo se alegra con sus obras. (...) Así pues, con este ejemplo acerquémonos diligentemente a su voluntad y con toda nuestra fuerza construyamos la obra de la justicia»¹³.

¿Qué juicio merece el paulinismo de este lugar? ¿La justificación por la fe sin obras –más acentuada aún al excluir sabiduría, conocimiento y piedad como auxilios del obrar salvífico– es realmente el núcleo de estas palabras, que encuentran después su complemento en la exigencia paulina de las buenas obras¹⁴? ¿O es la expresión «no por las obras sino por la fe» una concesión ante Pablo, que se neutraliza por acentuar enseguida las obras? ¿O fe y obras, *solafideísmo* y *sinergismo* se yuxtaponen simplemente, sin reflexión? También es posible que únicamente se establezca una contraposición por no haber comprendido rectamente la doctrina de Pablo sobre la justificación, que nunca ha rechazado las obras de la ley en el modo en que se lo atribuye la exégesis paulina de la tradición agustiniano-luterana.

11. A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* = NTA 16,4-5 (Münster 1936) 117s.

12. Se encuentran semejanzas con 1 Cor 1,19; Rom 3,28.30; 11,36; 16,27; Gal 2,16; 3,8; cfr. J.A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter* = SUC 1 (Darmstadt 1959) 63-65.

13. Para un análisis de Historia religiosa y de la Tradición, cfr. L. SANDERS, *L'Hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme* = StHell 2 (Louvain 1943) 143-151.

14. La necesidad de las obras ya quedaba señalada en 1 Clem 30,3 y 31,2, antes de la formulación paulina de la justificación en 32,4.

En la exégesis actual se tiende cada vez más a pensar que la exégesis paulina de la Reforma –de filiación agustiniana y, al hilo de ella, la luterana– se ha dejado arrastrar hacia interpretaciones erróneas considerables, quizá por diferenciar la identidad judía de la cristiana. A causa de un cambio notable de paradigma, se afirma ahora que Pablo entendía la Torá judía como gracia y no como algo contrario a ella. En efecto, Dios entregó a su pueblo la Torá, no para que el obrar según ella fuese pecado, sino para que confiriese vida y justicia a quienes la seguían. No era pecaminosa la obra de la Torá, sino su transgresión. Para quienes cumplían la Torá y recibían de ella la comunión con Dios, se mostraba como gracia. Sólo cuando no se experimentaba como gracia, se pervertía, porque venía a ser un intento de autojustificación del hombre mediante las obras. Sólo cuando el hombre, al cumplir la Torá, no manifestaba su obediencia a la fe, sino que pretendía justificarse a sí mismo, fracasaba en su pretendida autoalabanza. En definitiva, si se entiende la crítica radical e incondicional que Pablo hace de la Ley como si afirmase que si la Ley es lo único válido, entonces toda exhortación a las buenas obras cae bajo la sospecha de proclamar una piedad de las obras. En cambio, si –con la exégesis reciente¹⁵– se opta por la piedad que hacia la ley profesa el Apóstol, entonces coincide la parénesis de 1 Clem antes expuesta con la intención de la doctrina paulina sobre la justificación.

No se trata, sin embargo, de invocar el texto de 1 Clem como testigo singular de la teología paulina. Este texto no ofrece, desde luego, una doctrina paulina sobre la justificación en veste estoica, ni defiende una justicia-por-las-obras antipaulina¹⁶, sino que más bien denota una evolución conforme a la situación cambiante en la comunidad. Este desarrollo puede tener su origen en Pablo, aunque no se explica sólo con fórmulas paulinas. Ya no se puede pasar por alto la influencia de la moralidad veterotestamentaria y estoica, a la que Pablo ciertamente abrió camino. Al fundamentar teológicamente la necesidad salvífica de la ley mosaica, Pablo hizo posible tanto el regreso a los valores religiosos de la vida, propios del Antiguo Testamento, como también la aceptación de propuestas de validez universal provenientes de la ética estoica; es un proceso que se puede observar igualmente en la Carta a los Hebreos, que es próxima a 1 Clem, y en las casi contemporáneas Cartas pastorales, que acentúan la obligación ética que ha asumido el cristiano junto con la justificación por la fe¹⁷. Para acertar con 1 Clem, lo mejor es no situar este escrito en la tradición de una determinada teología neotestamentaria, ni verlo orientado unilateralmente en una línea helenista, tardojudía o judeocristiana, sino considerarlo como exponente de la teología de una comunidad romana que ha recibido muchas influencias, sin que por eso se la pueda adscribir como tal a una orientación determinada.

Aunque el paulinismo en 1 Clem sigue necesitado de discusión en cuanto al contenido, queda patente la gran estima que Pablo merece a los ojos del autor. En efecto, esta carta

15. Para más detalles, véase K.-H. MENKE, *Das Kriterium des Christseins* (Regensburg 2003) 65-73.

16. Es la opinión de Sanders (*supra* nota 13) 161; cfr. la recensión de W. C. VAN UNNIK: *VigChr* 4 (1950) 255.

17. VON CAMPENHAUSEN, *Bibel* (*supra* nota 3) 82/4; cfr. 1 Tim 2,10; 5,10.26; 6,18; II Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 2,7; 3,1.8.11.

—dirigida a Corinto a causa de las disensiones allí reinantes— remite encarecidamente a Pablo que en su día hubo de quejarse de las divisiones surgidas en aquella comunidad. «Tomad la carta del bienaventurado apóstol Pablo. Ante todo, ¿qué os escribió en el inicio del [anuncio del] evangelio? Guiado por el Espíritu os escribió en verdad sobre él mismo, así como sobre Cefas y sobre Apolo, porque también entonces habíais creado bandos». Pablo gozaba en Roma y Corinto de una autoridad propia, no derivada de una instancia eclesiástica. No se distinguía entre Pablo y Cefas, porque ambos eran «apóstoles acreditados», mientras que Apolo tenía menor renombre, porque a juicio de los apóstoles no era más que un «hombre probado» (1 Clem 47, 1-4). El prestigio de los apóstoles queda reforzado por su martirio en Roma, sobre el que informa con detalle la carta, con particular extensión en la parte dedicada a Pablo, quizá porque está dirigida a la comunidad de Corinto: «A causa de la envidia y la rivalidad, Pablo mostró el galardón de la paciencia, al arrastrar siete veces cadenas, al ser desterrado y apedreado. Siendo heraldo en oriente y occidente alcanzó la ilustre gloria de su fe. Después de haber enseñado la justicia a todo el mundo, de haber ido hasta los confines de occidente [España] y de dar testimonio ante las autoridades, se fue así del mundo y marchó al lugar santo, convirtiéndose en el mayor ejemplo de paciencia» (1 Clem 5,5-7). El análisis del texto muestra diversas resonancias de *topoi* martirológicos de índole helenista, paulina y tardo-judía con elementos cristianos¹⁸. Más importancia tiene el hecho de que esta temprana carta clementina atestigüe ya la imagen de Pablo como apóstol y misionero dispuesto al sufrimiento, que se hará usual en la época posterior. En contraste con las Hechos de los Apóstoles¹⁹, aquí no se detecta ninguna intención de negar a Pablo el rango de apóstol y de adjudicarle sólo tareas inferiores de evangelizador. No se establece ningún orden de rango entre Pedro y Pablo. El hecho de que en 1 Clem 5,3 al hablar de los «buenos (*agathoûs*) Apóstoles» figure Pedro en primer lugar, no tiene importancia, porque en 1 Clem 47,3 se menciona sin más al autor de 1 Cor en primer lugar y a Cefas después. En su conjunto, 1 Clem aporta un testimonio impresionante de la importancia que tenía Pablo en la Iglesia al comienzo de la época post-apostólica.

b) Ignacio de Antioquía

Esta impresión se refuerza todavía más si preguntamos a Ignacio, obispo de Antioquía, sobre su relación con la persona y la teología de Pablo. Con él, después de muchos escritores anónimos, entra en escena una personalidad concreta, singularmente marcada, que presenta cierto parentesco con Pablo. En efecto, en Antioquía, la cuna del cristianismo gentil, Pablo pasó largas temporadas. En esta ciudad la proclamación de Cristo y el propio Pablo estuvieron sometidos a influencias helenistas. La teología antioquena no fue creada por Pablo sólo, sino que fue para él mismo un estímulo, e Ignacio se encuentra por tanto en una tradición paulina que a su vez contiene elementos de tradición prepaolina; además, Ignacio mismo es una personalidad creativa, no sólo un altavoz de la teología surgida en la comuni-

18. Sobre los estudios de Stuijber, Fischer, Beyschlag und Knoch, cfr. DASSMANN, *Stachel* (supra nota 1) 96s.

19. Cfr. *ibid.*, 24s.

dad antioquena, y denota una clara afinidad con el pensamiento joánico²⁰. A la vista de estas circunstancias se comprende que la valoración del paulinismo ignaciano no es fácil y que por eso los resultados también fueron controvertidos.

De todos modos es indiscutible que Ignacio conocía cartas paulinas. Así, en su carta a los efesios (12,1s.) escribe el obispo: «Sé quién soy y a quiénes escribo. Yo soy un condenado; vosotros habéis alcanzado misericordia. Yo estoy en peligro; vosotros, firmes. Sois camino de paso para los que son levantados hacia Dios; en la iniciación de los misterios [fuisteis] compañeros de Pablo, el santo, el celebrado, el digno de bienaventuranza –en cuyas huellas, cuando alcance a Dios, desearía ser encontrado–, el cual en todas sus cartas os recuerda en Jesucristo». La expresión «en todas sus cartas» es naturalmente una exageración²¹ que se puede atribuir al estilo enfático y exuberante de Ignacio en sus cartas, pero que no obliga a excluir que el obispo conociera otras cartas paulinas, aparte de Rom y 1 Cor, que resuenan con claridad en sus propias cartas, aunque no contengan –de modo similar que 1 Clem– citas textuales. Precisamente palabras tan características como «abortivo» (*ektroma*) o «basura» (*peripsema*) difícilmente pueden haber entrado en el lenguaje ignaciano si no a través de 1 Cor²². Más importantes que las dependencias literarias son también aquí las coincidencias de contenido que se comprueban quizá del modo más claro en la cristología. En efecto, las cartas de Ignacio tienen una orientación cristocéntrica y una mística arraigada en Cristo, junto con la confesión de una comunión existencial con la muerte y la vida de Cristo, que son rasgos característicos de Pablo. La expresión «en Cristo», tan característica de Pablo, se reitera con frecuencia en Ignacio²³. Igual que para Pablo, el escándalo de la Cruz es para él –contrario al juicio de los sabios de este mundo– salvación y vida²⁴. Al describir la realidad divino-humana de Jesús traspasa incluso las sugerencias paulinas, llegando a definiciones precisas de índole dogmática que de algún modo adelantan la doctrina de la comunicación de idiomas: «Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte, vida verdadera, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor» (Ef 7,2)²⁵. Además de la cristología aparecen sobre todo aspectos de soteriología e ideas sobre la Iglesia y la ética cristiana que en Ignacio tienen un colorido paulino, aunque está ausente la doctrina paulina de la justificación que recibiría en adelante escasa atención en la Iglesia oriental.

20. W. VON LÖWENICH, *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* = BZNW 13 (Gießen 1923) 26s. H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien* = FKDG 29 (Göttingen 1978) 36s.

21. W. SCHNEEMELCHER, *Paulus in der griechischen Kirche des zweiten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 75 (1964) 5s., concluye de esto que Ignacio no conoció cartas paulinas.

22. Cfr. IGNACIO, Rom 9,2 comparado con 1 Cor 15,8; IGNACIO, Ef 8,1 comparado con 1 Cor 4,13; véase al respecto, H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe* = TU 99 (Berlin 1967) 61.

23. Cfr. RATHKE (*supra* nota 22) 91s.; LÖWENICH (*supra* nota 20) 27; R. BULTMANN, *Ignatius und Paulus: Studia Paulina. Festschrift J. de Zwaan* (Haarlem 1953) 49.

24. Cfr. Ignacio de Antioquía, Ef. 18,1 y 1 Cor 1,18-24.

25. Conviene señalar que sobre la fecha temprana para esta carta existe una controversia entre eruditos, cfr. D. RAMOS-LISSÓN, *Patrología* = Facultad de Teología Universidad de Navarra, *Manuales de Teología* 35 (Pamplona 2005) 71s.

Ignacio desea para sí mismo que cuando alcance a Dios, sea encontrado «siguiendo las huellas [de Pablo]», «el santo, el celebrado, el digno de bienaventuranza» (Ef 12,2), aunque no se siente a la misma altura. Considera que él no puede mandar a los romanos como hicieron Pedro y Pablo: «Aquéllos eran Apóstoles; yo soy un condenado; aquéllos, libres; yo, hasta ahora, un esclavo» (Rom 4,3). No se sabe con seguridad si, al decir esto, Ignacio tiene en mente el martirio de los dos apóstoles, pero en cualquier caso atestigua la igual posición de ambos. Ya no existen diferencias de rango y autoridad. Sin embargo, y en contraste con otros escritos paleocristianos, Ignacio ve en Pablo no tanto al gran misionero como más bien al apóstol dispuesto al sufrimiento y deseo de unirse con Cristo, estando así más próximo al auténtico Pablo que aquella imagen de Pablo que se transmite habitualmente desde los Hechos de los Apóstoles hasta la primera carta de Clemente.

c) *Policarpo de Esmirna*

Según una interesante hipótesis, se conjetura que el autor de las cartas pastorales deuteropaulinas haya sido el obispo Policarpo de Esmirna que murió mártir a los 86 años, probablemente en 167²⁶. Si se confirmase la hipótesis, sería de una importancia inestimable para la valoración del paulinismo en la primera mitad del siglo II. En tal caso, este conocido y tan estimado obispo –*Doctor de Asia*²⁷– no sólo se habría pronunciado de modo inequívoco a favor de Pablo, sino que también quedaría reforzada la continuidad de la tradición paulina en el siglo II, porque Ireneo de Lyon, con el que la recepción de Pablo experimentó un nuevo impulso, se apoya para su teología expresamente a Policarpo como maestro suyo²⁸. Pero, como existen algunas razones en contra de la hipótesis de que Policarpo sea autor de las deuteropaulinas, hay que conformarse con sacar el pensamiento de Policarpo sobre Pablo únicamente de la carta que Policarpo escribió a los filipenses, que se le puede adjudicar con toda seguridad²⁹. En esta carta escribe, lleno de admiración, sobre el Apóstol: «Hermanos, no os escribo acerca de la justicia por iniciativa propia, sino porque vosotros me lo habéis pedido. Pues ni yo ni otro semejante a mí puede seguir de cerca la sabiduría del bienaventurado y glorioso Pablo, el cual, cuando estuvo entre vosotros, en presencia de los hombres de entonces, enseñó con exactitud y firmeza lo referente a la palabra de la verdad, y, cuando se ausentó, os escribió cartas: si les prestáis atención, podréis edificaros con ellas en la fe que os ha sido dada» (II Phil 3,1s.). Este lugar, además de la alabanza del Apóstol, pone de manifiesto que Policarpo tenía que haber conocido la carta paulina a los filipenses. El hecho

26. H. VON CAMPENHAUSEN, *Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe: Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts* (Tübingen 1963) 196-252.

27. *Martyrium Polycarpi* 12,2; cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 4,14,1-8.

28. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,20,4-7.

29. * El autor cita II Phil cuando se refiere a los capítulos 1-12 (y quizá 14), que, según la crítica textual, pueden ser posteriores al capítulo 13. Por eso, algunos editores han hablado de dos cartas de Policarpo a los filipenses (N. de la R.).

de que hable de cartas en plural tiene una explicación similar que el uso del plural que hace Ignacio para las cartas a los efesios³⁰.

La pregunta sobre qué otras cartas paulinas conocía y usaba Policarpo es objeto de discusión y tiene respuestas controvertidas³¹. Al examinar con más detalle determinados lugares en II Phil, se advierte que –junto a traslaciones típicas para la época postapostólica– es posible descubrir consonancias literales y de pensamiento con Pablo³². En el mismo inicio de la carta alaba Policarpo a los filipenses porque se atienen a que han sido salvados «por la gracia, no por vuestras obras, sino gracias a la voluntad de Dios, por medio de Jesucristo» (II Phil 1,3). Si en otros lugares no se acentúa de modo tan exclusivo la fe sino que se une a ella una conducta agradable a Dios y la obediencia a su voluntad (II Phil, 2,2; 5,2), esto no va contra Pablo sino que tiene en cuenta la expectación decreciente de la proximidad del fin y se dirige contra ideas escatológicas centradas en el presente, exhortando a los destinatarios a servir a Dios con temor y sinceridad. Así, por ejemplo, Policarpo une la imagen, usada siempre por Pablo en un contexto escatológico, de «revestirse de las armas de la justicia»³³ con la advertencia contra el afán de riquezas y con la exhortación a «andar en el mandamiento del Señor» (II Phil 4,1)³⁴. Por tanto, Policarpo, en su argumentación teológica, se ha atenido en lo posible a la autoridad del Apóstol, aunque no congenia del todo con Pablo.

3. La contienda sobre Pablo en el siglo II

Una relación tan positiva no se explica fácilmente, porque en el siglo II se desató una discusión sobre la ortodoxia del Apóstol que le hizo sospechoso para más de un dirigente de las comunidades eclesiales. No pocos teólogos, para propagar sus doctrinas exóticas, se habían apropiado de él hasta tal punto que el escritor eclesiástico Tertuliano en su discusión con Marción se vio obligado a llamar a Pablo «Apóstol de los herejes» (*Adv. Marcionem* 3,5,4).

a) Marción

En esa contienda no sólo se trató de Pablo, sino que también se sometió a examen el Antiguo Testamento y otros escritos del Nuevo. Al comienzo del siglo II ya habían muerto los apóstoles y los otros testigos oculares de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Seguía sin producirse la segunda venida de Cristo. La Iglesia se encontraba ante el reto de comenzar su

30. Cfr. *supra* p. 245.

31. Un esquema sobre esta cuestión se encuentra en DASSMANN, *Stachel* (*supra* nota 1) 154s.

32. Véanse los catálogos de virtudes y vicios en II Phil 2,2; 4,3; 5,2; 6,1; 12,2; cfr., *Apostolische Väter* (*supra* nota 12) 243.

33. Cfr. Rom 6,13; II Cor 6,7; I Tes 5,8; Ef 6,11.

34. A. BOVON-THURNEISEN, *Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Polycarp von Smyrna*: «Theologische Zeitschrift», 29 (1973) 247-255.

andadura en la historia. Ante la nueva situación, una de las preguntas más apremiantes era: ¿en qué documentos de la fe debería basarse el anuncio del Reino? ¿Qué escritos contenían sin falseamiento la Revelación y eran por tanto aptos para unirse a formar un canon de la Sagrada Escritura?

Una respuesta rigurosa vino de Marción, uno de los herejes más geniales pero también más peligrosos del siglo II³⁵. Él se había formado una idea de Dios que acentuaba de tal modo la excelsitud de Dios, y también su estar-más-allá, su otredad y su extrañeza, que no podía seguir considerándolo como el creador de este mundo material, oscuro y malo. El mundo sólo podía haber sido creado por el Dios duro y cruel del Antiguo Testamento que no tenía nada en común con el Dios de la gracia y del amor, el Padre de Jesucristo. El Dios que salva es todo amor; este mundo malo no tiene en Él su origen, sino que es obra de un demiurgo (que es precisamente Yahvé). De este modo quedaba resuelto para Marción el problema del pecado y del mal en este mundo real. Su Dios no tiene nada que ver con el pecado y el mal; el Dios de Marción tampoco es legislador y juez, no se aira ni castiga. De este modo, eliminando todo lo que interfería con su idea de Dios, Marción estableció con su teología un denominador común para las aspiraciones religiosas de su tiempo³⁶.

Pero, ¿no hablaban en contra de su teoría todas las fuentes de la Revelación, el Antiguo Testamento, las tradiciones sobre Jesús y la enseñanza de los apóstoles? Sí, ¡ciertamente! Marción no examinó, sin embargo, su sistema a la luz de los documentos de la Revelación que estaban en vigor, sino que juzgó estos documentos desde su propio sistema. Esto le llevó a eliminar todo lo que no encajaba. Lo primero que rechazó fue todo el Antiguo Testamento. En efecto, el Antiguo Testamento ya había presentado dificultades para el *kerygma* de la Iglesia, y los obispos, en su oficio de enseñar, habían intentado paliar estos problemas espiritualizando y alegorizando el duro sentido literal de los textos. Marción hizo lo contrario: él leyó el Antiguo Testamento a la letra, lo sensualizó y caricaturizó hasta convertirlo finalmente en el documento de un Dios Creador despótico y cruel que castiga y que no tiene ya nada en común con el Padre de Jesucristo³⁷.

La eliminación del Antiguo Testamento no fue todo. Marción desconfiaba además de la tradición sobre Jesús y de sus testimonios escritos, que son los Evangelios. Le parecía que estaban entreverados de judaísmos –sólo hay que ver la cantidad de citas veterotestamentarias– y de añadidos filosóficos. De este modo construyó un canon que contenía tan sólo diez cartas paulinas y el Evangelio de Lucas. La preferencia por Pablo tiene su razón de ser. En efecto, Pablo había conservado más puro que nadie lo nuevo del mensaje sobre Jesús y se había enfrentado con los antiguos apóstoles judaizantes que no querían renunciar a ninguna

35. Para una visión de conjunto sobre el estado de la investigación, véase G. MAY – K. GRESCHAT (Hrsg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* = TU 150 (Berlin 2002).

36. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (Darmstadt 1960) 2-4; J. WOLTMANN, *Der geschichtliche Hintergrund der Lehre Markions vom «fremden Gott»: Wegzeichen. Festschrift H.M. Biedermann* (Würzburg 1971) 32-34.

37. CAMPENHAUSEN (*supra* nota 3) 177; E. U. SCHÜLE, *Der Ursprung des Bösen bei Marcion*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», 16 (1964) 27.

letra ni tilde de la Ley. Pablo había sido elegido desde el seno de su madre (Gal 1,15) y no había recibido su Evangelio de los hombres, sino directamente de Cristo (Gal 1,1). Su lucha contra los judaizantes era muestra suficiente del peligro al que había vuelto a sucumbir el *kerygma* de la Iglesia.

En el canon de Marción quedaba, junto a las cartas paulinas, sólo el Evangelio de Lucas. Se comprende fácilmente que Marción necesitase un Evangelio con las palabras y los hechos de Jesús. En cambio, no resulta tan plausible por qué motivo eligió a Lucas. Es posible que lo haya considerado como discípulo de Pablo, o también que por su patria le fuese más conocido el Evangelio de Lucas que los otros. Pero también de este Evangelio llegó a suprimir los lugares que le parecieron veleidades judaizantes.

Hoy nos parece descaminado el canon de Marción, porque fue una idea obsesiva su pretensión de llegar a un evangelio primitivo tras un proceso de purificación, y nos resulta una quimera la idea de un Pablo que rechaza el Antiguo Testamento y divide a Dios en un creador malévol y en un Dios bueno que salva. Sin embargo, en aquella época el peligro que partía de Marción era grande, como pone de manifiesto tanto el éxito de su movimiento como la lucha encarnecida de casi todos los escritores eclesiásticos contra él hasta entrado el siglo IV.

b) *Los gnósticos*

En esa época, la Iglesia no sólo tuvo que luchar por la causa de Pablo y, en consecuencia, por la validez del Antiguo Testamento y de otros escritos neotestamentarios, sino que al mismo tiempo debió combatir a Marción y, sobre todo, los grupos heréticos de la así llamada *gnosis*³⁸. Fue una lucha encarnizada que afectó a la subsistencia misma de la Iglesia.

Poco ha quedado de los escritos gnósticos, aparte de la biblioteca reencontrada en Nag Hammadi del Alto-Egipto, porque la Iglesia vencedora en la contienda los erradicó casi en su totalidad. Las noticias de las doctrinas gnósticas que nos han llegado a través de escritores eclesiásticos las presentan coloreadas y desfiguradas. Tienen cierta preferencia por reproducir enseñanzas abstrusas y extremas de la doctrina gnóstica, sobre las emanaciones y los eones. En realidad, los gnósticos fueron probablemente teólogos serios que pretendieron adecuarse a las necesidades de su tiempo, inculturando el primitivo anuncio de la fe cristiana en la cosmovisión mítico-filosófica de su entorno³⁹. Por ello, si se preten-

38. Para una visión de conjunto y bibliografía, véase E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I* = Studienbücher Theologie 10 (Stuttgart 2000) 123; 134-145; J.P.H. JOHN, *The Importance of St. Paul and the Pauline Epistles in Second Century Gnosticism (apart from Marcion)* (Ph. D. Diss. Oxford 1984).

39. Esto ya se percibe en A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1⁴ (Tübingen 1909 = Darmstadt 1964) 250s; R. M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity* (New York/London 21966) 197; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1 (Freiburg 1979) 189s.; 196; B. ALAND, *Gnosis zwischen Philosophie und Christentum: Paulus und die antike Welt*. Hrsg. von D.C. Bienert – J. JESKA – Th. WITULSKI = FRLANT 222 (Göttingen 2008) 168-174.

día hacer el cristianismo aceptable para los contemporáneos, sobre todo para la gente culta, era imprescindible transfundir teológicamente el primitivo anuncio cristiano en categorías propias de la época.

Estos teólogos gnósticos quedaron pronto marginados de las comunidades, e incluso excluidos por completo, porque habían ido demasiado lejos en sus intentos y existía el peligro de que la sustancia del anuncio se desdibujase entre especulaciones de tipo mítico-filosófico, y, sobre todo, porque se prescindía del núcleo histórico, es decir, de la vinculación de la salvación a la persona concreta y al destino de Jesús. Es cierto que muchas cosas de la Sagrada Escritura se pueden explicar de modo simbólico-mitológico, pero no todo. Es necesario que Jesús siga siendo una persona real y que la Cruz permanezcaalzada en el Gólgota de modo real y no mítico. De lo contrario la Redención como obra salvífica de Dios se desvanece en la niebla de la cosmovisión.

No es de extrañar que los gnósticos, además de recurrir a Juan⁴⁰, volviesen sus ojos sobre todo a Pablo, porque en estos dos apóstoles encontraban lo que más les interesaba, que era transponer el anuncio cristiano en una teología, es decir, no sólo la confesión de la fe en Jesús sino la reflexión sobre esta fe⁴¹. Más aún: Juan y Pablo –éste ya entrado en años–, y luego claramente los sucesores de Pablo en los así llamados escritos deutero-paulinos (Ef y Col), traslucen ya la influencia del pensamiento gnóstico y una discusión intencionada con él⁴². Esta discusión se aprovechó del alegorismo exagerado de la época, pues sólo se podían compatibilizar las afirmaciones paulinas con las posiciones gnósticas mediante una exégesis alegórica desbordada, al exponer la doctrina sobre Dios y en cristología, soteriología y escatología⁴³. Sin embargo, en otros escritos tardíos del Nuevo Testamento y en muchos escritores eclesiásticos de comienzo del siglo II ya no hay una verdadera confrontación con la gnosis. Se tiene la impresión de que falta el vigor intelectual para la discusión teológica. Quienes enseñan la doctrina se conforman con guardar la tradición e insistir en atenerse firmemente a ella y a las palabras de la Sagrada Escritura. Se limitan a sencillas profesiones de fe, la celebración litúrgica y la exhortación a guardar los mandamientos morales, para evitar de este modo que la fe se difumine en las especulaciones deslavazadas que propalan los gnósticos. Con Pablo proceden de modo similar. Como es de esperar, se atienen a él con firmeza, afirman su ortodoxia –un ejemplo bueno ofrece II Petr 3, 14-17– y complementan la amplia noción paulina de la fe, donde coinciden ser y deber del cristiano, con la advertencia sobre las obligaciones morales propias del cristiano, como está expuesto en Iac 2, 14-26. En cambio, no se utiliza a Pablo como arma

40. A. WUCHERPENNIG, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* = WUNT 142 (Tübingen 2002).

41. G. QUISPÉL, *Neue Funde zur valentinianischen Gnosis*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte» 6 (1954) 299s.; H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlass hrsg. von H. Dörries* = AAWG, Phil.-Hist. Klasse 3,69 (Göttingen 1967) 81s.; E. DASSMANN, *Paulus in der Gnosis*: JbAC 22 (1979) 138.

42. T. ONUKI, *Heil und Erlösung. Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis* = WUNT 165 (Tübingen 2004).

43. Cfr. DASSMANN, *Stachel* (*supra* nota 1) 200-218.

para combatir teológicamente a los gnósticos, probablemente porque en ese momento los obispos y doctores eclesiásticos no estaban en condiciones de hacerlo.

c) *Escritos paleocristianos*

Pablo fue un apóstol difícil⁴⁴, nada fácil de transmitir. En varios escritos paleocristianos como la carta de Bernabé, el Pastor de Hermas, la segunda carta de Clemente, prácticamente no aparece Pablo, un hecho que se presta a discutir si se trata de un silencio intencionado. Por ejemplo, tal silencio intencionado se ha querido ver en el obispo Papías, porque entre las tradiciones escritas –enumeradas por Eusebio (Hist. Eccl. 3,39,14)– en las que se apoya el obispo de Hierápolis, falta toda referencia a Pablo o a cartas paulinas, aunque tampoco figuran los Evangelios según Lucas y Juan, ni otros escritos neotestamentarios. Es poco probable que Papías, como obispo de una comunidad del ámbito misional de Pablo, no conociera cartas suyas⁴⁵; y difícilmente se puede suponer, por razones de cronología, que la omisión de Lucas y de las cartas de Pablo se deba a que Marción había asumido esos escritos⁴⁶. Si se tiene en cuenta la predilección de Papías por hechos y acontecimientos transmitidos oralmente y su aversión a documentos escritos, el motivo de su silencio puede ser también un escaso interés e incluso una incapacidad de comprender el alcance de la teología paulina. La «intención» para silenciar a Pablo tendría, en ese caso, un fondo personal y no eclesial y dogmático.

Una pregunta similar sobre el posible motivo para el silencio se plantea ante los *Hypomnemata* de Hegesipo, un judeocristiano que viajó a Occidente a mediados del siglo II para cerciorarse de la tradición doctrinal de varias iglesias importantes, porque él tampoco menciona a Pablo ni sus cartas⁴⁷. Sin embargo, como en todas las conclusiones *ex silentio*, es recomendable la cautela al sacar conclusiones. En todo caso parece cierto que para Hegesipo –como para Papías y muchos obispos y doctores eclesiásticos desconocidos de esta época– las cartas paulinas no pertenecen todavía a los escritos revelados del Nuevo Testamento, de tal modo que no se pudiera prescindir de ellos al nombrar los documentos vinculantes de la fe. Por una parte no se necesitaba al Apóstol Pablo para transmitir sin lagunas a Jesús y, por otra, no interesaba la profundización teológica en esta tradición según la mente de Pablo e incluso existía cierta desconfianza al respecto. Sin embargo, este silencio –en el que se debería incluir también a los apologetas, con algunas diferencias según los casos⁴⁸– no permite concluir que existieran tendencias antipaulinas. El caso es que no había vigor suficiente para transmitir a Pablo de forma adecuada, y no eran oportunas referencias puntuales, vistas las amenazas heréticas. Pero nunca –y de esto conviene tomar buena nota– se desechó ni se rechazó expresamente a Pablo en los escritos eclesiásticos del siglo II.

44. O. KUSS, *Paulus* (*supra* nota 8) 282-305.

45. La existencia de comunidades en Laodicea e Hierápolis ya están atestiguadas en Col 4,13; cfr. CAMPENHAUSEN, *Bibel* (*supra* nota 3) 208.

46. Cfr. O. GIORDANO, *I commentari di Papia di Ierapoli*, «Orpheus», 16 (1969) 32-36.

47. SCHNEEMELCHER (*supra* nota 21) 8s.; VON CAMPENHAUSEN (*supra* nota 3) 209.

48. DASSMANN, *Stachel* (*supra* nota 1) 244-260.

d) *Los escritos heréticos y apócrifos*

Una actitud despreciativa con respecto a Pablo se encuentra únicamente en aquellos escritos que han abandonado el suelo de las comunidades ortodoxas y se tienen por heréticas. Así por ejemplo, Epifanio da noticia de un escrito sobre las «ascensiones de Santiago», que gozaba de gran estima entre los ebionitas judeocristianos, donde se narra que Pablo era oriundo de Tarso, de madre y padre helenistas; que había subido a Jerusalén quedándose allí un tiempo; que quería casarse con una hija del sumo sacerdote y por eso, al ser prosélito, accedió a circuncidarse; y que, cuando a pesar de todo, no consiguió a la joven, se enfureció y comenzó a escribir contra el sábado, la Ley y la circuncisión⁴⁹. También Orígenes conoce a un grupo de encratitas «que no aceptan las cartas de Pablo» (*Contra Celsum* 5,65). Como no es posible alcanzar una visión más completa del proceso de aislamiento y heretización de grupos particulares judeocristianos, tampoco se puede determinar el alcance de tendencias antipaulinas en las comunidades del siglo II que llevaban todavía un sello judeocristiano. La enemistad contra Pablo se manifiesta abiertamente en los testimonios que ya no se pueden atribuir a la Gran Iglesia.

Un ejemplo de esto es la matriz de las así llamadas Pseudoclementinas, fechadas alrededor del año 200⁵⁰. En una carta ficticia de este escrito, Pedro alerta a Santiago, el señor y obispo de la santa comunidad de Jerusalén, para que no entregue a gente no probada los libros de sermones que le envía. «Algunos de vosotros han rechazado mi enseñanza conforme a la Ley, prefiriendo una doctrina del *homo inimicus* [se refiere a Pablo] sin ley sin sentido. Además, algunos han intentado –viviendo yo todavía– retorcer mis palabras, como si yo enseñase la disolución de la Ley y que yo, aunque pensaba de este modo, no me atrevía a manifestarlo con valentía. ¡Lejos de mí semejante cosa!»⁵¹. Las alusiones a Gal 2,11-16 son evidentes. En otro lugar del texto se critica abiertamente el encuentro de Pablo con Cristo en las afueras de Damasco: a él, Jesús solamente se le apareció, mientras que Pedro y los demás apóstoles estuvieron mucho tiempo junto a Jesús y recibieron directamente su enseñanza. Si a pesar de esto fuese cierto que Pablo recibió una visita de Jesús de una hora y fue instruido por él, en ese caso –exhorta Pedro a su destinatario– «proclama sus palabras, explica lo que ha enseñado, sé amigo de sus apóstoles y no me ataques a mí que soy su confidente; porque a mí [...] me has resistido con desconfianza [...], como si yo estuviese condenado sin lugar a duda, tú en cambio reconocido»⁵². Aquí se percibe de nuevo el eco de Gal 2,11. Se deniega categóricamente la dignidad de apóstol a Pablo por no ser testigo ocular; igual que no hay un mes decimotercero, tampoco puede haber un decimotercer apóstol⁵³.

Por contraste, se encuentran en la literatura apócrifa escritos claramente favorables a Pablo, aunque ni conocen la teología paulina ni les interesa, y además han contribuido en no

49. HENNECKE – SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. 2 (Tübingen ³1964) 39.

50. G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* = TU 70 (Berlin ²1981) 255-270.

51. *Epistula Petri* 1,1; 2,3s. (HENNECKE-SCHNEEMELCHER [*supra* nota 48] 69s.).

52. H XVII 19,2/5 (*ibid.*, 77s.).

53. R IV 35 (GCS 51 [Pseudoklementinen II Rekognitionen] 164).

pequeña medida a difundir una imagen inadecuada de Pablo. A estos escritos pertenece la así llamada *Epistula Apostolorum*, en la cual el Resucitado hace a los apóstoles una verdadera apología del que había sido perseguidor de los cristianos: «Y he aquí que encontraréis a un hombre de nombre Saúl, que se traduce Paulus. Es judío, circuncidado conforme a la Ley, él oírá mi voz con terror, miedo y temblor; y sus ojos se oscurecerán y serán persignados con saliva por vosotros [...]. Enseñadle y recordadle lo que está dicho sobre mí en Las Escrituras y ha sido cumplido, y entonces él será instrumento de salvación para los gentiles»⁵⁴. Aquí se domestica a Pablo y se le coloca bajo la autoridad de los apóstoles. Su recuerdo como misionero de los gentiles se puede reconocer y transmitir sin inconvenientes, porque los apóstoles le han legitimado. La *Epistula Apostolorum* transmite, en forma más tosca, la imagen de Pablo presente en los Hechos de los apóstoles de Lucas. Se encuentran tendencias similares en las *Actas de Pedro* y las *Actas de Pablo*⁵⁵. En estos escritos se trata de la *concordia apostolorum*; Pablo no predica ni enseña otra cosa que los demás apóstoles, y lo hace en el nombre y por encargo de ellos. Sobre todo son favorables a Pablo las *Actas de Pablo*. Aunque la teología paulina no se toma en serio, el texto se aprovecha ingenuamente de la persona del Apóstol de modo hagiográfico para fines de piedad popular. Su imagen tiene trazos ingenuos, no heroicos: era un «hombre pequeño de estatura, calvo, de piernas torcidas, de porte noble, cejijunto con una nariz algo pronunciada, lleno de amabilidad; porque tan pronto parecía un hombre, tan pronto tenía el rostro de un ángel»⁵⁶.

4. Ireneo de Lyon

De modo distinto a los adversarios provenientes de círculos que ya no pertenecían a la Iglesia, los doctores eclesiásticos del siglo II se esforzaron por conservar a Pablo; lo hicieron unas veces sin defenderlo con argumentos, aunque afirmando su ortodoxia, otras veces mediante el silencio o suprimiendo elementos hagiográficos excesivos. Este modo de proceder puede dar resultado durante un tiempo. Siempre habrá períodos en que la Iglesia no logre asimilar teológicamente su caminar histórico, y tenga que limitarse a confesar la fe recibida y a exhortar simplemente que se cumplan los mandamientos de la vida cristiana (piénsese en la época de la Ilustración y del antimodernismo). Pero tal actitud de retirada no se puede mantener por mucho tiempo. Los tiempos de silencio sólo pueden ser útiles para acumular fuerzas. Después habrá que recomenzar la contienda, porque la fe sólo puede ser guardada de modo íntegro y duradero si cuenta con el respaldo racional con que afrontar, mediante la reflexión teológica, el reto de las fuerzas intelectuales presentes en el ambiente de cada época.

Así sucedió, en efecto, hacia finales del siglo II. Se acabó el tiempo de la mera afirmación o del silencio desconcertado cuando, hacia 170, Ireneo accedió a la sede episcopal

54. *Epistula Apostolorum* 31(42): HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. I (Tübingen 1959) 144; cfr. P. BRUNS, *Epistula Apostolorum*: LACI 229.

55. Cfr. DASSMANN, *Stachel* (*supra* nota 1) 267-283.

56. *Paulusakten* 3,3 (HENNECKE-SCHNEEMELCHER [*supra* nota 48] 243).

de Lyon. Él también estaba anclado en la tradición y no quería ser un innovador. Por eso se esforzó por demostrar que la fe de los inicios había llegado sin falseamiento hasta él y su comunidad. No eran los gnósticos quienes tenían el conocimiento verdadero de la fe cuando apelaban a revelaciones secretas y tradiciones, sino la Iglesia. Ella podía remontar la serie de sus obispos hasta los apóstoles sin solución de continuidad, y esto en ciudades importantes como por ejemplo Roma; ¿y a quién, si no a los apóstoles, había confiado Cristo su Revelación? Y los apóstoles habían transmitido la fe a sus sucesores hasta el día de hoy.

Lo que posee la Iglesia sobre todo es la Sagrada Escritura. Ireneo fue uno de los primeros en fijar el canon del Nuevo Testamento y del Antiguo, y no se limitó a indicarlo sino que también se esforzó por fundamentarlo teológicamente⁵⁷. Además de las palabras del Señor y de los apóstoles, el Nuevo Testamento incluye también las cartas de Pablo. Aunque todavía no son consideradas por todos como Escrituras inspiradas, se las trata –al igual que los Evangelios y el Antiguo Testamento– como *graphe*, es decir como Sagrada Escritura⁵⁸. Una vez que se ha reconocido a las cartas de Pablo el carácter de Escritura, se acude también a la teología paulina para luchar con ella contra las falsificaciones de los gnósticos.

Se ha dicho con frecuencia que Ireneo asumió a Pablo sólo en parte, y que en la teología de Ireneo se introdujeron también elementos extraños, no provenientes de Pablo⁵⁹. Esto es verdad. Ireneo no fue un paulinista puro. En sus escritos se encuentra mucho material joánico. Dicho brevemente, se podría afirmar que Ireneo lee a Pablo con los ojos de Juan. Pero lo decisivo es que Ireneo reanudó la discusión teológica –entrando en ella Pablo–, que recuperó las cartas paulinas como documentos imprescindibles de la fe y que puso de este modo fin a las inseguridades acerca de Pablo, presentes en la Iglesia del siglo II. Ireneo no es, ciertamente, la conclusión y cumbre de la teología paulina, pero es un comienzo que pocas generaciones más tarde, a principios del siglo III, aportará los primeros éxitos grandiosos con los alejandrinos Clemente⁶⁰ y Orígenes⁶¹.

Se llegó a plantear si Ireneo, aparte de su contribución a que las cartas paulinas fuesen consideradas Escritura (*Schriftwerdung*), había comprendido también el contenido de la teología paulina. Durante mucho tiempo se respondió negativamente a esta respues-

57. H. CHADWICK, *Die Kirche in der antiken Welt* = SG 7002 (Berlin 1972) 89.

58. CAMPENHAUSEN (*supra* nota 3) 213s.; 219; 223s.; 230-237.

59. Una visión global de todos los aspectos de la recepción de Pablo por Ireneo, se encuentra en: R. NOORMANN, *Irenäus als Paulusinterpret* = WUNT 2.66 (Tübingen 1994).

60. H. SEESEMAN, *Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus*: ThStKr 101 (1936) 312s.; ALEITH, *Paulusverständnis* (*supra* nota 1) 87-97; A. DANIELI, *La cristologia di Paolo in Clemente Alessandrino*, «Studia Pataviana», 17 (1970) 234-280; E. DASSMANN, *Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche*, JbAC 29 (1986) 27-29.

61. W. VÖLKER, *Paulus bei Origenes*: ThStKr 102 (1930) 258-279; ALEITH, *Paulusverständnis* (*supra* nota 1), 98-109; DASSMANN, *Zum Paulusverständnis* (*supra* nota 59) 29-31; ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos*. Übersetzt und eingeleitet von Th. Heither = FC 2, 1-6 (Freiburg 1990-1999); otros comentarios (a Gal; I Cor y Ef) se han perdido; cfr. M. MEISER, *Galater* = Novum Testamentum Patristicum 9 (Göttingen 2007) 25; H.J. VOGT, *Origenes*: LACL 529s.

ta⁶², un juicio que entretanto ha sido revisado a fondo y de modo definitivo⁶³. Es sobre todo en la soteriología donde Ireneo argumenta de manera paulina. Así destaca con nitidez el paralelismo y, a la vez, el contraste entre Adán y Cristo. «Con el mismo Dios, a quien ofendimos en el primer Adán, indóciles a su mandato, fuimos reconciliados en el segundo Adán, hechos obedientes hasta la muerte» (*Adversus haereses* 5,16,3 y *Phil* 2,7). El pecado engendró la muerte y enredó al hombre en un desastre del que era incapaz de librarse por sí solo. Antes bien, la liberación se realizó por Cristo, «el que era el Verbo de Dios descendió de junto al Padre y se encarnó y fue hasta la muerte, dando así cumplimiento a nuestra salvación» (*Adversus haereses* 3,18,2; 20,2). También la idea de *recapitulatio*, tan importante para Ireneo, tiene una base paulina. En Cristo, la historia de la caída se convierte en historia de la salvación, el fin se une con el principio, la creación con la redención: esto lo avalan Lucas y Pablo (*Adversus haereses* 3,22,3)⁶⁴.

Por otra parte, como ya se ha mencionado, Ireneo abandonó también a veces las líneas de argumentación paulina. Aunque insistió en que es por el pecado de Adán que el hombre está abocado a la muerte, enseñó también que no hay en el hombre una depravación heredada de Adán. Cada uno de los pecados queda ligado a la voluntad libre. «En el poder del hombre está la desobediencia a Dios y la pérdida del bien; mas acarrea lesión y daño no pequeño. Por eso dice Pablo: “todo me está permitido, pero no todo me es conveniente”» (*Adversus haereses* 4,37,4). Aquí la cita paulina no concuerda muy bien con lo que se pretende decir.

Se ha reprochado a Ireneo que tomase contenidos esenciales de la teología paulina, negándoles sus últimas consecuencias. Esto no debe extrañar si se tiene en cuenta que Ireneo desarrolló su teología *adversus haereses*. Como se trataba de adversarios gnósticos y marcionitas, que constituían oposiciones, separando totalmente ser y tiempo, libertad y elección, Ireneo tuvo que unir y no separar si quería conservar a Pablo. Por ello atacó tanto a quienes decían que «sólo Pablo, a quien fue confiado el misterio de la revelación, ha conocido la verdad», como a «los que no aceptan (en absoluto) al Apóstol Pablo» (*ibid.*, 3,15,1). Tan equivocado en teología era decir «sólo Pablo» como «sin Pablo». Si se quiere emitir un juicio justo sobre el paulinismo de Ireneo, no se debe sumar los aspectos que le distinguen del Apóstol, sino fijarse en cómo fortaleció la autoridad y la actualidad del Apóstol por las muchas citas paulinas que empleó y por ensamblar las cartas paulinas en el canon *in fieri* de la Sagrada Escritura neotestamentaria. Conviene notar, además, que con Ireneo se reanudó la discusión con los herejes en forma argumentada. De este modo no sólo se afirmaba la ortodoxia de la teología paulina sino que también se la fundamentaba lo más posible. Ireneo acertó en comprender que a los herejes había que vencerlos «a partir del mismo Pablo, de quien sacan las cuestiones que nos plantean» (*ibid.*, 4,41,5).

62. Ya en J. WERNER, *Der Paulinismus des Irenaeus* = TU 6,2 (Leipzig 1889) 103s.; 212-217; de nuevo en St. MEANS, *Saint Paul and the Ante-Nicene Church* (London 1903) 157-202; igualmente, en ALEITH (*supra* nota 1) 80s.

63. Véase el estado de la investigación en NOORMANN (*supra* nota 59) 4-21.

64. A. BENGSCH, *Heilsgeschichte und Heilswissen* = EThS 3 (Leipzig 1957) 207-229.

5. *Perspectivas*

En este estudio se ha intentado trazar, a la vista de la recepción de Pablo en los dos primeros siglos, un problema siempre actual en la Iglesia, que es la unión entre *anuncio* y *teología*. Como resultado se ve que el anuncio siempre necesita de la teología si quiere seguir siendo escuchado en los tiempos y situaciones cambiantes. La Iglesia postapostólica se mantuvo firme, porque no rehusó en su momento la discusión con el helenismo y la filosofía platónica –incluida la cosmovisión mitológica– que le vino impuesta por la gnosis. A la vez la piedad en las comunidades, la profesión de la fe, el servicio litúrgico y la obligación moral a modo de mandamientos concretos preservaron la fe, una vez anunciada, de perderse en especulaciones desorbitadas.

La aportación teológica, en discusión con los problemas actuales, y una fe confesada testimonialmente en la participación litúrgica y en una vida conforme a los mandamientos son dos elementos que siempre tienen que estar unidos si se quiere que la Revelación divina permanezca audible y aceptable. Pero siempre existe el peligro de escamotear el esfuerzo que este doble camino supone. También hoy es válido que no se puede encontrar la salvación sólo en la teología científica o sólo en la pastoral y la praxis. La Iglesia nunca debe renunciar a la fundamentación teológica de su anuncio, porque la fe sólo se mantiene si es una fe fundamentada. Por otra parte, toda teología permanece estéril si no desemboca en una fe viva y practicada. Esto es lo que enseña Pablo; esto es lo que enseña el anuncio paulino en el tiempo postapostólico.

Es verdad que Pablo y la radicalidad de su teología, en particular de su doctrina sobre la justificación, han ocasionado una y otra vez dificultades. Si se olvidaba o pasaba por alto su anuncio de que la salvación del hombre es sólo por Dios, la Iglesia corría el peligro de agostarse al convertirse en una institución moral. Se trataba entonces de remarcar que los cristianos tenían que merecer el cielo cumpliendo los mandamientos, mientras se podía perder de vista que la participación en la vida divina no puede ser merecida con nada ni por nadie, sino que es siempre un puro don de la gracia de Dios.

Muchas veces el redescubrimiento de la Carta a los Romanos ha marcado un cambio. Esto sucedió con Orígenes y más tarde, a finales del siglo IV, con Agustín, cuya discusión con el moralismo de los pelagianos radica en una nueva comprensión de la Carta a los Romanos. La misma Reforma luterana tiene como presupuesto el redescubrimiento de la Carta a los Romanos. La «experiencia de la torre» se convirtió para Lutero en un punto de inflexión, cuando descubrió la recta comprensión de la justicia de Dios en Rom 1,16-17⁶⁵. Para el siglo pasado se puede nombrar a Karl Barth, que, con su comentario a Romanos, superó la teología liberal de la Edad Moderna⁶⁶. Y como un caso más reciente se puede añadir, para el ámbito de habla alemana, la Declaración de Augsburgo sobre la justificación, porque documenta que la

65. H. BÖHMER, *Der junge Luther* (Stuttgart 1951) 99s.

66. E. REINMUTH, *Paulus. Gott neu denken* = Biblische Gestalten 9 (Leipzig 2004) 238s.

concordancia entre la Iglesia católica y los luteranos se basa en la igual comprensión de los lugares decisivos de la Carta a los Romanos⁶⁷.

Es cierto que la Carta a los Romanos no es la única carta paulina, igual que la justificación no es tampoco el único tema de la teología paulina. Las Cartas a los Corintios y la posterior Carta a los Efesios –y con ella el tema de la Iglesia– son igual de importantes. Aquí existen todavía notables diferencias confesionales, especialmente si se piensa en las consecuencias que la eclesiología tiene para la importancia de oficios y sacramentos en la Iglesia. Aquí la unión interconfesional queda todavía muy lejos.

¿Es Pablo un apóstol difícil y un aguijón en la carne, un elemento inquietante en la Iglesia? Hoy ya no existen en la Iglesia dificultades teórico-teológicas al respecto. Nadie en la Iglesia cuestiona ya la extraordinaria competencia teológica de Pablo. En la exégesis de las cartas paulinas trabajan mano a mano teólogos de todas las confesiones. Únicamente en el diálogo cristiano-judío puede seguir habiendo dificultades, porque a los interlocutores judíos les resulta más fácil Jesús como hermano que el *hardliner* Pablo con su crítica radical de la circuncisión y de la Torá.

En el ámbito intraeclesial sigue provocando dificultades el Apóstol en cuanto al *kerygma*, porque resulta complicado sacarle provecho para la predicación y la catequesis. ¿Cuándo se explica en una homilía dominical un texto paulino? Es una lástima que la riqueza teológica y también espiritual de las cartas paulinas quede sin explotar. Quizá sirva el Año Paulino proclamado por el Papa Benedicto XVI para darle mayor cabida en el anuncio de la palabra. Pablo no tiene por qué ser un apóstol difícil, pero tampoco es de fácil consumo. Como sucede con todo lo valioso, se necesita un esfuerzo considerable para sacar a la luz los tesoros teológicos y espirituales de las cartas paulinas.

(Trad. de Elisabeth Reinhardt)

Ernst Dassmann
Franz Josef Dölger-Institut
Universität Bonn
Lennéstr. 41
D-53113 Bonn
ernst.dassmann@web.de

67. El texto alemán se puede encontrar en Internet, en la página Web de la Conferencia Episcopal Alemana: <http://www.dbk.de/stichwoerter/data/00614/index.html> (28.11.2008); el texto español, en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_sp.html