

PRESENTACION DE LA EDICION CASTELLANA

MARCELINO LEGIDO

Para que la obra de Eichholz sobre la teología de Pablo preste un mayor servicio a la iglesia y a la teología españolas, conviene encuadrarla y valorarla desde nuestra perspectiva histórica. Sólo si recibimos sus resultados, explicándolos desde el pasado, podrá ayudarnos a comprender y vivir el presente de cara al futuro. Conviene, pues, que la situemos en la historia de la investigación paulina, jalonada por las síntesis panorámicas de las "teologías de Pablo".¹

1. *La teología de Pablo, una historia dentro de un contexto*

La investigación "histórico-crítica consecuente" y la investigación "histórico-crítica religiosa" constituyen las dos etapas primeras del estudio científico de los escritos paulinos². La investigación histórico-crítica consecuente aplica por primera vez a las cartas la crítica histórica y pretende buscar en ellas un momento del proceso histórico del cristianismo primitivo. Dentro de este marco la teología de Pablo aparece primero como "el sistema" doctrinal de la universalidad de la salvación en Cristo³ y después como "la ética" sublimada del amor⁴ para la construcción del reino. La investigación histórico-crítica religiosa pretende explicar la teología paulina desde la conexión con el marco helenístico y judío. Al investigar las implicaciones con la religiosidad griega, se fija la atención de modo especial en las religiones místicas y se entiende la teología de Pablo como una "mística" de la redención⁵. En cambio, al

estudiar las conexiones con el judaísmo, se destaca la perspectiva de la historia y se entiende la teología de Pablo como una "escatología" de salvación⁶. De este modo, la historia interna de la reflexión teológica paulina se inserta y se esboza en el contexto ambiental de la ecumene.

2. *La teología de Pablo, un mensaje para la historia*

La crítica histórica desarticulaba en principio la doctrina de Pablo tal como había venido exponiéndose en la ortodoxia católica y protestante. Con ello planteaba difíciles interrogantes en la misma vida de la comunidad creyente. Por ello no se interrumpe la comprensión y exposición de la teología paulina, hecha por los padres, los teólogos y los espirituales. Los estudios exegéticos deben afrontar también este servicio de anunciar hoy para la comunidad el evangelio de Pablo. Así lo sintieron muchos exegetas intentando de una manera o de otra presentar a la historia presente el mensaje de la teología de Pablo.

a) *El mensaje, doctrina para la vida*

Esta línea de interpretación de la teología paulina tiene un denominador común: su propósito y su método. Su propósito es la edificación de la iglesia en consonancia con la tradición ortodoxa. El horizonte, las líneas centrales, los motivos y los acentos provienen en buena parte de aquí. Su método no es la exégesis histórico-crítica, sino la exégesis descriptiva y homogénea, que pretende expresar sin más lo que a primera vista parecen expresar los escritos paulinos, coordinando los datos en una totalidad coherente.

En la iglesia evangélica desde mediados del siglo XIX se busca un camino medio entre el criticismo y el liberalismo para encontrar, mediante la descripción exegética, la doctrina del NT, que edifique en la vida y en la piedad⁷. Siguiendo esta línea se han venido construyendo algunas teologías de Pablo a lo largo del siglo XX hasta hoy⁸. En la iglesia católica se venían usando los textos de la Escritura, y por tanto las palabras de Pablo, como pruebas que fundamentaban las afirmaciones teológicas⁹. Pero ya desde comienzos de nuestro siglo se empiezan a elaborar síntesis

de teología paulina. El método es también aquí la exégesis descriptiva y homogénea. El peso de la tradición dogmática se hace sentir intensamente. Y los resultados de las investigaciones recientes primero se rechazan apologeticamente y después se van asumiendo cada vez más en sus datos más seguros¹⁰. Así, como base para la reflexión teológica y sobre todo como fuente de vida espiritual, se van construyendo casi hasta hoy las teologías de Pablo en el área católica.¹¹

b) *El mensaje, explicación de la existencia humana*

K. Barth con su comentario a los romanos (1918, ²1922) plantea una nueva tarea a la exégesis histórico-crítica. El esfuerzo debe dirigirse no sólo a descubrir el proceso y el contexto del pensamiento, sino su mensaje mismo, es decir, la palabra de Dios a los hombres de hoy¹². Se trata de mantener el método de la crítica histórica, pero aplicándolo ahora al contenido teológico de los escritos neotestamentarios. Esta nueva posición se realiza en una doble línea interpretativa. La teología de Pablo va a aparecer por una parte como el *kerygma que explica la existencia humana* y, por otra, como el *kerygma que hace presente la historia salvífica*.

El primer esbozo de la teología paulina se plantea dentro de la iglesia evangélica en la Alemania occidental de la postguerra. Es el momento de la restauración del capitalismo y de la democracia. En el primer plano aparece el hombre con sus derechos. La filosofía existencial ha interpretado el momento histórico analizando la estructura y dinámica de la existencia humana, acentuando la dimensión de interioridad consciente, de libertad responsable y de comunicación interpersonal. Bultmann desde la crítica histórica va a buscar en el NT y especialmente en Pablo el *kerygma* que responda al hombre de aquel entonces. La teología de Pablo se convierte propiamente en una antropología. Al hombre, condenado en su existencia a vivir en la carne de pecado en medio del mundo, le ha salido al encuentro la acción salvadora de Dios en Cristo, su gracia y su justicia. Entonces por la fe alcanza la libertad del pecado, de la ley y de la muerte y empieza a caminar en una vida nueva¹³. Después de mucho tiempo, con la

división de su escuela y por la irrupción de nuevas circunstancias históricas, se descubren las limitaciones de esta reducción antropológica de la teología paulina.¹⁴

c) *El mensaje, presencia de la historia salvífica*

El predominio de la interpretación bultmanniana marginó, al parecer, otra línea exegética que irrumpirá enérgicamente más tarde. Su denominador común es éste. En primer lugar se acepta con ponderación la crítica histórica, sin descalificar por ello la exégesis descriptivo-positiva. En segundo lugar, se pretende primariamente desentrañar el mensaje teológico del kerygma neotestamentario para la edificación de la iglesia. En tercer lugar, se concede prevalencia al contexto judío y en especial a la conexión con el AT, trazando en primer plano los jalones de la historia salvífica, para explicar el acontecimiento del NT. Desde esta posición se esbozará una nueva comprensión de la teología de Pablo.¹⁵

El nuevo esbozo de la teología paulina empieza a formularse fundamentalmente dentro de la iglesia evangélica en la Alemania occidental de la última parte de la década de los años sesenta. Hoy ya con unos pocos años de perspectiva sabemos que entre los años 1967-1970 ha tenido lugar una "irrupción" en la comprensión de la teología neotestamentaria¹⁶. El año 1968 (mayo francés, invasión de Checoslovaquia) es un instante clave de mutación histórica. En el avance del neocapitalismo y la democracia europea de occidente se siente una necesidad urgente de socialización. Aparecen en primer plano las dimensiones comunitarias y estructurales de la existencia humana. A pesar del avance de la sociedad de consumo del capitalismo tardío y su comprensión positivista, la cosmovisión marxista va desplazando a la existencialista como respuesta a los problemas del hombre. Se plantea así un desafío a la exégesis y a la teología cristianas¹⁷. A partir de esta exigencia histórica se vuelve la mirada a Pablo, a quien se aprende a leer en clave nueva. El centro de su teología es ahora la cristología escatológica, desde donde se explican todas las demás dimensiones, pasando a plano destacado la comunitaria y la cósmica. Es ahora cuando aflora enérgicamente la corriente exegética histórico-savífica que

estamos describiendo. De momento se plantean nuevos análisis¹⁸, aun cuando de paso se vayan haciendo necesarias las síntesis para la edificación eclesial¹⁹. En este momento nos encontramos.

3. *La teología de Pablo*, de G. Eichholz

Ya estamos en condiciones de encuadrar y valorar la perspectiva de la teología paulina que nos ofrece G. Eichholz²⁰. En ella culmina su vida intelectual y pastoral²¹. Desde pronto se compromete en el servicio a la iglesia evangélica, de modo que su trabajo pastoral abre horizontes a su reflexión intelectual²². Le importa la proclamación del evangelio y su traducción al hombre de hoy. El kerygma debe de ser analizado en su realidad histórica y en su interpelación existencial, superando la alternativa de la interpretación bultmanniana²³. Estrechamente implicada con su posición kerygmática estará su reflexión exegética y teológica. Eichholz proviene de Schlatter y Barth. Esto significa que las coordenadas de su exégesis serán la historia salvífica y la cristología. Pero desde su inserción pastoral e intelectual mantiene un diálogo respetuoso y fecundo con las posiciones de Bultmann y su escuela²⁴. Por eso podríamos decir que su teología de Pablo se encuentra en la confluencia de las dos líneas de interpretación que hemos esbozado antes: el mensaje como explicación de la existencia y como presencia de la historia salvífica.

Desde este encuadramiento se explica más fácilmente el esbozo de teología paulina propuesto por Eichholz, con sus logros y limitaciones. Las anotaciones previas pretenden mostrarnos a Pablo el apóstol, discutido desde el principio, intentando proclamar e interpretar el evangelio en diálogo permanente con la comunidad. Por eso su lugar teológico es propiamente su misión y servicio apostólico a toda la humanidad en la ecumene²⁵. El evangelio realiza la apocalipsis del hombre. Por ello la sección segunda (cap. 3-5) constituye en realidad la perspectiva antropológica paulina, que no consiste en un análisis de las estructuras de la existencia, sino en un desvelamiento de su dinámica inmanente por el contraste con el evangelio²⁶. La sección tercera, que constituye el núcleo central del libro (cap. 6-7) es propiamente la cristología paulina. Después de un suge-

rente estado de la cuestión, se parte de Rom 1, 3-4 y Flp 2, 6-11 para descubrir los acentos que Pablo pone en el acontecimiento escatológico de Cristo. El Cristo muerto, resucitado y entronizado en su historia sucedida por nosotros es el signo de la iniciativa amorosa de Dios que ha querido iniciar en él, nuevo Adán, una nueva humanidad, justificada por la fe²⁷. La cuarta sección (cap. 8-9) constituye en realidad un esbozo de la ética paulina, que supone la anulación de la torá y la nueva vida en Cristo dentro del horizonte escatológico²⁸. Esta es la historia de la incomprendible riqueza y libertad de la gracia de Dios, a la que nosotros sólo podemos acoger y alabar.²⁹

4. *Aquí y ahora*

La traducción de la *Teología de Pablo* de Eichholz pretende ser un servicio a la iglesia y a la teología. Los estudios exegéticos paulinos ya han recorrido entre nosotros un largo camino. Ahora no es el momento de anotarlo con todo detalle³⁰. Pero sí necesitamos valorar las síntesis de la teología de Pablo, que se han hecho en España hasta hoy. Ello nos permitirá situarnos panorámicamente en el contexto presente de la exégesis, de la iglesia y de la sociedad que nos ha tocado vivir.

Cuando encuadramos la historia española de la exégesis paulina en las coordenadas que acabamos de trazar, podemos constatar dos hechos. En primer lugar no se ha dado propiamente entre nosotros la "exégesis histórico-consecuente", ni la "exégesis histórico-religiosa". En segundo lugar nuestra investigación se ha puesto en marcha en el período de la "exégesis histórico-teológica". Pero al no haber sido asumida con radicalidad la crítica histórica, todos los esbozos de teología paulina que se han hecho se encuadran en la línea que hemos llamado "doctrina para la vida". En este sentido tienen los dos rasgos que caracterizan como denominador común a todas las interpretaciones europeas de este género: el método exegético descriptivo y homogéneo y el servicio a la edificación de la comunidad eclesial. El primer gran intento se lo debemos a J. M. Bover, que sobre el trabajo esforzado de toda su vida construyó la teología de Pablo, como cristología eclesial y espiritual³¹. J. M. González Ruiz, también sobre tra-

bajos personales y con una óptica teológico-histórica singular, nos presenta la teología paulina sobre todo como una gran eclesiología cosmológica³². Por fin, M. García Cordero integra las perspectivas paulinas en la teología homogénea del NT, que es fundamentalmente cristológica, sin que se distingan en su peculiaridad las decisivas aportaciones de Pablo.³³

En conjunto podemos decir que la investigación paulina en España se encuentra hoy en un punto crítico³⁴. Sin embargo se nos hace necesario en esta hora crucial volver al encuentro del kerygma apostólico. En el seno de la iglesia, nuestro lugar teológico, hemos de asumir el método histórico-crítico en todas sus dimensiones para re-descubrir el evangelio de Pablo en su autenticidad, plenitud y fuerza. Así podremos anunciar a Cristo, el Señor, que reunirá a su iglesia en la unidad y por los caminos históricos de la tierra, consumará su nueva creación, hasta que entregue el reino al Padre.

El Cubo de Don Sancho (Salamanca),
8 septiembre 1976.

1. No podemos pretender aquí exponer la historia de la investigación de los escritos de Pablo. Para ello cf. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tübingen 1911; P. Feine, *Der Apostel Paulus*. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, Gütersloh 1927, 11-206; R. Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*: ThR NF 1(1929) 26-59; 6(1934) 229-246; 8(1936) 1-22; O. Kuss, *Die Rolle des Apostels Paulus in der theologischen Entwicklung der Urkirche*: MThZ 14(1963) 1-59; 109-187; R. Rigaux, *Paulus und seine Briefe*. Der Stand der Forschung, München 1964. Lo que pretendemos aquí es historiar el desarrollo de lo que solemos llamar "teologías de Pablo".

2. Para la visión panorámica de la historia de la investigación del nuevo testamento, cf. sobre todo W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg 1970.

3. Debemos a F. Chr. Baur el primer intento de esbozar la síntesis de la teología paulina desde la crítica histórica. Pablo se enmarca en la evolución dialéctica (hegeliana) del cristianismo primitivo. Cf. *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860; reimpr. Stuttgart 1966; *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, ed. F. Chr. Baur, Leipzig 1864; reimpr. Stuttgart 1973. La mejor exposición del pensamiento de Pablo se encuentra en *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845. En medio de las tensiones entre judaizantes y helenistas, el apóstol identifica el cristianismo con la persona de Cristo, el Mesías judío trascendido en el Hijo de Dios (513 s.), que abre la justificación para todos y reconcilia a todos en la unidad de su cuerpo (555 ss.). Por eso representa un momento culminante "en el avance del Espíritu hacia la libertad de su autoconciencia" (599).

4. La exégesis animada por la teología liberal y conectada con el neokantismo nos ofrece otra imagen de la teología paulina, que ha cristalizado sobre todo en la obra de H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I-II (1896-1897). El paulinismo: II, Tübingen 1911, 1-262. El proceso histórico se entiende como evolución biológica. Pablo representa la inquieta adolescencia del cristianismo primitivo. El encuentro con Jesús le libra de su "bancarrotta ética" y le descubre una nueva vivencia religiosa, que es una nueva postura ética. El centro de su teología será el "ser en Cristo", la vida y la actividad del amor y de la libertad. En esta línea cf. también C. Holsten, *Das evangelium des Paulus* I. Die äussere Entwicklungsgeschichte des paulinischen Evangeliums; II. Paulinische Theologie, ed. P. Mehlhorn, Berlin 1880-1898; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig 1873. Partiendo de una postura teológica conservadora se desplazan después a una posición racionalista-liberal: A. Sabatier, *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris 1896; G. B. Stevens, *The Pauline theology*, New York 1906. Pronto se advierte que esta perspectiva reduce la teología paulina a las dimensiones de la conciencia ética individual sin tener en cuenta los hechos históricos de la salvación. W. Wrede, *Paulus*, Tübingen 1904, 1907. Pablo es un teólogo que anuncia una historia, centrada en la persona y la obra de Cristo, que ha sucedido para toda la humanidad y que ha abierto ya en el presente el futuro de la salvación (esp. 53 s., 60, 63).

5. Las obras de Cumont, Reitzenstein, Heitmüller, Usener, Dieterich van posibilitando una imagen nueva de la teología de Pablo. El centro es ahora el Cristo pneumatológico y viviente con el que los creyentes entran en comunión mística dentro de su iglesia. Cf. A. Deissmann, *Paulus*. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911, 1925, esp. 101-187. Es significativa la síntesis de H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1911, 1928, 214-341. Pablo ha empalmado la religión moral de Jesús con la religión mística de los griegos. Dogma y ética se implican con sacramento y mística. La teología paulina es en último término una "religión moral de redención". Weinel está asumiendo todavía la perspectiva liberal. Pero W. Bousset va más allá esbozando de modo coherente la visión de la crítica histórico religiosa en torno a la cristología paulina. Situado en el marco helenístico sobre todo, Pablo es el teólogo del Kyrios presente en su comunidad mística por medio del culto: cf. *Kyrios Christos*, Göttingen 1913, 1921.

6. Schweitzer en su historia de la investigación paulina (1911) proyecta sobre Pablo su perspectiva escatológica. Más tarde la tematizará contraponiendo el futuro con el presente, implicando escatología y mística en el ser en Cristo: cf. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 1954. La explicación de Pablo desde el contexto judío se va afinando cada vez más: Windisch, Strack-Billerbeck, van Unnik, Scott, Vollmer, Michel, Davies, Bonsirven, etc. La apocalíptica se completa con el rabinato y el judaísmo helenístico. El ThW de Kittel va reconstruyendo fragmento a fragmento el trasfondo judío de la teología de Pablo. Poseemos incluso perspectivas desde el mismo judaísmo: Montefiore, Klausner, Baeck, Ben-Chorin. Pero la más coherente y fundamentada es la de H. J. Schoeps, *Paulus*. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959. Pablo es un "pensador de la situación postmesianica" (95 s.). El centro de su teología es su soteriología del Cristo, muerto y resucitado, Hijo de Dios (127 s.), muerto en sacrificio para el perdón de los pecados. En su mayor parte procede del judaísmo, pero la titulación de Hijo de Dios, con lo que ésta lleva consigo, es un elemento extraño y equivocado, tomado del helenismo (163, 168). De aquí procede también su falsa concepción de la torá y de la historia salvífica. Schoeps rechaza a Pablo, pero atina en la fijación del eje central de su pensamiento: la soteriología cristológica y escatológica.

7. Sobre este modo de esbozar la teología neotestamentaria, cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975, 41 ss. Siguiendo las sugerencias de Neander y Tholuck, B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments* (1868), Stuttgart-Berlin 1903; el paulinismo (III, 197-462); W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie* I-II, Halle 1897, el paulinismo II (1911) 1-262.

8. P. Feine, *Das gesetzfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig 1899, subraya que el centro de la teología de Pablo es Cristo, la automanifestación de Dios en el mundo. Desde aquí se ven todas sus acciones salvadoras para la humanidad. Este esbozo cristaliza en su *Theologie des Neuen Testaments* Berlin 1910 1953, 145-301, libro muy leído en los sectores conservadores de la iglesia evangélica alemana. En esta línea se continúa trabajando después: cf. la predicación y doctrina de Pablo en F. Büchsel, *Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1935, 1937 y la "teología cristocéntrica de la historia", elaborada en gran parte con elementos paulinos de E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh 1941, 1948. En esta misma línea de divul-

gación espiritual de la teología armonizada de Pablo podríamos situar los trabajos de A. Richardson, *An introduction to the theology of the new testament*, London 1958, ¹1969; D. E. H. Whiteley, *The theology of St. Paul*, Oxford 1964 y la obra holandesa (1966), resumida y traducida al alemán, de H. Ridderbos, *Paulus*. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal 1970. En esta última, aunque aprovecha los resultados de la exégesis reciente (Schlatter, Jeremias, Kümmel y sobre todo Käsemann dentro de la escuela de Bultmann), su exégesis indiferenciada y su construcción homogénea y "dogmatizante" restan valor a su acertado enfoque de la cristología escatológica. De todas formas, este tipo de teologías de Pablo pretende responder al legítimo deseo de que la palabra evangélica resuene para la comunidad eclesial y la edifique.

9. En este sentido se construye todavía la obra de P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica* I-II, Roma 1938; III, Roma 1939. Este estudio que "engloba los dos testamentos y sigue la división escolástica es más bien una sub-estructura bíblica de la dogmática que una verdadera teología bíblica". R. Schnackenburg, *La teología del nuevo testamento*. Estado de la cuestión, Bilbao 1966, 23.

10. H. Th. Simar, exegeta, dogmático y moralista, como resultado de su trabajo exegético y docente en Bonn (1860-1864) escribe *Die Theologie des heiligen Paulus* (1864) Freiburg ¹1883, primer exponente de las síntesis católicas. Pero la obra que marcará todos los esfuerzos posteriores es el estudio de F. Prat, *La théologie de saint Paul* I, Paris 1908, ²1942; II, Paris 1912, ³1941. Reeditada en 1961 por J. Danielou, trad. cast. México 1947. La teología bíblica es "el fruto de la exégesis y el germen de la escolástica" (I, 11). Se trata de evitar discusiones estériles. En el prólogo de ¹1929 cree que la *Religionsgeschichte* ha pasado ya como las elucubraciones de Tubinga (II, 7). Hay que ir a los datos positivos para que "la utilidad sea duradera". El diálogo con las interpretaciones contemporáneas queda fragmentariamente reducido a las "notas sueltas" de los apéndices (I, 445 s., II, 437 s.). La obra tiene una perspectiva principalmente cristológico-soteriológica. El centro de la teología paulina es Cristo salvador, su persona y su obra. Por los canales de la redención (fe, sacramentos, iglesia) se alcanzan los frutos de la redención (vida cristiana, postrimerias) (II, 57-434). Para hacer llegar al pueblo el mensaje neotestamentario aparecen las breves síntesis de A. Lemonnier, *La théologie du nouveau testament*, Paris 1928; actualizada por L. Cerfaux, Paris 1963, 157 ss. O. Kuss, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Regensburg 1936, ¹1937. Más amplia es la obra de L. Tondelli, *Il pensiero di san Paolo* (1928), Turin ¹1948. El estado lamentable de la humanidad es remediado por Dios mediante su Hijo, que realiza la obra de la redención. Se acentúa la unión con él en la eucaristía y por el Espíritu. En esta misma línea aparece la obra de F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul* I-II (1938) Paris ¹1946. Construida sobre los trabajos de Cornely, Lagrange, Allo, Huby, Prat y Mersch, ofrece una perspectiva cristológica, eclesiológica y espiritual, que refleja con fidelidad el planteamiento dogmático-moral-místico de la iglesia católica, expuesto sobre los textos paulinos. Después de una síntesis más breve destinada al mayor provecho de la fe del pueblo creyente, *Les idées maîtresses de S. Paul*, Paris 1959, trad. cast. Salamanca 1963, refunde y reedita su primera obra *L'enseignement de saint Paul*, Paris 1967. El estudio va destinado a la "profundización de la vida cristiana" (13). Ahora se incorporan los estudios exegeticos del área francesa (Rigaux, Spicq, Lyonnet, Cerfaux, Durwell, Feuillet) y del área católica alemana (Meinertz, Schnackenburg, Schlier). Desde el misterio trinitario, se expone la obra redentora de Cristo y su actualización y prolongación en la vida y camino de la iglesia hasta llegar al definitivo porvenir. Todavía el peso de la dogmática católica se hace sentir en demasía sobre la articulación de los textos paulinos. Sobre esta forma homogénea y dogmatizante de exponer la teología paulina, ha hecho una aguda anotación crítica E. Käsemann: *ThLZ* 90 (1965) 35 s., a propósito de la edición alemana (1962) de las *Ideas maestras*. En un nivel semejante de planteamiento y método habría que situar el trabajo de W. K. Grossow, *Breve introducción a la teología de S. Pablo* Buenos Aires 1961.

Un estadio nuevo representan las obras de Bonsirven y Meinertz. El evangelio de Pablo se descubre en el encuentro de su conversión con el Cristo mediador universal y reconciliador de los hombres. J. Bonsirven, *L'évangile de Paul*, Paris 1948, 42 s. El centro de la teología paulina es Cristo en su función de mediación, el "por Cristo": la mediación de la creación, la mediación de la gracia (pascua, redención, iglesia) y la mediación de la consumación (84 s., 144 ss., 307 ss.). Pablo pretende "incorporar" (a los hombres) al Señor, introducirlos por él en un solo Espíritu al Padre" (47). La exposición conecta más con el AT y el judaísmo. Bonsirven conoce la exégesis protestante contemporánea, aunque no dialoga en profundidad con ella, y se mantiene en la exégesis descriptiva, implicada con la dogmá-

tica católica. Una síntesis de este esbozo de teología paulina apareció después en su obra *Théologie du nouveau testament*, Paris 1951, trad. cast. Barcelona 1961, 279-320. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, I-II Bonn 1950, trad. cast. Madrid 1963, 255-439, plantea en el prólogo su método de exégesis descriptiva ("exponer positivamente") y su propósito (el mensaje, "fuente de energía para la vida religiosa y moral") (XI, XXI). Se trata de hacer historia en el contexto. Pablo aparecerá entre Jesús y la comunidad primitiva por una parte y la teología joánica por otra. Al plantear la teología paulina se nota la confluencia del esquema trinitario-cristológico-eclesiológico de la exégesis católica con el esquema antropológico de Bultmann, que se hace sentir. El pensamiento y la vida de Pablo "son absolutamente cristocéntricos"... Habría que hablar primero de Cristo y de su obra, pero para mejor comprensión "será recomendable presentar al principio una imagen del hombre, cuya suerte constituye el objeto de toda la obra de la salvación" (269). De todas formas el centro de la teología paulina es el Cristo redentor, que eleva al individuo sobre sí mismo, le acoge en una comunidad y le hace vivir una vida nueva (265). Meinertz, después de exponer la situación del hombre ante la redención (269 s.), presenta la cristología centrada en la redención (cf. R. G. Bandas, *The master. Idea of saint Paul's epistles or the redemption*, Brujas 1925) y sus efectos (321 s.), para pasar después a exponer la eclesiología (411 s.), la ética y la escatología, entendida como doctrina de los novísimos. El estudio está construido fundamentalmente sobre la exégesis católica alemana precedente o contemporánea (Sickenberger, Steinmann, Holzmeister, Tillmann, Prümm), aunque también tiene en cuenta la exégesis evangélica alemana de orientación más positiva (Kittel, Lohmeyer, Dibelius, Kümmel, Jeremias). De todas formas, este esbozo se mantiene todavía en el cauce de la exégesis descriptiva y homogénea y con frecuencia deja trasparecer la perspectiva confesional católica.

11. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII y sobre todo la constitución *Dei Verbum* (1965) del Vaticano II han abierto horizontes nuevos a la exégesis católica. Pío XII hablaba de unir la libertad de los hijos de Dios con la fidelidad a la doctrina de la iglesia y la agradecida utilización de los métodos científicos (EB 565). "El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios... ha sido encomendado únicamente al magisterio de la iglesia". "Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem magistrat". Con la asistencia del Espíritu santo oye piadosamente, guarda santamente y expone fielmente esta palabra que se le confió (DV 10). Por su parte la exégesis es un servicio a la palabra para el pueblo, que se implica con el servicio apostólico del magisterio. Alentada por el Espíritu, y teniendo en cuenta la unidad de la Escritura, la tradición viva de toda la iglesia y la analogía de la fe (DV 12), puede asumir en toda su verdad los métodos exegéticos científicos para comprender y exponer el sentido de la palabra. Hay una implicación dialéctica entre exégesis y magisterio. El hecho de que la palabra haya de ser servida al pueblo de Dios por el magisterio eclesialógico, que recibió el mandato y el ministerio, no excluye sino que incluye, no anula sino que exige el estudio científico más auténtico y decidido. Es un servicio a la palabra en la iglesia, "ut quasi preparato studio, iudicium ecclesiae maduretur" (DV 12). Por otra parte el servicio exegético a la comprensión madura del evangelio está sometido al juicio último de la iglesia, en la que nos alcanza la palabra de Dios destinada a ella, recogida en ella, y cuya auténtica interpretación se ha confiado a ella. El esfuerzo difícil, con frecuencia combatido, de la exégesis católica por asumir los métodos científicos contemporáneos parece que se ha abierto camino por fin. Cf. R. Schnackenburg, *Der Weg der katholischen Exegese*: BZ NF 2(1958) 161-176; J. Levie, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (1958), Bilbao 1961; J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1966; J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II*, Stuttgart 1966; L. A. Schökel, *Interpretación de la sagrada Escritura, en Comentarios a la constitución Dei Verbum*, Madrid 1969, 463 s. Con este planteamiento se inicia un nuevo estadio en la exégesis católica y en sus teologías del NT. Los esfuerzos por entrar decididamente por ese camino habían sido ya muchos (esp. Lagrange y su escuela; Cerfaux y sus discípulos; los círculos de Münster y München especialmente). Pero había que dar un paso más adelante. Lo primero que había que hacer era "ponerse al día en el estado de la cuestión", asumiendo con toda amplitud los resultados de la exégesis científica. R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie*. Der Stand der Forschung, München 1963, lo hizo para toda la teología neotestamentaria. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Paris-Bruges 1962, para las cartas de Pablo. A pesar de este paso adelante se continúan construyendo teologías paulinas desde los niveles anteriores. La obra de H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I-III*, Düsseldorf 1968-1973, construida en conexión sistemática de temas: creación (mundo, tiempo, hombre), redención (revelación, salva-

ción, Espíritu, doctrina sobre Dios), ética, tiene la ventaja de ofrecer la visión de síntesis, con la aportación separada de los distintos testigos neotestamentarios. Pero ni se asume en radicalidad la crítica histórica ni se evita suficientemente el carácter confesional. De nuevo predomina la exégesis descriptiva y el propósito de edificación eclesial. Hay que volver al NT, documento originario de la fe y la vida cristiana, para ayudar a la renovación de nuestra vida eclesial (II, 9). En coordenadas semejantes se inscribe el libro de O. Kuss, *Paulus. Die Rolle der Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*, Regensburg 1971, trad. cast. Barcelona 1975. No pretende dar una imagen exhaustiva de Pablo, sino selectiva. Quiere señalar el centro focal de la vida y el pensamiento paulinos, su cristología de la totalidad y de la exclusividad: "mediante Jesucristo, muerto en la cruz y resucitado por Dios, y sólo mediante Jesucristo nos viene la salvación total" (326). Obra construida en diálogo con los viejos maestros protestantes (Baur, Bousset, Harnack, Jülicher, J. Weiss, Lohmeyer, etc.) y con la exégesis católica de la pasada generación (Cerfaux, Bonsirven, Rigaux, Wilkenhauser). No se entabla un diálogo en profundidad con Bultmann y su escuela y casi se desconoce por entero la más reciente investigación protestante y católica. La pretensión de Kuss en esta hora difícil de la iglesia no ha sido más que apuntar a la entraña misma del pensamiento paulino. Cf. La recensión de B. Rigaux, B 54(1973) 456-458. En cambio un exponente realmente significativo de este nuevo estadio es la síntesis breve de J. A. Fitzmyer, *Pauline theology. A brief sketch*, Englewood 1967, trad. cast. Madrid 1975, enmarcada en el círculo bultmaniano soteriológico-antropológico, como esquema de interpretación de la teología de Pablo. La exégesis católica de momento se está esforzando en el trabajo analítico, como se atestigua en las monografías *Etudes Bibliques, Neutestamentliche Abhandlungen*, las colecciones de *Studien zum Alten und Neuen Testament, Biblische Untersuchungen, Stuttgarter Bibelstudien, Analecta Biblica, Studia Neotestamentica* y el valioso comentario *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*. Después vendrán las nuevas síntesis. Pero ya "la ciencia bíblica católica se ha desarrollado muy rápidamente llegando a ser compañera de diálogo de la protestante con el mismo rango" (Goppelt, *Theologie*, 21). Avanzando ambas en estrecha conexión, las perspectivas confesionales se esclarecen y se trascienden hacia la unidad de la iglesia de Cristo.

12. Cf. H. Vorgrimler-R. Vander Gucht, *La teología en el siglo xx*, II, Madrid 1973, 87 s.; RGG³ I, 894 s.; II, 168 s.; LThK² II, 5 s.

13. Bultmann proviene de la exégesis histórica crítica, de donde recibe el método. De la exégesis histórica religiosa recibe el contexto para interpretar a Pablo: el helenismo y especialmente la gnosis. De la filosofía existencial y en concreto de M. Heidegger, su compañero de Marburg, recibe el horizonte de interpretación: la autocomprensión existencial. Con ello, después de asumir críticamente la historia de la investigación, hace su nuevo planteamiento en *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948, 1968. Citamos por la ed. 5.ª: "Toda afirmación sobre Dios es al tiempo una afirmación sobre el hombre y al revés. Por ello y en este sentido la teología paulina es al tiempo antropología"... "La cristología paulina es al tiempo soteriología"... "Según esto la mejor manera de desarrollar objetivamente la teología paulina es exponerla como la doctrina sobre el hombre" (129). Lo primero será, coincidiendo con la tarea de Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) explicar "las estructuras formales del ser humano" (193), en lo que se descubre lo que es el "hombre antes de la revelación de la pístis" (191-270). La auténtica intención del hombre de llegar a ser él mismo y alcanzar la vida está pervertida por el pecado. El acontecimiento escatológico de la muerte y resurrección de Cristo está visto en su dimensión soteriológica: el hombre bajo la fe. La justicia que le alcanza en la palabra y en los sacramentos dentro de la iglesia (271 s.) posibilitan la obediencia de la pístis, y la nueva vida para Dios en Cristo, que es la existencia auténtica en libertad (331 s.). Bultmann tenía conciencia de que en su esbozo confluía y cristalizaba toda la historia anterior: la crítica histórica, la investigación histórica religiosa y las exigencias teológicas y kerygmáticas (598 s.). Ciertamente su impacto fue poderoso y su influencia continuada dentro y fuera de la iglesia evangélica.

14. La escuela de Bultmann se divide ante el problema de la historia. Cf. Goppelt, *Theologie*, 36 s. La referencia del kerygma a la autocomprensión humana es una reducción, que mutila el mensaje en sus dimensiones históricas, comunitarias y cósmicas. Käsemann es el pionero que pretende abrir caminos nuevos. Pero aun aquellos discípulos que continúan en la línea de Bultmann, se sienten obligados a completarle. El estudio de H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, está claramente construido sobre el esbozo de Bultmann. Pero nuevas dimensiones y acentos se dejan sentir. Hay que buscar un camino medio entre la subjetivi-

zación de la interpretación existencial y la objetivación de la interpretación cristológica: la soteriología, la comunicación a nosotros en la fe de la acción salvadora de Dios (181 s.). La situación del hombre antes de la salvación (los conceptos antropológicos [neutrales], la esperanza, el hombre en el mundo) constituye la base antropológica (195 s.). El acontecimiento salvador: la acción de Dios en Cristo por mí y en mí (gracia y justicia) es la dimensión histórico-soteriológica (222 s.) acentuada mucho más que en Bultmann. La acción salvadora no se orienta tanto a la autocomprensión del individuo, cuanto a la "presencia de la revelación", sobre todo mediante la palabra en la iglesia, entendida como ámbito del señorío de Cristo. De todas formas el acontecimiento de justificación se entiende al estilo de Bultmann como *libertas christiana* (260 s.). De este modo el esquema bultmanniano sufre unas correcciones históricas, cristológicas y eclesiológicas aun cuando el círculo soteriología-antropología no se ha roto suficientemente. Muy próximo a este planteamiento está, como apuntábamos antes, el esbozo de Fitzmyer cuya teología paulina se divide en dos grandes capítulos: soteriología (74 s.) y antropología (138 s.). Pretende superar a Bultmann, comprendiendo al hombre en el acontecimiento de Cristo (72) y acentúa en verdad la cristología y la eclesiológica (esp. 92 s., 175 s.), pero las dimensiones comunitarias y cósmicas de la salvación no están suficientemente subrayadas. G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, trad. cast. en preparación, trabaja también sobre el esquema de Bultmann, pero enriqueciéndolo con nuevas perspectivas recogidas especialmente de Käsemann. El hombre y el mundo están perdidos, pero hay una implicación entre ambos (140). El pecado trasciende las dimensiones individuales. En este horizonte Bornkamm intenta que no se prive al acontecimiento salvador, sin que con ello la dimensión cósmico-apocalíptica adquiera primacía sobre la personal (*Heilsgeschehen und Geschichte*, 155 s.). Además debe acentuarse el otro polo, que en Bultmann perdió relevancia. Pablo conecta las afirmaciones soteriológicas con las cristológicas, es decir, desarrolla el mensaje de Cristo como mensaje de la justificación (128 s.; cf. esp. 249-251). Por ello ya en el presente hacia el futuro se ha realizado el "cambio de los eones" (206). "Un movimiento radical que va en contra de la historia terrena" (205), que los creyentes han de actuar e irradiar en cada instante. Estos acentos nuevos van trascendiendo el esbozo de Bultmann en dimensiones históricas, cristológicas y cosmológicas.

15. La primera sugerencia de este nuevo planteamiento podríamos fijarla en la obra de J. Ch. K. von Hoffmann, *Weissagung und Erfüllung im Alten Testament* (1841-1844). Siguiendo el principio de la reforma de que la Escritura se explica con la Escritura, destaca la implicación del AT y NT, como la conexión del *Weisagungsgeschehen* con el *Erfüllungsgeschehen*. Cf. Goppelt, *Theologie*, 45 s. Con esta misma inspiración, uniendo el minucioso trabajo exegético a una posición confesional conservadora, traza Th. Zahn, *Grundriss der Neutestamentliche Theologie* (1928), Leipzig 1932 su perspectiva de la teología paulina (III, 64-132). Pero fue sobre todo Adolf Schlatter el gran exegeta que abrió cauce a esta posición. Sobre la base de sus comentarios y explicaciones esboza su *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1909-1910, que más tarde refundirá y ampliará: *Die Geschichte Jesu*, Stuttgart 1912, *Die Theologie der Apostel*, Stuttgart 1922. Detrás está el encuadramiento en el contexto judío y veterotestamentario: *Geschichte Israel* (1901), *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus* (1932); cf. también G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926), *Urchristentum, Spätjudentum und Hellenismus* (1931). La teología de Pablo será un esbozo teológico-kerygmático de la historia de Cristo, situado en una determinada circunstancia, en el que se ha manifestado definitivamente la autorrevelación salvadora de Dios, *Theol. Apost.* 239-432. Entre todos sus precedentes sólo Schlatter mereció para Bultmann una palabra de diálogo: "por él ha entrado precisamente el Jesús histórico en el puesto del kerygma". Cf. los Epilegomena de su *ThNT*, 597 s. Para K. Barth éste era sin embargo el planteamiento correcto de la teología del NT: hablar al hombre de hoy concentrándose en el único asunto decisivo: la palabra fiel e histórica de Dios. Hoffmann, Beck y Schlatter serían los que intentaban hacerlo, actualizando así los propósitos de los reformadores. Cf. *Der Römerbrief* (1918) 1922, VII-X. Por esta línea continuarán trabajando Schniewind, Michel, Jeremias, Goppelt y Kümmel con el método de la crítica histórica. En ella se sitúa también el gran esfuerzo del ThW que sobre las bases más sólidas nos va ofreciendo una imagen nueva de la teología del NT.

La posibilidad de una perspectiva nueva del kerygma de Pablo como presencia de la historia salvífica se abrirá paso cada vez más a medida que se tematiza la escatología paulina. Después de los primeros intentos de Kaibisch y Hope, son L. Goppelt, *Typos. Die typologischen Deutung des Alten Testaments*, Gütersloh 1939; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich

1945 y O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946, trad. cast. Barcelona 1968, los que trazan los jalones y la dinámica de la historia salvífica del NT centrada en Cristo. El esfuerzo notable de Käsemann por descubrir la apocalíptica como suelo nutricio de la primera teología cristiana dará también al kerygma cristológico paulino el encuadramiento escatológico. *Die Anfänge christlicher Theologie*: ZThK 57 (1960) 162-185; *Zum Thema der urchristlicher Apokalypitik*: ZThK 59 (1962) 257-284. Cf. también sus estudios sobre los fragmentos cristológicos paulinos, esp. *Eine urchristliche Taufliturgie* (1949), *Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11* (1950) y *Zum Verständnis von Röm. 3, 24-36* (1950) recogidos en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1965. La comprensión del AT abierta sobre todo por G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1968, trad. cast. Salamanca 1976 hace que el problema de la historia salvífica se plantee como marco de toda reflexión teológica. Cf. W. Pannenberg y otros, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965, trad. cast. en preparación. Ya no será posible entender la teología paulina sólo desde la existencia si no se la implica y abarca en la historia. Cf. O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, trad. cast. Barcelona 1967, 277-323. Cf. también por la significación de esta aportación, L. Goppelt, *Paulus und die Heilsgeschichte. Schlussfolgerungen aus Röm. 4 und 1 Kor. 10, 1-13*: NTS 13 (1966) 31-42. Para todo el problema, M. Legido, *Perspectivas sobre la comprensión paulina de la historia salvífica*: Salm 22 (1975) 13 s.

16. L. Goppelt, *Theologie*, 50.

17. La implicación entre el contexto socio-económico-político y la reflexión filosófica se nos hace patente con facilidad. En la crisis histórica de la Alemania de los años sesenta empiezan a tener singular resonancia Horkheimer y Habermas, Adorno y Bloch. La obra de éste, *Das Prinzip Hoffnung* (1959) actúa de hecho como sugerencia e interpelación. J. Moltmann, desde las sugerencias de Barth y Bonhoeffer y sobre las perspectivas axiémicas de von Rad y Käsemann empieza a entablar un diálogo con el marxismo (cf. *The NF 71* [1959]; *Kirche in der Zeit 15* [1960] 291-295; *17* [1962] 122-126; *EvTh 23* [1963] 537-557). Su respuesta desde la escatología cristológica cristalizó de modo ejemplar en *Theologie der Hoffnung* München 1968, trad. cast. Salamanca 1968. En la teología católica alemana el eco resonó más tarde, cf. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, München 1968, trad. cast. Salamanca 1970. Cf. J. Comblin, *La teología católica desde finales del pontificado de Pío XII*, en *Vorgrümler, Theologie*, 589. Sobre todo este contexto y sus consecuencias teórico-prácticas en las iglesias cf. las obras significativas de W. D. Marsch (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von J. Moltmann*, München 1967; H. Peukert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, München 1969; E. Feil-R. Weth (ed.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969.

18. Cf. los estudios sobre la cristología de Brandenburger, Kramer y Blank, los estudios sobre la justicia y la justificación de Stuhlmacher, Müller y Kertelge, los estudios sobre la antropología de Käsemann, Jewett y Bauer, y los estudios sobre la escatología y la historia salvífica de Hoffmann, Luz y Harnisch. E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 1972, ha esbozado los nuevos horizontes y en su comentario *An die Römer*, Tübingen 1973, ha intentado de modo coherente afrontar la teología paulina desde la cristología escatológica. Tal vez esta obra pueda significar para el futuro lo que el comentario a los romanos de Barth en la crisis histórica de la primera postguerra. Por lo pronto hemos de decir que el esbozo de Bultmann no sólo se ha completado, sino que se ha trascendido radicalmente.

19. W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testament nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen 1969, 121-227. Pablo es teólogo del presente como tiempo de salvación. Espera la consumación en el futuro inmediato, pero está seguro de que la obra salvadora ha empezado ya (126 s.). Desde el ahora se traza el panorama de la historia salvífica. El centro está en el acontecimiento de Cristo (134 s.), que él describe con los títulos cristológicos, dando preeminencia al de Hijo de Dios, que abarca desde la preexistencia a la parusía. Desde la cristología se descubre la antropología, levemente implicada con la cosmología: "la desgracia del hombre en el mundo" y la "salvación en Cristo" (153 s.). Pasando casi por alto la eclesiología, acentúa la tarea nacida del don de Cristo (sacramento y ética), hacia la consumación (184 ss.). El acento principal recae sobre la cristología dentro del horizonte de la escatología presente. "Pablo interpreta la realidad de su presente a partir de la realidad experimentada de la acción de Dios en Pascua y Pentecostés, correspondiendo a la situación histórico-salvífica, que ha cambiado" (290). E. Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1974, 74-111 parte también de la concentración cristológica. "La teología de Pablo ha de exponerse a partir del centro de su pensamiento: el evangelio de la revelación de la justicia de Dios en la cruz de Cristo" (74). Pablo en la llamada de su conversión fue constituido apóstol de los pueblos

para anunciar el evangelio en toda la ecumene. El Cristo muerto y resucitado es el Hijo de Dios (preexistencia y misión) convertido en Kyrios (presencia y venida futura). Su acción salvadora, entendida sobre todo como justicia, está vista en la contraposición con Adán. Dos hombres constituyen dos humanidades (79 s.). Desde la cristología se alcanza a ver hacia atrás la antropología de la creación y de la culpa (87) y hacia adelante la de la nueva vida en Cristo, el estar determinado por el acontecimiento de Cristo como nueva creación bajo el señorío del Kyrios enronizado (96 ss.). Lohse acentúa también la dimensión eclesiológica (pueblo y cuerpo) con su fundamento sacramental. En cambio al acentuar la parusia inmediata apenas se tiene en cuenta la dimensión cósmica. En estos esbozos recientes se advierte cómo partiendo de la cristología escatológica se alcanzan a descubrir las dimensiones personales, comunitarias y cósmicas del acontecimiento salvador. Tal vez apunten también hacia aquí las exposiciones de la teología paulina, todavía no publicadas, en las obras de J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, trad. cast. Salamanca 1974 y de L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975.

20. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen 1972.

21. "Fruto maduro del trabajo de toda su vida", J. Moltmann, *Christologie-die paulinische Mitte*. Bemerkungen zu Georg Eichholz Paulus Interpretation: *EvTh* 34 (1974) 196-200. Nacido en 1909 en Essen-Kupferdren, su adolescencia y juventud transcurren en la república de Weimar, tensa entre el comunismo y el fascismo. Estudia teología en Tübingen junto a Schlatter y Volz y en Bonn por los días de Peterson y Barth. Vive de cerca la inquietud de la teología dialéctica y de la iglesia confesante (1933 *Theologische Existenz heute*; 1934 Barmen-Dahlen). En 1935 empieza a enseñar en el seminario de la sociedad misionera del Rin. Después de la segunda guerra mundial reinicia de nuevo allí su servicio como rector del seminario que pretende alentar el espíritu misionero hacia dentro y enviar apóstoles a las tierras de misión. Al tiempo trabaja como docente de NT y de teología sistemática en la escuela eclesiástica superior de Wuppertal. En 1961 es nombrado profesor de NT en la escuela superior eclesiástica de Neuendettelsau, donde se jubila en 1970. Cf. H. Brunotte-O. Weber, *Evangelisches Kirchenlexikon III*, Göttingen 1962, 649 s., IV, 1961, 414.

22. La inquietud por el anuncio del evangelio al mundo aparece ya en sus primeras publicaciones durante el III Reich: *Die Antwort der Kirche auf die Ruf Gottes*: *ThEx* 54 (1938) y *Die Verkündigung der Kirche an die Welt*: *ThEx* 65 (1939). En medio de la lucha de la iglesia los pastores de la base sienten la necesidad de recibir ayuda de los exegetas. J. Beckmann y G. Eichholz preparan unos tomos de predicación y meditación en los que colaboró también D. Bonhoeffer: cf. J. Beckmann-Fr. Linz (ed.), *Meine Worte werden nicht vergehen* (1940); G. Eichholz (ed.) *Herr, tue meine Lippen auf*. Eine Predigt Hilfe. 1-3. 5 (1941-1948). Cf. también E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München 1970, 750 s. Esta misma inquietud pastoral le llevará después al estudio de las parábolas como diálogo familiar con los oyentes: *Das Gleichnis als Spiel*: *EvTh* 21 (1961) 309-326; *Gleichnisse der Evangelien*. Form, Überlieferung, Auslegung, Neukirchen 1971. Cf. la recensión de E. Grässer: *EvTh* 32 (1972) 190 s. Por ello esta teología de Pablo pretende ser también "un servicio para la predicación", un intento de hacer que Pablo hable por sí mismo al hombre de hoy. J. Moltmann, *Christologie*, 197.

23. En esto empalma con el método y la inquietud de la crítica histórica. Ya en los testigos del NT aparecen niveles distintos que se implican bajo la forma de tradición e interpretación. Un problema semejante es el que se nos plantea al intentar traducir el evangelio al hombre de hoy. Cf. su colección de artículos *Tradition und Interpretation*: *ThEx NF* 29 (1965). De todas formas hay que ir más allá de la interpretación existencial. Cf. *Die Grenze der existenzialen Interpretation*. Fragen zu Gerhard Ebelings Glaubensbegriff; *EvTh* 22 (1962) 565-579. Los textos narran y anuncian al tiempo, son hechos históricos y apelación kerygmática al tiempo.

24. El "esbozo" de teología paulina, propuesto por Eichholz, tiene a la carta a los romanos como documento base. Para su comprensión influyen decisivamente el comentario de K. Barth en la forma de la *Kurze Erklärung des Römerbriefes* (1956) y el comentario de A. Schlatter, *Gerechtigkeit Gottes* (1965). A ellos se añaden de modo complementario los de O. Michel, *Der Brief an die Römer* (1955) y O. Kuss, *Der Römerbrief* (1957). Desde este ángulo de visión alcanzado, se entabla un diálogo directo con R. Bultmann y sus discípulos de la primera y segunda generación. La obra de Eichholz sería impensable sin los trabajos de Bultmann, esp. *ThNT* (1958), de G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes* (1952), *Studien zu Antike und Christentum* (1959), y de Conzelmann, esp. *ThNT* (1967). Pero se puede comprobar que la base inmediata para la construcción de Eichholz son los trabajos de E. Kä-

semann, y de modo especial sus perspectivas cristológicas y escatológicas, que sigue fielmente. Cf. *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (1960), II (1964). Es de admirar que estén presentes en la elaboración los exegetas protestantes de la última generación: Brandenburger, Güttgemans, Hahn, Jünger, Kramer, Luz, Müller, Schrage, Stuhlmacher, Wegenast y Wengst. Aunque se advierte la reducción de otras áreas evangélicas y la total ausencia de la exégesis católica contemporánea, podemos decir sin embargo que la obra de Eichholz es la que ha recogido con mayor amplitud los resultados del trabajo exegetico de los últimos cincuenta años. Cf. la recensión de P. Stuhlmacher, *Theologische Probleme gegenwärtiger Paulusinterpretation: ThLZ 98* (1973) 721-723.

25. Supone un verdadero acierto el situar aquí el punto de partida. La teología de Pablo es una teología apostólica en función del anuncio mismo del evangelio a la iglesia en el mundo. Cf. también J. Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* (1971); Lohse, *Theologie*, 75 ss. Ya desde aquí se nos abre la perspectiva apocalíptica y cristológica. Cf. G. Eichholz, *Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche. Eine Exegetische Studie zu Röm. 1, 8-15*; *EvTh 21* (1961) 15-27. Aunque no se profundiza en la realidad e implicaciones del evangelio de Dios y de Cristo, se subraya sin embargo que es la cristología del Crucificado la que lo matiza fundamentalmente. La cruz es la concreción del evangelio y el signo de la existencia del apóstol y la comunidad (Käsemann, Güttgemans).

26. Esta larga sección del apocalipsis del hombre presenta un enfoque excelente. Pablo no ha hecho un análisis de antropología filosófica o teológica. Tan sólo ha descubierto los hombres concretos, marcados por su comunidad y su historia (judíos-gentiles) en el anuncio del evangelio. Tomando Rom 1, 18-2, 29 como base, aparece el hombre como "el acusado de Dios". En realidad Eichholz hace un análisis detenido de este fragmento, pero, entendido a veces en excursos desproporcionados, no se concentra en la verdadera apocalipsis, que pretende describir: el hombre desligado de Dios, se desintegra a sí mismo y desintegra también a la comunidad humana y el cosmos, protagonizados por él. Se puede prescindir del planteamiento de los conceptos antropológicos (Bultmann, *ThNT*, 193 s.; Conzelmann, *ThNT*, 195 s.), pero se podría haber calado más aún en las determinaciones de la existencia humana, marcadas por la comunidad, el cosmos y la historia, tal como las ve Pablo a la luz del evangelio. Cf. E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, en *Paul. Persp.*, 9-60; K. A. Bauer, *Leiblichkeit-das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, 1971.

27. Esta larga sección es, sin duda, lo más valioso del libro. Por fin dice Moltmann, *Christologie*, 198, se ha realizado el *umgekehrt* de Bultmann. En verdad, al poner la cristología escatológica en el centro, no sólo se ha superado a Bultmann, sino que se ha presentado una alternativa total a su interpretación paulina. Ya conocemos la larga serie de precedentes. Ahora, sin embargo, se presenta el nuevo esbozo en toda su coherencia. Tres acentos pone Eichholz en el acontecimiento salvador de Cristo: la iniciativa del amor de Dios, la historia de Cristo sucedida en obediencia al Padre por nosotros y la constitución de la nueva humanidad encabezada por él (cf. Barth, Bultmann, Brandenburger, Scroggs). Pero esta acentuación deja en segundo plano otros momentos de singular importancia. Los títulos que no se acentúan (Hijo [Imagen] y Kyrios), habrían permitido desvelar otras dimensiones (Kramer, Blank, Käsemann; Kümmel, *Theologie*, 143 s.; Lohse, *Theologie*, 79 s.). Por una parte se habría subrayado más el apocalipsis de Dios, el Padre, que se nos dió por su Hijo en el Espíritu. Falta una "teología" y una "pneumatología". Y por otra parte se habría realizado el apocalipsis de la comunidad y del cosmos. Falta una "eclesiología" y una "escatología cosmológica". Al concretar la cristología paulina desde la tradición protestante como evangelio de la justificación, se pretenden superar las perspectivas confesionales (cf. Käsemann, Stuhlmacher, también Kertelge), pero se opera en cierto modo una reducción en la perspectiva del acontecimiento salvador. La incorporación del hombre al eschaton de Cristo se realiza por la fe, el bautismo y la cena. La perspectiva protestante se hace aquí sentir en exceso. Acentuada la fe, se anota la mediación sacramental del bautismo y apenas si se tiene en cuenta la mediación sacramental de la cena. La eucaristía pierde el puesto central que tiene en Pablo y con ello se pierde la base de la eclesiología (Cerfaux, Michel, Best, Robinson, Bornkamm, Neuenzeit, etc.). Sorprende en gran medida que se haya prestado la mínima atención a la iglesia: familia, pueblo, cuerpo, nueva humanidad (Dahl, Michel, Cerfaux, Käsemann, Schlier, Oepke, Schweizer). Esta perspectiva puede estar condicionada no sólo por la postura confesional, sino también por las últimas sugerencias de Käsemann, que al subrayar el primado de la cristología, reduce al mínimo la eclesiología paulina. Cf. "Das theologische Problem des

Motiv vom Leibe Christi", en *Paul. Persp.*, 178-210. Para toda esta dimensión cf. M. Legido, *La iglesia del Señor*. Un estudio de eclesiología paulina, Salamanca 1977 (en prensa).

28. La sección sobre la ética abarca en realidad los capítulos VIII-IX. La teología paulina de la torá está muy bien centrada dentro del NT como un "acento" especial entre otros (esp. Mt, Sant, cf. *Jakobus und Paulus*: ThEx NF 39 [1953]). También está vista con agudeza la evolución de Gal a Rom y con ponderación la importante cuestión de estar "en la ley de Cristo". El nuevo caminar se determina por estar bajo el señorío de Cristo en el Espíritu. Pero la fundamentación cristológica de la ética no se desarrolla propiamente en las dimensiones eclesiológicas y cosmológicas. Apenas se analizan las actitudes y los compromisos comunitarios dentro de la comunidad carismática del Kyrios (cf. G. Eichholz, *Was heisst charismatische Gemeinde*: ThEx NF 77 [1960]). Y mucho menos se tiene en cuenta el compromiso del creyente y de la comunidad dentro del mundo, es decir, la irradiación de la nueva creación al cosmos, que espera su liberación mediante la de los hijos de Dios (Rom 8), hasta que vencidos todos los poderes, el Hijo entregue el reino al Padre (1 Cor 15). El excursus sobre 1 Cor 7 es, en verdad, un exponente de la postura de Pablo contra los entusiastas, pero no es el único ni tal vez el más significativo para esbozar su cosmología escatológica (Wibbing, Wendland, Merk, Schrage, Hierzenberger, Bornkamm, Käsemann). Estas dimensiones se echan mucho de menos hoy, cuando la iglesia desde su concentración en Cristo, pretende tomar en serio la construcción del reino de Dios por los caminos de la historia.

29. La exposición sobre "Iglesia e Israel" es un análisis agudo y sugerente en torno a Rom 9-11, hecho sobre las perspectivas de Schlatter y Barth. En principio se descubre la implicación entre Israel y la iglesia abriendo un buen camino para el diálogo judeo-cristiano, pero la exposición va más allá. En el marco de judíos y gentiles se analiza, bajo la perspectiva de la teología de la justificación, la dialéctica del "primero"/"todos" para mostrar la ultimidad de la historia salvífica: la absoluta libertad de la gracia de Dios que llama. En este sentido el capítulo 10 toma de nuevo el hilo conductor del acontecimiento escatológico de Dios en Cristo, dentro de la iglesia de judíos y gentiles. Eichholz está poniendo acentos. Desde la concentración cristológica tal vez no haya acentuado suficientemente todos los instantes más cruciales de la historia santa (Goppelt, Cullmann, Stuhlmacher, Luz), pero ha destacado el hecho central que le da su unidad y su dinámica. Así se acaban de advertir los aciertos y las limitaciones de su obra. *El gran acierto es el haber puesto en el centro la cristología escatológica. Las limitaciones están en no haber desarrollado las perspectivas teológicas, eclesiológicas, cosmológicas e históricas, que el primado de la cristología lleva consigo. Posiblemente su aspiración sea sólo esbozar desde el centro la teología de Pablo.*

30. Sobre los primeros balances cf. L. Turrado, *Boletín de sagrada Escritura: san Pablo*: Salm 1 (1954) 206-226; L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955*, Madrid 1957. Necesitaríamos hacer ahora un nuevo balance de los últimos veinte años, valorando paralelamente lo que se ha creado dentro y lo que se ha traducido de fuera. En principio se nos impone esta conclusión: la teología paulina en España depende casi exclusivamente del área exegética católica francesa. Las perspectivas que se han tenido hasta los años sesenta han estado influidas decisivamente por F. Prat, *La teología de san Pablo I-II*, México 1947, que ha servido de documento base para la labor exegética. Después las obras de L. Cerfaux entraron casi en su conjunto y nos ayudaron a recomponer, fragmento a fragmento, una imagen nueva de la teología paulina: *Jesucristo en san Pablo*, Bilbao 1955; *La iglesia en san Pablo*, Bilbao 1959; *El cristiano en san Pablo*, Bilbao 1965; *Itinerario espiritual de san Pablo*, Barcelona 1968.

31. J. M. Bover, *Teología de san Pablo*, Madrid 1961. Nadie ha trabajado hasta hoy en España los escritos paulinos con su amplitud y profundidad. El editó el texto griego de las cartas (cf. *Novi testamenti Biblia graeca et latina*, Madrid 1943, 449-639), lo tradujo y lo comentó (cf. *Las epístolas de san Pablo*, Barcelona 1952). El material de su teología lo fue reuniendo poco a poco a lo largo de treinta años en sus trabajos exegéticos, publicados en RF, B, VD, EE, EstBib. Inicialmente le abrieron los horizontes Sabatier y sobre todo Prat (IX). Su proyecto se mueve en la disyuntiva de la exposición genética (Pablo desde Pablo) o dogmática (Pablo desde la tradición eclesial) (X-XI). Bover intenta superar la disyuntiva, tomando como centro "el pensamiento generador de la teología de Pablo" (Rom 3, 21-26; cf. B 20 [1939] 142-171): la cristología de la redención y la justificación (47 s.). Desde aquí mira hacia atrás, a la historia de Israel, al plan salvador, a la Trinidad (134 s.). Desde la teología trinitaria se explican la persona y la obra del redentor (239 ss.). Después mira hacia adelante, a la eclesiología del misterio de Cristo, a la vida espiritual de los creyentes; (cf. *San Pablo, maestro de la vida espiritual*,

Barcelona 1955) y a los novísimos (461 s.). Cuando se recorre detenidamente la exposición, se comprueba que la perspectiva dogmática y confesional acaba desequilibrando la alternativa. En el trasfondo se encuentra un esbozo de teología paulina, hecho sobre la dogmática católica. Cf. *Epístolas*, Apéndice III. Teológico, 584 s. Más aún, no se entabla un diálogo con la exégesis contemporánea. Más allá de Prat y Cornely, Bover, para interpretar la teología paulina, recurre a Tomás y a Suárez, incluso al magisterio eclesiástico. Este "inclinarse a la derecha" (XII) le parece a Bover que es la interpretación más fiel de Pablo. De todas formas el estudio directo y profundo de los textos tiene, entre sus manos, resonancias que van más allá de sus posiciones teológicas. Así, la imagen de la teología y la espiritualidad de Pablo esbozadas por Bover, han servido y continúan sirviendo a la animación evangélica de la iglesia española, sobre todo en los ámbitos sacerdotales y religiosos.

32. J. M. González Ruiz es uno de los más destacados intérpretes de los textos paulinos, que hemos tenido hasta hoy. Su síntesis *San Pablo al día*. Panorama de la teología paulina, Barcelona 1956, está construida también en gran parte sobre sus propios comentarios (*San Pablo: Cartas de la cautividad*, Roma-Madrid 1956; después, *Epístola de san Pablo a los galatas*. Texto y comentario, Madrid 1971) y estudios (en EstBib, AnthAn, SBE) esp. los que se refieren a la función pleromática de la iglesia (*XIII Semana bíblica española*, Madrid 1953, 71-110), a las dimensiones cósmicas de la soteriología y a la gravitación escatológica del cosmos (*XIV Semana bíblica española*, Madrid 1954, 79-102, 103-128). Sus bases exegéticas están tomadas del área francesa: Lagrange, Lyonnet, Schlier en ocasiones y también especialmente Cullmann, que le ayuda a subrayar el proceso abarcante de la historia salvífica. Llevado de la mano de las "cartas de la cautividad" y conectado con la nueva sensibilidad eclesial y cósmica, descubre que la cristología paulina trasciende la soteriología individual. Podríamos decir que en su esbozo de la teología de Pablo, la cristología, más que el centro, es el eje (Cristo hoy, ayer, punto final) de la dinámica histórica (3 s.). Desde aquí se dirige la mirada a la iglesia (pueblo, cuerpo), metida en el mundo, luchando por el reino (33 s.). En el contexto de esta eclesiología y cosmología escatológicas se sitúa la antropología y la ética cristianas (103 s.). La inserción histórica de González Ruiz en el contexto de la iglesia, que pretende servir a los hombres de este mundo, le lleva a descubrir el marxismo y a entablar un diálogo con él (Radice, Garaudy, Lefebvre, Fougeyrollas). Con ello se abre una segunda etapa en su reflexión y en su servicio teológicos: ayudar a los creyentes de hoy a hacerse responsables de la marcha de la historia, entre los demás hombres de buena voluntad, que luchan por ultimarla. (Cf. *Marxismo y cristianismo ante el hombre nuevo*, Madrid 1972; *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona 1966; *Pobreza evangélica y promoción humana*, Barcelona 1967; *Crear es comprometerse*, Barcelona 1966). El trasfondo teológico de estos libros es fundamentalmente el entramado de su teología paulina. Ahora los resultados de la investigación iluminan y alientan el compromiso presente, pero al tiempo las instancias presentes descubren y velan también los textos paulinos. González Ruiz se adelanta al giro de la exégesis alemana de los años 1967-1970. Pero al leer inmediatamente los textos de Pablo en el contexto socio-político presente, sin una mediación histórico-crítica, se corre el riesgo en ocasiones de que los textos sean parcializados y desdibujados. Sin embargo la resonancia histórica de esta interpretación en amplios sectores de la iglesia española muestra hasta qué punto los hombres de hoy buscan y esperan el evangelio de Pablo.

33. M. G. Cordero, *Teología de la Biblia II-III*. Nuevo testamento, Madrid 1972, intenta hacer una síntesis de la teología del NT por temas convergentes dentro de una unidad orgánica, que presente en su centro la cristología, la "manifestación de Cristo como suprema revelación de Dios en orden a la redención espiritual de los hombres" (VII). Las bases de construcción son sobre todo los comentarios (Allo, Lagrange, Boismard) y monografías (Prat, Bonsirven, Cerfaux, Dupont, Benoit, Spicq) del área católica francesa. Se utilizan también las traducciones de Meinertz y Schnakenburg y se mantiene un cierto diálogo con Cullmann. Pero en íntima implicación, sin distinguirse suficientemente los planos, se construye también sobre los trabajos de Grandmaison, Adam, Guardini y Guitton (cf también *Jesucristo como problema*, Salamanca 1961). Más allá se deja transparentar el esquema doctrinal dogmático-moral-espiritual católico, como elemento subyacente de interpretación. El acierto mayor de la obra es haber centrado la teología del NT en la cristología (3 s.), que funda la eclesiología (155 s.). Desde aquí se mira hacia la Trinidad (339 s.) y hacia la salvación redentora (491 s.) para trazar después el camino sacramental y moral de la vocación cristiana (II). La limitación, de la que es consciente el mismo autor, es intentar ensamblar en perspectivas coherentes, homogéneas, sin suficiente discernimiento, las diversas enseñanzas, que responden a distintos contextos históricos concretos

(X). El estudio de García Cordero muestra hasta qué punto se nos hace necesaria la crítica histórica si no queremos correr el peligro de construir a niveles ya trascendidos e incluso perder rasgos vigorosos y peculiares del evangelio de Pablo. Tal vez así podamos incluso responder mejor a la urgencia del anuncio del evangelio a los hombres de hoy, que en verdad apremia a Cordero (X). No podemos dejar de anotar también los comentarios a las cartas de Pablo aparecidas en la BAC: J. Leal-J. I. Vicentini-P. Gutiérrez-A. Segovia-S. Bartina, *La sagrada Escritura*. Nuevo testamento II. *Hechos de los apóstoles y cartas de san Pablo*, Madrid 1962; L. Turrado, *Biblia comentada VI. Hechos de los apóstoles y epístolas paulinas*, Madrid 1965. Turrado se ha dedicado de por vida al estudio de los escritos de Pablo: cf. sobre todo sus trabajos eclesiológicos: CT 69 (1946) 82-105; CB 15 (1958) 65-77; Salm 6 (1959) 3-35; 12 (1965) 641-684; 19 (1972) 323-353. Con la ayuda de su comentario se pueden leer hoy en España los escritos paulinos con más transparencia. Esta es su valiosa aportación. Pero ni se asume con radicalidad la crítica histórica ni se entabla un diálogo en profundidad con la exégesis protestante y católica contemporáneas. Se puede comprobar que las bases de su comentario son especialmente la exégesis católica francesa y en especial los estudios monográficos de Cerfaux, Dupont, Lyonnet, Benoit, Spicq y sobre todo Amiot. Ya hemos visto las posibilidades y limitaciones que esto lleva consigo. De este modo acabamos de comprender cómo se inscriben los estudios paulinos españoles en las coordenadas de la exégesis contemporánea y sobre este trasfondo se alcanza a ver el camino ya recorrido y la ardua y apremiante tarea que tenemos entre manos.

34. Cuando se ve el nivel alcanzado por la investigación paulina en España, teniendo en cuenta la falta de medios de trabajo y de tradición inmediata, no se puede menos de constatar un serio avance. Pero la situación de los últimos diez años produce una honda preocupación. Mientras en Europa asistimos, tanto en la exégesis católica como en la protestante, a un esfuerzo apasionado por analizar los textos paulinos en la clave nueva del método crítico y del contexto histórico actual, en España los estudios paulinos languidecen de modo paradójico. Las aportaciones han disminuido en relación con las décadas precedentes. Hemos traducido mucho de fuera: cf. esp. S. Zedda, *Para leer a san Pablo*, Salamanca 1965; L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo*, Bilbao 1965; S. Lyonnet, *Apóstol de Jesucristo*, Salamanca 1966; H. Schelkle, *Anunciar el evangelio de Dios*, Salamanca 1966; R. Schnackenburg, *La teología del nuevo testamento*, Bilbao 1966; S. Lyonnet, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967; L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de san Pablo*, Barcelona 1968; B. Rey, *Creados en Cristo Jesús*, Madrid 1968; H. Conzelmann-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad*, Madrid 1972; K. Staab-N. Brox, *Cartas a los tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, Barcelona 1974; O. Kuss, *San Pablo*, Barcelona 1975; J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo*, Madrid 1975. En cambio dentro hemos trabajado poco. A nivel de esfuerzos científicos serios apenas si podríamos citar más que los artículos de A. Salas: *EstBib* 28 (1969) 209-261; A. G. Lamadrid: *EstBib* 28 (1969) 209-261; 29 (1970) 101-136; 227-266; L. Turrado: *Salm* 19 (1972) 323-353; y el libro de A. Güemes, *La libertad en san Pablo*, Pamplona 1971. ¿Cómo se explica este hecho? ¿Nos faltan medios de investigación en nuestra situación real de subdesarrollo? ¿Estamos aceptando la llamada de la iglesia a asumir responsablemente, en toda su autenticidad y amplitud, los métodos exegéticos científicos para explorar en su centro y en sus dimensiones el evangelio de Pablo? ¿Estamos respondiendo adecuadamente a la necesidad y a la búsqueda del evangelio, que siente todo el pueblo de Dios en España, y sobre todo sus fermentos más vivos y comprometidos? Es efectivamente la iglesia entera, los pastores y los laicos, quienes hacen hoy a todos los estudiosos de la Escritura esta grave y apremiante interpelación. Necesitan escuchar también de la exégesis el evangelio de Jesús, del que Pablo fue tan sólo su fiel apóstol, para trabajar por el "reino de Dios y su justicia", en este instante crucial de la historia terrena y salvífica, que estamos viviendo.