

CONTENIDO

PRÓLOGO, <i>de Fernando Berríos Medel</i>	9	
INTRODUCCIÓN.....	13	
Notas	31	
CAPÍTULO I		
ARGUMENTOS REFERIDOS A LA CREDIBILIDAD DEL EVANGELIZADOR.....		33
A. Los argumentos interiores.....	33	
B. Los argumentos exteriores.....	50	
Notas	84	
CAPÍTULO II		
ARGUMENTOS REFERIDOS A LA CREDIBILIDAD DEL EVANGELIO PROCLAMADO Y VIVIDO.....		87
A. La obra de Dios.....	87	
B. La obra de los cristianos y sus comunidades.....	155	
Notas	199	
CAPÍTULO III		
EL RECURSO A LA ESCRITURA.....		205
A. La Escritura en el corpus paulino	206	
B. El problema de la Ley	256	
C. El sentido de la Escritura y su interpretación.....	268	
Notas	280	

CAPÍTULO IV

LA ARGUMENTACIÓN RACIONAL	289
A. Argumentaciones a partir de la experiencia.....	291
B. Argumentaciones a partir de los contrastes que se observan en la historia.....	307
C. Las diversas formas de las argumentaciones racionales	311
D. Analogías	335
Notas	355

CAPÍTULO V

CONCLUSIÓN: DE <i>PABLO</i> A NUESTROS DÍAS	359
A. Recapitulación.....	359
B. Los argumentos del corpus paulino y la credibilidad del cristianismo hoy.....	373
Notas	388

ÍNDICE GENERAL	389
----------------------	-----

INTRODUCCIÓN

A. LAS DIFICULTADES PARA SER CRISTIANO, HOY

No pretendo entrar a fondo en el análisis de lo que hace difícil hoy ser cristiano; exigiría un tratado por sí solo. Pero no podemos, me parece, plantearnos la pregunta por las razones para creer en Jesús que podemos encontrar en los escritos paulinos, si no tenemos ante la vista algunas de las principales dificultades que experimentan nuestros contemporáneos y que, en mayor o menor medida, experimentamos también los creyentes. Sin este telón de fondo, nuestra búsqueda puede discurrir en una especie de limbo abstracto, que no encuentra resonancia en nuestra experiencia real, que no nos dice nada y que, por lo tanto, no significa nada para nuestra vida: nuestra búsqueda se vuelve insignificante.

El panorama de las dificultades para creer hoy es complejo; para ordenarlo un poco, voy a referirme a dificultades que proceden de tres ámbitos o fuentes distintas, que representan aspectos diferentes de la vida de la fe cristiana.

Empiezo por lo más visible, lo que ha estado más presente en los medios de comunicación en el último tiempo: la Iglesia, más precisamente los representantes oficiales de ella, es decir, el clero, las religiosas, la jerarquía.

Lo que ha provocado más revuelo desde hace algunos años es que se han destapado, en diversos países, varios casos

de abusos sexuales, perpetrados por sacerdotes, pero también por obispos; ha habido además alguna acusación a religiosas. A mi entender, la molestia más intensa la han producido no tanto los casos mismos cuanto la forma como las autoridades eclesiásticas enfrentaron las denuncias: en lugar de acogerlas y de buscar honestamente la verdad, tendieron a ocultarlas o a no tomarlas en serio. Muchos han sentido una Iglesia que se defiende, pero a costa de las víctimas de los abusos; una Iglesia que no quiere reconocer la viga en su ojo, pero que sigue acusando la paja en el ojo ajeno, en la medida en que su discurso sobre la moral sexual sigue siendo rigorista e inmisericorde.

A esto se añade que el abuso sexual, ya condenable en sí mismo, se hace aun más tremendo y reprobable cuando es realizado desde una posición de poder, y de un poder sagrado, como es el que administran los clérigos.

Esto me lleva a otro aspecto de la Iglesia que dificulta la fe hoy: el manejo que hace del poder. En un mundo que ha hecho suyo el ideal de la democracia y la transparencia —aunque no todas las instituciones seculares cumplan con este ideal— no se entiende que la Iglesia mantenga en su interior un ejercicio “monárquico”, autoritario, del poder, que se hace visible en aspectos estructurales como el “secretismo” que rodea tantas de sus decisiones; por ejemplo, el nombramiento de los obispos, de los párrocos y, en general, de los que tienen cargos de autoridad; pero que también se percibe en el funcionamiento de los diversos consejos parroquiales —cuando los hay— y en el manejo de los dineros. Cabe preguntarse si este autoritarismo no contribuye a que algunos clérigos se sientan autorizados a abusar sexualmente.

Además de estos obstáculos que pone la que podemos llamar “Iglesia oficial”, también la vida corriente de las

parroquias y comunidades cristianas no siempre facilita la fe en Jesús. Hoy muchos dicen: "Cristo sí, Iglesia no", no solo por las dificultades que provienen de la jerarquía, sino también por la poca atracción, incluso el rechazo, que despierta la vida de las comunidades y de los cristianos "de a pie". En el mundo popular, por ejemplo, es frecuente oír el contraste que se experimenta entre la acogida cálida en un culto evangélico y la habitual frialdad impersonal con que se vive la celebración de la eucaristía dominical en los templos católicos y en las capillas. Muchos se quejan también del ambiente como de supermercado que hay en las parroquias; los párrocos son como los dueños del supermercado y los fieles son solamente clientes, que van a abastecerse cuando necesitan algo. Esta dificultad no la ocasionan solo los sacerdotes, también los fieles laicos contribuyen a ella cuando se contentan con su rol de clientes. Podríamos seguir enumerando dificultades para la fe que surgen de la vida ordinaria de la Iglesia; basten las que he señalado para mostrar que estamos lejos de ser realmente una comunidad que atraiga a la fe en Jesús. La vida habitual de una comunidad parroquial no parece satisfacer a la palabra de Jesús: "en esto conocerán todos que ustedes son mis discípulos, en el amor que se tengan unos a otros" (Jn 13,35).

Una segunda fuente de dificultades para creer la constituye algunos aspectos de la cultura actual. Por un lado, el despliegue de las capacidades de la razón en la modernidad ha ido "acorralando" a la fe, cuestionándola radicalmente, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX, en la forma de la triunfante razón científica. Por otro lado, hoy se da la influencia creciente de lo que podemos llamar el "tecnopositivismo". Respecto de la razón, ha sucedido que, desde los albores de la modernidad, su ejercicio sistemático realizado

como reflexión filosófica se ha ido alejando de la fe, independizándose respecto del dogma de la Iglesia, a menudo oponiéndose a él. En la Edad Media la filosofía se cultivaba en las Universidades y estas eran de la Iglesia. En la modernidad, en cambio, empiezan a aparecer filósofos que trabajan fuera de las instituciones del saber, a menudo amparados por príncipes que les aseguran el sustento. A poco andar, se fundan Universidades fuera del ámbito del poder eclesiástico. El movimiento de liberación del pensamiento con respecto a la Iglesia tiene una primera culminación en el fenómeno de la Ilustración, de la segunda mitad del siglo XVIII, con figuras como Lessing y Kant en Alemania y Voltaire en Francia. Para Kant, la Ilustración consiste en seguir la siguiente máxima: *sapere aude*, es decir, atreverte a usar tu razón. La reacción eclesiástica ante esta razón que se independiza no fue, por desgracia, dialogal, sino casi siempre condenatoria, lo que ahondó el abismo entre la razón moderna y la fe cristiana.

En el siglo XIX el ejercicio de la razón pasa a tener un nuevo campo de desarrollo prioritario: el de las ciencias experimentales de la naturaleza. Ellas van transformando completamente la visión del mundo físico; a medida que sus métodos se van adoptando también en las ciencias humanas y sociales, la transformación se extiende a la visión del ser humano, la sociedad y la historia. Aquí es paradigmático el “caso Galileo”, que se sitúa en el momento mismo del nacimiento de la ciencia experimental, a comienzos del siglo XVII. Los hombres de Iglesia oponen la letra de la Escritura —que afirma que el sol se mueve en torno a la Tierra— a las afirmaciones de Galileo —la Tierra y los demás planetas se mueven en torno al sol— basadas en sus observaciones astronómicas, hechas mediante el antejo de larga vista o telescopio que él ha inventado. Ya aquí, en este momento

inicial, la ciencia descubre que la realidad no es necesariamente como la vemos a primera vista, y esto desconcierta pero, sobre todo, pone en cuestión muchas afirmaciones de la Escritura y de la fe, que están hechas desde puntos de vista precientíficos. Las ciencias modernas han ido ganando cada vez más terreno, en la medida en que han transformado progresivamente la vida cotidiana, pero también porque han influido poderosamente en nuestras maneras de pensar y de actuar. En este proceso de “conquista” del mundo de la vida, las ciencias modernas se han aliado con la técnica, por un lado, y, junto con ella, con el sistema económico y con el sistema político. Con esto llegamos a la segunda dificultad que la cultura actual pone a la fe.

La humanidad siempre ha necesitado generar técnicas para lograr su supervivencia, porque su dotación fisiológica e instintiva no la capacita para superar los desafíos que le plantea su entorno natural. Al surgir las diversas ciencias modernas, se fue produciendo rápidamente una estrecha relación con la técnica. Por un lado, los científicos necesitaron desde un comienzo instrumentos técnicos adecuados para hacer sus experimentos y para medir los resultados; por otro lado, al ir descubriendo las leyes que rigen los procesos de la naturaleza —y, progresivamente, del ser humano y de la sociedad—, las ciencias modernas permitieron el desarrollo de técnicas de base científica de cada vez mayor eficacia, es decir, de creciente capacidad para lograr con certeza el resultado buscado, y de lograrlo, además, con cada vez mayor eficiencia, es decir, con menor gasto de recursos. A medida que las ciencias progresaban en su conocimiento del mundo, los procedimientos que requerían se fueron haciendo más y más caros, tanto por los instrumentos necesarios como por los enormes equipos humanos involucrados; esto reforzó el

vínculo con la técnica, por cuanto la investigación científica podía aportar nuevos procesos y productos técnicos, cuya venta permitía financiar los costos de la investigación. Por esta vía se dio una creciente imbricación mutua del sistema tecnocientífico con el económico, que pasó a depender del desarrollo tecnocientífico para mejorar permanentemente sus procesos productivos y organizacionales y, así, mantener la competitividad y el nivel de ganancias. El desarrollo de la entera sociedad quedó supeditado de esta manera al desarrollo tecnocientífico y económico, lo que llevó al sistema político a relacionarse estrechamente con esos dos sistemas; por un lado, el Estado empezó a depender del desarrollo tecnocientífico y económico —en su organización, en los instrumentos necesarios para el desempeño de sus funciones, en su financiamiento, etc.— y, por otro, debió establecer también políticas para favorecer, en determinadas direcciones, el desarrollo tecnocientífico y económico.

Ahora bien, si hasta entrado el siglo XX todavía se podía pensar que las ciencias modernas descubrían la verdad del universo, la crítica de las ciencias mostró que esa verdad científica era en cierto sentido “errante”. En parte, porque el mismo progreso de las ciencias se hacía destruyendo buena parte de lo que hasta entonces se había tenido por verdadero y, de pronto, resultaba ser erróneo; pero sobre todo porque un conocimiento que se valida por la experimentación es esencialmente incapaz de alcanzar una verdad definitiva, puesto que su base de sustentación es necesariamente particular, es decir, es un número siempre limitado de experimentos, a su vez limitados por la forma muy determinada en que interrogan a la realidad.

Esta crítica trajo, como subproducto inesperado, un desplazamiento de la actitud positivista. Si el brillante

desarrollo de la ciencia a lo largo del siglo XIX había hecho nacer el positivismo científico, cuyo principio es que las ciencias modernas son el camino único para llegar a la verdad, ahora solo cabe refugiarse en la técnica, porque, aunque no se tenga certeza de que la ley científica en que se basa sea verdadera, lo cierto es que funciona, y con admirable eficiencia. Por esto se va difundiendo en la sociedad una actitud que podemos llamar "tecnopositivista", que no se interesa por la verdad sino solo por el funcionamiento de hecho. Exagerando quizá, podemos decir que para un número creciente de contemporáneos lo que funciona es lo verdadero, más aun, es lo bueno.

Para alguien marcado por esta actitud no resulta fácil el seguimiento de Jesús, que habla de un Reinado escatológico de Dios —por lo tanto, por ahora no realizado, apenas anticipado en signos ambiguos, de difícil interpretación— y que termina en el fracaso de la cruz. Si la eficiencia de un buen funcionamiento es el criterio de lo que puede ser verdadero y bueno, ¿qué más alejado de ello que la evidente ineficacia de Jesús?

Esto me lleva a una tercera y última fuente de dificultades que se interponen hoy en el camino a la fe: el mensaje mismo del Evangelio, que es el que la Iglesia debe hacer presente en cada generación y en cada cultura, tiene cosas difíciles de aceptar. Es "evangelio", buena noticia, pero es un evangelio desconcertante. Ya lo constataba Pablo en su tiempo: el mensaje de la cruz de Jesús es escándalo para los judíos y necedad para los griegos. Escándalo, piedra de tropiezo u obstáculo, porque los judíos no conciben que Dios, el Todopoderoso, pueda colgar de una cruz, víctima impotente del poder humano. Necedad, porque los griegos andan en busca de la sabiduría del discurso filosófico, de sólida estructura lógica y presentado con una retórica atrayente, convincente, y

no la narración de una historia que, para colmo —al menos en su dimensión comprobable— termina mal.

Para nosotros, hoy, sigue siendo escándalo y necedad, en la medida en que nuestras expectativas no estén orientadas a la entrega de la propia vida, y nuestro horizonte esté encerrado en los límites de este mundo, sin apertura escatológica. Pienso que aquí, en el mensaje mismo de Jesús, en cuanto choca con nuestros anhelos y expectativas de superficialidad, está la dificultad de fondo para creer en Jesús.

B. ¿POR QUÉ BUSCAR EN LA ESCRITURA RAZONES PARA CREER Y, CONCRETAMENTE, EN LOS ESCRITOS PAULINOS?

Está claro que hoy creyentes y no creyentes enfrentamos dificultades para creer en el Evangelio de Jesús. Por lo tanto, está claro también que los creyentes debemos tener razones para creer, pues de lo contrario habríamos sucumbido a las dificultades. A menos que quisiéramos mantener —pero, ¿por cuánto tiempo?— una fe sin razones. Esa fe, además de frágil, sería inhumana y deshumanizadora, porque el ser humano necesita imperiosamente comprender lo que vive. Por ello, ante las dificultades para creer debemos explicitar las razones que sustentan la fe. En este libro voy a proponer un primer paso, buscando las razones que podemos encontrar en la misma Escritura, más concretamente en un grupo de escritos del Nuevo Testamento, conocidos como “escritos paulinos”. Es un primer paso que puede darnos luz, pero que tiene también, como todo lo humano, limitaciones.

¿Por qué buscar en el Nuevo Testamento? Una primera lectura parece mostrar que los textos del Nuevo Testamento no están interesados en dar razones para creer en Jesús; lo que buscan ante todo es fortalecer la fe que ya tienen los miembros de las comunidades cristianas a las que se dirigen. Podría ser, por lo tanto, que nuestra búsqueda de razones para creer en Jesús no fuera pertinente o, en el mejor de los casos, nos dejara con las manos vacías. Sin embargo, una lectura más atenta muestra que la preocupación por la credibilidad de la fe en Jesús no está ausente de los escritos neotestamentarios. Por ejemplo, el prólogo de Lucas afirma que su evangelio quiere mostrar a su destinatario, el "ilustre Teófilo", "la solidez" de la enseñanza que ha recibido, para lo cual el autor "ha investigado cuidadosamente desde los orígenes" y se ha servido de "lo que nos han transmitido los que fueron testigos oculares desde el principio" (Lc 1,1-4). De estas afirmaciones podemos concluir que Lucas considera que el relato que él presenta es verdadero, que se puede por lo tanto creer que los hechos que narra son hechos auténticos.

Otro ejemplo es el del primer epílogo del Evangelio de Juan, situado al final del penúltimo capítulo. Dice el evangelista: "Jesús realizó en presencia de sus discípulos muchos signos que no están en este libro. Hemos escrito estos para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengan vida en su nombre" (Jn 20,30-31). Poco antes, a propósito del lanzazo del soldado, que atraviesa el costado de Cristo muerto en la cruz, el evangelista ha dicho: "el que lo vio es el que lo asegura y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice verdad" (Jn 19,35). El autor se presenta como testigo ocular, por lo tanto creíble. Pero aquí se da un paso más, por cuanto se añade una interpretación; no solo se relatan hechos de los que se ha sido testigo: Jesús

es presentado como el Mesías, el Hijo de Dios, mediante el cual se logra la Vida. El relato del testigo hace creíbles los signos y hechos relatados, y son estos los que hacen creíble que Jesús sea el Mesías, Hijo de Dios, mediador de la Vida.

Bastan estos dos ejemplos para mostrar que la preocupación por la credibilidad de la fe cristiana, aunque no esté en el primer plano de los escritos del Nuevo Testamento, no le es enteramente ajena. No podría ser, por lo demás, de otro modo, si, como acabo de recordar, el ser humano necesita comprender lo que vive, pues de lo contrario eso que vive lo destruye en su humanidad. Pero hay más. Por lo que leemos en el Nuevo Testamento, las comunidades cristianas de la primera época se juegan literalmente la vida en el seguimiento de Jesús: por su fe en él, los cristianos son perseguidos, calumniados, excluidos, llevados a la cárcel, martirizados. Por lo tanto, para los escritos del Nuevo Testamento, que pretenden fortalecer la fe amenazada de esos creyentes, el problema de las razones para creer se plantea muy agudamente, aunque no fundamentalmente en el terreno teórico y argumentativo, sino en el mucho más decisivo de la vida cotidiana de la fe, en cuanto esta expone al creyente a la persecución, incluso a la muerte. Es decir, el creyente de las comunidades apostólicas debe tener razones muy poderosas para arriesgar su vida por seguir a Jesús. Son esas las que quiero “sonsacarle”¹ al texto bíblico. Pueden tener valor para nosotros hoy, que quizá no nos jugamos tan intensamente la vida como ellos, precisamente por su carácter extremado: si pudieron sostener la fe puesta a prueba al precio de la vida del creyente, podrán sostener la nuestra, puesta a prueba también, aunque probablemente con menos intensidad.

A esto se añade el valor inspirado que reconocemos al texto bíblico, por el hecho de que expresa la fe de las

comunidades apostólicas, fe que es normativa para la fe de la Iglesia posapostólica. La fe cristiana, por cuanto es vivida por seres humanos situados inevitablemente en un momento dado de la historia, es una magnitud histórica, es decir, cambiante y plural. Por lo tanto, si no tuviera un punto de referencia permanente, se disolvería en su dispersión histórica. Pero lo tiene. De fondo, ese punto es Jesús, muerto y resucitado; la fe es siempre la acogida del único y mismo Jesús, realizada por las personas al interior de las diversas comunidades de Iglesia a lo largo de la historia. Pero Jesús es, a su vez, inasible, y cada uno y cada comunidad pueden inventarse un Jesús "a su pinta", a la medida de sus deseos; para evitar esta dispersión está la Escritura, documento de la fe de la Iglesia apostólica, espejo normativo de la fe de toda comunidad de Iglesia en todos los tiempos.

Por eso, las razones para creer que podemos encontrar en la Escritura tienen para nosotros el valor agregado de ser aquellas que sostuvieron la fe de las comunidades apostólicas, que son la norma para nuestra fe hoy.

¿Por qué buscar razones para creer en los escritos paulinos? Una primera respuesta obvia es que el tiempo disponible para el trabajo es limitado, y hay que empezar por alguna parte de la Escritura. Pero, entonces, ¿por qué escoger como punto de entrada los escritos paulinos? La razón que me movió a empezar por ellos —con la secreta esperanza de seguir más adelante con el resto del Nuevo Testamento, y también con el Antiguo— es muy simple: a diferencia de los Evangelios, los escritos paulinos surgen de una situación análoga a la nuestra, porque tanto el autor como los primeros destinatarios de estos escritos no han conocido a Jesús, sino que han llegado a la fe en Él porque otros los invitaron y les hablaron de Él.

Hasta aquí he hablado de “escritos paulinos”, en general; ahora hay que hacer una precisión. Los exégetas acostumbran distinguir en el conjunto de los escritos que aparecen en el Nuevo Testamento bajo el nombre de Pablo al menos dos grupos diferentes. Un primer grupo formado por las cartas que se reconocen generalmente como escritas por el apóstol Pablo (Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, Primera Tesalonicenses y Filemón) y otro por cartas que se discute o simplemente se niega que las haya escrito él (Colosenses, Efesios, Segunda Tesalonicenses y las llamadas “Cartas Pastorales”: Primera y Segunda Timoteo y Tito). Un lugar aparte ocupa la carta a los Hebreos, que no aparece puesta bajo el nombre de Pablo, pero que durante algunos siglos se le atribuyó. En este estudio solo dejo fuera la carta a los Hebreos, porque su argumentación es muy diferente de la del resto de los escritos paulinos.

C. LO PROPIO DE ESTE ESTUDIO

Mi trabajo pretende descubrir los argumentos que se pueden encontrar en el texto de los escritos paulinos, tal como lo tenemos hoy. No es mi intención situar ese texto en el contexto histórico en que fue escrito. Hacerlo, permitiría ciertamente ahondar en el contenido de los argumentos de credibilidad, porque podríamos compararlos con los de otras religiones de la época y con las exigencias de racionalidad planteadas a las religiones por las distintas escuelas filosóficas contemporáneas a los escritos paulinos. Quede esta tarea para otros especialistas, ya que yo no tengo la competencia

necesaria. Lo que sí trataré de hacer es descubrir, en los textos paulinos, las referencias a ese contexto histórico, sobre todo a las objeciones a las que el autor trata de dar respuesta. De ahí que, al final de muchos acápitales, luego de haber presentado los argumentos de credibilidad que he encontrado, presentaré una propuesta respecto a las objeciones a las que parece estar respondiendo; en los casos en que el mismo texto paulino explicita esas objeciones, lo señalaré.

El tema que me he propuesto tratar en este estudio ha quedado, en el tiempo posterior al Concilio Vaticano II, en una especie de “tierra de nadie”. En principio, dos disciplinas podrían hacerse cargo de él: la exégesis y la Teología Fundamental. Sin embargo, los exégetas —los que se dedican al estudio científico de la Sagrada Escritura con los métodos que se han desarrollado en la modernidad para abordar los textos de la antigüedad, sean profanos o religiosos— no se han interesado por el tema de la credibilidad de la fe bíblica; hasta donde he podido averiguar, revisando bibliografías publicadas y bases de datos, no existen estudios exegéticos sobre los argumentos de credibilidad que se pueden encontrar en los escritos paulinos; algo más hay sobre los Evangelios.

El caso de la Teología Fundamental es algo diferente. Por un lado, ha remplazado a la llamada “Apologética clásica” o “racional”; por otro, ha cambiado su modo de argumentar, de puramente racional a teológico. La Apologética era una disciplina dedicada por entero a mostrar la credibilidad de la fe cristiana, pero en una perspectiva puramente racional, filosófica, previa a la fe y a la teología. En su forma clásica, la Apologética trató de defender a la fe cristiana de los demoledores ataques que sufrió en la modernidad de parte del pensamiento racionalista, que fue marcando cada vez más profundamente la cultura moderna europea. El ataque

se centró primero en el cuestionamiento de Cristo como revelador de “verdades sobrenaturales”, inaccesibles a la razón natural humana, pero imprescindibles de conocer para lograr la salvación; más tarde surgió el cuestionamiento radical del ateísmo a la existencia misma de Dios y, por tanto, a una salvación más allá de la muerte. El catolicismo tuvo que enfrentar, además, el desafío de la reforma protestante, que puso en cuestión ante todo la existencia en la Iglesia de un órgano oficial de enseñanza o magisterio de la doctrina de la fe, innecesario, a su juicio, debido a que cada fiel ha recibido el don del Espíritu Santo, que le permite discernir la verdad de Dios al leer personalmente la Escritura. En torno a la primera mitad del siglo XVIII la Apologética clásica estaba ya estructurada en tres “demostraciones”, vinculadas entre sí con férrea lógica. Partía con la demostración religiosa, que probaba con argumentos metafísicos la existencia de Dios. Seguía con la demostración cristiana, que probaba, por un lado, que la razón no puede conocer todo lo necesario para la salvación y que, por lo tanto, se necesita una revelación sobrenatural que venga de Dios; por otro lado, pretendía probar que Cristo es el revelador, el enviado de Dios, acreditado mediante dos rasgos de semejante estructura: los milagros y el cumplimiento de profecías. La idea de fondo del argumento es que si alguien hace milagros o dice profecías que luego se cumplen (o en Él se cumplen profecías dichas con anterioridad, que lo señalan como enviado de Dios) tiene que venir de parte de Dios porque esas acciones solo puede hacerlas Dios. Este argumento se aplica, por lo demás, a una serie de enviados de Dios en la historia de la salvación, como Moisés, los profetas, los apóstoles, pero sobre todo a Jesús, en quien, además, se cumplen las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Finalmente, la tercera demostración, la

demostración católica, quiere probar que la Iglesia católica ha sido fundada por Jesús para que continúe su misión en la historia y que, para ello, la ha dotado de un magisterio que, en ciertas condiciones, es infalible. En síntesis, la Apologética clásica probaba la existencia de Dios como un Dios personal; luego demostraba que este Dios había enviado a Cristo como el revelador de las verdades sobrenaturales necesarias para la salvación del ser humano, y terminaba demostrando que Cristo había fundado la Iglesia católica dotada de magisterio infalible, para perpetuar su misión en la historia humana. Aunque se trataba de un proceso racional de pensamiento, para las dos últimas demostraciones —la cristiana y la católica— la Apologética clásica debía recurrir a textos bíblicos. Pero el recurso a ellos era externo: a partir de la tesis ya formulada, se buscaba en la Escritura elementos probatorios que la confirmaran. No se hacía el camino interno, a partir de los mismos textos de la Escritura. No es el caso hacer aquí una vez más la crítica de esta forma de entender la Apologética, que ha sido hecha ya en la teología de manera convincente.

En torno al Concilio Vaticano II termina por desaparecer la Apologética clásica y se empieza a consolidar una nueva disciplina: la Teología Fundamental. Ya no se trata de una argumentación puramente racional, previa a la fe, sino del esfuerzo creyente por dar razón de la fe, en primer lugar a los mismos creyentes; luego, también a los que no creen. En la Teología Fundamental el ejercicio de la razón ya no es anterior a la fe sino interior a ella. Sin embargo, tampoco he encontrado en la Teología Fundamental actual estudios como el que presento aquí. Revisando una muestra de escritos de las últimas décadas —manuales, ensayos, artículos de Diccionario y artículos de revistas— he llegado al siguiente resultado: hay un grupo de estudios que no

aborda la pregunta por la credibilidad sino que se concentra en el concepto de revelación (y su correlato, el concepto de fe), sea en la Escritura misma, sea en algún teólogo. Al hacer esto, la Teología Fundamental recoge la crítica que se ha hecho, con toda justicia, a la Apologética clásica, de que ha procedido con una idea de revelación que no proviene de la revelación cristiana misma, por lo que, cuando ha usado la Escritura, ha tendido inevitablemente a distorsionar su sentido. Un segundo grupo de estudios aborda el tema de la credibilidad; casi todos toman como objeto la figura de Jesús tal como aparece en los Evangelios y, entre ellos, la mayoría sigue refiriéndose a los argumentos ya esbozados en la demostración cristiana de la Apologética, sobre todo al tema de los milagros de Jesús. Pero ahora la preocupación es otra, ya que el acento está puesto en mostrar, con los criterios de la ciencia histórica crítica, que a los numerosos relatos de milagros que encontramos en los Evangelios corresponde algo real en la vida de Jesús de Nazaret, aunque no se pueda establecer siempre con exactitud científica qué milagros realizó ni de qué manera los realizó. Finalmente, unos pocos estudios buscan caminos nuevos para mostrar la credibilidad de la fe cristiana. Sin embargo, cuando recurren a los textos bíblicos, siguen procediendo de la misma manera externa de la Apologética; es decir, a partir de una determinada idea de lo que hace creíble la fe en Jesús, buscan luego los textos de la Escritura en los que se puede ver reflejado o corroborado un determinado argumento de credibilidad. Hay que añadir que esa idea de la cual parten es muchas veces fruto de una elaboración teológica de la Escritura, pero su aplicación a la pregunta por la credibilidad se hace desde fuera de los textos.

En el estudio que propongo aquí hago el camino inverso, que consiste en buscar en los textos bíblicos —en

este caso, los textos que constituyen el corpus de los escritos paulinos— la posible respuesta a nuestra pregunta por argumentos que muestren que la fe en Jesús es creíble, es decir, que hay razones para creer en Jesús.

En síntesis, es probable que los exégetas —los especialistas en la ciencia de la Biblia— no se hayan interesado por un tema propio de la tradición apologética o de defensa de la fe, habitualmente tratado por los teólogos; y es probable que estos no se hayan sentido autorizados a incursionar en la Escritura, que sienten como un dominio de otros especialistas, los exégetas. Así, como decía, el tema ha quedado en una especie de tierra de nadie. Esta situación explica la ausencia de referencias a otros trabajos sobre el tema en este estudio.

Ya he dicho que los escritos paulinos —al igual que el resto del Nuevo Testamento— no han sido escritos para fundamentar la fe, sino para apoyarla, protegerla de eventuales desviaciones y hacerla crecer. Su objetivo primero, por lo tanto, no es argumentar acerca de la credibilidad de la fe cristiana. Sin embargo, como en filigrana, se pueden encontrar estos argumentos que la fundamentan. En este estudio se trata de explicitar lo que en los escritos paulinos está implícito o supuesto en materia de credibilidad. En esta tarea, evidentemente, se corre el riesgo de hacer decir a los textos más de lo que dicen o pueden decir. Para evitar al máximo ese riesgo, y para permitir al lector que juzgue personalmente, he citado abundantemente los textos mismos.

El trabajo lo he hecho sobre los textos originales, en la edición de Kurt Aland y otros². Para las citas en castellano he empleado como base la Biblia de Jerusalén, pero he corregido muchas veces sus traducciones, para acercarme al tenor del texto original, incluso a costa de un castellano duro, poco fluido; ante todo he tratado de mantener la misma

traducción para ciertas palabras del original griego que me parece están particularmente cargadas teológicamente, aunque, en ocasiones, habrían debido ser traducidas de manera diferente; pero en ese caso se habría perdido el vínculo con los otros lugares del corpus paulino donde se usa la misma palabra: y es ese vínculo el que he procurado mantener.

En la respuesta del corpus paulino a la pregunta por la credibilidad de la fe cristiana podemos distinguir dos aspectos; uno formal, acerca del modo de la argumentación, según se base en la Escritura (es el tema del capítulo III) o en la sola razón (capítulo IV); el otro aspecto es material o de contenido, es decir, se refiere a los argumentos mismos que podemos encontrar, que se dividen, a su vez, en dos: los que tienen que ver con la credibilidad del evangelizador, en este caso el autor de las cartas (Pablo mismo o el que se presenta con su nombre)³ (capítulo I), y los que tienen que ver con la credibilidad del Evangelio que predica *Pablo* y que él vive e invita a vivir (capítulo II). Termino planteando qué podemos aprender hoy de las razones que encontramos en el corpus de los escritos paulinos (capítulo V).

Notas:

- ¹ En el 2º sentido de sonsacar que reconoce la 21ª edición del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (en línea): "Procurar con maña que alguien diga o descubra lo que sabe y reserva". En este caso el "alguien" es el texto del corpus paulino, y la "maña" es simplemente el esfuerzo de leer entre líneas.
- ² *The Greek New Testament*. Edited by Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren. Stuttgart, United Bible Societies, 1966.
- ³ En lo que sigue escribiré siempre *Pablo*, sin entrar a juzgar si las afirmaciones se pueden aceptar como dichas por el apóstol Pablo o no. *Pablo* es el sujeto de las cartas.