



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CBX 110 NUEVO TESTAMENTO II**

Vouga, Francois. “El corpus paulino”. En *Introducción al Nuevo Testamento: su historia, su escritura, su teología*, editado por Daniel Marguerat, 139-146. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## EL CORPUS PAULINO

*François Vouga*

### 7.1. Las cartas paulinas y la investigación reciente

«Estamos sentados sobre los hombros de gigantes y vemos más lejos que ellos». La historia de la interpretación de las cartas paulinas está marcada por dos figuras que siguen sirviendo de referencia a la investigación reciente sobre la significación histórica y teológica de Pablo. La primera es la de *Ferdinand Christian Baur* (1792-1860). Discípulo de Hegel, Baur retomó la filosofía de la historia elaborada por su maestro para aplicarla a los desarrollos del cristianismo. Según F.C. Baur<sup>1</sup>, la teología de la primera generación cristiana estuvo dominada por la tensión que reinaba entre dos movimientos antitéticos: un cristianismo conservador, que había permanecido estrechamente aferrado al judaísmo y personificado por Pedro, que se oponía al cristianismo internacional y liberal predicado por el apóstol Pablo. Esta teología de la historia pone de relieve la posición radical del pensamiento paulino en el espectro de la diversidad doctrinal que se observa en el Nuevo Testamento. La segunda figura que domina la lectura moderna del paulinismo es la de *Rudolf Bultmann* (1884-1976). Heredero del existencialismo de Søren Kierkegaard y de la fenomenología de Husserl, Bultmann propuso una interpretación de la teología paulina que se presenta como una descripción de la autocomprensión de la existencia humana, dominada por el poder del pecado o por el poder de la justicia de Dios<sup>2</sup>. La fuerza de esta lectura reside en su capacidad de mostrar tanto la coherencia del sistema de convicciones elaborado en las cartas como la plausibilidad antropológica del Evangelio de Pablo.

---

1. Ferdinand Christian BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*. Stuttgart, Becher und Müller, 1845.

2. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (NTG), Tübingen, Mohr, 1948-1953, reeditado en: UTB 630, Tübingen, Mohr, 1980 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981).

La presentación que sigue se esfuerza por dar cuenta de los nuevos conocimientos adquiridos y de los desplazamientos a los que conduce la investigación reciente. De este modo se explica que se ponga el acento en la toma en consideración y en la interpretación del corpus paulino como obra literaria en sí: la colección de las cartas paulinas es mucho más que la suma de las cartas que la constituyen. De este modo se explica también la preocupación por comprender el mensaje de las cartas a partir de su argumentación propia, sin tratar de reconstruir «adversarios» siempre hipotéticos. El diálogo con Baur prosigue en la convicción de que la verdad del Evangelio de Pablo se expresa en la contingencia, y de que es necesario tomar en serio la historia para comprenderla. El diálogo con Bultmann obliga, por el contrario, a vincular existencialmente la cuestión de la verdad como poder de liberación al conjunto de las discusiones de orden literario e histórico.

### **7.1.1. Cartas y colecciones de cartas**

El canon del Nuevo Testamento conserva 13 o 14 cartas atribuidas al apóstol Pablo. Ocho de estas cartas están dirigidas a comunidades particulares: una carta a los cristianos de Roma, dos a la iglesia de Corinto, una a la iglesia de Colosas, una a la iglesia de Éfeso, una a la iglesia de Filipos y dos a la iglesia de Tesalónica; hay, además, una carta circular destinada a las iglesias de Galacia, y cuatro cartas dirigidas a personas concretas: dos a Timoteo, una a Tito y una a Filemón. Por lo que respecta a la decimocuarta y última, la carta a los Hebreos, se presenta al principio como una predicación, pero termina con algunos saludos epistolares que la emparentan con las otras cartas de Pablo; la tradición manuscrita duda entre la integración en la colección de las cartas del apóstol y la exclusión de ella.

Las cartas de Pablo no son cartas privadas. El lector se equivocaría si, al abrirlas, tuviera la impresión de que se está inmiscuyendo indiscretamente en la correspondencia de otra persona: por un lado, Pablo dirigió ciertamente cartas a comunidades particulares que tenían su historia y sus particularidades; pero el saludo de muchas de sus cartas muestra precisamente que éstas se dirigen al conjunto de la cristiandad, no sólo a los destinatarios que nombran explícitamente. La formulación más clara es la de 1 Co 1,1-2, que hace de 1 Co un manual de la vida cristiana destinado «a cuantos en cualquier lugar invocan a Jesucristo». Así pues, las cartas de Pablo no pertenecen al género de la correspondencia personal y privada, sino que fueron concebidas para la enseñanza y la edificación de todos los cristianos.

Este aspecto eclesial y público de las cartas paulinas explica que estén vinculadas a la práctica litúrgica de las comunidades a las que se dirigen: en dos ocasiones, Pablo se refiere explícitamente a tradiciones que él ha recibido (1 Co 11,23 y 15,3) y se puede pensar que en otros pasajes (Rm 1,4-5; 3,25; 4,25; Ga 1,3-4; 3,18; Flp 2,6-11) la argumentación del apóstol cita fórmulas de himnos o de confesiones de fe conocidas de sus lectores para apoyarse en su experiencia o para reinterpretar las ideas recibidas. La

dimensión eclesial y pública determina también la forma bajo la cual las cartas paulinas fueron muy pronto transmitidas: lo mismo que la correspondencia de muchos autores antiguos y modernos, las diferentes cartas de Pablo no fueron conservadas, copiadas y difundidas individualmente, sino que fueron editadas y transmitidas en forma de colección. Este procedimiento nos resulta familiar, ya que en cualquier biblioteca podemos encontrar la correspondencia o las cartas de Vincent van Gogh, de Charles-Ferdinand Ramuz o de Stravinsky, y se trata de un fenómeno ya conocido en la antigüedad. Con las cartas de Pablo sucede como con las de Platón o las de Cicerón: antes de afrontar la lectura de cada una de las cartas, el lector se encuentra frente a la colección en su conjunto, que delimita la elección y el orden de los documentos conservados.

**7.1.2. El problema de la pseudoepigrafía:  
cartas «auténticas» o «proto-paulinas»,  
cartas «déutero-paulinas» y «trito-paulinas»**

Quien habla de colección de cartas presupone *ipso facto* un proceso de edición en el que los documentos conservados son reunidos, editados y difundidos. Algunos autores publican ellos mismos su correspondencia. De este modo tienen la libertad de decidir en qué forma quieren poner a disposición del público su correspondencia. Otros son objeto de publicaciones científicas y críticas. El editor verifica el estilo, la procedencia y el destino de cada carta, descifra las alusiones y explica al lector las circunstancias de su composición.

La colección de las cartas paulinas es el resultado de otro proceso que la hace semejante a otras colecciones, como las de las cartas de Platón o de Epicuro. Estas cartas son las de filósofos, maestros y pensadores, las cuales fueron leídas, conservadas, reunidas y transmitidas por la comunidad de sus alumnos, que las consideraban textos fundadores. Es decir, estas cartas no fueron consideradas y tratadas sólo como documentos históricos, sino también como testimonios, para la vida presente, de la verdad enseñada por su autor. Para mantener viva su enseñanza, para colmar el vacío creado por su ausencia y para resolver según su espíritu los nuevos problemas planteados después de su muerte, los círculos de alumnos y de discípulos completan la correspondencia del maestro por medio de cartas compuestas por ellos, que tienen como objetivo actualizar el mensaje del maestro y, por lo tanto, del conjunto de la colección. Según un procedimiento que nuestra concepción romántica de la propiedad intelectual desaprueba, pero que en la antigüedad expresaba un sentimiento de veneración y de respeto, estas cartas «pseudoepígrafas», es decir, presentadas ficticiamente bajo la firma de un autor que no es el autor real, tienen como objetivo hacer que la palabra del filósofo o del apóstol viva en tiempos nuevos. Se ve, pues, claramente que no son falsificaciones, sino que expresan, por el contrario, la conciencia que el cristianismo de la época tenía de vivir de la palabra y de la presencia de su fundador.

El límite exacto entre las cartas que se pueden considerar de Pablo mismo y las cartas paulinas pseudoepígrafas tiene que ser trazado con delicadeza y prudencia. Como sabemos por Rm 16,22, donde Tercio se presenta como aquel que «ha escrito la carta [es decir, Rm 16 o toda la carta] en el Señor» y se permite tomar directamente la palabra para saludar a sus lectores, y como se ve también en 1 Co 16,21, en Flm 19 y en Ga 6,11-18, donde el apóstol declara que él mismo toma la pluma para terminar la carta de su puño y letra, Pablo no tiene la costumbre de escribir él mismo, sino que recurre a los servicios de un *secretario*, como otros muchos escritores de cartas de su tiempo y del nuestro<sup>3</sup>. ¿Cuál era en la antigüedad la función de un secretario y qué papel desempeñaba en la formulación de las cartas? La respuesta a esta pregunta resulta muy sencilla porque no ha cambiado con el tiempo: depende de cada caso y puede variar mucho. El remitente puede dictar el mensaje palabra por palabra, pero también firmar una carta redactada totalmente por su secretario. No obstante, la precisión y la constancia de la argumentación teológica permiten pensar que el apóstol mismo debe ser en todo caso considerado responsable de las grandes cartas a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas.

Ahora bien, aun cuando todas las cartas del corpus paulino pretenden ser del apóstol Pablo, no todas las cartas escritas por el apóstol fueron necesariamente conservadas en el canon, como muestra tal vez 1 Co 5,9, y es probable que no todas las que entraron a formar parte del canon fueran escritas por él. Según un cierto consenso de la investigación, siete cartas son consideradas «auténticas», es decir, fueron dictadas y enviadas personalmente por el apóstol:

- la carta a los Romanos
- las dos cartas a los Corintios
- la carta a los Gálatas
- la carta a los Filipenses
- la primera carta a los Tesalonicenses
- la carta a Filemón.

No obstante, la utilización del adjetivo «auténtico», para designar las cartas nacidas de la pluma o de la voz del apóstol, se presta a confusión. En efecto, «auténtico» no afirma sólo la identidad entre quien firma la carta y su autor, sino que implica un juicio de valor vertido sobre los escritos: «auténtico» significa, en efecto, tanto «escrito o dictado por el mismo Pablo» como «texto que testimonia la verdad del Evangelio», mientras que «inauténtico» implica una descalificación del contenido de las cartas pseudoepígrafas. Ésta es la razón por la que en adelante renunciaremos a utilizar esta terminología corriente. Las siete cartas atribuidas a Pablo mismo serán llamadas «*proto-paulinas*», las cartas escritas por sus discípulos más cercanos (2 Ts, Ef y Col) serán llamadas «*déutero-paulinas*», mientras que las cartas más tardías (las

---

3. E. Randolph RICHARDS, *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42), Tübingen, Mohr, 1991.

cartas llamadas «pastorales», dirigidas a Timoteo y a Tito) serán llamadas «trito-paulinas». Con esta terminología subrayamos que todas las cartas del corpus paulino pretenden ser de Pablo y se sitúan tanto en su círculo de seguidores como bajo su autoridad.

**7.1.3. La libertad paulina y sus enemigos:  
el problema de los «adversarios» en las cartas de Pablo**

Algunas personas escriben por placer, pero la mayoría escriben por necesidad. Las cartas paulinas, ya sean proto-, déutero- o trito-paulinas, no son una excepción a esta regla. Esto es: la argumentación que desarrollan no se construye en el vacío, sino que está en gran parte determinada por contingencias históricas. Por un lado, el apóstol tiene que precisar su comprensión del Evangelio, en nombre del cual ha fundado sus iglesias. Por otro, elimina los malentendidos que pudieron surgir entre él y sus destinatarios. Por último, se distingue con respecto a otras enseñanzas u otros apóstoles que, según su propia convicción, deforman o traicionan el poder liberador del Evangelio de Dios.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, la investigación, interesada en la reconstrucción de las diferentes corrientes de pensamiento que modelaron la historia de la teología cristiana del siglo I, se esforzó por reconstruir con precisión el perfil de aquellos que se ha dado en llamar los «adversarios» de Pablo.

Sobre este punto, como sobre el precedente, hemos decidido proceder con prudencia, siguiendo en esto una tendencia de la investigación reciente. Por un lado, sólo tenemos acceso al pensamiento y a las ideas teológicas de los «adversarios» de Pablo a través de la argumentación que el mismo Pablo dirige contra ellos. Nos parece, por tanto, problemático tratar de interpretar las afirmaciones paulinas a partir de una reconstrucción de la posición de los adversarios que depende por completo del texto paulino y entrar así, metodológicamente, en un círculo vicioso. Por otro lado, de las siete cartas proto-paulinas, la carta a los Gálatas es la única que contiene indicios indiscutibles que nos permiten constatar que Pablo mantiene un verdadero debate teológico con adversarios que defienden otra interpretación del cristianismo. Tales indicios no se encuentran ni en la carta a los Romanos, en la que el apóstol expone su Evangelio a comunidades que no lo conocen, ni en la carta a los Filipenses, donde nada atestigua la presencia de «adversarios» en la comunidad. Tampoco se encuentran en las cartas a los Corintios: los datos textuales permiten identificar tensiones tanto dentro de la iglesia de Corinto como entre algunos de sus miembros y el apóstol; por lo demás, éstas parecen reforzadas por la presencia de otros apóstoles que, al pasar por Corinto, han hablado mal de Pablo. No obstante, nada nos autoriza a atribuir un peso excesivo a los conflictos ni a deducir de ellos debates teológicos de fondo.

Evidentemente, siempre es posible construir «a la manera de un espejo» lo que se imagina que es la teología de los «adversarios»: se interpreta cada afirmación del

apóstol como una refutación de la posición adversa y se reconstruye así, por simetría, un sistema de convicciones. Este procedimiento es, no obstante, metodológicamente arbitrario mientras no esté fundamentado sobre las informaciones explícitas proporcionadas por el texto, y mientras no se limite estrictamente a lo que éstas nos permiten deducir.

#### 7.1.4. Pablo y la interpretación de la teología paulina

La lectura que nosotros hacemos de las cartas paulinas no está desprovista de presupuestos. Nuestra comprensión de su concepción de la libertad y de su teología de la justicia está muy determinada por el redescubrimiento que de ellas hizo Lutero y por el conflicto de las interpretaciones que éste desencadenó. En efecto, la interpretación luterana de la justificación paulina no sólo impregnó la exégesis paulina protestante, sino también, como consecuencia indirecta, la imagen reflejada por la investigación bíblica católica y el debate interconfesional que se entabló entre las dos<sup>4</sup>.

Frente a una tradición medieval marcada por Aristóteles, la predicación luterana de la justificación establece una oposición entre la fe y las obras. La única obra que Dios pide es creer en él –y así lo repite sin cesar paradójicamente el *Sermón de las buenas obras*<sup>5</sup>–. Esta oposición entre la fe y las obras está ciertamente atestiguada en el Nuevo Testamento, pero sólo en la carta de Santiago. No es, sin embargo, el punto fuerte del Evangelio paulino, que afirma que Dios no justifica en virtud de la Ley, sino por la fe de y en Jesucristo. La oposición entre fe y obras, decisiva para el debate mantenido por la Reforma de Lutero, apenas tiene sentido para Pablo. En efecto, como han mostrado las investigaciones recientes sobre la teología judía y sobre la comprensión paulina de la Ley, la función de la Ley judía no es en primer lugar exigir *acciones*, sino *marcar el límite* entre el pueblo de la Alianza y los paganos que –hagan lo que hagan y cualesquiera que sean sus obras– quedan excluidos de la elección divina<sup>6</sup>. Como muestran particularmente la carta a los Romanos y la carta a los Gálatas, el Evangelio paulino afirma que Dios no establece su justicia, es decir, una justa relación con su criatura como persona, en función del hecho de que ésta esté cualificada como perteneciente al pueblo elegido de la Ley, sino que la establece de forma incondicional, requiriendo a su criatura sólo la confianza necesaria para recibir su justicia (es decir, su origen y su identidad) como don gratuito del Creador. Por esta razón

4. Un buen ejemplo de esta tradición de interpretación orientada por los debates confesionales lo ofrece el comentario de Pierre BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates* (CNT 9), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, <sup>2</sup>1972.

5. Martín LUTERO, *Des bonnes œuvres*, WA 6, 196-276, traducido al francés en: *Œuvres I*, Ginebra, Labor et Fides, 1957, pp. 207-295, o en: *Œuvres I* (La Pléiade), París, Gallimard, 1999, pp. 435-533.

6. Ed Parísh SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis-Londres, SCM, 1977.

el *Pensamiento* de Blaise Pascal, que establece una oposición entre el no-amor de quien ama a alguien por sus cualidades y el verdadero amor, que es amor a la persona, independientemente de sus cualidades<sup>7</sup>, propone, en nuestra opinión, una interpretación mucho más exacta del Evangelio paulino de la justicia de Dios que la discusión sobre las obras y los méritos: la buena nueva de la justificación por la fe en Jesucristo es el anuncio liberador del establecimiento de una justa relación con Dios, con uno mismo y con los otros por la confianza en la fe que Jesucristo tuvo en su Padre.

### 7.1.5. La teología paulina y el judaísmo

La comprensión de la relación de Pablo con el judaísmo es una empresa que se hace imposible desde el momento en que se pierde de vista la realidad histórica de su vocación apostólica y de su Evangelio.

1. Pablo no entendió nunca la revelación que Dios le hizo de Jesucristo y la buena nueva del Evangelio, que deriva de ella, como una ruptura con el judaísmo: la vocación a la que Dios lo llamó de ser el apóstol de los paganos (Ga 1,12-16) forzó a Pablo a convertirse al Dios que era ya suyo. Es, por tanto, más justo –siempre que se quiera dar cuenta de las afirmaciones contenidas en las cartas paulinas– hablar de la *vocación* de Pablo que de su conversión.
2. La idea de que Pablo se habría convertido del judaísmo al cristianismo contradice radicalmente la comprensión que Pablo tiene de su historia. Para Pablo, fue el Dios de Abrahán quien se reveló a él en Jesucristo, de suerte que para él el Evangelio no se presenta como una alternativa a la tradición judía; por el contrario, lo percibe como la comprensión que Dios le ha dado de la bendición de Abrahán, de la promesa y de la elección, es decir, de los elementos esenciales de la tradición judía.
3. La consecuencia inmediata de esta convicción es que Pablo continúa asistiendo a la sinagoga con toda naturalidad. Es considerado, claro está, como un maestro de herejía (2 Co 11,24-25), y los responsables de la sinagoga lo tratan como él había tratado y perseguido a los cristianos durante su pasado fariseo (Ga 1,13.23). Pero sabe, por una revelación de Dios, que no es la Ley y la pertenencia a un pueblo elegido lo que justifica, sino únicamente el Dios que puede dar la vida (Ga 3,21).
4. La idea de que Pablo se habría convertido del judaísmo al cristianismo es anacrónica. El debate que establece una oposición entre Pablo y su pasado fariseo, por un lado, y entre la sinagoga y la predicación «sin la Ley» del apóstol de los paganos, por otro, es una controversia interna en el judaísmo, centrada en la definición que el judaísmo tie-

---

7. Blaise PASCAL, *Pensées*, Br 323 = MSL 688, série 25.



ne que dar de sí mismo. El concepto de cristianismo es totalmente extraño a Pablo, y para él no puede existir una confrontación entre «judaísmo» y «cristianismo». La verdadera confrontación que existe, y que Pablo se niega a subestimar porque está en juego la verdad del Evangelio de Dios (Ga 1,10-12; 2,1-10), es un conflicto entre dos comprensiones del judaísmo: al revelarle a su Hijo, Dios ha revelado a Pablo que la tradición farisea estaba equivocada con respecto a Dios y a lo que constituye la verdad del judaísmo.

Articular la lectura de Pablo y *nuestra relación con el judaísmo* es una tarea que no podemos cumplir si perdemos de vista nuestra realidad histórica. En particular, ésta se caracteriza por la ruptura, sobrevinida entretanto, entre el cristianismo y el judaísmo, y por el hecho de que fe cristiana y pertenencia al judaísmo constituyen dos entidades religiosas distintas.

La acusación de antijudaísmo dirigida a veces contra Pablo brota de una confusión típica entre la realidad del apóstol y aquella a la que pertenecen sus intérpretes. El antijudaísmo es propio de las interpretaciones de Pablo, que abusan del debate que el apóstol de los paganos introdujo en el judaísmo para desacreditar a éste desde fuera. Reprochar a Pablo una actitud o intenciones hostiles al judaísmo es un procedimiento extraño, que consiste en cargar a un judío del siglo I con la responsabilidad de acciones cometidas contra el judaísmo por no judíos y paganos. Otro resultado de la misma confusión consiste en la búsqueda de una actitud «políticamente correcta» que minimiza los desacuerdos entre Pablo y el fariseísmo de su tiempo a fin de reducir las diferencias entre cristianismo y judaísmo.

En el primer caso, se trata de mostrar que la crítica paulina de la Ley no concierne a toda la Ley, sino únicamente al ámbito del culto y de las normas de pureza ritual<sup>8</sup>. En el otro, se trata de mostrar que las formulaciones paulinas tienen ya su equivalente en el propio judaísmo<sup>9</sup>. Ahora bien, aunque la distinción entre ley ritual y ley moral está presente tanto en el Nuevo Testamento (Mc 7,1-23) como en la tradición cristiana, está precisamente ausente de la problemática paulina de la justicia. Y aun cuando es cierto que el judaísmo conoce la expresión «obras de la Ley», no contraponen nunca como dos actitudes existenciales la justicia por la fe a una justicia ilusoria «por» las obras de la Ley.

La tarea y la responsabilidad de la interpretación de la obra de Pablo consiste en dar cuenta de su radicalidad y de su significación para el conocimiento de Dios y para la comprensión de la existencia humana. El diálogo entre judaísmo y cristianismo no puede ahorrarse un reconocimiento honrado de los desacuerdos y las diferencias.

---

8. James D.G. DUNN, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), Londres, Black, 1993.

9. Littérature et discussion: François VOUGA, *An die Galater* (HNT 10), Tübingen, Mohr, 1998, p. 58.