

## 1.) Introducción

Un repaso de la literatura secundaria de la investigación paulina demuestra que, por lo general, no se ha dedicado mucha atención al tema de *la alianza* (o *el pacto*) en el pensamiento del apóstol. Otros temas como la ley, la justificación, la cristología y la iglesia reciben más atención. Tal vez sea así porque la palabra *diatheke* aparece pocas veces (8, o 9 si aceptamos a la carta a los Efesios como auténticamente paulina), y varios comentaristas sostienen que en algunas de estas ocurrencias el término no significa “alianza” en el sentido teológico. Luego, al parecer de muchos, Pablo emplea el término más para apoyar otros puntos de sus argumentos que para enfatizar la alianza en sí, o tal vez para contradecir puntos de vista falsos más que para hacer teología positiva.

Una excepción a esta falta de atención se encuentra en los proponentes de la denominada “nueva perspectiva sobre Pablo” (NPP de aquí en adelante). Los de este movimiento interpretativo ven mucha continuidad entre el AT y el NT, y entre Pablo y el judaísmo, precisamente en cuanto la teología aliancista. Tanto es así que N.T. Wright puede titular uno de sus libros de teología bíblica neotestamentaria como “*The Climax of the Covenant*.”<sup>1</sup> Intérpretes como Wright creen, por ejemplo, que el lenguaje de “justicia” en Pablo habla de la membresía en la comunidad del pacto, o la fidelidad aliancista de Dios para su pueblo. Puesto que toman el lenguaje de “justicia” por lenguaje aliancista, y como Pablo emplea este lenguaje muy a menudo, los autores de la NPP suelen mencionar mucho “la alianza” en sus escritos.

Por otro lado, ha habido una reacción en contra la NPP, lo cual incluye una cierta resistencia a la hora de emplear el tema de la alianza para detallar el pensamiento del apóstol. Se resiste la tendencia que muestran los de la NPP de emplear la alianza como una noción sociológica, con demasiado énfasis en temas de identidad social y diferenciación entre los miembros y no miembros de la comunidad del pacto (con su terminología como “entrando” y “manteniéndose dentro”, etc.). También se resiste el uso de la categoría de alianza a veces porque parece decir demasiado para el gusto de algunos, indicando una especie de hiper-continuidad con el AT o el judaísmo del segundo templo.

En el presente trabajo, trataré de resumir el estado actual de la cuestión de *la alianza* en el pensamiento de Pablo. Sólo me ocupo de resumir lo que se ha dicho en los últimos 30 años. Este periodo de tiempo no es arbitrario—voy a enfocar mi resumen con un punto de referencia que es el libro *Paul and Palestinian Judaism* de E.P. Sanders, publicado en 1977.<sup>2</sup> El motivo tiene que ver principalmente con la categoría que Sanders propuso para describir el judaísmo del segundo templo, a saber, el *nomismo aliancista*. Esta categoría ha servido no solamente para describir el sistema de religión del judaísmo palestino, sino que también ha sido aplicado a Pablo (o por lo menos las ideas de “entrando” y “manteniéndose dentro” de la alianza, ideas características del nomismo aliancista de Sanders). Entonces, comenzaré con un resumen de la presentación de Sanders. De ahí, trataré de resumir las obras de los

---

<sup>1</sup> N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress 1991).

<sup>2</sup> E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1997).

autores más destacados que han construido sobre la base de Sanders. Luego, miraré de resumir otros autores que critican a la NPP y su teología aliancista. Al final, resumiré la contribución de algunos otros autores que no “caben” bien ni en un lado ni en el otro de este debate.

## 2.) Proponentes de la NPP

### E.P. Sanders

El año 1977 vio la publicación de *Paul and Palestinian Judaism*, un libro escrito por el erudito neotestamentario Ed Parish Sanders. La buena recepción de este libro fue evidenciada el año siguiente cuando ganó el “National Religious Book Award (Scholarly Book Category)” del *Religious Book Review*, y por el traslado de Sanders de una escuela pequeña en Canadá a Oxford en 1984. Sanders también ha sido profesor de Religión en la Universidad de Duke en los Estados Unidos. Su lectura del judaísmo palestino entre 200 a.C. y 200 d.C. sigue teniendo gran influencia en el mundo de la erudición neotestamentaria. Varias de sus conclusiones se dan por sentadas actualmente en círculos extensos.

Sanders tiene un propósito doble en su libro *Paul and Palestinian Judaism*. Por un lado, hace explícito en varias ocasiones que cree que la lectura tradicional del judaísmo rabínico está totalmente equivocada.<sup>3</sup> Sostiene que solamente se puede llegar a la conclusión de que la religión judía palestina era una de “works righteousness” imponiendo sobre la literatura un sistema interpretativo ajeno. Los rabinos no enseñaron que la salvación se consigue pesando las buenas obras contra las malas. No enseñaron que cumplir las condiciones del pacto era una forma de ganar la salvación. En cambio, Sanders argumenta que, leída según sus propios términos, se desprende de la literatura rabínica una religión de gracia, una religión que daba por sentado la elección de Dios, que funcionaba dentro del marco del pacto, y creía que la salvación era para todos los que no rechazaban este pacto. Sanders argumenta que, teniendo en cuenta la iniciativa gratuita de Dios en la elección y la abundante provisión de perdón por medio de la propiciación, solamente si se imponen criterios interpretativos equivocados puede uno leer esta literatura y concluir que es legalista.<sup>4</sup> Para leer rectamente, es necesario siempre tener en cuenta el carácter no sistemático de la literatura, y las estrategias retóricas de los rabinos a la hora de exhortar. No siempre se pueden tomar sus dichos como expresión de una doctrina rabínica, sino que es necesario recordar que muchas veces tenían propósitos homiléticos para motivar la obediencia y defender a Dios frente a acusaciones de capricho, etc.

Por otro lado, Sanders tiene el propósito de presentar un “patrón de religión” que cree que emerge de forma natural de la literatura en cuestión. Sanders cree que a pesar de la falta de sistematización en la literatura rabínica, sale de allí unas preocupaciones comunes a todos los rabinos. Por supuesto la obediencia fue una preocupación, pero no para lograr nada, solamente se contempla como el comportamiento adecuado para los miembros del pacto y la condición de mantenerse dentro de él. La obediencia sería premiada y la desobediencia castigada, pero no se

---

<sup>3</sup> Por ejemplo; Sanders, *PPJ*, 233-234.

<sup>4</sup> Tan contundente es Sanders en este punto que concluye que las obras “clásicas” sobre el judaísmo escritas por Bousset, Billerbeck, Schürer, y los artículos de Kittle “are completely untrustworthy.” Sanders, *PPJ*, 234.

trataba de ganar ni de perder la salvación. Hubo muchos recursos para conseguir el perdón por las transgresiones. La propiciación no fue una manera de ganar la relación con Dios, sino de mantenerla. La salvación fue para todos los israelitas. Dios sería fiel a sus promesas; únicamente aquellos que rechazaron el pacto se quedarían fuera – pero esto no por ninguna infidelidad de parte de Dios. Tal soteriología permite a uno vivir con una seguridad modesta delante de Dios.

Según Sanders “[t]he best title for this sort of religion is ‘covenantal nomism.’”<sup>5</sup> El patrón que Sanders describe es “nomismo” porque Dios dio una serie de mandamientos que esperaba que el pueblo cumpliera. Es a la vez “aliancista” porque, según Sanders, se fundamentaba en la gracia (expresada en la elección) y, se entendía que estos mandamientos servían no como un camino de entrada al pacto, sino como una guía del comportamiento adecuado para mantenerse dentro de él. Sanders resume el patrón del nomismo aliancista de la siguiente forma: (1) God has chosen Israel and (2) given the law. The law implies both (3) God’s promise to maintain the election and (4) the requirement to obey. (5) God rewards obedience and punishes transgression. (6) The law provides for means of atonement, and atonement results in (7) maintenance or re-establishment of the covenantal relationship. (8) All those who are maintained in the covenant by obedience, atonement, and God’s mercy belong to the group which will be saved.<sup>6</sup> En este sistema, *el juicio justo no es aquel que cumple escrupulosamente los mandamientos, sino aquel que acepta el pacto y se queda en él.*<sup>7</sup> Las obras son la condición para mantenerse dentro, pero no obtienen la salvación. La elección y la propiciación demuestran que no es una religión de logro humano sino de gracia divina.

Sanders observa que resulta difícil que haya sobrevivido literatura de los fariseos o de los saduceos. No obstante, sostiene que es muy probable que su patrón de religión fuera también el nomismo aliancista, porque este patrón se encuentra por todos lados en la literatura que sí ha sobrevivido. Por lo tanto, propone que el judaísmo con el cual Pablo tenía tratos mostraba estas características. Cree que el nomismo aliancista fue la clase de religión judía presente antes de la destrucción del templo. Concluye que este judaísmo, si es entendido según sus propios términos, “...kept grace and works in the right perspective...”<sup>8</sup>

El análisis que hace Sanders del pensamiento de Pablo, expresado por primera vez en *Paul and Palestinian Judaism*, y luego de forma un poco más matizada en *Paul, the Law, and the Jewish People*, no ha conseguido la misma aceptación que sus enseñanzas sobre el judaísmo. Aun así, vale la pena examinar lo que dice Sanders, porque otros eruditos que están asociados con la NPP, como Dunn y Wright (los cuales consideraremos abajo), definen sus posturas dialogando con él. Una entrada instructiva a la postura de Sanders acerca de Pablo es la comparación que él hace entre la religión del apóstol y la del judaísmo rabínico (recordamos que esta comparación fue la gran meta de su libro *Paul and Palestinian Judaism*). Como varios eruditos contemporáneos, él ve una continuidad significativa entre Pablo y el judaísmo del primer siglo; y a la vez reconoce que Pablo rechaza el judaísmo a favor del cristianismo. Lo interesante de su presentación es cómo explica el rechazo del

---

<sup>5</sup> Ibid., 236. Énfasis mío.

<sup>6</sup> Ibid., 422.

<sup>7</sup> Ibid., 204.

<sup>8</sup> Ibid., 427.

judaísmo, dada la gran continuidad que ve entre Pablo y su religión nativa. Es aquí donde se encuentra el principio lógico que guía a Sanders en su lectura de las cartas paulinas.

Ya hemos observado que Sanders describe el patrón de religión que él encuentra en el judaísmo rabínico como el *nomismo aliancista*. Cuando Sanders compara este patrón con aquel que discierne en Pablo, concluye que Pablo está sustancialmente de acuerdo con el judaísmo en algunas cuestiones fundamentales. Sobre todo, Sanders ve continuidad entre los dos patrones en cuanto a la relación entre la gracia y las obras. “Paul is in agreement with Palestinian Judaism... *salvation is by grace but judgment is according to works; works are the condition of remaining ‘in,’ but they do not earn salvation.*”<sup>9</sup> Sanders se diferencia de muchos intérpretes protestantes previos a él con esta formulación. Tradicionalmente, los protestantes han encontrado discontinuidad entre el judaísmo y Pablo precisamente en este punto, considerando la religión rabínica como legalista e interpretando a Pablo como excluyendo las obras como medio de ganar o mantener la paz con Dios. Incluso, se puede decir que esta cuestión de la relación entre la provisión divina y la contribución humana en la salvación ha sido para muchos el contraste principal entre Pablo y el judaísmo de su tiempo. Sanders, en cambio, ve aquí continuidad. La continuidad está en que, según Sanders, el judaísmo del primer siglo no fue una religión legalista y, a la vez, Pablo considera que las obras son la condición para mantener la salvación.<sup>10</sup>

A pesar de estas similitudes importantes, Sanders afirma que hay diferencias muy marcadas entre Pablo y el judaísmo del segundo templo que no permiten llamar a la religión de Pablo “nomismo aliancista.”<sup>11</sup> De hecho, Sanders no cree que las categorías de “alianza” sean muy adecuadas para entender a Pablo.<sup>12</sup> Algunas de sus razones por decir esto son las siguientes: 1.) Sanders observa que Pablo no emplea el término *nuevo pacto* fuera de un uso tradicional en 1 Co. 11 y 2 Co. 3, pero sí utiliza el término “nueva creación” para describir la comunidad cristiana (2 Co. 5,17; Gá. 6,15). 2.) La obra de Cristo no se contrasta con la de Moisés, sino con la de Adán y, según Sanders, Adán no estableció ningún tipo de pacto. 3.) Sanders también observa

---

<sup>9</sup> Sanders, *PPJ*, 541. Énfasis de Sanders. Sanders dice que en los discursos de Pablo sobre el comportamiento cristiano se puede observar un “nuevo nomismo aliancista” en el cual la membresía requiere el comportarse correctamente. Sanders, *PLJP*, 208.

<sup>10</sup> “Both Paul and Judaism... thought that “doing” was integral to life in the in group and required of members.” E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (London / Minneapolis: SCM / Fortress, 1985), 158.

<sup>11</sup> Estas diferencias incluyen la ética basada en la unión con Cristo y el papel del Espíritu Santo, no los mandamientos; las marcas de la comunidad son diferentes y en particular el rito de entrada es el bautismo; el uso del lenguaje de participación y traspaso es diferente. Sanders, *PPJ*, 548-549 y Sanders, *PLJP*, 208-209. Sanders, reflexionando sobre la historia de la iglesia, ve en Pablo las semillas del nomismo del pacto que el cristianismo llegará a ser: la entrada en la iglesia por el bautismo, la membresía en esta iglesia como factor clave para la salvación, la necesidad de la obediencia para quedarse dentro de esta comunidad, la necesidad de arrepentimiento después de la trasgresión, y la pérdida de membresía después del trasgresión grave. Ve Sanders, *PPJ*, 513 y Sanders, *PLJP*, 209-210. No obstante, no cree que la forma de exhortar de Pablo que más parece cuadrar con su manera de pensar sea de clasificar ciertos actos como transgresiones y amenazar con la expulsión de la comunidad como resultado de estas transgresiones sin arrepentimiento, sino que establecer que ciertos actos constituyen uniones no coherentes con la unión con Cristo (e.g.; 1 Cor 10,1-5). Sobre esta forma de exhortar, Sanders dice “[t]his argument is not typical of covenantal nomism as we know it.” Sanders, *PPJ*, 514.

<sup>12</sup> “There are important ways in which [Paul’s] thought about Christian life and experience does not stay within the categories which are familiar in Jewish covenantal thought.” Sanders, *PLJ*, 209.

que la iglesia es más que una comunidad unida por una descendencia y práctica común, sino que es también el cuerpo de Cristo, unidad en que tanto judíos como gentiles forman una sola persona. 4.) Sobre todo, Sanders argumenta que el marco del pacto no es suficiente amplio para incluir el tema de participación—el morir con Cristo y experimentar una transformación que culmina en la resurrección, el estar unido con Cristo y ser miembro de su cuerpo, y el estar bajo su señorío. Sanders opina que el pensamiento de Pablo va más allá que el nomismo aliancista, es decir, va más allá que “...becoming a member of a group with a covenantal relation with God and remaining in it on the condition of proper behavior. . . .”<sup>13</sup> En el caso del judaísmo, se entra en la comunidad del pacto aceptando la ley, pero en el sistema de Pablo uno muere con Cristo y así recibe la vida nueva. En el judaísmo uno se queda dentro de la comunidad obedeciendo la ley, pero en Pablo uno se queda en el cuerpo de Cristo si no rompe la unión participando en otra que no es coherente con la unión con Cristo.<sup>14</sup>

### **Morna D. Hooker**

Pocos años después de la publicación de *Paul and Palestinian Judaism*, Morna D. Hooker escribió un capítulo en *Paul and Paulinism* titulado “Paul and ‘Covenantal Nomism’.”<sup>15</sup> En este ensayo, Hooker se dirige al tema de la distancia que Sanders sostiene que hay entre Pablo y su religión nativa. Hooker pregunta si Sanders tiene razón cuando contrasta su “nomismo del pacto” con “la teología de participación” que él encuentra en Pablo, concluyendo que son patrones de religión esencialmente diferentes. Responde a la pregunta diciendo que mientras está claro que la soteriología de Pablo tiene como elemento central la participación—tal como Sanders dice—a la vez la salvación en Pablo no deja de funcionar de una manera muy parecida a como funcionaba en el judaísmo del segundo templo. Según Hooker, el nomismo aliancista no es una categoría extraña al pensamiento de Pablo, aunque Pablo tiene otro tipo de ley y otro tipo de pacto.<sup>16</sup> No hay oposición entre el nomismo aliancista y la participación, si entendemos que tienen papeles distintos en los sistemas religiosos en cuestión.

Hooker observa que Pablo rechaza la ley porque mantiene que el hombre se justifica aparte de ella, y el cumplimiento de la ley no es requisito para la justificación. No obstante, hay una respuesta necesaria de parte del hombre a la iniciativa de gracia de Dios—hay imperativos que es necesario obedecerlos, los cuales se encuentran en la “ley de Cristo.” Por supuesto, el hombre se salva en el sistema de Pablo por estar en Cristo (participación), no obstante, hay una obediencia que es necesaria para ser vindicado en el juicio final. Se concibe de esta obediencia “in terms of Spirit rather than law,” pero el paralelo con el judaísmo es evidente.<sup>17</sup> Hooker, por lo tanto, mientras concede que la palabra “nomista” tal vez no sea el mejor término para nombrar la construcción de Pablo, sostiene que hay similitudes importantes con el judaísmo—sobre todo porque el apóstol incluye en su sistema un juicio final que se basa en las obras. Se describe de otra forma en Pablo; no obstante,

---

<sup>13</sup> Sanders, *PPJ*, 514.

<sup>14</sup> Las cuatro razones listadas se encuentran en Sanders, *PPJ*, 514.

<sup>15</sup> M.D. Hooker, “Paul and Covenantal Nomism” Pages 47-56 in *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett* (eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson; London: SPCK, 1982).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 49.

el patrón de gracia y respuesta humana (con recompensa) es esencialmente el mismo que el del judaísmo.

En la misma línea, Hooker argumenta que “pacto” no es extraño al pensamiento a Pablo tampoco, aunque se trata de una clase diferente de pacto que se encuentra en la literatura judía del segundo templo.<sup>18</sup> Está claro que Pablo no emplea *diatheke* muy a menudo en sus escritos, pero, según Hooker, también está claro que “Paul is far from suggesting that God has withdrawn from the covenant.”<sup>19</sup> Hooker sostiene que Pablo no describe las promesas dadas a Abraham como “pacto,” aunque se puede referir a ellas como “promesas de pacto” porque “[they] refer forward to a covenant which proves ‘effective for salvation’.”<sup>20</sup> Pablo no niega que el pacto es eficaz para la salvación, simplemente quiere mostrar que no es el pacto de Sinaí que salva. El pacto con Moisés y la ley son una especie de interludio, no obstante, el patrón fundamental de gracia divina y respuesta humana que se ve allí se ve también en Pablo. La diferencia se encuentra en los elementos del patrón, sobre todo en que Cristo ocupa ya el lugar de la ley como el elemento fundamental que define cómo se debe responder al pacto y quién está en él.

Para Hooker, Sanders se equivoca en su análisis porque compara un elemento del patrón de Pablo (la participación) con el patrón entero del judaísmo (el nomismo del pacto). Hooker cree que en vez de sustituir la participación por el nomismo de pacto, es necesario entender la participación del creyente en Cristo dentro del contexto del pacto con Abraham y las promesas que le fueron hechas, y por lo tanto, ver que el patrón general no ha cambiado. Por lo tanto, Hooker argumenta que, a pesar de las diferencias entre Pablo y el judaísmo, el nomismo aliancista no es “totally foreign to Paul’s approach: only that, for him, there is a different covenant and a very different kind of law.”<sup>21</sup>

### **James D.G. Dunn**

El término “pacto” se encuentra esparcido por los escritos de James D.G. Dunn, gran proponente de la NPP. Dunn apela al concepto de “pacto” a menudo para mostrar la continuidad que él percibe entre Pablo y el judaísmo. Para comenzar, Dunn observa una semejanza importante entre el nomismo aliancista de Sanders y “what is commonly understood as the religion of Paul.”<sup>22</sup> La similitud que destaca tiene que ver con las “buenas obras.” En Pablo las buenas obras son la *consecuencia* de la previa gracia y aceptación de Dios, no hacen al hombre digno de ella. Según la concepción de Dunn del nomismo aliancista, estas obras tenían el mismo lugar en el judaísmo del segundo templo. Dicho de otra forma, Dunn percibe continuidad entre Pablo y el judaísmo en la cuestión de la relación entre la gracia de Dios y el esfuerzo humano. “Justification by faith is not a distinctively Christian teaching.”<sup>23</sup> Según

---

<sup>18</sup> Ibid., 56.

<sup>19</sup> Ibid., 51.

<sup>20</sup> Ibid., 51.

<sup>21</sup> Sanders responde diciendo que un aspecto del pensamiento del pacto es presente en Pablo, a saber, la correspondencia entre la gracia y la obediencia. No obstante, por varios motivos Sanders cree que el pensamiento de Pablo trasciende las categorías del pacto. Sanders, *PLJ*, 210 n. 210.

<sup>22</sup> James D.G. Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary 38A (Waco, TX: Word, 1988), lxvi.

<sup>23</sup> Dunn, “The New Perspective on Paul,” *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 65 (1983), 106.

Dunn, los judíos y Pablo estaban de acuerdo en que una persona podría ser justa delante de Dios solamente por la fe.<sup>24</sup>

Pero es más. Dunn cree que el marco de la teología judía forma parte importante del fundamento del pensamiento y de los escritos de Pablo. Este marco incluye la teología judía del pacto. Sin tener en cuenta este marco, no se puede entender el apóstol. Esta necesidad se ve sobre todo a la hora de entender la terminología de “justicia” en Pablo. Dunn remarca que es necesario entender que el significado de la terminología de Pablo no tenía su origen en el trasfondo griego, sino en el trasfondo hebreo del AT: “...‘righteousness’ is a good example of a term whose meaning is determined more by its Hebrew background than by its Greek form.”<sup>25</sup> Si esto es cierto, entonces el término “justicia” en Pablo no conlleva la idea griega de una obligación frente a una “idea” o un “ideal.” Más bien, este término se define en Pablo tal como se definía en su trasfondo hebreo, a saber, como un “concepto relacional.” La justicia en el AT se concibe como “... the meeting of obligations laid upon the individual by the relationship of which he or she is part.”<sup>26</sup> Dunn entiende este término como “lenguaje aliancista,” es decir, como un término que habla del cumplimiento de las obligaciones de la relación del pacto que Dios estableció con su pueblo. Esta concepción hebrea / relacional / aliancista del término “justicia” tiene ramificaciones importantes para la presentación de Dunn en lo que se refiere a su interpretación del lenguaje paulino de la justicia de Dios y la justificación del hombre.

Dunn observa que “la justicia de Dios” es una frase de mucha importancia para la teología de Pablo. Este hecho se ve reflejado en su uso en lugares clave de la epístola a los Romanos (1,16-17; 3,21-26). Teniendo en cuenta el trasfondo hebreo del término “justicia,” Dunn sostiene que se debe entender la frase como una referencia a la *fidelidad* de Dios a su pueblo. Dios es justo cuando cumple con sus obligaciones del pacto. La justicia de Dios “...denotes God’s fulfillment of the obligations he took upon himself in creating humankind and particularly in the calling of Abraham and the choosing of Israel to be his people.”<sup>27</sup> La justicia de Dios, entonces, es simplemente su fidelidad en cumplir las promesas que había hecho a su pueblo en el contexto del pacto. Dunn encuentra apoyo para esta conclusión en el hecho de que Pablo utilizó el término al principio de su carta a los Romanos sin más explicación. Sostiene que los lectores del apóstol hubieran entendido su afirmación sin dificultad gracias a su conocimiento de la fe aliancista de Israel.

¿Cuál es la definición de la justificación en Pablo? Según Dunn, la justificación es una metáfora legal. Es una declaración de parte de un juez de que el acusado es justo. Y la base de esta declaración es la justicia del acusado. ¿Sobre qué base justifica Dios? ¿Sobre qué justicia? Dunn dice que se tiene que entender la “justificación” según su trasfondo hebreo (igual que el término “justicia”) y, con el énfasis puesto en la obligación frente a una relación, no en una norma abstracta. Por

---

<sup>24</sup> Dunn muestra estar de acuerdo con la postura de Hooker que dice que el nomismo de pacto se ve en Pablo. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 632, n.29.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 341.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 341. Dunn cita el ejemplo del uso de la palabra en 1 Sam 24:17, donde David fue juzgado por Saúl como “más justo,” porque “he fulfilled his obligation to Saul, whereas Saul failed in his obligation to David” (cf. Gen 38:26).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 342.

lo tanto, una persona sería “justa” al cumplir las obligaciones regidas por la relación que tiene con otro. Comentando Gá. 2,16, Dunn dice lo siguiente: “... to be righteous was to live within the covenant and within the terms it laid down (the law); to be acquitted, recognized as righteous, was to be counted as one of God’s own people who had proven faithful to the covenant...”<sup>28</sup> El autor argumenta que, debido a la familiaridad que tenían con el lenguaje hebreo, los lectores del apóstol habrían interpretado su enseñanza en el sentido de que los que son justificados son los que Dios cuenta como fieles a las condiciones del pacto. No obstante, Dunn insiste en que un individuo no se considera justo en este esquema por el esfuerzo humano, ni por su obediencia a la ley: es decir, no se consigue ni se merece la relación con Dios de esta forma, porque es Dios el que toma la iniciativa con el hombre (esta iniciativa se ve en la promesa dada a Abraham, la liberación de Egipto, etc.).<sup>29</sup> La ley puede servir como guía para la vida, pero no como fuente de ella (Gá. 3,21).<sup>30</sup>

Por lo tanto, queda claro que Dunn mantiene que el apóstol tiene una teología de pacto. No obstante, Dunn no cree que el tema de pacto sea central en el pensamiento de Pablo.<sup>31</sup> A pesar de ver continuidad entre el nomismo de pacto y el sistema teológico de Pablo, y a pesar de basar su discusión de la justicia de Dios y la justificación en la teología aliancista, Dunn sostiene que al tema “pacto” no se le debe dar demasiada importancia cuando se describe el marco teológico del apóstol.

Dunn busca contestar la pregunta “Did Paul have a Covenant Theology” en un capítulo con el mismo nombre en *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*.<sup>32</sup> Para contestar a la pregunta, emplea la metodología de simplemente analizar las ocurrencias de la palabra *diatheke* en Pablo, en lo que él considera su orden cronológico (Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos). Concluye que el uso que Pablo hace del término es ambivalente, lo cual indica que no tiene ningún valor central. La importancia que sí tiene no se trata del contraste típico que se ha hecho en círculos protestantes entre el antiguo y el nuevo pacto concebido como un contraste entre ley y evangelio.

Por lo general, Dunn caracteriza el uso que Pablo hace del término *diatheke* como ocasional, diciendo que “. . . his useage seems to be more reactive than expressive of his own cutting edge reflection.”<sup>33</sup> Por lo tanto, según Dunn, es difícil discernir una “teología del pacto” en Pablo partiendo de los pasajes en los cuales aparece *diatheke*. En todos los pasajes citados, Dunn llega a la conclusión que el uso de *diatheke* es ocasional, y no central en su argumento. Por ejemplo, en el caso de Gá. 3,15-18, Dunn argumenta que el énfasis central está en la promesa (evpaggeli,a), y no en el pacto. Ve el contraste entre promesa y ley, no entre el pacto con Abraham y la ley porque, según Dunn, *diatheke* simplemente fue el instrumento que llevaba la promesa. Dunn dice que Pablo no pensaba “of covenants (properly speaking) at all, whether the covenant with Abraham or with Moses,” sino que desarrollaba una teología de la

---

<sup>28</sup> James D.G. Dunn, *Commentary on the Epistle to the Galatians*. Black’s New Testament Commentary (London: A.C. Black/Peabody, MA: Hendrikson, 1993), 134-135.

<sup>29</sup> Dunn, *Theology*, 153.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 721. También Dunn, *Galatians*, 193.

<sup>31</sup> Dunn, *Theology*, 20.

<sup>32</sup> James D.G. Dunn, “Did Paul have a Covenant Theology?” Pages 288-307 in *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period* (eds. Stanley E. Porter and Jacqueline C. R. De Roo; Leiden; Boston: Brill, 2003).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 287.

promesa.<sup>34</sup> En el caso de Gá 4.24-26, Dunn cree que el pasaje no da para el contraste entre el antiguo pacto / ley y el nuevo pacto / gracia. La teología de pacto que Pablo emplea abarca tanto ley como evangelio, y no sirve como una categoría para distinguir las dos cosas. Es más, como en el caso de Gá. 3, Dunn argumenta que Pablo no está intentando desarrollar ninguna teología del pacto, sino que la cuestión principal del pasaje es la filiación – ¿quién es heredero verdadero de las promesas de Abraham que pasan por Isaac? La diversidad de uso que hay de *diatheke* entre Gá. 3 y 4 indica que “pacto” no fue ningún eje principal de la teología de Pablo.

En 1 Cor 11, Dunn observa que *diatheke* aparece dentro de una citación de una tradición recibida, no como parte de “his own theologizing,” lo cual confirma de nuevo que el tema de pacto no es principal del pensamiento de Pablo. En 2 Co. 3, un pasaje que a primera vista presenta una exposición del contraste entre el antiguo y el nuevo pacto, Dunn encuentra otro enfoque. Según él, ciertamente hay un contraste, pero no entre dos pactos, sino entre dos ministerios. Hay una clase de ministerio representada por Moisés, y otra por Pablo. El apóstol emplea la terminología de antiguo y nuevo pacto para apoyar su argumento a favor de su ministerio. Y no sólo eso—Dunn sostiene que el contraste entre los pactos no es tan fuerte como parece ser. Según Dunn, *gramma* no se refiere a la ley en general, sino a la Tora escrita. Esto se contrasta con una obra interna del Espíritu que se efectuará bajo el ministerio del nuevo pacto. Tal obra tiene que ver con la aplicación de la misma ley, pero con más eficacia (porque esta ley se escribe en el corazón). Según Dunn, el tratamiento del tema del pacto que Pablo expone en este pasaje no presenta ningún punto de distinción con el judaísmo del segundo templo.<sup>35</sup>

En Ro. 9,4 aparece *diatheke* otra vez. Dunn observa que la palabra se encuentra dentro de una lista de bendiciones que pertenecen a Israel. El pacto en que los gentiles serán integrados es el de Israel. Por lo tanto, Ro. 9-11 no se trata de dos grupos o dos comunidades, uno siendo Israel y el otro la iglesia. Para Dunn, la teología del pacto que Pablo sí tiene está “at some remove from the traditional terms of Christian supersessionist theology.”<sup>36</sup> De nuevo, Dunn encuentra continuidad entre Pablo y el judaísmo. El Ro. 11, Dunn observa que *diatheke* aparece en una cita del AT. Sostiene que se refiere al nuevo pacto concebido en Is. 59,21 y Jer. 31,31-34, e interpreta que estos son renovaciones del pacto sinaítico. Ro. 11,26 indica que Israel será salvo por el pacto que les fue dado y reafirmado, y no por ningún otro. Aquí, como en 2 Co. 3, se trata de una implementación más eficaz del pacto original con Israel.

Resumiendo, se puede decir que para Dunn el pacto no es central en el pensamiento de Pablo. A pesar de apoyarse en una teología de alianza concreta para su entendimiento de la justicia y la justificación, en sus afirmaciones explícitas Dunn afirma que el tema de pacto tiene una importancia secundaria en el pensamiento del apóstol. La teología de alianza que Pablo sí tiene se caracteriza por continuidad con su religión nativa. Pablo afirma el pacto con Israel, y enseña que la salvación está en él (concretamente, en una aplicación más eficaz de él). La diferencia entre la teología aliancista del Pablo antes y después de su conversión se encuentra en sus términos y su cronología (¿Cómo se determina quiénes son los hijos de Abraham? ¿Cómo serán

---

<sup>34</sup> Ibid., 292.

<sup>35</sup> Ibid., 301.

<sup>36</sup> Ibid., 303.

implementadas las promesas escatológicas?). No existe para Pablo un pacto diferente para los cristianos, más bien participan en el pacto de Israel. Dunn concluye que “Paul’s covenant theology is an in-house contribution to Israel’s understanding of itself as God’s covenant people.”<sup>37</sup>

### **N.T. Wright**

En su libro *The Climax of the Covenant* (y en otros sitios) N.T. Wright sostiene que la teología del pacto es esencial para entender a Pablo. Dice en la introducción de este libro: “The overall title reflects my growing conviction that covenant theology is one of the main clues, usually neglected, for understanding Paul, and that at many points in his writings . . . what he says about Jesus and about the Law reflects his belief that the covenant purposes of Israel’s God had reached their climactic moment in the events of Jesus’ death and resurrection.”<sup>38</sup> Wright reconoce que la palabra *diatheke* aparece pocas veces en los escritos Pablo, pero avisa que

[e]xegesis needs the concordance, but it cannot be ruled by it. It is no argument against calling Paul a covenantal theologian to point out the scarcity of *diatheke* in his writings. We have to learn to recognize still more important things, such as implicit narratives and allusions to large biblical themes. Just because we cannot so easily look them up in a reference book that does not make them irrelevant.<sup>39</sup>

Esta postura de Wright queda reflejada en muchos de sus escritos, donde apela al tema de pacto para explicar el pensamiento del apóstol.

Según Wright, la “cosmovisión” es el sistema de creencias fundamentales que cualquier autor mantiene, el “narrative framework” que da base y sentido a lo que escribe.<sup>40</sup> Consiste en las respuestas a las preguntas básicas de la vida: ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Qué problema hay? ¿Cuál es la solución? Wright dice que es necesario ver los escritos de Pablo en el contexto de la cosmovisión del apóstol, porque ella nos ayuda a entender la problemática con la cual él se enfrentaba, y cómo buscaba responder a ella. Según Wright, las cuestiones que Pablo abarca en sus escritos “arise within this worldview [the Jewish worldview], not within that of the Fathers, the mediaevals, the reformers, or post-enlightenment historical scholarship.”<sup>41</sup> Este punto es crucial, Wright argumenta, porque teniéndolo claro podemos escuchar a Pablo según su propio temario, sin imponerle cuestiones y problemas (de otras épocas) que él no contemplaba.

Ahora bien, parte esencial de la cosmovisión que Wright propone para Pablo es la teología de pacto que el apóstol tenía. Wright cree que Pablo trabajaba con un concepto del pacto muy parecido al concepto sostenido por la teología judía en su día, aunque con ciertas diferencias importantes. Después de su encuentro con el Jesús resucitado en el camino a Damasco Pablo tuvo que re-elaborar la cosmovisión judía—

---

<sup>37</sup> Ibid., 307.

<sup>38</sup> Wright, *Climax*, xi.

<sup>39</sup> Wright, *Saint Paul*, 26.

<sup>40</sup> N.T. Wright, “Romans and the Theology of Paul,” in *Pauline Theology* (eds. David M. Hay and E. Elisabeth Johnson; vol. 3 of *Pauline Theology*, eds. David M. Hay and E. Elisabeth Johnson; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 32.

<sup>41</sup> Wright, *Climax*, 259.

con su correspondiente teología de pacto—según unas presuposiciones nuevas. Estas presuposiciones nuevas brotaban del descubrimiento de Pablo que lo que los judíos esperaban que Dios haría al final de la historia—en realidad ya lo había hecho por Jesús en un punto de la historia. Dios vindicó a Jesús, y Jesús llevó sobre sí el destino de Israel. La resurrección le señaló como el Mesías verdadero; la edad venidera había comenzado.<sup>42</sup> Pablo se da cuenta de que la maldición ha terminado, y por lo tanto, la bendición de Dios puede llegar a los gentiles, tal y como los profetas lo habían declarado.

Se puede resumir la teología del pacto que Wright propone para Pablo en seis puntos (Wright cree que hay mucha continuidad entre la cosmovisión de Pablo y la de sus compatriotas, por lo tanto, los primeros tres puntos son muy “judíos”):

1.) La buena creación de Dios (incluyendo el hombre) tiene un problema. Adán pecó, y por medio de este pecado primordial entró el mal en el mundo. El mundo está ya caído. Pero Dios escoge a Abraham para rectificar la situación, para remediar el problema del pecado y el mal en el mundo. Hizo su pacto con Abraham, lo cual tenía la función de deshacer el pecado de Adán y sus consecuencias.<sup>43</sup> Las promesas de este pacto se cumplirían en la nación que vendría de sus entrañas, a saber, Israel. Wright enfatiza el hecho de que Israel no fue elegido solamente para su propia salvación, sino que su elección tuvo un propósito que iba más allá de sus fronteras. Israel tenía que cumplir donde Adán falló; tenía que ser la humanidad verdadera; debía ser luz al mundo y una bendición a las naciones. La meta final de Dios era de crear una sola familia global (*world wide family*) a través de Israel.<sup>44</sup> Por lo tanto, la respuesta judía a la pregunta “¿Quiénes somos?” era “somos la nación escogida por Dios, destinatarios de las promesas de su pacto.”

2.) Sin embargo, los que tenían que ser parte de la solución del problema del pecado, volvieron a ser parte del problema. La familia del pacto (la familia de Abraham) participaba del pecado y del mal que hay en el mundo y, en su estado de rebelión, no fue capaz de traer luz a las naciones. Su infidelidad no es tanto una cuestión de desobediencia personal, sino de un pecado nacional. Según Wright, el pecado “principal” de Israel está ligado, irónicamente, con su privilegio como nación escogida. El “gran pecado” (*meta-sin*) fue el de desestimar su vocación de ser el instrumento para formar la familia global, y jactarse de su elección.<sup>45</sup> Perdieron de vista que el pacto tenía el propósito de remediar un problema mundial, y de bendecir a todas las naciones. Según Wright, Israel con la Tora acabó siendo egoísta y orgullosa, igual que las demás naciones—y peor aun—limitaron la gracia de Dios a un sólo grupo étnico.<sup>46</sup>

3.) ¿Dónde estamos? ¿Cuál es el problema? Aunque Israel había vuelto de Babilonia y residía en su tierra con el templo restaurado, los judíos pensaban que *aún estaban en el exilio*. Lo veían así porque estaban bajo el mando de paganos y no estaban experimentando un grado alto de prosperidad. Por lo tanto, los judíos

---

<sup>42</sup> N.T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 51.

<sup>43</sup> Wright, “Theology,” 33.

<sup>44</sup> Wright, *Climax*, 150.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 240, 243.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 240.

interpretaron que las promesas de los profetas (sobre todo Isaías y Ezequiel) no se habían cumplido aún. El exilio se expresaba no en términos geográficos (aunque ciertamente fue así para los judíos en la diáspora), sino en términos políticos, es decir, en forma de la ocupación y gobierno de los romanos.<sup>47</sup> En resumen, Wright sostiene que los judíos del primer siglo creían que las promesas del AT no se habían cumplido aún, que Israel aún no había sido restaurado, y que aún estaba esperando el retorno del exilio.<sup>48</sup> *Nota bene*: Según Wright, no solamente los judíos pensaban así, sino que Pablo también interpreta la obra de Jesús según estos términos, como veremos a continuación.

4.) ¿Cuál es la solución? Si el pacto fue instituido para tratar el problema del mal en el mundo, y la nación aliancista ha fracasado, ¿qué hará Dios para cumplir sus promesas? ¿Cómo podrán las bendiciones prometidas a Abraham llegar a sus destinatarios? “There must somehow, after all, be an Israel that is faithful to the covenant, so that through this Israel the creator / covenant god can deal with the evil of the world, and with its consequences (i.e., wrath, as in 1:18ff).”<sup>49</sup> Dios tiene que actuar para renovar el pacto (Deuteronomio 30), y vindicar a su verdadero pueblo. Lo hará a través de un Israel fiel. Según Wright, Pablo interpreta la obra de Jesús según estos términos. Los judíos esperaban que Dios trajera esta liberación para su pueblo al final de la historia, pero Pablo, al tener su encuentro con Jesús en el camino hacia Damasco, descubre que Dios ha intervenido *en medio de la historia*. “[W]hat the creator/ covenant god was supposed to do for Israel at the end of history, this god has done for Jesus in the middle of history.”<sup>50</sup> Pablo descubre que Dios ya ha enviado al Mesías. Este descubrimiento le obliga a reconfigurar su cosmovisión. Lo hace manteniendo el esquema judío del pacto: “. . . [Paul] still thought like a Jew, and most important, regarded his own Jewishness as significant,” no obstante, reformula este esquema alrededor de la muerte y resurrección de Jesús: “He quickly came to regard the events of Jesus’ death and resurrection as the apocalyptic moment for which he and others had longed, and he rethought this previous way of viewing the story of Israel and the world as a result.”<sup>51</sup> Dios cumple el pacto por medio de la muerte y la resurrección de Jesús y la donación del Espíritu.

5.) ¿Qué pasó exactamente? Jesús fue el israelita quien puso final al exilio. La fidelidad aliancista que Israel tenía que haber ofrecido es realizada en Cristo. Ofrece la obediencia donde Israel había pecado. Wright dice: “[t]he covenant has reached its climax in the death of the Messiah.”<sup>52</sup> Dios ha cumplido sus promesas aliancistas en el representante, el Mesías. “Jesus had somehow borne Israel’s destiny by himself, [and] was somehow its representative.”<sup>53</sup> Jesús carga con el pecado / la maldición, muriendo en manos de los romanos, y elimina el poder que oprimía al pueblo.<sup>54</sup> Asimismo, la resurrección es el retorno del exilio. El último exilio es la muerte, el enemigo más temido. En Jesús la muerte ha sido vencida—como Jesús ha representado a su pueblo en la muerte, así también su resurrección es representativa:

---

<sup>47</sup> Ibid., 141.

<sup>48</sup> Wright, *Saint Paul*, 31.

<sup>49</sup> Wright, “Theology,” 37.

<sup>50</sup> Ibid., 34.

<sup>51</sup> Wright, “Romans,” 401.

<sup>52</sup> Wright, *Climax*, 143.

<sup>53</sup> Wright, “Theology,” 34.

<sup>54</sup> Ibid., 152.

“He *is* Israel, going down to death under the curse of the law, and going through that curse to the new covenant life beyond.”<sup>55</sup> Tanto la muerte como la resurrección de Jesús forman el verdadero éxodo para todo el mundo.

6.) Así que, Pablo ve que Dios ha tratado el problema del pecado en Jesús, y ahora las promesas pueden llegar a sus destinatarios. Los gentiles necesitan este mensaje judío. El Dios de los judíos es el único Dios (creador), y la alianza que estableció con Israel es el medio de salvación para todo el mundo, su medio para tratar el problema universal de Adán. Después de su encuentro con Jesús, Pablo entiende que el pueblo de Dios se está reconfigurando. Ahora, lo que fue previsto en Habacuc 2,4 de que habría un sólo pueblo marcado por la fe, se está haciendo realidad.<sup>56</sup> Se está formando una gran familia de Abraham (Gá. 3,16), y lo que distingue a esta familia de los que no pertenecen a ella ahora es la fe, no la Tora. Como la Tora ha hecho su función, ya no se aplica en este tiempo en que los gentiles están entrando a formar parte del pueblo de Dios.<sup>57</sup>

Wright aplica este paradigma de pacto y su sub-tema del exilio continuo en su exégesis de varios pasajes. Por ejemplo, en Gá. 3,10-14, Wright no ve la legitimidad de la interpretación tradicional, la cual mantiene que el pasaje se refiere a la propiciación del pecado individual: “[i]n particular, 3:13 is not an isolated explanation of the cross, or a proof-text for justificación, or anything so atomistic.”<sup>58</sup> En cambio, sostiene que el pasaje se refiere a la condición de Israel en el exilio como una maldición *nacional*, y a la redención de este exilio en la muerte de Cristo.<sup>59</sup> Según Wright, el problema o dilema principal que Pablo y los demás judíos contemplaban no fue uno de conciencias individuales turbadas por el pecado, sino el estado de Israel aún en exilio debido a su infidelidad al pacto.<sup>60</sup> En su muerte, Cristo gana la victoria decisiva. Se cumplen las promesas hechas a Abraham y a su descendencia de deshacer el mal que hay en el mundo. La transgresión de Adán es deshecha en Jesús. La maldición del pueblo está agotada (*exhausted*). Comentando Gá. 3,10-14, Wright dice que el tema principal del capítulo entero de Gálatas es: “the fact that in the cross of Jesus, the Messiah, the curse of exile itself reached its height, and was dealt with once and for all, so that the blessing of covenant renewal might flow out the other side, as God always intended.”<sup>61</sup> Jesús carga con el pecado / la maldición, muriendo en manos de los romanos, y elimina así el poder que oprimía al pueblo.<sup>62</sup>

Otro aspecto importante de la teología aliancista que Wright propone para Pablo es la comprensión de la justicia y la justificación en el apóstol. Como hemos dicho,

---

<sup>55</sup> Ibid., 152. Énfasis original. También ver Wright, *Saint Paul*, 51.

<sup>56</sup> Wright, *Climax*, 148-149.

<sup>57</sup> Wright, “Romans,” 402.

<sup>58</sup> Wright, *Climax*, 141. Es interesante ver cómo Wright no acepta la interpretación de Sanders, la cual apela a una supuesta práctica de “proof texting,” es decir, sacar textos fuera de sus contextos para apoyar un argumento. Tampoco está de acuerdo con Dunn, (Wright, *Climax*, 139, n.10). Este es un ejemplo de cómo los proponentes de la NPP no están de acuerdo en todo.

<sup>59</sup> Ibid., 142, 146.

<sup>60</sup> Wright cree que el pasaje clásico de Deuteronomio 27-30, citado en Gálatas 3, habla de exilio y restauración en términos nacionales, no individuales. “This is not a matter of counting up individual transgressions, or proving that each individual Israelite is in fact guilty of sin. It is a matter of the life of the nation as a whole.” Wright, *Climax*, 142.

<sup>61</sup> Wright, *Climax*, 141.

<sup>62</sup> Ibid., 152.

Wright cree que la alianza fue un concepto básico tanto en la teología judía como en la de Pablo. Sin embargo, Wright no entiende la alianza según las definiciones de la teología reformada de los siglos 16 y 17, las cuales dependen mucho del concepto de la imputación, sobre todo la imputación de la justicia de Cristo al creyente. La distancia entre Wright y muchas de las formulaciones reformadas históricas empieza a verse en su comprensión del término “*la justicia de Dios*.”

Wright dedica unas cuantas páginas en varias obras para definir este término.<sup>63</sup> El texto que más trata en esta conexión es Romanos 1,17, el cual dice que en el evangelio “la justicia de Dios (*dikaiosune theou*) se revela.”<sup>64</sup> ¿Qué significa este término? Wright ofrece una definición distinta a las de las típicas lecturas reformadas. Muchas veces en comentarios de tradición luterana o reformada esta frase se toma, siguiendo a Lutero, como algo que Dios imparte al creyente.<sup>65</sup> Se toma normalmente como una referencia al hombre (una justicia imputada, o un estado de justo delante de Dios). Wright, en cambio, dice que es una referencia no a lo que Dios da o concede, sino a quién es Dios. Wright explica su comprensión de *dikaiosune theou* en su comentario sobre Romanos: “The phrase ‘the righteousness of God (*dikaiousunh qeou*) summed up sharply and conveniently, for a first century Jew such as Paul, the expectation that the God of Israel, often referred to in the Hebrew Scriptures by the name YHWH, would be faithful to the promises made to the patriarchs.”<sup>66</sup>

Es decir, Wright sostiene que la justicia de Dios se entendía en el primer siglo como *la fidelidad de Dios a sus promesas hechas en la alianza con Israel*. En los días de Pablo, los judíos estaban esperando el cumplimiento de estas promesas. Entendían que el cumplimiento vendría en forma de una gran actuación de Dios a favor del pueblo, restaurándoles del exilio, perdonándoles los pecados y liberándoles del poder de los gentiles que gobernaban sobre ellos. La justicia de Dios para ellos hubiera sido la manifestación de esta actuación para liberar el pueblo. Sería “justo” que lo hiciese porque lo había prometido, y estaba obligado a cumplir sus promesas. La justicia de Dios es, por lo tanto, su *fidelidad aliancista*, y la razón por la cual él salva.<sup>67</sup>

¿Cómo llega Wright a esta definición? Argumenta desde el uso de *dikaiosune theou* en el AT, y también desde su uso en la literatura judía de los primeros siglos después de Cristo. Wright cita, por ejemplo, al bloque de Isaías 40-55, en el cual piensa que el término (que aparece en la LXX) significa la fidelidad de Dios a sus promesas aliancistas de restaurar a Israel del exilio.<sup>68</sup> Wright dice: “[f]or the reader of the Septuagint, the Greek version of the Jewish scriptures, ‘the righteousness of God’ would have one obvious meaning: God’s own faithfulness to his promises, to the

---

<sup>63</sup> El argumento más extenso que he encontrado sobre el tema está en Wright, *Saint Paul*, 95-111.

<sup>64</sup> Wright observa que es a veces difícil de traducir y expresar bien los sentidos de las palabras que tienen la raíz “dik” porque no hay buenos equivalentes en inglés (ni en castellano). Resulta ser un poco como traducir la poesía, lo cual no es fácil.

<sup>65</sup> Con la excepción de algunos como Käsemann, quien lo define como una actividad de Dios. Lo típico es tomarlo como un genitivo de origen u objetivo.

<sup>66</sup> Wright, “Romans,” 398.

<sup>67</sup> Wright, “New Perspectives on Paul,” n.p.

<sup>68</sup> Wright, *Saint Paul*, 96. Wright cita otros textos en su “Romans,” 398, a saber, Salmo 33,4; Jeremías 32,41; Lamentaciones 3,23; Oseas 2,20. Para más pasajes, ver también Wright, “Romans,” 403.

covenant.”<sup>69</sup> Además, remarca que hay varios ejemplos de usos del término en la literatura judía del segundo templo que apoyan esta definición.<sup>70</sup> Por lo tanto, Wright se distingue de aquellos que ven la justicia de Dios como un estatus humano, sosteniendo que se debe ver como algo que pertenece a Dios y sólo a él.<sup>71</sup> Para decirlo en términos gramaticales, Wright defiende que la evidencia judía indica que el genitivo de la frase no será el genitivo de origen ni de objeto, sino de sujeto o de posesión. Tiene que ver con una actitud o atributo de Dios.<sup>72</sup>

Wright argumenta que también en Romanos 3, la justicia de Dios se refiere a su fidelidad al pacto (v.5). Según el obispo, este pasaje tiene que ver con la teología aliancista, y no con una fórmula de salvación individual. Lo que el pasaje establece no es la necesidad de confiar en Cristo para la salvación, sino que él es el medio que Dios ha utilizado para revelar su fidelidad a sus promesas aliancistas. Wright traduce Romanos 3,22 de la siguiente manera: “It is the righteousness of God through the *faithfulness* of Jesus Christ, for all who believe...”<sup>73</sup> El propósito que Dios tenía con la nación de Israel era redimir al mundo por medio de ella, a través de su fidelidad. Pero Israel no ha sido fiel, y ahora está en el mismo lado del tribunal con los gentiles frente al juez. ¿Cómo puede Dios cumplir sus promesas para con esta nación infiel? Tiene que hacerlo a través del único israelita fiel, a saber, Jesús. La fidelidad de Jesucristo es la revelación de la justicia de Dios, porque en él Dios cumple sus promesas, tratando el problema del pecado, y abriendo un camino de salvación tanto para los judíos como para los gentiles.

En resumen, Wright sostiene que Pablo tiene una cosmovisión judía que ha sido cristianizada. Pablo, al convertirse en el apóstol de los gentiles, no echa de lado su trasfondo judío. Más bien, lo que hace es reformular la historia de Israel y su teología aliancista. La cosmovisión del cristianismo nació de la “matriz” de la cosmovisión judía, y acabó reconfigurando alrededor de Jesús la solución del problema del exilio y la composición del pueblo del pacto renovado. El pueblo de la alianza para Saulo consistía únicamente de judíos, pero ahora para Pablo las bendiciones fluyen a los gentiles también. Esto es parte fundamental de la cosmovisión de Pablo, algo que presupone cuando escribe. Wright sostiene que entender esta cosmovisión ayuda a la hora de interpretar a Pablo. Por ejemplo, partiendo de esta base, Wright concluye que la problemática que Pablo afronta no es el legalismo de sus compatriotas, sino su exclusivismo frente a los gentiles, quienes estaban siendo incluidos en la nueva alianza por el Espíritu.

---

<sup>69</sup> Wright, *Saint Paul*, 96.

<sup>70</sup> Wright dice: “There are a good many occurrences of the phrase [righteousness of God], or close cognates, in second-temple Jewish literature; they all reinforce this basic reading.” Wright, *Saint Paul*, 97. Para ejemplos de tales pasajes, vea Wright, “Romans,” 403.

<sup>71</sup> Wright, *Saint Paul*, 100.

<sup>72</sup> Apoya también esta definición argumentando desde el carácter del tribunal judío. La clave de este argumento es la negación de la imputación de la justicia del Dios al creyente. Para una explicación de este punto, ver páginas 13-14 de este capítulo.

<sup>73</sup> Wright, *Saint Paul*, 106, énfasis mía. Wright opta por el genitivo de sujeto en la frase *pi, stewj* *VIhsou/ Cristou*, lo cual significa que la idea verbal implícita en *pi, stewj* tiene como su sujeto el nombre genitivo *VIhsou/ Cristou*. No es la fe del hombre que tiene a Jesucristo como su objeto (genitivo de objeto), sino una actividad de Cristo, a saber, su fidelidad (a veces su obediencia, e.j. Romanos 5).

### 3.) Respuestas a la NPP

#### **Peter T. O'Brien**

Varios investigadores han tomado pluma para responder al paradigma nuevo presentado por Sanders, Dunn, Wright y otros. Entre ellos está Peter T. O'Brien, quien escribe un capítulo titulado "Was Paul a Covenantal Nomist?" en *Justification and Variagated Nomism, Vol. 2*.<sup>74</sup> En este ensayo, O'Brien se dedica a evaluar la teología del pacto paulina propuesta por algunos de los proponentes de la NPP. Observa que varios investigadores han propuesto similitudes estructurales entre el patrón general de nomismo aliancista del judaísmo del segundo templo y la enseñanza de Pablo, sobre todo en cuanto la relación entre la gracia divina y la obediencia humana.<sup>75</sup> Entonces O'Brien pregunta si los elementos constituyentes del nomismo aliancista reflejan o si son útiles para describir "the fundamental shape of the relationship between God and human beings in Paul's thought," y contesta de forma negativa.<sup>76</sup>

O'Brien empieza hablando de Sanders. Encuentra "puntos de contacto" entre los elementos principales del nomismo aliancista de Sanders (a saber, como "entrar" y "quedarse dentro" del pacto) y la enseñanza de Pablo, pero argumenta que no son más que similitudes formales. Por ejemplo, tanto dentro del sistema del nomismo de pacto como en los escritos de Pablo aparecen los temas de la elección, el juicio según las obras, e ideas con respeto a la habilidad o inhabilidad del hombre para inclinarse hacia Dios para obedecerle. No obstante, O'Brien observa que en cada uno de estos temas hay disimilitudes muy importantes en cuanto su definición y función en los respetivos paradigmas.<sup>77</sup>

Para el nomismo de pacto de Sanders, la elección de Israel fue fundamental, la base sobre la cual la religión rabínica se podía considerar una religión de gracia. O'Brien comenta que el tema de la elección es importante para Pablo también y, de hecho, representa una similitud formal entre los dos sistemas a la hora de "entrar" en el pacto. Incluso, la terminología de la elección del AT se aplica al pueblo bajo la nueva administración (ej.; Col. 3,12). No obstante, hay diferencias muy importantes entre la elección en el nomismo de pacto de Sanders y en Pablo. Primeramente, Sanders mismo reconoce que hay una diferencia, y es que la elección en la teología de Pablo es "en Cristo." Por supuesto ha habido un cambio en la historia de la salvación. Pero O'Brien observa que hay aún más diferencia que esto. También hay una

---

<sup>74</sup> Peter T. O'Brien, "Was Paul a Covenantal Nomist?" pages 249-296 in *Justification and Variagated Nomism, Vol. 2, The Paradoxes of Paul* (Casron, D.A., Peter T O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds.; Grand Rapids: Baker, 2004).

<sup>75</sup> O'Brien reconoce que Sanders, Hooker, Dunn, Wright sostienen que hay diferencias entre el nomismo aliancista del judaísmo del segundo templo y Pablo. Pero O'Brien observa que, a pesar de estos matices (y las diferencias que hay entre los autores mencionados) el nomismo aliancista ha sido "a shaping feature of the new perspective on Paul." O'Brien, "Covenantal Nomist," 251.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>77</sup> A parte de comparar el modelo de Sanders con Pablo, O'Brien observa que hay varias voces en el mundo de la erudición bíblica y rabínica que critican el modelo de Sanders en sí, y concluye que su "nomismo de pacto" no es muy adecuado para representar la totalidad de la literatura rabínica que Sanders pretende incluir en su síntesis. O'Brien hace mucha referencia a *Justification and Variagated Nomism, Vol. 1.: The Complexities of Second Temple Judaism* (Casron, D.A., Peter T O'Brien, and Mark A. Seifrid, eds.; Grand Rapids: Baker, 2001).

diferencia en cuanto la definición de Israel. Según Sanders, el nomismo de pacto mantenía que la salvación fue prometida a cada miembro de la nación escogida, con la excepción de aquellos (pocos) que apostataron. En cambio, en Pablo vemos que los recipientes de las promesas divinas fueron los del remanente (Ro. 9,6). Es decir, según Pablo, la salvación no fue garantizada a cada israelita y, de hecho, la mayoría de Israel fue endurecida y excluida de la herencia eterna. Además, para el nomismo aliancista de Sanders la entrada en la comunidad es completamente pasiva y por gracia (la elección de la nación), pero O'Brien observa que en Pablo la elección y la llamada son previas, y luego el hombre tiene que responder en fe y así entrar en la comunidad.<sup>78</sup> Una diferencia más es que Pablo apunta hacia la elección para hablar del tema de "mantenerse dentro" no solamente para tocar el tema de la entrada (2 Co. 10-13, Fil. 3). Por lo tanto, O'Brien sostiene que hay diferencias muy importantes entre la concepción del nomismo de pacto de Sanders y el pensamiento del apóstol en cuanto a la entrada en la comunidad / recibir la salvación.

Y las disimilitudes entre los dos paradigmas no concluyen allí. En cuanto el otro "polo" del patrón que Sanders propone, el de "mantenerse dentro," está claro que tanto el judaísmo rabínico que Sanders describe y Pablo ven una conexión importante entre las obras del individuo y el veredicto sobre el individuo en el juicio final. Pero en el nomismo de pacto las obras son la *causa* de la permanencia en la comunidad, mientras que en Pablo las obras son el *efecto* (o una consecuencia) de estar dentro: "Human effort is the effect rather than the cause."<sup>79</sup> Incluso, en Pablo el mantenerse uno dentro de la salvación tiene que ver con la fe, no con las obras. O'Brien cita a Gundry en esta conexión, quien dice que cuando Pablo trata el tema de mantenerse dentro del pacto en Gálatas y Romanos, "[Pablo] repeatedly identifies faith and rejects works as the principle of continuance in salvation."<sup>80</sup> Esta cuestión está relacionada con el tema de las diferencias antropológicas entre el judaísmo (según la presentación de Sanders) y la enseñanza de Pablo. Sanders dice que la oposición del apóstol al judaísmo no tiene que ver con diferentes antropologías, sino que es simplemente porque el judaísmo no es el cristianismo. No obstante, O'Brien argumenta que sí hay diferencias antropológicas, las cuales se pueden resumir diciendo que el judaísmo de la época era optimista, fundado en el libre albedrío del hombre, mientras Pablo, fundando su doctrina en la depravación del hombre, era pesimista.<sup>81</sup> O'Brien dice que mientras para el judaísmo era posible alcanzar una obediencia suficiente para agrandar a Dios, Pablo enfatizaba la incapacidad del hombre ni de hacer el bien, ni de escogerlo (Ro. 8,7-8). Por lo tanto, O'Brien concluye, con respeto a la comparación entre el nomismo aliancista de Sanders y el pensamiento de Pablo: "While there are certainly points of contact between the 'two systems,' neither the paradigm as a whole nor the essential ingredients, when viewed separately, stand on all fours with Pauline teaching."<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> O'Brien, "Covenantal Nomist," 261. Aún entendiendo que incluso la respuesta humana de fe es un regalo de Dios, hay que reconocer que tal respuesta es evidente en Pablo, a diferencia del nomismo aliancista que dibuja Sanders.

<sup>79</sup> Ibid., 265.

<sup>80</sup> Ibid., 266.

<sup>81</sup> Ibid, 270. O'Brien dice: "The former were based on human free will and were thoroughly optimistic, while Paul's presuppositions were founded on human depravity and were pessimistic."

<sup>82</sup> Ibid., 272.

O'Brien también dedica unas páginas a evaluar la propuesta de Dunn. Según Dunn, el lenguaje de justicia y justificación que Pablo emplea es lenguaje hebreo, bíblico, y aliancista. Así Dunn concluye que la justicia de Dios se refiere a su fidelidad al pacto, y que la justificación se refiere a la declaración de membresía en el pacto. No obstante, O'Brien observa unos puntos de discontinuidad con la presentación "aliancista" de Dunn y el pensamiento de Pablo. Por un lado, O'Brien apunta a una crítica que se ha hecho de la NPP, la cual se puede resumir así: relegar la doctrina de la justificación a una declaración de membresía en la comunidad (una doctrina eclesiológica) en efecto quita la centralidad e importancia que tiene en Pablo como la respuesta al problema universal del pecado en el hombre (lo cual es irónico porque Dunn argumenta que la justificación es central para Pablo). En segundo lugar, O'Brien cita largamente a la obra de Mark A. Seifrid (ve abajo) que demuestra que el lenguaje de "justicia" y "justificación" en el AT no es lenguaje "relacional," por lo menos, no en el sentido que Dunn y otros quieren decir. "Seifrid has shown that the righteousness word group in the Hebrew Bible bears the sense of 'accordance with a norm,' and cannot be *reduced* to relationships between persons."<sup>83</sup> La justificación es una declaración de justicia y de perdón. En tercer lugar, O'Brien critica la definición que propone Dunn de las obras de la ley, diciendo que su presentación "of 'works of the law' eclipses the apostle's teaching on justification which addresses the present and future wrath of God, and marginalizes the solution it brings—present and future pardon and acquittal."<sup>84</sup>

O'Brien también evalúa la enseñanza de Wright. Wright sostiene, con Dunn, que la justificación es central para Pablo (contra Sanders), y que el lenguaje de la justicia es lenguaje aliancista (es decir, relacional). Wright presenta una "teología de pacto" más desarrollada que la de Dunn. Incluye elementos del exilio continuado, y como en todos los proponentes de la NPP, la necesidad de obedecer para ser vindicado en una segunda justificación, en la que se le juzgará al creyente en base de la totalidad de su vida. O'Brien responde diciendo que la presentación de pacto de Wright "is somewhat skewed."<sup>85</sup> Apunta a unas diferencias entre el sistema que propone Wright y Pablo. Por ejemplo, no hay evidencia alguna en Pablo que él pensaba que su nación estaba aún en exilio. Por supuesto que piensa, después de su conversión, que Israel está bajo juicio, pero no por su "outward condition but because of its rejection of Jesús as Messiah."<sup>86</sup> Si hay un exilio, es uno nuevo que ha comenzado con esta dureza acerca del Mesías y se acabará cuando éste vuelva. También, como en la crítica a Dunn, O'Brien apunta al malentendido de Wright sobre la justificación, y su verdadera importancia en Pablo como solución del problema causado por la rebelión de la criatura frente su Creador.

O'Brien concluye que el modelo del nomismo aliancista no describe adecuadamente la relación entre Dios y los seres humanos, tal como la concibe el apóstol Pablo. El fallo básico consiste en que "[t]he new syntheses have not been radical enough in their treatment of what the human plight consists in, and thus the wonder of the gracious salvation which God has provided in his Son, the Lord Jesus Christ."<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Ibid, 274.

<sup>84</sup> Ibid., 283.

<sup>85</sup> Ibid., 294.

<sup>86</sup> Ibid., 294.

<sup>87</sup> Ibid., 296.

### **A. Andrew Das**

En su libro *Paul, the Law, and the Covenant*, A. Andrew Das propone un “newer perspective on Paul” que, según él, mantiene los avances importantes en la obra de Sanders, el énfasis importante en la dimensión étnica del mensaje de Pablo y, a la vez, corrige errores importantes tanto en Sanders como en proponentes de la NPP como Dunn y Wright.<sup>88</sup> Una parte importante de su proyecto es analizar la relación entre el nomismo aliancista del judaísmo y el pensamiento de Pablo—en concreto, cuánto de este sistema Pablo afirma y cuánto rechaza.<sup>89</sup> De importancia particular para el presente trabajo son los comentarios de Das acerca del carácter verdadero del nomismo aliancista del judaísmo del segundo templo, y sus comentarios acerca de la visión que tuvo Pablo del antiguo pacto.

Das piensa que Sanders es correcto en ver que el judaísmo del segundo templo se entendía como una religión con un “marco de gracia,” lo cual se manifestaba en la alianza, la elección, y los sacrificios de propiciación. No obstante, Das dice que Sanders se equivoca en no reconocer las muchas demandas para la obediencia estricta o perfecta en la literatura rabínica. Cita varios ejemplos de rabinos que enseñaban la necesidad de cumplir hasta los detalles de la ley, y que el juicio se basaría en este cumplimiento. Es decir, el nomismo aliancista, según Das, incluía este aspecto legal (por ejemplo, la enseñanza que era necesario que las buenas obras pesaran más que las malas, o la que exigía la obediencia perfecta).<sup>90</sup> La ley servía para distinguir la nación de Israel de los paganos (como una señal de su elección), pero también les impuso un peso de obediencia sobre los judíos—“[c]ovenant and obligation represent two sides of the same coin.”<sup>91</sup> Es cierto que hubo provisión para el perdón en el sistema de sacrificios, y la obediencia muchas veces fue contemplada como una respuesta de gratitud a la elección. No obstante, Das observa que los sacrificios eran necesarios precisamente porque la obediencia era necesaria, y que no siempre la obediencia se contemplaba como una expresión de gratitud, sino que también los rabinos enseñaban acerca de la recompensa que Dios daría por la obediencia.<sup>92</sup> La intención de cumplir la ley, idea que Sanders enfatiza, recibe atención en los rabinos, pero no solamente se tenía que desear cumplir el mandamiento, sino que también había que cumplirlo.<sup>93</sup> Las provisiones para perdón y misericordia eran lo que, según Das, evitó que este sistema cayera en el legalismo.

Después de re-examinar los documentos representativos del judaísmo, y de haber re-formulado el nomismo aliancista (corrigiendo errores que percibe en la presentación de Sanders), Das compara su formulación del nomismo aliancista con la idea de pacto en Pablo. “It would be helpful to trace how Paul handles the word *covenant* as opposed to covenantal nomism.”<sup>94</sup> Investiga sobre cómo Pablo ve el pacto judío, en concreto, si concibe de ello como un marco de gracia y salvación o no.

---

<sup>88</sup> A. Andrew Das, *Paul, the Law, and the Covenant* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2001).

<sup>89</sup> Das formula la pregunta de la siguiente manera: “Would Paul the Apostle Affirm Covenantal Nomism’s ‘Old Covenant’?” Esta frase es el título de uno de los capítulos de su libro *Paul, the Law, and the Covenant*.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>94</sup> Después de haber trabajado un poco para mejorar el concepto del nomismo aliancista, p. 71.

Es decir, ¿fue Pablo un “covenantal nomist”? Das comenta las ocurrencias de *diatheke* en las cartas paulinas no disputadas en las cuales juega un papel el pacto con Moisés (Gá. 3 y 4, 2 Co. 3). Concluye que “In each of these texts Paul was consistent in one important respect: he consistently denied any salvific or life-giving capacity in the old/Mosaic covenant.”<sup>95</sup>

En Gá. 3,15-18, Pablo separa la ley y el pacto, separa la obediencia (Moises) y Abraham, cosas que el nomismo aliancista juntaba. Das observa que fue común en el judaísmo rabínico conectar o igualar el pacto con Moisés con el pacto con Abraham.<sup>96</sup> La ley mosaica se veía como una extensión del pacto con Abraham. Pero Pablo las separa, de una forma muy evidente, hablando de la ley como si fuera “an illegal codicil to the last testament—which is really the Abrahamic covenant.”<sup>97</sup> Das dice que “Paul presents his case in the most starting way possible for a covenantal nomist by placing the mosaic law in sharp antithesis with the ‘covenant,’ the *real* covenant in Paul’s mind, the Abrahamic.”<sup>98</sup> El pacto con Abraham está basado completamente en la promesa, sin ninguna mención de la circuncisión. Incluso, Pablo habla de la “descendencia” que hereda la promesa dada a Abraham de una manera muy distinta a la del judaísmo. Según Pablo, la descendencia es singular – es Cristo. Ahora la comunidad del pacto no se compone de una gente étnica, una nación especial, sino de todos que están en la descendencia de Abraham. La comunidad se define por la fe. La ley, por lo tanto, no es mediadora de la promesa, no tiene poder salvador. En ningún lugar Pablo da lugar a que la ley tenga capacidad para salvar.

De nuevo, en Gá. 4,21-31 Pablo corta la relación entre la ley y la promesa / Sinai y el pacto (de salvación). No menciona la circuncisión en ningún lugar, lo que constituye, en las palabras de Das, un “bold departure from the Genesis account.”<sup>99</sup> Pablo presenta una serie de antítesis muy fuertes, en las cuales el Jerusalén presente y sus hijos, y también Sinai, están todos en el lado negativo. “The most telling point with respect to the relationship between covenant and the law is that Paul includes Sinai on the negative side of the divide.”<sup>100</sup> Hay dos pactos contrastados en este pasaje—dos pactos “Abrahamicos”—pero solamente uno de ellos tiene valor, a saber, el pacto de Sara e Isaac, no el de Sinaí y la ley mosaica. El pacto con Moisés es más bien un pacto de esclavitud, no de salvación.

En su explicación de 2 Co. 3,1-18 Das sigue la interpretación de Hafemann. Das observa que las referencias al antiguo y el nuevo pacto ocurren en el contexto de un argumento que tiene que ver con la validez del ministerio de Pablo. Lo que el apóstol busca establecer es la superioridad de su ministerio frente al ministerio del antiguo pacto, la cual consiste en una mayor eficacia. Concretamente, el ministerio de Pablo, del nuevo pacto, es capaz de cambiar la condición de la gente, de traer vida, algo que el antiguo pacto no pudo hacer. La ley no era mala; el problema era la dureza de los israelitas. La letra no fue capaz de efectuar los cambios en el corazón que anhelaban y predecían a Ezequiel y Jeremías. En cambio, el Espíritu sí puede efectuar estos cambios. La ley fue capaz únicamente de traer juicio. “Paul therefore departs from a

---

<sup>95</sup> Das, *Paul, the Law*,. 8

<sup>96</sup> A. Andrew Das, *Paul and the Jews* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2006), 42.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>100</sup> Das, *Paul, the Law*, 75.

positive evaluation of the Sianitic covenant. While the ‘letter’ or Mosaic law is here embedded within the Sinaitic (old) ‘covenant,’ the covenantal framework offers no salvific benefits.”<sup>101</sup> Esto contrasta mucho con el entendimiento judío del antiguo pacto, porque, según Pablo, este pacto sólo trae muerte a sus miembros por su dureza de corazón. Pablo niega rotundamente el carácter salvador del antiguo pacto que el nomismo aliancista le atribuía.

Das también comenta sobre algunos temas relacionados con la alianza, como son la elección y los sacrificios. Dice que Pablo no descarta estos temas, pero los re-interpretará en el contexto de la obra de Cristo. Para Pablo el apóstol, la elección tiene su “locus” en la iglesia, y el lenguaje de elección se aplica en sus escritos regularmente a aquellos que confían en Cristo. La seguridad que daban los rabinos que todos los judíos tendrían “a share in the life to come” (con la condición que no se diera la espalda definitivamente a Dios, rechazando una relación con él) no se encuentra en Pablo. Al contrario, en Ro. 9 Pablo distingue entre una elección étnica y una elección individual. En Pablo no se encuentra la doctrina de elección de los rabinos, sino una doctrina re-elaborada alrededor de Cristo. También Pablo comenta sobre la naturaleza verdadera de Israel en Gá. 6,15-16. Das comenta dos interpretaciones del término “El Israel de Dios”: una que sería una re-configuración de Israel que ahora incluiría a los gentiles (es decir, la Iglesia), y otra que comprendería a Israel no como la nación étnica, sino como los judíos que creen en Jesús. De esta manera, no queda gracia para el judío sólo por su etnia, y así Pablo quita el elemento principal de gracia del nomismo aliancista. También, Pablo niega que los sacrificios del antiguo pacto tienen eficacia, no son salvíficos.

Das dice que, en la mente de Pablo, este cambio significaba que el marco de gracia del judaísmo se había caído. La vía de salvación ya es Cristo. La ley, por lo tanto, recibe una crítica, pero no porque fuera mala, sino porque debido al pecado en el hombre no pudo ni puede dar vida. El nomismo aliancista no tiene remedios para la desobediencia.

Paul is saying that the Jew who disobeys the law has no effective path to resolve the situation caused by sin, since its resolution can be found only in Christ. The Mosaic law has been severed from its context and forced to function as an empty series of demands requiring obedience with no solution for failure—hence, Paul’s negative view of the law.<sup>102</sup>

### **Thomas R. Schriener**

Thomas Schriener sostiene que el tema central de la teología paulina es “la gloria de Dios en Cristo.”<sup>103</sup> Por lo tanto, no se puede decir que el tema del pacto es el centro del pensamiento del apóstol. No obstante, Schriener habla más que un poco del pacto en su análisis de Pablo (hay bastantes referencias en los índices de sus libros *Paul, Apostle of God’s Glory in Christ* y en *The Law & Its Fulfillment*), y dice “[t]hose who fail to see the covenantal shift between the Old Testament and the New

---

<sup>101</sup> Ibid., 93.

<sup>102</sup> Ibid., 144.

<sup>103</sup> Tesis reflejada en el título de su libro sobre la teología paulina. Thomas R. Schriener, *Paul, Apostle of God’s Glory in Christ* (Downers Grove, IL: IVP, 2002).

Testament are blind to one of the major themes of Pauline theology.”<sup>104</sup> Según Schriner, para entender bien a Pablo, hay que tomar en cuenta que el apóstol considera que el pacto con Moisés está abrogado. Es decir, la época mosaica llegó a su fin con Cristo, y muchas de sus leyes y prácticas ya no se aplican en la época del nuevo pacto. El pacto con Moisés estaba en vigor durante un periodo de la historia de la salvación, pero con la novedad de Cristo, ha perdido su vigencia. A la vez, hay que ver que para Pablo el pacto con Moisés también fue cumplido en Cristo. Las leyes de la administración mosaica que no se tiene que obedecer bajo el nuevo pacto encontraron su *telos* en Cristo, es decir, Cristo fue la realidad a la que estas sombras apuntaban. No obstante, Schriner observa que hay continuidad entre el antiguo pacto y el nuevo, en cuanto hay algunas leyes que sí siguen vigentes. Aún y así, el antiguo pacto fue temporal y subordinado al pacto con Abraham y el nuevo pacto.

Schriner, por un lado, mira de demostrar este carácter temporal del pacto con Moisés desde los textos paulinos que parecen indicar temporalidad. En su explicación de Gá. 3,15-4,7, Schriner dice que “[t]he Mosaic covenant is not the culmination of God’s revelation, but an interim covenant given before the promise is fulfilled.”<sup>105</sup> Según Schriner, el pacto con Abraham es el “fundamental covenant” y el pacto con Moisés tiene un carácter subordinado.<sup>106</sup> Es así por varios motivos. Primero, en el contexto del pasaje en cuestión, Pablo ya habla de la superioridad del pacto con Abraham, diciendo que el cumplimiento de sus promesas incluye la dádiva del Espíritu Santo (3,1-8), mientras que la ley de Moisés no daba poder para obedecer sus preceptos. Luego, en el propio pasaje, está claro que el pacto con Abraham fue primordial, mientras que el pacto con Moisés fue añadido más tarde, y no alteró el carácter promisorio del trato con Abraham. Las bendiciones dadas en el cumplimiento del pacto abrahámico se reciben por la promesa, no por la obediencia a la ley. Schriner ve que Pablo presenta un contraste entre dos maneras de obtener la promesa, la obediencia y la fe:

Under the law the inheritance is realized through ‘doing.’ It is dependent upon human works, and therefore it is conditioned upon sufficient obedience. The promise of Abraham, on the other hand, is not predicated on ‘doing’ but ‘believing.’ Indeed, since it is a ‘promise,’ God will see to it that the necessary conditions are fulfilled. To rely on the law to gain the inheritance is a false path, for no one can sufficiently fulfil the requisite commands.<sup>107</sup>

Sin embargo, Schriner no cree que Pablo supone que los distintos pactos proporcionan dos vías distintas de salvación. Tampoco los ve como contradictorios. Lo importante, según Schriner, es interpretar el pacto con Moisés desde la perspectiva del pacto con Abraham, y no viceversa. Los judaizantes oponentes de Pablo creían en el orden inverso, suponiendo que el pacto con Moisés fue el clímax de la historia de la redención, y el resultado fue la anulación del carácter promisorio del pacto con

---

<sup>104</sup> Schriner, *Apostle*, 118. El otro libro citado en esta sección es: Thomas R. Schriner, *The Law and its Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1993).

<sup>105</sup> Schriner, *The Law*, 124.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 125. Esto no pone a Schriner en el campo de la facultad de Westminster Seminary (ver abajo). De hecho, niega explícitamente el paradigma propuesto por ellos (y varios más) que el pacto con Moisés es una republicación del pacto de obras con Adán, y que hay un principio de herencia que es de obras, lo cual exigía una obediencia suficiente para conceder la continuación de la estancia de la nación de Israel en la tierra prometida (ver el apéndice en Schriner, *The Law*, 247-251).

Abraham.<sup>108</sup> En vez de enseñar otra vía de salvación, el pacto con Moisés fue dado para multiplicar el pecado.<sup>109</sup> Fue inferior porque no proporciona poder para obedecer (por el Espíritu), y por lo tanto no fue una fuente de vida (3,21).<sup>110</sup> Pablo deja claro que el pacto con Moisés / la ley fue temporal porque fue dado “hasta la llegada de la descendencia” (3,19), y en realidad fue un “interim measure.” La polémica de Pablo es “salvation historical”: “Why are the Judiaizers encouraging the Galatians to return to the law since the law does not diminish but increases sin?”<sup>111</sup>

Schriner interpreta 2 Co. 3,4-18 llegando a conclusiones semejantes. Observa que ni la ley de Moisés ni el pacto son denigrados en este pasaje. Más bien el defecto que tiene la ley no es inherente, sino que es la inhabilidad humana para cumplirla. El contraste entre la letra y el Espíritu fue porque la letra escrita sin el Espíritu está muerta y no puede dar vida. No hay ninguna crítica a la ley ni al pacto. El problema fue que el pueblo no recibió el Espíritu derramado sobre ellos como sería el caso de la comunidad del nuevo pacto (esto es lo que quiere decir que sus mentes fueron endurecidas).<sup>112</sup> No obstante, el contraste entre el nuevo y el antiguo pacto va más allá, porque Pablo dice que este segundo fue temporal: “Paul contrasts the two covenants here, asserting that one is “passing away” while the other is permanent. The word for ‘passing away’ (*katargoumenou*, *katargoumenou*) must refer to the temporary nature of the Mosaic covenant, in comparison with the new covenant ‘which remains.’ (me,non, *menon*)”<sup>113</sup> Schriner concluye que la implicación es que el nuevo reemplaza el antiguo, conclusión sostenida por el uso de los términos “antiguo” y “nuevo.”

Además, Schriner comenta acerca de la teología aliancista en Pablo en relación con el cumplimiento de la ley por parte de los creyentes. Como se ha dicho ya, Schriner mantiene que el pacto con Moisés fue una medida temporal empleado por Dios hasta la venida del Mesías. Fue abrogado con Cristo, porque Cristo lo cumplió. Esta realidad se ve en la no-necesidad de observar la circuncisión, las leyes dietéticas, y el sábado. Estos mandamientos mosaicos no dejan de ser la Palabra de Dios, pero ahora su función es apuntar a realidades más profundas y duraderas que están en Cristo.<sup>114</sup> Schriner matiza un poco más diciendo que en un sentido el pacto con Moisés sigue con la comunidad de la iglesia, en cuanto a que algunas de sus leyes siguen con cierta vigencia. Lo que faltaba en la letra, la deficiencia principal del antiguo pacto fue su falta de poder para cumplir sus mandamientos. Con la abrogación de este pacto, lo cual coincide con la venida del Espíritu, ya hay poder para cumplir los mandamientos que siguen con vigencia (ley moral, principios que se derivan de las leyes cúlitas y civiles). La libertad del nuevo pacto no es la abrogación de la necesidad de obedecer mandamientos de Dios, sino que es la capacidad de poder obedecer estos mandamientos (Ro. 6,18,22; 2 Co. 3,17).<sup>115</sup> Schriner hace mucha énfasis en la conexión entre el nuevo pacto y la obediencia, porque el cumplimiento de las promesas de Jer. 31, por ejemplo, incluyen tanto el

---

<sup>108</sup> Schriner, *Apóstol*, 132.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 127. El pacto con Moisés es inferior también porque fue transmitido por un mediador.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>114</sup> Ejemplos concretos, “sombras” *Apostol*, 324-5.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 329.

perdón del pecado (1 Co. 11,25), como la interiorización de la ley y la capacidad (el deseo) de obedecerla (Ro. 8,4).<sup>116</sup>

Un detalle más que merece la pena mencionar es que Schriner comenta sobre algunas asociaciones de teología del pacto en Pablo: Israel como la iglesia, la semilla de Abraham, hijos de Abraham, circuncisión, el templo. Son manifestaciones del cumplimiento del antiguo pacto en el nuevo. Por ejemplo, Schriner cree que el “Israel de Dios” en Gá. 6 es la iglesia. Pablo está defendiendo la inclusión de los gentiles a lo largo de la carta. ¿Por qué al final se ha de volver a distinguir entre los dos grupos?<sup>117</sup>

Resumiendo, Schriner no está planteando la pregunta de la importancia o no de “pacto” en Pablo. No obstante, parece que lo considera importante porque emplea el término bastante en su presentación del tema de la ley en Pablo. La abrogación y cumplimiento de la ley son paralelos a la abrogación y cumplimiento del pacto con Moisés. Según Schriner, Pablo no repudia el pacto de Moisés como equivocado, en cambio entiende el progreso de la historia de la redención y las implicaciones de este progreso para la época en la cual vive (Ef 2,12-ss.).<sup>118</sup>

### **Mark A. Seifrid**

Uno de los críticos más publicados de la nueva perspectiva ha sido Mark Seifrid. Escribe dos artículos complementarios en *Justification and Variagated Nomism*, 2 vols. que analizan el lenguaje de “justicia” (*righteousness*) en diferentes contextos.<sup>119</sup> El primer artículo resume los usos del lenguaje de justicia en el contexto del AT y el judaísmo temprano, y el segundo analiza el uso de Pablo de tal lenguaje en el contexto helenístico. El importe principal de estos ensayos para el presente estudio es la desconexión que Seifrid propone entre la justicia y el tema del pacto en el uso bíblico, sobre todo en Pablo.

La NPP propone una definición diferente que la tradicional protestante para *dikaiosune theou*, a saber, “la fidelidad aliancista.” Para llegar a esta definición apela al trasfondo hebreo de la palabra. Por ejemplo, Dunn dice que para los hebreos la justicia se definía en el contexto relacional. No trataba de la conformidad con un listón o idea (pensamiento griego), sino que tenía que ver con la fidelidad a una relación.<sup>120</sup> Aplicada al hombre, la justicia es el cumplimiento de las normas que Dios pone en la relación aliancista con su pueblo. No significa la obediencia perfecta, sino la conformidad al listón que Dios pone (en el caso de Sanders este listón es simplemente la intención de obedecer), y participación en los medios de propiciación

---

<sup>116</sup> Ibid., 75, 382-3. Trata concretamente de los sacrificios, fiestas, leyes dietéticas, leyes de pureza, la circuncisión, el sábado. Busca demostrar cómo en cada caso las observancias del AT quedan superfluas porque se han cumplido en Cristo (162).

<sup>117</sup> Ibid., 482.

<sup>118</sup> Ibid., 55.

<sup>119</sup> Mark A. Seifrid, “Righteousness Language in the Hebrew Scriptures.” Pages 415-442 in. *Justification and Variagated Nomism*. Vol. 1, *The Complexities of Second Temple Judaism* (Casron, D.A., Peter T O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds.; Grand Rapids: Baker, 2001). Mark A. Seifrid, “Paul’s Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background.” Pages 39-74 in *Justification and Variagated Nomism*. Vol. 2, *The Paradoxes of Paul* (Casron, D.A., Peter T O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds.; Grand Rapids: Baker, 2004).

<sup>120</sup> Dunn, *Theology*, 363-64.

que Dios ofrece. Cuando la comprensión de justicia que Dunn propone se aplica a Dios, su justicia vuelve a ser “su fidelidad aliancista”, es decir, su fidelidad a las promesas del pacto. Como estas promesas tienen que ver con la salvación, muchas veces la justicia de Dios, bajo este esquema, se reduce a la idea de “salvación.”

Esta idea parece tener cierto apoyo en el hecho de que varias referencias a la justicia de Dios en el AT se traducen como “salvación” en las versiones modernas. Seifrid cree que esta traducción es justificable en varios casos.<sup>121</sup> Sin embargo, dice que “salvación” no puede servir como la definición de la “justicia de Dios,” (a pesar de ser una traducción aceptable), porque “[t]he righteousness of God which brings salvation to his people also means retribution for his enemies!”<sup>122</sup> Además, en algunos textos del AT, la justicia de Dios es retributiva.<sup>123</sup> Por lo tanto, Seifrid concluye que la justicia de Dios tiene que tener un significado *más amplio* que simplemente la “fidelidad aliancista” o la “salvación.”

Seifrid argumenta que definir la justicia en términos de “fidelidad a una relación” es demasiado estrecho. Es mejor concebirla como “conformidad a una norma.” Hay veces que las *tsaddiq* palabras pueden hacer referencia a la fidelidad a una relación, pero esto representa una “concreción” de un sentido general que tiene que ver con la normatividad.<sup>124</sup> Es cierto que puede haber un peligro en asociar demasiado estrechamente “the biblical tradition with the Hellenistic understanding of justice,” pero “it is simply not the case that righteousness terminology in the Hebrew Scriptures does not include the idea of normativity within its semantic range.”<sup>125</sup>

Seifrid hace hincapié en este punto porque hay varios (Dunn, etc.) que quieren decir que la justicia es la fidelidad a una relación concreta, a saber, la del pacto. Seifrid dice que la fidelidad al pacto puede ser una manifestación de la justicia, pero el uso de los términos para justicia en el AT es más amplio que solamente el contexto del pacto: “All ‘covenant-keeping’ is righteous behavior, but not all righteous behavior is ‘covenant-keeping.’”<sup>126</sup> Esta conclusión encuentra su apoyo en el hecho de que la terminología empleada para la justicia en muy pocas ocasiones se encuentra en conexión con la terminología para la alianza. En palabras de Seifrid: “In fact, the usage of righteousness terminology itself is rarely brought into close connection with covenantal terms in the biblical literature, and nowhere yields the idea of a saving covenantal act.”<sup>127</sup> En cambio, Seifrid observa que la terminología de la justicia “appears often in association with the idea of ‘ruling and judging’, as in the expression ‘do justice and righteousness.’”<sup>128</sup>

---

<sup>121</sup> Seifrid, “The New Perspective on Paul and Its Problems,” *Themelios* 25 (2000), 12.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 12. Seifrid cita Salmo 7,1-18; 11,5-7; 35,24-28; Isaías 10,22; 51,1-4. (Las referencias a textos bíblicos en las notas del artículo de Seifrid son todas de él en las demás notas).

<sup>123</sup> Ex 9,27; 2 Chr 12,6; La 1,18.

<sup>124</sup> Seifrid, “Hebrew”, 421.

<sup>125</sup> Seifrid, “Hellenistic”, 43.

<sup>126</sup> Seifrid, “Hebrew”, 424. Otro apoyo que Seifrid cita para su conclusión es el hecho de que los que proponen que la justicia de Dios iguala a su fidelidad al pacto en salvar a su pueblo suponen que hay un sólo pacto y es de promesa. Pero Seifrid apunta al hecho de haber diferentes pactos en la Biblia, y no todos de promesa necesariamente. (425)

<sup>127</sup> Seifrid, “The New Perspective on Paul and Its Problems,” 13. Además, Seifrid observa que en general uno no “actúa justamente” con respeto al pacto, sino que lo “guarda,” lo “recuerda,” lo “transgresa,” o lo “olvida” (entre otros ejemplos).

<sup>128</sup> *Ibid.*, 13 2 Samuel 8,15; 1 Reyes 10,9; Isaías 9,6; 33,5; Jeremías 22,3.

Con este contexto judicial en mente, Seifrid define el término *dikaiosune theou* diciendo que expresa la acción de Dios como Creador interviniendo en el mundo para establecer el orden y la justicia.<sup>129</sup> En esta conexión apela al Salmo 98, en cuyo texto se ve a Dios revelando su justicia como el rey de la creación. “‘God’s righteousness’ is bound up with his role as ruler and judge of creation. The covenant fidelity which he displays toward Israel is only one manifestation of the saving righteousness which he exercises as ruler of all.”<sup>130</sup> Asimismo, Dios actúa en su justicia no solamente para el pueblo, sino para sus propios intereses, para establecer su causa frente a sus enemigos.<sup>131</sup> Su veredicto no solamente consigue la salvación para su pueblo, sino que también el veredicto “re-establishes moral order within the world and his [God’s] authority as creator over it.”<sup>132</sup>

Con gran frecuencia el lenguaje de justicia se encuentra en conexión con vocabulario que tiene que ver con la actividad divina de gobernar y juzgar en la creación, restaurando y estableciendo la justicia en ella (por eso la justicia es asociada muchas veces con la salvación y la liberación). En cuanto “justicia” como descripción de los hombres, se aplica a veces en textos que no son aliancistas, como en el caso de Noe, Abraham, Job, y otros (es decir, no se les llama “justos” en relación al pacto). Seifrid concluye que el entendimiento bíblico de la justicia tiene que ver primero con el contexto de la creación, no el pacto.<sup>133</sup>

Así que, Seifrid sostiene que la justicia de Dios en el AT no se puede reducir simplemente a la idea de ‘salvación,’ ni ‘fidelidad aliancista,’ sino que se refiere a Dios como rey de la creación, quien contiene para el pueblo y también por su propia causa y obra para restaurar la justicia. La justicia de Dios se ve de forma muy clara en la cruz: “The cross is the prolepsis of that day of judgement, when God’s contention with the world comes to its conclusion. In justifying the sinner God does not set aside his contention with humanity. He brings it to completion in his own Son.”<sup>134</sup> Gracias a la muerte de Cristo, Dios puede perdonar a los hombres, y a la vez vindicarse a sí mismo. La justicia de Dios, por lo tanto, está estrechamente ligada no solamente con la salvación del pueblo, sino también con su juicio del pecado. De hecho, la salvación viene por medio del juicio que Dios lleva a cabo en la persona de Cristo. Por lo tanto, *dikaiosune theou* no solamente es la acción salvadora de Dios, sino que además incluye una dimensión forense (Dios como juez), e indica que la justicia se mide contra alguna norma (la conexión con la creación y no la alianza).

En cuanto los escritos del judaísmo temprano, Seifrid comenta que el análisis del lenguaje se vuelve muy complejo, porque los escritos se vuelven muy diversos.<sup>135</sup> No obstante, Seifrid critica la presentación de Sanders diciendo que la justicia no iguala a la membresía del pacto, sino que es algo que hay que hacer, y que el perdón y aceptación con Dios se encuentra en cumplir obras de justicia.<sup>136</sup> En los escritos

---

<sup>129</sup> Ibid., 13. 1 Reyes 8,32; Éxodo 23,7; Deuteronomio 25,1-2, Salmo 82,3.

<sup>130</sup> Ibid., 14.

<sup>131</sup> Ibid., 15. Isaías 41,1-13, 49,23-5; 50,7-11; 51,4-8.

<sup>132</sup> Ibid., 15.

<sup>133</sup> Seifrid, “Hebrew”, 426.

<sup>134</sup> Seifrid, “Problems”, 17.

<sup>135</sup> Seifrid, “Hebrew”, 430.

<sup>136</sup> Ibid., 438.

rabínicos, *tsaddiq* es el ideal de obediencia de la comunidad, no una designación de membresía en ella. Incluso los gentiles pueden ser llamados “justos” y también los animales que entraron en el arca de Noe.<sup>137</sup> Seifrid también da varios ejemplos de la literatura judía de cómo *tsaddiq* puede referirse a la justicia retributiva de Dios, la cual se aplica en toda la creación. Comenta: “‘Righteousness’ obviously can be used with reference to conformity to divine demands, and not merely membership within Israel.”<sup>138</sup>

Resumiendo, Seifrid dice que el uso de Pablo de la terminología “justicia” depende del uso bíblico, y no se interpreta rectamente si no se tiene esto en cuenta. Para Seifrid, la “justicia de Dios” es un concepto más amplio que meramente la fidelidad al pacto. Es evidente que Dios actúa a favor del pueblo, y que estas actuaciones pueden tener que ver con sus promesas aliancistas, no obstante, lo que efectúa en sus hechos es la restauración del buen orden en su creación, lo cual se puede concebir como salvación (Is. 45,8). No obstante, el término “justicia” significa *más* que meramente “salvación.”<sup>139</sup> Seifrid sostiene que es necesario ver que la justicia de Dios es a la vez un acto y un don, y es tanto salvador como retributivo (Ro. 1,16-17; 3,4-5; 21-26). Puede tener un sentido forense, en el cual se refiere al juicio de Dios liberando y salvando a su pueblo, y también condenando a los enemigos. Hace referencia a la creación. También la justificación mantiene los rasgos forenses del uso hebreo; tiene que ver con la teología creacional, es decir, se debe entender con referencia a normas y no meramente con relaciones de pacto. Es la vindicación y no el castigo (Ro. 4,5-8).

### **Stephen Westerholm**

Westerholm dedica una sección de su libro *Perspectives on Paul Old and New* a hablar sobre *dikaiousune* y su relación con el tema del pacto en Pablo.<sup>140</sup> Observa que hay una tendencia en la investigación paulina actual (de parte de los proponentes de la NPP) de conectar estos conceptos con mucha frecuencia. Westerholm argumenta en contra del entendimiento de la NPP que dice que la justicia significa membresía en la comunidad del pacto, o, dicho de otra forma, aquellos que son justificados son los que han sido declarados como miembros del pacto.

Comienza con un breve análisis de los datos del AT. Westerholm observa que en el libro de los Proverbios el lenguaje de “justicia” aparece con mayor frecuencia que en cualquier otro libro veterotestamentario. No obstante, “the framework of Proverbs (and of Old Testament ‘wisdom’ literature in general) is emphatically *not* covenantal (the word ‘covenant’ is not mentioned in Proverbs apart from a reference to marriage in 2:17).”<sup>141</sup> En los Proverbios se habla de lo que el hombre debe o no debe hacer con el vocabulario de “justicia” pero sin referencia alguna al marco del pacto. Lo mismo pasa en otros pasajes del AT (eg., Gn. 6,9; 18,23-32; 20,4, Job 1,1 LXX). En tales

---

<sup>137</sup> Ibid, 439.

<sup>138</sup> Ibid., 440.

<sup>139</sup> De hecho, Seifrid observa que la LXX nunca se traduce a *tsaddiq* palabras con palabras de la raíz *soter*. Los traductores de la LXX no redujeron el significado de *tsaddiq* a “salvación.” Incluso a veces en la LXX queda reflejado un sentido forense o ético. Seifrid, “Hellenistic”, 51.

<sup>140</sup> Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

<sup>141</sup> Ibid., 288.

pasajes, personas fuera de la comunidad del pacto (Israel) se clasifican como justas o no sin referencia al marco aliancista. Westerholm también observa que la membresía en el pacto en el AT no necesariamente incluye “ser justo.” De hecho, “even as *God’s people*, and in explicit contrast with righteousness—(they remain) a ‘stubborn [literally, ‘stiff-necked’] people.”<sup>142</sup> Tenían que hacer lo que la ley les exigía para ser justos; no fueron considerados justos por el hecho de estar en la comunidad del pacto (Dt. 6,25).<sup>143</sup> Incluso los gentiles, que no eran del pacto, podían y tenían que hacer justicia (Sal. 9,9; 95,13; 97,9 LXX). Además hay textos del AT que advierten que nadie puede ser justo en el sentido absoluto, lo cual indica que la justicia se define por lo que uno debe hacer, no por la membresía aliancista (ej., Salmo 143,2). Por lo tanto, Westerholm concluye que la justicia, desde la perspectiva del AT, no iguala a la membresía del pacto.

Se puede decir lo mismo con respeto a la literatura intertestamentaria, según Westerholm. Argumenta que en esta literatura “righteousness is a matter of doing what one ought . . . not belonging to a covenant per se.”<sup>144</sup> Ser “justo” o “pecador,” según la lectura que hace Westerholm de esta literatura, no significaba necesariamente ser miembro o no del pacto (aunque hay coincidencia entre los conceptos), sino que tenía que ver más con la respuesta del individuo frente la ley de Dios. De hecho, si ser “pecador” significaba “ser extraño al pacto” entonces el pecado no entra en el mundo hasta el pacto con Abraham.<sup>145</sup>

Westerholm argumenta que en Pablo se da el mismo caso. De hecho, en ningún texto paulino que habla de la justicia se menciona explícitamente el pacto. Y si tener justicia significa tener membresía en el pacto, varios textos no tienen sentido, como por ejemplo, Ro. 3,10 (“no hay justo ni aun uno”) no significa que no haya nadie en el pacto, sino que todos han desobedecido la ley de Dios (cf. Ro. 5,7; 1 Co. 4,4). Además, los que hacen la ley en 2,13 podrían ser gentiles, y si Dios les encuentra como justos, obviamente no será por estar en el pacto, sino por su obediencia a la ley. La justificación no se contrasta con la “no-membresía” en el pacto, sino con la condena, lo cual deja claro que tiene que ver con lo forense, el juicio con respecto a la actuación humana frente la norma divina.

Siguiendo en esta línea, Westerholm recuerda al lector que en Pablo la justificación se refiere a la declaración de justicia sobre uno que precisamente no la tiene (Ro. 4,5). Westerholm argumenta que la “justicia de Dios” se debe entender en este contexto. Se debe concluir que en Pablo la “justicia de Dios” no significa “fidelidad al pacto” porque no se habla de su justicia en conexión con sus promesas (aunque está claro que Dios es fiel a sus promesas, y esta fidelidad es *parte* de su justicia). Más bien, se habla de la justicia de Dios en conexión con la cruz, porque ella hace posible que Dios declare como justo a alguien por su fe en Cristo, a pesar de su injusticia (Ro. 3,21-26).

Westerholm mantiene que el pacto no debería ser considerado como central en el pensamiento de Pablo: “Those who would make *the* covenant a central concept in

---

<sup>142</sup> Ibid, 288.

<sup>143</sup> Westerholm observa que hay veces que la membresía en la comunidad del pacto no tiene que ver con jueces en Israel adjudicando pleitos, “justificando” el inocente (ej., 1 R 8,32).

<sup>144</sup> Ibid., 289. Cita varios ejemplos de la literatura judía para apoyar su argumento. Pp 289-91.

<sup>145</sup> Ibid., 291.

Pauline thought thus distort Pauline usage of the term as well as its peripheral character in his epistles.”<sup>146</sup> Westerholm no tiene nada en contra de enfatizar el tema del pacto pensando que resume bien temas de la fe cristiana, pero dice que Pablo precisamente no utiliza “pacto” en esta capacidad.

### **Frank Thielman**

Thielman se encuentra entre aquellos que critican la NPP, aunque simpatiza un poco más con ella (sobre todo con aspectos del pensamiento de N.T. Wright) que O’Brien, Schriener, Seifrid y Westerholm. Thielman suele ver más continuidad entre Pablo y el AT que los autores mencionados. Esta continuidad (y la correspondiente discontinuidad) es su tema principal en *Paul and the Law*.<sup>147</sup> Aunque no pone como meta desarrollar la teología del pacto en Pablo en sí, en su análisis Thielman presta atención especial a la relación entre el antiguo pacto y el nuevo, porque cree que en Pablo hay una cercana relación entre el tema de la ley y el del pacto. Mucho de su comentario, por lo tanto, tiene que ver con la teología aliancista de Pablo. Thielman hace exégesis de los textos donde aparece *diatheke*, pero también invoca pasajes en los cuales el lenguaje refleja el lenguaje de pasajes del AT que tienen que ver con la institución, reglamento, o el cumplimiento del pacto con Moisés. En vez de repasar toda la presentación de Thielman, voy a resumir brevemente su exégesis de Gá. 3,15-18 (donde aparece *diatheke*) y sus comentarios sobre la correspondencia con los tesalonicenses (donde Thielman encuentra paralelos con lenguaje aliancista del AT).

Thielman observa que Pablo habla mucho sobre la ley en Gálatas. Es interesante notar que el apóstol evita la referencia a Gn. 17, seguramente porque sus oponentes lo utilizaban para dar fundamento a sus argumentos a favor de la circuncisión. En Gá. 3,15-18, Thielman dice que Pablo está contestando a la insistencia de sus oponentes que los que quieren formar parte de la familia de Abraham tienen que someterse a la ley de Moisés. La respuesta de Pablo es “...since the Sinaitic covenant came long after God’s promise to Abraham, it could not nullify that promise.”<sup>148</sup> ¿Por qué, entonces, la ley? El pacto con Moisés fue dado para hacer manifiesto el pecado y preparar al pueblo para el evangelio. La ley fue temporal como un ayo es temporal, está por un tiempo, hasta que el niño llegue a la madurez— en este caso, hasta que llegara la simiente. El pacto mosaico ha cumplido su función de identificar el pecado y condenarlo, y así ha preparado el camino para la venida de Cristo. Ya ha quedado obsoleto, incluso sería idolatría hacer la observancia de la ley mosaica necesaria para la membresía en la comunidad del pueblo de Dios (Gá. 4,9).<sup>149</sup>

En la correspondencia con los tesalonicenses, Thielman cree que Pablo quiere establecer continuidad entre sus lectores, los cuales eran en su mayor parte conversos del paganismo, y el pueblo de Dios del AT, tal como se define en la ley de Moisés. Thielman basa su argumento en las ocurrencias de términos como “*ekklisia kyriou*”,

---

<sup>146</sup> Ibid, 287, n.60. Westerholm también critica la práctica común entre los proponentes de la NPP de hablar “del pacto” (singular) en Pablo, como si el apóstol no reconociera que hubo más que uno en el AT. Pablo no menciona *el* pacto, sino que es evidente que reconoce cierta diversidad de administraciones aliancistas.

<sup>147</sup> Thielman, Frank. *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994).

<sup>148</sup> Ibid., 132.

<sup>149</sup> Ibid., 134.

“elección”, “amados por Dios”, “llamados”, “reino”, “gloria” y “santificación”. Argumenta que estos términos en aislamiento no tendrían ningún significado especial; sin embargo, en conjunto forman un eco del llamamiento de Israel. Tanto es así que, según Thielman, demuestran que Pablo “views the conversión of the Thesalonians as analogous to—perhaps even a recapitulation of—what happened to Israel at the foot of Mount Sinai.”<sup>150</sup> Como elementos paralelos a la institución de la ley de Sináí, Thielman observa que la llamada a ser santificados se debe obedecer como respuesta a la elección, y que la santificación los separaría de los “gentiles” y los que “están fuera.” (1 Ts. 4,5 y 12). El uso de la palabra “gentiles” es particularmente llamativo porque Pablo lo emplea para contrastar a una iglesia compuesta en gran parte por gentiles (!) con los que “están fuera”. Thielman también ve que hay un paralelo entre cómo Pablo manda a los tesalonicenses a ser santificados de la inmoralidad sexual para distinguirse de “los que están fuera,” y cómo Dios llamó a Israel a santificarse de su fornicación para diferenciarse de las naciones. “Any first century Jew familiar with the Greek translation of Scripture would have understood immediately what Paul was doing.”<sup>151</sup> Según Thielman, Pablo estaba invocando y aplicando a la iglesia la imagen de Israel al pie de Sináí cuando entraba en el pacto con Dios. Thielman encuentra confirmación para esta hipótesis en paralelos entre el texto de Tesalonicenses y pasajes proféticos que hablan del nuevo pacto, en concreto, del Espíritu que Dios pondría entre los de la comunidad del pacto (escatológico) para santificarlos (comparar 1 Ts. 4,8 con Ezs 36,27 LXX, y también 1 Ts. 4,9 con Jer. 38,33-34 LXX (capítulo 31 en TM)).<sup>152</sup> Los gentiles se habían convertido de ídolos para servir el verdadero Dios, cosa que los profetas predecían que pasaría. Thielman ve continuidad entre el antiguo pacto y el nuevo en cuanto los marcadores fronterizos: tanto en el antiguo como en el nuevo un marcador es la pureza sexual, la ausencia de los ídolos, y al amor para los hermanos. No obstante, Thielman mantiene que no se trata de una restauración del pacto con Moisés, porque “many of the Mosaic law’s specific requirements have dropped from view.”<sup>153</sup> En resumen, Thielman cree que los gentiles convertidos en Tesalónica eran el nuevo pueblo de Dios, la manifestación del cumplimiento de las promesas de restauración dadas a Israel.

Thielman sostiene que para Pablo el pacto con Moisés ya es obsoleto, junto con su ley. Pero también observa que el apóstol no dice que la tradición judía no vale para nada, ni tampoco la ignora. Thielman cree que Pablo edifica su teología sobre la base de la Tora y la tradición profética. Pablo no construye su teología en Gálatas sobre un fundamento completamente nuevo (no es como Marcion pensaba). “Paul’s gospel is not entirely new, but duplicates at many points the pattern revealed in the Mosaic covenant of God’s dealings with his people.”<sup>154</sup> Por lo tanto, hay varios ecos del pacto con Moisés en Pablo, los cuales son importantes para entender la postura del apóstol sobre la ley.

### **Westminster Seminary in California Faculty**

El reciente libro *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* consiste de una colección de ensayos de la facultad de Westminster Theological Seminary in

---

<sup>150</sup> Ibid., 74.

<sup>151</sup> Ibid., 75.

<sup>152</sup> Ibid., 77.

<sup>153</sup> Ibid., 79.

<sup>154</sup> Ibid., 135.

California.<sup>155</sup> Este libro representa la contribución de esta facultad al debate sobre la ley en Pablo causado en parte por la NPP. Estos ensayos vienen a ser una respuesta a las recientes reformulaciones de la doctrina de la justificación de la Reforma, y buscan defender la postura tradicional. Los autores toman por sentado que el concepto de pacto es fundamental para Pablo, y creen que Pablo mantuvo una postura “bi-aliancista,” es decir, una distinción entre dos pactos fundamentales, que son el pacto de la gracia (que fue administrado en el *protoeuangelion*, el pacto con Abraham y el nuevo pacto) y el pacto de obras (el pacto con Adán en la creación y su republicación con Moisés). Dicho de otra forma, mantienen un contraste entre pactos condicionales y pactos no-condicionales, entre administraciones de ley y gracia. La preocupación principal de este volumen no es de establecer la teología de pacto de Pablo, sino que está enfocada en la doctrina de la justificación por la fe. No obstante, en sus páginas aparecen unos comentarios sobre la teología de pacto dignos de mencionarse.

Brian Estelle escribe un capítulo titulado “The Covenant of Works in Moses and Paul.”<sup>156</sup> El ensayo está principalmente dedicado a la exégesis de Génesis 2-3, examinando la evidencia para un pacto condicional (de obras) entre Dios y Adán en este pasaje. Estelle también dedica unas páginas al final a la exégesis de Ro. 5,12-21 y Gá. 3,10. Estelle empieza con una definición de lo que es pacto. Lo define como “a commitment with divine sanctions.”<sup>157</sup> Comenta que no se debe concebir a los pactos bíblicos como “legales” ni “relacionales” exclusivamente, sino que el *berit* bíblico abarca ambos aspectos. Es así en parte porque el voto—que es un elemento esencial de un pacto—es en sí relacional. También, Estelle explica que “a covenant provides the context, or arrangement, in which a relationship may proceed.”<sup>158</sup> El lenguaje aliancista que Estelle encuentra en Gn. 2-3 es a la vez legal (mandamiento, sanción), y relacional, porque retrata a Dios como el rey que da el mandamiento a su vasallo (lo cual implica una relación). En cuanto la existencia de un pacto pre-redentivo, Estelle argumenta a favor de ello con varios recursos, los cuales no mencionaré porque no impactan directamente en el tema de pacto en Pablo. No obstante, hay una frase en la presentación de Estelle que merece la pena incluir aquí porque es una máxima para la exégesis y la teología—es la siguiente: “a term or a word does not necessarily have to be present in order for the substance of a concept to be present.”<sup>159</sup> Es necesario tener este principio en cuenta a la hora de tratar tanto el tema de un posible pacto en la creación, como el tema del pacto en Pablo.

En cuanto a Romanos 5,12-21, Estelle cree que la enseñanza principal es la de una “inversión” (*reversal*). Cristo cambia la situación de separación entre el hombre y Dios causada por el pecado de Adán. Estelle entiende que Adán y Cristo son “federal heads,” lo cual significa que sus actuaciones tienen “determinative significance for those who belong to each.”<sup>160</sup> Estelle sostiene que Ro. 5 enseña que el pecado de Adán fue imputado a toda su posteridad, quitando el acceso a la herencia, y que únicamente por el mérito de Cristo se puede recibir la justificación. En este paralelo

---

<sup>155</sup> Scott Clark, ed. *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry*. (Phillipsburg: P&R, 2007).

<sup>156</sup> Brian Estelle, “The Covenant of Works in Moses and Paul.” Pages 89-135 in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (Scott Clark, ed.; Phillipsburg: P&R, 2007).

<sup>157</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 123.

“federal” Estelle ve un aspecto de la teología de la alianza de Pablo: “Christ is the federal head of the covenant of grace just as Adam was the federal head of the covenant of works.”<sup>161</sup>

En su contribución, S.M. Baugh propone resumir brevemente la NPP, y abracar unas cuestiones en Pablo que él considera importantes y a la vez olvidadas en cuanto el debate actual sobre la justificación.<sup>162</sup> Baugh cree que el concepto de la “covenant mediation of Christ” de la teología Reformada puede aportar mucho al debate.<sup>163</sup> Baugh mantiene que la teología de Pablo no es el nomismo de pacto, como enseñan los proponentes de la nueva perspectiva.

Baugh critica a Dunn por su insistencia en el carácter “hebreo” (relacional) y no “griego” (la justicia se mide con normas abstractas) de la justificación, diciendo “one will be hard pressed to find a ‘typical Greek’ who held to an abstract notion of justice or a typical Jew—including Paul himself—who did not conceive of the law of Moses as a norm by which sin was accounted as transgression.”<sup>164</sup> Sostiene que incluso se podría argumentar que el concepto griego de justicia fue relacional, porque hubo siempre un referente relacional, sea un dios o sea un conjunto de relaciones interpersonales. Luego, Baugh dedica mucho espacio a la exégesis de Ro. 5. Dice que la paz que el creyente tiene, gracias a haber sido justificado (5,1), es “the consummate benefit of covenant blessing won for us by Christ’s death.”<sup>165</sup> La paz, el acceso a Dios, y la confirmación en su gracia “are the great benefits conveyed in the covenant of grace, which are expressed in its great ‘covenant formula,’ God is our God and we become his prized possession.”<sup>166</sup> Baugh entiende que las bendiciones descritas en Ro. 5 son las que el profeta Ezequiel contemplaba como parte del nuevo pacto (Ez. 37,24-28). Entiende Baugh que este pasaje habla de la intervención definitiva de Cristo para obtener estas bendiciones para su pueblo, y que no nos permite entender que la justificación incluye ningún tipo de sinergismo, como lo hay en el nomismo aliancista (ej., 5,7). Esta intervención de Cristo es una “mediación”—Cristo obedece y muere por los impíos, y por su muerte el creyente es reconciliado. Su mediación fue eficaz aparte de la contribución del creyente, de la misma manera que todos murieron en Adán incluso antes de haber pecado personalmente. Baugh cree que Cristo efectuó una mediación de sustitución (Gá. 2,20), y lo hace en el contexto del pacto: “[i]t is his obedience to the covenant stipulations of the law imputed to us that forms the only ground of our justification, an eschatological verdict rendered now in Christ.”<sup>167</sup> Baugh concurre con los proponentes de la NPP que el tema de la justificación es plenamente aliancista, pero dice que la teología de pacto de Pablo no fue la teología de pacto del judaísmo del segundo templo. En cambio, cree que la teología aliancista de Pablo es bíblica (es decir, se basa en el AT, no en el judaísmo del segundo templo), y encuentra una expresión clara en la teología Reformada, que hizo su teología sin aislar el AT del NT (como pasa a menudo hoy en

---

<sup>161</sup> Ibid., 134.

<sup>162</sup> S.M. Baugh, “The New Perspective, Mediation, and Justification.” Pages 137-163 in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (Scott Clark, ed.; Phillipsburg: P&R, 2007).

<sup>163</sup> Ibid., 138.

<sup>164</sup> Ibid., 144.

<sup>165</sup> Ibid., 153.

<sup>166</sup> Ibid., 153.

<sup>167</sup> Ibid., 162.

día en el mundo académico). La soteriología de la teología Reformada se centra en “the suretyship of our covenant mediator Jesus Christ.”<sup>168</sup>

Michael Horton escribe un capítulo de carácter dogmático; no obstante incluye unos detalles exegéticos que son interesantes.<sup>169</sup> Según Horton, uno de los errores clave de la NPP es la falta de parte de sus proponentes de distinguir entre pactos condicionales y pactos incondicionales. Cuando no se distingue entre estas dos clases de pactos, la teología de pacto que resulta es de un solo tipo: una mezcla entre gracia y exigencia, ley y evangelio. Esta postura se llama “mono-aliancista.” Horton aboga por una teología de pacto “bi-aliancista,” e insiste en la necesidad de distinguir entre las administraciones de pacto con condiciones y las que no tienen condiciones.<sup>170</sup> Según Horton, el problema con los oponentes de Pablo fue precisamente que eran mono-aliancistas, es decir, mezclaron las bendiciones del pacto con Abraham con las condiciones del pacto con Moisés (Dt 27-30), “failing to realize that in this way they were under only covenant curses rather than blessings.”<sup>171</sup>

Según Horton, uno de los problemas con Dunn y Wright es su insistencia que *nomos* solamente se puede referir a la Tora de Israel, y en concreto, a los aspectos ceremoniales de ella. Horton sostiene que esta definición está equivocada. Según él, se puede concebir (como hicieron los Reformados) entre un sentido ancho y un sentido estrecho de *nomos*. El sentido estrecho es el de los mandamientos específicos, y el ancho es el de “a principle of works righteousness.”<sup>172</sup> *Nomos* entendido como “mandamientos” no está en conflicto con el evangelio, pues el creyente tiene la ley en este sentido como guía para saber cómo agradar a Dios. No obstante, como principio de aceptación con Dios, *nomos* y evangelio son dos principios opuestos (Ro. 10,5-6). Horton observa que los Reformados hablaron de ley y evangelio en dos sentidos: según la categoría de la *historia salutis* y según la *ordo salutis*. “Calvin also speaks of ‘the law’ in both senses: redemptive historical (old covenant) and as a principle of works.”<sup>173</sup> Luego, Horton observa que de hecho “Paul’s own use of the phrase *principle of law* versus *principle of faith* (as in Rom 3:27 and 9:30-32) is not inimical lexically to substituting the term *covenant* where *principle* (no,moj) is used to refer to a regime, order, or economy.”<sup>174</sup> A veces Pablo habla de un continuo de pactos que parten de la promesa y que llevan al cumplimiento, y a veces habla de dos caminos opuestos para conseguir la justificación.

Dicho de otra manera, los posibles significados de *nomos* son diversos, y no se debe reducir su significación a una sola. Ni tampoco se debe pensar que hay un sólo pacto, perdiendo de vista las diferencias entre el pacto con Abraham (promesa) y el pacto con Moisés (ley). La prueba que hay contraste entre estos dos es la pregunta

---

<sup>168</sup> Ibid., 163. Baugh emplea el término “suretyship” en su sentido aliancista. Obras antiguas de la Reforma hablaron de la mediación aliancista de Cristo como “surety” (Johannes Cocceius, Herman Witsius, John Owen, Westminster Longer Catechism, question 71).

<sup>169</sup> Michael S. Horton, “Which Covenant Theology?” Pages 197-227 in *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry* (Scott Clark, ed.; Phillipsburg: P&R, 2007).

<sup>170</sup> “In fact, even Jesuit Old Testament Scholar Dennis J. McCarthy complains that the failure to recognize and distinguish unconditional and conditional covenants in the Old Testament leads to enormous exegetical confusion.” Horton, “Which Covenant Theology?”, 212.

<sup>171</sup> Ibid., 212.

<sup>172</sup> Ibid., 213.

<sup>173</sup> Ibid., 214.

<sup>174</sup> Ibid., 215.

que surge de Gá. 3,15-18: “[w]hy then did Paul say in Galatians that the Mosaic covenant could not *annul* the Abrahamic? Why should that question even arise unless there was some contrast and tension?”<sup>175</sup>

Según Horton, la enseñanza clara de Pablo es que aquellos que buscan ser justificados por sus obras (aún con la ayuda de la gracia de Dios) no son hijos de Abraham. Son esclavos, son de la Jerusalén actual, son del pacto de la ley (Sinai) y no aquel que es de la promesa (Abraham y su simiente). Horton cree que Pablo pensaba que sus oponentes habían colapsado los dos pactos, y el resultado fue el nomismo aliancista. Habían mezclado el pacto de Abraham que fue incondicional y global y el pacto de Moisés que fue condicional y local. Curiosamente, Horton observa que la NPP capta parte de la polémica de Pablo contra este error, la parte que tiene que ver con el universalismo del pacto de Abraham. No obstante, la NPP no capta la otra mitad de la polémica, “that the Abrahamic covenant is global precisely inasmuch as it is determined by the work of Christ and not by Israel’s fidelity to the conditions of national status and possession of the land.”<sup>176</sup> La salvación, y aún más fundamentalmente, el nuevo pacto, son los dos comunales e individuales. Se trata de la salvación del pueblo, pero el pueblo consiste de individuos que serán resucitados.

#### 4.) **Otras exposiciones**

Está claro que Sanders ha ejercido una influencia tremenda en el mundo de la erudición neotestamentaria. Casi todo lo que se escribe sobre Pablo toma en cuenta su propuesta de nomismo aliancista. No obstante, hay voces que no se pueden clasificar con facilidad en un lado u otro, voces que están de acuerdo con una parte sustancial de la obra de Sanders, que a la vez critican su síntesis y la de la NPP. También hay autores que no entran directamente en el debate que la obra de Sanders ha suscitado, no obstante, hablan de la teología aliancista de Pablo. Se trata de resumir las aportaciones de algunas de estas voces a continuación.

#### **Bruce Longenecker**

Longenecker observa que Pablo utiliza varias metáforas que proceden de la teología del pacto de la tradición judía para expresarse en sus cartas: “Paul often explores the meaning of what God has done in Christ by exploiting the rich resources of the covenant theology of his Jewish heritage.”<sup>177</sup> Longenecker propone en su artículo “Contours of Covenant Theology in the Post-Conversion Paul” examinar cómo Pablo usa unos temas aliancistas y la teología del pacto (en textos donde *diatheke* no aparece), para ver cómo el pensamiento teológico de Pablo es guiado por ellos, y cómo Pablo “revised and reformulated those covenantal motifs in the light of his conversion.”<sup>178</sup>

Por ejemplo, Longenecker comienza con un breve análisis de 1 Co. 8,6. Según él, este pasaje refleja la teología de pacto judío por su conexión con el *shema*. El *shema* hablaba no solamente del monoteísmo de los judíos, sino que también con la frase

---

<sup>175</sup> Ibid., 220.

<sup>176</sup> Ibid., 223.

<sup>177</sup> Bruce W. Longenecker, “Contours of Covenant Theology in the Post-Conversion Paul,” Pages 125-46 in *Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (Bruce W. Longenecker, ed.; Eugene:Wipf and Stock 2002), 145.

<sup>178</sup> Ibid., 126.

“nuestro Dios” se refería a la elección de pacto. Longenecker observa cómo Pablo reconfigura el *shema* según sus convicciones cristianas sobre Cristo, incluyéndole en su versión de la oración judía. De esta manera, reconfigura el entendimiento del Dios Creador y Hacedor del pacto para incluir ya a Jesucristo.

Otros lugares donde Longenecker piensa que los temas de pacto juegan un papel importante en Pablo tiene que ver con la identidad de la comunidad del pacto y su estilo de vida. Este autor cree que “justicia” es un término fundamentado en la teología judía de pacto, y que indica membresía en la comunidad del pacto, y cuando se aplica a Dios, habla de su fidelidad al pacto.<sup>179</sup> Observa que Pablo utiliza este y otros términos de pacto para designar el pueblo de Dios, como “la iglesia de Dios”, “la (verdadera) circuncisión”, “hijos de Dios” y, “el Israel de Dios.” “Prior to his encounter with the risen Lord, Paul would have reserved designations of this sort for (the faithful members of) ethnic Israel. In the wake of that encounter, however, he viewed such terms as being applicable to the new social group of those who have faith in God apart from ethnic identity.”<sup>180</sup> Es decir, Pablo aplica estas designaciones de la teología del AT a la comunidad del nuevo pacto.

Longenecker también ve una transformación de la teología judía de pacto en Ro. 3,25-26; Gá. 2,15-16 y, Fil. 3,7-9. Según él, estos pasajes expresan el cumplimiento de la esperanza judía de que Dios sería fiel a sus promesas en el pacto, con el resultado de un nuevo orden en el mundo establecido bajo la soberanía del Dios de Israel. Cristo ha mostrado la fidelidad necesaria, y su fidelidad beneficia a todos los que creen. Ahora el único marcador de pertenencia a la comunidad del pacto, y lo que hace operativo la relación de pacto con Dios, es la fidelidad de Cristo. Como resultado de este cambio, las definiciones de “justos” y “pecadores” cambian también. Antes, en la teología judía (que Pablo adscribía), los justos eran los miembros del pacto, es decir los judíos, y los pecadores eran los foráneos, los gentiles. Pero ahora, solo hay uno que es justo, que es Jesucristo, y por lo tanto, todos los demás (judíos también) son pecadores. Las fronteras de la comunidad del pacto circundan (*encircle*) a un solo individuo, que es Jesús. La única forma de ser considerado como justo es apropiarse la fidelidad de pacto de Cristo por la fe.<sup>181</sup>

Más dependencia en la teología de pacto de parte del apóstol se puede ver en la relación entre Jesús e Israel. Longenecker sostiene que la salvación de Dios en Pablo empieza en Israel. La situación en Israel se arregla primero, luego las bendiciones escatológicas brotan de allí. “Eschatological deliverance from this ‘present evil age’ (Gal 1,4) required the metamorphosis and transformation of Israel’s situation, rather than its substitution or displacement.”<sup>182</sup> Aquí Longenecker ve continuidad con la

---

<sup>179</sup> En esto Longenecker está en el lado de los de la NPP. No obstante, no piensa que la observancia nomística es una condición para pertenecer a la comunidad del Nuevo Pacto, sino que parece sostener una postura que se asemeja a la doctrina de la imputación de la justicia de Cristo al creyente: “[t]o be in Christ is to have *his* (and only his) faithfulness as the mark of one’s own covenant fidelity.”

Longenecker, “Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2:15-21 and Beyond: A Response to Jan Lambrecht.” Pages 75-97 in *Paul and the Mosaic Law* (Tubingen: J C B Mohr, 1996), 83. También deja lugar para polémica contra el legalismo en Pablo, aunque Longenecker cree que cuando Pablo ataca el legalismo, “it arises out of his own transformed view and functions as a strategy for discrediting an attitude of ethnic privilege.” (Longenecker, “Contours”, 141).

<sup>180</sup> Longenecker, “Contours”, 132.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 137.

teología judía de pacto, que también esperaba la restauración de Israel antes de la inauguración de la era escatológica. Pero, por supuesto, hay una reconfiguración radical de estas expectativas alrededor de Jesús.

Un detalle más es cómo Longenecker describe la transformación que ocurre con las prácticas nomísticas de los judíos. Ya que Cristo ha venido, volver a las observancias nomísticas como práctica necesaria para la vida cristiana o la aceptación con Dios significa volver, en efecto, al paganismo (“los rudimentos del mundo” Gá. 4,3). Y es más—Pablo asocia “ley” y “carne” para contrastarlos con el “Espíritu,” y compara sus frutos (Gá. 5,16-ss). Así Pablo demuestra cómo el sistema de la ley no es nada más que “a web of corruption and perversity, in contrast to the work of God in Christ, who has delivered us from ‘the present evil age’ (1:4).”<sup>183</sup> En cuanto la ética, la vida cristiana se define no por la observancia nomística, ni por el antinomianismo, sino por la fidelidad de Cristo vivida en los creyentes por la obra del Espíritu. Lo que caracteriza la comunidad ya no es la circuncisión, ni las leyes dietéticas, sino el carácter de parecer a Cristo—no las obras de la ley, sino la fe obrando en amor (Gá. 5,6). Así se cumple la ley (Gá. 6,2), aunque no en sus estatutos concretos, sino en sus “intentions.”<sup>184</sup> Para Pablo, como buen teólogo de pacto, sus “definitions of ‘law’ and ‘covenant’ were to dovetail and cohere. It is little wonder, then that Paul applies, as he most likely does in Gal 6,16, the term ‘Israel of God’ to the community of those in Christ, wherein the law finds its fulfillment.”<sup>185</sup>

Longenecker da importancia al tema del pacto en Pablo en gran parte porque cree que hay patrones de pensamiento aliancista en el apóstol, aunque muchas veces no son explícitas. Longenecker remarca: “Most people are proficient in their use of language, despite rarely identifying explicitly the grammatical structures on which that language is based. So too, identifying covenantal patterns in of thought in Paul is not simply a matter of counting the frequency of the term ‘covenant’ (indeed a rare term in Paul) and its associates.”<sup>186</sup> No obstante, sin quitar toda importancia a estos patrones, no les concede absolutidad. “In the end of the day, it may be that covenantal categories of thought are simply one of many features in Paul’s theological reserves. But even if that be the case, they are significant nonetheless.”<sup>187</sup>

### **Ellen Juhl Christiansen**

En su libro *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers*, Ellen Juhl Christiansen busca explicar la sustitución de la circuncisión por el bautismo como marcadores de identidad en la tradición bíblica / judío-cristiana.<sup>188</sup> Su explicación es socio-teológico, es decir, trata de las maneras en las cuales las comunidades se definen por medio de marcadores fronterizos, pero tomando en cuenta explicaciones teológicas que motivan la elección de un rito u otro como marcador. La clave teológica principal en el estudio de Christiansen es el pacto en sus funciones verticales (para definir la relación entre el hombre y Dios) y

---

<sup>183</sup> Ibid., 142.

<sup>184</sup> Longenecker, “Defining” 94

<sup>185</sup> Longenecker, “Contours,” 145.

<sup>186</sup> Longenecker, “Defining,” 97, n.59.

<sup>187</sup> Longenecker, “Contours,” 145.

<sup>188</sup> Ellen Juhl Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (Leiden: E.J. Brill, 1995).

horizontales (para definir la relación entre hombre y hombre dentro de la comunidad). Christiansen hace un repaso de tres clases de literatura: el AT, la literatura rabínica, y los escritos de Pablo, comentando en cada conjunto la relación entre el concepto de pacto, la pertenencia a la comunidad, y los ritos marcadores en cada uno.

En cuanto la tradición veterotestamentaria, Christiansen observa que el pacto no representa nunca meramente la relación vertical entre el individuo y Dios, sino que también incorpora una relación social y política. Las bendiciones de la promesa incluyen “land, dynasty, and descendants,” factores que tienen que ver con la existencia de la nación escogida.<sup>189</sup> La comunidad se define étnicamente; la entrada en la comunidad se da por nacimiento físico.

En la literatura rabínica, Christiansen observa que hay un movimiento en cuanto la identidad de la comunidad desde lo nacional (la elección nacional) hacia la elección personal. En el principio de Israel, las líneas de definición y división estaban entre Israel y las naciones. Pero en el caso de las comunidades reflejadas en *11Q Temple* y *CD*, las líneas fronterizas empiezan a dibujarse entre judíos y judíos—los fieles distinguidos de los infieles. Se empieza a concebir a los fieles como parte de la comunidad de un “nuevo” pacto como comienzo de la restauración de la relación con Dios.<sup>190</sup> Por lo tanto, hay un cambio de identidad y fronteras hacia la elección individual. Luego, Christiansen concluye respecto a *IQS* que las fronteras de la comunidad aliancista se definen en términos sacerdotales, de santificación, de pureza moral, de crecimiento espiritual. De hecho, ella observa que en la comunidad reflejada en dicho documento no hay ningún “rito de entrada” que representa una entrada una vez para siempre, sino que hay una evaluación continua de los miembros de su progreso en santidad. Christiansen ve que esto representa una ruptura importante con la tradición veterotestamentaria, dejando atrás el concepto de una religión civil y adoptando el modelo de una sociedad religiosa particular. Aún se habla de “pertenencia al pacto” (lo cual Pablo no hace) y esta pertenencia es afirmada por ritos que son simbólicos del acto humano de aceptar el pacto.<sup>191</sup>

Brevemente Christiansen analiza el bautismo de Juan Bautista, y concluye que no es un marcador de entrada. Más bien forma parte de un ataque a la dependencia de lo étnico, pero aún no representa la expansión de la comunidad a la inclusión de los gentiles. Christiansen no ve ninguna conexión clara al bautismo de Pablo.

En su análisis de la literatura Paulina, Christiansen comienza reconociendo que en Pablo hay un “indirect use of the covenant” en el cual aparecen temas relacionados con él, como son la reconciliación, la propiciación, etc.<sup>192</sup> No obstante, ella se dedica a analizar únicamente los textos en los cuales aparece *diatheke*. Christiansen cree que el pacto es un concepto válido en Pablo teológicamente hablando, pero Pablo no lo emplea para explicar conceptos eclesiásticos. Es decir, para Pablo, el tema del pacto sirve para hablar de la soteriología, pero prefiere emplear otros términos para expresar el concepto de pertenencia. Pablo no dice que los de la comunidad pertenecen al pacto, sino que pertenecen a Cristo. Esto es la expresión principal de identidad

---

<sup>189</sup> Ibid., 61.

<sup>190</sup> Ibid., 143-44.

<sup>191</sup> Ibid., 183-85.

<sup>192</sup> Ibid, 209, n.1.

eclesiástica.<sup>193</sup> Por ejemplo, en Ro. 9,4-5, Christiansen cree que Pablo define la identidad de Israel en términos de pacto, y que afirma que sigue siendo válido para Israel; es decir, Pablo se opone a los cristianos que creen que el pacto con Israel se ha roto, o que Israel ha sido rechazado.<sup>194</sup> No obstante, la identidad cristiana se define no con el pacto, sino con ser “hijos de Dios.”

¿Por qué este cambio en Pablo? Claramente depende de su trasfondo (AT, rabínico). No obstante, no utiliza “pacto” de forma no ambigua para identificar la comunidad cristiana. Christiansen sugiere que la razón podría ser que “there were attempts to reject its validity for Israel, and thereby question the authority of tradition. This explains why Paul is cautious in his application of covenant in Romans. The conclusion is that *covenant is not an obvious category for a changed identity.*”<sup>195</sup>

Christiansen sostiene que en Gálatas la pregunta ante Pablo y sus lectores no es tanto “¿quién es miembro del pacto?” sino “¿quién es hijo de Abraham?” Christiansen dice que “pacto” sigue siendo válido en esta carta, pero es la fe, no el pacto, que es el fundamento exclusivo para la identidad. El pacto sirve para definir la relación vertical con Dios, pero no la relación horizontal entre los miembros de la comunidad. Christiansen cree que en Gálatas hay un ensanchamiento del pacto—Pablo reinterpreta según la creación y no según la etnia. En su análisis de 2 Co. 3, Christiansen concluye que “nuevo” y “antiguo” no son términos de afirmación y crítica – el nuevo no reemplaza al antiguo; tampoco el antiguo es malo. El nuevo pacto representa la renovación del antiguo, y Pablo vuelve a designar la comunidad con términos familiares, y no con el término pacto.<sup>196</sup>

Christiansen concluye que la terminología de “pacto” se usa de forma positiva en Pablo para expresar lo que es la relación vertical con Dios. No obstante, observa que Pablo prefiere utilizar otro lenguaje para expresar la pertenencia social a la comunidad, para expresar las fronteras de la comunidad, y la relación horizontal que hay entre los miembros de la comunidad. La entrada en el pacto no es un tema para Pablo; él no habla de la necesidad de afirmar el pacto. La comunidad no se define en términos étnicos, sino que ya se define por una relación con Dios y la presencia del Espíritu. Por lo tanto, el bautismo que representa la decisión personal y esta relación con Dios por medio de Cristo sustituye la circuncisión que representa lo étnico como marcador.

### **Kari Kuula**

Kuula argumenta, como su profesor Heikki Raisanen, que la visión que tiene Pablo de la ley es inconsistente. Sucede lo mismo en cuanto su visión del pacto. Según Kuula, tanto el discurso sobre el pacto como el discurso sobre la ley sirven, en realidad, para una cuestión más fundamental en el pensamiento del apóstol, que es el rechazo de la soteriología judía a favor de la cristiana. En *The Law, the Covenant and*

---

<sup>193</sup> Ibid., 214.

<sup>194</sup> Ibid., 228.

<sup>195</sup> Ibid., 232.

<sup>196</sup> Ibid., 271.

*God's Plan*, Kuula dedica un espacio importante a la exégesis de Gá. 3 y 4 para intentar comprobar su argumento.<sup>197</sup>

Kuula cita a Martyn con aprobación más que una vez diciendo que Pablo no se debe interpretar dentro de un esquema de la historia de la salvación (*salvation history*).<sup>198</sup> Kuula cree que con Pablo se comienza una nueva religión, porque interpreta que el apóstol niega conscientemente el fundamento del judaísmo. La polémica de Pablo contra los judaizantes no es para convencer que hay que dejar entrar a los gentiles en el pacto, sino que los únicos que se salvan ahora son los cristianos. Los judíos no tienen su propia vía de salvación, tienen que creer en Cristo también. Kuula entiende que Pablo se distancia del nomismo aliancista típico de sus contemporáneos (es decir, la teología del pacto de los judíos) en su re-interpretación de la figura de Abraham y el pacto en Gá. 3. En este capítulo hay una redefinición de los hijos de Abraham, y del pacto.<sup>199</sup> Kuula adopta la interpretación de Gá. 3,15-18 que mantiene que el primer uso de *diatheke* se refiere a un testamento humano, y el segundo a la promesa que Dios hizo a Abraham. La ley no puede abrogar la promesa; y la herencia, como vino por una promesa (la gracia) no viene por la ley. A pesar de ser utilizada tan a menudo en la LXX con referencia al pacto de Sinaí y la ley, Pablo separa *diatheke* de la ley, o, en las palabras de Kuula, “. . . Paul divorces [*diatheke*] from the law.”<sup>200</sup> Los judíos contemporáneos con Pablo no tenían problema en pensar que el pacto comenzó con el patriarca, aunque el sello del pacto—la ley—fue dado más tarde. Pero Kuula ve que Pablo rechaza la ley, la considera un obstáculo, y enseña que los recipientes de la promesa son los que son de Cristo. Es decir, el pacto no se hizo con los judíos, sino con los “de Cristo.” Cristo es la simiente (y el grupo que está en él), no la nación de los judíos. Los cristianos reemplazan a los judíos. Pablo emplea el lenguaje de “promesa” para enseñar esto, lo cual le permite omitir el pacto con Israel como si no hubiera historia de la salvación (*Heilsgeschichte*).<sup>201</sup> Según Kuula, en la redefinición que hace Pablo de Abraham y el pacto, no ve al patriarca como “an ancestor of the covenant people of God but as an exemplary individual who received the promises that aimed far into the future.”<sup>202</sup>

A continuación, Kuula dedica su atención a Gá. 4,21-31. Comenta que los dos pactos que Pablo contrasta aquí son los de Sinaí y el de Abraham, y la enseñanza principal del pasaje es que los que se salvan son los del pacto abrahámico. Los que son del pacto sinaítico son esclavos y, “the Galatians are to expel the intruders, who teach slavery.”<sup>203</sup> La enseñanza que Kuula ve en este pasaje, aunada a la que encuentra sobre el pacto en Gá. 3, le lleva a concluir que el pacto sinaítico nunca fue

---

<sup>197</sup> Kari Kuula, *The Law, the Covenant and God's Plan* (Helsinki: The Finnish Exegetical Society, 1999).

<sup>198</sup> *Ibid.*, 21, 82-3, y 90. Kuula cites J. Louis Martyn, “Events in Galatia: Modified Covenantal Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to T.D.G. Dunn and B.R. Gaventa.” Pages 160-79 in *Pauline Theology* (Edited by J. M. Bassler. Vol. 1 of *Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991).

<sup>199</sup> *Ibid.*, 64, 77.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 82-3.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 82. Kuula comenta sobre la ausencia de mención en Gálatas de Gen 17 diciendo: “However, since for Paul Abraham did not begin the history of the people of the covenant, the outward sign of the people of the covenant was of no consequence. Circumcision is not connected to Abraham but to the law, as if it were Moses who introduced the practice.” 83

<sup>203</sup> *Ibid.*, 84.

un pacto de salvación. Pablo contiene con sus oponentes sobre “the covenantal roots of their position.”<sup>204</sup> El pacto salvífico es el de Abraham, y la circuncisión / observancia de la ley lleva a la maldición.

Según Kuula, la continuidad que puede haber entre Pablo y su religión ancestral es meramente terminológica. “The traditional Jewish terms, motives or approaches surely belong to Paul’s theological agenda, *but they are reinterpreted in such a manner that the continuity remains only nominal.*”<sup>205</sup> Pablo rechaza el judaísmo y niega su legitimidad, argumentando que los cristianos son los herederos verdaderos de la tradición bíblica. Pablo da nuevas interpretaciones a la historia y la teología judía y sostiene que son las interpretaciones originales y correctas. “Thus, at the time of Paul, we can speak of ‘Christianity’ and ‘Judaism’ as different religions. They have a common origin, but their ways have parted.”<sup>206</sup>

### **Stanley Porter**

Stanley Porter atribuye la falta de atención dedicada al tema del pacto en Pablo mayormente a un problema metodológico. Observa que la mayoría de trabajos escritos sobre el tema se equivocan en su teoría lingüística, siguiendo un método “convencional” para analizar el pensamiento de Pablo.<sup>207</sup> Porter cree que el método convencional tiene un problema importante, que es el igualar las palabras y los conceptos: “one cannot equate a given lexical item and its conceptual meaning.”<sup>208</sup> Cita la obra importante de Barr (*Semantics of Biblical Language*)<sup>209</sup> y observa que todavía su guía valiosa no se aplica como se debería. El resultado es que en muchos casos únicamente los pasajes que contienen *diatheke* se examinan cuando se estudia el tema del pacto en Pablo.

El peligro en esto es doble. Por un lado, Porter observa que posiblemente *diatheke* no signifique “pacto” en su sentido teológico en cada pasaje. Por el otro lado, puede que haya otras palabras o grupos de palabras que apuntan al concepto, y entonces sería necesario incorporarlas en el estudio. Para ilustrar su punto, Porter comenta sobre el significado de *diatheke* en Gá. 3,15 y 17. Observa que en varios léxicos no se da un sentido único a la palabra *diatheke* y, en la luz del NT no se puede decir que cada uso de la palabra significa “pacto” en su sentido del AT.

Así que, Porter aboga por una investigación que incorpora un estudio de los campos semánticos de *diatheke*. Siguiendo el concepto de dominios semánticos que se emplea en la obra Louw & Nida (ve abajo), Porter busca demostrar la posibilidad de que otras palabras tengan relación estrecha con “pacto” y que deberían estar incluidas a la hora de estudiar el concepto en Pablo. Porter apunta a tres métodos para determinar qué vocabulario de Pablo está relacionado con el concepto de pacto. Uno sería mirar palabras que se derivan de la misma raíz que *diatheke* (por ejemplo,

---

<sup>204</sup> Ibid., 85.

<sup>205</sup> Ibid., 94.

<sup>206</sup> Ibid., 95.

<sup>207</sup> Stanley Porter, “The Concept of Covenant in Paul,” pages 269-285 in *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*. (Stanley E. Porter and Jacqueline C. R. De Roo, eds.; Leiden; Boston: Brill, 2003), 271.

<sup>208</sup> Ibid., 272.

<sup>209</sup> James Barr, *Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

la palabra *diatithemi*, pero como observa Porter, esta palabra no aparece en Pablo). Otro método consiste en investigar en recursos léxicos. Porter menciona tres que le parecen interesantes, que son *The New International Dictionary of New Testament Theology* (lo cual, bajo el tratamiento de *diatheke*, incluye también *engous* y *mesiteis* – palabras que aparecen juntos en los mismos contextos); *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* por Louw y Nida (lo cual liga *dikaiousune* con *diatheke* en uno de los sub dominios); y el último no es exactamente una herramienta, sino que Porter recomienda que el exégeta vaya explorando “individual contexts where other covenant terminology may be suggested by immediate useage.”<sup>210</sup> En este último “recurso”, las palabras con raíz “*epangel-*” resaltan por aparecer en contextos cerca de *diatheke*, lo cual es sugestivo, según Porter.

Porter concluye que el concepto de pacto en Pablo no es necesariamente dominante ni central, pero “if significant terminology shares a semantic sub-domain, the relation between the concepts needs to be explored more fully.”<sup>211</sup> El proceso de exégesis en Pablo igual resulta más complejo de esta manera, pero rendirá fruto. Porter anima a que otros sigan en esta línea de investigación: “What remains to be done is a more widespread and consistent application of the best methods of lexicography (and other linguistic study) to the study of the New Testament, with the confidence that the evidence, as complex as it may seem, will lead to new exegetical and theological insights.”<sup>212</sup>

### **Meredith G. Kline**

Meredith Kline (1922-2007) fue especialista en AT, y tuvo un interés especial en la teología del pacto. Uno de sus distintivos fue su insistencia en el carácter condicional del antiguo pacto y su relación con el nuevo (e incondicional) pacto. El desarrollo de esta teología le llevó a trabajar también en Pablo. Kline se mantuvo firmemente dentro de la tradición protestante reformada, situándose, por lo menos en la cuestión de la relación entre el pacto con Moisés y el nuevo pacto, en una línea de exegetas y teólogos muy respetados (ej., Turretini, Witsius, G. Vos, y otros).

Parte de la aportación que hizo Kline con respecto a una teología de pacto en Pablo se encuentra en un artículo que escribió sobre Ro. 5,13-14.<sup>213</sup> No se dirige directamente en este ensayo a la NPP, pero sí cita a Dunn, Räisänen, Cranfield y Moo, quienes han sido figuras importantes en el debate. Su interés en el artículo, aparte de la cuestión exegética que presenta el pasaje, es de utilizar el texto como una entrada en el debate (en el mundo protestante / Reformado) sobre el carácter del antiguo pacto. Kline sostiene que es necesario leer este pasaje a la luz de la teología del pacto que Pablo tuvo. En concreto, Kline afirma que “the operation of a principle of works (as antithetical to grace) in the old covenant is the indispensable key to a satisfactory explanation of this perplexing passage.”<sup>214</sup> Si es así, Kline observa que en este pasaje

---

<sup>210</sup> Porter, “Concept,” 283.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 285.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 285.

<sup>213</sup> Meredith G. Kline, “Gospel Until the Law: Rom 5:13-14 and the Old Covenant.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 34 D (1991).

<sup>214</sup> *Ibid.*, 434.

se encuentra apoyo para la teología del pacto de las formulaciones clásicas de la teología reformada.<sup>215</sup>

La clave principal para la recta interpretación de Ro. 5,13-14, según Kline, es la identificación del sujeto del pasaje. ¿Qué grupo se describe en estos versículos? Contra la mayoría de comentaristas, Kline sostiene que este texto se refiere a la comunidad del pacto, a aquellas personas entre Adán y Moisés que vivían bajo la gracia de Dios y, por lo tanto, no se refiere a toda la humanidad inclusivamente, no se refiere a la historia universal. Apoya su conclusión con tres argumentos.

En primer lugar, Kline mantiene que el uso que Pablo hace de los nombres “Adán” y “Moisés” confirma que se está refiriendo a la comunidad del pacto. “Desde Adán” y “hasta Moisés” o “antes de la ley” son marcadores fronterizos que no solamente designan tiempo, sino que también apuntan a “epocal turning points in the history of divine-human relationships, or, in more Biblical [sic] terms, covenantal turning points.”<sup>216</sup> El uso de estos términos indica que el discurso tiene su enfoque en la historia de la comunidad de los redimidos. Pablo no dice “sin la ley” y “con la ley,” lo cual hubiera expresado una comparación entre Israel con su ley y los gentiles que estaban sin ley. Más bien la comparación es entre el pueblo del pacto sin la ley y el pueblo del pacto con ella.

En segundo lugar, Kline remarca que la institución de la ley tuvo un impacto directo e inmediato sobre esta comunidad, pero no sobre todo el mundo. Los gentiles no fueron afectados por la introducción de la ley; ésta solamente regía sobre la familia de Abraham (el pacto con Abraham tiene carácter de gracia). Por lo tanto, se refiere a esta comunidad.

En tercer lugar, Kline apunta al hecho de que la frase “pero donde no hay ley, no se inculpa de pecado” es paralelo a Ro. 4,8 y 2 Co. 5,19. Estos pasajes se refieren a la comunidad del pacto exclusivamente, porque solamente ellos reciben el perdón de sus pecados y son contados como justos por la obra de Jesús. No fue así para todas las personas que vivían entre los puntos cronológicos representados por Adán y Moisés; solamente aquellos que formaban parte del pueblo de Dios gozaban de esta bendición. Este grupo encontró expresión formal bajo la administración del pacto de Abraham (aunque también existía este grupo antes).

Luego, Kline se dedica a describir el carácter de las administraciones aliancistas delimitadas en el pasaje. Por un lado, Kline observa que la designación de “los que no pecaron a la manera de la trasgresión de Adán” marca una diferencia entre el pecado de aquellas personas bajo consideración que vivían entre Adán y Moisés, y el pecado de Adán. Kline sostiene que la “transgresión” de Adán no fue una mera violación de una norma, sino que fue su acto de quebrantar el pacto que Dios había

---

<sup>215</sup> Esta teología afirma que hay continuidad entre el pacto sinaítico y las administraciones de pacto tanto anterior y posterior a él, las cuales se caracterizan por la gracia, no obstante “. . . it also sees and takes at face value the massive Biblical evidence for a peculiar discontinuity present in the old covenant in the form of a principle of meritorious works, operating not as a way of eternal salvation but as the principle governing Israel’s retention of its provisional, typological inheritance.” Kline, “Gospel”, 434.

<sup>216</sup> Ibid., 436.

hecho con él en la creación.<sup>217</sup> Esta administración no fue con carácter de gracia, pues Adán no recibió lo prometido porque desobedeció. Sin embargo, la administración que hubo entre Adán y Moisés fue diferente. Allí los pecados no fueron contados (*ouvk evllogei/tai*), es decir, fueron perdonados. Esta administración se parece a la que es profetizada en Jer. 31,34.

Kline dice que “la ley” mencionada dos veces en el versículo 13 tampoco se refiere meramente a una serie de mandamientos, sino que tiene que ver con un orden de pacto, a saber, el pacto mosaico. Kline entiende *nomos* en este texto como una referencia al pacto de Moisés, y en concreto el principio de obras presente en él. Esto porque la implicación de la frase “donde no hay ley, no se inculpa de pecado” es que donde hay ley, sí que se inculpa de pecado. En la época de Moisés también hay un principio legal de herencia en vigor, un pacto que se pudo quebrantar y de hecho fue quebrantado (Jer. 31,32).

Así que Kline entiende que este pasaje en realidad da una especie de repaso de la historia de la salvación, en la historia del pueblo de Dios, y no la historia del hombre en general. Esta historia consiste de cuatro épocas de pacto que son el pacto pre-redentivo con Adán, el pacto de gracia en los tiempos entre Adán y Moisés, (manifiesto en el pacto de Abraham, aunque no únicamente allí), el pacto con Moisés, y el nuevo pacto. El primer y el tercer pacto se caracterizan por la ley, en concreto, por un principio de herencia de obras (aunque en el caso de Moisés, este principio se aplicaba solamente en la esfera temporal / tipología de la herencia terrenal de Israel, es decir, Canaán). El segundo y el cuarto son épocas en las cuales la comunidad del pacto vive en “the juridical sphere where law is not in force and sins are not charged to the account because Christ who knew no sin has been made to be sin for us and we have become the righteousness of God in him (cf. 2 Cor 5:21).”<sup>218</sup>

“By these allusions to the patriarchal / Abrahamic and law epochs the parenthesis fills the history between the first and last covenants treated in the rest of Romans 5, so completing the cosmic mural of the four major covenant epochs.”<sup>219</sup> En este repaso, hay un contraste entre la época de Adán, la época desde Adán hasta Moisés, y la época de Moisés. El contraste entre la época de Adán y la que sigue es el mismo que el que hay entre Moisés y el tiempo cuando no había ley. Kline cree que la única forma de interpretar el contraste es entenderlo como un contraste entre dos principios de herencia: bajo las administraciones de Adán y Moisés, obras; bajo la administración entre Adán y Moisés, gracia. Según Kline, el significado de este paréntesis es el siguiente: “What v. 13 affirms (and v. 14<sup>a</sup> essentially repeats) is that the reign of sin/ death (attributable to the transgression of the one man Adam, v.12d) was experienced in the temporal existence even of those in the covenant community from Adam to Moses who by faith had the promise of the eschatological triumph of

---

<sup>217</sup> Kline se apoya para defender la idea de un pacto pre-redentivo con Adán en el jardín en Os. 6,7 y sobre todo en Is 24,5. Comentando sobre las palabras “quebrantaron el pacto sempiterno” dice “[n]o other covenant than the primal covenant with Adam provides a suitable point of reference.” (439) Kline cree que Pablo utiliza la doctrina de pecado y muerte expresada en Is 24-27 en sus tratados de la teología de los dos “Adanes” en Rom 5 y 1 Cor 15.

<sup>218</sup> Ibid., 442.

<sup>219</sup> Ibid., 437.

righteousness and life, secured through the obedience of the one man, Christ Jesus (vv.18-19).”<sup>220</sup>

#### 4.) Conclusión

Como se dijo en la introducción, se puede decir que, por lo general, el mundo de la investigación paulina no ha dedicado mucho esfuerzo a definir la teología aliancista del apóstol. En los círculos donde el tema sí ha recibido atención (la NPP y sus críticos), se puede decir que no hay consenso.<sup>221</sup> Por un lado, proponentes y simpatizantes de la NPP suelen dar mucha importancia al tema del pacto en Pablo, varios de ellos empleando el patrón de nomismo aliancista (o por lo menos, elementos de ello) para describir lo que ven en los escritos paulinos. Otros, sin negar necesariamente que “pacto” tenga su importancia en el pensamiento de Pablo, no ven claro la aplicación del paradigma del nomismo aliancista a la teología paulina. Tampoco ven sostenible el alto nivel de continuidad entre el judaísmo y el Pablo pos-conversión propuesta por la NPP. Desde aquellos que critican la NPP, no obstante, no se ha visto mucho esfuerzo en definir positivamente la forma e importancia de la teología aliancista de Pablo. Las sugerencias léxicas de Porter son llamativas en esta conexión, porque podrían facilitar un avance en esta tarea.

---

<sup>220</sup> Ibid., 445.

<sup>221</sup> Incluso los mismos proponentes de la NPP no se ponen de acuerdo. Por eso muchos han sugerido que se debe hablar de “nuevas perspectivas” sobre Pablo.