CRISTO, FIN DE LA LEY

Romanos 10,4 en la perspectiva paulina

Versión digital editada por: Aula7activ@

Roberto Badenas

CRISTO,
FIN DE LA LEY

Romanos 10,4 en la perspectiva paulina

Roberto Badenas

CRISTO,
FIN DE LA LEY

Romanos 10,4 en la perspectiva paulina

Roberto Badenas

Aula7activ@

Edita

Aula7activ@

Traducción: Cristian Marcos Badenas Roig
Revisión: Ramon-Carles Gelabert i Santané
Portada y contraportada: Esther Amigó Marset

Aula7activa-AEGUAE
E-mail: info@aula7activa.org
Web: www.aula7activa.org

Traducción de la tesis doctoral publicada en 1985 por JSOT Press
Department of Biblical Studies
The University of Sheffield
Sheffield S1O 2TN
Reino Unido

Todos los derechos reservados. Se permite la impresión de las publicaciones de *www.aula7activa.org* sólo para uso personal. No está autorizada la reproducción total o parcial de esta publicación por cualquier medio o procedimiento para su difusión publica, incluidos la reprografía, el tratamiento informático y su difusión por Internet, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. Los archivos informáticos de las publicaciones electrónicas no pueden ser manipulados bajo ningún concepto.

Aula7activa no se hace responsable de las opiniones expresadas en esta obra. El texto publicado expresa exclusivamente la opinión de su autor.

1ª edición: 2007
2ª edición: 2010
© 2007, Roberto Badenas
© 2007, Aula7activa-AEGUAE, en español para todo el mundo
Depósito Legal: B-39605-2007

A mis padres, mis primeros maestros de Biblia

SUMARIO

Lista de abreviaturas xi

PREFACIO xvii

INTRODUCCIÓN 1

Capítulo 1 - HISTORIA DE LA INTERPRETACION DE ΤΕΛΟΣ EN ROMANOS 10,4 17
DE LA IGLESIA PRIMITIVA AL ESCOLASTICISMO 18
Las primeras interpretaciones documentadas 19
El gnosticismo y la reacción antignóstica 23
El siglo IV y la Escuela de Antioquia 28
El siglo V y últimos Padres griegos 31
Los Padres latinos 34
La Alta Edad Media 39
El siglo XII 44
El siglo XIII 47
La Baja Edad Media 50
DE LA REFORMA AL SIGLO XIX 52
Los humanistas 52
Los reformadores 55
Las interpretaciones católicas después de Trento 60
Del escolasticismo a la heterodoxia protestantes 63
El puritanismo y las tendencias inglesas 67
El siglo XVIII: del dogmatismo al racionalismo 69
El siglo XIX: la escuela liberal y el historicismo 70
TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS 76
La interpretación de Romanos 10,4 sobre la base del contexto paulino 76
Τέλος y escatología 79

Τέλος y teleología 81
Τέλος y filología 83
La interpretación de Romanos 10,4 sobre la base de principios teológicos 85
Estudios recientes sobre Romanos 10,4 92
RESUMEN 95

Capítulo 2 - EL USO DE ΤΕΛΟΣ EN LA LITERATURA BÍBLICA Y PARABÍBLICA 105
EL USO DE τέλος EN LA LITERATURA GRIEGA CLÁSICA 106
Consideraciones etimológicas 107
Términos relacionados y derivados 111
Significado básico y campo semántico 115
El uso de τέλος νόμου y expresiones similares 123
Uso especial de τέλος en la filosofía griega 128
La cuestión del τέλος en el período helenístico 138
EL USO DE τέλος EN LA SEPTUAGINTA 144
Τέλος en frases preposicionales 145
Τέλος en expresiones temporales 149
Uso sustantivo de τέλος 153
Algunos usos especiales de τέλος en la Septuaginta 154
EL USO DE τέλος EN LA LITERATURA PSEUDOEPIGRÁFICA 161
El τέλος de la ley en Aristeas 165
EL USO DE τέλος EN FILÓN 167
EL USO DE τέλος EN FLAVIO JOSEFO 178
EL USO DE τέλος EN EL NUEVO TESTAMENTO 181
Τέλος en frases preposicionales 181
Uso nominal de τέλος 186
Términos del campo semántico de τέλος 195
Τέλος con genitivo 197
EL USO DE τέλος EN PABLO 198
RESUMEN 200

Capítulo 3 - ENFOQUE EXEGÉTICO DE ROMANOS 10,4 . 203
MARCO CONTEXTUAL: ROMANOS 9-11 204
El tema de Romanos 9-11 213
Secuencia argumentativa y rasgos literarios 221
El uso del Antiguo Testamento en Romanos 9-11 228
Estructura de Romanos 9-11 230
CONTEXTO INMEDIATO: ROMANOS 9,30-10,21 236
Resumen del tema de Romanos 9,1-29 240
EXÉGESIS DE ROMANOS 9,30-10,21 244
Romanos 9,30-33 244
El contraste entre los gentiles e Israel 244
La cuestión de la «piedra de tropiezo» 255
Romanos 10,1-3 261
El ζῆλος *de Israel sin* ἐπίγνωσις 262
La δικαιοσύνη *de Dios frente a la de Israel* 264
Romanos 10,4 270
La frase τέλος γὰρ νόμου Χριστός 270
El significado de εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι 277
Romanos 10,4 y la idea clave del pasaje 280
Romanos 10,5-8 283
Romanos 10,5 y la cita de Levítico 18,5 283
La relación entre Romanos 10,5 y 10,6-8 289
Romanos 10,6-8 y la cita de Deuteronomio 30,12-14 296
El contexto del Antiguo Testamento 304
La interpretación cristológica de Pablo 309
Romanos 10, 9-21 315
ROMANOS 10,4 EN EL CONTEXTO GENERAL DE ROMANOS 323
RESUMEN 331

RESUMEN Y CONCLUSIONES 335

Apéndice a la edición española

PABLO Y LA LEY: SIGUE LA CONTROVERSIA 347
¿HAY INCOHERENCIAS EN PABLO? 349
¿Será que Pablo se contradice? 349
¿Será que la teología de Pablo evoluciona? 351
EL SENTIDO DE LA PALABRA 'LEY' 352
El significado de *nomos* 353
Distinción entre ley moral y ley ceremonial 354
El papel de las «obras de la ley» 355
CRISTO, «FIN DE LA LEY» 356
¿La ley ha sido abolida? 357
La ley mantiene su relevancia 358
LEY Y LEGALISMO: NUEVOS ENFOQUES 360
CONCLUSIÓN 361

Bibliografía 365
Índice de referencias bíblicas 389
Índice de autores 411

Lista de abreviaturas

ACW	Ancient Christian Writers
AJT	*American Journal of Theology*
AnBib	Analecta Biblica
ANF	The Ante-Nicene Fathers
APOT	CHARLES, R.H. (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute*
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAG	BAUER, W.; ARNDT, W.F.; GINGRICH, F.W. *Greek English Lexicon of the NT*
BDF	BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. *A Greek Grammar of the NT*
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
Bib	*Biblica*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library*
BN	*Biblische Notizen*
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BR	*Biblical Research*
BSac	*Bibliotheca Sacra*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis
CCSL	Corpus Christianorum Series Latina
CHB	Cambridge History of the Bible
ConcJ	*Concordia Journal*
CR	*Classical Review*
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
DiálEcum	*Diálogo Ecuménico*
DBSup	*Dictionnaire de la Bible Supplément*
EBib	Études bibliques
ErbAuf	Erbe und Auftrag
EstBib	*Estudios Bíblicos*
EstEcl	Estudios Eclesiásticos
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
ETR	*Études théologiques et religieuses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
EvT	*Evangelische Theologie*
ExpTim	*Expository Times*
FC	Fathers of the Church
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FoiVie	*Foi et Vie*
GCS	Griechische christliche Schriftsteller
Greg	*Gregorianum*
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HNTC	Harper's NT Commentaries
HTR	*Harvard Theological Review*
HTS	Harvard Theological Studies
ICC	International Critical Commentary
IDB	BUTTRICK, G.A. (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*
Int	*Interpretation*
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JB	*Jerusalem Bible*
JBC	BROWN, R.E. *et al.* (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JES	*Journal of Ecumenical Studies*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JJS	*Journal of Jewish Studies*
JQR	*Jewish Quarterly Review*

JR	*Journal of Religion*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSS	*Journal of Semitic Studies*
JTC	*Journal for Theology and the Church*
JTS	*Journal of Theological Studies*
KD	*Kerygma und Dogma*
KExKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über Neue Testament
LB	*Living Bible*
LCC	Library of Christian Classics
LCL	Loeb Classical Library
LQ	*Lutheran Quarterly*
LTP	*Laval Théologique Philosophique*
LW	*Lutheran World*
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
MTZ	*Münchener theologische Zeitschrift*
NASB	*New American Standard Bible*
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIDNTT	*New International Dictionary of New Testament Theology*
NJKA	Neue Jahrbücher der klassischen Altertums
NovT	*Novum Testamentum*
NovTSup	Novum Testamentum, Supplements
NRT	*Nouvelle revue théologique*
NoABA	New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
NTS	*New Testament Studies*
OTL	Old Testament Library
PG	MIGNE, J. *Patrologia graeca*
PL	MIGNE, J. *Patrologia latina*
PWSup	Supplement to Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*
RB	*Revue biblique*
RBen	*Revue bénédictine*
RechBib	Recherches bibliques
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*

RevExp	*Review and Expositor*
RevMet	*Review of Metaphysics*
RevScRel	*Revue des sciences religieuses*
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*
RHPR	*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSV	*Revised Standard Version*
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
SC	Sources chrétiennes
ScrB	*Scripture Bulletin*
SE	Studia Evangelica I, II, III (= TU 73 [1959], 87 [1964], 88 [1964])
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SPC	Studiorum Paulinorum Congressus
ST	*Studia theologica*
Str-B	H. STRACK, H.; BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament*
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
TDNT	KITTEL, G.; Friedrich, G. (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*
TG	*Theologie und Glaube*
THAT	*Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TS	*Theological Studies*
TSK	*Theologische Studien und Kritiken*
TWOT	HARRIS, R.L.; ARCHER, G.L.; WALTKE, B.K. (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VC	Vigiliae christianae
VD	*Verbum domini*
WA	LUTHER, M. *Kritische Gesamtausgabe* ('Weimar' edition)
WTS	*Westminster Theological Journal*

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZPPK	*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*
ZST	*Zeitschrift für systematische Theologie*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

PREFACIO

A menos que se indique otra cosa, las referencias bíblicas en la edición original inglesa proceden de la *Revised Standard Version* (*New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 1973). Las referencias en griego para el NT proceden de *The Greek New Testament* (ALAND, K. *et al*., [eds.]. 3ª ed., New York: United Bible Societies, 1975) y, para el AT, de la *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum* (Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974). Cuando se cita en hebreo, la fuente es la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. [eds.]. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977). Las traducciones de las fuentes clásicas proceden de Loeb Classical Library (editado por PAGE, T.E. *et al*. [eds.]. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1932-1962).

En la mayoría de los casos, la traducción al español de las citas mencionadas es nuestra. Las referencias a τέλος [*télos*] y a τέλος νόμου [*télos nómou*] fueron localizadas por los servicios de Wordsearch, del Departamento de Lenguas Clásicas de la Universidad de Carolina del Norte (EE.UU.).

Las abreviaturas siguen los criterios de: LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon with a Supplement*. Oxford: Clarendon Press, 1973; y HAMMOND, N.G.C.; SCULLARD, H.H. (eds.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1970, para la literatura griega clásica; LAMPE, G.W.H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1961, para la patrística griega; SAUTER, A. *et al. Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, para la literatura latina clásica; BLAISE, A. *Lexicon Latinitatis Medii AEOI*. CCCM, Turnhout: Bregoli, 1975, para la literatura latina medieval. Para la literatura pseudoepigráfica, CHARLESWORTH, J.A. *The Pseudepigrapha and Modern*

Research. Missoula (Montana): Scholars Press, 1975; para Filón, *Studia Philonica* 1 (1972), p. 92. Y para los manuscritos del Mar Muerto y la literatura talmúdica, misnaica y rabínica, *JBL* 95 (1976), pp. 336-338.

Sería imperdonable por mi parte concluir sin agradecer a aquellos que han colaborado en este trabajo. Muchas gracias a los doctores Abraham Terian, Yvan Blazen y Gerhard Hasel por su preciosa ayuda en la elaboración de mi tesis; a los doctores Leona Running, Joyce Jones y Jon Paulien, por su ayuda con el inglés; y a los doctores Robert Jewett y Bruce D. Chilton por su excelente orientación, sugerencias y consejos en la publicación de esta obra en su original inglés.

La traducción española se debe a la generosa iniciativa de AEGUAE y al laborioso trabajo de mi hijo Cristian.

INTRODUCCIÓN

Muchas de las expresiones del lenguaje teológico actual se las debemos a Pablo. Algunas de ellas resumen con tanto acierto y con tan pocas palabras los conceptos básicos de la cristiandad y están tan bien formuladas, que se han convertido en axiomas del lenguaje teológico. Pero, como pasa a menudo, las frases muy repetidas se convierten con el tiempo en lugares comunes y, en ocasiones, pierden su fuerza y su significado original.

Esto parece haber sucedido con la frase de Pablo «Cristo es el fin de la ley» (Ro 10,4). Usada y abusada, utilizada como etiqueta fácil[1] o como eslogan estereotipado,[2] la frase «Cristo es el fin de la ley» se suele emplear sin precisar su significado, que se sobreentiende a menudo en el sentido de que «Cristo puso fin a la ley»[3] o algo semejante, como si ello fuera evidente.[4]

Es un hecho paradójico, ya que ésta es una de las expresiones más ambiguas y controvertidas de Pablo. A pesar de que Ro 10,4 parezca, a primera vista, un texto fácil (no contiene variantes textua-

---

[1] Véase, p. ej., SLOYAN, G.S. *Is Christ the End of the Law?* Philadelphia: Westminster, 1978; un libro en el cual Ro 10,4 (el texto que, aparentemente, da lugar al título) no sólo no se examina, sino que se menciona tan sólo una vez (p. 181).

[2] Véase BORNKAMM, G., *Das Ende des Gesetzes*. München: Kaiser, 1961; otro ejemplo en el que Ro 10,4 ni siquiera se cita, a pesar del título.

[3] Hasta un especialista paulino de la categoría de Ernest Käsemann no sólo niega la posibilidad de comprender Ro 10,4 de manera diferente sino que desprecia cualquier otro intento de interpretación de τέλος [*télos*], sosteniendo que «el mensaje del NT pronto dejaría de ser reconocible si se permitiera a la exégesis explotar todas las posibilidades lingüísticas» [KÄSEMANN, E. *Commentary on Romans*. Bromiley, G.W. (trad.) Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980, p. 282].

[4] Véase FISCHER, J.A. «Dissent within a Religious Community: Rom 9-11» *BTB* 10 (1980), p. 107; quien sostiene que «el propósito de Pablo en Rom 9-11 es hacer comprender a los judíos que Cristo es el fin de la ley», pero no explica cómo.

les ni problemas de gramática ni *hapax legomena*), ha sido examinado por los exégetas de todas las épocas y sigue siendo «uno de los textos más debatidos de las epístolas de Pablo».[5] La incertidumbre de su significado es debida, en parte, a la ambigüedad que rodea el uso que Pablo hace de la palabra *ley* (νόμος) [*nómos*], pero sobre todo a la polisemia de la palabra *fin* (τέλος) [*télos*]. Por consiguiente, aunque existan dificultades en la traducción de νόμος [*nómos*],[6] el problema principal de Ro 10,4 se centra en el significa-

[5] MOULE, C.F.D. «Obligation in the Ethics of Paul». En: FARMER, W.R.; MOULE, C.F.D.; NIEBUHR, R.R. (eds.). *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox.* Cambridge: University Press, 1967, p. 406.

[6] Para saber más a cerca del punto de vista de Pablo sobre νόμος [*nómos*], en investigaciones recientes, ver: CRANFIELD, C.E.B. «St. Paul and the Law». *SJT* 17 (1964), pp. 43-68. DÉMANN, P. «Moïse et la loi dans la pensée de Saint Paul». En: CAZELLES, H. *et al*. (eds.). *Moïse, l''homme de l'alliance.* Paris: Desclée de Brouwer, 1955, pp. 189-242. GASTON, L. «Paul and the Torah». En: DAVIES, A. (ed.). *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. New York: Paulist Press, 1979, pp. 48-71. GUTBROD, W. «Νόμος». *TDNT,* IV, pp. 1.036-1.091. HAHN, F. «Das Gesetzesverständnis im Römer und Galaterbrief». *ZNW* 67 (1976), pp. 29-63. HÜBNER, H. *Das Gesetz bei Paulus: Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie,* FRLANT, 119, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 44-80. KÄSEMANN, E. «Sentences of Holy Law in the New Testament». En: *New Testament Questions of Today.* London: SCM, 1969, pp. 66-81. KUSS, O. «Νόμος bei Paulus». *MTZ* 17 (1966), pp. 173-227. LADD, G.E. «Paul and the Law».En: RICHARDS, J.M. (ed.). *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of W.C. Robinson*. Richmond (Virginia): J. Knox, 1968, pp. 50-67. VON DER OSTEN-SACKEN, P. «Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungfeld von Eschatologie und Geschichte». *EvT* 37 (1977), pp. 549-587. SAND, A. «Gesetz und Freiheit. Vom Sinn des Pauluswortes: Christus des Gesetzes Ende». *TGI* 61 (1971), pp. 1-14. SANDERS, J.A. «Torah and Paul». En: JERVELL, J.; MEEKS, W.A. (eds.). *God's Christ and His People: Studies in Honor of Nils Alstrup Dahl*. Oslo: Universitetsforlaget, 1977, pp. 132-140. STUHLMACHER, P. «Das Gesetz als Thema biblischer Theologie». *ZTK* 75 (1978), pp. 251-280. WALLIS, G. «Torah und Nomos: Zur Frage nach Gesetz und Heil». *TLZ* 105 (1980), pp. 321-332. WILCKENS, U. «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis». *NTS* 28

do de τέλος [*télos*], elemento determinante para la comprensión no sólo de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*], sino de todo el versículo y posiblemente de todo el párrafo.[7]

Como quiera que νόμος [*nómos*] es un *theologoumenon* de extrema importancia en la teología paulina, este término ha monopolizado el interés de los exégetas de Ro 10,4 y atraído su atención erudita sobre la cuestión de la ley. Según el lugar que ocupe la ley en la teología de cada estudioso, τέλος [*télos*] se ha traducido de forma positiva o negativa. No siendo τέλος [*télos*] un término teológico *per se*, y jugando un mero papel auxiliar en la teología de Pablo, hasta ahora se le ha prestado escasa atención.

Sin embargo, Pablo aportó un importantísimo significado teológico a ciertas frases utilizando palabras secundarias. Estas palabras modifican frases clave al introducir matices que revelan profundos aspectos del pensamiento del apóstol. Lo que intenta demostrar el presente estudio es que τέλος [*télos*] en Ro 10,4 es una de esas palabras cuyo significado es crucial para comprender el párrafo entero.

El problema de la interpretación de Ro 10,4 es una cuestión no resuelta desde hace tiempo. Moses Stuart, hace ya 150 años, calificó Ro 10,4 de «texto muy debatido y controvertido».[8] A pesar de los esfuerzos realizados por esclarecer la exégesis de este versículo, el constante debate en torno al significado de τέλος [*télos*] no sólo continúa todavía, sino que «siempre ha sido un foco de discu-

(1982), pp. 154-190. WILSON, R.McL. «Nomos: The Biblical Significance of Law». *SJT* 5 (1952), pp. 36-48.

[7] Según Cranfield, «es vital tanto para la comprensión de 9,30-10,2 como la de 10,5-13» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans,* ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1979, II, p. 515).

[8] STUART, M. *Commentary on Romans,* Andover (Massachusetts): Gould & Newman, 1832, p. 455.

sión exegética».[9] No obstante la cantidad de literatura dedicada recientemente al problema de Ro 10,4, incluyendo tres tesis doctorales,[10] la «controversia sin fin»[11] todavía continúa. La cuestión del significado de τέλος [*télos*] no ha sido resuelta hasta la fecha y Ro 10,4 sigue siendo «muy disputado y un punto crucial célebre».[12]

[9] KÄSEMANN, *Romans,* 1980, p. 282.

[10] El primero, por GETTY, M.A. *Christ Is the End of the Law: Rom 10.4 in its Context*. Tesis doctoral en Teología. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1975; está dirigido para recusar la interpretación bultmanniana de Ro 10,4 recientemente defendida por U. Luz. Enfoca el pasaje desde una perspectiva de la historia de la salvación e interpreta 10,4 en el sentido de que la venida de Cristo ha puesto fin a la era de la ley (pp. 411-426). Hasta ahora inédito, el estudio de la doctora Getty ha sido consultado para la presente investigación por cortesía de la autora. El segundo, por TOEWS, J.E. *The Law in Paul's Letter to the Romans: A Study of Rom 9.30-10.13*. Tesis doctoral. Evanston (Illinois): Northwestern University, 1977; analiza exhaustivamente el contexto inmediato de Ro 10,4 (especialmente 9,30-33), pero no toma en consideración el contexto más amplio de los caps. 9-11. Interpreta τέλος [*télos*] como «meta sobre una base filosófica y contextual» (p. 335), aunque el único fundamento que aporta para esta interpretación es teológico. La tesis de Toews concluye sosteniendo que el pasaje debatido enseña un camino doble y paralelo para alcanzar la salvación: a través de la fe en Cristo y a través del cumplimiento de la ley (p. 106). El tercero, RHYNE, C.T. *Faith Establishes the Law: A Study on the Continuity between Judaism and Christianity, Romans* 3.31. Missoula (Montana): Scholars Press, 1981 (SBL Dissertation Series, 55); dedica un capítulo a Ro 10,4 (pp. 95-116). Interpreta τέλος [*télos*] como «meta» sobre la base de Ro 3,31 y concluye que Ro 10,4 enseña el final de la salvación por obras (pp. 112-116). Sorprendentemente, ninguno de estos estudios trata en absoluto del problema de τέλος [*télos*] ni dedica un solo párrafo a analizar otros criterios que no sean teológicos para la interpretación de τέλος [*télos*] en Ro 10,4.

[11] RÄISÄNEN, H. «Paul's Theological Difficulty with the Law». En: LIVINGSTONE, E.A. (ed.). *Studia Biblica 1978. Papers on Paul and other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies*. Sheffield: JSOT Press, 1980, III, p. 306.

[12] BARRETT, C.K., «Rom 9.30-10.21: Fall and Responsibility in Israel». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Die Israelfrage nach Röm 9-11*. Roma: Abbazia S. Paolo Extramuri, 1977, p. 115.

La polisemia de τέλος [*télos*][13] ha dado lugar a una impresionante cantidad de interpretaciones, que abarca prácticamente toda la gama de significados de la palabra griega, como son: *terminación*,[14] *término*,[15] *límite*,[16] *cesación*,[17] *abrogación*,[18] *abolición*,[19] *conclusión*,[20] *consumación*,[21] *compleción*,[22] *culminación*,[23] *clímax*,[24] *realización*,[25]

CAMPBELL, W.S., «Christ the End of the Law: Rom 10.4». En: *Studia Biblica 1978,* III, p. 73.

[13] LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968, pp. 1.772-1.774; enumera los significados de τέλος [*télos*] en el siguiente orden: «evento, rendimiento, consumación, cumplimiento, ejecución, poder de decisión, magistratura, decisión, tarea, obligación (ofrecida a los dioses o exigida por el Estado), finalización, consecución, fin, cesación, realización, primer puesto, cima, propósito». BAUER, W.; ARNDT, W.F.; GINGRICH, F.W.; DANKER, F. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1979, pp. 811-812; enumera los siguientes significados en el NT: «fin en el sentido de terminación, cesación, la última parte, culminación, conclusión, final o meta hacia la cual se dirige un movimiento, resultado, finalmente (en una expresión adverbial), resto, recuerdo, tributo e impuestos». Cf. DELLING, G. «Τέλος». *TDNT,* VIII, pp. 49-57. Cf. SCHIPPERS, R. «Goal», *NIDNTT,* II, pp. 61-65.

[14] Así SANDAY, W.; HEADLAM, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC. 5ª ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958, p. 285.

[15] Así NYGREN, A. *Commentary on Romans*. 5ª ed. Philadelphia: Fortress, 1980, p. 380.

[16] Así WUEST, K.S. *Word Studies in the Greek New Testament: Romans*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1955, p. 173.

[17] Así DELLING, p. 56.

[18] LAGRANGE, M.J. *Saint Paul: Épître aux Romains*. Paris: Lecoffre, 1950, p. 164.

[19] Así SCHOEPS, H.J. *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History*. Knight, H. (trad.). Philadelphia: Westminster, 1961, p. 171.

[20] MEYER, H.A. *Critical and Exegetical Hand-Book to the Epistle to the Romans*. New York: Funk & Wagnalls, 1889, p. 405.

[21] *The New Testament of the Holy Bible. Confraternity Version*. New York: Guild Press, 1966, p. 541.

objetivo,[26] *meta*,[27] *propósito*,[28] *objeto*,[29] *intención*,[30] *causa final*,[31] *sentido* y *significado*[32] e, incluso, *peaje*.[33]

Sobre la base de los numerosos significados de τέλος [*télos*] y de los variados matices de νόμος [*nómos*], Ro 10,4 ha sido interpretado de las siguientes maneras: «Cristo es el final de la lucha por la justicia a través de la ley»,[34] «Cristo ha puesto fin a la era de la

[22] FULLER, D.P. *Gospel and Law, Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980, p. 84.

[23] ZIESLER, J.A. *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Inquiry*. Cambridge: University Press, 1972, p. 207.

[24] Así BRING, R. «Paul and the Old Testament. A Study of the Ideas of Election, Faith and Law in Paul, with Special Reference to Rom 9.30-10.13». *ST* 25 (1971), p. 47.

[25] Así MICHELS, F. *Paul and the Law of Love*. Milwaukee: Bruce, 1967, p. 25.

[26] Así HOWARD, G.E. «Christ the End of the Law: The Meaning of Rom 10.4». *JBL* 88 (1969), p. 337.

[27] CRANFIELD, *Romans,* II, p. 519.

[28] BARCLAY, W. «Law in the New Testament». *Exp Tim* 86 (1974-1975), p. 100.

[29] ALFORD, H. *The Greek New Testament*. Revisión de Harrison, E.F. Chicago: Moody Press, 1958, II, p. 417.

[30] MEYER, P.W., «Romans 10.4 and the End of the Law». En: CRENSHAW, J.L.; SANDMEL, S. (eds.). *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman*. New York: Ktav, 1980, p. 68.

[31] MOULE, H.C.G. *The Epistle of St. Paul to the Romans*. The Expositor's Bible, New York: Hodder & Stoughton, 1893, p. 268.

[32] BARTH, K., *The Epistle to the Romans*. Oxford: University Press, 1933, p. 375.

[33] STRIGEL, V.; LE MOYNE, S. Citado en: PHILIPPI, F.A. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Banks, J.S. (trad.). Edinburgh: T. & T. Clark, 1879, II, p. 146. La cita entera dice así: «Porque Cristo es el *Peaje* de la Ley, xiii, 7, i.e., pagó a la ley, como el cobrador de la puerta celestial, el peaje de la justicia absoluta que debíamos en nuestra cuenta y con ello hizo posible nuestra entrada en el cielo sin pagar peaje».

[34] PHILLIPS, J.B. *The New Testament in Modern English*. New York: Macmillan, 1958, p. 336.

ley»,[35] «en Cristo la religión judía ha sido superada»,[36] «la ley ha quedado relegada como medio para alcanzar la salvación gracias a Cristo»,[37] «Cristo ha suprimido la ley»,[38] «Cristo es el clímax del desarrollo de la ley»,[39] «Cristo ha completado la ley»,[40] «la ley se cumple en Cristo»,[41] «Cristo es el fin que preveía la ley»,[42] «Cristo es la meta a la que apuntaba la ley»[43] o «Cristo ha cumplido el objetivo de la ley».[44]

Aunque algunas de las interpretaciones citadas merecen ser tratadas por separado, pueden resumirse en tres categorías correspondientes a los tres matices de significado tradicionalmente atribuidos a τέλος [*télos*] en Ro 10,4: 1) temporal/terminal, 2) perfectivo/completivo y 3) teleológico. La controversia se centra, básicamente, en la oposición entre la interpretación temporal y la teleológica,[45] aunque cada vez más se opta por una posición que defiende la compatibilidad de ambas interpretaciones.

---

[35] LADD, G.E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974, p. 503.

[36] LEE, E.K. *A Study in Romans*. London: SPCK, 1962, p. 97.

[37] DELLING, «Τέλος», p. 56.

[38] KNOX, J.; CRAG, G.R. *Romans,* vol. 9 de *The Interpreter's Bible*. New York: Abingdon, 1954, p. 554.

[39] BLACK, M. *Romans*. New Century Bible. London: Oliphants, 1973, p. 138.

[40] VERKUYL, G. (ed.). *Modern Language Bible, The New Berkeley Version*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1969, *ad loc*.

[41] GUTHRIE, D. *New Testament Theology,* Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 1981, p. 694.

[42] HAMPDEN-COOK, E. (ed.). *The Modern Speech New Testament*. Boston: Pilgrim Press, 1909. Lectura alternativa, en nota sobre Ro 10,4.

[43] CRANFIELD, C.E.B. «Saint Paul and the Law». *SJT* 17 (1964), p. 48.

[44] *The Translator's New Testament*. London: BFBS, 1981, p. 694.

[45] En muchos casos las diferencias entre las interpretaciones completivas/perfectivas y temporales/terminales son irrelevantes para la comprensión de Ro 10,4. Aunque la ley haya cesado históricamente en la cruz o haya sido cumplida definitivamente en lugar nuestro o termine con la conversión de uno mismo, el

Los que están a favor de la interpretación temporal sostienen que τέλος [*télos*] debe ser traducido en Ro 10,4 por «fin» en el sentido de «terminación», «cesación» o «abrogación». A partir de una lectura de Ro 9,30-10,21 con un enfoque hermenéutico que opone la ley al evangelio (y las obras a la fe), interpretan la frase «Cristo es el fin de la ley» en el sentido de que la ley ya no es necesaria para los cristianos.[46] Así pues, como Rhyne observó justamente, «Ro 10,4 se ha convertido más que cualquier otro texto en el *locus classicus* para probar la discontinuidad entre la Iglesia y el Antiguo Testamento».[47] Explicada de diferentes maneras,[48] la interpretación temporal prevalece en los estudios modernos sobre Pablo.[49]

resultado es de algún modo el mismo: Ro 10,4 se percibe como una declaración de la sustitución de la ley por Cristo.

[46] Sobre la validez y consecuencias teológicas de la aplicación de este principio hermenéutico generalizado, ver HUMMEL, H. «Are Law and Gospel a Valid Hermeneutical Principle?». *CTQ* 46 (1982), pp. 181-208.

[47] RHYNE, p. 8.

[48] Para estudiar y analizar las diferentes tendencias, véase el cap. I, pp. 35-36.

[49] Es imposible enumerar aquí todos los partidarios de esta tendencia. Los siguientes nombres son mencionados a título de ejemplo: ALTHAUS, P. *Der Brief an die Römer*. Das Neue Testament Deutsch, 6; Aufl. 11. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 108. BORNKAMM, G. *Paul*. Stalker, D.M.G. (trad.). New York: Harper & Row, 1969, p. 134. BULTMANN, R. «Christ and the End of the Law». En: *Essays, Philosophical and Theological*. Greig, J.C.G. (trad.). London: SCM, 1955, p. 54. CONZELMANN, H. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Bowden, J. (trad.). New York: Harper & Row, 1969, pp. 223-224. DODD, C.H. *The Epistle of Paul to the Romans*. Moffatt NT Commentary. London: Hodder & Stoughton, 1954, p. 165. EBELING, G. «Reflections on the Doctrine of the Law». En: *Word and Faith*. Leitch, J.W. (trad.). Philadelphia: Fortress Press, 1963, pp. 270-271. GODET, F. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Cusin, A. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1956, p. 376. GUTBROD, W., «Νόμος». *TDNT,* IV, p. 1.075. KÄSEMANN, p. 282. KNOX, J. *Romans*, p. 554. LADD, G.E. «Paul and the Law», pp. 57-58. LAGRANGE, pp. 253-254. LIETZMANN, H. *Die Briefe des Apostels Paulus: Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1919, p. 96. LUZ, U. *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BEvT,

Sin embargo, la interpretación temporal no es la más antigua ni ha sido aceptada universalmente. Los Padres de la iglesia, los reformadores y muchos de sus herederos teológicos han visto en τέλος [*télos*] el significado básico que tenía esta palabra en el griego antiguo. Entendiendo τέλος [*télos*] como «meta», «objetivo» o «cumplimiento», han interpretado Ro 10,4 como una declaración básica de la continuidad entre las escrituras hebreas y Cristo, en el sentido de que en Cristo la ley (entendida como la ley de Dios, como la Torá judía o como el Antiguo Testamento) ha alcanzado su propósito, plenitud o cumplimiento.[50] De manera que nos encontra-

49. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968, pp. 139-141. MEYER, *Romans*, p. 405. MICHEL, O. *Der Brief an die Römer,* KExKNT, 4; Aufl. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, pp. 223-224. MUNCK, J. *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11*. Nixon, I. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1967, pp. 83-84. MUSSNER, F., «"Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" (Rom 10,4)» En: BARTH, M. *et al*. (eds.). *Paulus-Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977, pp. 31-44. NYGREN, pp. 379-380. RIDDERBOS, H. *Paul: An Outline of His Theology*. de Witt, J.R. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1975, pp. 137, 155-156. RYRIE, C.C. «The End of the Law (Rom 10.4)». *BSac* 124 (1967), pp. 239-247. SANDAY y HEADLAM, pp. 379-380. SCHOEPS, p. 171. STUHLMACHER, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* FRLANT, 87. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, p. 93. «"Das Ende des Gesetzes": Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie», *ZTK* 67 (1970). WALVOORD, J.F. «Law in the Epistle to the Romans». *BSac* 94 (1937), p. 286. ZIESLER, p. 20.

50 BANDSTRA, A.J. *The Law and the Elements of the World. An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching*. Kampen: J.H. Kok, 1964, pp. 102-105. BARCLAY, W. «Law in the New Testament», p. 100. BARTH, K. *Romans,* p. 375. Ídem, *Church Dogmatics*. Bromiley, G.W.; Torrance, T.F. (trads.). Edinburgh: T. & T. Clark, 1957, pp. 240-247. BARTH, M. «Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung». *EvT* 33, 1973, pp. 496-526. «St. Paul-A Good Jew». *HBT* 1 (1980) pp. 7-45. BLÄSER, P. *Das Gesetz bei Paulus.* Neutestamentliche Abhandlungen, 19. München: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1941. BRING, R. «Die Gerechtigkeit Gottes und das alttestamentliche Gesetz: Eine Untersuchung von Röm. 10.4». En: *Christus und das Gesetz. Die Bedeutung des Gesetzes des Altes Testaments nach Pau-*

mos ante la sorprendente situación de que el mismo texto es usado para apoyar dos interpretaciones opuestas de la relación entre Cristo y la ley, tanto por los que ven una ruptura total entre el Antiguo Testamento y el cristianismo como por los que ven una armoniosa continuidad entre ambos.

Pero igual de sorprendente resulta encontrar que Ro 10,4 se ha convertido también en el punto de convergencia para ¡los que intentan mediar entre los extremos de discontinuidad y continuidad! Para un número creciente de estudiosos[51] las interpretaciones tempora-

lus und sein Glauben an Christus. Leiden: Brill, 1969, pp. 35-72. Ídem, «Paul and the Old Testament», p. 47. CRANFIELD, C.E.B. «Rom. 9.30-10.4». *Int* 34, 1980, pp. 70-74. «St. Paul and the Law», pp. 48-50; *Romans,* II, p. 519. DÉMANN, p. 235. FLÜCKIGER, F. «Christus das Gesetzes τέλος», *TZ* 11 (1955), pp. 153-157. FULLER, p. 84. GRZYBEK, S., «"Finis Legis Christus" (Rom 10.4)», *RBL* 14, 1961, pp. 181-182. HOWARD, pp. 331-337. MEYER, p. 68; RHYNE, pp. 114-116. SANDERS, J.A. «Torah and Paul». En: JERVELL, J.; MEEKS, W.A. (eds.). *God's Christ and His People: Studies in Honor of Nils Alstrup Dahl*. Oslo: Universitetsforlaget, 1977, pp. 132-140. SELWYN, E.G. *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*. London: Macmillan, 1946, pp. 132-133. TOEWS, p. 335. VIARD, A. *Saint Paul, Épître aux Romains*. Paris: Gabalda, 1975, p. 224. WANG, J.S.-J. *The Pauline Doctrine of Law*. Tesis doctoral. Atlanta (Georgia): Emory University, 1970, pp. 149-151. WILCKENS, U. *Der Brief an die Römer*. Benziger: Neukirchener Verlag, 1980, p. 220 (mantiene una postura diferente en «Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem». En: *Rechfertigung als Freiheit: Paulusstudien*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974, pp. 14-15).

[51] BARRETT, C.K. *A Commentary on the Epistle to the Romans*. London: A. & C. Black, 1957, pp. 197-198. *Reading Through Romans,* Philadelphia: Fortress, 1977, p. 53. «Rom 9.30-10.21», pp. 115, 121. BAUER-ARNDT-GINGRICH, p. 811. BAULES, R. *Commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Éditions du Cerf, 1968, pp. 236-237. BEKER, J.C. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1980, pp. 91, 106, 121, 184-187. BENOIT, P. «La loi et la croix d'après Saint Paul». *RB* 47 (1938), pp. 481-509. *Exégèse et Théologie,* Paris: Éditions du Cerf, 1961, II, p. 32. BOVER, J.M. *Teología de San Pablo*. Madrid: B.A.C., 1967, p. 351. BRUCE, F.F., *The Epistle of Paul to the Romans*. Grand Rapids

les y teleológicas de τέλος [*télos*] no se excluyen, sino que se complementan, sosteniendo que los significados de «meta», «cumpli-

(Michigan): Eerdmans, 1963, pp. 56, 203. *An Expanded Paraphrase of the Epistles of Paul*. Exeter: Paternoster, 1965, p. 217. «Paul and the Law of Moses». *BJRL* 57 (1975), p. 262. CAMBIER, J. «La justice de Dieu. Rom 10.3-13». En: *L'Evangile de Dieu selon l'épître aux Romains: Exégèse et Théologie Biblique*. Louvain: Desclée de Brouwer, 1967, I, pp. 184-193. CAMPBELL, pp. 76-77. CERFAUX, L. *Christ in the Theology of St. Paul*. New York: Herder & Herder, 1958, pp. 219-229, 496; *The Christian in the Theology of St. Paul*. London: G. Chapman, 1967, pp. 431-433. DU PLESSIS, P.J. *Teleios: The Idea of Perfection in the New Testament*. Kampen: J.H. Kok, 1959, pp. 141-142. FEUILLET, A. «Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux Romains». *RB* 57 (1950), pp. 498. *Le Christ, Sagesse de Dieu*. Paris: Gabalda, 1966, p. 117. FITZMYER, J.A., «Romans». En: BROWN, R.E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. (eds.). *The Jerome Biblical Commentary*. London: Prentice Hall, 1968, II, p. 321. «Paul and the Law». En: TAYLOR, M.J. (ed.). *A Companion to Paul*. New York: Alba House, 1975, pp. 73-87. FURNISH, V.P. *Theology and Ethics in Paul*. New York: Abingdon, 1968, pp. 161-162. GOLDSTAIN, J. *Les valeurs de la loi. La Torah lumière sur la route,* Théologie Historique, 56. Paris: Beauchesne, 1980, p. 8. GRELOT, P. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*. Paris: Tournai, Desclée, 1962, p. 21. GÜNTHER, A. «Endziel des Gesetzes ist Christus (Röm. 10.4) zur heutigen innerkirchlichen Gesetzeskrise», *ErbAuf* 43 (1967), pp. 192-205. HELLBARDT, H. «Christus, das *Telos* des Gestzes», *EvT* 3 (1936), pp. 345-346. HUBY, J. *Saint Paul: Épître aux Romains*. Verbum Salutis, 10. Paris: Beauchesne, 1957, p. 364. KIRK, p. 224. KUSS, O., «*Nomos* bei Paulus», p. 227. LADD, «Paul and the Law», pp. 50-67. LARCHER, C. *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament,* Lectio Divina, 34. Paris: Cerf, 1962, p. 262. LEENHARDT, F.J. *L'Épître de Saint Paul aux Romains*. Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé, 1957, p. 266. LONGENECKER, R.N. *Paul, Apostle of Liberty*. New York: Harper & Row, 1964, p. 186. LYONNET, S. *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates et Romains*. Paris: Éditions du Cerf, 1959, p. 111. *Quaestiones in Epistulam ad Romanos,* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1962, II, p. 89. MARÍN, F. «Matices del término 'ley' en las cartas de san Pablo», *Est Ecl* 49 (1974), p. 46. MOULE, C.F.D. p. 403. SCHNEIDER, E.E. «"Finis legis Christus" Rom 10.4». *TZ* 20 (1964), pp. 410-422. SPICQ, C. *Théologie morale du Nouveau Testament*. Paris: Gabalda, 1965, I, p. 27; II, p. 635. TORTI, G. *La Lettera ai Romani*. Studi Biblici, 41. Brescia: Paideia, 1977, p. 207.

miento» y/o «terminación» son simultáneamente posibles en la frase en cuestión.

Así que la pregunta inevitable es: ¿cuál es el sentido de τέλος [*télos*] en Ro 10,4? ¿Es temporal («Cristo ha abolido la ley»), completivo («Cristo ha cumplido la ley»), teleológico («la ley apunta a Cristo») o los tres a la vez? ¿Hay alguna manera de suprimir la ambigüedad de esta expresión o debemos concluir, como John W. Drane, que «la ambigüedad era intencionada en Pablo»[52] y, por lo tanto, resignarnos a no saber nunca lo que Pablo quería decir?

La importancia de estas preguntas no puede ser cuestionada, dado que, como observa Cranfield, Ro 10,4 representa «una de las tesis fundamentales de la teología de Pablo en su conjunto dado que, se tome como se tome, es una frase decisiva en cuanto a la relación entre Cristo y la ley».[53] Getty argumenta que «la interpretación de este versículo en su contexto es crucial para entender el problema religioso de la relación entre cristianismo y judaísmo».[54] J.A. Sanders dice que Ro 10,4 «resume el pensamiento esencial de la Iglesia primitiva»,[55] y Kirk afirma que este versículo es «un epigrama que resume el evangelio».[56] El hecho de que se le otorgue tanta importancia a este versículo y que se use para apoyar posiciones teológicas tan dispares es suficiente para justificar la importancia de determinar el significado de Ro 10,4, ya que comporta problemas semánticos y exegéticos que necesitan ser resueltos.

El núcleo del problema parece ser la carencia de criterios metodológicos para determinar el sentido de τέλος [*télos*]. Esta carencia se debe, antes de todo, al hecho de que todavía no existe un estu-

[52] *Paul: Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*. London: SPCK, 1975, p. 133.
[53] CRANFIELD, *Romans,* II, p. 515.
[54] GETTY, «Christ Is the End of the Law», p. 1.
[55] «Torah and Christ», *Int* 29, 1976, p. 328.
[56] KIRK, p. 224.

dio completo de los usos y significados de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica. Por consiguiente, los intérpretes dependen casi exclusivamente del texto para encontrar el significado de esta palabra. Ahora bien, el contexto de Ro 10,4 (9,30-10,21) es uno de los más difíciles de la epístola, a menudo evitado por ser una fuente adicional de problemas, en vez de ser encarado para aportar claridad. Por lo tanto, la exégesis de este pasaje ha quedado a merced de sus intérpretes, es decir, a sus propias convicciones teológicas. Así pues, como P.W. Meyer observó con razón, «la comprensión de [Ro] 10,4 depende de las decisiones que uno toma antes de acercarse al texto».[57] Esto se hace particularmente evidente al revisar la historia de la interpretación de este pasaje, lo que constituye la primera parte del presente trabajo.

Este estudio pretende demostrar que Ro 10,4 necesita, ante todo, una clarificación léxica y exegética. Este pasaje ha sido mucho más utilizado que explicado. En la mayoría de los casos, τέλος [*télos*], la palabra clave del texto, se traduce ambiguamente como «fin», sin ninguna explicación de lo que se sobreentiende con ello; o se interpreta en el sentido de «terminación», «cumplimiento» o «meta» sin razones convincentes que expliquen la elección. Y a veces se proponen como simultáneamente válidas dos, tres o incluso más definiciones de las citadas. Está claro que, aun siendo teóricamente aceptables varias traducciones, todas no son posibles a la vez (a menos que Pablo deseara la ambigüedad, cosa que habría que probar). Por consiguiente, se necesita un estudio léxico completo sobre el uso de τέλος [*télos*], que provea bases mejores –si las hay– para una interpretación definitiva de Ro 10,4.

A pesar de algunos excelentes estudios publicados sobre Ro 10,4 y su contexto, y a pesar de su valiosa contribución a la com-

[57] «Rom 10.4», p. 72. Meyer atribuye esta actitud sesgada a «nuestra costumbre protestante de leer a Pablo a través de los ojos de Lutero» (pp. 72-73).

prensión de este versículo, hay que reconocer que Ro 10,4 ha sido abordado casi exclusivamente bajo el enfoque de la teología de la ley en relación con el debate entre «ley y evangelio». La argumentación del pasaje ha quedado desatendida en gran medida, así como la relación de Ro 10,4 con su contexto inmediato (Ro 9-11) y con el propósito de la epístola.

Con el fin de llevar adelante el estudio de las principales áreas que lo requieren, el presente trabajo se propone:

1. Examinar y evaluar, en el primer capítulo, las interpretaciones más significativas de Ro 10,4 desde la Iglesia primitiva hasta nuestros días, con el fin de proveer el trasfondo necesario para una comprensión correcta de las diversas tendencias en su perspectiva histórica.
2. Proporcionar, en el capítulo segundo, a través de un estudio semántico de τέλος [*télos*] y, en particular, del significado de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*] y expresiones paralelas de la literatura bíblica y parabíblica, algunos criterios objetivos para determinar el sentido de τέλος νόμου [*télos nómou*] en Ro 10,4.
3. 3. Interpretar Ro 10,4 en su contexto (9,30-10,21) y, teniendo en cuenta la intención del pasaje (capítulos 9-11) y el objetivo principal de la epístola a los Romanos, prestando atención a la visión que Pablo tiene de las Escrituras y a la relación entre Χριστός [*Christós*] y νόμος [*nómos*] a fin de descubrir si su perspectiva hermenéutica, es «temporal» o «teleológica» (capítulo 3).

Dado que el objetivo del presente trabajo es averiguar el sentido de τέλος [*télos*] en Ro 10,4, su campo de estudio se limita a la Biblia, dejando de lado, en la medida de lo posible, los problemas relativos a la teología sistemática. Así pues, no trata del concepto de «fin» –la obra difícilmente podría limitarse a esclarecer esa noción– ni de la cuestión teológica de «fin de la ley» –lo cual implicaría que

el sentido de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 ya estaría decidido–. Se trata de un enfoque exegético concentrado en una sola palabra, en una sola frase. Su objetivo es el de proporcionar (como elemento básico clarificador) una modesta pero necesaria contribución para un estudio más abarcante sobre la teología paulina de la relación entre la ley y Cristo. La razón de esta limitación, que favorece el enfoque exegético sobre el sistemático, es que la literatura sobre este tema es tan vasta que un estudio a fondo de las dos áreas iría más allá de la meta de esta obra. En todo caso, los límites citados no implican desinterés por las cuestiones doctrinales.

Capítulo 1

HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN DE ΤΕΛΟΣ EN ROMANOS 10,4

Según Basil Hall, «la historia de la exégesis bíblica constituye una de las áreas más desatendidas en la historia de la Iglesia y sus doctrinas», y sería necesario revisarla seriamente para «cambiar algunas ideas fijas sobre interpretación».[1] Dado que hasta ahora no existen estudios exhaustivos sobre la exégesis de Ro 10,4,[2] este capítulo tiene la intención de revisar la historia de la comprensiión de este pasaje y de proveer el telón de fondo necesario para entender los orígenes y el desarrollo de las diferentes corrientes de interpretación. La literatura sobre Romanos es tan extensa que un estudio exhaustivo sería prácticamente imposible. El presente estudio se limita a un breve pero representativo análisis de las contribuciones más importantes. A modo de conclusión a este repaso histórico, daremos un corto resumen de las interpretaciones más importantes y una síntesis de las implicaciones de cada una de ellas.

---

[1] HALL, B. «Biblical Scholarship: Editions and Commentaries». En: ACKROYD, P.R.; EVANS, C.F. (eds.). *The Cambridge History of the Bible*. Cambridge: University Press, 1970, III, p. 76.

[2] Para tener una reseña general sobre la interpretación de Pablo, ver: TOEWS, J.E. *The Law in Paul's Letter to the Romans*, pp.10-104. WANG, J.S.-J. *The Pauline Doctrine of Law*. Atlanta (Georgia): Tesis doctoral. Emory University, 1970, pp. 11-61. WILES, M.F. *The Divine Apostle. The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*. Cambridge: University Press, 1967. Para una breve revisión de las interpretaciones de Romanos, ver: GODSEY, J.D., «The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith», *Int* 34, 1980, pp. 3-16; cf. CRANFIELD, *Romans, I,* pp. 30-44. Y para un estudio somero sobre las interpretaciones de Ro 10,4 ver: ibíd*.,* II, pp. 516-519.

DE LA IGLESIA PRIMITIVA AL ESCOLASTICISMO

Una reconstrucción completa de la historia de la interpretación de Ro 10,4 desde la iglesia primitiva hasta el surgir del escolasticismo no es cosa fácil. Durante esos catorce siglos se produce una gran cantidad de material exegético sobre los escritos de Pablo. Sin embargo, los comentarios acerca de Ro 10,4 que no se han perdido nos han llegado de forma tan fragmentaria que es difícil obtener una lista completa.[3] No obstante, los comentarios más importantes han sido copiados tan cuidadosamente, citados tan sistemáticamente, plagiados y parafraseados tan abundantemente que todavía es posible reconstruir un conjunto bastante fiel de las grandes corrientes de interpretación de este vasto período, a pesar de las dificultades mencionadas.

[3] De especial ayuda para esta parte de la investigación han sido: CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES. *Biblia Patristica*. Paris: Éditions du C.N.R.S. Tomo I, *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien,* 1975. Tomo II, *Le troisième siècle,* 1977. Tomo III, O*rigène,* 1981. GOODSPEED, E.J. *Index Patristicus sive Clavis Patrum Apostolicorum*. Leipzig: Hinrichs, 1907. *Index Apologeticus sive Clavis Justini Martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*. Leipzig: Hinrichs, 1912. SCHELKLE, K.H. *Paulus Lehre der Vater. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*. 2ª ed. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1959, pp. 364-372. STAAB, K. *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*. Münster: Aschendorff, 1933. También son de ayuda: BARDY, G. «Commentaires patristiques de la Bible». En: PIROT, L. (ed.). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1934, II, pp. 73-103. FESPERMAN, F.J. *Freedom from the Law: Paul's Doctrine and Its Role in Early Church*. Tesis doctoral. Vanderbilt University, 1968. DE MARGERIE, B. *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*. Paris: Éditions du Cerf, 1980. TURNER, C.H. «Patristic Commentaries on the Pauline Epistles». En: HASTINGS, J. (ed.). *A Dictionary of the Bible*. Vol. extra. New York: C. Scribner's Sons, 1912, pp. 484-513. VERWEIJS, P.G. *Evangelium und Neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*. Utrecht: V.H. Kemink en Zoon, 1960.

Las primeras interpretaciones documentadas

Probablemente debamos renunciar a conocer el primer comentario sobre Ro 10,4 e incluso el primer comentario sobre la epístola a los Romanos. Durante los primeros 150 años de nuestra era la mayor parte de la exégesis cristiana se centraba en el AT. Su objetivo principal era probar que las Escrituras hebreas se habían cumplido en Jesús el Mesías.[4] El énfasis sobre la continuidad entre el AT y Cristo se unía al énfasis sobre la discontinuidad entre Israel y la Iglesia.[5] Conviene tener en mente ambas tendencias para entender las primeras interpretaciones de Ro 10,4. Al parecer, algunos comentarios existieron a mediados del siglo II.[6] Pero el primer comentario cono-

[4] Barn. 10.8, 11; 6.8-9; 7.11; 8.8; 2 Clem. 14.1-S; Melito, *Pass.;* Justino, *Dial.* 52.1-2; 53.1-6; 54.1-2; 86.1-6; 91.1-4; 119.8; 138.2; 1 *Apol.* 32.1-13; etc. Ver: ALEXANDER, J.N.S. «The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period», *Int* 12 (1958), pp. 272-280. BARDY, G. «Commentaires Patristiques». *DBSup,* II, 1934, p. 75. BUGGE, C.A. «L'Ancien Testament, Bible de la primitive église», *RHPR* 4 (1924), pp. 449 y ss. CAMELOT, A. «L'exégèse de l'Ancien Testament par les Pères». En: AUVRAY, P. (ed.). *Rencontres,* 36. Paris: Cerf, 1951, pp. 149-167. Según D.L. Baker, la pregunta crucial en la exégesis de la iglesia primitiva era: «¿Hasta dónde se puede considerar válido y relevante el Antiguo Testamento tras la redacción del Nuevo Testamento y en qué manera relacionar el Antiguo Testamento con el Nuevo?» (*Two Testaments, one Bible,* Downers Grove [Illinois]: InterVarsity Press, 1976, p. 43).

[5] Según Jaroslav Pelikan, los dos principales empeños para la exégesis de la iglesia primitiva eran: 1) «demostrar que el judaísmo, con sus leyes, había pasado ya»; y 2) probar que «el que fue anunciado ha venido de acuerdo con las Escrituras del AT» (*The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University Press, 1971, I, p. 18).

[6] El comentario más antiguo, según Hanson *(op. cit.,* p. 419) es el comentario del evangelio de Juan, por Heracleon, un hereje valentiniano, sólo conservado parcialmente en el propio comentario de Orígenes. Según Eusebio (*H.E.* 3.39), Papías de Hierápolis escribió cinco libros titulados Λογίων κυριακῶν ἐζηγήσεις [*logíōn kyriakôn ezēgḗseis*] [*Explicación de las sentencias del Señor*]. Pero los pocos fragmentos conservados por Ireneo *(Haer.* 5.33.3) no nos permiten formular juicio

cido sobre las epístolas paulinas parece encontrarse en las *Antítesis* de Marción,[7] en las que éste intenta demostrar, entre otras cosas, la discontinuidad radical entre el AT y Cristo y la absoluta oposición entre la ley y el evangelio.[8]

En la iglesia primitiva la controversia con los judíos se centra en la interpretación del AT y la controversia con los marcionitas y los gnósticos se refiere a la interpretación del NT.[9] El punto de disputa lo constituye la continuidad o discontinuidad entre la religión del AT y el cristianismo. La mayoría de los cristianos consideraban las Escrituras del AT su Biblia y las trataban con el mismo respeto con el que trataban los escritos apostólicos del NT. No obstante, tenían muchos problemas con algunos pasajes legales del AT que ya no seguían al pie de la letra. Las reacciones a este dilema tomaron varias formas.[10] Los gnósticos propusieron una interpretación alegó-

alguno sobre la naturaleza y alcance de esos escritos. Eusebio hace otras referencias a *comentarios* en *H.E.* 5.8.8. También lo hacen Ireneo *(Haer.* 4.27.1) y Clemente *(Ecl.* 50); Jerónimo *(De vir. ill.* 36) identifica uno de esos primeros *comentaristas* con Panteneo, pero no disponemos de otro material que su testimonio. Orígenes también se refiere a intérpretes y comentaristas previos pero nunca da sus nombres *(Hom.* 5 en Ex 5*; Hom. 8* en Lv 6*; Hom*. 9 en Nm 5*; Hom*. 16 en Jds 4*)*. Para obtener una lista completa de las referencias de Orígenes a una tradición exegética anterior a él, ver VON HARNACK, A. *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur, XLII, 3-4, Leipzig: Hinrichs, 1918-1920, VIII, pp. 22-30; II, pp. 10-34.

[7] Ver VON HARNACK, A. *Marcion, Das Evangelium vom Fremden Gott,* reimp.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

[8] Para una descripción, ver TERTULIANO, *Adv. Marc.* 4.1, Ed. Kroymann, pp. 422-423.

[9] Véase TURNER, «Patristic Commentaries», p. 484.

[10] Lo más común era declarar que las exigencias morales de la ley aún se aplicaban a los cristianos, mientras que las leyes ceremoniales no se aplicaban en su sentido literal y, por consiguiente, deberían alegorizarse. La primera descripción de

rica de todas las Escrituras. Marción (m.h. 160) propuso algo más drástico: abandonar el AT en su totalidad.[11]

Desgraciadamente, muy pocos fragmentos del estudio exegético de Marción han llegado hasta nosotros.[12] Lo que queda de su comentario de Romanos es muy incompleto.[13] Entre los pasajes omitidos por Marción está 3,31-4,25, puesto que la idea de «establecer la ley» y las referencias a Abrahán resultaban intolerables para él.[14] Podemos asumir que el mismo motivo explica su omisión de casi todos los versículos de los capítulos 9-11. A pesar de que se haya encontrado una cita de Marción refiriéndose a Ro 10,4, no sabemos cómo interpretó el versículo, dado que falta el pasaje de 10,5 a 11,33.[15] Lo que sí sabemos es que Marción fue rechazado por la Iglesia, que se consideraba (a pesar de sus posiciones antijudías) en continuidad con el AT.[16] La Iglesia veía el cristianismo como co-

formulaciones de este tipo se encuentra en *Ep. ad Floram* (*PG* 7.1281-1288); *Did.;* y Cipriano, *Fr.* 2.1.

[11] Ver HARNACK, *Marcion,* pp. 30-34.

[12] Los fragmentos preservados están en las obras de Tertuliano, Orígenes, Epifanio y otros. Las reconstrucciones de que disponemos son hipotéticas. Ver KNOX, J. *Marcion and the New Testament*. Chicago: University Press, 1942, pp. 19-38.

[13] Según Harnack, el texto de Marción sobre Romanos no contenía 1,17b; 1,19-2,1; 3,31-4,25; 8,19-22; 9,1-33; 10.5-11.32, ni los capítulos 15 y 16 enteros (*Marcion,* pp. 49-50).

[14] BLACKMAN, E.C. *Marcion and His Influence*. London: SPCK, 1948, p. 45.

[15] Según Harnack *(Marcion,* p. 108) Marción cortó el texto tras Ro 10,4 y continuó en 11,33 porque la lectura del texto en esta forma mutilada se amoldaba mejor a su propósito. (*«Der Spruch XI,33 passte im Sinne Marcions trefflich zu X,4»*).

[16] Según F.C. Burkitt, «la auténtica batalla del siglo II se centra en torno al Antiguo Testamento» *(Church and Gnosis, A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century*. Cambridge: University Press, 1932, p. 129). Para C. Bigg, la cuestión debatida era si el cristianismo debía arraigarse en la filosofía y la mitología (lo que proponían los gnósticos) o en la historia (i.e., en el Antiguo Testamento y en la venida de Cristo). *Christian Platonists of Alexandria*. Oxford: Clarendon Press, 1886.

rona y clímax de la revelación y, por consiguiente, adoptó el AT como sus propias Escrituras.[17]

Consideraba que su *nueva* Escritura (el NT) no reemplazaba al AT, sino que lo complementaba y lo cumplía.[18]

El primer autor latino de la iglesia primitiva, Tertuliano (h. 160-h. 220), en su refutación del marcionismo (*Adversus Marcionem*, una de las obras más interesantes sobre la interpretación de las Escrituras del cristianismo antiguo), citó Ro 10,4 para apoyar la unidad de la Biblia y la continuidad entre Cristo y el AT. Tertuliano tradujo *finis* por «plenitud» o «cumplimiento», equiparando *finis legis* a *consummatio legis.*[19]

[17] Ver BLACKMAN, p. 120.

[18] Ver debate en JURGENS, W.A. *The Faith of the Early Fathers*. Collegeville: The Liturgical Press, 1970, pp. 94-96. Entre los Padres de la época podemos discernir tres posturas diferentes: 1) Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento deben considerarse al mismo nivel (Teofilo Ant., *Autol.* 3.12; Ireneo, *Haer.* 4.12.3); 2) El NT es superior (Ignacio, *Magn.* 8.1); y 3) El AT ha sido abrogado por la revelación del NT (Justino, *Dial.* 11, citando Is 51,4-5). Vale la pena citar este último pasaje porque contiene el argumento más generalizado: «Porque la ley promulgada en Horeb está caduca... Ahora bien, una ley que sustituye a otra abroga la anterior, del mismo modo que un pacto posterior anula al anterior; y una ley eterna y final –a saber, Cristo– nos ha sido dada...» [Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 199-200].

[19] *Adv. Marc.* 5.14.12,20 (CCSL, 1.706). En *De Pud* 4.1 declara que «*statu legis Christus non dissolvit, sed implevit».* Hasta en *Adv. Jud.* 3.10, donde Tertuliano dice que la antigua ley ha cesado y que ha sido sustituida por la *nova lex Christi*, tan sólo se consideran abolidos los aspectos ceremoniales del AT, pero no se cita Ro 10,4. Ver MEANS, S. *St. Paul and the Ante-Nicene Church*. London: A. & C. Black, 1903, pp. 334-335. VAN DER GEEST. *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien: Une Recherche terminologique*. Nijm: Dekker & Van de Vegt, 1972, pp. 99-131. HANSON, R.P.C. «Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture's». *JTS* 12, 1961, pp. 273-279. O'MALLEY, T.P. *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*. Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1967.

El gnosticismo y la reacción antignóstica

La otra corriente más influyente dentro de la Iglesia (después de la que acabamos de mencionar) en el siglo II fue el gnosticismo.[20] Aunque los estudios contemporáneos del NT consideren a Pablo como el mayor de los opositores al gnosticismo,[21] los exégetas gnósticos del segundo siglo apelaban a los escritos de Pablo como fuente de la teología gnóstica.[22] Este hecho se debe tener en consideración cuando se estudian los comentarios a Pablo de aquella época, dado que la interpretación *ortodoxa* se definía seguramente en oposición a la herética.[23] La interpretación gnóstica de 10,4 no está bien documentada. No obstante, podemos hacernos una idea aproximada de ella a través de la argumentación contra Heracleón y los valentinianos que encontramos en los comentarios de Orígenes. Según la exégesis *espiritual* de los gnósticos, gentiles y judíos en la epístola a los Romanos debía entenderse alegóricamente como cristianos *psíquicos* y *neumáticos*. Según la exégesis de Valentiniano los israelitas *psíquicos*, a pesar de su celo (10,2), ignoran que la salvación depende de un conocimiento superior de Dios, y buscan «la justicia en la ley» (10,5) en las enseñanzas de *Moisés el demiurgo*. Los valentinianos dedujeron de Ro 10,10 que Pablo hacía una diferencia entre los dos grupos, distinguiendo los que «confiesan con sus bocas» de los que «creen en sus corazones».[24] La interpretación de 10,4 era seguramente antinomiana, dado que Orí-

[20] Ver PAGELS, E.H. *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*. Philadelphia: Fortress Press, 1975, pp. 1-2.
[21] Ver SCHMITHALS, W. *Paul and the Gnostics*. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1972, p. 236.
[22] HIPÓLITO, *Haer.* 4.7.14 (GCS, 26.1916); IRENEO, *Adv. Haer.* 1.8.2-3; CLEMENTE, *Strom.* 7.17.
[23] Ver ROBINSON, J.M. «Jesus: From Easter to Valentinus (or the Apostles' Creed)». *JBL* 101, 1982, pp. 5-37.
[24] PAGELS, pp. 38-39.

genes argumenta contra Heracleón, diciendo que «si Cristo vino a cumplir la ley (πληροῖ ὁ σωτὴρ τὸν νόμον) [*plēroî ho sōtḗr tón nómon*] nuestra fe no puede abolir la ley sino reforzarla («Οὐ γὰρ καταργοῦμεν νόμον διὰ τῆς πίστεως, ἀλλὰ ἱστάνομεν νόμον δι' αὐτῆς) [*ou gár katargoûmen nómon diá tḗs písteōs allá histánomen di' autḗs*]».[25] El énfasis sobre la validez de la ley en la iglesia primitiva confirma las controversias antignóstica y antimarcionita.[26]

La primera interpretación conocida de Ro 10,4 es la de Ireneo (h. 130-202), pero desafortunadamente sólo se conserva una traducción en latín. Ireneo explica *finis* en relación con *initium* diciendo que Cristo es el principio y el fin de la ley, en el sentido de que la encarna por completo.[27] El contexto muestra que *finis* traduce τέλος [*télos*] en un sentido completivo/teleológico, pues dice que «la ley permanece siempre con nosotros recibiendo por medio de Su [Cristo] venida carnal, extensión y aumento, pero no abrogación».[28] Por lo tanto, en los primeros intentos de probar con el NT la continuidad y discontinuidad entre el AT y Cristo, se cita Ro 10,4 como prueba

[25] ORÍGENES, *Comm. in Jo.* (sobre Jn 4,22), 13.17-19, 107-108 [Blanc, C. (trad.). SC, 22.87-89].

[26] Sobre el punto de vista gnóstico respecto a la ley y las Escrituras, véase GÄRTNER, B. *The Theology of the Gospel According to Thomas*. New York: Harper & Brothers, 1961, pp. 77-81.

[27] *Haer.* 4.12.4 (*PG* 1.1006f.). «¿Y cómo es Cristo el fin de la ley, si no es también su causa?» [Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 1.476]. Véase MARKUS, R.A. «Pleroma and Fulfillment. The Significance of History in St. Irenaeus' Opposition to Gnosticism». *VC* 8, 1954, pp. 193-224. Ver también sobre este pasaje SANDAY, W.; TURNER, C.H. (eds.). *Novum Testamentum Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis*. Oxford: Clarendon, 1923, p. 125. B. de Margerie llama a esta característica de la exégesis de Ireneo *«récapitulation christocentrique»* (pp. 71-74).

[28] *Haer.* 4.13.1 [Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 1.467]. El texto sigue diciendo: «Tan sólo se han eliminado los añadidos judíos a la ley divina» (*Haer.* 4.16, ANF, 1.482).

de la *continuidad,* y τέλος [*télos*] (*finis*) se entiende en un sentido completivo/teleológico.

En *Strom.* 2.9 (cf. 2.42.5) Clemente explica «τέλος… νόμου Χριστός» [*télos… nómou Christós*] en Ro 10,4 apelando al papel profético de la ley («ὑπὸ νόμου προφητευθείς») [*hupó nómou prophēteutheís*].[29] En *Strom.* 4.21, después de haberse referido una vez más al papel profético de la ley apuntando a Cristo, parafrasea «τέλος… νόμου Χριστός» [*télos… nómou Christós*] de Ro 10,4 como πλήρωμα δὲ νόμου Χριστός [*plērōma nómou tón Christón*], dando a τέλος [*télos*] un significado claramente teleológico.[30] Si añadimos a eso que Clemente describe a Cristo en relación a la ley en términos de τελείωσις [*teleíōsis*][31] y que llama a Cristo «τέλος»

[29]«οὐ γὰρ βούλημα τοῦ νόμου ἔγνωσάν τε καὶ ἐποίησαν, ἀλλ' ὃ ὑπέλαβον αὐτοὶ, τοῦτο καὶ βούλεσθαι τὸν νόμον ᾠήθησαν οὐδ' ὡς προφητεύοντι τῷ νόμῳ ἐπίστευσαν, λόγῳ δὲ ψιλῷ καὶ φόβῳ, ἀλλ' οὐ διαθέσει καὶ, πίστει ἠκολούθησαν "τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην", ὁ ὑπὸ νόμου προφητευθείς, "πάντὶ τῷ πιστεύοντι" ὅθεν εἴρηται τούτοις παρὰ Μωυσέως» [*ou gár boúlēma toû nómou égnōsán te kaí epoíēsan, all' hó hypélabon autoí, toûto kaí boúlesthai tón nómon ōḗthēsan oud' hós prophēteúonti tō nomō epísteusan, lógō dé psilō kaí phóbō, all' ou diathései kaí, pístei ēkoloúthēsan télos gár nómou Christós eis dikaiosýnēn, ho hupó nómou prophēteutheís, antí tō pisteúonti hóthen eírētai toútois pará Mōyséōs*] (PG 8.978). «Porque ni sabían ni hacían lo que la ley pretendía (τὸ βούλημα τοῦ νόμου), pero pensaban que la ley pretendía (βούλεσθαι) lo que ellos suponían. Tampoco veían profecías en la ley sino meras palabras (λόγῳ δὲ ψιλῷ); y la seguían por temor, y no por fe. Porque Cristo es el fin (τέλος) de la ley para justicia, que fue profetizado por la ley para todo aquel que creyera» [Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 2.357].

[30] PG 8.1340-1341.

[31] *Paed*. 1.6 (PG 8.292 A): «Ἡ δὲ ἐν Χριστῷ νηπιότης τελείωσις ἐστιν, ὡς πρὸς τὸν νόμον» [*dé en Christô nēpiótēs teleíōsis estin, hōs prós tón nómon*]; *Strom*. 4.21 (PG 8.1340 C): «νομικοῦ μὲν τελείωσις γνωστικὴ εὐαγγελίου πρόσληψις ἵνα γένηται ὁ κατὰ νόμον τέλειος» [*nomikoû mén teleíōsis gnōstikḗ euangelíou próslēpsis hína génētai ho katá nómon téleios*]. (Cf. 2.9 y 6.9, donde Cristo también es llamado «la meta» o «el cumplimiento» de la ley).

[*télos*] en sentido filosófico,[32] tenemos una imagen clara de lo que τέλος [*télos*] en Ro 10,4 significa para Clemente: «cumplimiento», «culminación», «plenitud» o «perfección». Esta visión teleológica del AT que *conduce a Cristo* también se puede encontrar en *Strom.* 1.5*,* donde leemos que «así como la filosofía es el maestro que conduce a los griegos a Cristo, la ley tenía la función de dirigir a los judíos a Cristo».[33]

La interpretación de Ro 10,4 como una declaración del carácter profético de la ley es común en los primeros escritos, pero probablemente la cita más explícita que se puede encontrar está en los comentarios de Eusebio de Cesárea (260-h. 340) sobre Mt 5,17.[34]

---

[32] En *Strom.* 2.21.127-136 Clemente enumera 30 definiciones de τέλος [*télos*] (en el sentido de *summum bonum)* de acuerdo con varios filósofos. Tras discutir estos conceptos sobre el bien máximo, Clemente concluye que el τέλος [*télos*] por *excelencia* no es otra cosa ni otra persona que Cristo. Para saber más sobre la influencia platónica en Clemente, ver LILLA, S.R.C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: University Press, 1971, pp. 227-234.

[33] «᾽Επαιδαγώγει᾽ γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὲν ὡς ‘ὁ νόμος’ τοὺς Ἑβραίους ‘εἰς Χριστὸν’ Προπαρασκενάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία, προσδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον» [*‘Epaidagōgei’ gár kaí autḗ tó Hellēnikén hōs ‘hō nómos’ toús Hebraíous ‘eís Christón’ Proparaskenázei toínyn hē philosophía, prosdopoioûsa tón hupó Christoû teleioúmenon*] (PG 8.719). Cf. *Qui div. salv.* 9.2. Véase también CAMELOT, P.T. «Clément d'Alexandrie et l'Écriture», *RB* 53, 1946, pp. 242-248.

[34] «“Τοῦ τελέσαι ὁραματισμὸν καὶ προφήτην” ὃ καὶ συνᾴδει τῷ “᾽Ουκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας ἀλλὰ πληρῶσαι”, πρὸς αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένῳ. “Τέλος γὰρ νόμου Χριστός” καὶ πᾶσαι γε αἱ περὶ αὐτοῦ τοῦ προφητεῖαι ἀπλήρωτοι, καὶ ἀτελεῖς ἔμενον, εἰς ὅτε αὐτὸς ἐπιστὰς ἐπιτέθεικεν ἅπασι τέλος τοῖς περὶ αὐτοῦ προαναπεφωνημένοις» [*Toû telésai horamatismón kaí prophḗtēn hó synádei tṓ “Ouk élthon katalýsai tón nómon ḗ toús prophḗtas allá plērṓsai”, prós autoû toû Sōtḗros eirēménō. Télos gár nómou Christós kaí pâsai ge ai perí autoû toû prophēteîai aplḗrōtoi, kaí ateleîs émenon, eisótautos epistás epitétheiken hápasi télos toîs perí autoû proanapephōnēménois*] (*D.E.* 8.2.32; PG 22.605-22.606): «Esto está de acuerdo con las palabras del Salvador, “No penséis que vine a destruir la Ley ni los Profetas; no vine a destruir, sino

Eusebio entiende νόμος [*nómos*] como un cuerpo profético y τέλος [*télos*] como «cumplimiento» en un sentido próximo al de πλήρωμα [*plḗrōma*]. La sustitución de τέλος [*télos*] por πλήρωμα [*plḗrōma*] en Ro 10,4 es bastante común entre los escritores griegos cristianos. Un ejemplo importante que apela a este significado en Ro 10,4 se encuentra en el comentario de Hipólito (h. 170-h. 236) sobre Mt 3,15.[35] Sólo se puede entender este *lapsus* al citar Ro 10,4 si τέλος [*télos*] tenía un significado cercano al de πλήρωμα [*plḗrōma*].

El primer padre de la Iglesia que se puede considerar como un gran exégeta bíblico[36] es Orígenes (h. 185-h. 254), quien también entendió τέλος [*télos*] en un sentido parecido a πλήρωμα [*plḗrōma*] y τελείωσις [*teleíōsis*]. En su comentario de Ro 10,4 (del que se conserva sólo una versión latina traducida por Rufino de Aquilea)[37] τέλος [*télos*] se traduce por *perfectio*.[38]

---

a cumplir" (Cantera-Iglesias, Mt 5,17). Porque Cristo es el fin de la ley, y todas las profecías acerca de Él permanecieron incumplidas ("ἀπλήρωτοι καὶ ἀτελεῖς") [*aplḗrōtoi, kaí ateleîs*] hasta que Él mismo vino y añadió cumplimiento ("ἐπῖ τέθεικεν… τέλος") [*epitétheiken… télos*] a todas las cosas anunciadas sobre Él» (*Romans,* II. Cranfield [trad.], p. 516, n. 2.).

[35] «Πληρωτής εἰμι νόμου, οὐδὲν βούλομαι ἐλλιπὲς καταλεῖψαι εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα, ἵνα μετ' ἐμὲ βοήσῃ ὁ Παῦλος Πλήρωμα νόμου Χριστὸς εἰς δῖ καιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι» [*Plērōtḗs eimi nómou, oudén boúlomai ellipés kataleîpsai eis pân tó plḗrōma hína met' emé boḗsē ho Paûlos Plḗrōma nómou ho Christós eis dikaiosýnēn pantí tṓ pisteúonti*] (*Teoph.* 5; PG 10.855-10.856). «Soy el que cumple la ley, no pienso dejar nada sin pleno cumplimiento para que, después de mí Pablo pueda exclamar, "Cristo es el cumplimiento de la ley para justicia para todo el que crea"» [Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 5.236].

[36] Orígenes escribió sobre todas las epístolas (la lista completa se encuentra en Jerónimo, *Ep.* 33) incluyendo un comentario sobre Romanos en 15 volúmenes. Para más detalles CRAMER, J.A. «The Commentary of Origen on the Epistle to the Romans». *JTS* 13, 1912, pp. 209-224, 353-368; 14, 1913, pp. 10-22.

[37] Ver PG 14.831-1294. Según Turner (pp. 490-492), más de un tercio de texto griego de los *Comm. in Rom.* de Orígenes ha sido omitido en la traducción de Rufino. Los escasos fragmentos griegos que perduran, reunidos en las *catenae*, fueron

Este significado está confirmado por otros pasajes indiscutidos de Orígenes que tratan de la relación entre Cristo y la ley del AT. Así, en *Princ.* 4.1, Orígenes declara que «por la ley de Cristo, que son los preceptos del evangelio, todo [el Antiguo Testamento] es llevado a cumplimiento o perfección».[39] La manera en que Orígenes explica la relación νόμος-Χριστός [*nómos-Christós*] y la unidad de las Escrituras parece reflejar bien la de la iglesia primitiva.[40]

El siglo IV y la Escuela de Antioquía

Las controversias cristológicas del siglo IV produjeron un renuevo en la exégesis literal.[41] No obstante, ese hecho no introdujo ningún cambio sustancial en la interpretación de Ro 10,4. Atanasio (h. 296-372), el teólogo más representativo de la controversia antiarriana,

agrupados por A. Ramsbotham (ver Cramer, p. 209). Para más información sobre el texto existente, ver VOGELS, H.J. *Untersuchungen zum Text paulinischer Briefe bei Rufin und Ambrosiaster*. Bonner Biblische Beitrage, 9, Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1955.

[38] «Finis enim legis Christus: hic est, perfectio legis et iustitia legis Christus est» (PG 14.1160 B).

[39] Roberts-Donaldson (trad.). ANF, 4.375. Cf. *Comm. in Jo.* 10,42. En su *Hom. 9 in Num.* 9,4,23 dice así: «No llamo a la ley Antiguo Testamento si lo entiendo espiritualmente. La ley es tan sólo Antiguo Testamento para aquellos que la entienden carnalmente... pero para nosotros que la entendemos y exponemos espiritualmente con su significado evangélico, siempre es nueva, ambos son Nuevo Testamento para nosotros, no en términos de secuencia temporal sino de novedad en su comprensión» [«Origen as Biblical Scholar». *CHB,* I. Wiles, M.F. (trad.), p. 483]).

[40] Para un estudio detallado sobre este punto, ver DANIÉLOU, J., «L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène», *RSR* 22, 1948, pp. 27-56; y *Gospel Message and Hellenistic Culture. A History of Early Christian Doctrine*. Baker, J.A. (trad.) Philadelphia: Westminster, 1977), II, pp. 273-280.

[41] Este renacimiento de la exégesis literal parece deberse a influencia arriana, que basaba sus argumentos en el significado literal de las Escrituras (cf. Hanson, p. 443).

apela a Ro 10,4 para probar el carácter profético del AT como apuntando a Cristo y para afirmar que la ley *no* ha sido abolida.[42]

Una gran autoridad de la escuela de Antioquía, Teodoro de Mopsuestia (h. 350-428), con su preocupación característica por la interpretación literal e histórica, ofrece en su comentario de Romanos uno de los mejores ejemplos de exégesis contextual de Ro 10,4 en la literatura patrística. Para Teodoro τέλος [*télos*] significaba «objetivo» y no podía explicarse más que con la palabra σκοπός [*skopós*]. Según él, el pasaje indica que la rectitud enseñada y requerida por la ley se obtiene de una sola forma (νόμου σκοπός) [*nómou skopós*]: a través de la fe en Cristo (διὰ τῆς ἐπι τὸν Χριστὸν πίστεως) [*diá tḗs epi tón Christón písteōs*]. Cuando aceptamos a Cristo por fe, el objetivo (τέλος/σκοπός) [*télos*/*skopós*] de la ley se cumple en nosotros (ὁ νόμου πληροῦται σκοπὸς ἐν ἡμῖν) [*ho nómou plēroûtai skopós en hēmîn*].[43]

Algunos de los elementos de la interpretación de Teodoro sobre Ro 10,4 se encuentran en los escritos de Juan Crisóstomo (h. 354-

[42] En *Ep. fest*. 14.4 (en Pascua 342), Atanasio dice: *«Non ut legem destruat, absit! sed ut lex statuatur atque ut culmen legi imponatur. "Finis enim legis Christus est ad iustitiam omni credenti" (Ro 10,4) ut beatus Paulus ait: "Num legem fide destruimus? Absit! sed legem statuimus" (Ro 3,31)... Olim vero quotiescum propheta aut legisperiti Sacras Scripturas legerunt, cavebant prorsus ne quid ad se traherent, sed potius ad alios referendum curabant, quod legebant»* (PG 26.1421). Lo mismo hace Gregorio Nacianceno (pp. 329-389), explicando τέλος [*télos*] por la relación «pedagógica» entre la ley y Cristo: «Τοῦτο ἡμῖν ὁ παιδαγωγὸς βούλεται νόμος· τοῦτο οἱ μέσοι Χριστοῦ καὶ νόμου προφῆται· τοῦτο ὁ τοῦ πνευμᾶτικοῦ νόμου τελεωτὴς καὶ τὸ τέλος Χριστός» [*toûto hḗmîn ho paidagōgós boúletai nómos; toûto hoi mésoi Christoû kaí nómou prophḗtai; toûto ho toû pneumatikoû nómou teleōtḗs kaí tó télos Christós*] (Or. 2.12.13; PG 35.431-35.432).

[43] Ver PG 66.845-66.846. La antigua versión latina, junto con los fragmentos griegos, han sido publicados por SWETE, H.B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii,* Cambridge: University Press, 1880. Véase también DE BRUYNE, D. «Le commentaire de Théodore de Mopsueste aux épîtres de Saint Paul», *RBén* 33, 1921, pp. 53-54.

407). Pero en su *Hom. 17 sobre Ro 11,* donde trata en detalle del texto y su contexto, no interpreta νόμος [*nómos*] como el AT sino como un código a observar, otorgando a τέλος [*télos*] connotaciones finales y temporales a la vez.[44] Su interpretación del pasaje es que Cristo ha tomado, para el cristiano creyente, el lugar de la ley: «ὁ δὲ τὸν Χριστὸν ἔχων, κἂν μὴ ἡ κατωρθωκὼς τόν νόμον, τὸ πᾶν εἴληφε» [*ho dé tón Christón échōn*, *kán mḗ hē katōrthōkṓs tón nómon*, *tó pân eílēphe*]. El doble significado de τέλος [*télos*] es explicado mediante la analogía de la relación entre la medicina y la salud (καὶ γὰρ τέλος ἰατρικῆς ὑγεία») [*kaí gár télos hiatrikḗs hygeía*]. El propósito de la medicina es sanar, pero cuando se tiene salud ya no se necesita la medicina.[45]

La función dual de τέλος [*télos*] en Ro 10,4, teleológica y terminal, aparece también en otros pasajes como en *Hom. 3 sobre Flp. 9,1*,[46] donde la ley es presentada mediante la imagen de un puente que lleva a Cristo, pero que ya no se necesita cuando uno está «en Cristo». La función teleológica de la ley es, aparentemente, conside-

[44] PG 60.565-60.566; cf. *Hom. in Ef.* 5.3 (PG 62.39-40): «ἔδωκεν ἡμῖν νόμον, ἵνα φυλάττωμεν, ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐφυλάξαμεν, δέον κολασθῆναι, ὁ δὲ καὶ τὸν νόμον κατέλυσεν» [*édōken hḗmîn nómon*, *hína phyláttōmen*, *epeí dé ouk ephyláxamen*, *déon kolasthḗnai*, *ho dé kaí tón nómon katélysen*]. «Nos dio la ley para que la guardáramos, y cuando no la guardamos y debiéramos haber sido castigados, Él abrogó la propia ley» (NPNF, 2.12.72).

[45] El símil de la medicina es empleado con más claridad para acentuar la idea de «cumplimiento» y «propósito» en *Hom. 2 en 1 Tim 1,1* (PG 62.509): Τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη [*tó dé télos tḗs parangelías estín agápē*] [1 Tim 1.5-7].Ὥσπερ οὖν ὅταν λέγῃ, Τέλος νόμου Χριστός, τουτέστι συμπλήρωμα, καὶ τοῦτο ἐκεῖνων ἔχεται, οὕτως ἡ παραγγελία αὕτη ἐνέχεται τῇ ἀγάπῃ. Τέλος ἰατρείας ὑγεία… [*hṓsper oûn hótan légē*, *Télos nómou Christós*, *toutésti symplḗrōma*, *kaí toûto ekeînōn échetai*, *houtōs hē parangelía hautē enéchetai tḗ agápē. Télos hiatreías hygeía*…].

[46] (PG 62.263-64). La repetición καὶ πλήρωμα νόμου Χριστός, καὶ τέλος νόμου Χριστός [*kaí plḗrōma nómou Christós*, *kaí télos nómou Christós*] probablemente quiera subrayar la doble función de Cristo, a la vez fin y meta de la ley.

rada primordial: «La ley, bien usada, conduce a Cristo» (παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν) [*parapémpei se prós tón Christón*], «puesto que su objetivo (σκοπός) es justificar al hombre, y no lo logra, nos remite a Aquél que puede hacerlo».[47] El papel temporal y auxiliar de la ley parece ser una consecuencia de su función primera: «la ley es todavía necesaria para la confirmación del evangelio» («Ὥστε καὶ νῦν ἐπὶ βεβαιώσει τοῦ Εὐαγγελίου δεῖ νόμου») [*Hṓste kaí nýn epí bebaiṓsei toû Euangelíou deî nómou*].[48]

Sin embargo, en su *Homilía 16 sobre Mt 2,* Crisóstomo rechaza enfáticamente la idea de que la ley ha sido abrogada. Afirmar que «Cristo ha cumplido la ley» no significa que él la abolió sino, al contrario, que cumplió con todos sus requisitos (οὐ μόνον οὐκ ἐναντιουμένου ἦν, ἀλλὰ καὶ συγκροτοῦντος αὐτήν) [*ou mónon ouk enantiouménou ên*, *allá kaí synkrotoûntos autḗn*], y para apoyarlo cita los textos de Ro 10,4 y 3,31.[49] Crisóstomo percibe la tensión entre el AT y Cristo, pero es interesante notar para nuestro estudio que no usó Ro 10,4 para resolver dicha tensión en el sentido de la discontinuidad o de la abrogación de la ley (*Jud*. 8).

El siglo v y los últimos Padres griegos

Probablemente los mejores ejemplos de interpretación teleológica de Ro 10,4 se encuentran en Cirilo de Alejandría (h. 370-444). Aunque heredero de la tradición exegética alejandrina, Cirilo introduce un nuevo énfasis y trata una cuestión exegética particularmente interesante para el presente estudio: la cuestión del propósito

[47] Schaff-Ware (trad.). NPNF, 2.13.412-414.

[48] Ibíd., p. 414. Cf. *Hom. 33 in Jo. 4.22,* donde se llama a la ley el ὑπόθεσις [*hypóthesis*], la «raíz» o el «fundamento» del evangelio [Schaff-Ware (trad.). NPNF, 2.14.116].

[49] PG 57.241-42 (NPNF, 2.10.105).

(τέλος-σκοπός) [*télos-skopós*] de las Escrituras.[50] En su interpretación de Ro 10,4[51] Cirilo usa tanto πλήρωμα [*plḗrōma*] como σκοπός [*skopós*] para explicar τέλος [*télos*] como el «propósito» de las Escrituras. El hecho de que Cirilo entendía νόμος [*nómos*] en Ro 10,4, en el sentido de «Escrituras» (revelación) y no de «ley» (código), está bien claro por sus constantes *errores* al citar Ro 10,4 con la frase: «Cristo es el τέλος [*télos*] de la ley y de los profetas».

En *Ador.* 1.5 Cirilo explica la frase Χριστὸς τέλος καὶ πλήρωμα νόμου [*Christós télos kaí plḗrōma nómou*] diciendo que «cada oráculo profético y legal apunta hacia él».[52] En *Ador. Jul.* 9 Cirilo replica a Juliano, que invocaba Ro 10,4 como una prueba de la inconsistencia cristiana con la ley *(Gal.* 319 E), que las citas de Pablo deben entenderse en el sentido de que «la ley fue dada a los

[50] Sobre la noción de σκοπός [*skopós*] en la exégesis de Cirilo, ver KERRIGAN, A. *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1952, pp. 87-110; DE MARGERIE, pp. 270-303. Sobre el propósito de la Escritura en Gregorio de Nisa (330-h. 395), ver *Hex.* (PG 44.69D) y *Nom. opif.* (PG 44.128 A-B). Cf. DE MARGERIE, pp. 240-269.

[51] Aunque el fragmento correspondiente a Ro 10,4 falta en el comentario de Cirilo sobre Romanos (ver PG 74.842), otras referencias a Ro 10,4 demuestran cómo entendía Cirilo este pasaje. Ver *Glaph. Gen.* 5.150 (PG 69.241B); *Glaph. Ex.* 2.284 (PG 69.448B); *Adv. Jul.* 9 (PG 76.992A-B); *Glaph. Gen.* 1.2 (PG 69.16A); *Is.* 1.5 (PG 70.220C).

[52] εἰς αὐτὸν οἶμαι ποῦ παντὸς ὁρῶτος καὶ τετραμμένου προφητικοῦ τε καὶ νομικοῦ θεσπίσματος [*eis autón oîmai poû pantós horōtos kaí tetramménou prophētikoû te kaí nomikoû theopísmatos*] (PG 68.140B-C). En este pasaje Cirilo relaciona Ga 3,24 con Ro 10,4 y Jn 5,45-46: «Por lo tanto, si dice que no ha venido para abolir la ley sino para perfeccionarla, no penséis que se ha producido un completo derrocamiento de los antiguos oráculos sino más bien una transformación o, si me es permitido decirlo, un paso a la realidad de lo que antes eran tipos» [Kerrigan (trad.), p. 137 n. 3].

antiguos para explicarles el misterio de Cristo y para mostrarles la verdad a través de figuras».[53]

El gran período de exégesis griega de la Iglesia termina con Cirilo de Alejandría. Hay pocas novedades después de él. Incluso Teodoreto de Ciro (393-458), el más famoso de los últimos padres, es poco original en sus comentarios.[54] Su interpretación de Ro 10,4 es muy dependiente de Teodoro, Crisóstomo y Cirilo. Sin embargo, merece la pena mencionarlo aquí porque su comentario resume bien cómo se entendía este pasaje en la era griega de la Iglesia: la fe en Cristo no está en oposición a la ley, sino en armonía con ella (οὐ γὰρ ἐναντία τῷ νόμῳ ἡ εἰς τὸν Κύριον πίστις, ἀλλὰ καὶ μάλα σύμφωνος) [*ou gár enantía tṓ nómō hē eis tón Kýrion pístis, allá kaí mála sýmphōnos*]; la ley tenía el propósito de conducir a Cristo (ὁ γὰρ νόμος ἡμᾶς πρὸς τὸν Δεσπότην Χριστὸν ἐποδήγησε) [*ho gár nómos hēmâs prós tón Despótēn Christón epodḗgēse*]. De hecho, la ley anunciaba la salvación por la fe (διὰ τοῦ νόμου ὁ θεὸς τὴν πίστιν ἐπηγγείλατο) [*diá toû nómou ho theós tḗn pístin epēngeílato*]. Por consiguiente, el propósito de la ley se cumple en los que aceptan a Cristo (τὸν τοῦ νόμου τοίνυν πληροῖ ὁ πιστεύων τῷ Χριστῷ) [*tón toû nómou toínyn plēroî ho pisteúōn tṓ Christṓ*].[55]

[53] «Porque Cristo es el τέλος [*télos*] de la ley y los profetas, quien no deber ser tomado por mentiroso cuando dijo: "No he venido a abolir la ley sino a cumplirla"». Cirilo ilustra su idea diciendo que añadir colores al boceto preliminar de un artista no destruye el dibujo, μεθίστησι δὲ μᾶλλον εἰς ὄψιν ἐναργεστέραν [*methístēsi dé mâllon eis ópsin enargestéran*] (*Romans*. Cranfield [trad.], p. 417).

[54] Según Bardy, «Teodoreto marca el comienzo de un nuevo período, el de los recopiladores que se contentan demasiado a menudo con recoger lo que dijeron sus predecesores» (p. 102).

[55] PG 82.163-82.164.

Los Padres latinos

Los Padres latinos seguían generalmente la exégesis de los Padres griegos, dando a *finis* el mismo espectro de significados que a τέλος [*télos*]. Algunos, como Paulino de Nola (354-431)[56] y Gregorio de Elvira (m. 392),[57] interpretaban *finis* en el sentido de σκοπός [*skopós*] viendo en Ro 10,4 una afirmación del carácter teleológico y profético de las Escrituras apuntando a Cristo. Pero en la mayoría de los casos *finis* era interpretado en un sentido completivo/perfectivo, cercano al de *perfectio y plenitudo,* como en Ambrosio (h. 339-397)[58] y Zenón de Verona (326-375).[59] Esta «plenitud» era interpretada por Ambrosio (m. 375)[60] en el sentido que Cristo «encarna» la ley y toma su lugar.

---

[56] «Algunos hombres, mediante el estudio de la ley, pueden ser iluminados a creer en Cristo, que es el fin de la ley y los profetas (Ro 10,4), que resplandece, prefigurado y profetizado en todos sus libros» [*Ep.* 13.4 (ACW,30.121)].

[57] *«Quid ergo, Iudaee, adhuc umbram futurorum et lege sectaris, cum iam finis legis Christus advenerit, in quo non umbra sed veritas, non figura, sed plenitudo religionis est reddita? Tunc etenim omnia in imagine quasi per inigmate [aenigmata] querebantur, nunc veritas inlustrata successit...»,* Tract. Origen. 8.28 (CCSL, 69.69-70).

[58] *Iob et Dan.* 4.4.18 dice así: «Porque la ley tan sólo se cumplió en parte y era por lo tanto necesario que viniera alguien para cumplirla del todo. "Porque Cristo es el fin de la ley, no para abolirla..."» [McHugh, M.P. (trad.). FC, 65.402-403]. Cf. *Luc.* 5.21 (sobre Lc 5,32): «*Hoc est: abiecit iustitiam et gloriam legis; iustitia enim legis sine Christo vacua est, quia plenitudo legis Christus est*»; 5.94 (sobre Lc 7,19): «*plenitudo legis est Christus*»; cf. 7.21 (CCSL, 14.66, 142, 166, 222).

[59] *Tract.* 1.3.9, 17 (CCSL, 22.28).

[60] *«Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti, hoc dicit, quia perfectionem legis habet, qui credit in Christum. Cum enim nullus iustificaretur ex lege, quia nemo implebat legem, nisi qui speraret in Christo promisso, fides posita est, quae crederet perfectionem legis, ut omnibus praetermissis fides satisfaceret pro tota lege et profetis»,* CSEL, 81.344-91.345. Cf. SOUTER, A. *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. A Study*. Oxford: Clarendon Press, 1927, pp. 39-95.

Después de Marción, el intérprete de Pablo que ha suscitado más polémica es sin lugar a dudas Pelagio (h. 380-h. 450). Su insistencia en la ley y en la necesidad de su cumplimiento atrajo sobre él los ataques de Agustín, como enemigo de la gracia de Dios, y de Jerónimo, como herético defensor de la doctrina de la impecabilidad.[61] En su interpretación de Ro 10,4 Pelagio dice que la fe en Cristo es prácticamente (*quasi*) sinónimo de la observancia de la ley.[62] Pero al mismo tiempo, la ley de Moisés sólo puede ser comprendida adecuadamente a la luz de su *finis,* es decir, cuando se cree en Cristo.[63] Sólo así puede el creyente pasar del «tiempo de la ley» al «tiempo de la gracia».[64] Algunas de las facetas de la interpretación de Pelagio fueron aceptadas más adelante, a través de textos interpolados de Ambrosiaster y Jerónimo.[65]

[61] Ver EVANS, R.F. *Pelagius. Inquiries and Reappraisals.* New York: Seabury Press, 1968, pp. 31, 66-68.

[62] *«Finis enim legis Christus (est) ad iustitiam omni credenti. Talis est qui Christo cre(di)dit die qua credit quasi qui universam legem implev(er)it»,* SOUTER, A. *Pelagius' Exposition on Thirteen Epistles of St. Paul*. Texts and Studies, 9. ROBINSON, J.A. (ed.). Cambridge: University Press, 1922-1931, II, pp. 81-82.

[63] *Exp.* 248, pp. 14-15: *«Ita et lex non intellegitur usque in finem eius, id est (usque dum) Christo credatur».*

[64] Para Pelagio, siendo que Cristo es tanto el Salvador como el nuevo legislador, la gracia y la ley no están enfrentadas (*Exp.* 339.5). La gracia es la ley (*Exp. 179.2-3)* y los Evangelios son *supplementum legis* (*Exp.* 3.1). Ver más en EVANS, pp. 96-98.

[65] Ver TURNER, C.H. «Pelagius' Commentary on the Pauline Epistles and Its History». *JTS* 4, 1902-1903, pp. 132-141. SOUTER, A. «The Character and History of Pelagius' Commentary on the Epistles of St. Paul». *Proceedings of the British Academy* 7, 1915-1916, pp. 269-296; sobre la interpretación de Pelagio comparada con la de Ambrosiaster, ver SOUTER, *Pelagius' Exposition,* pp. 51-59. Sobre un comentario de un texto atribuido a Jerónimo, ver PL 30.693.

Jerónimo (h. 345-h. 419) fue, después de Agustín, la mayor autoridad bíblica de la Iglesia latina.[66] Debido al profundo interés de Jerónimo por las lenguas originales de la Biblia, su interpretación de Ro 10,4 es importante para nosotros, como un testigo fidedigno de cómo se entendía este pasaje en su tiempo. Merece la pena recordar que Jerónimo, siguiendo a los Padres griegos, siempre interpreta Ro 10,4 de forma profética: en Cristo se cumplen los tiempos anunciados por la ley.[67]

Agustín (354-430) representa la culminación de varios siglos de pensamiento cristiano.[68] Él también interpretó Ro 10,4 como una afirmación del carácter profético cristológico del AT, señalando a Cristo como su «fin» y «cumplimiento».[69] En *Enarrationes in Psalmos* (donde cita Ro 10,4 más de treinta veces) Agustín siempre interpreta *finis* en el sentido teleológico que este término había to-

[66] Sobre la importancia de Jerónimo en la historia de la interpretación bíblica, ver SPARKS, H.F.D. «Jerome as Biblical Scholar». *CHB,* I, pp. 510-541.

[67] «Tempus, inquit, requirendi Dominum est, cum venerit, Christus atque Salvator, qui docebit vos iustitiam; quam nunc sperantis in lege: Finis enim legis Christum est ad iustitiam omni operanti bonum...», en *Os.* 3.10.12; CSL, 76.116. El *Codex Namurcensis* aquí dice *«et ad»* en vez de *«est ad»* (ibíd., n. 416). Obsérvese que el *operanti bonum* ha tomado aquí el lugar de *credenti*, que es la traducción de Jerónimo de πιστεύοντι [*pisteúonti*], tratando, por consiguiente «fe» y «obras» no como antitéticos, ¡sino como sinónimos! En *Hom.* 35.1 (sobre Sl 108-109), Jerónimo ofrece una interpretación escatológica de *ad finem* referida a Cristo como el «fin de la ley»; cf. *Hom.* 2,1 (sobre Sl 5); 4,1 (sobre Sl 9); 8,1 (sobre Sl 74-75), FC, 48.15, 35, 60.

[68] BONNER, G. «Augustine as Biblical Scholar». *CHB,* I, p. 550.

[69] *«Omnia que dicta sunt antiquo populo Israel in multiplici scripturae sanctae legis, quae agerent, sive in sacrificiis, sive in sacerdotibus, sive in diebus festis, et omnino in quibuslibet rebus quibus Deum colebant, quaecumque illi dicta est praecepta sunt; umbrae fuerunt futurorum. Quorum futurorum? Que impletur in Christo. Unde dicit apostolus:* [cita 2 Cor 1,20, 1 Cor 10,11 y Ro 10,4] "*Finis legis Christus est*"*»*, en *Evang. Johan.* 28.9 (CCSL, 36.282).

mado en la filosofía aristotélica y neoplatónica,[70] o sea, como «sentido» y «causa final». Agustín niega explícitamente que *finis* en Ro 10,4 pueda implicar derogación: «*non quia consummit, sed qui perficit»*.[71]

Únicamente comentando Jos 24,10[72] Agustín cita Ro 10,4 en un contexto en que la ley del AT se presenta como sustituida por el NT. Aunque aquí no explica Ro 10,4, se puede asumir que utiliza *finis* en el sentido de «cesación». Esta interpretación temporal sin duda estaba relacionada con la controversia contra Pelagio.[73] Sin embargo, la interpretación agustiniana de Ro 10,4 que prevaleció no fue la temporal sino la teleológica. Únicamente después de la Reforma se

[70] Comentando la expresión «*in finem»* que aparece como título de varios salmos, tras citar Ro 10,4 Agustín dice: «Sabemos el significado de *hasta el fin* si conocemos a Cristo; como dice el apóstol: Porque el fin de la ley es Cristo... un fin que no la destruye sino la perfecciona... hasta el fin lo que significa hasta Cristo», *En. in Psalm. 2.9*, Hebgin-Corrigan (trad.), ACW, 29.9. Existen interpretaciones similares en *En. in Psalm.* 12.111; 13.1.2; 38.14; 54.1.3-17; 55.1.12; 59.2.1; 60.1.8; 64.6.72; 65.1.4; 67.23.2; 78.4.8; 78.6.7; en una forma ligeramente diferente, ver 79.1.12; 87.7.5-6; 96.2.10; 118.22.2 y 11. En 84.2.2 el fin es descrito como la meta personal cristiana o sentido de la vida: *«In finem, direxit cor nostrum in Christum»*. Cf. 139.3.2; 37.14.6. Tan sólo en 78.6 Agustín se aparta de sus interpretaciones teleológicas de Ro 10,4 y dice que «el principio es el Antiguo Testamento, el fin (*finis*) es el Nuevo» [Schaff (trad.). NPNF, 1.8.368]. Cf. en: *Evang. Johan. 55.2.6; Serm.* 16.1; Pat. 19; *Sp. et lit*. 50.51 (sobre Ro 9,30-10,13); *Nat. et grat*. 1.1; 36; 47; *Bap. c. donat*. 5.9.11.

[71] *En. in Psalm*. 56.2.2; 67.1.5; cf. 30.1.1; 4.1.1.

[72] *«Ita eis iam lex subintrabat, ut abundaret delictum* [cita de Ro 5,20-21] *et postea superabundaret gratia per Dominum Christum, qui finis est legis ad iustitiam omni credenti», Qu. in Hept*. 7.28.699, CCSL, 33.331.

[73] Agustín, por supuesto, pone a Cristo en un nivel superior a la ley del AT pero no lo consideraba en oposición a ella. En *Qu. in Ex. 73* expresó su punto de vista sobre esa relación en palabras que se han vuelto clásicas: «*quanquam et in Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet»*. Cf. BAKER, pp. 47-48.

empezó a citar la autoridad de Agustín para apoyar la interpretación temporal.

Al final del período patrístico la interpretación se convirtió en tradición. Los comentarios se fueron haciendo cada vez más dependientes de las grandes autoridades del pasado. En todas las ocasiones registradas Ro 10,4 se interpreta o como una afirmación de que las Escrituras del AT señalaban a Cristo, o como una afirmación de que Cristo había «cumplido», «completado» o «perfeccionado» el AT,[74] o bien como una afirmación de que Cristo es el «sentido» u «objetivo» de la Escritura.[75] Por lo tanto, el término *finis* se entiende

[74] Así, León Magno (h. 400-461) en *Tract. 5*3 siguiendo a Agustín en *En. in Psalm.* 73.2, dice: *«Et ipse [Christus] est finis legis, non evacuando significationes ipsius, sed implendo. Qui licet idem sit auctor veterum qui novarum...»*, CCSL, 88.385; *Ep.* 16.7; *Serm.* 67.5; Quodvultdeus de Cartago (h. 427-438?), *Liber Promissionum*, 1.7.12, pp. 94-95, CCSL, 60.22); *De Virt.* 11.1.3-4, CCSL, 60.374; Próspero de Aquitania (h. 390-463), *Exp. in Ps.* 118.97-98; 139.3, CCSL, 68A.107, 173; Casiodoro, *Exp. in Ps.* 4.1.6; *Praef.* 3.11.12; *Exp. in Ps*. 65.1.7-8; 84.1.3; 139.1.5. *«Quid significet* in finem*... qui est... finis sine fine et bonorum omnium completive perfectio»,* Gregorio el Grande (540-604), *Hom*. 2.4.12-14 (In Hiezechihelem Prophetam): *«Scriptum namque est: Finis legis Christus ad iustitiam omni credenti. Finis videlicet, non qui consumit, sed qui perficit. Tunc etenim legem perfecit, cum, sicut lex praedixerat, incarnatus apparuit... cum ea quae de se promisit Dominus impleverit»,* CCSL, 142.269; cf. Dionisio el Exiguo (m.h. 544), *Ex. Sanct. Pat.* 88.908, CCSL, 85.124).

[75] Así, Cesáreo de Arles (470-543), *Serm*. 137 (sobre Sl 118,96): «¿Cuál es el fin? Pregunta Pablo: "El propósito de este mandamiento es el amor..." (1 Tim 1,5), y en otro lugar: "El amor es el cumplimiento de la ley" (Ro 13,10)... Por lo tanto cualquier cosa que hagáis, hacedlas por el amor de Cristo, y dejad que la *intención* o el *fin* de todas vuestras acciones apunte hacia Él... Cuando se lee el Salmo y oís, "Hasta el fin, un salmo de David" (Sl 4,1), no entendáis otra cosa que no sea Cristo, porque el apóstol dice: "Cristo es la *consumación de la ley en justicia*" (Ro 10,4). Si llegáis a alguna otra cosa, pasad de largo hasta que alcancéis el fin. ¿Cuál es el fin? "En cuanto a mí, el acercarme a Dios es el bien" (Sl 73,28). ¿Has encontrado a Dios? Entonces has finalizado tu camino... has alcanzado el fin...» [Mueller (trad.). FC,

a menudo con connotaciones proféticas, completivas, perfectivas, finales o teleológicas, pero nunca en el sentido de «abrogación» y muy raramente en el sentido de «superación». El problema teológico de la pretendida antítesis entre la ley y Cristo está tan ausente de la mente de estos escritores que, en muchas ocasiones, cuando interpretan Ro 10,4 ¡ni siquiera mencionan la palabra *ley*![76] Para hablar de la abolición de la ley utilizaron otros textos.

La Alta Edad Media

A partir de Gregorio el Grande (m. 604) la interpretación bíblica perdió fuerza y originalidad. La exégesis de este período está caracterizada por su sentido de la tradición y su dependencia de la interpretación patrística. Aunque la Biblia fue el libro más estudiado en esos siglos, la exégesis bíblica permaneció prácticamente reducida a la compilación de extractos de los escritos de los Padres,[77] muchos de

47.270, énfasis suyo]; cf. Fulgencio de Ruspe (468-533), *Ad Trasamundum,* 2.5.3; *De veritate praedestinationis et gratiae,* 2.4 (85-88).

[76] Así Vergundo, obispo de Junca (m. 552), *Comm. s. cant. eccl.* 10.7-8 (Canticum Azariae Prophetae): *«Et ne tradas nos in finem propter nomen tuum… Tropologice* in finem *se tradi propheta metuit, hoc est in Christo, quia in eo traduntur qui in illo scandalum patiuntur. Propheta precatur ne in finem traduntur.* Finis vero Christus est ad justitiam omni credenti. *Vel certe in finem: intellege: usque ad consummationem mundi vel vitae nostrae»,* CCSL, 92.92. Cf. *Canticum Deuteronomii,* 37.51 (sobre Dt 32,36), CCSL, 92.56. La ley no se ve en absoluto contemplada en antagonismo con el evangelio y así en *Ps. Cypr. Abus.* 12, TU, 34.59, «Cristo es el fin de la ley» es interpretado como «aquellos que no tienen la ley, ¡tampoco tienen a Cristo!» [*The Christian Tradition*. III. Pelikan (trad.), p. 25]. Ver SCHELKLE, K.H. *Paulus, Lehrer der Väter*, p. 368.

[77] SPICQ, C. *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944, pp. 10-11. Cf. DE LUBAC, H. *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959, I, pp. 23-36. SMALLEY, B. dice que «el estudio de la Biblia significaba el estudio del texto sagrado junto con

los cuales se recogen en colecciones de comentarios llamadas *catenae.*[78]

Las interpretaciones de Ro 10,4 en las *catenae*[79] griegas también reflejan el pensamiento de los Padres.[80] Τέλος [*télos*] se traduce como «sentido» o «intención» (sinónimos con βούλημα [*boúlēma*]),[81] como «objetivo» y «blanco» (identificado con σκοπός [*skopós*]),[82] o como «cumplimiento» y «plenitud» (asociado con πλήρωμα [*plḗrōma*] y otros términos similares).[83] La palabra *ley* se

los Padres. Los dos tipos de autoridad eran inseparables» (*The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell, 1952, p. 37).

[78] Ver PG 95.439-1034. La primera *catena* sobre las epístolas está atribuida a Ecumenio (563-614), publicada en Verona en 1532. Los mayores recopiladores fueron Teofilacto, arzobispo de Bulgaria (h. 1075), Eutimio Zigabeno (h. 1100), y Niceto de Serra, diácono de Santa Sofía, contemporáneo de ambos. Cf. Turner, p. 485.

[79] Seguimos las ediciones de: CRAMER, J.A. *Catena in Sancti Pauli Epistolam ad Romanos; Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*. IV. Hildesheim: Georg Olms, 1967. MEINERTZ, M. (ed.). *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*. Neutestamentliche Abhandlungen, 15. Münster: Aschendorff, 1933. STAAB, K. *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*. Roma: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1926.

[80] Los autores más citados son: Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Cirilo de Alejandría, Genadio, Severiano, Apolinar, Diodoro y Focio. Ver TURNER, p. 487; CRAMER, *Catena in Romanos,* pp. 368-371.

[81] Crisóstomo Eutimio traduce Ro 10,4: τέλος καὶ βούλημα νόμου ὁ Χριστός [*télos kaí boúlēma nómou ho Christós*] (Cramer, p. 118).

[82] Así, νόμου σκοπὸν ὁ Χριστός [*nómou skopón ho Christós*] (Cramer, p. 370, líneas 3, 16); Teodoro de Mopsuestia: ὥστε ὁ νόμος πληροῦται σκοπὸν ἐν ἡμῖν [*hṓste ho nómos plēroûtai skopón en hēmîn*] (Staab, p. 150); Genadio de Constantinopla: τοῦ νόμου σκοπὸς Χριστός [*toû nómou skopós Christós*] (Staab, p. 395). Cf. Cramer, p. 369, líneas 32-33.

[83] Por lo tanto, πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν τὸν Χριστόν [*plḗrōma nómou kaí propēhtṓn tón Christón*] (Cramer, p. 300, línea 35); Apolinar de Laodicea: τέλος νόμου Χριστός, καὶ εἰς Χριστὸν ὁ νόμος παρεσκεύαζεν, δεικνὺς τοῦτον

entiende principalmente como el AT (νόμος καὶ προφῆται) [*nómos kaí prophētai*].[84] Y, por consiguiente, Ro 10,4 se considera como una afirmación de la continuidad entre el AT y Cristo. La idea de «abrogación» o «cesación» de la ley se rechaza explícitamente.[85] Únicamente en un comentario atribuido a Severiano de Gabala (m.h. 400) y en una cita de Focio de Constantinopla (h. 810-h. 895) se interpreta νόμος [*nómos*] como un código ético, y de Cristo se dice que es «el fin de la ley» porque la cumplió (ἐχρήσατο) [*echrḗsato*] y la hizo cesar (ἔπαυσεν) [*épausen*].[86] Beda el Venerable (m. 735), el más destacado estudioso de su tiempo, cita Ro 10,4 cada vez que quiere señalar la importancia cristológica del Antiguo Testamento.[87] Para él *finis legis* se refiere o al cumplimiento de la ley (como profecía)[88] o al cumplimiento de su objetivo (*intentio legis*),[89] igual que en la Patrística.

ὄντα πλήρωμα μὲν ἑαυτοῦ, σωτηρίαν δὲ ἀνθρώπων [*télos nómou Christós*, *kaí eis Christón ho nómos pareskeúazen*, *deikýs toûton ónta plḗrōma mén heautoû*, *sōtērían dé anthrṓpōn*] (Staab, p. 69); Diodoro de Tarso: ὁ τὸν νόμον πληρώσας [*ho tón nómon plērṓsas*] (Staab, p.101).

[84] Así, τέλος γὰρ νόμου καὶ προφητῶν ὁ Χριστὸς [*télos gár nómou kaí propēhtṓn ho Christós*] (Cramer, p. 371, línea 10; cf. p. 370, línea 35).

[85] Ver Cramer, p. 371, líneas 10-12: Τέλος γὰρ νόμου καὶ προφητῶν ὁ Χριστός, ὃς οὐκ ἂν διαψεύσατο λέγων, οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι [*Télos gár nómou kaí propēhtṓn ho Christós*, *hós ouk án diapseúsato légōn*, *ouk ḗlthon katalýsai tón nómon*, *allá plērṓsai*]. Cf. Braulio de Zaragoza (619-631), *Ep.* 22 (FC, 63.59).

[86] Διὰ δύο οὖν τέλος νόμου, ὅτι τε ἐχρήσατο αὐτῷ καὶ ὅτι ἔπαυσεν αὐτόν [*Diá dúo oûn télos nómou*, *hóti te echrḗsato autṓ kaí hóti épausen autón*] (Staab, p. 222). Cf. p. 523.

[87] Ver *In I Samuhelem* 4.433 (sobre 23.26-28); 4.772 (24.21-23); 4.2306 (30.26-31), CCSL, 119.222, 230, 266.

[88] *Homelia* 2.19.166; *Homelia* 1.23.216. *In Lucam* 3.2280 (sobre 10.35) contiene una explicación alegórica sobre la unidad de los testamentos: *«Duo denarii sunt duo testamenta, in quibus aeternis regis nomen et imago continetur.* Finis enim

Desde mediados del siglo VIII, como resultado del *renacimiento* carolingio, la exégesis bíblica floreció y aparecieron varios comentarios sobre las epístolas de Pablo. Ro 10,4 es citado casi siempre para enfatizar el papel «perfectivo» de Cristo con respecto a la ley, como lo hace Ambrosio Autperto (m. 778 ó 779).[90] Para Haymo de Halberstadt (m. 778), «*dicitur Christus finis esse legis, non consumptio, sed completio et consumatio legis et Prophetarum, ad justitiam omni credenti».*[91] Rabano Mauro (h. 776-856), el mayor eudito de su tiempo, añade a esta explicación *profética* de *finis legis* una de finalidad**:** el objeto de la ley (entendido como *tota lege et prophetis*) se cumple en Cristo y, por la fe, este objetivo también se cumple en el creyente, porque «*perfectionem legis habet qui credit in Christum»*.[92] Floro de Lyon (m.h. 860) asimila *finis legis* a *intentio legis*.[93] Atón II de Vercelli (h. 885-961) acentúa la noción de *perfectio*.[94] Pero Lanfranco, Arzobispo de Canterbury (h. 1005-1089), pre-

legis Christus*. Qui altera die prolati dantur stabulario quia* tunc aperuit illis sensum ut intelligent Scripturas», CCSL, 120.224.

[89] *In Lucam* 6.904-6.907 (sobre 22.41): «*Ad ipsum perducerent intentionem legis quae scripta erant in lapide. Usque ad illum enim potest pervenire ille lapis quoniam* finis legis est Christus ad iustitiam omni credenti*...»,* CCSL, 120.385.

[90] *Expositiones in Apocalypsin,* 1.1.8, CCCM, 27.55-56; cf. 3.5.1, CCCM, 27.252; 9.21.6, CCCM, 27.785; 10.22.13, CCCM, 27.860.

[91] *«Quia omnia quae Lex et prophetae verbis et mysteriis de ipso praedixerant, per semetipsum complevit. Unde pendens in cruce, ait: Consummatum est (Joan. XXI)...».* (*In divi Pauli epistolas expositio. In epistolam ad Romanos,* PL 117.449).

[92] *Enarrationes in Epistolas Beati Pauli Expositio in epistolam ad Romanos*, PL 111.1507.

[93] *Expositio in epistolas beati Pauli ex operibus sancti Augustini collecta. Expositio in epistolam ad Romanos,* PL 119.307.

[94] *«Finis legis Christus, non consumptionis, sed consummationis, quoniam non legem consumit, sed perficit, juxta quod Evangelio loquitur: Non veni solvere legem, sed implere (Mt v. 17). Finis est Christus... perfectio autem nostra Christus est...», Expositio in epistolas Pauli. In epistolam ad Romanos,* PL 134.229-230.

fiere *implementum, intentio* y *perfectio*. [95] La mayoría de los comentaristas da a *finis* en Ro 10,4 un significado múltiple (generalmente *consummatio, intentio, completio* y *perfectio* o términos parecidos), debido a la idea medieval del significado cuádruple de la Escritura.[96] Sin embargo, entre los distintos significados atribuidos a *finis*, muy raramente encontramos el de «terminación».[97]

En los círculos exegéticos de las escuelas de las catedrales, las viejas *catenae* evolucionaron en *glossae,*[98] que consistían en nuevas interpretaciones personales añadidas a los comentarios de los Padres.[99] La *Glossa ordinaria*, atribuida a Walafrido Strabo (h. 808-849), pero que en su forma final se debe a Anselmo de Laon (m. 1117),[100] interpreta Ro 10,4 de forma tradicional, pero relaciona este pasaje con la doctrina de la salvación por la fe en contra del lega-

[95] «*Christus ad implementum legis est. Finis enim legis...* Et est sensus: Intentio legis, ut justitiam habeat homo, est; id est fides Christi. AMBROS. *Finis legis.* Quoniam perfectionem legis habet qui credit in Christo*», In omnes Pauli epistolas commentarii cum glossula interjecta. Ad Romanos,* PL 150.139-140.

[96] Ver DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. I, pp. 110-169.

[97] Normalmente, cuando se menciona el concepto de *terminatio*, se aplica al fin de las observancias judías. Ver Bruno el Cartujo (h. 1030-1101), *Expositio in epistolas Pauli. Epistola ad Romanos,* PL 153.88.

[98] El término *glossa* viene del verbo latino *glossare*, «abrir, destapar, explicar, interpretar» (Spicq, p. 68). Cf. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages,* pp. 31-33, 156-160.

[99] Para Farrar las glosas son «una masa promiscua de fragmentos literales, morales y místicos mezclados con observaciones gramaticales del tipo más elemental» (p. 251), demostrando una «absoluta falta de perspicacia exegética» (p. 272), mientras que para Leclercq «esta mezcla de los elementos más auténticos del pasado con un nuevo ardor y frescura demostraron ser muy creativos en la esfera de la exégesis» («From Gregory the Great to Saint Bernard», *CHB,* II, p. 193).

[100] Sobre la *Glossa Media,* compuesta por Gilberto de la Porrée, ver SIMON, M. «La Glosse de l'Épître aux Romains de Gilbert de la Porrée». *RHE* 52, 1957, pp. 51-80. Sobre la *Glossa Magna* atribuida a Anselmo de Laón, ver ibíd*.,* p. 32.

lismo.[101] Aunque no procede discutir aquí el valor exegético de la *Glossa*, basta decir que se convirtió en el manual y comentario habitual de los últimos tres siglos de la Edad Media y, por lo tanto, jugó un papel decisivo en los estudios medievales.

El siglo XII

Los siglos XII y XIII son los más importantes en la historia de la exégesis medieval. Las escuelas catedralicias se van organizando gradualmente en universidades y en estos siglos de alta investigación las Escrituras se leen (*lectiones*), se examinan (*quaestiones*) y se discuten (*disputationes*) de forma científica.[102] El nuevo interés por la exégesis se acompaña de un énfasis por la interpretación literal y contextual.[103] Los comentarios sobre Romanos, que son muy numerosos,[104] se van orientando cada vez más hacia la doctrina.[105] Los términos y conceptos teológicos se definen y analizan cuidadosa-

[101] *«Finis, Non consumens sed perficiens: perficit ergo justitiam per fidem sine operibus legis. Christus: Ex Christo est justitia; quia si per legem scriptam vel naturalem esset, et non fide Christi, ergo Christus gratis moreretur. Ad justitiam. Non humanam, sed divinam. Est enim humana et divina: de humana ibi, Moyses: de divina ibi: quae autem ex...»* (*Ad Romanos* 10.4, PL 114.504).

[102] La mayoría de estas obras nos ha llegado sólo en extractos de notas sueltas de cursos que han sido agrupados en colecciones. LANDGRAF, A. «Quelques collections de "Quaestiones" de la seconde moitié du XIIe siècle». *RTAM* 7, 1935, pp. 122-126.

[103] La tendencia creciente a enfatizar el significado literal parece que fue influida por los estudios contemporáneos judíos, p. ej., Rashi. Ver WOOD, *The Interpretation of the Bible,* p. 74; SMALLEY, p. 185; SPICQ, pp. 87-89.

[104] Ver LANDGRAF, A.M. «Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts». *RTAM* 8, 1936, pp. 253-281, 345-368.

[105] Spicq dice que la *ratio* comenzó a adquirir importancia en la exégesis bíblica al lado de la *auctoritas* de los Padres (p. 69). Cf. Leclercq, p. 198.

mente,[106] y los textos patrísticos que se habían transmitido casi *ad litteram* en las *glossae* se empiezan a cuestionar. La exégesis se hace más personal, aunque aún no independiente.[107] Buenos ejemplos de esta nueva tendencia son Hugo de San Víctor (1096-1141)[108] y Roberto de Melun (m. 1167),[109] quien explica Ro 10,4 contextualmente en una discusión muy estimulante sobre la salvación por gracia.

La interpretación defendida por Pedro Abelardo (1079-1142) muestra una significativa autonomía con respecto a la autoridad de los Padres. Presenta tres novedades: 1) *lex* se interpreta como *legalia opera* (i.e., «legalismo» o incluso «justificación por las obras») y no como el AT, tal y como se venía haciendo; 2) *Christus* se explica como *fides Christi*; 3) a *finis* se le da un sentido de «terminación».[110] Además, todo el pasaje se estudia desde la perspectiva de

[106] Ver, por ejemplo, la definición de *finis* de Alain de Lille (m. 1202), *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium* (PL 210.836): «Finis*... Christus etiam dicitur finis consummationis, quia Christus consummavit quae de eo prophetae praedixerunt, ut hic secundum alia expositionem: Titulus psalmi dirigens nos in finem, id est in Christum».*

[107] Ver LANDGRAF, A.M. «Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts». *Biblica* 13, 1932, pp. 61-72, 169-193.

[108] *Quaestiones in Epistolam Pauli ad Romanos*, PL 175.495: *«Quaeritur quomodo Christus sit finis legis et consummatio, cum legis justitia sit sine gratia adjuvante, nec habebant apud Deum meritum.* Solutio*. Christus non dicitur finis, vel consummatio legis secundum hoc, quod a Judaeis servabatur, sed quia spiritualiter eam in se, et in suis adimplet».*

[109] El texto de Hugo es tan similar al de Roberto de Melun que se supone comúnmente que Hugo lo copió de Roberto. Cf. MARTIN, R.M. (ed.). *Questiones de Epistolis Pauli. De Epistola ad Romanos*. *Oeuvres de Robert de Melun*. Louvain: Specilegium Sacrum Lovaniense, 1938, II, p. 136 (sobre Ro 10,4).

[110] «Finis enim*. Vere ignorantes Dei justitiam, quia fidem Christi non habent qua unusquisque fidelis iustificatur. Quod vere ex fide Christi quisque iustificetur et non ex sua justitia, legalium scilicet operum, sic dicit quia* omni credenti*, id est unicuique fideli,* Christus, *id est fides Christi,* ad iustitiam*, hoc est legalium operum, quia*

la teología paulina de la ley en Gálatas y, por lo tanto, con énfasis en la discontinuidad entre la ley y Cristo, lo cual supone una gran ruptura con respecto a las interpretaciones medievales de Ro 10,4,[111] que sólo se generalizará después de la Reforma.

La escuela de Abelardo, sin embargo, no parece que haya sido afectada por la nueva interpretación de Ro 10,4.[112] En el «digesto» de Hervaeus Burgidolensis (m. 1150),[113] igual que en la *Magna Glossatura* atribuida a Pedro Lombardo (m. 1160), la interpretación de Ro 10,4 sigue el patrón medieval. De hecho, se puede considerar la *Magna Glossatura* como el mejor resumen de todas las inter-

quamdiu in illis operibus spes salutis constituunt, Christus eis non proderit. Unde et ad Galatas dicit: Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit, *et per semetipsum Christus ait:* Usque ad Johannem lex et prophetae*», Commentarius super S. Pauli epistolam ad Romanos,* CCCM, 11.249.

[111] Sin embargo, en el mismo libro, Abelardo resolvió la relación entre la fe y la ley de forma positiva y continua *(Ad Romanos* 3.279-71, CCCM 11,195). Para conocer el punto de vista de Abelardo sobre la ley, ver PEPPERMÜLLER, R. *Abälards Auslegung des Römerbriefes*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 10. Münster: Aschendorff, 1972, pp. 147-170.

[112] Ver LANDGRAF, A.M. *Commentarius Cantabrigensis in Epistolas Pauli et Scholia Petri Abaelardi*, vol. I, *In Epistolam ad Romanos*. South Bend (Indiana): Notre Dame University, 1937, p. 145.

[113] *«Vere ignorabant justitiam Dei nam* Christus *quem caeci respuebant, est* finis*, id est* consummatio legis*, quia in eo lex consummatur et perficitur.* Finis*, id est* perfectio *legis, est Christus* ad justitiam *complendam omni in se* credenti*, quia omnis qui in Christum credit, habet ipsum Christum consummationem legis, ut per eum faciat justitiam. Sunt enim opera quae videntur bona sine fide Christi, et non sunt bona, quia non referentur ad eum finem ex quo sunt bona... Finis enim dicitur ipse Christus quia quidquid agimus, ad illum referimus; et cum ad eum pervenimus, non habebimus ultra quod quaeramus, sed ibi permanebimus. In eum namque dirigitur nostra* intentio*. Ad quem cum pervenerimus, non erit ultra quo tendamus, qui ibi est omnium honorum* plenitudo*»,* Hervaeus Burgidolensis, *Commentaria in Epistolam Pauli Ad Romanos,* PL 181.740-41.

pretaciones conocidas en ese momento.[114] *Lex* es tanto el AT (profecía) como la ley (código moral); *finis* se entiende a la vez en sentido perfectivo (*perfectio*) e intencional (*intentio*); y el pasaje se explica como una afirmación de la continuidad entre Cristo y la ley y, al mismo tiempo, como una afirmación de la salvación por gracia en contra de la salvación por obras. El trabajo de Pedro Lombardo se convirtió en el libro de texto del escolasticismo.[115]

El siglo XIII

El siglo XIII, con su énfasis en la filosofía aristotélica, sus universidades y maestros seculares marcó una nueva era en los estudios bíblicos. El principal interés basculó de la exégesis y la teología a la filosofía. La principal preocupación del escolasticismo fue compagi-

[114] «Christus finis est legis*, id est qui adimplet in se et in nobis quod lex praedixit. Qui etiam valet* ad justitiam omni credenti*, id est qui est dator justitiae omni credenti. Ex Christo ergo non ex lege est justitia, quia si per legem scriptam vel naturalem esset justitia sine fide Christi, ergo Christus gratis moreretur. Si autem non gratis mortuus est, ergo in illo solo justificatur impius, cui credenti in eum deputatur fides ad justitiam. Omni ergo humana natura et justificari et redimi ab ira, id est a vindicta nullo modo potest, nisi per fidem, et sacramentum sanguinis Christi.* Finis enim Christus*, in quo lex justitia non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio in ipso est, ultra quem non est quo spes se extendat.* Finis *etiam fidelium Christus est. Ad quam cum pervenerit currentis intentio, non habet amplius quod posset invenire, sed habet in quo debeat permanere.* Finis *ergo dicitur, non quia consumit, sed quia perficit. Perficit ergo justitiam per fidem sine operibus legis, et sunt opera quae videtur bona sine fide Christi; et non sunt tamen vera bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona, id est Christum, qui est finis legis ad justitiam non utique humanam, sed divinam», Collectanea in Epistolam Pauli ad Romanos,* PL 191.1473.

[115] Según Roger Bacon*, Opus Minus,* p. 324 (BREWER [ed.]), durante los siglos siguientes la *Glossa Magna* y las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino fueron estudiadas y explicadas mucho más que las propias Escrituras; cf. FARRAR, p. 262.

nar fe y razón, poniendo la «antigua filosofía bajo el control de la doctrina eclesiástica».[116] El centro de interés estaba menos en descubrir que en formular y dotar a la teología de un aparato de nomenclatura científica.[117] Y como la exégesis escolástica estaba menos interesada en el texto que en la apologética, la dogmática se impuso durante todo el período escolástico como clave de interpretación.[118]

Tomás de Aquino (h. 1225-1274) interpreta Ro 10,4 sobre la base de la teleología aristotélica.[119] Para él, *finis* significa «el último fin», «la causa final», «el objetivo a la vista del cual actúa el agente,

[116] SMALLEY, «The Bible in the Medieval Schools». *CHB,* II, p. 206. Según Farrar (p. 258), el modo en que el escolasticismo abordaba el texto bíblico puede resumirse en las palabras de Bernardo de Claraval (1090-1153): «*Disce primus quid tenendum sit*»: «primero aprende lo que tienes que creer, y luego ve a la Escritura y encuéntralo allí» (cf. p. 265).

[117] El siglo XIII trajo una impresionante serie de herramientas y ayudas para el estudio de la Biblia *(Correctoria, concordantiae, vocabularia, exempla,* etc.) hasta el punto que Spicq lo califica como *«le grand siècle scriptuaire du Moyen Age»* (p. 143; cf. pp. 166-177).

[118] Ver LANDGRAF, A., «Les preuves scriptuaires et patristiques dans l'argumentation théologique», *RSPT* 15, 1931, pp. 287-292.

[119] *«Deinde cum dicit* Finis legis Christus*, etc., manifestat quod dixerat, scilicet eos Dei iustitiam ignorare et quod ei subiici nolunt, cum tamen iustitiam legalem statuere velint. Circa quod considerandum est, quod sicut etiam philosophi dicunt, intentio cuiuslibet legislatoris est facere homines justos: unde multo magis lex vetus hominibus divinitus data ordinabatur ad faciendum homines iustos. Hanc tamen iustitiam lex per semetipsam facere non poterat, quia neminem* ad perfectum adduxit lex*, ut dicitur Hebr. vii,14, sed ordinat homines in Christum quem promittebat, et praefigurabat. Gal. iii,24:* Lex paedagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur*. Et hoc est quod dicit* Christus enim est finis legis *ad quem scilicet tota lex ordinatur. Ps. cxviii,96:* Omnis consummationis vidi finem*. Finis, inquam, ad iustitiam, ut scilicet homines per Christum iustitiam consequantur, quam lex intendebat», Super Epistolas S. Pauli. Lectura ad Romanos* (8ª ed. rev.), Raphaelo Cai, 1.819.

el cumplimiento y finalización de un proceso».[120] Y por lo tanto, Cristo es *finis legis* en el sentido de que él cumple el último fin de la ley (entendido filosóficamente).[121] La intención (*intentio*) de la ley es hacer bueno al hombre, pero el hombre no puede alcanzar este objetivo porque es incapaz de cumplir la ley por sus propios esfuerzos; no obstante, el último objetivo de la ley es alcanzado por el hombre cuando recibe la inmerecida gracia divina a través de la

[120] *Summ.,* 30.245. BOURKE (ed.). Cf. 1.23.5; 3.28.4. BLACKFRIARS (ed.), 51.52. En *Lib. Sent.* 1.43.1, Tomás de Aquino da la siguiente definición de *finis*: *«Finis quantum ad essentiam»*. En *Lib. de somn.* 4.2, define *finis* como *«quod est optimum in unoquoque est finis ejus»*. Cf. *C. gent.* 3.22. Para una comprensión de *finis* y *causa finalis* en el escolasticismo, ver Ricardo de San VICTOR, *Alleg. in NT* 6 C; 893 A; también BLAISE, A. *Dictionnaire Latin-Français des auteurs du Moyen Age. Lexicon Latinitatis Medii Aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*. CCM. Turnholt: Brepols, 1975, p. 385: *«finis: achèvement, perfection, fin, but, terme»*; p. 386: *«causa finalis: cause finale, ce qui explique un fait en le faisant connaître comme moyen d'une fin»*.

[121] D. Bourke y A. Littledale explican la importancia de esta comprensión de la ley en la teología de Aquino en los siguientes términos: «Es importante notar cómo la parte filosófica del argumento de Santo Tomás de Aquino, basada en la metafísica aristotélica de la causalidad final, encaja en la parte teológica, que está basada en la evaluación de San Pablo de la antigua ley tal y como es presentada en *Romanos*. El "punto clave de inserción" entre los dos es la declaración de San Pablo de que "Cristo es el fin (telos) de la ley" (Ro 10,4). Esto puede tomarse como axiomático para el tratado como un todo» [*Summa* 1.2.98. BLACKFRIARS (ed.), 29.2-3, n.a.]. «La metafísica aristotélica de la causalidad final puede resumirse en el axioma de que aquello que es último en la lista de ejecución es primero en el orden de concepción e intención. Entre el "primero" y el "último" se interponen un número de medios subordinados mediante los cuales el concepto inicial es realizado. La misma *raison d'être* de esos medios subordinados está determinada por el fin último concebido antes de la misma, y por la última ejecución a la cual está sujeta. Aplicando esto a la vieja ley, es un medio subordinado ordenado por Dios para la salvación a través de Cristo. Como se ha dicho, Cristo es el fin (telos) de la ley (Ro 10,4) y como su papel de Salvador ha sido ordenado por Dios mismo, la ley, como medio subordinado para ese fin, también viene de Dios» *(*ibíd*.,* 29.8-9, n.a.).

fe en Cristo. Así, a pesar de que Aquino hizo hincapié en otros comentarios en la discontinuidad entre la ley y Cristo,[122] citó Ro 10,4 únicamente con el objetivo de enfatizar la relación teleológica entre el AT y Cristo.[123]

La Baja Edad Media

Tras Tomás de Aquino, el enfoque del estudio de la Biblia se vuelve cada vez más dialéctico y menos exegético.[124] La Biblia se deja tanto de lado que hay muy pocos comentarios sobre Romanos de esta época que merezcan ser mencionados.[125] Incluso las *Postillae* de Hugo de San Caro (m. 1263) no añadieron nada de interés a las *Glossae*.[126]

Tan sólo Nicolás de Lira (1265-1349) puede considerarse como un exégeta relevante durante este período. Llamado «*doctor plenus et utilis*» por su énfasis en el sentido literal, contextual de la Bi-

[122] Ver CANALS VIDAL, F. «La justificación por la fe sin las obras de la ley: el evangelio de San Pablo en la exégesis de Santo Tomas de Aquino». En: LYONNE, S. (ed.). *Problemi di Teología*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1974, pp. 113-121. Cf. LÓPEZ-HERNÁNDEZ, C. «Ley y Evangelio. Notas para un diálogo entre Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Martín Lutero». *DiálEcum* 25, 1980, pp. 3-33.

[123] Para Tomás de Aquino, la ley del AT era provisional y tenía la función de llevar al hombre a aceptar el evangelio. Por lo tanto, el AT era imperfecto y el NT perfecto «como una semilla comparada con el árbol» (BAKER, p. 49). Pero ambos provienen de Dios y se relacionan en esencia, porque el AT está orientado hacia el evangelio y sólo podía encontrar en él su fin y su cumplimiento. Ver más en BOURKE, D., *Thomas Aquinas and the Old Law,* New York: McGraw-Hill, 1969, pp. 8-9, 245; GRIBOMENT, P., «Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas», *ETL* 22, 1946, pp. 70-89. Para saber más sobre la exégesis de Aquino de Romanos, ver ARIAS REYERO, M., *Thomas von Aquin als Exeget,* Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971, passim.

[124] SMALLEY, p. 363.

[125] GRANT, p. 127.

[126] Postilla in epistolas omnes d. Pauli. In Romanos (ed. Venetia, 1703), *in loc.*

blia,[127] interpretó *finis* en Ro 10,4 como *intentum* (intento, objeto, sentido) utilizando este versículo como el argumento principal de la salvación por la fe,[128] de forma bastante *protestante.* Tras la muerte de Nicolás de Lira no hubo más aportaciones al estudio de las Escrituras hasta el amanecer de la Reforma.

Resumiendo la historia de la interpretación de Ro 10,4 desde la iglesia primitiva hasta el final de la Edad Media, podemos deducir las siguientes conclusiones:

1. La palabra τέλος/*finis* se interpreta de dos maneras: a) perfectiva/completiva (πλήρωμά [*plḗrōma*], τελείωσις [*teleíōsis*], *perfectio, consummatio, impletio)*; y b) teleológica (σκοπός [*skopós*], βούλημα [*boúlēma*], *intentio),* muy raramente con connotaciones temporales/terminales.
2. Νόμος/*lex* se entiende generalmente como una designación de las Escrituras hebraicas (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται [*ho nómos kaí hoi prophḗtai*], *lex et prophetae)*, aunque en algunos casos también se contempla como un código ético.
3. Por consiguiente, la frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] (*finis legis Christus*) se explica la mayor parte de las veces o como una afirmación del carácter predictivo del AT señalando a Cristo, o como una afirmación de que el objetivo de la ley se cumple en Cristo.
4. Muy a menudo, especialmente en la Alta Edad Media, hubo una *multiplex intelligentia* del pasaje, con τέλος/*finis* explicado simultáneamente con varios significados. Pero incluso en estos casos la noción de «terminación» es rara.

[127] Walter C. KAISER (Jr.) atribuye la importancia que Lira da a la letra a sus raíces judías (*Toward an Exegetical Theology,* Grand Rapids (Michigan): Baker, 1981, p. 60); AFFELD, W., «Verzeichnis der Römerbrief-Kommentare der lateinischen Kirche bis zu Nikolas von Lyra», *Traditio* 13, 1957, pp. 369-406; SPICQ, pp. 318-330.
[128] *Biblia Latina,* vol. 4, *Ad Romanos,* Strassburg: J.R. Gruninger, 1492, *in loc.*

Se puede concluir que, a pesar del profundo sentimiento antijudío y antinómico que prevalece en este largo período de la historia, Ro 10,4 no se invoca para apoyar la discontinuidad entre la ley y Cristo.[129]

DE LA REFORMA AL SIGLO XIX

Teniendo en cuenta la importancia que la interpretación bíblica ha tenido desde la Reforma, es sorprendente que el estudio de su historia no haya suscitado más interés.[130] Durante este período el NT toma la supremacía y las epístolas de Pablo (especialmente Gálatas y Romanos) que ya habían sido prominentes durante la Edad Media, ahora retornan a un primer plano.[131]

Los humanistas

El Renacimiento, con su interés por la filosofía y la historia, tuvo importantes repercusiones en la exégesis bíblica. Como reacción a

[129] Sobre el concepto medieval de la relación entre el AT y el NT, ver DE LUBAC, H. *Exégèse médiévale*, I, pp. 305-363. El NT era comúnmente considerado como superior al AT, pero en continuidad con él. La mayoría de los intérpretes prefería conservar la difícil tensión entre las viejas y nuevas Escrituras antes que quebrar la *unitas Scripturarum.*

[130] Basil Hall dice que «la historia de la exégesis bíblica tanto en el catolicismo como en el protestantismo aportó más luz al entendimiento de la era de la Reforma que cualquier estudio sobre la polémica del ataque y contraataque que fue mayormente periférico a las necesidades y aspiraciones religiosas de los escritores de la época» («Annotations and Commentaries on the Bible», *CHB,* III, p. 76).

[131] Para un listado de los principales comentaristas sobre Romanos –en su mayoría protestantes– desde el final del siglo XVI hasta el XIX, ver CORNEY, R., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas,* Paris: Beauchesne, 1896, I, pp. 25-26. Cf. MEYER, H.A. *Critical and Exegetical Hand-Book to the Epistle to the Romans*. New York: Funk and Wagnalls, 1889, pp. xv-xxiii.

la exégesis alegórica y mística de la Edad Media, y también a la interpretación filosófica y dogmática del escolasticismo, surge un nuevo enfoque filológico de la Biblia, interesado en lo que el texto dice por sí mismo y no tanto en cómo lo interpreta la iglesia.[132] La interpretación de Ro 10,4 por Juan Colet (1466-1519) es un buen ejemplo del nuevo enfoque exegético. Colet no trató los elementos del pasaje de forma atomista sino que los interpretó en su contexto, intentando encontrar la relación entre las partes y el todo. Así, explicó Ro 10,4 en relación con 10,5-8, una relación que había sido sistemáticamente ignorada o tratada de pasada en la mayoría de los comentarios medievales. Como resultado, explica el pasaje en los siguientes términos: «Dado que Cristo es el fin de la ley mosaica, y como todo lo que Moisés escribió apunta a Cristo, parece que cuando [Moisés] habla de su propia ley, estuviera profetizando también sobre la ley de Cristo y sobre la fe».[133]

Desiderio Erasmo (1467-1536), considerado por muchos como el fundador de la crítica bíblica moderna,[134] representa un auténtico

[132] Ver ROUSSEL, B. «La découverte de sens nouveaux de l'épître aux Romains par quelques exégètes français du milieu du XVI[e] siècle». En: *Histoire de l'exégèse au XVI[e] siècle,* pp. 331-350.

[133] *Enarratio in Epistolam S. Pauli ad Romanos* [LUPTON, J.H. (trad., ed.) London: Gregg Press, 1873, p. 52]. Las conferencias de Colet sobre Romanos tuvieron lugar en Oxford en torno al año 1497 (ibíd*,* p. v). Se pueden encontrar algunos de los elementos de esta interpretación en los comentarios de Lefèvre d'Etaples (m. 1537): *Sancti Pauli epistolae xiv ex Vulgata editione adiecta intelligentia ex graeco, cum commentariis*. Paris: J.F. Stapulensis, 1512.

[134] Según Louis Bouyer, «Erasmo representa la primera aparición de una exégesis crítica del Nuevo Testamento basada en la filología, a través de la cual el Renacimiento –a la vez que recuperaba el vínculo con la tradición patrística y especialmente con los alejandrinos– preparó el camino para la exégesis moderna» («Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition», *CHB,* II, p. 493). Para Bouyer la contribución de Erasmo se sitúa tanto en el redescubrimiento de los Padres griegos como en el del texto griego del Nuevo Testamento (p. 492).

regreso a las fuentes. Cuando comparamos su *editio princeps* del NT griego (1516) con el racionalismo y dogmatismo del escolasticismo tardío, nos encontramos ante un punto de inflexión en la historia de la exégesis del NT.[135] El descubrimiento de las *Collationes* de Lorenzo Valla (1406-1457) aporta a Erasmo los elementos básicos para su comentario sobre la epístola a los Romanos.[136] De sus *Annotationes* (1502) a sus *Paraphrases* (1523-1524), Erasmo se muestra como el maestro indiscutible de la literatura patrística sobre Pablo.[137] Erasmo defiende su interpretación perfectiva de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 desde el ámbito de la filología.[138] Su visión de

[135] La edición crítica del Nuevo Testamento de Erasmo, revisada cinco veces por el autor en sus cinco ediciones, desde el *Novum Instrumentum* (Basel: Hieronymus Frosten, 1511) hasta la *Editio Regia* de 1550, se convirtió en el *textus receptus* hasta finales del siglo XIX. Cf. BAINTON, R.H., «The Bible in the Reformation», *CHB,* III, pp. 1-37.

[136] VALLA, L. *Collatione Novi Testamenti*. PEROSI, A. (ed.). Studi e testi, 1. Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970; ver RABIL, A. *Erasmus and the New Testament*. San Antonio: Trinity University Press, 1972, pp. 58-61.

[137] *Opera omnia,* vols. 6 y 7 (reproducción facsímil de la edición de Lugduni Batavorum de 1703-1706, Hildesheim: Georg Olms, 1961-1962), a partir de ahora citada como *LB.* Para indagar sobre la influencia de Lutero en la interpretación de Romanos por Erasmo, ver PAYNE, J.B. «The Significance of Lutheranizing Changes in Erasmus's Interpretation of Paul's Letters to the Romans and the Galatians in His Annotationes (1527) and Paraphrases (1532)», *CHB,* III, pp. 312-330. En la 5ª edición del Nuevo Testamento, Romanos es el libro con más anotaciones (574 para 543 versículos) y citas (Orígenes, 139 veces; Agustín, 67), ibíd*.,* p. 17. Cf. GODIN, A., «Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Erasme: Les Annotations sur l'Épître aux Romains». En: *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*. Études de Philologie et d'Histoire, 34; Genève: Droz, 1978, pp. 17-44.

[138] *Adnotationes ad Romanos,* 10,4: «Finis enim legis Christus. Τέλος *hoc loco* consummationem ac perfectionem *sonat, non* intentum*: quod indicavit S. Augustinus explanans Psalmum quintum. Rursus adversus Priscillianistas & Origenistas capite septimo. Nam Graeci quod absolutum & omnibus, quae solent requiri, perfectum est,* τέλος *appellant. Summa igitur legis est Christus. Et in Psalmis, quorum*

Cristo como *perfectio* de la ley mosaica lleva la clara intención de demostrar la superioridad de las Escrituras del NT sobre las del AT. Pero para Erasmo, Cristo, el nuevo legislador, reemplaza la ley de Moisés únicamente en el sentido de que cumple completamente lo que la ley mosaica sólo podía conseguir parcialmente, así que Cristo no corta con lo que ya existía, sino que completa lo que era parcial y lo lleva hasta la perfección.[139]

Los reformadores

Martín Lutero (1483-1546) abre un nuevo camino en el campo de la exégesis oponiéndose a las posiciones tradicionales del escolasticismo. Su principio hermenéutico de *Scriptura Scripturae interpres* aboga por la autosuficiencia de la Biblia para su propia interpretación, oponiendo la autoridad bíblica a la de la Iglesia y la revelación divina a la razón humana.[140] Así, para Lutero, la Escritura se convierte en el único fundamento para la fe.[141] Evitando la arbitrariedad del alegorismo y la rigidez de la interpretación literal de Nicolás de Lira, Lutero «fue avanzando hacia una interpretación histórico cris-

titulus habet In finem*, existimant aliquid reconditius & secretius esse vestigandum. Quod hic dixit* τέλος*, alias vocat* πλήρωμα*», LB* 6.617 E-618 A.

[139] «A través del evangelio, la ley de Moisés no ha sido totalmente abrogada; en su lugar, el misterio que estaba oculto durante mucho tiempo es ahora revelado de acuerdo con los oráculos de los antiguos profetas y hecho saber a través del radiante evangelio», *LB* 7.832 B. Cf. *LB* 7.793 C, 785 C-D, 800 F-801 A.

[140] *Luther's Works,* 2.279 (edición de Weimar), en adelante citado como *WA*. Cf. DOERMANN, R.W. «Luther's Principles of Biblical Interpretation». En: MEUSER F.W.; SCHNEIDER, S.D. (eds.). *Interpreting Luther's Legacy*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg Press, 1969, pp. 14-25.

[141] *LW,* 6.411-12; 1.2.391-92; 2.282; 2.309, 34. Cf. ZUINGLIO, *Sämtliche Werke,* 1.479-569; 1.319; 1.293-94; CALVINO, *Inst.* 1.7.1-2.

tológica que se convertiría en el núcleo y centro no sólo de su enseñanza sino también de su predicación y su vida».[142]

Lutero explica Ro 10,4 diciendo que toda la Biblia, por todas partes, sólo habla de Cristo cuando miramos su significado real, aun cuando las palabras, consideradas como una imagen, puedan sonar de manera diferente. Por esta razón también afirma que: «Cristo es el fin de la ley, para justificación... es decir *todo* (en la Escritura) *apunta a Cristo*».[143]

Nótese que la interpretación que Lutero hace de Romanos 10,4 es esencialmente teleológica. Aun a pesar de que traduce τέλος [*télos*] como *Ende* en su Biblia alemana, no utiliza Ro 10,4 como una afirmación de la abolición de la ley, sino como una afirmación del carácter teleológico y cristológico del AT anunciando y profetizando acerca de Cristo.[144]

---

[142] OSWALD, H.C. *Lectures on Romans*. *Glosses and Scholia, LW,* 25; St. Louis: Concordia Publishing House, 1972, p. xi. Oswald observa que «una especie de anticipo profético de toda la serie de estudios sobre Romanos aparece en la glosa marginal de *de filio suo* en Ro 1,3: "Aquí se abre la puerta de par en par para la comprensión de las Sagradas Escrituras, a saber, que todo debe comprenderse en relación con Cristo"» *(*ibíd.*)*.

[143] *Martin Luther's Commentary on the Epistle to the Romans*. Mueller, J.T. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1954, p. 131; cf. *WA,* 56.99. En *WA,* 57.89 (comentando Ro 10,4) leemos: «Finis*, i.e. plenitudo et consummatio, impletio* enim legis Christus: *non opera q. d. lex fine Christo nihil est, quia non se, sed illum ipsa querit et intendit ut finem suum ad iustitiam omni credenti, sive Iudaeo sive Graeco».*

[144] Lutero escribió: «Cristo es el punto en el centro desde el que se dibuja todo el círculo» [*WA*, 47.338. Grant (trad.), p. 131]. Para saber más de la interpretación cristológica de Lutero sobre el AT, ver BAINTON, p. 16; BORNKAMM, H. *Luther and the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1969, pp. 135-149; sobre la convicción de Lutero de que toda la Biblia es cristocéntrica y sobre el principio hermenéutico de Lutero de *«was Christum treibet»,* ver *WA,* 63.157. Para Lutero el sentido cristológico del AT era literal. A través de la tipología, profecías y prefiguraciones, en el AT «Dios ponía en marcha los elementos de un gran *plan* que debía

Los discípulos de Lutero aplicaron a Ro 10,4 el punto de vista negativo sobre la ley que el reformador presentó en otros contextos[145] y, por lo tanto, le dieron un sentido que Lutero no había visto aquí.[146] Pero lo que importa en este punto es que Lutero no utilizó Ro 10,4 para apoyar los elementos antinómicos de su teología.

---

encontrar su perfecta realización en Cristo» [*WA,* 42.189. Bainton (trad.), p. 16. Según John Goldingay, hasta cuando Lutero otorga a la ley una función negativa, la sigue entendiendo de forma teleológica: «El hecho de que, según Lutero, Moisés mismo espera con ansia a Cristo indica que ni siquiera él contemplaba su propia ley como la última palabra. Los mejores discípulos de Moisés son aquellos que ven claramente sus exigencias y, por la imposibilidad de cumplirlas, llegan a Cristo... Lutero encuentra un nexo constante entre los Testamentos», «Luther and the Bible», *SJT* 35, 1982, pp. 49-50. Cf. BORNKAMM, *Luther and the OT,* p. 266; PREUSS, J.S. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge and Harvard: University Press, 1969, p. 200.

[145] La mayor división entre ley y evangelio hecha por Lutero se encuentra en las clases sobre Gálatas (pronunciadas en 1531). Ver BARTH, M. «Paulus und das Gesetz». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Die Israelfrage nach Röm 9-11*. Roma: Abbazia S. Paolo Extramuri, 1977, pp. 252-253. En las clases sobre Romanos (presentadas entre 1515 y 1516) se encuentran, sin embargo, todas las ideas que más tarde se considerarían como las más características de Lutero. Cf. PAUCK, W. «Introduction». En: PAUCK, W. (ed.). *Luther: Lectures on Romans*. LCC, 15. Philadelphia: The Westminster Press, 1961, p. lxv. Para saber más sobre Lutero y «la abrogación de la ley» y sobre cierta oposición entre «ley» y «Cristo», ver pp. 132, 134, 114, 117, 199, etc. Lutero explicaba la oposición entre ley-Evangelio en estos términos: *«Gesetz und Evangelium sind zwei ganz widerwärtige Dinge die sich mit oder neben einander nicht leiden oder vertragen können»* (*WA,* 22.654). Sobre Lutero y «el fin de la ley» ver *WA,* 39.1, pp. 349-350 (ver p. 66). Ver también ALTHAUS, P. *The Theology of Martin Luther*. Shultz, R.C. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1966, pp. 218-238; y especialmente BORNKAMM, *Luther and the OT,* pp. 81-87, 135-149.

[146] Sobre la consecuencia teológica de la traducción de Lutero de τέλος [*télos*] por «Ende» en Ro 10,4, ver BRING, «Paul and the OT», pp. 47, 51.

Felipe Melanchton (1497-1560), «el maestro de la Reforma»,[147] interpretó Ro 10,4 en el sentido de que Cristo cumple el objetivo de la ley, es decir, el justificarnos.[148] Apoyándose en el contexto, Melanchton, hizo hincapié en la interpretación teleológica y rechazó explícitamente la exégesis de *finis* como abrogación.[149] Con diferentes énfasis y matices**,** pero en una línea muy cercana a Lutero y Melanchton, también cabe mencionar las interpretaciones de Ulrico Zuinglio (1484-1531),[150] Martín Bucero (1491-1551),[151] Heinrich Bullinger (1505-1575),[152] Johannes Oecolampadius (1482-1581),[153] Juan de Valdés (1500-1541)[154] y otros.

[147] FARRAR, p. 341.

[148] *«Iudaei quaerunt iustidam ex lege, nec intelligunt Christum esse finem legis, hoc est, promissum esse, ut ipse tolleret peccatum et mortem, quae lex tantum revelat... Christus est finis legis, id est impletio seu consummatio, donat id, quo lex postulat, id est, est iustus imputatione, et liberatur a peccato et morte», Scripta exegetica Ad Romanos 10.4* (CR 15.688).

[149] «*Haec interpretatio aliena est disputatione Pauli» (*ibíd*.).*

[150] Ver *The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli*. JACKSON, S.M. (ed.). Philadelphia: Fortress, 1922, 1.213; 2.48; 3.178.

[151] «Dann wie Christus das Ende des Gesetzes ist, und alle Schrifften, Rom x(4), also zeügen sie auch alle von im. (Johan v [39], Lu xxiii [26, 46])», STUPPERICH, R. (ed.). *Martin Bucers Deutsche Schriften. Opera Omnia*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1978, V, p. 63.

[152] Bullinger tradujo *finis* en Ro 10,4 por *«consummatio, perfectio, summa*» (*In Sanctissimam Pauli ad Romanos Epistolam Heinrychi Bullengeri Commentarius,* Zürich, 1533); HARDING, T. (ed.). *The Decades*. Cambridge: University Press, para la Parker Society, 1849, III, p. 237). HAUSAMMANN, S. *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 27, Zürich, 1970, pp. 281-284.

[153] *In Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos Adnotationes a Ioanne Oecolampadio Basileae praelectae et denuo recognitae* (Basel, 1525)*, in loc.*

[154] «Porque para lo que aquí dice “el fin”, la palabra griega (telos) significa consumación o perfección, y en tal caso, San Pablo quería decir que el que acepta la justicia de Cristo cumple la ley, o que la ley intentaba dirigir a los hombres a Cristo,

Juan Calvino (1509-1564), considerado como «el mayor exégeta y teólogo de la Reforma»,[155] en su interpretación de Ro 10,4 siguió a Erasmo y a Bucero. Tradujo *finis* como *complementum*, aunque no descartó la validez de la interpretación de *finis* como «objetivo».[156] Calvino vio, como Lutero, el significado esencial de la relación entre la ley y Cristo en este pasaje en el hecho de que «cada doctrina de la Ley, cada mandamiento, cada promesa, siempre apunta a Cristo *(ad hunc scopus collimet)*».[157]

---

que este era su fin, su designio» [(*Commentary on the Epistle to the Romans*. Betts, J.T. (trad.). London: Trubner & Co., 1883, pp. 179-180].

[155] FARRAR, p. 342.

[156] «Finis enim legis Christus: *Mihi non male videtur hoc loco verbum* complementi *[sicut etiam Erasmus* perfectionem *vertit], sed quia altera lectio omnium fere consensu recepta est, et ipsa quoque non male convenit [liberum per nuerit lectoriem retinere]», Ioannis Calvini Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos,* Strassbourg, 1540, OC 49.1960. Pasajes entre corchetes añadidos en el año 1556. Cf. *Commentaire de M. Jean Calvin sur l'Épître aux Romains,* Genève, 1550, *in loc.*.

[157] J. Owen traduce este pasaje en los siguientes términos: «La palabra conclusión (*complementum*) no me parece inadecuada en este lugar, y Erasmo la ha traducido por *perfección*: pero como la otra lectura es casi universalmente aceptada, y no es inapropiada (fin), por mi parte la puedo adoptar» (CALVIN, J. *Commentaries on the Epistle of Paul to the Romans,* Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans, 1947, pp. 383-384). Ver también CALVIN, J., *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians*. En: TORRANCE, D.W.; TORRANCE, T.F. (eds.). *Calvin's Commentaries*. Mackenzie, R. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1961, VIII, pp. 221-222; cf. *Institutes of the Christian Religion*. Bateles, F.L. (trad.). McNEILL, J.T. (ed.). Philadelphia: Westminster, 1960, LCC, 20.347; 21.1163. El sentido en el que aparece «Cristo es el fin de la ley» se ve claramente en *Institutes,* 1.6.2: «Con esta intención se publicó la ley, y los profetas se añadieron después como intérpretes. Porque aunque la intención de la ley era múltiple, y esto se verá más claramente en su lugar, era tarea particular de Moisés y los profetas enseñar la forma de reconciliación entre Dios y los hombres, por eso Pablo llama a Cristo el fin de la ley» [Bateles (trad.). LCC, 20.71-72]. Cf. 4.8.13; 2.8.7; 2.11.1. Para saber más sobre el concepto de que «la ley en todas sus partes hace referencia a Cristo», ver 2.6.4; 3.2.6. Para un estudio completo sobre la visión de Calvino sobre la

A pesar de ser, en cierto sentido, el sucesor de Calvino, Teodoro Beza (1519-1605) interpretó *finis*-τέλος [*télos*] en Ro 10,4 de manera puramente teleológica,[158] difiriendo de la interpretación completiva/perfectiva de Erasmo[159] que había seguido, al menos parcialmente, Calvino. Así pues, como hemos podido ver, los reformadores entendieron Ro 10,4 como una afirmación del cumplimiento en Cristo del objetivo de la ley, interpretando τέλος/*finis* unas veces como «cumplimiento» y otras como «intención». A pesar de que tenían la convicción de que Cristo había reemplazado la ley de alguna manera, no apelaron a Ro 10,4 para apoyar esta idea.

Las interpretaciones católicas después de Trento

En la exégesis católica de la Contrarreforma, el sentido literal, que favorecía la apologética de los protestantes, también recibió

relación entre Cristo y la ley, consultar GIRARDIN, B. *Rhétorique et Théologie. Calvin: le commentaire de l'épître aux Romains*. Paris: Beauchesne, 1979, pp. 310-355. Calvino integra el uso pedagógico de la ley con el sistema tipológico del Antiguo Testamento, para que «el evangelio señale con el dedo lo que la ley anunciaba con tipos» *(Institutes,* 2.7.2).

[158] «Finis, τέλος. *Id est* τό οὗ ἕνεκα, *quod Latini tum finem, tum extremum, tum etiam scopum translatitie vocant. Finis autem Legis est illos iustificare qui eam observant; quem finem quominus assequamur, impedit non ipsius Legis ulla qualitas, sed carnis nostra vitiositas; cui demum ita medetur Christus ut in ea uno, gratis per fidem nobis imputato, finem Legis consequamur, per illum iustificati qui pro nobis legem implevit, factus nobis iustitia, sanctificatio, etc. Quamobrem etiam Apostolus dixit supra, 3,31, se per fidem non tollere Legem, sed stabilire*» *(Novum Testamentum Annotationes*. London: C. Baker, 1582, *in loc.).*

[159] El comentario de Beza sobre Ro 10,4 dice así: *«Erasmus* perfectionem *maluit interpretari, id est* τελείωσιν *vel* πλήρωμα: *cuius sententia mihi non placet omni ex parte. Nam* τέλος *non memini legere in ea significatione, et Paulum opinor non modo Legem a Christo impletam dicere, sed de huius impletionis efficacia differere, nobis videlicet per imputationem iustificandis...»* (*Annotatione in Ro 10,4*, líneas 20-25).

atención, como se puede comprobar de manera especial en la exégesis del Cardenal Sadoleto (1477-1547)[160] en sus esfuerzos de reconciliar a los protestantes con Roma. Las amenazas de la Inquisición en contra de cualquier interpretación herética provocaron, sin embargo, un recrudecimiento de los significados llamados «espirituales» (morales o alegóricos).[161] Como consecuencia natural de esto, la interpretación de Ro 10,4 en la era de la Contrarreforma no se apartó mucho de las interpretaciones medievales.

Probablemente la exégesis más representativa de Ro 10,4 en esta tendencia sea la del Cardenal Cayetano (1469-1534) y la de Cornelio a Lapide (1567-1637).[162] El principio católico tradicional de

[160] Sadoleto añade a las interpretaciones clásicas el concepto de que la justicia sólo se alcanza a través de la fe en Cristo. *«Etenim finis legis CHRISTUS est, vel ut spectatus ipse et propositus a lege, ad quem lex tota tanquam ad ultimum, summum contenderet, vel ut legis perfectio, qui addiderit legi, quod ex se lex habere non potuit» (In Pauli Epistolam ad Romanos Commentariorum libri tres,* Lyons: Sebastianus Gryphius, 1535, *in loc).*

[161] La vitalidad de la exégesis católica declinó después de Trento. El Concilio pronunció severas admoniciones en contra de quienes interpretaran la Escritura de manera distinta «al sentido en que la Santa Madre Iglesia lo hacía» y obligó a la exégesis a volver a las alegorías ortodoxas y a una prolija moralización. Cf. *Decree Concerning the Canonical Scriptures,* The Fourth Session of the Council of Trent, 8 April 1546, *CHB,* III, p. 91. Podemos decir que la exégesis medieval sobrevivió en los intérpretes de la Contrarreforma. Cf. BROWN, R.E. *The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture*. Baltimore: St Mary's University, 1955, p. 64. Cf. CREHAN, F.C. «The Bible in the Roman Catholic Church». *CHB*, III, pp. 199-205, 236-237.

[162] *Epistolae Pauli et Aliorum Apostolorum ad Graecam veritatem castigatae et iuxta sensum litteralem enarratae,* Venice: Apud I. Badium, 1532, *in loc.* Lapide da estos cuatro significados para Ro 10,4: «Primo. *Christus legis umbras implens eam terminavit et cessare fecit;* Secundo. *perfectio et consummatio legis est Christus, quia quod lex non potuit, scilicet justum facere hominem, hoc fecit Christus;* Tertio. *sine fide Christi lex perfici et impleri non potuit;* Quarto. *et aptissime, scopus legis est Christus, quia tota lex ad Christum, quasi ad finem, terminum et scopum suum, refertur, tendit, ducit et vocat» (Commentaria in Omnes Sancti Pauli Epistolas,*

una coexistencia plural de significados dio pie a una interpretación cuádruple de Ro 10,4. Estius (Willem Hessels van Est, 1542-1613) fue aún más allá al conceder a *finis* un significado séxtuple de *scopus, causa finalis, impletio, consummatio, perfectio,* y *plenitudo.*[163] El catolicismo no ha formulado ninguna exégesis original sobre este pasaje hasta tiempos recientes.[164]

Tomus 1: *In Epistolas ad Romanos et I ad Corinthios,* A. Taurinorum: Typographia Pontificia, Petri Marietti, reimpresión 1909, pp. 238-239).

[163] «Finem*, Latini fere intelligunt causam finalem: ut Christus dicatur finis legis mosaicae, quia tam lex ceremonialis figurando & praenunciando, quam lex moralis infirmitatem hominis arguendo, Christum, salvatorem ut finem & scopum spectabant. Sic etiam Theodoritus Graecus. At vero caeteri Graeci & inter Latinos Hugo Victorinus atque Hervaeus finem interpretantur impletionem, consummationem, perfectionem, ut vertit Erasmus; & quod Apostolus infra cap. 13 vocat plenitudinem, cum ait:* Plenitudo legis est dilectio. *Quam interpretationem Graeca vox* telos *magis recipit quam latina finis: quemadmodum e diverso finis apud Latinos magis* telos *apud Graecos, significationem habet causae cujus gratia quippiam fit. Hoc igitur modo sensus est: Christum esse per quem lex impletur, & vera justitia acquiritur* ;... *Porro nihil hic locus facit pro sectariis docentibus solam fidem sufficere ad iustitiam...» (Absolutissima in omnes Beati Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas commentaria,* Douay, 1614-1616; RICCIARDI, F. (ed.). Paris, 1741, vol. I, *in loc.).*

[164] Entre los raros comentarios sobre Romanos en lengua vernácula, merece mención especial el comentario en francés de A. GODEAU (1605-1672): *«S'ils entendoient bien la Loy dont ils parlent tant, ils scauroient que Iesus Christ non seulement en est la fin, comme celuy que toutes les figures regardent, mais qu'il en est l'accomplissement, comme celuy qui justificant tous ceux qui croient en luy, fait ce qu'elle ne pouvoit exécuter» (Paraphrase sur l'épître de saint Paul aux Romains,* Paris: Camuset et Le Petit, 1651, *in loc.).* Otros comentarios dignos de mención son los de SALMERÓN, A. *Disputationes in epistolam ad Romanos,* Colonia Agrippinae: A. Hierat, 1612-1615, reedición de la ed. de Madrid, 1597; BELLARMINO, Roberto Francesco Romolo, *Explanationes triplicis, literalis, moralis et dogmaticae in epistolas S. Pauli apostoli (Opera Oratoria Postuma, VII),* Roma: P.U.G., 1612-1613, reimpresión 1946, p. 340; CALMET, A. *Critici sacri sive doctissimorum virorum in ss. Biblia annotationes et tractatus*, t. 7, *Annotata ad Acta Apostolorum et*

Del escolasticismo a la heterodoxia protestantes

Como reacción a las disposiciones del Concilio de Trento y a la Contrarreforma católica, y como resultado de las numerosas disidencias y controversias entre los protestantes, el período entre mediados de los siglos XVI y XVII fue una época de credos, símbolos, confesiones, sistemas teológicos, fórmulas rígidas pero de muy poca exégesis. Surgieron muchos teólogos apologetas sistemáticos, pero muy pocos exégetas.[165] En este período de dogmatismo feroz, las posturas doctrinales se convirtieron en los factores de control de las exégesis bíblicas.[166] Los teólogos buscaban con especial interés pasajes que se pudieran esgrimir en la controversia, y la búsqueda de *loca probantia* tomó el lugar de la auténtica exégesis.[167]

Epistolas Pauli. London, s.1., 1660, p. 611; cf. PICONIO, B. *The Epistle to the Romans*. Pritchard, A.H. (trad.). London: J. Hodges, 1880, de la edición de 1703, p. 128.

[165] HUNNIUS, Aegidius (1550-1603), *Epistolae divi Pauli Apostoli ad Romanos expositio plana & perspicua,* Frankfurt: I. Spies, 1587; FLACIUS ILLYRICUS, Matthias, *Clavis Scripturae Sacrae,* Basel: Per Q. Querum, 1567.

[166] Lutero se esforzó por superar el divorcio entre la exégesis y la teología, que prevaleció durante el escolasticismo medieval. Pero tras Lutero, las mejores contribuciones del gran reformador fueron empleadas de forma distorsionada. El principio de la *analogia fidei* o de la *analogia Scripturae* se aplicó a la práctica de la exégesis controlada por la doctrina y el principio de *was Christum treibet* [lo que conduce a Cristo (*N. del E.*)] llevó a la teoría de un «canon dentro del canon» y, por consiguiente, a la relegación del AT a un lugar inferior y a la interpretación de cualquier pasaje en función de la doctrina de la justificación por la fe. Ver GRANT, p. 135; y LEHMANN, P. «The Reformers' Use of the Bible». *Theology Today* 3, 1946, pp. 328-344. La antigua autoridad eclesiástica, que tan decididamente rechazaron Lutero y los reformadores, fue de nuevo introducida. El resultado paradójico fue que mientras los luteranos erigían a Lutero como una especie de papa, se apartaban considerablemente del espíritu de sus escritos.

[167] Según Farrar, las iglesias protestantes no produjeron «nada de primera importancia en cuanto a exégesis desde la muerte de Flacio en 1575» (p. 380 n. 3). Cf.

Este nuevo enfoque preparó el camino hacia un cambio muy significativo en la interpretación de Ro 10,4. Este cambio de énfasis es casi imperceptible al principio, y se tiene que rastrear hacia atrás a través de un proceso largo y discontinuo, paralelo al desarrollo del debate «ley-evangelio». Tomó diferentes formas en las distintas tradiciones teológicas. En los círculos luteranos que contemplan la ley en oposición radical al evangelio, como «aquello que ataca y acusa al hombre en su autosuficiencia», el «fin de la ley» de Ro 10,4 se empezó a explicar en términos de abrogación.[168] En los círculos reformados, donde la ley se entendía principalmente como la «eterna voluntad de Dios» y la expresión de sus exigencias y prohibiciones, Ro 10,4 se empezó a explicar en términos de cancelación, debido al cumplimiento sustitutorio de Cristo.[169]

El énfasis en las doctrinas de la abrogación de la ley (sea reemplazada por el evangelio o cumplida en nuestro lugar) y en la justificación por la fe facilitaron el paso de una interpretación teleológica y

PAUCK, W. *The Heritage of the Reformation*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1961, pp. 328-29.

[168] FORDE, p. 184; cf. p. 176. Lauri Haikola encuentra que la mayor diferencia entre Lutero y la ortodoxia tardía estriba precisamente en la comprensión de la ley *(Studien zu Luther und zum Luthertum*. Uppsala: Universitats Arsskrift, 2, 1958, pp. 9-12, 106-107).

[169] Hunnius interpretó Ro 10,4 como una declaración de que Cristo había cumplido la ley en nuestro lugar: *«Nam perfectio legis Christus, id est, cum nos non possemus implere legem, Christus in nostrum succedens locum, eam perfecte adimplevit» (Loci Communes*, p. 160). Hunnius explica cómo este cumplimiento sustitutorio fue realizado por Cristo: *«Christus non tantum passiva obedientia, hoc est passione et morte, sed etiam obedientia activa seu impletione legis vitam et iustitiam nobis comparasse».* Por lo tanto, aunque el cumplimiento de la ley por parte de Cristo no estaba dirigido a abrogarla (*«Christus non venisse ut tollat legem sed ut eam impleat»*) devino en un cumplimiento sustitutorio: *«At qui constat non venisse Christum pro se legi Dei satisfaceret... ut pro nobis legem adimpleret. Qua perfectio vel impletio legis servit nobis» (*ibíd.*,* p. 164).

completiva a otra temporal y antinómica.[170] Pronto Ro 10,4 empezó a interpretarse no de acuerdo con la exégesis de los reformadores, sino de acuerdo con las posturas teológicas de las Confesiones de Fe, prestando más atención a las convicciones doctrinales que a los datos contextuales y filológicos.

De todos los grupos que surgieron de la Reforma, los anabaptistas fueron los más respetuosos ante la ley y el AT.[171] Sin embargo, en su radicalización, muchos tendieron a ver el NT como sustituto del AT y a adoptar posturas antinómicas, rechazando «la letra» y reteniendo tan sólo «el espíritu».[172] Los seguidores de Calvino estaban acostumbrados a defender una relación más positiva entre los Testamentos, pero también se enfrascaron en acalorados debates con respecto a la relación entre la ley y la gracia.[173] Hugo Grotius (1583-1645), el más notorio comentarista, interpretó Ro 10,4 a la manera teleológica clásica: la ley apunta al evangelio como su obje-

[170] Es muy difícil determinar con precisión cuál fue la primera interpretación *terminal-temporal-antinómica* de Ro 10,4. Las obras más antiguas mencionadas para apoyar este tipo de interpretación son: SCHLICHTING, Jonasz (1592-1661), *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti Libros,* Irenapoli: S.I. Philalethii, 1656; LE CLERC, J. (1657-1736), *A Supplement to Dr. Hammond's Paraphrase and Annotations on the New Testament. In Which His Interpretation of Many Important Passages Is Freely and Impartially Examined,* London: S. Buckley, 1699; LIMBORCH, Philippus (1633-1712), *Commentarius in Acta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebreos,* Rotterdam: B. Bos, 1711; e incluso éstas dicen interpretar Ro 10,4 en el sentido de la «finalización-terminación» de la ley ceremonial (STUART, M. *Commentary on Romans*. Andover: Gould & Newman, 1832, p. 456).

[171] Bernhard Rothmann de Münster escribió que «todos los cristianos deberían recibir el Antiguo Testamento con mayor respeto que el Nuevo» (citado por Bainton, p.17)

[172] Balthasar Hubmaier y Hans Denck (ver más en WOOD, pp. 99-101).

[173] Ver bibliografía casi exhaustiva en *Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion*. KINDER, E.; HAENDLER, K. (eds.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, pp. 390-395.

tivo y meta.[174] Johannes Cocceius (1603-1669) aportó a la tradición calvinista la llamada «teología del pacto», según la cual, la ley de Moisés responde a un pacto de obras (que concluye con Jesús) y el evangelio aporta un pacto de gracia (iniciado por Cristo).[175]

Como reacción contra la rigidez de la ortodoxia dogmática, el pietismo trajo un nuevo énfasis en la Biblia (aunque principalmente por motivos éticos y devocionales) que condujo a un renacer de la auténtica exégesis. El mejor exponente de la interpretación pietista es J.A. Bengel (1687-1752). Para él, «el fin de la ley» se debe comprender de forma completiva final.[176] Se ha dicho que «el texto del Nuevo Testamento de Bengel y su aparato crítico (1743) marcan el principio del trabajo científico en este campo».[177]

---

[174] *«Lex Mosis via tantum fuit ad Evangelium:* τέλος *(finis) est viae meta, ut supra 6,21-22; 1 Tim. 1,5. Idem sensus Gal. 3,24 et supra 3,31 & 8,4; Hebre. 7,19. Christus saepe ponitur pro Evangelio, ut supra diximus, 9,32:* πλήρωμα νόμου ἀγάπη*...»* (*Opera Omnia Theologica,* Paris, s.l., 1644; III: *Annotationes in Epistolas Pauli, in loc.).* Cf. la interpretación de Jacobus Westein: *«Tantum abest ut lex Mosis a Christo arceat, ut potius ad illum adducat, si recte intelligatur, supra iii,21; Gal iii,24.* Τέλος*, I Tim 1,5» (Novum Testamentum Graecum, Amsterdam: O*fficina Dommeniana, 1752, reimpresión Graz: Akademischer Druck, 1962, II, *in loc.).*

[175] Ver McCOY, Ch.S., *The Covenant Theology of Johannes Cocceius*. Tesis doctoral. Yale University, 1957, pp. 60-61); ROLSON III, H., «Responsible Man in Reformed Theology: Calvin Versus the Westminster Confession», *SJT* 23, 1970, p. 129. Para un estudio exhaustivo sobre la teología del pacto, ver KARLBERG, M.W., «Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant», *WTJ* 43, 1980, pp. 1-57.

[176] *«*Τέλος, finis, *justitiam et vitam, quam lex ostendit sed dare nequit, tribuens.* Τέλος, finis, *et* πλήρωμα*,* complementum, *sunt synonyma. Coll. 1 Tim. 1,5 cum Rom. 13,10. Itaque cf. cum hoc loco Matth. 5,17. Lex hominem urget donec et ad Christum confugit. Tum ipsa dicit: Asylum es nactus, desino te persequi, sapis, salvus es» (Gnomon Novi Testamenti,* 1734. STENDEL, P. (ed.). Stuttgart: J.F. Steinkopf, 1891, pp. 595-596).

[177] «Bengel», *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church,* 1977, p. 59.

El puritanismo y las tendencias inglesas

Inglaterra permaneció en gran parte aislada de las controversias teológicas que desgarraron el protestantismo en el continente. La predicación puritana generó una enorme divulgación de la Biblia y produjo un renovado interés por los estudios bíblicos tanto entre estudiosos como entre laicos.[178] La tradición puritana interpretó Ro 10,4 generalmente de forma teleológica. John Owen (1616-1683), al que se considera como el mayor de los intérpretes puritanos, explica Ro 10,4 de manera muy similar a la de los reformadores, enfatizando el hecho de que la intención de la ley es la justificación que sólo Cristo puede otorgar.[179] Esta interpretación finalista fue compartida por Anthony Burguess[180] y está también presente en las

[178] BAKER, p. 55.

[179] «No debemos preocuparnos en inquirir sobre cuantas formas distintas se puede decir que Cristo es el *telos nomou*: "el fin", el complemento, la perfección, "de la ley". El apóstol determina suficientemente su intención, no afirmando de manera absoluta que es el fin de la ley, sino que lo es *eis dikaiosunen*, "para justicia... " para todo aquel que crea. El asunto en cuestión es la justicia que requiere la ley. Dios no busca justicia alguna de nosotros sino la que está prescrita en la ley... Que fuésemos justos mediante ella ante Dios fue el primer y original fin de la ley. Sus otros fines presentes, condenar el pecado y juzgarlo, son accesorios a su primera intención... Esta justicia que requiere la ley... los judíos la buscaron en sus propias realizaciones de los deberes y obligaciones de la misma. Pero haciendo esto, en la cima de sus esfuerzos, nunca pudieron cumplir esta justicia, ni alcanzar este fin de la ley... Por esa razón, el apóstol declara que esto se consigue de otra forma; que la justicia de la ley se cumple y que su fin ante Dios se alcanza en y por Cristo. Porque lo que la ley requería, él lo cumplió y es aplicado a todos los creyentes» (*The Works of John Owen*. GOULD, W.H. [ed.]. London: Banner of Truth Trust, 1967, V, pp. 342-343).

[180] Burgess abogó en favor de la posibilidad de dos significados simultáneos para τέλος [*télos*], a saber: 1) «aquello hacia lo que algo tiende», y 2) «aquello para lo que algo es designado por quien lo crea» (*Vindiciae Legis: A Vindication of the Morall Law and the Covenants,* London: James Young, 1646, p. 7). El resto del pasaje también es digno de mención como testimonio del debate en torno al signifi-

paráfrasis y comentarios que abundaron en los siglos XVII y XVIII en Inglaterra.[181] John Wesley (1703-1791) explicó τέλος [*télos*] como «objetivo y blanco», dando a Ro 10,4 una interpretación que se convirtió en tradicional en el metodismo clásico.[182] Sin embargo, no todos los puritanos, ni sus herederos religiosos, entendieron Ro 10,4 de la misma manera. Para los antinomianistas, Ro 10,4 significaba que la ley había sido abrogada; para los baxterianos, que la ley había sido modificada; y para los puritanos tradicionales, que la ley había sido confirmada.[183] La discusión en los círculos protestantes surgidos del puritanismo acerca del significado de Ro 10,4 aún no se ha cerrado.[184]

---

cado de τέλος [*télos*] en el siglo XVII: «Debido al diferente uso de la palabra *télos*, existen diferentes conjeturas; para algunos no significa más que *extremitas,* o *terminus;* porque la ley ceremonial terminó con Cristo; para otros *finis complementi*, la plenitud de la ley es Cristo; otros añaden, *finis intentionis* o *scopi*, por lo que, para ellos el significado es la ley apunta a Cristo en todas sus ceremonias y ritos, porque no hay la menor ceremonia que no apuntara hacia Cristo, y lo mismo toda *iota* o detalle de la ley moral» (ver más en KEVAN, E.F., *The Grace of the Law. A Study of Puritan Theology,* Grand Rapids (Michigan): Baker, 1965, pp. 137-14).

[181] HAMMOND, H., *A Paraphrase and Annotations upon All the Books of the New Testament* (1653); O*xford's Paraphrase of the Epistles* (1675); CLARKE, S.; PYLE, T., *Paraphrase of the New Testament* (1701-1735); WHITBY, D., *A Paraphrase and Commentary on the New Testament in Two Volumes* (1702); GUYSE, J., *Paraphrases* (1739-1752); DODDRIDGE, P., *Family Expositor or a Paraphrase and Version of the New Testament* (1739); MACE, W., *New Testament* (1929); PURVER, A., *Quaker's Bible* (1964); etc.

[182] «*For Christ is the end of the law.* Su alcance y su propósito. La intención misma de la ley es la de llevar a los hombres a creer en Cristo para justificación y salvación. Tan sólo él concede ese perdón y esa vida de la que la ley muestra la necesidad pero no puede dar» *(Explanatory Notes upon the New Testament,* London: Epworth, 1948, reimpresión de 1754, p. 229).

[183] Ver KEVAN, p. 137.

[184] Cf. KARLBERG, M.W., «Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant», *WTJ* 43, 1980, pp. 1-57; FULLER, D.P., *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The*

El siglo XVIII: del dogmatismo al racionalismo

El siglo XVII marcó el principio de un cambio decisivo en la actitud hacia la Biblia. Las controversias y las posiciones extremas de algunas corrientes luteranas y reformadas habían abierto el camino para el deísmo inglés, el racionalismo francés y la «Ilustración» alemana. En contra de la ortodoxia rígida y dogmática, su concepto estrecho y dictatorial de la inspiración y de su inmovilismo, el racionalismo fue un intento de hacer del cristianismo una religión cuyos principios pudieran explicarse mediante la razón, no por una iglesia o por una autoridad bíblica.[185] En esta reacción, fruto del escepticismo,[186] los siglos XVII y XVIII no aportaron ningún cambio significativo a la interpretación de Ro 10,4. Pero la actitud generalizada de reducir al mínimo los principios bíblicos que conservan valor eterno, frente a los que deben ser reemplazados por ser temporales y judaicos, contribuyó a la creciente tendencia de interpretar Ro 10,4 como una afirmación de la abolición de la ley.

Con la nueva mentalidad liberal surgió una nueva teología. «Abandonando los credos fijos y las tradiciones, y llevada por el moderno ideal de libertad de pensamiento, se interpretó y redefinió

Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology, Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980, pp. 51-58.

[185] Sobre el paso del rechazo de la autoridad de la Iglesia a la declaración de la absoluta independencia de la razón individual, ver CAIRD, E. *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 vols. Glasgow: J. Maclehose, 1909, I, p. 71.

[186] El acercamiento escéptico al estudio de la Biblia comenzó con las obras de Hobbes y Spinoza, y fue continuado, con diferentes grados de intensidad, por C. Wolf (1679-1754), H. Reimarus (1694-1768), Ernesti (m. 1781), Michaelis (1717-1791) y muchos más. Ver GRANT, p. 173. De especial importancia fue la influencia de J. Semler, llamado por algunos «el padre del liberalismo bíblico moderno», con su libro más influyente: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*. Gütersloh: Mohn, reedición 1967).

la religión cristiana en las categorías de la civilización moderna».[187] El subjetivismo de Immanuel Kant (1724-1804), con su énfasis sobre la conciencia, acabó por reducir el cristianismo, para muchos, a sus aspectos morales. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el teólogo más influyente del liberalismo protestante, dando prioridad a la intuición y a los sentimientos (*Anschauung und Gefühl*) respecto a la revelación objetiva, interpretó la frase «Cristo es el fin de la ley» en el sentido que «Cristo nos anima de tal forma que nosotros mismos somos llevados a un cumplimiento cada vez más perfecto de la voluntad divina».[188]

El siglo XIX: la escuela liberal y el historicismo

Intentando liberar los estudios paulinos de los límites de la dogmática protestante, Ferdinand Baur (1792-1860), líder de la llamada Escuela de Tübingen, adoptó las perspectivas de la dialéctica histórica de Hegel.[189] Su enfoque dialéctico fue aplicado por la escuela liberal a la crítica del NT y tuvo importantes repercusiones en la interpretación de Ro 10,4. Así, D.F. Strauss (1808-1874) explicó «el fin de la ley» sobre el trasfondo progresivo y evolutivo de la historia humana.[190] Las consecuencias naturales de esta tendencia fueron

[187] PAUCK, W. *The Heritage of the Reformation*. Glencoe (Illinois): Free Press, 1961, p. 316. Cf. también pp. 255-268.

[188] SCHLEIERMACHER, F. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1948 (1830), p. 456.

[189] BAUR, F.C. *Paul, Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistle and His Doctrine*. Nezies, A. (trad.). Edinburgh: Williams & Norgate, 1875-1876, II, pp. 212-227. En pp. 199-200 Baur dice: «Era la intención de Dios y el alcance de todo su plan para la historia de la religión, que sólo cuando viniera Cristo... este estado pedagógico... llegaría a su fin... tan pronto como hubiera llegado una nueva etapa de la conciencia religiosa y de la vida...».

[190] STRAUSS, D.F. *The Life of Jesus Critically Examined*. Evans, M. (trad.). New York: C. Blanchard, 1860, ed. de 1835, p. 316: «Dios había permitido a los prime-

el rechazo de la unidad de la Biblia y la visión del NT como sustituto de la religión judía. La relativización liberal de la Biblia, la visión optimista de la historia como evolución y progreso y la creciente confianza en los resultados de la investigación y de las ciencias humanas favorecieron una interpretación de Ro 10,4 antinómica y contraria al Antiguo Testamento. Las nuevas tendencias se popularizaron rápidamente en muchos comentarios sobre Romanos, entre los que, sin duda, el más influyente fue el de H.A.W. Meyer (1800-1873),[191] que parafrasea Ro 10,4 en los siguientes términos: «La validez de la ley ha llegado a su final en Cristo, para que todo creyente pueda ser participante de la justificación».[192] Meyer rechaza la traducción de τέλος [*télos*] como «cumplimiento» porque «es contraria al significado de la palabra», mientras que rechaza la traducción teleológica, a pesar de ser «lingüísticamente impecable», «porque no se corresponde con el contexto», ya que la relación entre Cristo y la ley sólo se puede plantear en términos temporales.[193] La visión subordinada del AT en relación con el NT se expresó en su forma más extrema en los trabajos de Adolf von Harnack (1851-1930). En

ros hebreos, con la excusa de la dureza de sus corazones (Mt. xix, 8s.), muchas cosas que, en etapas más avanzadas de la cultura, serían inadmisibles...». Este enfoque evolutivo se convirtió en una premisa básica de la *Religionsgeschichtliche Schule* [Escuela de la historia de las religiones (*N. del E.*)]. Strauss añade que «la espiritualización de la religión, y de acuerdo con la interpretación de Stephen, la *abolición de la ley mosaica*, que sería el resultado de ese acontecimiento, estaba indudablemente identificada por Jesús con el comienzo de la abolición de la αἰὼν μέλλων del Mesías» (ibíd.). Esta interpretación de la abolición de la ley sobre una base escatológica se impuso con A. Schweitzer.

[191] H.A.W. Meyer fue el editor del famoso *Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1832-1852, 16 vols.

[192] «Sólo esta visión de *telos* como *fin, conclusión*... se amolda con lo que sigue, donde se enuncian los principios, diferentes en esencia, de la vieja y nueva *dikaiosune*» (*Romans,* 1832, II, pp. 172-173).

[193] Ibíd., p. 173.

vez de *lex aeterna*, el AT es para Harnack simplemente algo que ocurrió en su tiempo, perteneciendo tan sólo a una etapa particular del proceso evolutivo de la historia de la humanidad, como parte de una dispensación histórica ahora superada.[194] Harnack explica Ro 10,4 diciendo que para Pablo «el fin de la ley» significa que la venida de Cristo revela «el valor meramente temporal de la Ley y, por consiguiente, la abrogación de la religión del Antiguo Testamento».[195]

En el mundo angloparlante, «una nueva era de estudio de Romanos se abrió con el comentario de Sanday y Headlam».[196] Este comentario crítico popularizó las interpretaciones que se habían aceptado en el criticismo liberal del NT. Ro 10,4 se explica por medio de Gálatas, Ef 2,15, Col 2,14 y por una teología que sustituye la ley del AT por el NT: «La ley ha dejado de ser un método o principio de justificación en Cristo».[197] Este tipo de exégesis requería un en-

[194] Baker llama a Harnack «el mayor acercamiento al rechazo cristiano del Antiguo Testamento desde Marción» (pp. 56-57). Según la célebre frase de Harnack, «el rechazo del Antiguo Testamento en el siglo II [por Marción] fue un error que la gran iglesia se negó a cometer; su permanencia en el siglo XVI se debió al poder de una herencia fatídica que los reformadores todavía no habían sido capaces de desechar; pero su conservación como libro canónico en el protestantismo moderno es el resultado de una parálisis de la religión y de la iglesia» *(Kirchliche Dogmatik* 1.2.82; citado por PAUCK, W. *Harnack and Troeltsch. Two Historical Theologians*. New York: Oxford University Press, 1968, pp. 37-38); cf. RENAN, E. *Saint Paul*. Paris: Calman Levy, 1869, p. 560.

[195] *History of the Dogma*. 7 vols. Buchanan, N. (trad.). London: Williams & Norgate, 1894, I, p. 87. El texto sigue diciendo que «Jesús el Mesías, habiendo cumplido la ley de una vez por todas, selló un nuevo pacto, en oposición al viejo o en un nivel superior al mismo».

[196] «Romans». En: CROSS, F.L. (ed.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford University Press, 1974, p. 1.197.

[197] SANDAY y HEADLAM, *Romans*, p. 284. Cf. en la misma línea, LIDDON, H.P. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans*. Grand Rapids (Michigan):

tendimiento negativo de νόμος [*nómos*], o como «una manera de alcanzar la justificación por las obras» a la que Cristo pone fin,[198] o como «un factor de control que nos maldice» y de cuyo dominio Cristo nos ha liberado.[199] Dando por sentado que *Cristo* y *ley* son realidades mutuamente excluyentes, la interpretación de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 como «terminación» parecía, efectivamente, la mejor.

La interpretación «temporal/terminal» de Ro 10,4 empezó a prevalecer a mediados del siglo XIX. Por supuesto, se necesitó mucho tiempo para desplazar las interpretaciones completivas y teleológicas que nunca llegaron a desaparecer del todo. Es desconcertante y revelador que la primera afirmación indicando que la interpretación de τέλος [*télos*] como «terminación/abrogación» era compartida por «la mayoría de los comentaristas» aparece en el comentario de Meyer sobre Romanos publicado en 1832,[200] siendo que sus contemporáneos Tholuck (1824), Stuart (1832), Hodge (1835), *et al.,* aún defendían la interpretación teleológica y consideraban que su labor coincidía «con la mayoría de los comentaristas».[201] Es más, según

Zondervan, 1961 (1876), p. 179; y BLACKLEY, W.L.; HAWES, J. *The Critical English Testament*. London: Daldy, 1878, II, p. 322.

[198] GIFFORD, E.H. *The Epistle of St. Paul to the Romans with Notes and Introduction*. London: J. Murray, 1886, p. 183. Ver más en FORDE, G.O. *The Law-Gospel Debate. An Interpretation of its Historical Development*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1969.

[199] BEET, J.A. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. 7ª ed. New York: T. Whittaker, 1892, p. 301.

[200] MEYER, p. 404. Sin embargo, aparte de Agustín, Meyer no menciona ningún otro nombre.

[201] THOLUCK, F.A.G. (1799-1877). *St. Paul's Epistle to the Romans*. Philadelphia: Sorin and Ball, 1827/1844, pp. 351-352, todavía considera «fin y propósito» como las mejores interpretaciones; igual que STUART, M. *Commentary on Romans*. Andover: Gould & Newman, 1832/1835, pp. 455-456. HODGE, C. *Commentary on the Epistle to the Romans*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1835/1955, p. 335,

Alford (1855), ¡Meyer fue de los primeros partidarios de la interpretación temporal![202] En cualquier caso, esta interpretación fue, de hecho, la que prevaleció hasta fines del siglo XIX.[203]

Sin embargo, no todos los comentaristas adoptaron la interpretación temporal/terminal de τέλος [*télos*]. Algunos, considerando que «no hay nada irrazonable en suponer que el apóstol podía querer diversos significados», hacen una lista de varios significados sin escoger ninguno.[204] Con una postura intermedia entre los reformadores y las nuevas tendencias historicistas, F. Godet (1812-1900)

dice que la mayoría de los comentaristas ofrece una interpretación teleológica, aunque él prefiere el significado de «abrogación» (p. 336).

[202] ALFORD, H. *The Greek New Testament*. 4 vols. Chicago: Moody Press, reedición de 1958, II, p. 417. Alford interpreta τέλος [*télos*] como «el objetivo hacia el que apuntaba la ley» (ibíd.). Los partidarios de la interpretación temporal mencionados por Alford, aparte de Meyer, son: OLSHAUSEN, H. (1796-1839). *Die Briefe Pauli an die Römer und Korinther*. Königsberg: A.W. Unzer, 1837; FRITZSCHE, C.F. (1776-1850). *Pauli ad Romanos Epistola*. 3 vols. Halle: Gebauer, 1836; y DE WETTE, W.M.L. (1780-1849). *Kurze Erklärung des Briefes an die Römer*. Leipzig: Weidmann, 1835.

[203] Ver LIPSIUS, R.A. (1830-1892). *Hand-Commentar zum Neuen Testament. Zweiter Band: Briefe an die Galater, Römer, Philipper*. Freiburg: P. Siebeck, 1892, p. 166.

[204] JOWETT, B. *The Epistle of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. Essays and Dissertations*. London: J. Murray, 1855, I, 289-290; cf. ROBINSON, T. *A Suggestive Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. London: R.D. Dickenson, 1871, II, pp. 68-69. «La idea de *télos* es la de fin en todos los sentidos: cumplimiento, término, objeto, etc., hacia el cual apunta la ley (*nomos*) y en el que encuentra apoyo (Mt 5,17, etc.)»; VAUGHAN, C.J. (1816-1897). *St. Paul's Epistle to the Romans*. London: Macmillan, 1859, p. 190. SHEDD, W.G.T. *A Critical and Doctrinal Commentary upon the Epistle of St. Paul to the Romans,* New York: Charles Scribner's Sons, 1879, p. 313: «Todas estas explicaciones pueden combinarse. Cristo es el τέλος en cada uno de los sentidos mencionados aquí». Pero se pronuncia a favor de la interpretación completiva: «Si hay que adoptar una sola explicación, la última (fin en el sentido de cumplimiento) es preferible, porque cuadra mejor con el sentido de la Epístola».

propuso una exégesis que ha sido seguida por muchos después de él, tomando los significados de «propósito» y «terminación» como necesariamente simultáneos e inseparables.[205]

A pesar de las nuevas tendencias, no pocos retuvieron interpretaciones teleológicas. Para F.A.G. Tholuck (1799-1874) «la ley impele al hombre hacia Cristo».[206] Para T. Chalmers (1780-1847) «deberíamos tener un entendimiento más preciso del versículo tomando la palabra *fin* como equivalente a *intención*».[207] Para A. Barnes τέλος [*télos*] significa aquí «propósito e intención».[208] Para Moses Stuart, «no hay duda alguna de que *telos* aquí significa *exitus*, el fin, objeto final».[209] Y para H.C.G. Moule Ro 10,4 significa que «el fin de la Ley, su objetivo, su causa final en el plan de redención es Cristo».[210]

Resumiendo la historia de la interpretación de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 desde la Reforma hasta el final del siglo XIX, podemos extraer dos conclusiones principales. En primer lugar, que durante la era de la Reforma, con el progreso en el estudio del griego bíblico aportado por el Renacimiento y el nuevo interés por la exégesis

[205] GODET, F. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans,* 2 vols. CUSIN, A. (ed.). Edinburgh: T. & T. Clark, 1892 (1881), II, p. 196: «*Fin*, sin duda, implica la noción de *propósito*; porque si la ley termina con Cristo, es sólo porque ha alcanzado su propósito... de dos cosas contrarias, cuando una aparece, la otra debe terminar».

[206] *Exposition on St. Paul's Epistle to the Romans*. Halle, 1842. Menzies, R. (trad.). Philadelphia: Sorin and Ball, 1844, p. 353.

[207] *Lectures on Romans* (Edinburgh, 1842). New York: R. Carter, 1853, pp. 396-397.

[208] *Notes Explanatory and Practical on the Epistle to the Romans*. New York: Harper, 1834; reedición Grand Rapids (Michigan): Baker, 1949, pp. 228-229.

[209] *A Commentary on the Epistle to the Romans with a Translation and Various Excursus*. London: W. Tegg, 1853 (2ª ed.), pp. 456-457.

[210] *The Epistle of St. Paul to the Romans*. 4ª ed. London: Hodder & Stoughton, 1897 (1879), p. 268.

literal y contextual, florecieron las interpretaciones completivas/perfectivas/teleológicas. En segundo lugar, después de la era de la Reforma, con el énfasis protestante en la antítesis «ley-evangelio», con las tendencias historicistas de la teología liberal y de la alta crítica en la dirección de la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo y de la discontinuidad entre el AT y el NT, empezaron a prevalecer las interpretaciones de Ro 10,4 en categorías temporales/terminales/antinómicas.

TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS

Por distintas razones, el último período de la historia de la interpretación de Ro 10,4 es difícil de evaluar. La complejidad de algunas nuevas posturas, la multiplicación de la literatura sobre el tema y la dificultad de entender movimientos y tendencias que aún no han alcanzado su pleno desarrollo, son los principales obstáculos para un estudio completo y objetivo.

La interpretación de Romanos 10,4 sobre la base del contexto paulino

A principios del siglo XX parece alcanzarse un cierto consenso en la crítica moderna sobre el significado de Ro 10,4 como una afirmación de la abolición de la ley por Cristo.[211] Sin embargo, como aún perdura un amplio desacuerdo sobre la interpretación de «el fin de la ley», el debate pasa del significado de τέλος [*télos*] al de νόμος [*nómos*].[212] Durante mucho tiempo el espectro de los significados

[211] Para una interpretación representativa, ver LIETZMANN, H., *Römer* (1910), p. 92: *«Die übliche Bedeutung "Ende" für* τέλος *ist hier die allein sinngemässe»*.

[212] Entre los primeros estudios sobre la teología paulina de la ley, ver ZAHN, A. *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel Paulus*. Halle: Ebend, 1876; GLOCK, J.B. *Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des*

dados a «ley» en Ro 10,4 sigue yendo de «ley de Dios» y «ley mosaica»[213] a «ley como principio»[214] y «legalismo».[215] En esta nueva búsqueda de criterios objetivos, las distintas afirmaciones de Pablo sobre la ley, que habían sido explicadas por las diferentes etapas en el desarrollo de la experiencia cristiana de Pablo,[216] o por una diferenciación entre los aspectos éticos y ceremoniales de la ley, empiezan a analizarse a partir de bases filológicas, en particular, mediante el uso del artículo con νόμος [*nómos*].[217] Así, νόμος [*nómos*] con el artículo se interpreta como la ley mosaica –que Pablo respeta– mientras que νόμος [*nómos*] sin artículo se entiende como referido al legalismo –que Pablo rechaza–. Aunque estas distinciones

Paulus. Karlsruhe: Renther, 1885; WITT, H. «Die Stellung des Apostels Paulus zum mosaischen Gesetz». *Programm des Gymnasiums zu Seehause* 1 (1888-1889), pp. 3-12; KÜHL, E. «Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes in Zusammenhang der paulinischen Lehre». *TSK* 67, 1894, pp. 120-146.

[213] ZAHN, pp. 47-61.

[214] Así, KÜHL, en *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1913, p. 352), interpretó Ro 10,4 diciendo: *«Nur das mosaische Gesetz bedeuten.* Telos *heisst* Ende*, Aufhebung dass Christus des Gesetzes, "Zweck und Ziel" gewesen sei, ist trotz Gal 3.24 ein unpaulinischer Gedanke».*

[215] N.P. WILLIAMS («The Epistle to the Romans». En: GORE, C.; GOUDGE, H.L.; GUILLAUME, A. (eds.). *A New Commentary on Holy Scripture*. London: SPCK, 1928, p. 476) dice, parafraseando Ro 10,4, que «la venida de Cristo ha llevado todos los sistemas legales, como tales, a su fin...».

[216] C. CLEMEN (*Die Chronologie der paulinischen Briefe auf das neue untersucht*. Halle: Niemeyer, 1842, pp. 256-258) sostiene que Pablo desarrolló su doctrina de la ley desde un período de aceptación, cuando escribió Romanos, a un período de rechazo, cuando escribió Gálatas. La postura de Clemen fue cuestionada por F. Sieffert («Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzlehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels». En: *Theologische Studien. Festschrift für Bernhard Weiss,* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897, pp. 332-357). Cf. KENNEDY, H.A. «St. Paul and the Law». *Expositor* 13, 1917, pp. 338-366.

[217] BURTON, E.D. *Notes on New Testament Grammar*. Chicago: University Press, 1904, p. 213; y especialmente SLATEN, A. «Qualitative Use of *Nomos*». *AJT* 23, 1919, pp. 213-219.

pronto fueron cuestionadas y finalmente desestimadas,[218] muestran la necesidad de sacar la discusión de los límites de la dogmática y volver a centrarla sobre el texto, la gramática, la filología y la exégesis histórica, marcando la nueva dirección de la investigación en el siglo XX.

En primer lugar, la atención se fija sobre el posible trasfondo histórico del punto de vista de Pablo sobre la ley.[219] La investigación judía entra en escena y trae nuevas percepciones y puntos de vista. Apartándose de los enfoques doctrinales tradicionales,[220] la presunta «emancipación paulina de la ley» se empieza a explicar sobre bases históricas, o como producto de las influencias helenísticas judías o heterodoxas,[221] o como la conclusión natural de la creencia rabínica de que el fin de la ley acaecería en la era mesiánica.[222]

---

[218] Primero por GRAFE, E. *Die paulinische Lehre von Gesetz nach den vier Hauptbriefen*. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1884; después por BLÄSER, P. *Das Gesetz bei Paulus*. Münster: Aschendorff, 1941.

[219] Para bibliografía y debate ver ELLIS, E.E. *Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1961, pp. 25-26; KUSS, O. «Νόμος bei Paulus». *MTZ* 17, 1966, pp. 173-227.

[220] Para Lutero la ley sólo se vaciará de contenido (*vacua*) en el cielo, porque habrá sido «cumplida» al fin (*WA* 39.1.433): «*impletio legis est mors legis*» (*WA* 3.463.33-37). Ver también FORDE, p. 184.

[221] FRIEDLÄNDER, M. «The “Pauline” Emancipation from the Law, a Product of the Pre-Christian Diaspora». *JQR* 14, 1901-1902, pp. 265-301. LÖWY, M. «Paulinische Lehre von Gesetz». *MGWJ* 47, 1903, pp. 322-339, 417-433, 534-544; 48, 1904, pp. 268-276, 321-327, 400-416. PFLEIDERER, O. *Paulinism. A Contribution to the History of Primitive Christian Theology*. 2 vols. Peters, E. (trad.). London: Williams & Norgate, 1877, I, pp. 20-22, 72-74; II, pp. 22-24; *The Influence of the Apostle Paul in the Development of Christianity*. Smith, J.F. (trad.). New York: C. Scribner's Sons, 1885, p. 71. DEISSMANN, A. *Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1925. VON DOBSCHÜTZ, E. *Der Apostel Paulus*. Halle: B.W.F.S., 1926-1928, 2 vols.

[222] ZEHNPFUND, R. «Das Gesetz in den paulinischen Briefen». *NKZ* 8, 1897, pp. 384-419. BUGGE, C. «Das Gesetz und Christus nach der Ausschauung der ältes-

Τέλος y escatología

Sobre la base de algunos textos rabínicos, como *Niddah* 61b,[223] Ro 10,4 se explica a través de la noción apocalíptica rabínica de los dos eones sucesivos: la «era antigua» (vista como el reino de la ley) y la «nueva era» (entendida como el reino mesiánico). De modo que, Cristo acaba con «la era de la ley» y trae «la era mesiánica».[224] La interpretación de Albert Schweitzer (1931) de la teología paulina desde esta perspectiva escatológica trae un nuevo enfoque a la exégesis de Ro 10,4; según él, la «conclusión lógica del hecho de que la ley deja de existir cuando comienza el Reino».[225]

Entre las contribuciones más influyentes a esta nueva tendencia cabe destacar la de W.D. Davies, que explica la teología paulina de

ten Christengemeinde». *ZNW* 4, 1903, pp. 89-110. WREDE, W. *Paul*. Lummis, E. (trad.). Lexington: American Theological Library Association, 1962, reedición de 1904. HOLZMANN, O. *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text übersetzt und erklärt. Der Römerbrief*. Giessen: Töplemann, 1926, p. 658. GRUNDMANN, W. «Gesetz, Rechtfertigung und Mystik bei Paulus». *ZNW* 32, 1933, pp. 52-65.

[223] Para referencias completas, ver DAVIES, W.D. *Torah in the Messianic Age/or the Age to Come*. Philadelphia: SBL, 1952, pp. 98-99.

[224] «De la misma manera que la vieja era llegó a su fin y a su *telos* con la nueva era, también la ley ha llegado a su fin con el evangelio» (FITZMYER, «Paul and the Law», p. 75; cf. SCHOEPS, *Paul*, p. 171).

[225] SCHWEITZER, A. *The Mysticism of St. Paul*. Montgomery, W. (trad.). New York: Seabury, 1968, p. 189. También en «la línea escatológica» pero fuera de la corriente mayoritaria está SCHLATTER, A. *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief*. 4ª ed. Stuttgart: Calwer, 1935, 1965, p. 311. Los primeros estudios de cierta amplitud sobre la teología paulina de la ley dentro de la nueva corriente pertenecen a MAURER, C. *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung dargelegt*. Zürich: Evangelischer Verlag, 1941; BLÄSER, P. *Das Gesetz bei Paulus*. 1941. Ambos dependían de MOORE, G.F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1927-1930; y STRACK, H.L.; BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 5 vols. München: Beck, 1922-1956.

la ley a la luz de las expectativas judías del papel de la Torá en la era mesiánica.[226] Comparando el pensamiento paulino con el judaísmo rabínico, Davies llega a la conclusión de que Pablo era un fariseo sincero que aceptaba a Jesús como el Mesías y que creía por lo tanto que, en la era mesiánica que había llegado, el Mesías estaba destinado a reemplazar la vieja Torá y dar al mundo una nueva.[227] Aunque Davies se muestra reacio a interpretar Ro 10,4 de manera escatológica,[228] es evidente que su opinión influye en las posteriores exégesis de este pasaje.[229]

Partiendo de premisas ligeramente diferentes, H.J. Schoeps argumenta que la teología «antinómica» de Pablo se debe a su sesgada comprensión del judaísmo y de la teología judía de la Torá. Siendo un judío de la diáspora no ortodoxa,[230] Pablo compartiría la «opinión generalizada» de que «en la era mesiánica la vieja Torá dejaría de existir junto con el impulso malvado, pero que Dios daría una nueva Torá a través del Mesías».[231] Como quiera que Schoeps supone que la «abolición de la ley es una doctrina mesianológica en

[226] *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. London: SPCK, 1955, pp. 71-73.

[227] Ibíd., p. 84. «Para Pablo, la persona y las enseñanzas de Jesús han reemplazado a la Torá como centro de su vida religiosa, y éste ha asumido para él, por lo tanto, el carácter de una nueva Torá» (p. 173).

[228] Ver *Torah,* pp. 82-83 n. 42.

[229] Ver especialmente DÍEZ MACHO, A. «¿Cesará la Torá en la Edad Mesiánica?». *Est Bíb* 12*,* 1953, pp. 115-158; 13, 1954, pp. 5-51; SANDMEL, S. *The Genius of Paul*. New York: Farrar, Strauss and Cudahy, 1958, p. 37; VAN UNNIK, W.C. «La conception paulinienne de la Nouvelle Alliance». En: DESCAMPS, A. *et al.* (eds.). *Littérature et théologie pauliniennes*. Louvain: Desclée, 1960, pp. 109-126.

[230] *Paul*, p. 213; cf. pp. 168-218.

[231] Ibíd., p. 172. Según Schoeps, Pablo cometió el error de separar la Torá del pacto y de moralizar la ley, haciéndola incompatible con la fe, que no lo era. «Pablo no percibió que, en la visión bíblica, la ley está incluida en el pacto» (p. 180).

la teología paulina»,[232] asume que Pablo entienda Ro 10,4 sobre la base de esa doctrina. Esta interpretación mesiánica de la escatología paulina afecta los estudios paulinos de toda tendencia, así como la exégesis de Ro 10,4.[233]

Τέλος y teleología

Llevando la investigación al campo de la filología y de la filosofía, E. Stauffer publica un trabajo especialmente estimulante sobre el pensamiento teleológico de Pablo.[234] Los estudios de Stauffer están basados en el uso que Pablo hace de τέλος [*télos*] y de otros términos relacionados y, en particular, sobre el abundante uso por Pablo

[232] Ibíd., p. 171.

[233] Ver, por ejemplo, BAECK, L. «The Faith of Paul». *JJS* 3, 1952, pp. 106-107. CONZELMANN, O*utline*, p. 224. VAN DÜLMEN, A. *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968, pp. 123-127. GUTBROD, pp. 1.069-1.075. KÄSEMANN, E. *Perspectives on Paul*. Kohl, M. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1974, p. 156. KERTELGE, K. *The Epistle to the Romans*. New York: Herder & Herder, 1972, pp. 114-115. KNOX, *Romans*, p. 321. MICHEL, *Römer*, p. 225. NYGREN, *Romans*, p. 272. Apartándose ligeramente de las tendencias actuales, P. Stuhlmacher sostiene que la visión particular de Pablo sobre la relación apocalíptica entre Cristo y la ley se debe a influencias helenísticas *(Das paulinische Evangelium: I. Vorgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 74-75). Para saber más sobre esta tendencia, ver MUNCK, J. *Paul and the Salvation of Mankind*. Richmond (Virginia): J. Knox, 1959, y *Christ and Israel* (1967). Más recientemente, E.P. Sanders ha propuesto una reinterpretación de la visión de Pablo sobre la Torá también basada en una reevaluación de su formación judía (*Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977). Sanders sostiene que Pablo no formula su visión sobre la justicia en oposición al concepto judío de la salvación por «las obras de la ley»; según Sanders, esto es una invención de los teólogos cristianos. (Cf. CAMPBELL, W.S. «Revisiting Romans». *ScrB* 12, 1981, p. 6.)

[234] STAUFFER, E. «῞Ινα und das Problem des teleologischen Denkens bei Paulus». *TSK* 102 (1930) pp. 232-257; «ἵνα», *TDNT,* III, pp. 323-333; *New Testament Theology*. Marsh, J. (trad.). New York: Macmillan, 1955, pp. 208-210.

de ἵνα [*hína*] en oraciones finales. Aunque Stauffer no publicó ningún estudio específico sobre Ro 10,4, demostró que las categorías teleológicas son sumamente importantes en el pensamiento del NT y que se deben tomar en consideración cuando se aborda la hermenéutica paulina.

Después de Stauffer se publicaron otros estudios sobre la teleología paulina, pero especialmente centrados en las ideas éticas del mundo judeohelenístico.[235] Desgraciadamente, el tema teleológico no ha atraído bastante la atención de los estudiosos de Ro 10,4.

Aunque algunos investigadores han interpretado este versículo «teleológicamente», tan sólo unos pocos, como C.F.D. Moule, han contemplado la posibilidad de explicar la visión de Pablo sobre la Torá en categorías teleológicas.[236] Por lo tanto, y aunque parezca sorprendente, este campo de investigación sigue prácticamente virgen.

Tan sólo Karl Barth ha aportado a la discusión sobre Ro 10,4 un nuevo elemento «teleológico». Interpretó τέλος [*télos*] en analogía con –y hasta quizá como traducción de– el concepto rabínico de כלל [כָּלַל] [kālal] «como una fórmula exhaustiva para el contenido múltiple de la ley, como una designación del denominador común... u ontológicamente como la sustancia, la quinta esencia y la expresión última de la ley, o prácticamente, como su significado...».[237]

---

[235] Ver SCHLINK, E. «Zur Begriff des Teleologisches». *ZST* 10 (1933), pp. 94-125; y especialmente DELLING, G. «Zur paulinischen Teleologie». *TLZ* 75 (1950), cols. 706-710; *TDNT,* VIII, n. 38, p. 54; «Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie». *ZNW* 55 (1964), pp. 26-42.

[236] MOULE, C.F.D. «Fulfilment Words in the New Testament: Use and Abuse». *NTS* 14 (1968), pp. 293-320.

[237] *Dogmatics*. II, 3/4, p. 245; cf. *Romans,* p. 375. K. Barth luchó contra la tendencia luterana de ver discontinuidad y oposición entre la ley y el evangelio. Para Barth «una ley entendida aparte del evangelio lleva a un evangelio convertido simplemente en una muleta para los intentos del hombre de autojustificarse» (cf. FORDE, p. 202). Por lo tanto, sostiene que Pablo no rechazaba la ley, sino el uso erróneo

Así, para Barth Cristo es τέλος νόμου [*télos nómou*] en el sentido que él es «el significado, la autoridad, el cumplidor y el camino al cumplimiento de la ley».[238] Sin embargo, sorprende constatar que, a pesar de la enorme influencia de la obra de Barth en la teología contemporánea, su interpretación de Ro 10,4 haya sido ignorada o desestimada por la mayoría de comentaristas.[239]

Τέλος y filología

Las dificultades en determinar el sentido de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 requieren ayuda filológica. Sin embargo, los primeros estudios que por fin abordan el tema con cierta profundidad no aparecen hasta después de 1950. El primer estudio y el más conocido es sin duda el artículo de G. Delling sobre τέλος [*télos*] en el TDNT. Siguiendo los procedimientos de este famoso diccionario, Delling analiza el uso de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica y parabíblica. Muy valioso como lista de referencias, el trabajo de Delling es, de hecho, no mucho más que eso. Más preocupado por la alta crítica teológica que por los datos filológicos, la interpretación de Delling de Ro 10,4 no se aparta de la tradición luterana actual.[240]

---

de la misma. Porque, pregunta, «¿dónde, en todos estos capítulos o en el resto de la teología paulina, encontramos siquiera la más mínima indicación de que el apóstol de la iglesia consideraba la ley de Israel como un don de Dios cancelado e invalidado por Cristo?» *(Dogmatics*. II, 3/4, p. 244).

[238] Ibíd*.,* p. 245: «El *kelal,* el ἀνακεφαλαίωσις de la Ley... es el Mesías, que fue prometido para la justificación de todos los que creen en Él y que ha aparecido ahora en cumplimiento de la promesa».

[239] Para un excelente estudio y evaluación de las investigaciones recientes sobre Romanos, ver JEWETT, R. «Major Impulses in the Theological Interpretation of Romans since Barth». *Int* 34 (1980), pp. 17-31.

[240] Ver en especial DELLING, p. 54, 2a y fijarse en la nota 37 (cf. p. 56d), donde la única razón que se da para determinar el significado de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 y 6,21f. es su propia opinión sobre el pensamiento de Pablo (cf. pp. 54-56).

Más exhaustivo es el estudio de P.J. Du Plessis sobre τέλος [*télos*] y la terminología afín. Tras un interesante estudio etimológico y literario, Du Plessis concluye que las connotaciones fundamentales de τέλος [*télos*] «no son nunca indicativas de una mera cesación, discontinuación o acción suspensiva».[241] Aunque es discutible su interpretación de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 como «punto de inflexión», la tesis de Du Plessis constituye un jalón importante en este campo de investigación.[242]

En su corto pero sustancioso artículo, «Christus, des Gesetzes τέλος», Felix Flückiger reestudió, sobre bases filológicas, la interpretación intencional de τέλος [*télos*] en Ro 10,4. Para él, la traducción «meta» (*Ziel*) es necesaria no sólo por ser el significado natural de τέλος [*télos*], sino también por ser la única que hace justicia a la alegórica carrera del contexto.[243] Al mismo tiempo, Flückiger propone una explicación interesante al hecho de que τέλος [*télos*] se use en la literatura bíblica en expresiones temporales mucho más a menudo que en el griego clásico. Argumenta que la clara distinción que se tiene en el griego secular entre el campo temporal (expresado

[241] DU PLESSIS, p. 41.

[242] A pesar de sus méritos, el estudio de Du Plessis sobre τέλος [*télos*] sigue siendo incompleto y parcial, ya que estaba orientado a servir de apoyo a su tesis sobre τέλειος [*téleios*]. Aunque Du Plessis llega a la conclusión de que Ro 10,4 debe ser interpretado de forma teleológica, parece reacio a abandonar la interpretación terminal tradicional de τέλος [*télos*] y, al final de su estudio, en un auténtico *tour de force*, intenta demostrar que ambos significados deben considerarse conjuntamente. Por lo tanto, para Du Plessis, Pablo empleó el término τέλος [*télos*] en Ro 10,4 con el fin de expresar con una única palabra los dos conceptos aparentemente opuestos pero de hecho complementarios de continuidad y discontinuidad: esto tan sólo es posible dándole a τέλος [*télos*] el sentido básico de «punto de inflexión». Así, dice Du Plessis, el fin de la ley es un *«acto de transición»* (p.142). El estudio de Du Plessis toma en cuenta todos los paralelos filológicos y literarios pero hace caso omiso del contexto de Ro 10,4

[243] FLÜCKIGER, pp. 153-157.

por τελευτή [*teleutē*]) y el teleológico (expresado por τέλος [*télos*]) no se mantiene en la Biblia porque en ella ya el tiempo se entiende de forma teleológica.[244] Por lo tanto, concluye Flückiger, en el NT, aun donde τέλος [*télos*] se puede traducir por «fin», su significado fundamental de «meta» es el que prevalece.[245]

La investigación reciente se basa mayormente en los estudios mencionados y en algunas contribuciones filológicas menores.[246] Sigue siendo necesario un estudio exhaustivo de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica.

La interpretación de Romanos 10,4 sobre la base de principios teológicos

Rudolf Bultmann, en su artículo titulado «Christus des Gesetzes Ende»,[247] introdujo en la discusión sobre Ro 10,4 un enfoque existencial. Para él «el fin de la ley» significa la liberación existencial que tiene lugar en la vida del creyente cuando éste se rinde a Dios

[244] Ibíd., p. 153.

[245] Ibíd., p. 154.

[246] Ver LOHFF, W. «Τέλος». *RGG, VI,* pp. 678-681. R. Schippers aporta un buen resumen de la comprensión actual de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica del momento («Goal». *NIDNTT,* II, pp. 59-66). Schippers hace hincapié en el hecho de que τέλος [*télos*] significa básicamente «meta, conclusión y perfección». Pero, sorprendentemente, concluye diciendo que «en Ro10,4 *telos* significa fin en el sentido de cesación», ofreciendo como único fundamento para esta interpretación la explicación parentética de que «en Cristo la ley ha cesado de ser un camino de salvación» (p. 61) La incoherencia de Schippers entre su excelente estudio sobre los usos bíblicos y afines de τέλος [*télos*] (en el que τέλος [*télos*] nunca aparece con el significado de «cesación») y su interpretación de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 es muy típica –aunque no menos sorprendente– de un cierto tipo de exégesis construida sobre una postura teológica *a priori* en contra de los datos contundentes de la semántica o la lexicografía.

[247] *BEvT* 1 (1940), pp. 3-27, citamos aquí de la traducción inglesa «Christ the End of the Law», *Essays,* pp. 36-66.

por fe y emprende una nueva relación con él.[248] Esta interpretación subjetiva de Ro 10,4, sin embargo, no difiere en esencia de las de la ortodoxia luterana ya que ambas interpretan τέλος [*télos*] como terminación. La única diferencia estriba en que Bultmann transfiere el fin de la ley de la historia a la experiencia personal.[249] Una vez más, se hace hincapié en la discontinuidad entre la ley y Cristo pero ahora sobre la base de la fe en la experiencia vital del creyente.[250]

Las nuevas perspectivas presentadas por las interpretaciones escatológicas y bultmannianas son rápidamente asimiladas e integradas en las investigaciones paulinas de toda tendencia, pero los

[248] Tomando la ley como un símbolo de todo esfuerzo humano por ganarse a Dios a través del empeño personal, Bultmann explicó Ro 10,4 como el fin de esta actitud pecaminosa y el principio de una nueva vida de relación de fe con Dios (p. 66). Cf. *Theology of the New Testament*. New York: Scribner, 1951, II, pp. 341-342.

[249] Representando la tendencia bultmanniana, ver especialmente LUZ, *Geschichtsverständnis,* pp. 31, 188, 202. Para una refutación de Luz y de la interpretación bultmanniana de Ro 10,4, ver GETTY, M.A. *Christ Is the End of the Law*. pp. 178-192, 222-304.

[250] Sin ser necesariamente bultmannianos, otros también interpretan Ro 10,4 «existencialmente» o al menos «subjetivamente». Es el caso de GUTBROD, «νόμος». *TDNT,* IV, p. 1.075, que dice que «la ley tan sólo está abolida para aquel que por fe se apropia de la justicia de Dios en Cristo»; y Nygren, p. 389, sostiene que «Cristo es el fin de la ley sólo para los que a través de Cristo han recibido la justicia. Para los que están fuera de la esfera de la fe, la ley todavía rige». Cf. declaraciones similares en BARRETT, *Romans,* pp.197-198; LAGRANGE, *Romains,* p. 253; MOULE, «Obligation», pp. 402-403; WILSON, R.McL. «*Nomos:* The Biblical Significance of Law*»*. *SJT* 5, 1952, pp. 36-48. Transfiriendo el «subjetivismo» del fin de la ley del creyente a Pablo, algunos interpretan Ro 10,4 como una reflexión autobiográfica de Pablo sobre su propia conversión. Así, LEANEY, A.R.C. *Manual of Discipline. The Rule of Qumran and Its Meaning: Introduction, Translation and Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1966, p. 103; GRUNDMANN, W. «The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul». En: MURPHY-O'CONNOR, J. (ed.). *Paul and Qumran*. London: G. Chapman, 1968, pp. 102-103; cf. WILCKENS, «Die Bekehrung des Paulus», pp.14-15.

enfoques protestantes no influyen de forma notable en la comprensión de Ro 10,4. Prevalece un cierto consenso respecto a que Ro 10,4 enseña que Cristo ha puesto fin a la ley como camino de salvación.[251]

Aunque las interpretaciones de Ro 10,4 de los diferentes biblistas difieran unas de otras en matices, todas tienen, particularmente las luteranas, como común denominador su metodología.[252] Su patrón de interpretación va siempre de la teología sistemática a la exégesis y de Gálatas a Romanos, sobre la suposición de que Pablo está diciendo lo mismo en ambas ocasiones.

E. Käsemann, un ejemplo representativo de esta tendencia, explica Ro 10,4 como una antítesis entre Cristo y la ley, en paralelo con la antítesis entre Cristo y Adán en 5,12 y ss., «en el contraste y

[251] Compárese, por ejemplo, la postura de BRUNNER, E. *The Letter to the Romans. A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1959, p. 120, y *Dogmatics,* Philadelphia: Westminster Press, 1952, pp. 214-230, con la de Delling: «Para el creyente la ley queda a un lado como camino de salvación gracias a la venida de Cristo» (p. 56). Con una postura significativamente diferente pero con conclusiones muy similares, véase también: BEST, E. *The Letter of Paul to the Romans,* Cambridge Bible Commentary on the NEB, Cambridge: University Press, 1967, p. 118. BORNKAMM, G. «The Revelation of Christ to Paul and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation». En: BANKS, R. (ed.). *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology*. Exeter: Paternoster, 1974, p. 102; *Paul,* p. 128. DIBELIUS, M.; KÜMMEL, W.G. *Paulus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1951, pp. 108-109. DODD, *Romans,* p. 165. GULIN, E.G. «The Positive Meaning of the Law According to Paul». *LQ* 10 (1958), pp.115-128. GUTBROD, p. 1.075. MARXSEN*,* W. *Introduction to the New Testament*. Buswelt, G. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1968, p. 106. MUSSNER, pp. 31-44. NYGREN, pp. 379-380. REICKE, B. «The Law and This World According to Paul». *JBL* 70 (1951), pp. 259-276. RIDDERBOS, *Paul,* pp. 149-153. ROBINSON, J.A.T. *Wrestling with Romans*. London: SCM, 1979, pp. 122-123.

[252] Una excepción es VIA, D.O. «A Structuralist Approach to Paul's Old Testament Hermeneutic (Rom 9:30-10:21)». *Int* 28, 1974, pp.201-220.

la contradicción entre el viejo y el nuevo eón».[253] Rechazando toda explicación teleológica,[254] por considerarlas influidas por una equivocada comprensión de Ga 3,24, Käsemann da a τέλος [*télos*] «un sentido simplemente temporal y no final»: «la Torá mesiánica llega a su final con Cristo porque el hombre ahora renuncia a su derecho para otorgárselo a Dios».[255]

Por otra parte, algunos estudiosos, en particular de la tradición reformada, interpretan τέλος [*télos*] en Ro 10,4 como «cumplimiento», de forma completiva/perfectiva.[256] Para ellos este versículo dice que Cristo ha cumplido la ley llevándola a su terminación y perfección. La mayoría de partidarios de esta interpretación comparte las conclusiones de los partidarios de la interpretación de τέλος [*télos*] como «terminación». Únicamente explican el «fin» de manera ligeramente diferente. Por ejemplo, Ladd dice que «Cristo ha llevado la era de la ley a su fin porque ha cumplido todo lo que la ley exi-

[253] KÄSEMANN, *Romans,* p. 282.

[254] Aunque Käsemann reconoce que τέλος [*télos*] puede tener otros significados, se niega a tomarlos en consideración, sosteniendo que «Pablo no deja lugar a intentos de este tipo» (p. 282).

[255] Ibíd.*,* p. 283.

[256] Ver: BARTH, K. *A Shorter Commentary on Romans*. Richmond (Virginia): John Knox, 1959, p. 48. BARTSCH, H.W. «Paul's Letter to the Romans». Tesis doctoral no publicada. Bethany Theological Seminary, 1967, p. 39; «The Concept of Faith in Paul's Letter to the Romans», *BR* 13, 1968, pp. 41-53. BARRETT, *Reading Through Romans,* p. 53. BLACK, M. *Romans*. New Century Bible. London: Oliphants, 1973, pp. 136-143. BRING, R. «Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes *télos nómou* in Röm 10:4». *ST* 20 (1966), pp. 1-36. BRUCE, *Romans,* p. 56. DAVIES, *Romans,* p. 137. KNIGHT, G.A.F. *Law and Grace*. London: SCM, 1962, pp. 76-89. LADD, «Paul and the Law», pp. 50-67. LONGENECKER, «The obedience of Christ in the Theology of the Early Church». En: *Reconciliation and Hope*. Exeter: Paternoster, 1974, pp. 147-148. SCHILLEBEECKX, E. *Christ. The Experience of Jesus as Lord*. New York: Seabury, 1980, pp. 158-159.

ge».[257] Por consiguiente, Ro 10,4 significaría que en la historia de la salvación Cristo libera de la ley al creyente que busca ser justificado, porque la obediencia perfecta de Cristo se imputa a los que creen en Él.

La implicación en ambas tendencias es que Cristo pone fin a la ley. Intentando resolver el «problema de la abolición» que presentan las interpretaciones predominantes, algunos estudiosos han explicado la abrogación de la ley por parte de Cristo en términos de transformación: bajo el evangelio la ley «pierde su forma de ley externa y se convierte en un principio interno de vida»,[258] «es reemplazada por Cristo»,[259] o «de γράμμα se convierte en πνεῦμα».[260] Otros hablan de una abrogación parcial: Cristo acaba con los aspectos legales o ceremoniales de la ley pero no con sus aspectos éticos y reveladores, que permanecen válidos para los cristianos.[261]

---

[257] LADD, *Theology of the NT*, p. 503.

[258] CAMPBELL, pp. 76-77; cf. LIDDON, H.P. *Explanatory Analysis of Saint Paul's Epistle to the Romans*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1961, p. 179.

[259] WANG, J.S., pp. 179-81; cf. MOULE, «Obligation», p. 394; DODD, C.H. *Gospel and Law: The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1951, p. 99.

[260] Sobre la base de la antítesis γράμμα/πνεῦμα [*grámma/pneûma*] en 2 Cor 3,6, se ha supuesto que en Ro 10,4 y su contexto «justicia por obras» y «ley» representan a γράμμα [*grámma*] y «justicia por fe» representa a πνεῦμα [*pneûma*]. Por lo tanto, este versículo diría que Cristo termina con la γράμμα [*grámma*] e instituye la πνεῦμα [*pneûma*]. Ésta es la interpretación propuesta por KAMLAH, W. *Christentum und Geschicklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 1951, II, p. 49; y KÄSEMANN, E., «The Spirit and the Letter», pp. 156-157; *Romans,* p. 287.

[261] Esta interpretación ha sido ampliamente aceptada desde la época de Ireneo (*Haer.* 4.12.4) hasta el siglo XIX. En nuestros días ha adoptado una nueva formulación, pero el principio subyacente es el mismo. Así, para Longenecker, la ley debe entenderse en dos aspectos paralelos: «la ley como requerimiento de Dios» y «ley como obligación contractual». Este segundo aspecto es lo que Cristo terminaría *(Paul,* pp. 144-145). Israel estaba bajo la obligación contractual del pacto de obras. Con la venida de Jesús, somos relevados de esa obligación contractual y ahora «la

A pesar de sus presuposiciones y hermenéutica particulares, las interpretaciones dispensacionalistas de Ro 10,4 no difieren en su esencia de las liberales: la ley mosaica es temporal y acaba con Cristo. Pertenece al «pacto de obras» (con Israel) y, por lo tanto, no se aplica a la Iglesia, que está bajo el «pacto de gracia».[262]

La investigación católica, que tradicionalmente ha mantenido una interpretación polisémica de τέλος [*télos*] (principalmente en sentido perfectivo, completivo y teleológico), también se inclina a menudo hacia las posturas protestantes, enfatizando el significado de «terminación» en detrimento de los tradicionales de «cumpli-

justicia ya no debe asociarse más con las obras» (p. 145). Sin embargo, la ley como norma dada por Dios permanece. Para posturas similares, ver ALTHAUS, P. *The Divine Command: A New Perspective on Law and Gospel*. Sherman, F. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1966, p. 11 (Facet Books, Social Ethics Series, 9): «La ley cesa como "ley" (*Gesetz*) pero continua como "mandamiento" (*Gebot*)»; HARRISVILLE, R.A. *Romans*. Augsburg Commentary on the NT. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1980, p. 162; VON HAUFE, C. «Die Stellung des Paulus zum Gesetz». *TLZ* 91, 1966, líneas 171-179; cf. SCHLIER, H. *Der Brief an die Galater*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, p. 135: «La ley es abolida como "ley" (*Gesetz*) pero es restaurada como "instrucción" (*Weisung*)»; VIELHAUSER, P. «Paulus und das Alte Testament». En: ABRAHOWSKI, L.; GOETERS, J.F.G. (eds.). *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation: Festschrift für Ernst Bizer*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969, p. 55: «La ley como *"halaká"* es abrogada pero permanece válida como *"hagadá"*» (traducción y paráfrasis propias). Para un debate sobre estas posturas, ver RHYNE, pp. 19-21, y TOEWS, p. 225. En una tendencia muy diferente, ver WYSCHOGROD, M. «The Law: Jews and Gentiles-A Jewish Perspective». *LQ* 21, 1969, pp. 405-415. Para Wyschogrod, Pablo aplica el «fin de la ley» únicamente a los cristianos gentiles, que sólo están obligados a guardar la ley de Noé, mientras que los judíos deben guardar toda la ley mosaica (p. 414).

[262] ALDRICH, R. «Has the Mosaic Law Been Abolished?». *BSac* 116, 1959, pp. 322-335; WALVOORD, J.F. «Law in the Epistle to the Romans». *BSac* 94, 1937, pp. 15-30, 281-295. Para un estudio profundo, que debate y refuta la teología y la hermenéutica dispensacionalista, ver FULLER, pp. 1-17, 65-88, 121-198.

miento» y «conclusión».[263] Sin embargo, tiende a incluir en τέλος [*télos*] los significados de «terminación» y «meta» y/o «cumplimento» como complementarios.[264] Algunos investigadores, sin embargo, manifiestan su preferencia por el significado teleológico.[265]

Repasando el resultado de las investigaciones actuales sobre este punto, P. Stuhlmacher, en un artículo consagrado al problema de «el fin de la ley» desde una perspectiva teológica sistemática, concluye que la teología contemporánea de la ley (especialmente en el sector luterano) necesita una «revisión en profundidad».[266]

---

[263] Un ejemplo muy significativo de esta corriente es GETTY, M.A., quien entiende «fin» en el sentido de «terminación» desde un punto de vista de la historia de la salvación: la justificación a través de la obra redentora de Cristo «termina» con la era de la ley («Christ Is the End of the Law», pp. 528-532). Cf. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*. Paris: Aubier, 1951, p. 288; BOVER, J.M. *Teología de San Pablo*. Madrid: B.A. C., 1967, p. 89; DÍEZ MACHO, «¿Cesará la Torá?», p. 115; VAN DÜLMENN, pp. 212, 223; FITZMYER, *Romans,* p. 321; GRELOT, p. 21; KERTELGE, *Romans,* p. 114; LAGRANGE, *Romains,* p. 253; etc.

[264] Un ejemplo típico de esta corriente lo da Goldstain: «Le Christ nous a libérés de cette tutelle et de cette pédagogie. Il était en effet la "FIN" de la loi, au sens complexe du mot grec TELOS: but, fin, achèvement, perfection» (p. 8). En la misma tendencia, ver BENOIT, p. 32; BOVER, J.M.; CANTERA, F. *Sagrada Biblia,* Madrid: B.A. C., 1957, p. 351 n. 4; CAMBIER, pp. 185-193; CERFAUX, *Christ,* p. 496; *The Christian,* pp. 431-443; FEUILLET, «Le plan salvifique», p. 498; *Le Christ sagesse de Dieu,* p. 117; GRELOT, p. 21; HUBY, p. 364; KUSS, *Römerbrief,* pp. 748-753; LARCHER, p. 268; LYONNET, *Gàlates et Romains,* p. 111; *Quaestiones,* II, p. 89; SPICQ, *Théologie Morale*, I, p. 27; TORTI, p. 207; TURRADO, L. *Biblia Comentada de los Profesores de Salamanca*. Madrid: B.A. C., 1965, VI, p. 89.

[265] DÉMANN, p. 235: *«Dans ce texte* τέλος νόμου Χριστός *signifie que le Christ est la fin vers laquelle tendait la Loi, et non pas simplement que "le Christ met fin à la loi". La construction de la phrase s'accorderait mal avec ce dernier sens, et, surtout, on ne voit pas bien ce que la phrase ainsi entendue viendrait faire dans ce contexte».* Cf. VIARD, p. 224: «La loi conduit au Christ».

[266] «"Das Ende des Gesetze": Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie». *ZTK* 67, 1970, pp. 14-39.

Estudios recientes sobre Romanos 10,4

La mayoría de los estudios que tratan específicamente sobre Ro 10,4 han surgido últimamente. Es significativo constatar que, en general, los estudios que están más orientados hacia la exégesis interpretan τέλος [*télos*] de forma teleológica, mientras que los enfoques más sistemáticos lo interpretan de forma temporal. Debido a que un número creciente de investigadores defensores del enfoque temporal ha empezado a reconocer también las connotaciones intencionales de τέλος [*télos*], se ha hecho difícil hablar de *escuelas* o tendencias de interpretación, y cada una de las posturas actuales merece ser considerada de forma separada.

Como resultado de los problemas exegéticos y teológicos relacionados con la interpretación temporal/terminal y, probablemente también, como resultado de la investigación filológica sobre τέλος [*télos*], un número creciente de especialistas está adoptando interpretaciones teleológicas de Ro 10,4. No estando satisfechos con la interpretación de τέλος [*télos*] como «terminación» o «abrogación», pero sin rechazarlas, reivindican para τέλος [*télos*] un significado múltiple, simultáneamente temporal y completivo, perfectivo o teleológico.[267]

[267] Esta postura, tradicional en el catolicismo romano, está siendo aceptada también por muchos especialistas protestantes. El tratamiento que J.C. Beker da a este pasaje es característico de esta tendencia *multiplex intelligentia*. A la vez que acentúa el significado de «terminación» en un contexto en el que sólo puede significar «la ley ha terminado» (p.106), Beker también acepta el significado de «meta» y «cumplimiento». «Cristo es el fin de la ley (10,4) tanto en términos de su meta como de su terminación» (p. 91); aunque Cristo es el fin de la ley (10,4), también es el que cumple el propósito de la ley (Ro 8,3-4)... Lleva la era de la Torá a su fin (Ro 10,4)» (p. 107); «Debido a que Cristo ha abierto un nuevo acceso a la vida eterna, Cristo es tanto el fin (*la fin*) y la expiración de la ley, como su cumplimiento (*le but*)» (p. 187); «Cristo es el fin de la condenación de la ley» (p. 336); pp. 150, 262, 243. Cf. BARRETT, *Romans,* pp. 197-198; BRUCE, *Romans,* p. 56; CAMP-

Desde una perspectiva temporal/terminal, Mary Ann Getty (1975) publicó un estudio muy exhaustivo. Aunque el tema está enfocado desde el ángulo de la teología histórica y está especialmente dirigido a recusar la interpretación existencialista de Bultmann defendida por U. Luz,[268] proporciona también una exégesis de Ro 10,4 y su contexto en la que se aplica en demostrar la relación entre Ro 10,4 y el tema de la epístola.[269] Excelente como refutación de la interpretación existencialista, la tesis de Getty puede considerarse como un punto culminante en la tendencia escatológica. Explica «el fin de la ley» desde la perspectiva de la historia de la salvación en el sentido de que el acontecimiento de Cristo ha llevado a su fin la era de la ley.[270] Dado que Getty da por sentado el significado consensuado de τέλος [*télos*] como «terminación», no le dedica atención alguna a la cuestión de τέλος [*télos*] y, por lo tanto, no aporta ningún elemento significativo al tema del presente trabajo.

Ragnar Bring ha enfatizado de forma particular el significado de culminación de τέλος [*télos*] al acentuar la importancia de la alegoría de la carrera en el contexto (Ro 9,30-10,4); argumenta que τέλος [*télos*] «significa el puesto de vencedor en una carrera, la culminación de una tarea, el clímax de un asunto».[271] Bring sostiene que, ya que «la meta de la ley es la justificación», la ley actúa como παῖδαγωγός [*paidagōgós*] dirigiendo a los hombres hacia Cristo, el úni-

BELL, pp. 73-81; LADD, «Paul and the Law», pp. 50-67; LONGENECKER, *Paul,* p. 186; MOULE, «Obligation», p. 403; etc.

[268] GETTY, pp. 118-192, 220-304.

[269] Ibíd.*,* pp. 7-117.

[270] Ídem, p. 310.

[271] BRING, «Paul and the Old Testament», p. 47. En «Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes», pp. 1-36, Bring destaca la influencia negativa que tuvo la traducción de Lutero de τέλος [*télos*] por *Ende* en las interpretaciones luteranas. Sostiene que Lutero no se atrevió a emplear el término «meta» a pesar de que estaba mucho más en línea con su teología, porque temía que el evangelio pudiese interpretarse como la nueva «ley» cristiana.

co que les puede dar la justificación y, por consiguiente, Ro 10,4 debe comprenderse en el sentido de que Cristo es el cumplimiento escatológico de la ley.[272]

La traducción de τέλος [*télos*] por «meta» ha sido defendida en el mundo anglosajón por C.E.B. Cranfield. Para Cranfield, Ro 10,4 significa que «la ley tiene a Cristo por meta, apunta a él, está dirigida hacia Él y testifica de Él»,[273] de modo que Cristo es la intención, el auténtico significado y la sustancia de la ley.[274] Prestando más atención a la idea clave del pasaje y el contexto, G.E. Howard también aboga por una interpretación puramente intencional de τέλος [*télos*] en Ro 10,4, argumentando que «Cristo es la meta de la ley para todo el que cree porque el objetivo último de la ley es que todos sean bendecidos en Abrahán».[275]

El tratamiento más extenso de este pasaje desde la perspectiva teleológica lo aporta J.E. Toews (1977),[276] que traduce τέλος [*télos*] teleológicamente «sobre bases lingüísticas y contextuales».[277] Sin embargo, como Toews enfoca este pasaje desde una perspectiva dispensacionalista, que hace caso omiso de la clave de esta sección, sus presuposiciones teológicas le llevan a ver, como enseñanza principal de este pasaje, una simultánea e igualmente válida doble manera de salvarse: una mediante la observancia de la ley y otra mediante la fe en Cristo.[278]

---

[272] «La meta de la ley era la justicia. Los judíos no la alcanzaron porque la buscaron de manera errónea. Cristo era la justicia de Dios; la ley lo señalaba, pero no lo podía dar» («Paul and the Old Testament», p. 47). Cf. «Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus», *KD 5,* 1959, pp. 1-22.

[273] CRANFIELD, «Saint Paul and the Law», 1964, p. 50.

[274] Ibíd., *Romans,* II, p. 519.

[275] HOWARD, «Christ the End of the Law», p. 337.

[276] TOEWS, pp. 219-245.

[277] Ibíd., p. 335.

[278] Ídem, p. 106.

Más recientemente, C.T. Rhyne ha publicado una estimulante tesis sobre Ro 3,31 en la que aborda también la interpretación de Ro 10,4.[279] El estudio de Rhyne tiene el mérito particular de demostrar la relación teológica entre Ro 10,4 y 3,31.[280] Aunque su interpretación teleológica de τέλος [*télos*] tan sólo se apoya sobre una base teológica, representa una contribución positiva a la comprensión del punto de vista de Pablo sobre la relación entre Cristo y la ley en Romanos. En esta misma tendencia teleológica, vale la pena mencionar, entre otras, las interpretaciones de D.P. Fuller, P.W. Meyer, J.A. Sanders, y U. Wilckens.[281]

RESUMEN

Esperamos que este rápido resumen de la literatura sobre el tema haya aportado la suficiente perspectiva histórica para repasar, brevemente, las principales etapas de la interpretación de Ro 10,4. El período que va de la iglesia primitiva al final de la Edad Media se caracteriza por una *multiplex intelligentia* de τέλος [*télos*] con una predominancia absoluta de los significados teleológicos y completivos. La Iglesia de lengua griega comprendió y explicó τέλος [*télos*] en Ro 10,4 por medio de los términos σκοπός [*télos*], πλήρωμα [*plḗrōma*] y τελείωσις [*teleíōsis*], viendo en él los significados de «propósito», «objeto», «plenitud» y «cumplimiento». La palabra ley (νόμος [*nómos*]) se entendía como el conjunto de las Sagradas Escrituras del AT (a menudo traducido por «la ley y los profetas»). Por

[279] Rhyne dedica todo un capítulo (pp. 95-116) a la exégesis de Ro 10,4.

[280] Ibíd., pp. 114-116.

[281] Fuller enfatiza los aspectos culminativos, perfectivos y teleológicos de τέλος [*télos*] e interpreta Ro 10,4 diciendo que «Cristo es el *télos* de la ley, no el sentido de su terminación, sino como el clímax de quien está en relación de continuidad con ella» (p. xi); cf. MEYER, p. 68; SANDERS, «Torah and Christ», pp. 372-390; «Torah and Paul», pp. 132-140; WILCKENS, *Römer,* p. 220.

consiguiente, Ro 10,4 se interpretaba como una afirmación del cumplimiento del AT, de sus profecías y de sus propósitos en Cristo. En la Iglesia latina *finis,* tomando prácticamente todos los significados dados por la Iglesia griega a τέλος [*télos*], se explicó con los términos de *perfectio, intentio, plenitudo, consummatio* o *impletio.* En casos excepcionales (p. ej., Agustín) se dio a *finis* connotaciones temporales.

Las interpretaciones de la Patrística siguieron sin apenas cambios durante la Edad Media, con la particularidad de que se consideraba que los múltiples significados de τέλος/*finis* estaban presentes en Ro 10,4 simultáneamente. Sin embargo, se enfatizaron más los matices completivos/perfectivos que los de mera finalidad. Las posibilidades temporales/perfectivas de *finis* apenas se contemplaron (p. ej., Abelardo). Ro 10,4 se interpretó, por lo tanto, como una afirmación de que Cristo llevó la ley del Antiguo Testamento a su plenitud y culminación. La Reforma, con su énfasis en la exégesis literal, preservó los significados griegos y latinos de τέλος/*finis,* dando a Ro 10,4 interpretaciones tanto teleológicas (p. ej., Lutero) como perfectivas (p. ej., Calvino). Después de la Reforma la influencia doctrinal de la antítesis entre la «ley» y el «evangelio» y el énfasis teológico en la discontinuidad entre el AT y el NT, favorecieron, especialmente en los círculos luteranos, una interpretación antinómica de Ro 10,4. La abrumadora influencia en el siglo XIX de la teología liberal alemana, y de la alta crítica con sus tendencias historicistas, y evolucionistas, hizo que prevalecieran las interpretaciones temporales/terminales/antinómicas.

En la situación actual la exégesis de Ro 10,4, se pueden discernir cuatro tendencias diferentes (aunque no siempre fáciles de diferenciar) en torno al significado de τέλος [*télos*]:

1. Τέλος temporal. Para los que interpretan τέλος [*télos*] como «terminación», «cesación» o «abrogación», Ro 10,4 contiene la principal declaración de la discontinuidad entre la ley y Cristo.[282]

Los principales argumentos que abogan en favor de esta interpretación son: 1) La supuesta antítesis entre νόμος [*nómos*] (entendido como «obras») y Χριστός [*Christós*]; 2) la supuesta visión negativa de la ley por Pablo en Ro 9-10 (basada en sus declaraciones en Gálatas, 2 Cor 3 y Flp 3); y 3) la supuesta relación escatológica negativa entre el AT y Cristo en la historia de la salvación. Otros argumentos invocados son: 4) el uso paulino de τέλος [*télos*] como «terminación»;[283] 5) la interpretación del contexto de Ro 10,4, referente a la oposición entre «ley» y «fe» como medios de alcanzar la

[282] Ya que una lista completa de partidarios de esta postura iría más allá del alcance del presente estudio, las siguientes referencias se dan a modo de ejemplo del amplio apoyo que tiene esta interpretación temporal: ALTHAUS, *Römer,* p. 108; BORNKAMM, *Paul*, p. 134; BULTMANN, «Christ the End of the Law», p. 54; CONZELMANN, *Outline,* pp. 223-224; DELLING, «τέλος», p. 56; DODD, *Romans,* p. 179; EBELING, «Reflection», pp. 270-271; FITZMYER, «Paul and the Law», p. 75; GODET, *Romans,* p. 376; GUTBROD, IV, p. 1.075; HAHN, «Gesetzverständnis», pp. 50-55; KÄSEMANN, *Romans,* p. 282; KNOX, *Romans,* p. 554; LAGRANGE, *Romains,* pp. 253-254; LUZ, *Geschichtsverständnis,* pp. 139-141; MEYER, *Romans,* p. 405; MICHEL, *Römer,* pp. 223-234; MUNCK, *Christ and Israel,* pp. 83-84; MUSSNER, «Christus Gesetzes Ende», pp. 31-44; NYGREN, *Romans,* pp. 379-380; RIDDERBOS, *Paul,* pp. 137, 155-156; RYRIE, «The End of the Law», p. 239; SANDAY y HEADLAM, *Romans,* p. 284; SANDERS, *Paul,* p. 311; SCHOEPS, *Paul,* p. 171; STUHLMACHER, *Gerechtigkeit,* p. 93; WALVOORD, «Law in Romans», p. 286; ZIESLER, p. 206.

[283] Se ha pretendido que para Pablo τέλος [*télos*] siempre significa «terminación» y que si Pablo hubiera querido para Ro 10,4 el significado de «propósito» o «cumplimiento» habría utilizado otras palabras, tales como τελείωσις [*teleíōsis*] o πλήρωμα [*plḗrōma*]. SANDAY y HEADLAM, *Romans,* p. 285; MURRAY, *Romans,* II, p. 49; MICHEL, *Römer,* p. 224; LUZ, *Geschichtsverständnis,* p. 140.

justificación,[284] y 6) una presunta teología paulina que supone la abrogación de la ley.[285]

Entre el grupo de partidarios de la interpretación temporal/terminal hay dos tendencias principales que corresponden a dos enfoques diferentes: 1) la comprensión mesiánico-escatológica del «fin», según Schweitzer, Davies, y Schoeps; y 2) la visión dentro del marco de la historia de la salvación, según Conzelmann, Gutbrod y otros. En una postura intermedia, que se puede considerar como una síntesis representativa de ambas tendencias, se sitúa Käsemann. Aunque todos los partidarios de esta línea de interpretación toman τέλος [*télos*] como «terminación», hay desacuerdo sobre lo que esa terminación significa. Para resolver esa ambigüedad y dar un sentido a la frase de «Cristo es el fin de la ley», νόμος [*nómos*] se interpreta como significando algo más que «ley», por ejemplo «la *validez de la observancia de la ley del AT»*, «la ley *entendida como legalismo»*, «la *era de* la ley», «la ley *en sus aspectos rituales»*, etc. Cada interpretación parece resolver algunos problemas pero, al mismo tiempo, debe afrontar importantes cuestiones.

La mayoría de los especialistas interpreta Ro 10,4 en el sentido de «*el fin de la ley como camino a la salvación»*. Tanto si este «fin» se explica de forma histórica como subjetiva, el resultado es muy similar. Esta interpretación no sólo parece contradecir el tema principal de Romanos, es decir, que la salvación siempre ha sido por gracia a través de la fe (ver en particular el capítulo 4)[286] –en ese

[284] DELLING, «τέλος», p. 56; DODD, *Romans,* p. 176; KÄSEMANN, *Romans,* p. 282; LUZ, p. 141; MURRAY, *Romans,* II, p. 50; NYGREN, *Romans,* p. 379; SANDAY y HEADLAM, *Romans,* pp. 284-285; WALVOORD, «Law in Romans», p. 286.

[285] Kühl (*Römer,* p. 352) rechaza la interpretación teleológica de Ro 10,4, declarando sin más que una relación teleológica entre la ley y Cristo es una «idea no paulina». Cf. KÄSEMANN, *Romans,* pp. 282-283; LUZ, pp. 145-156; MUSSNER, «Rom 10,4», pp. 33-34.

[286] Moule nos ofrece un caso típico que muestra claramente las contradicciones de

caso, Cristo difícilmente podría poner fin a algo que no existe– sino que presupone un significado temporal para τέλος [*télos*] y un significado negativo para «ley»,[287] que aún están por probar.

La interpretación de Ro 10,4 como «*fin de la era de ley»,* a pesar de su gran éxito,[288] es muy cuestionada por las recientes investigaciones. Los textos invocados para defender este punto de vista no sólo son muy tardíos como para ser aceptados como fuentes fiables o testimoniales de la teología paulina de la ley, sino que, de hecho, en realidad no prueban la doctrina de la abolición de la Torá en la era mesiánica.[289]

---

tal interpretación. A pesar de haber dicho que «el legalismo, a decir verdad, nunca fue realmente válido» traduce Ro 10,4 como «Cristo puso fin al legalismo» («Obligation», pp. 403-404).

[287] En contra de una comprensión negativa de νόμος [*nómos*] en Ro 10,4, ver RHYNE, pp. 63-121.

[288] BLACK, *Romans,* p. 138; CONZELMANN, *Outline,* p. 224; DAVIES, *Paul,* p. 71; *Torah,* p. 93; DÍEZ MACHO, «¿Cesará la Torá?», pp. 115-158; VAN DÜLMEN, *Gesetze,* pp. 126-128; GUTBROD, pp. 1.069-1.075; KÄSEMANN, *Perspectives,* p. 156; MICHEL, *Römer,* p. 225; SCHOEPS, *Paul,* pp. 172-173, 218.

[289] A pesar de que algunos textos rabínicos parecen anunciar una cierta cesación de la Torá en la era mesiánica, no se puede demostrar que contemplaran otras modificaciones aparte de las relacionadas con el sistema de sacrificios y otras ordenanzas rituales. Además, dejan fuera de toda duda que la Torá será mejor observada en la era mesiánica. Para referencias, ver Str-B, I, p. 247; III, p. 277; para un estudio completo de fuentes, ver LUZ, *Geschichtsverständis,* pp. 144-145, quien concluye que «*Cristo es el fin de la ley* es una tesis cristiana que no puede fundamentarse de ninguna manera en la teología judía» (traducción propia). En esta dirección, ver también SCHÄFER, P. «Die Torah der messianischen Zeit». *ZNW* 65, 1974, pp. 27-42; URBACH, E.E. *The Sages*. Jerusalem: Magnes Press, 1975, pp. 297-314. GASTON, L. «Paul and the Torah». En: DAVIES, A. (ed.). *Antisemitism and the Foundations of Christianity*. New York: Paulist Press, 1979, p. 54, dice que «aunque este concepto [de la cesación de la ley en la era mesiánica] podría entenderse en una situación del siglo I, dentro del contexto de Israel sería considerado como una interpretación incorrecta de la Torá». Cf.: BAMMEL, E. «Νόμος Χριστοῦ». *SE* III, TU, 88, 1964, pp. 120-128. BANKS, R. «The Eschato-

Aunque la idea de que la ley, de alguna manera, «termina» para aquellos que viven la voluntad de Dios por fe es ciertamente paulina, la interpretación de Ro 10,4 como «*el fin de la ley como una experiencia existencial*»[290] presenta el problema de que no hay indicio alguno en Ro 10,4 y su contexto para apoyar esta interpretación «subjetiva».[291]

Con ciertas variantes, la misma objeción se puede hacer en contra de las interpretaciones de «fin» como *abrogación parcial*[292] o como *transformación*.[293] Estas explicaciones pueden ser teológicamente correctas pero son exegéticamente inaceptables. Aunque Pablo podía hablar de los aspectos morales y ceremoniales de la ley de forma separada, no hay indicación alguna en el contexto que nos permita interpretar τέλος [*télos*] como «abrogación *parcial*» o νόμος [*nómos*] como «ley *ceremonial*».[294]

2. Τέλος teleológico. Para aquellos que traducen τέλος [*télos*] como «meta», «finalidad», «propósito» u «objeto», Ro 10,4 es una declaración de la creencia de Pablo en la continuidad entre la ley y

logical Role of the Law in Pre- and Post-Christian Jewish Thought». En: BANKS, R. (ed.). *Reconciliation and Hope*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974, pp. 173-179. JERVELL, J. «Die offenbarte und die verborgene Tora». *ST* 25, 1971, pp. 90-180. TEEPLE, H.M. *The Mosaic Eschatological Prophet*. Philadelphia: SBL, 1957, pp. 14-17.

[290] BULTMANN, «Christ the End of the Law», p. 36; GUTBROD, p. 1.075; LAGRANGE, *Romans,* p. 253; NYGREN, p. 389; WILSON, p. 45.

[291] Para discusión y refutación de las posturas existencialistas, consultar GETTY, pp. 178-192, 222-304.

[292] BECK, «Altes und Neues Gesetz», p. 135; VAN DÜLMEN, *Gesetzes,* pp. 223-225; HAUFE, pp. 171-178; KUSS, «Nomos bei Paulus», pp. 221-223; LONGENECKER, *Paul,* pp. 144-145; SCHLIER, pp. 176-188; WYSCHOGROD, p. 414.

[293] KÄSEMANN, *Romans,* pp. 286-287; LIDDON, p. 179; MOULE, «Obligation», p. 394; KAMLAH, p. 49; ZIESLER, pp. 206-207.

[294] Ver RHYNE, pp. 19-21.

Cristo, o entre el AT y el cristianismo.[295] Los principales argumentos esgrimidos a favor de esta interpretación son los siguientes: 1) el sentido primario de τέλος [*télos*] en griego;[296] 2) el tema del contexto (9,30-10,21) y la idea clave del pasaje (Ro 9-11);[297] 3) la teología de Pablo en Romanos;[298] y 4) la doctrina teológica de la unidad entre la revelación y la acción divinas.[299]

3. Τέλος completivo/perfectivo. Para aquellos que interpretan τέλος [*télos*] como «cumplimiento», «clímax», «plenitud» o cualquier otra expresión completiva/perfectiva, Ro 10,4 puede expresar tanto la continuidad como la discontinuidad entre el AT y el cristianismo o entre la ley y Cristo.[300] Los argumentos esgrimidos para cada una

[295] BRING, *Christus und das Gesetz,* pp. 11-12; CRANFIELD, «St. Paul and the Law», pp. 43-68; DU PLESSIS, p. 41; FLÜCKIGER, pp. 153-157; FULLER, pp. 84-86; HOWARD, pp. 331-337; MEYER, «Romans 10:4», p. 68; RHYNE, pp. 95-116; SANDERS, «Torah and Christ», pp. 372-390; «Torah and Paul», pp. 132-140; DÉMANN, «Moïse et la Loi», p. 235; TOEWS, p. 335; VIARD, p. 224; WILCKENS, *Römer,* p. 220.

[296] BARTH, K. *Dogmatics,* II/2, p. 245; BLACK, *Romans,* p. 138; FLÜCKIGER, pp. 153-154; SELWYN, *1 Peter,* pp. 132-133.

[297] Hay un amplio consenso en que la metáfora de la carrera de 9,30-33 también se aplica a τέλος [*télos*] en 10,4; cf. BLÄSER, *Gesetz,* pp. 173-177; BRING, p. 46; FLÜCKIGER, p. 154. También se ha observado que la frase εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*] es una expresión de finalidad, que se amolda mejor con τέλος [*télos*] como «meta» que como «terminación»; cf. BANDSTRA, pp. 102-105; BARTH, K. II/2, p. 244. Algunos ven que la interpretación teleológica explica mejor la relación entre 10,5 y 10,6-8 no como antitética sino como complementaria; cf. CRANFIELD, «St. Paul and the Law», pp. 49-50; WANG, «Law», pp. 149-151.

[298] Esta interpretación encaja mejor con otras declaraciones sobre la ley en Romanos, especialmente con 3,21-31; 7,12; 8,4; 13,8-10; cf. BRING, «Gerechtigkeit Gottes», pp. 40-48; CRANFIELD, «St. Paul and the Law», p. 49; FLÜCKIGER, p. 156.

[299] Este argumento es defendido de forma especial por BARTH, K. *Dogmatics,* II/2, pp. 241-248; y CRANFIELD, «St. Paul and the Law», pp. 66-68.

[300] BANDSTRA, p. 102; BARRETT, *Reading Through Romans,* p. 53; BARTH, K.

de las posibilidades mencionadas varían según cada intérprete y pueden ser una combinación o selección de los argumentos enumerados anteriormente como tendencias 1 y 2. Los matices específicos de cada postura hacen imposible clasificar cada caso en una tendencia determinada y claramente delimitada. La interpretación de τέλος [*télos*] como «cumplimiento (sustitutorio)» (esto es, cumpliendo la ley en nuestro lugar Cristo puso fin a la misma) no sólo no encaja con el contexto de Ro 10,4 y comparte los problemas de las interpretaciones temporales/terminales, sino que va en contra de la teología de Romanos, donde la ley es presentada, a pesar de «débil» e «incapaz de justificar», como «sagrada y buena» y todavía vinculante para los cristianos.[301]

4. Τέλος polisémico. Finalmente, para aquellos que ven los significados temporales/completivos y/o teleológicos de τέλος [*télos*] como complementarios y no mutuamente excluyentes, Ro 10,4 puede significar cualquiera de las interpretaciones arriba mencionadas.[302] Dejando a un lado, de momento, el problema de la ambigüedad –ya sea intencional o accidental– de la declaración paulina y la dificultad de la posibilidad lógica y lingüística de esa comprensión múltiple, esta exégesis adolece, con las temporales, de ausencia de

Shorter Commentary on Romans, p. 48; BAULES, *Romains,* pp. 236-237; BRING, «Das Gesetz», p. 36; CERFAUX, *Christ in the Theology of Paul,* p. 221; DAVIES, *Romans,* p. 137; HELLBARDT, p. 334; KNIGHT, p. 76; LADD, *Theology of the NT,* p. 503; LONGENECKER, *Paul,* p. 186; SCHILLEBEECKX, *Christ,* pp. 158-159.

[301] Ver Ro 3,31; cf. 7,12-25. Sobre el carácter vinculante de la ley en Romanos, según Pablo, ver RHYNE, pp. 63-93.

[302] Ver BEKER, pp. 184-189; BENOIT, II, p. 32; BOVER, p. 89; BRUCE, *Romans,* p. 203; CAMBIER, I, p. 185; CAMPBELL, pp. 73-81; CERFAUX, *The Christian,* p. 431; DU PLESSIS, p. 142; FURNISH, pp. 161-162; GRELOT, *Sens chrétien du NT,* p. 21; GOLDSTAIN, p. 8; HELLBARDT, pp. 331-346; HUBY, *Romains,* p. 364; KIRK, p. 224; KUSS, *Römerbrief,* pp. 748-753; LARCHER, p. 268; LONGENECKER, *Paul,* p. 186; LYONNET, *Galates et Romains,* p. 111; SCHNEIDER, pp. 410-422; TORTI, p. 207.

pruebas: ambas implican alguna contradicción en la exposición de la teología de la ley en Romanos, dejando sin explicar, por ejemplo, por qué 3,31 dice que la fe cristiana *establece* la ley, mientras que 10,4 declara que Cristo la ha *abrogado*. El hecho de dar a τέλος [*télos*] un significado doble temporal y teleológico/completivo no resuelve la antítesis irreconciliable entre *establecer* y *abrogar*.

Como conclusión, a pesar de existir un progreso innegable, la interpretación de Ro 10,4 sigue siendo una «manzana de la discordia».[303] La relación entre el evangelio y la ley ha dominado el debate teológico en los tiempos modernos y fijado la atención de los exégetas en la teología paulina de la ley como criterio decisivo para la comprensión de este pasaje. Los estudios divergentes que hemos revisado aquí testifican de la actualidad del debate sobre Ro 10,4 y de la necesidad de un criterio y enfoque mejores para la interpretación de tan controvertido texto. Dos áreas de investigación necesitan especial clarificación: la terminología del versículo y el papel de la frase en su contexto. Primeramente, un estudio lexicológico del uso y significado de la palabra τέλος [*télos*] y la frase τέλος νόμου [*télos*] en la literatura bíblica y parabíblica se hace imprescindible para aportar, si es posible, una base filológica objetiva para la interpretación de Ro 10,4. Después, también es necesaria una exégesis que preste atención al contexto literario y teológico de Ro 10,4. Éstas son las tareas de los próximos dos capítulos.

[303] CAMPBELL, p. 27.

Capítulo 2

EL USO DE ΤΕΛΟΣ EN LA LITERATURA BÍBLICA Y PARABÍBLICA

Entre las razones que podrían explicar el desacuerdo actual sobre la interpretación de Ro 10,4, la que ha sido más sistemáticamente ignorada es la del deficiente recurso a criterios objetivos en la determinación del sentido de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*]. Como se ha visto en el análisis de la literatura del capítulo 1, el significado de Ro 10,4 ha sido generalmente establecido sobre la base de deducciones teológicas, mientras que apenas se ha prestado atención a la fundamentación terminológica. Es más, nunca se ha llevado a cabo un estudio exhaustivo de los significados y usos de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica y afín. Los mejores estudios disponibles, a saber, los trabajos de Delling y Du Plessis, aunque sumamente útiles, resultan, no obstante, parciales e incompletos.[1]

[1] No abundan los estudios sobre τέλος [*télos*]. Para la literatura griega, hemos encontrado particularmente útiles: JAEGER, W. «Das Ziel des Lebens in die griechische Ethik von der Sophistik bis Aristoteles». *NJKA* 16 (1913), pp. 687-705; WIERSMA, W. «Τέλος und καθῆκον in die Alten Stoa». *Mneanosyne* 3, 5 (1937), pp. 219-28; POHLENZ, M. «Paulus und die Stoa». *ZNW* 42 (1949), pp. 60-104; *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948-1959, I, pp. 111-118; II, pp. 64-68; HOLWERDA, D. «TELOS», *Mnernosyne* 4, 16 (1963), pp. 337-363; AMBROSE, Z.P. «The Homeric and Early Epic *Telos*». Tesis doctoral. Princeton University, 1963; DELLING, G. «*Telos-Aussagen in der* griechischen Philosophie», pp. 26-42; WAANDERS, F.MJ. «Telos in Tragedy. Some Remarks». En: BREMER, J.M. (ed.). *Miscellanea Tragica in Honor of J.C. Kamerbeek*. Amsterdam: Hakkert, 1976, pp. 475-482. Para el uso bíblico de τέλος [*télos*] estamos particularmente en deuda con DELLING, G. «Τέλος». *TDNT,* VIII pp. 49-57; DU PLESSIS, pp. 36-168; LOHFF, W. «Telos», pp. 678-681; HOLWEIN, H. «Teleologie», *RGG*, VI, pp. 674-678; SCHIPPERS, R. «Goal», pp. 59-66.

El objeto de este capítulo es pues profundizar en las investigaciones semánticas de que se disponen en la actualidad para aportar una contribución filológica a las áreas más necesitadas. Estas áreas incluyen: las connotaciones particulares que τέλος [*télos*] recibió en el período helenístico, el uso de τέλος [*télos*] con un sustantivo en genitivo y, especialmente, el significado de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*] y otras expresiones similares.

EL USO DE τέλος EN LA LITERATURA CLÁSICA GRIEGA

La palabra τέλος [*télos*] se utiliza en la literatura griega con un sorprendente abanico de significados.[2] Esta pluralidad de sentidos (presente ya en los escritos más antiguos) dejó perplejos incluso a los antiguos lexicógrafos griegos: Filemón el Gramático (h. 200 d. C.) observó que τέλος πολυσήμαντον ἐστιν [*télos polysēmanton estin*],[3] y un *scholion* homérico (de fecha anterior)[4] enumeró seis significados distintos para τέλος [*télos*].[5]

[2] LSJ (1973) enumera hasta veinte categorías distintas de significados para τέλος [*télos*] que van desde «resultado», «magistratura», o «rito» hasta «meta», «ideal» y «causa final» (pp. 1.772-1.774). Cf. BAG (1979), pp. 811-812.

[3] *Lexikon Technologikon*. OSANN, F. (ed.). *Philemonis grammatici quae supersunt. Vulgatis et emendatiora et auctiora edidit Friedricus Osann*. Berlin: F. Dümmler, 1821, p. 233. La autoría y fecha de esta obra no son aceptadas por todos. C. Wendel la considera falsa, «Philemon 16»; *RE* XXXVIII, p. 2.152. Cf. AMBROSE, p. 6, nota 10.

[4] *Scol. Gen. ad Il.* 10.56; Πόσα σημαίνει τὸ τέλος [*pósa sēmaínei tó télos*]; cf. 11.729. Ambrose (p. 6) data este *scholion* a mediados del siglo II, pero piensa que se basa en fuentes anteriores. K. Lehrs (*De Aristarchi Studiis Homericis*. 34ª ed. Leipzig: S. Hirzel, 1882, p. 149) atribuye esta glosa sobre τέλος [*télos*] (cf. *Il*. 10.470) a Aristarco de Samotracia (h. 217-147 a. C.).

[5] Estas primeras reflexiones tratan los significados y usos varios de τέλος [*télos*] como pertenecientes a uno y no a varios homónimos. Eustacio de Tesalónica (siglo XII d.C.) en *ad Il*. 11.729 atribuye cuatro significados a τέλος [*télos*]; y Focio, en

Consideraciones etimológicas

Los especialistas modernos han emprendido la desafiante tarea de intentar hallar el origen común de significados tan aparentemente alejados como «cumplimiento», «autoridad», «asunto», «meta» y «tributo».[6] G. Curtius avanzó la hipótesis de que se debieron confundir con el tiempo dos términos diferentes del griego clásico: uno derivado de la raíz **tel-* (emparentada con τέλλω [*téllō*]), que dio origen a los significados de «obligación», «función», etc. y otro, derivado de la raíz **ter-* (emparentada con τέρμα [*térma*] que significa «propulsar (hacia un objeto), impulsar, atravesar», que sería el origen de la mayoría de los actuales significados de τέλος [*télos*].[7] Para Curtius, por consiguiente, τέλος [*télos*] significaba simplemente «aquello que ha alcanzado su destino» (y por lo tanto «fin»).[8]

La etimología propuesta por Curtius influyó considerablemente en los estudios posteriores sobre τέλος [*télos*].[9] A. Walde, sin embargo, consideraba la derivación más probable de la raíz **tel-*, «alargar, tender, soportar» (cf. latín *tollo*).[10] Para Walde esta única raíz daría la razón a la noción de «devolver», que explicaría a la vez el uso de τέλος [*télos*] como «tributo, pago, aduana» y el concepto «télico».

Etymologicum Magnum, s.v. «τέλος», le da siete. Ver Ambrose, p. 5 n. 8.

[6] Los estudios anteriores derivan τέλος [*télos*] de τέλλω [*téllō*], «cumplir» pero no ofrecen ninguna explicación particular para su polisemia. Ver Eustacio, *ad Il*. 11.729; WACHSMUTH, W. *Hellenische Altertumskunde*. Halle: Schwetschke, 1826, p. 324; y STEPHANUS, G. *Thesaurus Graecae Linguae*. Graz: Akademische Druck, 1829; reimpresión 1954, VIII, p. 1.992.

[7] CURTIUS, G. *Grundzüge der griechischen Etymologie*. 5ª ed. Leipzig: Teubner, 1879, pp. 236-238.

[8] Ibíd., p. 221.

[9] Ver AMBROSE, p. 4.

[10] WALDE, A. *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*. POKORNY, J. (ed. y revisión). Leipzig: Teubner, 1930, I, pp. 728-732.

La tesis de Walter Prellwitz sobre una probable derivación de la raíz **quel-* ha recibido un amplio apoyo.[11] Esta raíz (en griego τελ-/πελ- [*tel-*/*pel-*])[12] tendría el significado de «girar, dar la vuelta, rodar, virar, etc.»; por lo que τέλος [*télos*] podría significar, originalmente, «punto de inflexión, donde da la vuelta o bascula el transcurso de un proceso».[13] Así, según J.B. Hofmann, la raíz original se conserva en el verbo πελω [*pelō*] (πέλομαι [*pélomai*]), «llegar a existir», «devenir», pero la palabra más cercana a τέλος [*télos*] –aparentemente una forma poética de ella– sería τέλσον [*télson*], que significa «extremo, punto donde gira el arado».[14] Por consiguiente, explica Du Plessis, el verbo original τελεῖν [*teleîn*] designaría «una actividad dirigida hacia un punto donde el movimiento se revierte», como en el caso del labrador que llega al final del surco y luego vuelve sobre sus pasos. El punto de inflexión es el τέλος [*télos*], que también puede ser el objeto de la acción o su conclusión.[15]

Para D. Holwerda, sin embargo, el significado original de τέλος [*télos*] no sería el de «punto decisivo» sino el de «balanza» o «fiel

[11] PRELLWITZ, W. *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892, p. 317; BOISACQ, E. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Heidelberg: C. Winter, 1950, pp. 952-953; HOFMANN, J.B. *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*. München: Oldenburg, 1966, p. 357; FRISK, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter, 1970, II, pp. 871-873; cf. WALDE, p. 514; DU PLESSIS, pp. 36-38; HOLWERDA, p. 338.

[12] Sobre el cambio fonético, ver Beekes, R.S.P. «The Development of the Proto-Indoeuropean Laryngals in Greek», *Glotta* 47 (1969), pp. 142-143; cf. FRISK, p. 183.

[13] DU PLESSIS, p. 37.

[14] HOFMANN, p. 357. Para él, el significado básico de τέλος [*télos*] es «Ende, Ziel, Ergebnis: als Wendepunkt (Ort wo man kehrt macht)». Sobre τέλσον [*télson*] en relación con τέλος [*télos*], ver p. 358.

[15] DU PLESSIS, p. 37.

de la balanza».[16] Por medio de un análisis muy bien documentado de una lista impresionante de referencias griegas, Holwerda demuestra que este origen encaja mejor en la raíz indoeuropea **quel-* con su significado básico de *«in qua torquendi vel vertendi inest vis»*.[17] Si el verbo τελεῖν [*teleîn*] originalmente significaba «pesar, evaluar, juzgar, determinar, decidir», es fácil comprender que pasase a significar, por simple extensión y derivación de significado, «solucionar, lograr, completar, terminar, pagar». Por consiguiente, a partir de su significado natural de «punto de decisión», se pueden derivar fácilmente todos los demás significados del sustantivo τέλος [*télos*], hasta los más divergentes tales como «tributo» y «blanco, meta, fin, objetivo o ímpetu».[18] Así pues, οἱ ἐν τέλει [*hoi en télei*] son «aquellos que tienen poder de decisión» (los magistrados),[19] y el adjetivo τέλειος [*téleios*], vino a significar «perfecto» porque significaba «resuelto» más que «terminado».[20] H. Frisk analizó la hipótesis de Holwerda y aunque no la rechazó completamente, propuso «levantar» como noción básica de τελεῖν [*teleîn*], en vez de «girar», basando su opinión en el significado de τελαμών ἀνατολή [*telamṓn anatolḗ*] y otros ejemplos.[21]

---

[16] HOLWERDA, p. 338: «τέλος *librae iugum* designat» (énfasis en el original).

[17] Ibíd., p. 338. La hipótesis de Holwerda explica que τέλος [*télos*] como «fiel de una balanza» puede significar «punto de inflexión» *(quod verti potest*, p. 337) y «punto de decisión» porque vienen de la misma raíz que πόλος [*pólos*] y κύκλος [*kýklos*] *(*ibíd., p. 338).

[18] Ídem*,* pp. 339, 356, 348, 359.

[19] Ídem, p. 444.

[20] Ídem, p. 346; en holandés: «niet *af*gemaakt, maar *wit*gemaakt».

[21] FRISK, II, p. 873. Τελαμών [*telamṓn*] era una tira o cinta para aguantar algo; ἀνατολή [*anatolḗ*] (del verbo ἀνατέλλω [*anatéllō*], «alzarse» «levantar») significaba «el sol naciente» o sea, «el este». Consúltese BOISACQ, p. 953; y WALDE, p. 793; L.R. Palmer (*Mycenaeans and Minoans: Aegean Prehistory in the Light of the Linear B Tablets*. New York: Knopf, 1962, p. 96) también ve τέλος [*télos*] en relación con la raíz **tel-*, «levantar» y le da el significado de «lo levantado», de ahí

E. Boisacq, así como otros especialistas,[22] prefieren explicar la polisemia de τέλος [*télos*] por la combinación de, por lo menos, dos raíces diferentes: **quel-* («*tourner, accomplir, exécuter, réaliser, achever*», cf. πέλομαι [*pélomai*]), y **tel-* («*supporter, soulever, lever*», cf. τέλθος [*télthos*]). La primera raíz explicaría el significado de τέλος [*télos*] como «resultado, asunto, propósito, blanco, objetivo, etc.»; y la segunda raíz explicaría el significado de τέλος [*télos*] como «tributo, aduana, tasa», etc.

Esta teoría de «raíces múltiples» ha sido puesta en duda por Z.P. Ambrose, en un trabajo que no recibió la atención merecida y que concuerda con los resultados de la hipótesis de Holwerda de un origen único para los diferentes significados de τέλος [*télos*]. Tras un estudio exhaustivo del uso de τέλος [*télos*] en la literatura griega antigua, homérica y afín, Ambrose concluye que todos los grupos de significados de τέλος [*télos*] parecen derivar de la raíz **kwel-*. Del verbo original τελεῖν [*teleîn*] («realizar» o «completar una acción») el significado elemental y original de τέλος [*télos*] como «realización» (conclusión y cumplimiento) es lo suficientemente amplio, dice Ambrose, para explicar por sí solo los variados significados que tomó la palabra en el griego clásico.[23] Τέλος [*télos*], por lo tanto, en sus múltiples sentidos, simplemente habría ampliado su potencial semántico sin perder su significado primitivo básico.

«carga, cuota, obligación», etc. La tesis de Palmer es enérgicamente rechazada por D.L. Page en *History and the Homeric Iliad*. Berkeley (California): University of California Press, 1959, pp. 184-186.

[22] BOISACQ, p. 764; ver también SCHWYZER, E., *Griechische Grammatik*. München: C.H. Beck, 1959, I, p. 512; y POKORNY, J. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern: Francke, 1959, p. 639 para **kwel-*, y p. 1.060 para **tel-*; cf. WALDE, A. Vol. I, p. 517; HOFMANN, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, pp. 357-358; *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: C. Winter, 1938, I, p. 246; BUCK, C.D. *A Dictionary of Selected Indo-European Synonyms*. Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 869.

[23] AMBROSE, p. 146.

Parece que una hipótesis que tomase en consideración los aspectos más sólidos de la tesis de Holwerda y Ambrose se encaminaría hacia una dirección razonable. Sin embargo, la elucidación definitiva de una cuestión tan compleja queda fuera de los límites del presente estudio.

Términos relacionados y derivados

El significado básico de τέλος [*télos*] se corrobora cuando se compara con sus numerosos derivados y términos relacionados. Su origen semántico común es tan evidente que no necesitamos más que recordar algunas de las palabras más importantes del grupo τέλος [*télos*]. La más relevante para nuestro estudio es el verbo τελέω [*teléō*], porque el sustantivo τέλος [*télos*] comparte con el verbo τελέω [*teléō*] no sólo una raíz común sino también el mismo contenido semántico.[24]

[24] Se puede encontrar una lista completa de términos afines en los mejores léxicos y diccionarios. Los siguientes derivados indiscutibles se citan como ejemplos para aclaración semántica: entre los compuestos de τελέω [*teléō*], ver: ἐπιτελέω [*epiteléō*] forma enfática de τελέω [*teléō*]; (realizar, llevar a cabo); συντελέω [*synteléō*] (cumplir, contribuir); ἀποτελέω [*apoteléō*] (completar, producir, realizar); διατελέω [*diateléō*] (llevar a cabo, continuar); ἐκτελέω [*ekteléō*] (llevar a cabo, cumplir); λυσιτελέω [*lysiteléō*] (pagar lo que se debe); τελειόω [*telióō*] (perfeccionar, completar); τελεσφορέω [*telesphoréō*] (madurar la fruta, dar a luz hijos perfectos); τέλλω [*téllō*] (llevar a cabo, desempeñar; Med., llegar a ser); ἀνατέλλω [*anatéllō*] (hacer levantar; así ἀνατολή [*anatolḗ*], levantar, crecer, este); ἐντέλλω [*entéllō*] (mandar, ordenar; así ἐντολή [*entolḗ*], orden, mando, mandamiento); τέλσον [*télson*] (extremo, i.e., lugar donde da vuelta el arado; probablemente la forma arcaica y poética de τέλος [*télos*]; cf. DU PLESSIS, p. 37; para Walde, «τέλος τέλσον zeigen den Begriff der Wendung noch deutlich» (p. 516); para V. Pisani, sin embargo, τέλσον [*télson*] no representa el extremo del terreno sino los surcos. La relación original de τέλσον [*télson*] con la raíz **kwel-* «girar», era «giro» [«Sul valore di *telson* ed *olka*», *Athenaeum,* N.S. 18 (1940), pp. 3-10; cf. AMBROSE, p. 106]). Sobre los adjetivos etimológicamente relacionados con τέλος [*télos*]

Todos los diccionarios concuerdan en que el significado de τέλέω [*teléō*] es «llevar a cabo», «completar», «ejecutar», «cumplir», «terminar» y «concluir».[25] A veces también significa «concordar», «acatar los requisitos de», «hacer efectivo» y, por lo tanto, «pagar».[26] En la era helenística se llegó a utilizar para designar la reali-

ver AMBROSE, pp. 141-143. Nótese especialmente ἐκτελής [*ektelḗs*] (perfecto); ἀτελής [*atelḗs*] (imperfecto); ἐντελής [*entelḗs*] (completo); παντελής [*pantelḗs*] (muy caro); εὐτελής [*eutelḗs*] (barato, no caro); τέλειος [*téleios*] (lleno, completo, perfecto, maduro); τελικός [*telikós*] (final, en el sentido de supremo, perteneciente al fin supremo, relacionado con la causa final); cf. los nombres τελειότης [*teleiótēs*] (finalización); τελειωτής [*teleiōtḗs*] (completo); ἀτέλεια [*atéleia*] (incompleto, imperfección); συντέλεια [*syntéleia*] (finalización, consumación); τελείωσις [*teleíōsis*] (desarrollo, finalización, perfección, consagración); τέλεσμα [*télesma*] (pago); τέλμα [*télma*] (espacio de tierra lleno de agua, charca, laguna); τελετή [*teletḗ*] (realización de un rito sagrado); cf. HARRISON, J.F. «The meaning of the word *telete*», *CR* 28 (1914), pp. 36-38. Del significado de τελετή [*teletḗ*] que Harrison toma como «rito de iniciación del adolescente», concluye que τέλειος [*téleios*] podría significar originalmente «adulto» (apto como victima de sacrificio), y solamente por extensión «perfecto». Ver AMBROSE, pp. 13, 107-109. Τελευτή [*teleutḗ*] (logro, acontecimiento, resultado, eufemismo para muerte; de ahí τελευτάω [*teleutaō*], eufemismo para morir); para más detalles sobre estos afines, ver METZGER, B. *Lexical Aids for the Student of the New Testament*. Princeton: Theological Book Agency, 1975, p. 69; cf. DU PLESSIS, pp. 118-120, 37-39; ver también BUCK, C.D. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago: University of Chicago Press, 1949, pp. 856, 979. Otros términos de la misma raíz pero con una relación menos evidente con τέλος [*télos*], son: πέλομαι [*pélomai*] (raíz modificada por la π eolia, «ser, poner en movimiento, mover»); πόλος [*pólos*] (el pivote o eje sobre el que se mueve algo); παλέω [*paléō*] («dar vueltas» [la raíz anglosajona *hwēol,* «*wheel*» (rueda), deriva de la misma raíz]); πάλιν [*pálin*] («hacia atrás», adverbio reiterativo). Para más detalles, ver WALDE, p. 516, y FRISK, II, pp. 871-872.

[25] Ver DELLING, «Τέλος» pp. 57-87; BAG, p. 810; LSJ, p. 1.771.

[26] DU PLESSIS, p. 69. Los significados atestiguados son «llevar a cabo» y «pagar». Cf. MOULTON, J.H.; MILLIGAN, G. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*. London: Hodder & Stoughton, 1952, pp. 630-631.

zación de ceremonias religiosas y se convirtió en un término técnico para denotar la iniciación. Como dice Du Plessis, «es difícil no discernir la implicación dominante de *culminación*».[27]

Τελέω [*teléō*] en frases temporales o refiriéndose a trabajo manual significa «completar y realizar».[28] Utilizado con las nociones de plan, intención, orden, petición, ordenanza, oración, promesa, seguro, amenaza, profecía, presagio o predicción (i.e., μῦθος [*mýthos*], αἶνος [*aînos*], λόγος [*lógos*]), significa «llevar a cabo» o, en palabras de Ambrose, «llevar ese concepto (plan, orden, oración, promesa o profecía) a su pleno cumplimiento».[29]

Conviene mencionar que τελέω [*teléō*] utilizado con «ley» –νόμος [*nómos*]– y sinónimos como «mandamientos» –ἐντολή [*entolḗ*]–, etc. siempre significa «cumplir las exigencias de la ley» u «observar la ley».[30] Las formas compuestas de τελέω [*teléō*] más comúnmente utilizadas, ἐπιτελέω [*epiteléō*] y συντελέω [*synteléō*] por lo general son formas enfáticas de τελέω [*teléō*].[31]

Según Buck (pág. 979), el significado original de τελευτή [*teleutḗ*] (de τελευτάω [*teleutáō*] también era el de «punto de inflexión». Pero como demuestra claramente una comparación estadística, las palabras de la raíz τελευτ- [*teleut-*] pronto fueron utilizadas para indicar terminación. De acuerdo con esta especialización de significado el verbo τελευτάω [*teleutáō*] casi siempre se utilizó para el fin de la vida como eufemismo de «morir».

[27] DU PLESSIS, p. 69.

[28] Ver ejemplos en AMBROSE, pp. 21-22.

[29] Ibíd., p. 36.

[30] Ver Hes. *Op.* 5.2.4; Jos. *BJ* 2.495; cf. Ro 2,27; Sant 2,8.

[31] No está claro si conservan o no el matiz de la preposición. Las preposiciones parecen poseer un efecto «perfeccionador» por lo que estos verbos pueden traducirse por «completar absolutamente o finalmente». Para Moulton la importancia preposicional es a menudo más puntual que perfectiva. (MOULTON, J.H. *A Grammar of New Testament Greek. Prolegomena*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908, p. 118).

El sustantivo τελευτή [*teleutḗ*] se usa casi exclusivamente para «el final de la vida» (muerte).[32] El adjetivo menos común τελευταῖος [*teleutaîos*] aparece con el significado de «fin» en sentido temporal y local.[33] Parece que en el período helenístico había una clara distinción de significado entre τέλος [*télos*], generalmente utilizado con connotaciones teleológicas y completivas, y las palabras del grupo τελευτ- [*teleut-*], utilizadas con sentido terminal y temporal.[34]

El sustantivo τελείωσις [*teleíōsis*][35] (del adjetivo τέλειος [*téleios*] «entero», «completo», «perfecto», y el verbo τελειόω [*teleióō*] «hacer o convertirse en τέλειος [*téleios*]», «completar», «hacer perfecto», «cumplir») es un *nomen actionis* que describe el acto o el resultado de completar o hacer perfecto, etc. Se utiliza en la literatura clásica griega para «desarrollo», «culminación», «perfección», «conclusión», «cumplimiento» y, a veces, como sinónimo de τέλος [*télos*]. En el NT se utiliza tan sólo en Lc 1,45 y Heb 7,11.

El sustantivo συντέλεια [*syntéleia*][36] (de συντελέω [*synteléō*]) es otro *nomen actionis*. Originalmente la preposición σύν [*sýn*] le confería el matiz de «logro o resultado común» –de ahí su utilización para «tributos» o para ofrecer sacrificios–, pero pronto se utilizó también como forma enfática de τέλος [*télos*], con el significado de «ejecución», «culminación», «realización total», «consumación». En la Septuaginta (Daniel) se utiliza para designar el fin apocalíptico y

[32] Ya en Heródoto, de 100 casos, τελευτή [*teleutḗ*] significa «muerte» en 95, y «terminación» en los restantes 5 (cf. POWELL, J.E. *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: University Press, 1938, s.v. τελευτή).

[33] Ver BAYFIELD, M.A. «On Some Derivatives of *télos*» *CR* 15 (1901), p. 446.

[34] Según Ambrose (p. 53), esta distinción no puede hacerse en Homero y en la épica primitiva, donde τελέω [*teléō*] y τελευτάω [*teleutáō*] parece que se emplean con el mismo significado.

[35] Ver LSJ, p. 1.770; BAG, p. 818; DELLING, «τέλος», pp. 84-86; DU PLESSIS, pp. 118-120.

[36] Ver LSJ, pp. 1.725-1.726; BAG, p. 799; DELLING, «τέλος», pp. 64-66.

en el NT para «la consumación de la era».[37] En general, las palabras derivadas de τέλος [*télos*] o formadas a partir de la misma raíz comparten una noción común de culminación y realización.

Significado básico y campo semántico

Preguntarse por el significado básico de una palabra tan polisémica como τέλος [*télos*] probablemente no sólo sea poco realista sino lingüísticamente disparatado. Sin embargo, algunos se han atrevido a emprender la tarea y sus resultados son dignos de consideración. Para W. Wachsmuth τέλος [*télos*] no debería considerarse como «el fin de algo» sino más bien (debido a su derivación de τέλλω [*téllō*]) como «la capacidad de cumplir».[38] Para J.H.H. Schmidt, el significado primario de τέλος [*télos*] es «culminación y cumplimiento» y el secundario «objetivo y finalidad».[39] Para M.A. Bayfield el significado primario de τέλος [*télos*] podría haber sido el de «autoridad».[40] Como ya hemos visto, para Du Plessis τέλος [*télos*] es un *nomen actionis* que significa «punto de inflexión».[41] Ambrose niega, sin embargo, que τέλος [*télos*] sea un *nomen actionis* y afirma que «el

[37] συντέλεια τοῦ αἰῶνος [*syntéleia toû aiónos*], Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20; cf. Heb 9,27 συντέλεια τῶν αἰώνων [*syntéleia tōn aiónōn*].

[38] *Hellenische Altertumskunde*, p. 324 (cf. p. 326). Para Wachsmuth τέλος [*télos*] expresa el concepto «*dass etwas sich verwirkliche, zu dem Stande der Reife und Vollendung komme, sein Ziel erreiche, seinen Zweck erfülle*». Para un debate sobre esta hipótesis, ver AMBROSE, p. 10.

[39] SCHMIDT, J.H.H. *Synonymik der griechischen Sprache*. Leipzig: Teubner, 1876-1886, IV, p. 193.2: «*Telos ist* die Vollendung, der Abschluss eines Dinges… *Teleute ist* der Endpunkt, das Ende, womit das Ding aufhört zu sein… *Peras* muss der Endpunkt, der äusserste Punkt sein, über den man nicht hinweg kommen kann... *Horos* ist die Grenze, die ein Gebiet abschliesst, indem sie bezeichnet wie es geht» (cf. IV, pp. 193.4-193.5).

[40] BAYFIELD, pp. 445-447.

[41] DU PLESSIS, p. 45.

télos es un estado del ser que cumple los atributos que lo definen o que son requeridos por el mismo».[42]

Tanto si τέλος [*télos*] es en esencia un *nomen actionis* como si no, las palabras con las cuales es utilizado deben determinar su significado preciso. Dado que el contenido semántico de este término no describe el hecho en sí, sino su resultado, el contexto indica si la dirección de la acción es anterior o posterior:

1. Cuando el impulso de la acción es anterior, τέλος [*télos*] es necesariamente prospectivo, propulsivo, direccional, inceptor, indicador de la dirección de la acción[43] o su ejecución, su llegar a ser. Τέλος [*télos*] aquí es el objeto, meta, finalidad o propósito hacia el cual se dirige la acción y se utiliza para denotar la línea de llegada de una carrera,[44] el premio o recompensa tras una brillante actuación,[45] una meta personal[46] o un objetivo ético.[47] En este caso el sinónimo griego más cercano sería σκοπός [*skopós*].[48]

[42] Ibíd., p. 95. Ambrose admite que referido a una acción, τέλος [*télos*] puede designar «el punto de inflexión» y, por consiguiente, «la llegada a este punto marca la conclusión de una actividad», pero refiriéndose a un objeto, τέλος [*télos*] significa «el toque final en la manufacturación de una obra» o «el cumplimiento de una palabra en un hecho» (p. 96). Los τέλη [*télē*] generalmente son deseos, promesas y órdenes cumplidas.

[43] Ambrose dice que en la Ilíada, τέλος [*télos*] se emplea para expresar «movimiento hacia» (p. 58), pero que en otros escritos el sentido puntual de τέλος [*télos*] prevalece (p. 72).

[44] Para δρόμου τέλος [*drómou télos*] ver Plu. *Moralia* 511 F.

[45] Pi. *Od.* 10 (πυγμᾶς τέλος [*pygmâs télos*]); Hom. *Il.* 2.122; Hdt. 1.155; Pi *Fr.* 9.118 (τέλος ἄκρον [*télos hákron*], «el más alto premio»).

[46] Arist. *EN* 1.1 (πρὸς τέλος ἐλθεῖν [*prós télos eltheîn*], «alcanzar la meta»).

[47] Pl. *Grg*. 499 E (τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν παράξεων τὸ ἀγαθόν [*télos eînai apasôn tôn paráxeōn tó agathón*], «*todas* las acciones tienen como meta el bien»).

[48] Sobre los significados de σκοπός [*skopós*] ver FUCHS, E. «σκοπός» *TDNT,* VII, pp. 413-417. En un principio, significaba «punto de mira» (de σκοπέω [*skopéō*]

2. Cuando se quiere designar el resultado posterior de la acción, τέλος [*télos*] es completivo y denota bien la conclusión o consecución de un propósito anterior, bien el estado resultante de tal consecución. Τέλος [*télos*] es aquí el resultado, la consecuencia, la consumación, el punto final de una acción o estado y se utiliza para designar el cumplimiento de algo que se había prometido, profetizado o deseado,[49] el resultado de acontecimientos que llevan a un clímax, el logro, la consecución o la culminación de algo.[50] En este uso el sinónimo griego más próximo sería πλήρωμα [*plḗrōma*].[51]

Resumiendo este breve análisis, podemos sugerir las siguientes conclusiones con respecto al significado de τέλος [*télos*]:

«mirar») y vino a significar una marca en la que fijar la vista. Luego se empleó metafóricamente como meta u objetivo (cf. Flp 3,14). Muy a menudo τέλος [*télos*] se emplea como sinónimo de βούλημα [*boúlēma*] (de βουλεύω [*bouleúō*]) en el sentido de «propósito», «resolución» (cf. He 27,43; Ro 9,19; 1 Pe 4,3); πρόνοια [*prónoia*] (de νοέω [*noéō*]) en el sentido de «intención»; πρόθεσις [*próthesis*] (de προτίθημι [*protíthēmi*]) en el sentido de «propósito», «perspectiva», «expectación» (cf. Ro 8,28; 9,11); γνώμη [*gnṓmē*] (de γινώσκω [*ginṓskō*]) en el sentido de «previsión», «opinión», «propósito» (cf. He 20,3); para frases de finalidad, las construcciones más frecuentes son εἰς αὐτὸ τοῦτο [*eis autó toûto*] o ἵνα [*hína*] empleadas con oraciones finales (cf. Ro 9,17). Ver VINE, W.E. *Expository Dictionary of New Testament Words*. Los Angeles: Fleming H. Revell, 5ª ed., 1952), III, pp. 233-234; II, pp. 26-28, 159.

[49] Hom. *Od.* 17.496.

[50] Para ejemplos, ver DU PLESSIS, p. 40.

[51] Sobre πλήρωμα [*plḗrōma*], πληρόω [*plēróō*], etc., ver DELLING, «πλήρωμα», *TDNT*, VI, pp. 283-311. Τέλος [*télos*] se emplea a veces indistintamente para τελείωσις [*teleíōsis*], συντελεία [*synteleía*], o incluso para frases con el verbo ἐξαρτίζω [*exartízō*]. Cf. VINE, pp. 135-136, y SCHIPPERS, R. «Fulfillment», *NIDNTT*, I, pp. 733-741.

1. Aunque τέλος [*télos*] es una palabra con varios significados, éstos no representan una serie de homónimos, sino diversificaciones de una misma noción.[52]
2. Originalmente, τέλος [*télos*] parece haber sido utilizado para designar el «punto más alto» (cumbre, etc.) o «punto de inflexión» (*fulcrum*, etc.). Desde esta noción primaria original, cualquiera que fuera, de punto más alto o punto de decisión, τέλος [*télos*] pasó a utilizarse en un sentido abstracto y metafórico.
3. Como *nomen actionis* (seguramente en relación con su pariente, el verbo τελέω [*teléō*]), τέλος [*télos*] se utilizó para designar tanto la acción encaminada a un objetivo como el resultado o la consecuencia de alcanzar ese punto. El sentido básico de τέλος [*télos*] no sería por consiguiente temporal, sino relacionado con las nociones de «intención» y «culminación».

Si esta conclusión es correcta, muy bien podría explicar los tres sentidos fundamentales de τέλος [*télos*] encontrados en la literatura griega (tan poco apreciables en la traducción «fin»); es decir: 1) «cumbre», «clímax», etc.; 2) «propósito», «meta», «finalidad», etc.; y 3) «consecución», «culminación», «cumplimiento», etc.

Los significados especiales de τέλος [*télos*] utilizados durante el período helenístico merecen un estudio más extenso de lo que resulta posible aquí. Este estudio somero únicamente concierne a aquellos significados que tienen importancia para la comprensión de Ro 10,4.

De acuerdo con Du Plessis «quizá la caracterización más significativa de τέλος sería la de describirlo como *aquello que constituye el factor de decisión en un asunto*».[53] De hecho, muchas veces τέλος [*télos*] podría traducirse como «el asunto concernido», «el

[52] AMBROSE, p. 98.
[53] DU PLESSIS, p. 51.

factor crucial», «el rasgo principal», «el centro», etc. Aristóteles pone un excelente ejemplo en *Resp.* 480 B19: «el τέλος ("la diferencia decisiva") entre vivir y no vivir es respirar».

La noción de *culminación* es tan dominante que τέλος [*télos*] puede significar «totalmente» en los casos en los que alcanzar el τέλος [*télos*] significa llegar al máximo de su capacidad. Este uso es común en expresiones adverbiales tales como εἰς τέλος [*eis télos*] («totalmente»), διὰ τέλους [*diá télous*] («hasta el final»), y ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους [*ap' archês méchri télous*] o similares expresiones ἀρχή-τέλος [*archḗ-télos*].[54]

Debido a sus fuertes connotaciones de «punto álgido», «factor decisivo», etc., la palabra τέλος [*télos*] fue escogida por el lenguaje filosófico para designar el ideal más elevado, el objetivo último, la causa final y el bien supremo (lat. s*ummum bonum*). Este uso se hizo tan frecuente en el período helenístico que merece ser tratado de forma separada.[55] Baste decir aquí que sólo porque las connotaciones dominantes de τέλος [*télos*] eran cualitativas y no temporales pudo utilizarse esta palabra para expresar tal noción filosófica.[56]

Τέλος [*télos*], sin embargo, puede expresar también la idea de terminación cuando la consecución de lo que ha sido llevado a culminación implica la conclusión o consumación de ello, por ejemplo, un período de tiempo.[57] Pero –como demostró Du Plessis– «τέλος

[54] Ver MULLER, D. «Beginning», *NIDNTT*, I, p. 164, y especialmente BRUGMANN, K. *Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen. Eine semasiologisch-etymologische Untersuchung*. Leipzig: A. Edelmann, 1894, p. 39.

[55] Véase más adelante, pp. 52-55.

[56] Ver PETERS, F.E. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967, pp. 191-192.

[57] Para Thayer, el uso temporal de τέλος [*télos*] es tan secundario que lo considera prácticamente confinado a los autores bíblicos: «En los escritos griegos siempre el fin de un hecho o estado, pero no el fin de un período de tiempo, que llaman τελευτή: en la Escritura también de un fin temporal; un final en el espacio se llama en

no es principalmente el *momento* de desistir, o el *punto* de cesación, sino el *centro* de una actividad: la bisagra».[58] Por lo tanto, en las frases donde la acción o el proceso efectivamente se suspende, se mantiene como resultante el significado básico de culminación, de objetivo alcanzado o el resultado de un asunto.[59] «Aquí el hecho importante es reconocer que las nociones finales de τέλος nunca indican mera cesación, interrupción o suspensión de una acción. Su referencia a la finalidad, se acompaña de una insinuación intrínseca de cumplimiento».[60]

Las connotaciones terminales dependen de las palabras con las que se construye τέλος [*télos*]. Una acción completada deja de existir mientras que un objeto terminado, al contrario, sigue existiendo. Es importante guardar en mente el significado culminativo básico de τέλος [*télos*] por lo que respecta a sus asociaciones terminales. Ambrose expuso muy convincentemente que τέλος [*télos*] designaba «el punto donde se alcanza la plena realización de algo en vez del punto donde termina una actividad».[61] Y Du Plessis ha demostrado que debido a su «significado innato de terminación» τέλος [*télos*] expresa básicamente «culminación pero no eliminación».[62]

En todos los estudios etimológicos de τέλος [*télos*] la noción de «terminación» es absolutamente secundaria y la noción de «abolición» es totalmente ajena al contenido semántico de τέλος [*télos*] y demás palabras de la misma raíz. Las connotaciones temporales y terminales que puede adoptar τέλος [*télos*] en algunos contextos

todas partes πέρας» (*Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*. New York: American Book, 1886, p. 619).

[58] DU PLESSIS, p. 41.

[59] Por lo tanto, en δρόμου τέλος [*drómou télos*] es obvio que el «fin» de la carrera puede coincidir con su «meta» (Plu. *Mor.* 511 F).

[60] DU PLESSIS, p. 41.

[61] AMBROSE, p. 78.

[62] DU PLESSIS, pp. 37-38.

representan la extensión de su significado original y provienen más del contexto en el que esta palabra ha sido utilizada que del propio término.[63]

Aristóteles hizo una declaración categórica acerca del carácter no terminal de τέλος [*télos*]. En un pasaje crucial donde define el significado de τέλος [*télos*], explícitamente dice que «τέλος nunca designa lo último sino sólo lo mejor (βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον [*boúletai gár ou pân eînai tó éschaton télos allá tó béltiston*])».[64] No es coincidencia que los antiguos estudiosos y los primeros lexicógrafos no registraran la acepción de «terminación» entre los significados básicos de τέλος [*télos*].[65]

El «fin» temporal es generalmente designado en griego con la palabra ἔσχατον [*éschaton*], refiriéndose a cualquier tipo de realidad.[66] Para el «fin» de la vida de un hombre, i.e., su muerte, el término común es τελευτή.[67] Para la idea de final de recorrido es-

[63] El carácter original no temporal de τέλος [*télos*] puede verse en la expresión θανάτου τέλος [*thanátou télos*]. Por eso, en A. *Th.* 906, la frase «su conflicto llegó a su fin en la muerte» significa que resultó en la muerte. Cf. Hes. *Op.* 165. Con posterioridad θανάτου τέλος [*thanátou télos*] será empleado como una expresión de «muerte».

[64] Arist. *Ph.* 2.194 A [Wicksteed-Cornford (trad.), LCL, I, p. 123].

[65] La *Scholia Gen. ad Il.* 10.56 enumera seis significados para τέλος [*télos*]: 1) τὸ τάγμα [*tó tágma*] (mandato, orden, grupo); 2) τὸ πεπληρουμένον ἔργον [*tó peplērouménon érgon*] (la conclusión o terminación de un trabajo); 3) ἡ ταῖς πόλεσι πρόσοδος [*hē taîs pólesi prósodos*] (tributo); 4) ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ ἀξίωμα [*hē archḗ kaí tó axíōma*] (el principio y el axioma); (5) τὸ δαπάνημα [*tó dapánēma*] (precio, gasto); y (6) ἡ ἑορτή [*hē heortḗ*] (ritual, celebración religiosa). Eustacio *(ad Il.* 11.729) enumera cuatro significados: 1) ἀνάλωμα [*análōma*] (gastos); 2) τάξις [*táxis*] (orden); 3) ἀρχή [*archḗ*] (principio); y 4) γάμος [*gámos*] (matrimonio), y al mismo tiempo parece comprender τέλος [*télos*] en un sentido cercano a πέρας [*péras*] y τελευτή [*teleutḗ*]. Véase también AMBROSE, p. 9.

[66] Arist. *Ph.* 4.228 A (cf. LSJ, pp. 699-700).

[67] Arist. *Ph.* 2.194 A (cf. LSJ, p. 1.771).

pacial (y a menudo también temporal) el griego tiene las palabras τέρμα [*térma*], τέρμων [*térmōn*] (que normalmente significan «límite»), πέρας [*péras*] y ἄκρον [*ákron*].[68]

Aparte de su significado básico y más común de «consecución-cumplimiento-culminación», τέλος [*télos*] también se utiliza para «tributo-tasa»,[69] «grupo-horda»[70] y «sacrificio-rito de iniciación».[71] Debido a que estos dos últimos significados no están reflejados en el NT los hemos omitido de este estudio. Y como la mayoría de los casos en los que τέλος [*télos*] significa «tributo», «impuesto» o «peaje» son muy claros por sus contextos y no presentan ninguna dificultad teológica, tampoco han sido analizados en este estudio, que se concentra en el primer grupo de significados, más numeroso y básico.

A modo de conclusión, con respecto al campo semántico de τέλος [*télos*] se puede decir que el significado básico de «consecución» o «realización» parece lo suficientemente amplio como para aceptar en su contexto los matices perfectivos de «cumplimiento» y «conclusión» (de ahí el uso popular para «tributo», cumplimiento de un deber cívico, y para «culto», cumplimiento de un deber religioso), los significados teleológicos de «propósito» y «meta» (de ahí los

[68] Ver BUCK, p. 856.

[69] Por sorprendente que parezca, Edward Ross Wharton tan sólo registra para τέλος [*télos*] el significado de «tributo» (*Etyma Graeca. Etymological Lexicon of Classical Greek*. Chicago: Ares, 1974, reimp. 1882, p. 122).

[70] Τέλος [*télos*] en el sentido de «multitud, hueste, clan, familia», aparece con frecuencia en Homero, Heródoto y Tucídides, muy poco en otros autores y nunca en la literatura bíblica.

[71] Este uso, muy atestiguado en el griego clásico (A. *Supp.* 121; S. *OC* 1050), fue progresivamente sustituido en el periodo helenístico por el uso de τελετή [*teletḗ*] y formas del verbo τελέω [*teléō*]. Este uso se impuso en los ritos esotéricos y se convirtió en el término por excelencia para «iniciación» (en ritos bacanales, misterios eleusinos, etc.). Ver HARRISON, J. «The Meaning of the Word τελετή». *CR* 28 (1914), p. 36.

significados filosóficos de «propósito», «causa final» o *summum bonum*) y el significado temporal de «fin» como «conclusión» o «terminación». Siendo una palabra tan polisémica, la determinación de su significado en cualquier caso específico depende de manera decisiva del contexto en el que se utiliza.

El uso de τέλος νόμου y expresiones similares

Ya que el principal interés de este estudio es el de determinar si la frase τέλος νόμου [*télos nómou*] en Ro 10,4 tiene connotaciones temporales predominantes o no, es de mucha importancia repasar el significado de τέλος [*télos*] en otras frases en las que aparece construido con un nombre en genitivo.

Aproximadamente en la mitad de sus apariciones τέλος [*télos*] es definido por un genitivo cuya función debe determinarse en cada caso mediante una buena comprensión de la frase. En algunas ocasiones (como en Ro 10,4) el significado del genitivo también es un problema ya que la declinación puede expresar diferentes tipos de relaciones, no todas fácilmente definibles.[72]

Según Ambrose, junto a expresiones que manifiestan actividad o duración, τέλος [*télos*] puede indicar terminación, pero con sustantivos abstractos «no hay connotación de cesación o terminación, excepto quizá para la noción negativa de terminación de un estado incompleto».[73] Así pues, la frase μύθου τέλος [*mýthou télos*] no significa «el fin del mito o de la historia», sino más bien su «punto esencial, la moraleja o sustancia».[74] Por consiguiente, la frase ἀτὰρ

[72] BLASS, F.W.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R.W. A *Greek* Grammar *to the New Testament and other Early Christian Literature*. Chicago: University Press, 1961, p. 90.

[73] AMBROSE, p. 70.

[74] Hom. *Il*. 14.83 (CUNLIFFE, R.J. *A Lexicon of the Homeric Dialect*, University of Oklahoma Press, 1963, p. 377).

οὐ τέλος ἵκεο μύθων [*atár ou télos híkeo mýthōn*] (Hom. *Il.* 9.56) no significa «aún no has acabado tu historia», sino «aún no has alcanzado el punto álgido de tu discurso».

En el mismo sentido, la frase τέλος γάμου [*télos gámou*] nunca se utiliza para expresar la «disolución del matrimonio» sino para su *consumación*.[75] Para Platón (*Mx.* 249 A) ἀνδρὸς τέλος [*andrós télos*] no significa el «fin de un hombre o su muerte», sino «la llegada de un joven a la madurez». Hasta la frase τέλος βίου [*télos bíou*] es utilizada abundantemente con respecto a plantas, animales y seres vivos sin ninguna connotación de discontinuidad o cesación, sino simplemente para indicar la meta o el propósito de la existencia.[76] En algunos casos τέλος βίου [*télos bíou*] se utiliza para referirse a la muerte de alguien, pero es muy posible que la frase quisiera describir no tanto el hecho de la muerte sino la culminación o la consumación de la vida.[77]

Algunas construcciones de τέλος [*télos*] con genitivo, referidas a los dioses, indican a menudo «autoridad».[78] Así, en Homero *Odisea* 10.412, la frase τῶν θεῶν τέλος [*tōn theōn télos*] significa «la autoridad suprema de los dioses». Si τέλος [*télos*] tuviera connotaciones terminales (o temporales), algunas de estas expresiones serían muy difíciles de comprender, especialmente la fórmula τέλος ἀθανάτων [*télos athanátōn*] (cf. Hes. *Op.* 667), donde claramente se refiere al «poder de los inmortales» (los dioses) y no a su «fin».

[75] Ver ejemplos en Stob. *Ecl.* 2.54: τέλος γάμου ἡ τεκνοποία [*télos gámou hē teknopoía*]; y E. *Fr.* 733.51. Cf. HESYCHIUS, s.v. προτέλεια [*protéleia*] (VON BLUMENTHAL, H. (ed.) *Hesychiosstudien*, 1930). Según Ambrose, la frase τέλος γάμου [*télos gámou*], significa «un estado que cumple con las características del matrimonio» y la frase τέλος γάμοιο [*télos gámoio*] describe «el estado que satisface el deseo del matrimonio» (p. 95).

[76] Ver Pl. *Smp.* 192 A; Arist. *GA* 776 A.

[77] *Cyr.* 8.7: ἐμοὶ μὲν τοῦ βίου τὸ τέλος ἤδη πάρεστιν [*emoí mén toû bíou tó télos ḗdē párestin*] (cf. Pl. *Lg.* 717 E; 810 E).

[78] Ver STEPHANUS, *Thesaurus,* VIII, pp. 1.998-1.999.

Plutarco en *Amatorius* 750 E nos ofrece el ejemplo perfecto de cómo se entendía en el siglo I d. C. una frase de τέλος [*télos*] con un sustantivo abstracto en genitivo. La frase τέλος γὰρ ἐπιθυμίας ἡδονή [*télos gár epithymías hēdonḗ*] se corresponde gramaticalmente palabra por palabra con la frase τέλος γὰρ νόμου Χριστός [*télos gár nómou Christós*] de Ro 10,4. La estructura de la oración y la función sintáctica de cada palabra son absolutamente idénticas en ambos pasajes:[79]

1. predicado (nom. sing.)	**2. conjunción**	**3. complemento de nombre** (gen. sing.)	**4. sujeto** (nom. sing.)
τέλος	γὰρ	ἐπιθυμίας	ἡδονή
τέλος	γὰρ	νόμου	Χριστός

En ambos casos el verbo ἐστιν [*estin*] se ha omitido, ya que solamente se utiliza en oraciones puramente nominales.[80] Todos los traductores de Plutarco coinciden en que la frase no es temporal y que significa «el objeto del deseo es el placer».[81] Por analogía, sería problemático traducir Ro 10,4 en un sentido temporal/terminal.

Como dice W. Jaeger, la construcción de τέλος [*télos*] con genitivo no denota «el tiempo cuando acaban las cosas, sino el objetivo contemplado en la acción».[82] Por lo tanto las expresiones que llevan

[79] El paralelismo entre estos dos pasajes ya fue observado por H. Martin, Jr, en su comentario sobre la obra de Plutarco, *Amatorius* (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature,* BETZ, H.D. [ed.]. Leiden: Brill, 1978, p. 467). Para Martin τέλος [*télos*] aquí como en 1 Tim 1,5 y 1 Pe 1,9 significa «meta», «propósito», «resultado» o «causa final».

[80] Sobre el orden de las palabras, ver BDF, p. 248; sobre la omisión del verbo εἶναι [*eînai*], ver ibíd., p. 70.

[81] HELMBOLD, LCL, IX, p. 317.

[82] JAEGER, W. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1947, II, p. 381 n. 179. Ver ejemplos en, Pl. *Prt.* 354 A-B; *Grg.* 499 E; Arist. *Metaph.* 994 B.

«el fin de (τέλος [*télos*])» y un sustantivo en genitivo, aun cuando la realidad descrita por el sustantivo sea capaz de tener un sentido temporal, no suelen expresar terminación, sino cualquier otro de los significados básicos de τέλος [*télos*] mencionados anteriormente.[83]

En los pocos casos en que τέλος [*télos*] se utiliza en referencia a leyes (o conceptos similares), no hay ninguno en que τέλος [*télos*] signifique «cesación» o «abrogación» sino más bien «objeto», «propósito» o «cumplimiento». Por lo tanto, la frase de Platón τέλος τῶν νόμων [*télos tōn nómōn*] significa «el objetivo (o meta) de las leyes» y no su cesación.[84] Y la afirmación de Plutarco, δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστι [*díkē mén oûn nómou télos esti*] obviamente significa que «la justicia es el propósito (objetivo) de la ley» (*Moralia* 780 E).

El carácter dinámico de τέλος [*télos*] se hace especialmente evidente en el hecho de que se puede utilizar hasta para la *ratificación* de una ley.[85] Por lo tanto, llevar una ley o una palabra a su τέλος [*télos*] es hacerla efectiva, llevar a cabo lo que previamente se había legislado.[86] Así, el deseo expresado al visitante ateniense en Pl. *Epin.* 980 B, εἰ γὰρ σοι τοῦτο τέλος εἴη των νόμων [*ei gár soi toûto télos eín tōn nómōn*] significa «así puedas tú ser capaz de

[83] En muchos casos se trata de un genitivo que BDF llama «de dirección, propósito o resultado» (p. 92).

[84] Pl. *Lg.* 625 D (*scholion* citado por BAG, p. 811).

[85] Arist. *Pol.* 6.8 (1322 B 13): «Aparte de estos oficiales hay otro por encima de ellos, y a este se le suele confiar la introducción (εἰσφοράν) y la ratificación (τὸ τέλος) de las medidas…» (Jowett, B. [trad.]. *The Works of Aristotle*. X. ROSS, W.D. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1946). Delling traduce la frase crucial por «cumplimiento de la ley» («τέλος», p. 49); Schippers por «*ratificación* de una ley» *(NIDNTT*, II, p. 59); H. Rackham por «*ejecución* de un asunto» (*Aristotle: Politics*. LCL, p. 526). En 1322 A, 6, donde una frase similar aparece en un contexto bastante parecido, Rackham traduce «cuando los veredictos no son ejecutados» (LCL, p. 522).

[86] Cf. Hom. *Il*. 14.44.

cumplir las leyes», no «hacerlas cesar». La declaración de Esquilo ἐντολὴ Διὸς ἔχει τέλος [*entolḗ Diós échei télos*] significa «la orden (o mandamiento) de Zeus es vinculante».[87] Un pasaje de Diógenes Laercio demuestra que este significado aún era común varios siglos después y que τέλος [*télos*] y τελέω [*teléō*] aplicados a νόμος [*nómos*] no significaban cesación. En *Vita Platonis* 3.96 leemos:[88]

> «Hay cuatro maneras en que las cosas alcanzan su τέλος (se completan) (διαιρεῖται τὸ τέλος τῶν πραγμάτων εἰς τέτταρα εἴδη): la primera es mediante promulgación legal (ἓν μὲν κατὰ νόμον τέλος τὰ πράγματα λαμβάνειν) cuando se aprueba un decreto y este decreto es confirmado por ley (ὁ νόμος τελέσῃ)».

La frase τέλος νομοθεσίας [*télos nomothesías*] se refiere a la conclusión de la elaboración de un código legislativo y ἡ νομοθεσία τέλος ἂν ὑμῖν ἔχοι [*hē nomothesía télos án hymîn échoí*] significa «tu tarea de legislación casi ha llegado a su fin» en el sentido de que la elaboración de las leyes casi ha concluido.[89] Con τέλος ἁπάσης πολιτείας [*télos hapásēs politeías*] Platón se refiere a «la culminación de la tarea legislativa» (*Lg.* 1.632). Algo similar se puede decir de la frase «el fin de la educación» (τέλος παιδείας [*télos paideías*]).[90]

Para expresar «fin» en el sentido de «cesación», «discontinuidad», «suspensión de actividad», «abolición» o «abrogación», la lengua griega utilizaba frases construidas con términos como

---

[87] A. *Pr.* 13. Du Plessis traduce «la orden de Zeus tiene autoridad final» H.W. Smyth traduce «la orden de Zeus ha sido cumplida» (LCL, I, p. 215).

[88] Hicks (trad.). LCL, I, p. 361.

[89] Pl. *Lg.* 12.960 B 6; cf. 6.768 C y 6.769 E.

[90] *Lg.* 2.824 C 4-6: Νῦν οὖν ἤδη πάντα χρὴ φάναι τέλος ἔχειν τάγε παιδείας περὶ νόμιμα [*nýn oûn ḗdē pánta chrḕ phánai télos échein tágе paideías perí nómima*] («Ahora por fin podemos decir que nuestras leyes sobre educación están completas»). Cf. *Lg* 2.822 D 1-2.

ἀπαλλαγή [*hapallagḗ*] (de ἀπαλλάσσω [*hapallássō*], «poner fin»), «eliminación»; κατάλυσις [*katálysis*] (o cualquier forma del verbo λύω [*lýō*] o καταλύω [*katalýō*]), «desatar», «destrucción», «liberación»; ὄλεθρος [*ólethros*], «eliminación»; o cualquier frase con los verbos τελευτάω [*teleutáō*] (generalmente refiriéndose a la «muerte»),[91] καταστρέφω [*katastréphō*] («derribar o desbancar»)[92] u otras compuestas de στρέφω [*stréphō*], ἀφανίζω [*aphanízō*] («hacer desaparecer o cesar»), καταργέω [*katargéō*] («abolir, anular»),[93] ἀθετέω [*athetéō*] («rematar, reducir a la nada»), ἐξουδενέω [*exoudenéō*] («rechazar»), etc. Estos datos terminológicos deben guardarse en mente para interpretar Ro 10,4.

Uso especial de τέλος en la filosofía griega

Entre los diversos significados dados a τέλος [*télos*] hay uno que se hizo particularmente importante en el período helenístico: el uso de τέλος [*télos*] para designar el fin último, la causa final, el objetivo supremo o *summum bonum*. Según Dillon, la cuestión del τέλος [*télos*] de las cosas se convirtió en «la principal discusión»[94] en las controversias éticas y teológicas entre los filósofos helenísticos contemporáneos de los autores del NT. Aun suponiendo que Pablo no estuviese al corriente del debate sobre el τέλος [*télos*], y tomando en consideración la posibilidad de que hubiese escogido su termino-

[91] La frase τελευτῶντος δὲ τοῦ νόμου [*teleutṓntos dé toû nómou*] en Hdt. 1.24 no tiene nada que ver con la «abolición» de ninguna ley. Se refiere a la conclusión del himno llamado ὄρθιος νόμος [*órthios nómos*] en honor de Apolo (ver PAGE, T.E. LCL, I, p. 27).

[92] Para consultar términos significando «abolición», ver PACKER, J.I. «Abolish, Nullify, Reject», *NIDNTT*, I, pp. 73-74.

[93] Cf. Ro 7,2; 6,6. Para saber más sobre el significado de este término y afines, ver DELLING, G. «καταργέω», *TNDT*, I, pp. 452-454.

[94] DILLON, J. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1977, pp. 43-44.

logía de entre las palabras más significativas que tenía a su alcance para expresar sus nociones teológicas, parece justificado rastrear la historia de la controversia acerca del τέλος [*télos*] desde sus orígenes hasta la era del NT. Comoquiera que las nociones expresadas por este uso particular de τέλος [*télos*] están esencialmente relacionadas con discusiones teleológicas, este estudio sobre τέλος [*télos*] sigue la historia de la evolución de los conceptos teleológicos en la filosofía griega.

En primer lugar, debemos decir que la cuestión del τέλος [*télos*] de las cosas y de la teleología no es una cuestión tradicional griega. Los filósofos griegos estaban interesados principalmente en encontrar el ἀρχή [*archḗ*] del cosmos. No fue sino más tarde cuando empezaron a preguntarse por el significado y propósito de la existencia. En la filosofía presocrática la posibilidad teleológica se insinúa[95] en algunos fragmentos de Anaxágoras de Clazomenae (h. 500-h. 428 a. C.),[96] Diógenes de Apolonia (h. 440 a. C.)[97] y su contemporáneo Leucipo.[98]

Aunque algunos filósofos presocráticos se preguntaron acerca del significado de la vida,[99] no consta que hayan utilizado ningún

[95] JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1948, p. 155. Ver, cap. IX, «The Teleological Thinkers: Anaxagoras and Diogenes», pp. 155-171.

[96] Anaxágoras enseñó que «una mente divina (νοῦς) ha ordenado todo desde el principio de acuerdo con un plan definido (διακόσμησις).

[97] Según Jenofonte (*Mem.* 1.4; 4.3), Diógenes había deducido, del orden del cosmos, la acción de una mente divina (νόησις [*nóēsis*]). Cf. *Fr.* 3 (DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, KRANZ, W. (ed.). Berlin: Weidmann, 1954).

[98] Leucipo enseñó que «nada pasa por accidente, sino por ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης» (*Fr.* 2 DIELS).

[99] Ver la lista de citas en DÖRING, A. «Doxographisches zur Lehre vom *telos*», *ZPPK* 101 (1893), pp. 165-203; y DIELS, 130.2.4. Muchas de las definiciones de τέλος [*télos*] de filósofos anteriores provienen de citas posteriores, especialmente de los doxógrafos. Probablemente éstos simplemente tomaron la esencia de las

terminus technicus para lo que más tarde la filosofía llamaría el τέλος [*télos*].[100] Parece que el uso de τέλος [*télos*] para «sentido de la vida» comenzó con Sócrates (469-399 a. C.).[101] Según Jaeger, la búsqueda del «τέλος de la vida» en una era de escepticismo generalizado «fue una idea totalmente nueva» que «cambió la historia del espíritu humano».[102] «Fue la idea de Sócrates del *sentido de la vida,* –añade Jaeger– lo que marcó el punto decisivo en la historia de la *paideia*».[103] Desafortunadamente no sabemos a ciencia cierta cuáles fueron las enseñanzas de Sócrates. Parece que varias tendencias de su pensamiento fueron continuadas por su discípulo Platón.

---

enseñanzas de los grandes maestros y les dieron la forma de una definición de τέλος [*télos*]. El hecho de que estos filósofos fueran consultados sobre su definición de τέλος [*télos*] muestra la importancia del que el tema de τέλος [*télos*] había adquirido en la filosofía helenística. Cf. DELLING, «Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie», p. 29.

[100] Ibíd., p. 26. Hablan de εὐαρέστησις [*euaréstēsis*] («satisfacción» o «complacencia»), εὐθυμία [*euthymía*], εὐεστώ [*euestó*] («bienestar»), o εὐδαιμονία [*eudaimonía*] («felicidad»). Aunque se ha dicho que Demócrito compuso un tratado llamado Περὶ τέλους [*perí télous*], hasta ahora el único tratado que de él se conserva es el llamado εὐθυμίης [*euthymíēs*] (DIELS, 2 c), donde se nos da la definición de εὐεστώ [*euestó*]. Cf. Clem. Al. *Strom.* 2.130.4 D.L. 9.45. A menudo el τέλος [*télos*] es llamado εὐδαιμονία [*eudaimonía*], como hace Demócrito (*Fr.* 170-171); cf. POHLENZ, B.M. *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1947, pp. 300-304.

[101] JAEGER, *Paideia,* II, pp. 68, 120.

[102] Ibíd., p. 381 n. 179.

[103] Ídem, p. 69. En contra de Jaeger, debe decirse que, según varios autores griegos, la búsqueda del τέλος [*télos*] es muy anterior a Sócrates. Así, Arist. *NE* 1.10.1 menciona el famoso dicho τέλος ὁρᾶν [*télos horân*] («mira al final» o «mira a la meta») como una cita de Solón (h. 575 a. C.), y Plu. *Sol* 28 atribuye a Quilón (h. 597 a. C.) el dicho τέλος σκοπεῖν [*télos skopeîn*] («mantén la meta ante ti», famoso en latín bajo la forma *respicie finem*), que parece ser una variante del viejo dicho, ya famoso y clásico en tiempos de Heródoto (cf. Hdt. 1.30-33).

Platón (h. 429-347 a. C.) fue uno de los primeros filósofos en manifestar su desacuerdo con la explicación griega clásica de que los objetos están restringidos a sus causas mecánicas. En *Lg.* 10.889 B-C Platón rechaza enérgicamente la opinión imperante de que todo tiene que llegar a existir únicamente por medio de causas físicas. De su contemplación de los ordenados ciclos del cosmos, Platón concluía que el mundo y todo lo que éste contiene deben ser el resultado de una conciencia intencional activa, un τέχνη [*téchnē*], un νοῦς [*noûs*], un Dios.[104] Para Platón esta visión teleológica de la naturaleza es un postulado fundamental, basado esencialmente en los principios de una voluntad racional (Dios) en el origen de todo.[105] En el *Timeo* Platón defiende la absoluta prioridad del propósito sobre el mecanismo y la necesidad.[106]

Para Platón la cuestión del sentido de la vida humana depende de su comprensión teleológica de la naturaleza.[107] Comoquiera que el universo (κόσμος [*kósmos*]) está dirigido por una inteligencia superior para propósitos que son buenos, no hay criterio superior para el comportamiento humano que esforzarse por lo mejor *(Lg* 10.903 B-D).[108] Para Platón el τέλος [*télos*] de un hombre es lo que enfáticamente llama «el bien» (lat. *summum bonum*):[109] τέλος εἶναι

[104] Ver *Phd.* 97 C-99 C; *Lg.* 10.903 E-904 A; *Ti.* 29 C-30 C, 46 C-E.

[105] SHOREY, P. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1962, pp. 346-347.

[106] Esta visión teleológica de la naturaleza es una crítica a la ciencia del momento y una respuesta a la búsqueda de significado en la naturaleza que Sócrates tanto anhelaba. (*Phd.* 97 C) pero no pudo hallar ni en la filosofía de Anaxágoras ni descubrir por sí mismo (ibíd., p. 329). Cf. LONG, A.A. *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth, 1974, p. 8.

[107] Acerca de la teleología de Platón, ver *Phd.* 97-99; *Sph.* 265 E; *Ti* 48 E, 53B, y *passim* (cf. *Mem.* 1.4.8, 17-18).

[108] MORE, P.E. *The Religion of Plato*. Princeton: University Press, 1921, reedición de 1970, pp. 75-77.

[109] El τέλος [*télos*] supremo es llamado a veces τὸ βέλτιστον [*to béltiston*] (*Phd.*

ἁπασῶν τῶν παράξεων τὸ ἀγαθόν [*télos eînai hapasṓn tṓn paráxeōn tó agathón*] (*Grg.* 499 E). Todos los demás fines (que generalmente no llama τέλος [*télos*] sino σκοπός [*skopós*]) no son más que partes del supremo propósito de la existencia, el bien *per se*.

Platón fue el primer filósofo que dio una gran importancia a la cuestión del τέλος [*télos*] y también el primero que abordó la cuestión de un propósito de la vida humana más allá del hombre mismo.[110] En *Th.* 176 B Platón define el *summum bonum* en términos de ὁμοίωσις θεῷ [*homoíōsis theṓ*], una fórmula que se hizo muy famosa en el platonismo tardío.[111] En *Lg.* 4.716 CD Platón explica sus razones para considerar el semejarse a Dios (ὁμοίωσις θεῷ [*homoíōsis theṓ*]) como el supremo τέλος [*télos*] del hombre, declarando que «la medida de todas las cosas para nosotros es primeramente Dios, no el hombre»,[112] lo cual resultaba una idea bastante nueva en la filosofía griega.[113]

Aristóteles (384-322 a. C.), siguiendo a Platón, también reaccionó en contra de la teoría clásica mecanicista.[114] Así como el hombre no actúa sin un objetivo, según Aristóteles, en la naturaleza nada ocurre sin un propósito (*Ph.* 2.199 A 8-18). En los actos instintivos (φύσει [*phýsei*]), en la manera de construir un nido por un

97 C-98 B). Las primeras definiciones de τέλος [*télos*] aparecen en *Prt.* 354 A-E. Aunque Delling («τέλος», p. 50) parece dar a entender que τέλος [*télos*] es una palabra rara en Platón, yo he encontrado más de 150 menciones de τέλος [*télos*] en sus escritos.

[110] DELLING, «Telos-Aussagen», p. 30.

[111] Ver Clem. Al. *Strom.* 2.135-5; Stob. *Ecl.* 2.7.3-4 (p. 49 9W).

[112] MERKI, H. «"Ὁμοίωσις θεῷ", Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa», *Paradosis* 7 (Freiburg, Schweiz), 1952.

[113] Ver Jenofonte (h. 428-h. 354), *Mem.* 1.4.6; 4.3.3-10; cf. Arist. *de An.* 2.9.

[114] La mejor defensa del pensamiento teleológico aristotélico se encuentra en *Ph.* 2.8. Cf. JAEGER, W. *Aristotle*. 2ª ed. Robinson, R. (trad.). Oxford: Clarendon Press, 1948, p. 74 n. 2; GOTTHELF, A. «Aristotle's Conception of Final Causality», *RevMet* 30 (1976), pp. 226-254.

pájaro o en el hecho de que las plantas hundan sus raíces en la tierra (199 A 26-29), la causa final (τέλος [*télos*]) está presente (199 A 29-32). La naturaleza es esencialmente materia (ὕλη [*hýlē*]) y forma (μορφή [*morphḗ*]), pero es impulsada por τέλος [*télos*], el fin por cuya causa todo sucede (199 A 30-32). Todo en la naturaleza está en constante movimiento hacia su objetivo final hasta que lo alcanza. Sustituir el propósito (o τέλος [*télos*]) por «casualidad» sería destruir la naturaleza (199 B 14-17). Las cosas no aparecen por necesidad (ἀναγκαῖον [*anankaîon*]). Siempre surgen con un propósito (200 A 7-11).

Para su explicación teleológica Aristóteles utiliza la palabra τέλος [*télos*] allí donde Platón prefería utilizar σκοπός [*skopós*]. Y la utilizó tan profusa y sistemáticamente que la consagró como *terminus technicus* para designar la causa final. Aristóteles definió el τέλος [*télos*] de varias maneras –aunque todas relacionadas–: como «el fin o propósito por el cual un proceso es iniciado, su αἰτία o causa final»;[115] «aquello que siempre aparece como resultado final de un desarrollo... y en el cual el proceso logra su conclusión»;[116] «aquello por lo cual algo se hace»;[117] «el resultado perfecto hacia el cual tienden los procesos» (*Phs.* 2.8.199). Resumiendo, para Aristóteles «el τέλος de cualquier cosa es su realización plena».[118]

El concepto ético de τέλος [*télos*] en Aristóteles, contrariamente a lo que sucede en Platón, poco tiene que ver con su doctrina de

[115] *Ph.* 2.3.194 B; cf. 195 A. Wicksteed-Cornford (trad.). *LCL*, I, pp. 130-131.

[116] Así, «el τέλος de cada ser o cada proceso constituye aquello que le es esencial» (*Protr.* 1.25; *Aristotle*. Jaeger, W. (trad.), p. 66).

[117] *EE* 2.11, 1227 B 3 (cf. LCL, p. 305). «Todo en el mundo llega a existir en vistas a su τέλος y esta regulado por su τέλος». «Cada cosa está definida por su fin (τέλος)» [*Ph.* 2.8.199 B. Wicksteed-Cornford (trad.). *LCL*, I, p. 177].

[118] *Metaph.* 9.8.3. Weelwright, P. (trad.). *Aristotle*, New York: Odyssey, 1951, pp. 39, 93.

teleología natural.[119] En su *Ética*, Aristóteles restringe su concepto de τέλος [*télos*] a la suposición general de que cada acción y decisión humana tiende hacia lo que el hombre considera como «el bien» *(EN* 1.1 1094 A). El valor más elevado hacia el que uno tiende por sí mismo es el bien *per se* o *summum bonum*, que él llama τέλος [*télos*].[120] Sin embargo, este τέλος [*télos*] que Aristóteles identifica a veces con ἀρετή [*areté*] (virtud) (*EN* 1.6 1098 A) y a veces con εὐδαιμονία [*eudaimonía*][121] (felicidad), es totalmente inmanente y centrado en el hombre.[122] No hay nada en Aristóteles comparable al ὁμοίωσις θεῷ [*homoíōsis theō*] de Platón. Lo que Aristóteles argumenta es que los procesos naturales sólo se pueden entender adecuadamente cuando sus resultados y fines son comprendidos. O, en las propias palabras de Aristóteles, que «únicamente se puede entender algo a la luz de su τέλος».[123]

A pesar de todos sus puntos débiles, el sistema teleológico aristotélico sigue siendo el más lógicamente fundamentado y explicado del mundo antiguo. Su influencia se deja ver en Peripatos, Simplicio y Filoponus y, sobre todo, aunque con diversas modificaciones, en la Stoa. Sin embargo, las explicaciones teleológicas nunca fueron bien aceptadas por la filosofía griega en general, que permaneció

[119] Para una útil evaluación, ver VEATCH, H. «Telos and Theology in Aristotelian Ethics». En: O'MEARA, D.J. (ed.). *Studies in Aristotle*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981, pp. 279-296.

[120] Ibíd*.,* 1094 A 13-18; cf. *Metaph.* 1072 B, 1074 B.

[121] Ídem*,* 1.5.1097 A 33-34; 1097 B, 20-21.

[122] DELLING, «Telos-Aussagen», p. 31. La característica más distintiva de la teleología de Aristóteles comparada con la de Platón es que la de Aristóteles es inmanente por naturaleza. RANDALL, J.H. *Aristotle*. New York: Columbia University Press, 1960, pp. 126, 128.

[123] *EN* 3.7.1115 B 20-24 «cada cosa está definida por su fin»: ὁρίζεται γὰρ ἕκαστον τῷ τέλει [*horízetai gár hékaston tṓ télei*]. Cf. 4.1139 A 31-1139 B 14.

predominantemente mecanicista o escépticamente despreocupada por la cuestión del fin último.[124]

Desde Aristóteles en adelante, la cuestión del τέλος [*télos*] cobra tal importancia en el debate filosófico que aparecieron toda una serie de escritos bajo el título περὶ τέλους [*perí télous*].[125] En el primero de ellos Epicuro (341-270 a. C.) ataca las explicaciones teleológicas existentes y define el τέλος [*télos*] del hombre en términos de felicidad (εὐδαιμονία [*eudaimonía*]) entendida como «placer (ἡδονή) del cuerpo e impasividad (ἀταραξία) del alma» (D. L. 10.128). Qué entendía Epicuro con ello, fue una cuestión muy discutida en la Antigüedad.[126] Los estoicos, en particular, criticaron a los epicúreos acusándolos de que su τέλος [*télos*] no sólo incluía «placer y felicidad» sino también «lujuria».[127] El hecho es que los epicúreos rechazaban cualquier tipo de teleología. Lucrecio atacó extensamente las causas finales. Comoquiera que para él el mundo es manifiestamente imperfecto, la finalidad no puede ser constitutiva del cosmos y, por lo tanto, no hay una finalidad que el mundo como

[124] THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*. Berlin: de Gruyter, 1965.

[125] Diógenes Laercio menciona, entre otras, las obras de Epicuro (10.27), Cleantes (7.175), Crisipo (7.91), Posidonio (7.87), y Hecatón (7.102).

[126] La acusación de que los epicúreos identificaban el τέλος [*télos*] con el placer es extensamente debatida por Diógenes Laercio (10, 6 y 9). Entre los estoicos enemigos de los epicúreos, Gelio menciona a Tauro (*NA 9.5)* quien solía citar un dicho del estoico Hierocles: «Placer el τέλος: ¡el credo de una prostituta!» (DILLON, p. 242). Sin embargo, según otra tradición, Epicuro ya había enseñado que «uno debe buscar el καλόν [*kalón*] y las virtudes si la lujuria lo permite, de lo contrario hay que dejarlo estar» (*Fr.* 70, 123; *Fr.* 68, 121. USENER, H. [ed.]). Según otros, Epicuro consideraba los gozos del alma más importantes que los del cuerpo (D.L. 10.137; cf. 132, 140). De todas maneras, está claro que para los epicúreos, las virtudes tan solo se buscaban por los beneficios que producían, no por algún valor intrínseco (ibíd., 138). Ver DELLING, «Telos-Aussage», p. 32 n. 21.

[127] Epict. *Diss.* 3.24.37; Stob. *Ecl.* 3.6.57 (p. 300, 13-16).

un todo, o las cosas, o el hombre en particular estén destinados a cumplir.[128]

La cuestión del τέλος [*télos*] se convirtió en un *topos* permanente en el estoicismo.[129] Las desacreditadas explicaciones teleológicas de la naturaleza fueron recuperadas por Zenón (335-263 a. C.), el fundador de la Stoa, y por sus discípulos. Éstos desarrollaron el principio de que «todo sucede de acuerdo a un plan»[130] y, por lo tanto, «la naturaleza siempre trabaja con una finalidad».[131] Los seres inferiores existen para los superiores,[132] y «todo el designio de la naturaleza tiene al hombre como objetivo».[133] Por lo tanto, la existencia humana en sí misma debe tener también un objetivo supremo.[134]

---

[128] Lucr. *Rer. Nat.* 4.822-42; 5.195-234; cf. Long, pp. 40-41.

[129] La importancia de esta cuestión puede verse en el hecho de que la mayoría de los maestros estoicos escriben tratados específicos περὶ τέλους [*perí télous*]. Ver D.L. 10.27, y especialmente Clem. Al. *Strom.* 2.127-33, donde se ofrecen más de treinta definiciones filosóficas de τέλος [*télos*] de otros tantos filósofos griegos, la mayoría de ellos estoicos y neoplatónicos.

[130] Gal. *Nat. Fac.* 1.12. Una noción básica del estoicismo es la convicción de la existencia de πρόνοια [*prónoia*] en la naturaleza (φύσις [*phýsis*]) entendida como «el poder que mueve la materia» (Stob. *Ecl.* I.5.l5, pp. 78.18-20), «el alma del cosmos» (Plu. *Comm. Not.* 36.1077 D; cf. Filón, *Aet.* 47), o κοινὸς λόγος [*koinós lógos*], la fuerza operativa del universo (Cleanth. *Hymn.* 12-13).

[131] Para los estoicos, la naturaleza obra con una finalidad pero también ama lo bello. Toda criatura viviente es útil o bella y a menudo, ambas. Por ejemplo, el pavo real existe «por su cola» (Plu. Stoic. *Repugn.* 21, 1044 C).

[132] M. Aurel. 5.16.5; 7.55.2.

[133] Porph. *Abst.* 3.20. el principio de que todo existe para el hombre llevó a declaraciones del tipo de que «¡los insectos son útiles porque nos despiertan por la mañana, los ratones porque nos ayudan a ser precavidos en nuestra manera de almacenar las cosas!» (Plu. Stoic. *Repugn.* 21, 1044 D).

[134] Ver lista de definiciones de τέλος [*télos*] así como el debate teleológico de Zenón y sus discípulos en SVF, I, *Zeno et Zenonis Discipuli,* pp. 45-47, 125-127; cf. III, pp. 39, 218-219, 252-253.

La famosa definición estoica de τέλος [*télos*] era «vivir de acuerdo con la naturaleza» (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν [*tó homologouménōs tḗ phýsei zḗn*]),[135] a veces enunciada como «la vida de acuerdo con la virtud (ἀρετή)»[136] o «de acuerdo con la razón (Λόγος)».[137] En el estoicismo tardío las formulaciones del τέλος [*télos*] de la existencia adquirieron sorprendentes connotaciones religiosas. Así, el τέλος [*télos*] según Posidonio «es la vida en la contemplación de la verdad y el orden».[138] Para Cleantes es la «vida en la obediencia de la ley universal de Dios».[139] Se pueden encontrar definiciones similares en Crísipo[140] y en Antipater de Tarso.[141] Mientras que las explicaciones teleológicas de la naturaleza fueron enérgicamente rebatidas,[142] el concepto estoico de τέλος [*télos*] influyó profundamente en el pensamiento filosófico del mundo helenístico.

[135] D.L. 7.87; cf. Cic. *Fin.;* Stob. *Ecl.* 2.76; Luc. *Comm.* 2.380.

[136] D.L. 7.87; Gal. *Hippocr.* 6.468.

[137] M. Aurel. 2.16.6; 7.55.1. En la Stoa, la misma φύσις [*phýsis*] o Λόγος [*lógos*] que gobierna la naturaleza debería también gobernar los actos del hombre. Cf. SPANNEUT, M. *Permanence du Stoïcisme*. Gembloux: Duculot, 1973, pp. 36-38.

[138] Clem. Al. *Strom.* 2.129.4.

[139] Cleanth. *Hymn.* 11-21 (SVF, I, p. 537). Cf. Ro 10,5 (Lv 18,5).

[140] D.L. 7.86, 88.

[141] Stob. 1.1.12 (pp. 25-27 W). Ver más en WIERSMA, W. «Τέλος und Καθῆκον in der alten Stoa», pp. 219-228. Para otras definiciones de τέλος [*télos*] ver SVF, IV, p. 169; cf. pp. 143-144.

[142] Ver Porph. *Abst.* 3.20. Hasta Filón rebatió la opinión de que la naturaleza estaba hecha para el hombre. Para él decir que el orden cósmico fue creado *in nostram utilitatem* o *commodum hominum* era un «pecado de soberbia» (*Provid.* 2.70-71) ya que muchas cosas en la naturaleza no sólo no son útiles sino que son peligrosas (ibíd*.,* 87-88, 92-94). Sin embargo, a pesar de su refutación, Filón mantuvo su creencia en el destino teleológico de la creación, aun cuando no pudo demostrarlo (ídem*,* pp. 99-112). Cf. Eus. *PE* 8.14.43-72.

La cuestión del τέλος en el período helenístico

Después del cristianismo, el platonismo fue la tendencia que más influyó en el pensamiento durante el período helenístico. Según Dillon, entre los temas dominantes en el Platonismo Medio «la primera cuestión es, naturalmente, el sentido de la vida o, como se denominó, "el fin de los bienes" (τέλος ἀγαθῶν)».[143] A pesar de que los filósofos del Platonismo Medio básicamente seguían las enseñanzas de Platón, también adoptaron muchos conceptos éticos de Aristóteles y de los estoicos, entre los que se incluye su filosofía sobre la finalidad de los seres creados.[144]

Antíoco de Ascalón, (h. 130-68 a. C.), jefe de la escuela, con Filón, su máximo representante, enseñó que el universo está gobernado por la providencia de Dios,[145] que asimiló al τέλος [*télos*] supremo.[146] La principal cuestión en el pensamiento de Antíoco es la incapacidad de la naturaleza humana de llevar a cabo sus propios deseos de alcanzar el bien supremo o propósito final de la vida (τέλος [*télos*]). Esta incapacidad es la causa del problema del mal en el mundo. Por lo tanto, se requiere de una ayuda externa para que el hombre alcance su τέλος [*télos*]. Para Antíoco esta ayuda sólo podía venir de la filosofía platónica (Cic. *Fin.* 5.24-71).

---

[143] DILLON, pp. 43-44.

[144] Ibíd., p. 10. Ver además WALLIS, R.T. *Neoplatonism*. New York: Scribner's, 1977, cap. 6.

[145] Cic. *Leg.* 1,22. Esta providencia era entendida por Antíoco como la actividad del Logos de Dios, expresada en el mundo a través de las leyes naturales. Debido a que el hombre comparte una parte del Logos (porque ha sido dotado de la razón por Dios), el Logos es el vínculo entre Dios y el hombre. Y como la justa razón (ὀρθὸς λόγος [*orthós lógos*]) se expresa a través de la Ley (Νόμος [*nómos*]), debemos creer que compartimos la ley y la justicia divinas (δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*]), que siempre son de Dios (ibíd., 1,23; cf. DILLON, p. 80).

[146] Discusión y referencias, en DILLON, p. 70; y LONG, pp. 225-226.

Entre los filósofos del Platonismo Medio tres fórmulas de τέλος [*télos*] se hicieron comunes: «el retraimiento del alma de las cosas del cuerpo» de Platón (*Phd.* 64 E); «la armonía con la naturaleza» de los estoicos (Cic. *Fin.* 2.34); y de forma especial la definición de τέλος [*télos*] como «semejanza con Dios (ὁμοίωσις θεῷ)» derivada también de Platón (*Tht.* 176 B).[147] Aunque Antíoco adoptó como definición propia del τέλος [*télos*] la vieja fórmula estoica, le añadió algunos matices nuevos. Así, «el τέλος del hombre es la vida de acuerdo con la naturaleza [entendida como la "naturaleza humana"], *desarrollada hasta su plena perfección y suplida de todas sus necesidades*».[148] El sentimiento de Antíoco de la imposibilidad de alcanzar el τέλος [*télos*] en esta vida es notorio en su insistencia por distinguir entre «la vida feliz» (βίος εὐδαίμων [*bíos eudaímōn*]) y la «vida más feliz» (βίος εὐδαιμονέστατος [*bíos eudaimonéstatos*]).[149]

La identificación del τέλος [*télos*] con el ὁμοίωσις θεῷ [*homoíōsis theṓ*] se convirtió en una característica de los platónicos de esta época. Plutarco de Queronea (55-120 d. C.) definió su «semblanza con Dios» como «una especie de asimilación a sí mismo (ἐξμοιῶσιν... πρὸς αὐτόν), accesible a todos aquellos que pueden seguir a Dios... imitándolo y aspirando a la belleza y bondad divinas».[150] Alcanzar el τέλος [*télos*] a través de la *imitatio Dei*[151] era

[147] DILLON, p. 44.

[148] La parte subrayada corresponde al añadido de Antíoco (Cic. *Fin. 5.*26-27). Esta «ayuda externa» requerida por el hombre para cumplir con su τέλος [*télos*] viene en el judaísmo de la Torá y en el cristianismo de Jesucristo; cf. SPANNEUT, pp. 130-38.

[149] Cic. *Fin.* 5.71.

[150] Plut. *De Sera* 550 D (DILLON, p. 192). Cf. Plut. *Treatise* 221 (catálogo de Lamprias, traducido por Dillon, pp. 187-88). Sobre el uso de τέλος [*télos*] por Plutarco, ver especialmente *De Is. et Os.* 352 A: «(λατρείας)... ὧν τέλος ἐστίν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοήτου γνῶσις» («el propósito [del misterio de Osiris] es el conocimiento de Aquel que es el primero, el Señor de todo, el Ideal») (ver comentario en *Plutharc's Ethical Writings and Early Christian Literature*, BETZ, H.D.

una aspiración que luego fue adoptada y adaptada por los pensadores cristianos.[152]

En un ámbito de pensamiento afín, otro asunto ampliamente debatido entre los platónicos fue la cuestión del σκοπός [*skopós*] de los escritos antiguos.[153] Valdría la pena explorar la posible influencia de esta tendencia sobre los debates judíos acerca del σκοπός/τέλος [*skopós/télos*] de la ley.[154]

La importancia de la discusión acerca del τέλος [*télos*] en el período helenístico también se puede calibrar con las repercusiones que tuvo en los pensadores latinos. Cicerón (106-43 a. C.) escribió todo un tratado sobre esa cuestión, titulada *De finibus bonorum et malorum,* que es, según los mejores comentaristas, «el más elaborado de todos los escritos filosóficos de Cicerón».[155] En este trabajo Cicerón analiza la definición de τέλος [*télos*] (muy frecuentemente

(ed.). Leiden: Brill, 1978, p. 40; y *De def. or.* 410 B, donde Plutarco expone la interesante idea de que la filosofía tiene su τέλος [*télos*] en θεολογία [*theología*] (ver más en BETZ, p. 137). Para otras referencias al τέλος [*télos*] en Plutarco, ver BETZ, H.D. (ed.). *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*. Leiden: Brill, 1975, pp. 99-101.

[151] Ver Nicómaco de Gerasa (50-150 a. C.), *Ar.* 25.7; Cayo Mario Victorino y su escuela, *An. Tht. Com.* 7.14; D.L. 3.67-109 (resumen de definiciones de *télos* platónico como «imagen de Dios»); cf. Alb. *Eisagoge* 28.

[152] Ver en particular Hipólito *Haer.* 17 (cf. Dillon, p. 413).

[153] El principio de εἰς σκοπός [*eis skopós*] a saber, «el principio de unidad y consecuencia» ya se encontraba en Pl. *Phd*. 264 C.

[154] Este debate permaneció vivo durante siglos. Gregorio de Nisa lo recuerda y sostiene que, en su propia opinión, el σκοπός [*skopós*] de la ley era ayudar a Israel a abstenerse del mal. «φημὶ τοίνυν ἐγὼ πάσης νομοθεσίας τῆς θεόθεν γεγενημένης ἕνα σκοπὸν εἶναι…» (*In Ecclesistem hom.* 7, PG 44, 716 AB). Cf. KERRIGAN, p. 93, n. 2.

[155] Cicerón adoptó una postura filosófica ecléctica. En su concepto de τέλος [*télos*] se puede ver la influencia de los platónicos (especialmente de Carnéades) y de los estoicos. RACKHAM, H. *Cicero: De Finibus Bonorum et Melorum with an English Translation*. London: W. Heinemann, 1931, p. vii.

citada en griego como un *terminus technicus* aceptado por la mayoría) según las distintas escuelas de filosofía de su época, principalmente epicúreos, estoicos y platónicos. El término en sí mismo es definido por Cicerón de la siguiente forma: «Aquello que no es en sí mismo un medio para ninguna otra cosa, pero para el cual todo lo demás es un medio, es lo que los griegos llaman *Telos,* el Bien más elevado, el último o definitivo» *(Fin.* 1.42; 3.26).

La interpretación latina del τέλος [*télos*] griego –que era traducido tanto por *finis* como por *summum bonum*– tenía connotaciones, como observó H. Rackham, «no sólo de "propósito", sino de "culminación"... punto extremo de una escala ascendente de bienes».[156] El estoico Séneca (h. 4 a. C.-65 d. C.) también trató la cuestión del τέλος [*télos*] en su ensayo moral titulado *De vita beata*. Definió el *summum bonum* en términos de «buscar la virtud» (4.2), «seguir a Dios» (15.6) y «obedecer a Dios» (15.7). El concepto latino de τέλος [*télos*] parece haber conservado todas las connotaciones que esta palabra tenía en griego.

Este breve estudio demuestra que la cuestión del τέλος [*télos*] estaba en el centro de las discusiones filosóficas durante la época del NT. En aquella época τέλος [*télos*] se había convertido en un *terminus technicus* para designar el ideal, el último objetivo, el propósito de la vida, la causa final o el *summum bonum*. Sin embargo, el mundo helenístico, a pesar de la creciente influencia del platonismo y hasta del judaísmo, permaneció mayoritariamente escéptico respecto a las cuestiones teleológicas en el alba de la era cristiana. La mayor parte de los filósofos griegos no aceptaron ningún τέλος [*télos*] trascendente ni para el cosmos ni para la vida humana[157] y, en general, predominó la visión mecanicista de la naturaleza.

[156] Ibíd.

[157] Independientemente de corrientes y formulaciones, el τέλος [*télos*] (ya sea relacionado con el propósito del cosmos o con la meta de la existencia humana) se

Como final de este breve repaso de los significados y usos de τέλος [*télos*] en la literatura griega, algunas conclusiones se imponen a nuestra consideración:

1. El primer hecho innegable es la compleja polisemia del término griego τέλος [*télos*] que puede comprobarse a través de toda la historia de la literatura griega ya desde Homero. La investigación etimológica aún no ha conseguido establecer el significado básico del origen de tantas diversificaciones. Los datos lexicográficos, sin embargo, parecen apuntar hacia la conclusión de que el significado original de τέλος [*télos*] podría ser el de «punto más alto» o «punto de inflexión». Este primer significado explicaría el calificativo elemental de τέλος [*télos*] para designar al mismo tiempo el punto crucial («meta», «clímax», etc.), la acción hacia ese punto («propósito», «finalidad», etc.) y el resultado de alcanzar el punto («consecución», «cumplimiento», etc.).[158]
2. Esta variedad de significados es una advertencia en contra de una traducción precipitada o reduccionista. Varias connotaciones son posibles en casos de tanta polisemia. Al mismo tiempo, la posibilidad de que diferentes significados se den en distintos contextos es también una advertencia en contra de la falacia de tomar τέλος [*télos*] como un concepto y no por lo que realmente

siguió buscando en el mundo inmanente. Tan sólo algunos filósofos dentro de los círculos platónicos y herméticos parece que buscaron un τέλος [*télos*] trascendente. Cf. Proph. *Sent*. 32.3 (p. 19, 3-7 Mommert); *id. Abst*. 1.57; *Corpus Herm*. 1.26 A. Ver DELLING «Telos-Aussagen», p. 34.

[158] El valor de estas posibilidades etimológicas es, por supuesto, limitado. La determinación etimológica es muy rara vez –o nunca– incuestionable y siempre es una empresa arriesgada. Los principios mencionados por J. Barr en «Etymology and the Old Testament». En: BARR, J. *et al*. (eds.). *Language and Meaning. Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*. Leiden: Brill, 1974, pp. 1-28, también son aplicables aquí. Acerca de «la falacia de la raíz» véase *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: University Press, 1961), pp. 158-160.

es: simplemente una palabra con múltiples asociaciones semánticas, cuyo denominador común es –si la expresión no fuese un pleonasmo– su carácter *teleológico.*

3. Debido a la frecuencia con que el término τέλος [*télos*] es usado en la literatura griega, un estudio de todas y cada una de las veces que aparece queda fuera del alcance de esta obra. Además, siendo que todos los significados básicos del término permanecieron en uso durante el período de la traducción de la Septuaginta y la redacción del NT, un estudio de éstos resulta suficiente para las necesidades de nuestra tesis. Sin embargo, se debía prestar atención a los usos especiales de τέλος [*télos*] que fueron muy populares en el período helenístico, como los de «el factor decisivo» y «el *summum bonum*». Éstos no son irrelevantes para la interpretación del uso de τέλος [*télos*] por Pablo, si se acepta que él estaba al corriente de las tendencias culturales (religiosas y filosóficas) de su época.
4. Todavía más concluyentes son las informaciones obtenidas sobre el significado común de τέλος [*télos*] cuando va construido con un sustantivo en genitivo, y particularmente sobre el significado general de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*] y expresiones afines.

Aunque todas estas consideraciones merecen ser recordadas y son factores a tener en cuenta en la traducción de Ro 10,4, podrían resultar insuficientes para determinar el significado de τέλος νόμου [*télos nómou*] en el famoso pasaje paulino. Debido a las connotaciones particulares que tomaron algunas palabras en el uso bíblico, el presente estudio necesita completarse con un estudio más exhaustivo del significado y uso de τέλος [*télos*] y τέλος νόμου [*télos nómou*] en la literatura judía helenística y bíblica.

EL USO DE τέλος EN LA SEPTUAGINTA

Los términos del grupo τέλος [*télos*] son bastante comunes en la Septuaginta.[159] El que se usa con más frecuencia es τέλος [*télos*] mismo, con 160 menciones.[160] Sin embargo, la lengua hebrea no tiene ningún término que corresponda exactamente a τέλος [*télos*][161] La palabra griega es utilizada en la Septuaginta para traducir una amplia gama de términos y expresiones hebreas.

---

[159] Los que más se repiten son: el verbo τελέω [*teléō*], encontrado más de treinta veces traduciendo ocho términos hebreos diferentes, pero sobre todo los verbos כלה [כָּלָה] [kālāʰ]: (como en Rut 2,21; 3,18) y: שלם [שָׁלַם] [šālam] (como en Ne 6,15): «desempeñar», «llevar a término», «culminar», «actualizar», «cumplir», «concluir», «tratar» (ver DELLING, «Τέλος») pp. 58-59); con el sentido de realizar ritos religiosos traduce el hebreo קדשׁ [קָדֵשׁ] [qāḏēš] (como en Os 4,14); τέλειος [*téleios*] (veinte veces), principalmente como traducción de las raíces hebreas שלם [šlm] y תמים [tmim], con el significado de «completo» y «perfecto». El verbo τελειόω [*teleióō*] aparece veinticinco veces, con el significado de «ser perfecto o completo» (traduciendo por regla general el hitpael de תמם [תָּמַם] [tāmam]) pero también con los significados de «completar» y «consagrar al culto». El nombre τελείωσις [*teleíōsis*] aparece dieciséis veces traduciendo מילוים [millūʾîm], con el significado de «consagración» (al culto). El término τελειοτής [*teleiotḗs*] aparece tan solo en cinco ocasiones traduciendo formas de la raíz תם [tm] indicando «perfección» y otros conceptos relacionados. Cf. SCHIPPERS, pp. 60-61.

[160] Ver HATCH, E. y REDPATH, H.A. *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament* (Graz: Akademische Druck, 1954), pp. 1.344-1.345. Aparte de estas 160 ocasiones, τέλος [*télos*] aparece también nueve veces como una suscripción al final de los siguientes libros: Ex (τέλος τῆς ἐξόδου [*télos tḗs exódou*]), Nm (τέλος τῶν ἀριθμῶν [*télos tôn arithmôn*]), Dt (τέλος τοῦ δευτερονομίου [*télos toû deuteronomíou*]), Jue (τέλος τῶν κριτῶν [*télos tôn kritôn*]), Rut (τέλος τῆς Ρουθ [*télos tês Routh*]), 2 Cr (τέλος τῶν παραλειπομένων [*télos tôn paraleipoménōn*]), Judit (τέλος τῆς Ἰ. [*télos tḗs Ioudith*]), Est (τέλος τῆς Ἐσθήρ [*télos tḗs Esthḗr*]), Dan (τέλος Δανιηλ προφήτου [*télos Dan prophḗtou*]).

[161] Algunos dan como paralelo más cercano a τέλος [*télos*] el concepto rabínico de כלל [כְּלָל] [kāləl]; cf. JASTROW, M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature,* 2 vols. New York: Title Publish-

En general, τέλος [*télos*] es utilizado en la Septuaginta de manera similar a la habitual en la literatura griega. Hay, no obstante, algunas (pero significativas) diferencias que deben mencionarse aquí por su probable influencia en el uso de τέλος [*télos*] en el NT, que hacen necesario el estudio del uso de τέλος [*télos*] en la Septuaginta como trasfondo para el análisis de τέλος [*télos*] en el NT.

Τέλος en frases preposicionales

De los 160 pasajes en los que aparece τέλος [*télos*] en la Septuaginta, cien son construcciones con las preposiciones ἐν [*en*] y εἰς [*eis*] [la fórmula εἰς (ἕως) (τὸ) τέλος [*eis* (*héōs*) (*tó*) *télos*]. En 55 de estos casos esta construcción adverbial indica un grado de intensidad que significa «completamente» o expresiones similares. Muy a menudo la idea de totalidad, integridad y nociones afines sólo real-

ing Co., 1943, I, pp. 643-644; cf. BARTH, K. *Church Dogmatics,* II, p. 245; este término fue traducido por *perfectio* en GESENIUS, *Thesaurus*, p. 688. El único paralelo hebreo del uso de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 constatado por Str-B (III, p. 277) es *b Bab Mez* 85b-86a, donde se dice «Rabí y R. Natán son el fin de la Mishná (סוף משנה), R. Ashi y Rabina son el fin de la enseñanza (סוף הוראה) [Gemara?]». Rabbi I. Epstein interpreta esta declaración en el sentido de que «ellos revisaron el Talmud» *(Baba Mesia, The Babylonian Talmud*, XXIV. London: Soncino Press, 1935, p. 493 n. 6. El paralelismo formal de la declaración del Talmud con Ro 10,4 es sorprendente: ambas frases definen a alguien como «fin» de un código legal sagrado. El significado de la declaración del Talmud es que los rabinos mencionados dieron la forma última, definitiva y normativa a las tradiciones sagradas. Comparando esta frase con Ro 10,4 Str-B dice: «Diese Worte bedeuten aber nicht –u. darin liegt ihr Unterschied von Ro 10,4–, dass die Mischna u. Gemara mit den genannten Autoren aufgehoben sei, sondern vielmehr, dass sie mit ihnen zum Abschluss gekommen sei, so dass weiteres Material nicht mehr eingefügt werden darf» (III, p. 277). A pesar de ser el paralelo más claro de Ro 10,4 en la literatura rabínica, la fecha del documento es demasiado tardía para ser relevante para el uso paulino.

zan el significado del término hebreo original que τέλος [*télos*] está traduciendo aquí:

1. En Sl 37 (38),7 (6), ἕως τέλους [*héōs télous*] «totalmente» traduce la expresión hebrea para el superlativo עד־מאד [עַד־מְאֹד] [ʿaḏ-məʾōḏ].
2. En algunos casos (únicamente en el Hexateuco), las expresiones adverbiales con τέλος [*télos*] se utilizan para traducir la raíz תמם [תָּמַם] [tāmam] («estar completo») y derivados. Así, ἕως εἰς τέλος [*héōs eis télos*] se usa para עד־תמם [עַד־תֻּמָּם] [ʿaḏ-tummām] con el significado de «completamente», «enteramente», en Dt 31,24.30, Jos 8,24 (A) y 10,20. La forma no adverbial εἰς τέλος [*eis télos*] es utilizada para תמים [תָּמִים] [tāmîm] en Jos 10,13 en la frase εἰς τέλος ἡμέρας μίας [*eis télos hēméras mías*] con el significado de «casi un día entero».[162]
3. Εἰς τέλος [*eis télos*] es utilizado con el sentido de «del todo» para la construcción característica hebrea del infinitivo absoluto en conexión con el verbo conjugado de la misma raíz.[163] La frase לא השמיד אשמיד [לֹא הַשְׁמֵיד אַשְׁמִיד] [lōʾ hašmêḏ ʾašmîḏ] se traduce por οὐκ εἰς τέλος ἐξαρῶ [*ouk eis télos exaró*] en Am 9,8 («no he de aniquilar por completo»). Y la frase אעלך גם־עלה ואנכי [וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם־עָלֹה] [wəʾānōḵî ʾaʿalḵā ḡam-ʿālōʰ] de Gn 46,4 se traduce καὶ ἐγὼ ἀναβιβάσω σε εἰς τέλος [*kaí egó anabibásō se eis télos*] «y yo te haré subir de nuevo».

[162] DELLING, «τέλος», p. 52.

[163] En *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2ª ed. inglesa. KAUTZSCH, E. (ed. y ampliación). COWLEY, A.E. (revisión). Oxford: Clarendon Press, 1910, p. 342, leemos que «el infinitivo absoluto empleado antes del verbo» se usa para «reforzar la idea verbal, i.e., para enfatizar de esta manera tanto la certeza o la fuerza y plenitud de un caso». Se cita a Am 9,8 como «caso especialmente típico» Cf. JOHANNESSOHN, M. *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta*. Berlin: Weidmann, 1925, p. 303.

4. Las expresiones adverbiales con τέλος [*télos*] también se traducen en la Septuaginta por formas de כלה [kl^{h}].[164] Así, εἰς τέλος [*eis télos*] es utilizado por כלה [כִּלֵּה] [kullē^{h}], «totalmente» (Ez 20,40; 36,10; cf. 22,30 sin correspondencia hebrea), por כלה [כַּלֵּה] [k̲allē^{h}] «del todo» (Sl 73,11) y por לכלה [לְכָלָה] [lək̲ālā^{h}] «completamente» (2 Cr 12,12; 13,1; cf. Sir 10,3). La expresión τοῦ ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν [*toû epí télos agageîn*] es utilizada en 1 Cr 29,19 para עשות הכל [עֲשׂוֹת הַכֹּל] [ʿăśôṯ hakkōl] en referencia al cumplimiento o ejecución de una obligación, en un giro que perfectamente pudiera haberse expresado mediante el verbo τελέω [*teléō*].[165] En casos sin correspondencia con el texto hebreo, τέλος [*télos*] también aparece utilizado en combinaciones adverbiales con el significado básico de «completamente», «perfectamente», «totalmente», «del todo», etc.[166]

En varios casos τέλος [*télos*] se utiliza en expresiones de totalidad ἀρχή-τέλος [*archḗ-télos*]. Así, en Qo 3,11, «los caminos del Señor están totalmente ocultos al hombre (ἀπ' ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους [*ap' archḗs kaí méchri télous*])». En Sb 7,17-18 se emplea en una fórmula de totalidad aún más detallada: «Dios tiene el poder de hacer conocer la totalidad de sus tiempos y misterios (εἰδέναι… ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων) [*eidénai… archḗn kaí télos kaí mesótēta chrónōn*]». En 2 Mac 5,5 τέλος [*télos*] se utiliza solo, sin preposición, con el significado evidente de totalidad.

[164] La raíz כלה [כָּלַל] [kālal] tiene un campo semántico de significados que se superpone a muchos de los significados de τέλος [*télos*]: «cumplir, cesar consumir, determinar, fin, final». Ver OSWALT, J.N. «כלה», *TWAT*, I, pp. 439-40; cf. GERLEMAN, G. «כלה», *THAT*, I, cols. 831-33.

[165] DU PLESSIS, p. 59.

[166] Jdt 7,30; 14,13; *Sl Sal* 1,1; 2,5; Sir 12,11; 2 Mac 8,29 con la fórmula εἰς τέλος [*eis télos*]; 4 *Esd* 3,13 con διὰ τέλους [*diá télous*]; Sb 16,5; 19,1 con μέχρι τέλους [*méchri télous*].

En el título de 55 salmos[167] aparece la frase εἰς τὸ τέλος [*eis tó télos*] para traducir el hebreo למנצח [לַמְנַצֵּחַ] [lamnaṣṣēᵃḥ] como un *terminus technicus* cuya comprensión es muy discutida. Ni los primeros traductores griegos estuvieron de acuerdo sobre el significado de estos enigmáticos encabezamientos.[168] Desde el tiempo de los primeros Padres se ha debatido la interpretación de εἰς τὸ τέλος [*eis tó télos*] como título para los salmos. Algunos dan a la frase «para el fin» un sentido escatológico, como refiriéndose a la victoria final del Mesías.[169] Otros relacionan este uso con la connotación de «autoridad» de τέλος [*télos*] y traducen εἰς τὸ τέλος [*eis tó télos*] por «para el maestro de coros», «para el encargado, el músico principal».[170] Finalmente, otros, prestando más atención al

[167] Ver los títulos de los Salmos 4; 5; 6; 8; 9; 10(11); 11(12); 12(13); 13(14); 17(18); 18(19); 21(22); 29(30); 30(31); 35(36); 36(37); 38(39); 39(40); 40(41); 41(42); 42(43); 44(45); 45(46); 46(47); 47(48); 48(49); 49(50); 50(51); 51(52); 52(53); 53(54); 55(56); 56(57); 57(58); 58(59); 59(60); 60(61); 61(62); 63(64); 64(65); 65(66); 66(67); 67(68); 68(69); 69(70); 74(75); 75(76); 76(77); 79(80); 80(81); 83(84); 84(85); 87(88); 108(109); 138(139); 139(140).

[168] Aquila tradujo למנצח [לַמְנַצֵּחַ] [lamnaṣṣēᵃḥ] (un infinitivo piel) como un participio personal: τῷ νικοποιῷ [*tó nikopoió*] («para el triunfador»), seguido por Jerónimo (Vg. *victori);* Teodoción prefirió la forma neutra εἰς τὸ νῖκος [*eis tó nîkos*], y Símaco el término más clásico ἐπινίκιος [*epiníkios*]. Pero en la LXX escogió la forma enigmática εἰς τὸ τέλος [*eis tó télos*]. Ver DEVREESSE, R. *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1970, *in loc.* Cf. WELLHAUSEN, J. *The Book of Psalms*. H.H. Forness (trad.). London: J. Clarke, 1898, p. 165.

[169] Esta interpretación, que ya se encontraba en Eusebio, Teodoreto y especialmente en Agustin, se hizo tradicional en la Iglesia Católica. Probablemente esta interpretación tenga su origen en una lectura de לנצח [לָנֶצַח] [lāneṣaḥ] como למנצח [לַמְנַצֵּחַ] [lamnaṣṣēᵃḥ]. La interpretación escatológica ha sido rechazada casi unánimemente por la investigación moderna. Sin embargo, seguía siendo defendida por BORNHAUSER, K. «Das Wirken des Christus». *BFCT* 2 (1924), pp. 212-214.

[170] La lectura hebrea tradicional de esta fórmula es למנצח [לַמְנַצֵּחַ] [lamnaṣṣēᵃḥ], una forma de la raíz נצח [נִצַּח] [niṣṣēᵃḥ], «ser fuerte», en piel, «dominar». Esta forma

carácter impersonal del infinitivo original y a la forma neutra griega, toman τέλος [*télos*] aquí en su muy atestiguado significado de «acto» en la adoración divina (en el sentido de «rito» y «ceremonia») y traducen εἰς τὸ τέλος [*eis tó télos*] simplemente por «para el culto», entendiendo así que los salmos con título habían sido compuestos para el propósito explícito de culto litúrgico.[171]

Τέλος en expresiones temporales

En contextos temporales τέλος [*télos*] se construye con una preposición para indicar la finalización de un período de tiempo. Así se traduce generalmente el קֵץ [קֵץ] [qēṣ] hebreo o alguna expresión similar. Algunos de los casos documentados son: ἀπὸ τέλους [*apó télous*] (2 Sam 15,7) μέτα (τὸ) τέλος [*méta* (*tó*) *télos*],[172] ἐν τέλει [*en télei*] (Jue 11,39), διὰ τέλους [*diá télous*] (2 Cr 18,2), ἕως τέλους [*héōs télous*] (Dn 9,26 [Θ]) y εἰς (τὸ) τέλος [*eis* (*tó*) *télos*].[173] Este

se traduce en 2 Cr 2,17 con el sentido general de «líder». Por lo tanto, la traducción «al músico principal» o jefe del coro del templo sea muy probable. Sobre este debate, ver THIRTLE, J.W. *The Titles of the Psalms*. London: Morgan & Scott, 1916, pp. 6-19. Esta interpretación puede recibir apoyo del hebreo נצח, que puede significar «tener autoridad» y «ser permanente». Para una argumentación completa sobre esta posibilidad, ver EERDMANS, B.D. *The Hebrew Book of Psalms*. Oudtestmentische Studien, 4; Leiden: Brill, 1947, p. 54, y Kraus, H.-J. *Psalmen*. BKAT, 15, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961, 1, p. 5; MANATTI, M. y DE SOLMS, E. *Les Psaumes*, I. Paris: Desclée de Brower, 1966, p. 20.

[171] Esta posibilidad es defendida por ANDERSON, A.A. *The Book of Psalms*. London: Oliphants, 1972, I, p. 48; DELLING, «τέλος», p. 52; SCHIPPERS, p. 60.

[172] 2 Re 8,3 (μετὰ τὸ τέλος τῶν ἑπτὰ ἐτῶν [*metá tó télos tōn heptá etōn*]*;* cf. 2 Esd 23,6 (μετὰ τέλος ἡμερῶν [*metá télos hēmerōn*]); Dn 1,15 ; 4,34 (Θ), donde la forma קצת [קְצָת] [qəṣāṯ] se traduce por μετὰ τέλος [*metá télos*].

[173] Dn 11,13 (Θ) (εἰς τὸ τέλος τῶν καιρῶν ἐνιαυτῶν [*eis tó télos tōn kairōn eniatōn*]). Excepcionalmente קֵץ [קֵץ] [qēṣ] se traduce por εἰς τέλος [*eis télos*] en 4 Re 19,23 con el significado de «límite espacial», porque califica a la palabra μέρος [*méros*].

uso es una característica particular de la literatura bíblica. El hecho de que τέλος [*télos*] se utilice en la Septuaginta en expresiones temporales, cuando este uso es raro en la literatura griega, se debe, según Du Plessis, al hecho de que en la noción hebrea del tiempo «está presente la idea de cambio» (pág. 57). Flückiger explica aún mejor esta anomalía refiriéndose al concepto hebreo del tiempo, que él considera como eminentemente teleológico.[174] Cada período de tiempo ha sido designado por Dios con un propósito. Así, el final de un lapso fijo de tiempo corresponde a la terminación o cumplimento de un tiempo acordado. Hasta Delling reconoce que las expresiones adverbiales con τέλος [*télos*] tienen tal amplitud de significado que «es difícil decir si la referencia es al *tiempo* o al *alcance*», porque en ellas «τέλος se convierte en un término de culminación».[175]

En dos ocasiones la frase ἕως τέλους [*héōs télous*] es utilizada para traducir el hebreo סוף [סוֹף] [sôp̄] con el significado de «hasta el fin». En Dn 6,26 (Θ) que, decididamente, quiere decir «para siempre» y en Dn 7,26, donde también podría significar «totalmente», «completamente», aunque el significado hebreo de סוף [סוֹף] [sôp̄] es predominantemente temporal.

La frase εἰς τέλος [*eis télos*] aparece dieciocho veces para traducir el hebreo לנצח [לָנֶצַח] [lāneṣaḥ],[176] que normalmente se traduce por «para siempre» y otras expresiones similares, tres veces para

[174] FLÜCKIGER, pp. 153-54. Cf. VON RAD, G. «The Doctrine of the Proper Time», pp. 138-143. «The Divine Determination of Times (Excursus)», pp. 263-283. En: *Wisdom in Israel*. New York: Abingdon Press, 1972. En 1QpHab 7,13 leemos: «Todos los tiempos de Dios vendrán a su [debido] momento». Cf. Sb 8,8, y 1 Cor 10,11.

[175] DELLING, «τέλος», p. 52.

[176] Job 14,20; 20,7; 23,7; Sl 9,7.19a.32(10,11); 43,23(24); 48,9(19); 51,5; 67,16; 73,1.10.19; 76,8(9); 78,5; 88,46(47); 102,9; Ha 1,4.

traducir נצח [נֶצַח] [nés̱aḥ][177] y dos para traducir לעד [לָעַד] [lāʿad̲][178] con un significado casi idéntico. Aunque el significado de estas expresiones es, sin lugar a dudas, predominantemente temporal, parece que este sentido se deba menos al uso de τέλος [*télos*] que al contexto, ya que τέλος [*télos*] conlleva la noción de «culminación». Así, εἰς τέλος [*eis télos*] se traduce mejor en Job 20,7 por «totalmente» y en Sl 9,32 (10,11) «en absoluto» y otras expresiones similares. La cuestión es aún más clara en el caso de Job 23,7 y Ha 1,4, donde las expresiones ἐξαγάγοι δὲ εἰς τέλος τὸ κρίμα μου [*exagágoi dé eis télos to kríma mou*] y οὐ διεξάγεται εἰς τέλος κρίμα [*ou diexágetai eis télos kríma*], demuestran respectivamente que εἰς τέλος [*eis télos*] denota la realización de la acción (en este caso concreto «realizar un juicio») y no la terminación temporal de susodicha acción.

En una ocasión encontramos διὰ τέλους [*diá télous*] por תמיד [תָּמִיד] [tāmîd̲] (Is 62,6), con el significado de «constante», cuando תמיד [תָּמִיד] [tāmîd̲] normalmente se traduce por διὰ παντός [*diá pantós*].[179] A aquellos que defienden que la noción de terminación es básica en τέλος [*télos*], se les hace muy difícil explicar cómo puede significar aquí «duración». Delling piensa que es necesario

[177] Sl 12,2; 15,11; 73,3. En este último caso la LXX ha cambiado el texto hebreo y εἰς τέλος [*eis télos*] puede entenderse como «para siempre» o «constantemente».

[178] 1 Cr 28,9; Sl 9,18b (en los cods. A B S: εἰς τὸν αἰῶνα [*eis tón aiōna*]. En ambos casos la frase también se puede entender en el sentido de «por completo». Para Delling, sin embargo, el significado de τέλος [*télos*] aquí es «principalmente temporal» («τέλος» p. 51).

[179] La expresión תמיד [תָּמִיד] [tāmîd̲] («continuación») se traduce por διὰ παντός [*diá pantós*] en Ex 25,29; 27,20; 28,26, etc.; por δι' ὅλου [*di' hólou*] en 1 Re 10,8 y Ez 38,8. Es traducida por διὰ τέλους [*diá télous*] sólo en Is 62,6. Ver JOHANNESSOHN, p. 237. En Sl 9,6-7 la expresión εἰς τὸν αἰῶνα [*eis tón aiōna*] y εἰς τέλος [*eis télos*] se emplean en paralelo: la primera para «eternidad» y la última para la absoluta destrucción de las armas enemigas.

reconocer que incluso «en algunas declaraciones temporales τέλος indica totalidad» y no terminación.[180] La mayoría de pasajes donde εἰς τέλος [*eis télos*] ha sido traducido por «hasta el fin» o «para siempre» podrían haber sido traducidos por «completamente» o alguna frase similar.[181]

Utilizado como adverbio τὸ τέλος [*tó télos*] significa «finalmente», «últimamente», en 2 Mac 13,16, 3 Mac 4,14 y 2 Mac 5,5 (sin el artículo). En Dn 6,26(27) y en 9,27 (Θ) τέλος [*télos*] se emplea para designar el final escatológico o la consumación del tiempo. Este uso es, obviamente, nuevo con respecto a la literatura griega y únicamente es posible debido a la comprensión teleológica del tiempo en la teología bíblica. La novedad de este uso puede notarse en la reticencia a utilizarlo en la Septuaginta para expresar el fin escatológico.[182] Así, la frase ἡ κυριεία αὐτοῦ ἕως τέλους [*hē kyrieía autoû héōs télous*] de Dn 6,26(27) en la versión Θ se sigue traduciendo en la Septuaginta por la frase ἕως τοῦ αἰῶνος [*héōs toû aiōnos*]. Para el «fin de los tiempos» la Septuaginta no emplea τέλος [*télos*], sino συντελεία [*synteleía*] la palabra más enfática para «terminación».[183] Sin embargo, en el NT el término τέλος [*télos*] se utiliza varias veces

[180] DELLING «τέλος», p. 51 n. 51. Cf. JOHANNESSOHN, pp. 236-237.

[181] Cf. Sl 13,2; 15(16),11; 51(52),7.10-11; 67(68),17.34; 73(74),1.3; 76(77),8; 78(79),5; 88(89),47. Du Plessis dice que «en ninguno de estos pasajes podemos excluir la idea de totalidad» (p. 60).

[182] DELLING («τέλος», p. 51 n. 15) apunta que τέλος [*télos*] nunca se emplea en la LXX para el término hebreo אחרית [אַחֲרִית] [ʾaḥărîṯ] aunque este término puede significar «el fin que le llega a alguien» (como en Dt 32,20; Sl 73,17; Lm 1,9; etc.) y «el resultado de un asunto» (como en Is 41,22; 46,10; 47,7; Qo 7,8). אחרית [אַחֲרִית] [ʾaḥărîṯ] generalmente se traduce por ἔσχατα [*éschata*] (con la excepción de Pr 14,12, donde se traduce por τελευταῖα [*teleutaîa*]). Sin embargo, τέλος [*télos*] se emplea, como ya hemos visto, para el fin de otros períodos de tiempo (cf. Sb 11,14; 3 *Mac* 3,14; 4,15; 5,19; 5,49).

[183] DELLING, «τέλος», p. 52; cf. SCHIPPERS, pp. 60-61.

para designar la consumación del tiempo, probablemente por la influencia de su uso en la traducción griega de Daniel.

Uso sustantivo de τέλος

Comparado con el uso de τέλος [*télos*] en frases preposicionales, el uso sustantivo es mucho menos frecuente, pero está atestiguado en la mayoría de significados en los que este término fue utilizado en la literatura griega contemporánea. Τέλος [*télos*] significa en diez ocasiones «impuesto» o «tributo» y traduce el hebreo מכס [מֶכֶס] [mék̲es] («número», «precio», «tributo») en Nm 31,28.37.38.39.40.41; מכסה [מִכְסָה] [mik̲sāʰ] en Lv 27,23;[184] y מס [מַס] [mas] en Est 10,1. También es utilizado por «tributo» (sin paralelo hebraico) en 1 Mac 10,31 y 11,35.

Τέλος [*télos*] significa «ejecución» o «acción de llevar a cabo» en combinación con los verbos ἄγειν [*ágein*] y ποιεῖν [*poieîn*]. Así, ἐποιεῖτο τέλος [*epoieîto télos*] en 3 Mac 1,26 se traduce por «con la intención de llevar a cabo su designio» (cf. 3,14; 5,19; 1 Cr 29,19).

Τέλος [*télos*] probablemente significa «objetivo último» en Job 23,3, partiendo del hebreo en la frase: «Oh si supiera dónde hallarle y llegar hasta su sede (ἔλθοιμι εἰς τέλος)».[185] Τέλος [*Télos*] se utiliza en el sentido de «el punto más alto» en 2 Mac 6,15, πρὸς τέλος ἀφικομένων ἡμῶν τῶν ἁμαρτιῶν [*prós télos aphikoménōn hēmōn tōn hamartiōn*] («después de que nuestros pecados hayan llegado al extremo»); cf. 2 Mac 5,49.

---

[184] Como traducción de מכסה [מִכְסָה] [mik̲sāʰ] la frase τὸ τέλος τῆς τιμῆς [*tó télos tḗs timḗs*] debería traducirse «el impuesto sobre el valor» o una expresión similar (así DU PLESSIS, p. 57). Sin embargo, el significado de τέλος [*télos*] para plenitud es tan dominante que algunos traductores traducen dicha frase en Lv 27,23 por «plena tasación» (ver BAGSTER, p. 168).

[185] THOMSON, C. *The Septuagint Bible*. Indian Hills, Colorado: Falcon's Wing Press, 1954, traduce «y llegar a un resultado» (p. 849).

Τέλος [*télos*] significa «resultado» en 4 Mac 12,3 (τῆς μὲν ἀδελφῶν σου ἀπονοίας τὸ τέλος ὁρᾷς [*tḗs mén adelphṓn sou aponoías to télos horâs*], «has visto cómo ha terminado la insensatez de tus hermanos»), «resultado» en 2 Mac 5,7 (τὸ δὲ τέλος τῆς ἐπιβουλῆς αἰσχύνην λαβών [*tó dé télos tḗs epiboulḗs aischýnēn labṓn*], «le llegó el fin de su mala existencia») y probablemente también en Sb 11,14.[186] En Sb 3,19 designa el «destino final» (γενεᾶς γὰρ ἀδίκου χαλεπὰ τὰ τέλη [*geneâs gár adíkou chalepá tá télē*], «porque el fin del injusto linaje es nefasto»).

Τέλος [*télos*] se traduce por «fin» en un sentido cuantitativo en Ba 3,17 (καὶ οὐκ ἐστὶν τέλος τῆς κτήσεως αὐτῶν [*kaí ouk estín télos tḗs ktḗseōs autṓn*], «y que no pone término a su adquisición») y en sentido temporal en Sb 14,14 (διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη [*diá toûto sýntomon autṓn tó télos epenoḗthē*], «y por eso está decidido su próximo fin»).[187]

Algunos usos especiales de τέλος en la Septuaginta

Los casos de τέλος [*télos*] en el libro de Eclesiastés (3,11; 7,3(2) y 12,13) merecen ser estudiados aparte porque preservan, más que en ningún otro lugar de la Septuaginta, el carácter «teleológico» de τέλος [*télos*].[188] De hecho, Eclesiastés refleja mejor que ningún otro libro del AT el razonamiento teleológico bíblico.[189]

---

[186] La frase ἐπὶ τέλει τῶν ἐκβάσεων ἐθαύμασαν [*epí télei tṓn ekbáseōn ethaúmasan*] tiene más sentido en su contexto cuando se traduce «se maravillaron por los acontecimientos que sucedieron» (manteniendo la fuerza de τέλος [*télos*] como *nomen actionis*) que cuando se traduce «al final de los acontecimientos se maravillaron de él» (NOABA).

[187] Delling («τέλος», p. 52) otorga a τέλος [*télos*] en estos dos pasajes el significado de «cesación». Pero en Ba 3,17, es preferible la traducción «no hay límite para sus posesiones» (JB). «Cesación» por τέλος [*télos*] en Sb 14,14 sería teóricamente posible pero la traducción, «su rápido fin ha sido planeado» (JB) parece más exacto.

[188] En los tres casos τέλος [*télos*] es traducido por el término סוף [סוֹף] [sôp̄], que al

El punto de partida de Eclesiastés es la reflexión sobre la ignorancia invencible del hombre acerca del significado de la vida y sus acontecimientos (cf. 8,7). Esta incapacidad del hombre de comprender el origen y propósito de todo lo existente se expresa en 3,11 traduciendo מראש ועד־סוף [מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף] [mērōʾš wəʿaḏ-sôp̄], un modismo hebreo para «totalidad» por ἀπ' ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους [*ap' archēs kaí méchri télous*], una variante poco común de la fórmula conocida ἀρχὴ καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*]. Éste es el tema en todo el libro del *leitmotiv* ματαιότης [*mataiótēs*] el hombre ve «vanidad» en todo cuando deduce de sus observaciones humanas la ausencia de un τέλος [*télos*].[190]

En primer lugar, el hombre ve su vida como «vanidad» porque es incapaz de comprender el «*de dónde* y *hacia dónde* (ἀρχὴ καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*]) de la creación»[191] (cf. 3,11). El problema está en que el hombre no puede encontrar por sí mismo el ἀρχὴ

igual que τέλος [*télos*] significa al mismo tiempo, «fin», «conclusión» y «suma»; cf. BROWN, F.; DRIVER, S.R.; BRIGGS, C.A. *A Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 693.

[189] La elección de términos en la traducción de Qohélet en la LXX parece indicar que el traductor estaba muy al corriente de la filosofía helenística (cf. GORDIS, R. *Qoheleth. The Man and His World*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1951, p. 28). Mediante el uso específico de términos técnicos (τέλος [*télos*] es tan solo uno de ellos) el traductor del Eclesiastés parece haber intentado situar su traducción en diálogo y en oposición a estas corrientes: en contra del escepticismo y el cinismo, que pretendían que el hombre nunca podía llegar a entender el significado de la vida (cf. 1,18; 2,11.14-20; 4,2-3; 6,12; 7,1-3.27-28; 9,11), en contra del epicureismo que predicaba el placer como el *summum bonum* de la existencia (cf. 9,4-12), y hasta en contra del estoicismo, que había popularizado el principio aristotélico de la *aurea mediocritas* (7,15-25). Sobre la relación de Eclesiastés con el pensamiento helenístico, ver GORDIS (p. 112), y G. von Rad, para quien «está fuera de toda duda que Qohélet va en contra de las enseñanzas prevalecientes en el momento» (p. 233).

[190] Ver DU PLESSIS, p. 62.

[191] Ibíd., p. 63, énfasis suyo.

καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*] del plan de Dios. El sentimiento de insignificancia del hombre proviene de su impotencia para cambiar su suerte, prever su futuro y conocer el máximo bien (6,10-12). Entonces, el «fin» claro del hombre (segunda aparición de τέλος [*télos*]) como se dice en 7,3(2) es la muerte, un último destino que el hombre comparte con todas las demás criaturas de este mundo. Sin embargo, éste no es el mensaje central de Eclesiastés. De manera muy hábil e imperceptible, el autor lleva al lector, poco a poco, hacia una conclusión muy diferente.

Von Rad observó que «a pesar de todas estas observaciones deprimentes, muy lejos de Qohélet está el pensar que todos los hechos que suceden en el mundo son resultado del azar. Es consciente de algo que misteriosamente gobierna y orienta cada hecho.[192] Así, Qohélet pasa a decir que, aunque el hombre no puede conocer «el último τέλος [*télos*]» en sentido absoluto, la vida merece la pena ser vivida tomando posición a favor «del bien».[193] La cuestión del destino humano, la cuestión del sentido de la vida, recibe una respuesta positiva porque Dios sigue al mando.

Esto significa que, a pesar de todas las evidencias humanas y razonables, la muerte no es el último «fin» del hombre. El sentido de la existencia escapa al hombre cuando se ve a sí mismo simplemente como otro ser mortal entre las demás criaturas del mundo. La última cita de τέλος [*télos*] concluye el libro dando a entender que hay que afrontar positivamente el misterio de la existencia. El universo, la vida, el hombre no son en última instancia «vanos». Poseen un τέλος [*télos*] no importa lo oculto que nos pueda parecer. El τέλος λόγου [*télos lógou*], «el fin del asunto», «el τέλος de todo»,

[192] VON RAD, pp. 228-29. Normalmente Qohélet suele referirse a este fenómeno con la palabra neutra «tiempo»: Dios mismo determina los «tiempos apropiados» (7,14; 4,14; cf. 3,1-8.17; 8,6; 9,11-12).

[193] Nótese que en 7,1-14 la serie de siete frases, comienzan con la palabra טוב [טוֹב] [ṭôḇ] («bueno»). Ver GORDIS, pp. 164-165.

es:[194] «teme a Dios[195] y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo (o el deber) del hombre.[196] Porque Él juzgará todas las obras» (12,13). Esta es la paradójica conclusión[197] de Eclesiastés: a pesar de la aparente carencia de sentido de la vida y la historia, «la vida tiene un sentido, un sentido irreversible».[198] Dios tiene un propósito y todo adquiere importancia en relación con el τέλος [*télos*] divino. Aunque el mundo y los hechos parecen escapar totalmente al entendimiento humano, siguen, sin embargo, bajo control divino.[199]

Es importante notar que con esta inesperada referencia al juicio, Eclesiastés traslada la cuestión del significado de la vida a la cuestión de la salvación.[200] La vida humana, en cada momento, es de gran valor si se la considera a la luz de la eternidad. La salvación es el τέλος [*télos*] de la vida. La vida humana adquiere significado y sentido sólo cuando se la ve en la perspectiva de la voluntad divina, del plan de Dios. Y el propósito final de la revelación divina es llevar

---

[194] «La conclusión de todo el asunto» (KJV); «Aquí está mi conclusión final» (LB); «Para resumir todo el asunto» (JB).

[195] Para Gordis, «temer al Señor» ya significa «cumplir Su propósito» (p. 169).

[196] El giro vigoroso זה כל האדם [זֶה כָּל־הָאָדָם] [ze^{h} kol-hāʾāḏām], muy característico del hebreo para fórmula recapitulativa y concreta, en su forma griega pone πᾶς [*pâs*] en paralelismo, casi como sinónimo de τέλος [*télos*]. Cf. Sir 43,27.

[197] Toda la conclusión se suele considerar un añadido de un redactor (ver GORDIS, pp. 190-191). Sin embargo, A. Barucq ha demostrado que los vs. 13-14 forman parte integral del texto original y se entienden perfectamente en el contexto del libro (*Ecclésiaste*. Verbum Salutis, Ancien Testament, 3; Paris: Beauchesne, 1968, pp. 196-197). Los versículos 9-12 podrían considerarse como un añadido posterior.

[198] BEAUCAMP, E. *Man's Destiny in the Books of Wisdom*. Clarke, J. (trad.). Staten Island (New York): Alba House, 1970, p. 87 (énfasis en el original). Beaucamp ve aquí un propósito apologético intencionado, en contra de las cosmovisiones de la vida e historia cíclicas y sin significado que había entre los babilonios, egipcios y griegos.

[199] VON RAD, p. 229.

[200] Ibíd., p. 235.

al hombre a ese final.[201] Como dice Du Plessis, «si hay una oración que recoge la esencia de la religión israelita, es ésta (12,13). Con un mínimo de palabras se da una minuciosa descripción del propósito esencial o principio fundamental de toda la existencia: el conocimiento de Dios y la comunión con Él».[202]

Los escritos sapienciales, donde la palabra τέλος [*télos*] aparece catorce veces, están profundamente impregnados de pensamiento teleológico.[203] La idea de que Dios tiene un plan para la naturaleza, el hombre y la historia es fundamental en la Sabiduría de Salomón (9,13-18),[204] y mucho más en Eclesiástico,[205] que acaba con un himno sobre la absoluta finalidad de la creación (caps. 39-42):[206]

> «Las obras del Señor son todas buenas, [cf. Gn 1,31]
> y son apropiadas para cada propósito en su momento
> (39,16).

[201] Cf. He 17,24-31; Ro 1,20-23; Sant 2,10-12.

[202] DU PLESSIS, p. 64. Según G. von Rad (p. 235) «no es frecuente que en el antiguo Israel un individuo se haya planteado la pregunta de la salvación de forma tan ineludible como fue el caso de Qohélet».

[203] Probablemente como rechazo de ciertas tendencias antinómicas, los «círculos de sabiduría» llegaron a identificar la «Sabiduría» y la «Torá» (Sir 24,23) y al mismo tiempo, en un esfuerzo para hacer aceptable la Torá para la mentalidad helenística, la describieron en términos de la filosofía griega. (REESE, J.M. *Hellenistic Influence in the Book of Wisdom and Its Consequences*. Roma: Biblical Institute Press, 1970, pp. 50-61). En el campo ético, los escritores sapienciales judíos llegaron muy cerca de las ideas del estoicismo popular, como se puede ver sobre todo en Ben Sira (PAUTREL, R. «Ben Sira et le Stoïcisme», *RSR* 51 [1963], pp. 535-49).

[204] WINSTON, pp. 206-207.

[205] HENGEL, pp. 144-147. LARCHER, C. *Études sur le livre de la Sagesse*. Paris: Gabalda, 1969, p. 202, dice que Ben Sira «semble au courant des spéculations sur le *telos* de la vie humaine». Cf. pp. 296-297.

[206] «Todo tiene un propósito dado por Dios» (Sir 16,26-30); «Todo ha sido creado con una intención» (39,21); Dios tiene un plan en la historia y revela lo que va a suceder (16,17; 39,16-36; 42,19).

> Nada es pequeño ni sin consideración para él,
> y nada le es incomprensible ni difícil.
> Ninguno puede decir: ¿para qué sirve esto?,
> pues cada cosa ha sido creada con un propósito...»[207]

Cabe suponer que este énfasis en la finalidad de las obras de Dios sea una reacción en contra de la influencia escéptica de la filosofía griega.[208] El tema del propósito de las obras de Dios nos lleva al punto principal de los escritos sapienciales, o sea, a la idea de que la sabiduría revelada por Dios (Torá) había sido dada al hombre para enseñarle su propósito en la vida. El resumen de estos libros es que «el objetivo final del hombre es su unión con Dios que, sin embargo, sólo puede lograrse a través de la unión con su sabiduría (Sb 8,17; 9,10)».[209] Ben Sira concluye con las palabras «el resumen de nuestro discurso será "Él lo es todo"» (43,27) (συντελεία λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός [*synteleía lógōn tó pân estin autós*]). Este concepto abstracto de Dios como «el que todo lo abarca» (τὸ πᾶν [*to pân*] o הכל [הַכֹּל] [hakkōl])[210] está muy en línea con la búsqueda helenística del τέλος [*télos*]. El *summum bonum* del hombre es Dios mismo.

Con este trasfondo en mente podemos resumir varias conclusiones sobre el uso de τέλος [*télos*] en la Septuaginta:

1. Los datos terminológicos no nos permiten dar un «concepto» de τέλος [*télos*] del AT, porque éste simplemente no existía como tal. La misma naturaleza de la palabra requiere que su significado dependa considerablemente de su contexto. Igual que «fin»

[207] Hengel (trad.), p. 144. El término empleado aquí para propósito en el arameo original es צורך [צֹרֶךְ] [ṣorek̲], «meta, necesidad, uso» un *hapax legomenon* del AT (2 Cr 2,15) pero bastante frecuente en Sir.
[208] HENGEL, p. 145.
[209] Ver WILCKENS, U. «Sofia», *TDNT,* VII, p. 499.
[210] Cf. Qo 12,13; Jr 23,24; Sl 139,7-12; Ro 11,36.

en español, τέλος [*télos*] en griego es una palabra ambigua. El contexto ha de determinar en cada caso a qué nivel de la acción «télica» está apuntando τέλος [*télos*] y, por lo tanto, si su significado es «propósito», «consecución» o «resultado» (o términos equivalentes).

2. Los usos predominantes de τέλος [*télos*] en la Septuaginta son indicativos de plenitud, totalidad y consumación. Τέλος [*télos*] se utiliza en expresiones temporales más a menudo en la Septuaginta que en la literatura griega clásica, frecuentemente para designar la conclusión de un período específico de tiempo y, en dos casos, para la consumación del fin escatológico, lo que es también una novedad.
3. Aunque en ningún lugar de la Septuaginta podemos encontrar un sistema teleológico explícitamente expuesto, el tema teleológico no sólo está presente, sino que posee raíces muy profundas en el pensamiento de la Septuaginta. La idea de que la historia, el hombre y toda la creación no sólo tienen su origen en Dios sino que también tienen un propósito dado por éste es básica en la teología de la Septuaginta. La dimensión escatológica y mesiánica del AT confiere a la religión del AT una «fascinación del futuro»[211] que sólo es comprensible desde una perspectiva teleológica. Esta visión esencialmente teleológica de Dios en su relación para con el hombre y la realidad es nueva en el razonamiento filosófico griego y nos ayuda a comprender por qué la Septuaginta podía utilizar τέλος [*télos*] tan frecuentemente en contextos temporales y escatológicos.

[211] DU PLESSIS, p. 66.

EL USO DE τέλος EN LA LITERATURA PSEUDOEPIGRÁFICA

En los pasajes griegos existentes en la literatura pseudoepigráfica se registran treinta y cinco menciones de τέλος [*télos*]. Aproximadamente la mitad (diecisiete) pertenecen al *Testamento de los Doce Patriarcas*.[212] En general, el uso de τέλος [*télos*] en estos libros no se aparta del uso clásico y es muy similar al que se encuentra en la Septuaginta.

Τέλος [*télos*] es a menudo utilizado en expresiones de totalidad o intensificación. Así en SlSal 1,1 la frase «clamé al Señor en mi angustia extrema» es modificada en la versión griega por la adición de la frase εἰς τέλος [*eis télos*], probablemente como expresión de totalidad («cuando estaba *totalmente* afligido») o de intensificación («cuando estaba en *dolorosa* aflicción»).[213]

Τέλος [*télos*] es el «resultado» o «consecuencia» de una acción en el *TAser* 2,1 y 4 (τὸ τέλος τοῦ παράγματος εἰς κακίαν, τὸ δὲ τέλος τῆς παράξεως ἔρχεται εἰς κακόν [*tó télos toû parágmatos eis kakían, tó dé télos tẽs paráxeōs érchetai eis kakón*], «el resultado de la acción fue malo» o «la consecuencia de esa acción fue

[212] Referencias tomadas de CHARLES, R.H. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Oxford: University Press, 1960, reed. 1908. Para una lista completa de referencias de τέλος [*télos*], consultar p. 322 (Index).

[213] CHARLES, R.H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament,* 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1913, vol. II, pp. 631-632, cita, como construcciones paralelas, 2 Cr 12,12; 31,1 y 1 Te 2,16. La misma frase es utilizada en 2,5 en la oración «Fui *totalmente* deshonrado» En 3 Ba 13,2 la idea de intensificación parece apropiada: «Para que el enemigo no prevalezca del todo (εἰς τὸ τέλος)». Esto parece ser también la intención de τέλος [*télos*] en εἰς τέλος δελεάσαι [*eis télos deleásai*] en *Ap. Mos*. 19, para reforzar la acción de atraer o engañar. Ver también TLeví 6,11, ἔφθασε δὲ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ εἰς τέλος [*éphthase dé autoús hē orgḗ toû theoû eis télos*] («pero la cólera del Señor cayó sobre ellos hasta el sumo») y *TLeví* 5,6, donde se añade εἰς τέλος [*eis télos*] para intensificar las variantes *b* y *d*.

mala»).[214] Charles traduce *TAser* 1,3: «Dos caminos dio Él a los hombres, dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines (δύο τέλεα)». Τέλος [*télos*] aquí también podría significar «poder», un significado que se atestigua en el griego clásico y que era bastante frecuente en el período helenístico. Pero es más probable que τέλος [*télos*] aquí se utilice en su significado básico, «teleológico» y «direccional». El significado es que el comportamiento humano, según la creencia judía, puede seguir dos «direcciones» opuestas que llevan a dos diferentes tendencias de acción y, por lo tanto, a dos «objetivos» o «resultados».

Τέλος [*télos*] significa «destino final» o «destino» en varias ocasiones: τὰ τέλη τῶν ἀνθρώπων δεικνύουσι τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν [*tá télē tôn anthrópōn deiknýousi tḗn dikaiosýnēn autôn*] se traduce por «el último fin (destino final o resultado) de los hombres muestra su justicia» (*TAser* 6,4). En *TBenj* 4,1, hablando del final feliz de la vida de José, Jacob dice: Ἴδετε οὖν, τέκνα μου, τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ τέλος [*Idete oûn, tékna mou, toû agathoû andrós tó télos*], «Ved, hijos míos, el final (τέλος) del varón bueno». En 1 *Henoc* 10,2, cuando Uriel dice al ángel: «y revélale [a Noé] el final (τέλος) que va a llegar», τέλος [*télos*] se refiere al Diluvio. Aquí cabría tanto la traducción de «resultado» como la de «fin», pero la última se corresponde más exactamente con la idea del contexto.[215]

[214] Nótese la similitud de construcción con Ro 10,4. Hasta el orden de las palabras es idéntico: τέλος [*télos*] seguido de un nombre en genitivo modificado por una frase introducida mediante εἰς [*eis*]. La variante A de este pasaje se lee de forma aun más similar a Ro 10,4 porque, en vez de ἔρχεται [*érchetai*] tiene ἐστι [*esti*]. Para un caso similar, ver *TAs* 1,9. Para variantes textuales, ver Charles, *Testament of the Twelve Patriarchs*, p. 174.

[215] Ver un uso similar en *Ap. Mos*., τὸ τέλος αὐτοῦ ὡσηλευτῆς [*tó télos autoû hōsēleutês*] (adición de variante), en *Apocalypses Apocryphae,* VON TISCHENDORF, K. (ed.). Leipzig: 1886. Reimp. Hildesheim: Georg Olms, 1966, p. 3.

Τέλος [*télos*] también se utiliza para designar «la consumación final» en 1 *Henoc* 25,4, aunque para ese acontecimiento apocalíptico los términos más frecuentes en *Henoc* y demás literatura apocalíptica son τελείωσις [*teleíōsis*] (cf. 2,2; 10,12.14; 16,1; 18,16) o συντέλεια [*syntéleia*], generalmente construido con los modificantes τῶν αἰώνων [*tôn aiōnōn*] (*TLevi* 10,2), τοῦ αἰῶνος [*toû aiōnos*] (*TBenj* 11,3), o en la frase καιρὸς συντέλειας [*kairós syntéleias*] (*TZab* 9,9). En *TLevi* 14,1 τέλος [*télos*] se emplea en su forma plural en la frase ἐπὶ τὰ τέλη τῶν αἰώνων [*epí tá télē tôn aiōnōn*] («al final de los siglos»).[216] El fin apocalíptico es considerado como un *punto de inflexión* y no como conclusión. 4 *Esd* lo llama «el desenlace de los tiempos», porque el fin de la primera era es el principio de la segunda.[217] Este uso de τέλος [*télos*] con el significado de *punto de inflexión* es corroborado en 1 *Henoc* 18,14, en el que el término τέλος [*télos*] ha sido escogido para designar un punto imaginario cósmico donde cielo y tierra se encuentran, llamado «donde acaban (τέλος) los cielos y la tierra». Τέλος [*télos*] se usa en *Ap Esd* 27,26 sin ningún tipo de calificación para designar el fin escatológico: τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγγύς ἐστιν τὸ τέλος [*tóte gnṓsesthe hóti engýs estin tó télos*] («y entonces sabréis que el final está cerca»).[218]

En tres ocasiones τέλος [*télos*] puede traducirse como un adverbio, con el significado de «por fin» o «finalmente»,[219] y dos veces

[216] Este pasaje registra diversas variantes: ἐπι τέλει [*epi télei*] (b); τὸ τέλος [*tó télos*] (e); συντελέια [*synteléia*] (f) τέλος [*télos*] (g). Cf. CHARLES, *Testament of the Patriarchs,* p. 55.

[217] *APoT,* II, p. 575.

[218] Para Bring («Paul and the OT, pp. 40-42), el trasfondo semita de τέλος [*télos*] debe encontrarse en las raíces hebreas סוף [סוֹף] [sôp̄] y קץ [קֵץ] [qēṣ] «llevar algo a conclusión» y la aramea, כלל [כָּלַל] [kālal] «totalidad». Estos términos son los comunes en la literatura apocalíptica.

[219] *TLeví* 16,3; *TGad* 8,2 *b;* y *TJos* 8,2.

como sustantivo en el sentido de «terminación». En *Or Sib* 3.211, se dice que «cuando los primeros (males) lleguen a su fin (ἀλλ' ὁπόταν τὰ πρῶτα τέλος λάβῃ), inmediatamente otros caerán sobre ellos».[220] Cuando el resultado final es destrucción, coincide con el fin definitivo. Así, en *TDan* 6,5, «se acabará (εἰς τέλος) el reino del enemigo». En *Ap. Mos*. 24 es difícil discernir si el resultado es temporal o no. Dios dice a Adán: «te encontrarás en múltiples fatigas, te cansarás y no hallarás reposo... y no llegará hasta el final (εἰς τέλος μὴ ὑπάρξεις [*eis télos mḗ hypárxeis*])». Aquí τέλος [*télos*] puede significar tanto «conclusión» como «resultado».[221] El carácter apocalíptico de la mayor parte de la pseudoepigrafía hace comprensible que τέλος [*télos*] fuera utilizado tan frecuentemente en contextos escatológicos. El concepto teleológico judío del tiempo y de la historia («historia dirigida por Dios») permitía perfectamente este uso. El concepto está anclado en la creencia básica de que cada una de las acciones de Dios tiene un propósito definido y trascendental. El hecho de que el hebreo no tenga un término para τέλος [*télos*] (mucho menos para *teleología*) no significa que la mentalidad hebrea fuera incapaz de entender este concepto. De hecho, la *Weltanschauung** hebrea estaba mucho más teleológicamente orientada que la griega.[222]

---

[220] Ver GEFFCKEN, J. *Die oracula Sibyllina*. En: GCS. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1902, p. 59.

[221] Cf. *TSal* 4.6 (D); 4,8; 8,2; *PJ* 9,15.

* *Weltanschauung*: cosmovisión. [*N. del E.*]

[222] De forma muy somera, el concepto teleológico en la literatura pseudoepigráfica puede resumirse de la siguiente manera: Dios tiene un plan y un propósito para todas sus criaturas (4 *Esd* 4,41-49) y especialmente para el hombre (8,4-15); los tiempos de la historia humana están predeterminados de acuerdo con los propósitos de Dios (4,35-50; cf. *APOT,* II, p. 567, notas sobre vs. 36-37); Los planes de Dios son inescrutables para los seres humanos (4,1-11; 5,35-36); todas las cosas que ahora no comprendemos también caben en los planes de Dios, pero sólo serán conocidas en la Nueva Era (4,22-32); El propósito de Dios se realizará final-

En la pseudoepigrafía no hay referencias al «fin» de la ley en el sentido de su terminación o cesación. Es más, la glorificación de la ley es uno de los temas claves del libro de *Jubileos*,[223] 4 *Esdras* y la *Carta de Aristeas*. Hay un texto particularmente interesante en el Documento Sadoquita (CD 8.12) sobre la intención profunda o «auténtico significado» de la ley. Graves amenazas son decretadas contra los hijos de Israel «a menos que se esmeren por actuar conforme al propósito último de la ley».

El τέλος de la ley en Aristeas

La *Carta de Aristeas*, aparte de ser una apología de la traducción griega de las escrituras hebreas, es una magistral reivindicación del propósito de la ley judía. Es obvio que «la sección sobre la ley judía (128-171) es la parte principal del libro».[224] Esta sección se propone demostrar que todas las leyes judías, aun aquellas que pueden parecer más triviales, tienen un significado profundo y oculto y un propósito ético y didáctico.[225] Esto se dice explícitamente en 168.

mente (2 *Ba* 22-23; 4 *Esd* 8,14-15.42-54). La deducción de que, porque no existe una palabra para τέλος [*télos*], este concepto era desconocido para los hebreos estaría totalmente injustificada porque una idea puede caber en la mente de una comunidad sin que exista una palabra única y específica para expresarla. Cf. BARR, *The Semantics of Biblical Language,* pp. 21-45.

[223] El libro de los Jubileos es una defensa de la absoluta supremacía de la Ley y su validez perdurable (*APOT,* II, p. 6). Como de todas las intervenciones divinas en la historia, la que se consideraba más importante era la entrega de la Torá, la ley era unánimemente descrita en la literatura pseudoepigráfica como perdurable (1 En 99.2; 4 *Esd* 9,28-37), eterna (*Jub* 33,17; *Sl. Sal*. 10,5), e imperecedera (*Jub* 12; 4 *Esd* 9,37).

[224] *APOT,* II, p. 88.

[225] Ver en particular, la ingeniosa interpretación de las leyes sobre los alimentos impuros, y la explicación alegórica dada a la «pezuña hendida» y a los «rumiantes» (150-156). Sin embargo, debe observarse, junto con M. Hadas, que «la interpretación alegórica de la ley no contiene indicación alguna de que su observancia deba

> «Así pues, por lo que respecta a los preceptos, te he hecho ver, en cuanto se puede brevemente exponer, que todo está regulado con vistas a la justicia y que no hay nada fijado al azar por la Escritura o en forma de mitos, sino encaminado a que en toda nuestra vida y acciones practiquemos la justicia con todos los hombres acordándonos del Dios soberano» (DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del AT*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1963, pág. 47).

La enseñanza ética de este libro puede resumirse en las palabras de 195:

> «...Lo mejor para la vida es conocer que Dios es señor de todas las cosas y que en las más bellas gestas no somos nosotros los que llevamos adelante lo que queremos, sino que es Dios quien perfecciona los proyectos de todos y dirige con plenos poderes (θεὸς δὲ τελειοῖ τὰ πάντων καὶ καθηγεῖται δυναστεύων)» (*APOT*, II, p. 88).

El término τέλος [*télos*] aparece tres veces en la Carta de Aristeas, siempre en construcciones preposicionales*:* μέχρι τέλους [*méchri télous*] (187), con el significado de «totalmente», «hasta el fin»; ἐπὶ τέλει [*epí télei*] (196), con el significado de «finalmente»; y en la frase ἐπὶ τέλος ἄγειν [*epí télos ágein*] (9), significa «ejecutar».[226] Para «objetivo» se utilizan otros derivados de τέλος [*télos*];[227] para «propósito» encontramos el término πρόθεσις

ser descuidada o disculpada; pero está claro que la observancia del ritual no se hace por éste sino por una convicción religiosa superior, la cual simbolizan y protegen los ritos» (*Aristeas to Philocrates*. New York: Harper & Brothers, 1951, p. 62).

[226] MEECHAM, H.G. *The Letter of Aristeas. A Linguistic Study with Special Reference to the Greek Bible*. Manchester University Press, 1935, p. 180, traduce esta frase «llevó a conclusión» y ofrece los siguientes paralelos: 1 Cr 29,19; 3 *Mac* 3,14; Polibio 3.5.7 (τὴν πρόθεσιν ἐπὶ τέλος ἀγαγεῖν [*tḗn próthesin epí télos agageîn*]).

[227] Se emplean formas del verbo συντελέω [*synteléō*] doce veces, el verbo τελέω [*teléō*] tres veces, τελειόω [*teleióō*] cuatro veces, τελείωσις [*teleíōsis*] dos veces,

[*próthesis*] y para «el mayor de los bienes de la vida» o *summum bonum* se utiliza la frase κάλλιστον… τὸ ζῆν [*kálliston… tó zên*] (9; 312).[228] Sin embargo, aunque la Carta de Aristeas no ofrece ayuda directa para determinar el significado de τέλος [*télos*] en Ro 10,4, sigue siendo un testimonio muy útil del interés judeohelenístico por el tema del propósito de la ley y la búsqueda del bien máximo.

EL USO DE τέλος EN FILÓN

Un estudio sobre el uso de τέλος [*télos*] en Filón de Alejandría (h. 30 a. C.- 45 d. C.) es de máxima importancia aquí debido a los muchos puntos de relación entre Filón y Pablo. Ambos eran judíos que vivieron más o menos en la misma época en el mismo mundo judeohelenístico. Ambos escribieron en griego tratados apologéticos en los que trataban (aunque desde puntos de vista muy diferentes) el problema común del entendimiento de las Escrituras hebreas y su significado religioso para las gentes de su época. Es obvio que sus posturas teológicas diverjan, al menos en los puntos distintivos que caracterizan sus diferentes confesiones religiosas. Pero, al mismo tiempo, y esto es lo importante aquí, es razonable suponer que compartieran el mismo entendimiento de la palabra τέλος [*télos*], que era común en su vocabulario. Parece lógico asumir que la expresión τέλος νόμου [*télos nómou*] empleada en un contexto bíblico pudiera tener para ambos las mismas connotaciones básicas, inde-

---

la frase τελεία ψυχῇ [*teleía psyché*] una y τελευτᾶν [*teleutân*] otra. Ver referencias en PELLETIER, A. *Lettre d'Aristée á Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, avec index complet des mots grecs*. Paris: Éditions du Cerf, 1962, pp. 310-311.

[228] Cf. 2 Mac 3,8; He 9,23; cf. MEECHAM, p. 180. PELLETIER, p. 193, traduce «le plus avantageux pour la vie», mientras, H. St.J. Thackeray (*The Letter of Aristeas*. New York: Macmillan, 1918, p. 62) traduce «el máximo bien para esta vida».

pendientemente de los matices teológicos particulares que hayan querido darle en cada caso.

La primera observación que se impone al estudiar los escritos filónicos es la frecuencia de las apariciones de τέλος [*télos*]. En su *Index Philoneus,* Günter Mayer enumera 204 menciones de τέλος [*télos*] distribuidas a través de prácticamente todos los escritos existentes en griego[229] y cubriendo todos los significados básicos de esta palabra.[230]

Este abundante uso de τέλος [*télos*] puede explicarse por tres razones básicas: el concepto teleológico que Filón tenía del mundo creado,[231] su esfuerzo para explicar en categorías filosóficas la razón de ser, el significado y el valor de las leyes judías,[232] y su par-

[229] MAYER, G. *Index Philoneus*. Berlin, New York: W. de Gruyter, 1974, pp. 275-276. De estos 204 casos, uno (*Somn.* 2,250) tan sólo es confirmado en algunos manuscritos y otro aparece en *Apol. Jud.* 8,6.6. Aparte de estos, el verbo τελέω [*teléō*] es atestiguado veinticuatro veces, el verbo τελειόω [*teleióō*] cincuenta y cuatro, el nombre τελειοτής [*teleiotēs*] treinta y cinco, la forma enfática τελείωσις [*teleíōsis*] treinta y dos, y el adjetivo τέλειος [*téleios*] más de cuatrocientos.

[230] Tan solo en tres casos τέλος [*télos*] es empleado de forma inusual: en *Migr.* 103 τέλος [*télos*] se emplea en sentido espacial, refiriéndose al borde de la túnica del sumo sacerdote (ἐπὶ τοῦ τέλους τοῦ ὑποδύτου [*epí toû télous toû hypodýtou*]). En *Spec. Leg.* 1.143 τέλος [*télos*] (de hecho τέλη [*télē*]) se emplea en el sentido de «impuestos». Y en *Ebr.* 115 τέλος [*télos*] parece haber sido utilizado en sentido militar en la frase δυσὶν ἀντιτεταγμένους τέλεσιν [*dysín antitetagménous télesin*] («dos batallones del enemigo»), aunque combinado con este sentido particular quizás esté sentido filosófico de «propósitos» o «motivos» (cf. n. 115, p. 504).

[231] Sobre el uso de argumentos teleológicos y cosmológicos por parte de Filón para demostrar la existencia y providencia de Dios, ver *Spec. Leg.* 187-189; *Praem.* 41-42; *Dec.* 60; *Abr.* 71; *Leg. All.* 3,97-103; *Quaes. Gen.* 2,34; *Fuga* 12; *Post.* 28, 167; *Mut.* 54. Ver más en FRÜCHTEL, U. *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*. Leiden: Brill, 1968, pp. 144-171; y FARANDOS, G. D. *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria*. Amsterdam: Rodopi, 1976, pp. 292-296.

[232] Filón se dedicó a la tarea de reinterpretar la Torá en términos del idealismo platónico. Para poder convencer a los helenistas cultos del alto valor filosófico y

ticular interés en la búsqueda del *summum bonum* ético, que compartía con los filósofos de su tiempo.

En prácticamente la mitad de los casos Filón emplea τέλος [*télos*] en su significado básico de «consecución» para designar tanto el movimiento que lleva cualquier acción a la consecución de sus fines como el punto culminante de ésta. Por lo tanto, τέλος [*télos*] debería traducirse en la mayoría de casos por «objetivo», «propósito», «finalidad», «clímax» o por otras expresiones de culminación. Así, τέλος [*télos*] designa la meta de una carrera,[233] el blanco,[234] la finalidad o el sentido de la vida[235] y el objeto o propósito

ético de las leyes judías, aplicó a las escrituras hebreas las técnicas alegóricas de interpretación que eran comunes entre los filósofos griegos para reinterpretar los textos de Homero y la antigua mitología. Su preocupación era demostrar que las leyes de Moisés eran razonables, llenas de sentido y filosóficamente superiores a la sabiduría helenística. Detrás de la letra –que Filón nunca rechazó– el importante significado de los antiguos textos hebreos debe encontrarse en las ideas morales y filosóficas que Dios transmitió a través de ellos. Cf. BRÉHIER, É. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1950, p. 11.

[233] En *Op.* 133-34 leemos que «(el hombre sabio y justo)... tomando al buen corredor como su ejemplo, acaba la carrera de la vida sin tropezar, cuando ha alcanzado el fin (πρὸς τὸ τέλος ἐλθών) obtendrá coronas y premios como dignos galardones. ¿Acaso no son las coronas y los premios precisamente eso, no haber fallado el objetivo de sus esfuerzos (μὴ ἀτυχῆσαι τοῦ τέλους τῶν πονηθέντων), sino haber alcanzado aquellos objetivos finales de sentido común que son tan difíciles de alcanzar? ¿Cuál es entonces el fin de la sabiduría (τὶ οὖν φρονεῖν ὀρθῶς ἐστι τέλος)?... reconocer que no sabemos nada, El sólo es sabio, el Dios único»; cf. *Plant.* 76.

[234] En *Conf.* 144 los que persiguen muchas metas (πόλλα τἐλη [*pólla télē*]) al mismo tiempo son descritos como «arqueros cuyos disparos vacilan de blanco a blanco y que nunca apuntan de verdad a un solo punto». En *Vit. Mos.* 2,151 τέλος [*télos*] es tratado como sinónimo de σκοπός [*skopós*] en el sentido de «blanco de la vida».

[235] Así, en *Agr.* 5 se dice que «el obrero tiene solo un objetivo (ἕν τέλος) en mente, su salario». Cf. *Post.* 80. Para «alcanzar la meta», ver *Leg. All.* 3,47; *Migr.* 225;

de un arte.[236] En algunos casos τέλος [*télos*] significa «resultado» (*Leg. All.* 1.84; *Vit. Mos.* 2.287; *Agr.* 26), «consecuencia» (*Virt.* 182), «objetivo» (*Spec. Leg*. 3.98; *Somn.* 2.141), «intención» (*Ebr.* 204) o «cumplimiento» (*Spec. Leg.* 3.86; *Virt.* 75).

El carácter direccional de τέλος [*télos*] como «movimiento hacia» un objetivo se debería traducir en oraciones verbales con el verbo «conducir» o alguna expresión similar. Así la frase ὧν ἀθεότης τὸ τέλος [*hôn atheótēs tó télos*] *(Praem.* 162) significa que «*finalmente condujo* al ateísmo», y la frase ἧς ὁσιότης τὸ τέλος [*hês hosiótēs tó télos*] (*Abr.* 172) «[el camino] al final del cual está la santidad» se traduce mejor por «[el camino] que *lleva* a la santidad». En *Vit. Mos.* 2.181 τέλος [*télos*] es definido explícitamente en términos de «aspiración»: τέλος δὲ ὅτι πρὸς αὐτὴν ὁ κατὰ φύσιν βίος σπεύδει [*télos dé hóti prós autēn ho katá phýsin bíos speúdei*] («el τέλος es la aspiración de la naturaleza hacia la vida»). Más a menudo, τέλος [*télos*] significa «la consumación», «el *summum*», «el último grado o etapa».[237] Así, «los padres encuentran la consumación de su felicidad (τέλος εὐδαιμονίας) en la excelencia de sus hijos» (*Spec. Leg.* 2.236). No honrar a Dios es «la suprema (τέλος) miseria» (*Spec. Leg.* 3.29). «Vergüenza llevada hasta lo máximo (μέχρι τέλους) es la culminación (ὑπερβολή) de la maldad» (ibíd., 54). «Los factores que producen excelencia consumada (τὸ ἄριστον τέλος) son tres: el aprendizaje, la naturaleza, la práctica» (*Jos. 1).* «El conocimiento

Somn. 1,8.16.171.230; *Sacr.* 125; *Plant.* 82; cf. 90.99.161; *Abr.* 49; 177; *Heres.* 246; *Vit. Mos.* 1,151.329; *Dec.* 123; *Spec. Leg.* 1,333-344; *Praem.* 24.28; *Ebr.* 202; *Agr.* 91.125.126.173; *Post.* 152.157.174; etc.

[236] Filón define las artes como «sistemas de conceptos coordinados para actuar en vistas de un fin útil (πρός τι τέλος εὔχρηστον» (*Congr.* 141).

[237] El carácter culminante de τέλος [*télos*] se traduce mejor a veces por frases verbales o perífrasis tales como «el éxito que coronó su carrera» (*Jos.* 1.246), o las circunstancias que «les cubrieron de iniquidad» (*Spec. Leg.* 2.125), o «antes de que hubiera consumado (τέλος ἀγαγεῖν) o llevado a cabo sus planes» *(Gaium* 25).

de Dios es el τέλος de la felicidad» (*Spec. Leg.* 1.345). En 1.336 el τέλος [*télos*] es definido como τὸ μέγιστον ἀγαθόν [*tó mégiston agathón*]. En *Cher.* 86 se dice de Dios que «como su naturaleza es sumamente perfecta Dios mismo es la cima (ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος) de la felicidad».[238] La expresión οἱ ἐν τέλει [*hoi en télei*] aparece veintiuna veces en los escritos de Filón. Esta frase demuestra que τέλος [*télos*] significa la culminación de una serie progresiva (no regresiva), el punto más alto, ya que «οἱ ἐν τέλει» [*hoi en télei*] no son «los últimos» sino, al contrario, aquellos que están *en la cima*.[239]

En la mayoría de casos Filón utiliza τέλος [*télos*] como *terminus technicus* para el concepto ético-filosófico del *summum bonum* del hombre que, como ya vimos, era una cuestión muy debatida en su época. Filón conoce y utiliza todas las definiciones principales de τέλος [*télos*], pero cuando las cita para sus propios propósitos a veces modifica su significado.[240]

---

[238] Cf. *Heres.* 172; *Leg. All.* 2,73; *Sacr.* 113.

[239] La LCL traduce la frase οἱ ἐν τέλει [*hoi en télei*]: «Los de arriba» (*Abr.* 93; *Gaium* 110); «Los hombres principales del país» (*Abr.* 260); «los dignatarios» (*Jos.* 98); «los jefes» (*Jos.* 250); «los nobles» (*Vit. Mos.* 1.91); «aquellos con autoridad» (*ibid.,* 122; *Flacc.* 4); «los hombres de rango» (*Vit. Mos.* 1,168); «los gobernantes» (ibíd., 221); «los magnates» (*Spec. Leg.* 13; *Gaium* 108.222.303); «personas de autoridad» (*Quod Omn.* 127; *Gaium* 300); «personas de elevada posición» (*Flacc.* 141); «(personas) de alto rango» (ibíd., 183; *Gaium* 252); «los principales oficiales» (ibíd., 26); «aquellos en alta posición» *(*ibíd., 144).

[240] Así, está de acuerdo con los epicúreos que «cada criatura viva corre tras el placer como su más necesario y esencial fin (ὑπ᾽ ἀναγκαιότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος ἡδονήν) y sobre todo el hombre» (*Op.* 162), pero condena enfáticamente a los «que consideran los placeres como el fin y objetivo de la vida» (τέλος τὰς ἡδονάς [*télos tás hēdonás*]) porque siguen «fines para los cuales no nacieron» (*Quod Deus* 98). En *Conf.* 144 Filón compara los que tienen el placer como su τέλος [*télos*] a los constructores de Babel; cf. *Conf.* 146; *Congr.* 12; *Leg. All.* 3,37; *Cher.* 91; O*p.* 158.

Filón parece compartir *grosso modo* la definición estoica de τέλος [*télos*], pero, en realidad, el concepto de Filón de *summum bonum* es muy superior al de la Stoa. Aunque en *Quod. Omn.* 160 define el τέλος [*télos*] del hombre en los mismos términos que Zenón «una vida de acuerdo con la naturaleza (τέλος... τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζήν)», se toma mucha molestia en dejar claro que este fin constituye «un fin más elevado que el que Zenón nos insta a buscar, y que, este fin (τέλος) ensalzado por los mejores filósofos, el vivir en armonía con la naturaleza» debe entenderse en el sentido de «caminar en las huellas de la razón y seguir a Dios» (*Migr.* 128). Los objetivos estoicos de «belleza moral» (τὸ καλὸν ἀγαθόν [*tó kalón agathón*]) o incluso el propósito superior de «piedad» (εὐσέβεια [*eusébeia*], *Vit. Ent.* 88) no son más que los medios para alcanzar un fin supremo: Dios.

En contraste con la multiplicidad de fines (τέλη [*télē*]) con la que estaba confrontada la filosofía de su tiempo, y en contraste con su precaria incertidumbre,[241] Filón declara enfáticamente que «seguir a Dios es... nuestro τέλος» (*Migr.* 131). Este τέλος [*télos*] es formulado de maneras muy diferentes:[242] buscar «la sabiduría de Dios» (*Heres.* 315), «ser agradable a Dios» *(Abr.* 235), «aspirar a la gloria de Dios (τοῦ θεοῦ τιμή)» (*Spec. Leg.* 1.317), etc. En *Op.* 144 el τέλος [*télos*] del hombre es espléndidamente definido como «amol-

[241] En los que tienen muchos objetivos en la vida (πολλὰ τέλη τοῦ βίου [*pollá télē toû bíou*]) no permanece el espíritu divino (*Gig.* 53), son arrastrados de acá para allá. (*Somn.* 2,11), cf. *Migr.* 153.

[242] Por lo tanto, «el conocimiento de Dios es el mejor objetivo (τὸ ἄριστον τέλος) y el bien principal y más perfecto» (*Dec.* 81; *Spec. Leg.* 1.345; cf. *Dec.* 65-81). Por eso considera Filón, que «el incrédulo fracasa en el objetivo de la vida» (ὁ ἄθεος ἀτυχεῖ τοῦ τέλους [*ho átheos atycheî toû télous*]) (*Quod Det.* 114; *Quod Deus* 100; *Plant.* 80). Aun cuando Filón cita la τὸ κατ᾽ ἀρετήν [*tó kat' arertḗn*] («vida según la virtud», *Virt. 15)* como el τέλος [*télos*] que da al hombre la ley, no entiende la «virtud» en la manera clásica griega, sino como θεραπεύειν [*therapeúein*], una manera de servir a Dios (*Abr.* 130).

darse completamente a Dios (τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν)».[243] Este supremo propósito sólo puede alcanzarse guardando la ley de Dios y observando las instrucciones de la revelación divina (θεῖα δόγματα [*theîa dógmata*]).[244] Ir en pos del τέλος [*télos*] correcto es lo que da significado a la vida humana (*Sacr.* 21). El hombre descubre su τέλος [*télos*] porque en la ley dada (a través de Moisés) Dios se esforzó en urgir al hombre a esforzarse por alcanzar lo mejor: «El Legislador que apunta hacia lo mejor debe tener un solo fin (τέλος) ante sí, beneficiar a todos a quienes alcanza su obra» (*Quod Deus* 61), porque «el legislador... se puso como tarea y propósito (ἔν ἔργον καὶ τέλος προέθετο)... llevar al hombre a amar a Dios» (67-69).

La palabra τέλος [*télos*] aparece cuarenta y cinco veces en conexión con ἀρχή [*archḗ*] en la fórmula ἀρχὴ καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*], en varias de sus formas como expresión de totalidad: ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους [*ex archḗs árchi télous*],[245] ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους [*ap' archḗs árchi télous*] (*Agr.* 180-181), etc. Esta frase debería traducirse por «completamente» o por otra expresión adverbial similar en vez de por «del primero al último» o giros similares, que no encajan con el auténtico significado de esta expresión, ya que muy a menudo se refiere a Dios,[246] o a la causa final filosófica,[247] o

[243] La θεοῦ ἐξομοίωσις [*theoû exomoíōsis*] de Filón debe entenderse principalmente como una postura ética, pero también puede significar una experiencia mística (cf. *Dec.* 73; *Spec. Leg.* 4,188; Virt. 8).

[244] *Migr.* 128.131, en relación con Gn 12,4; 26,5 y Dt 13,50.

[245] *Gig.* 14; *Vit. Mos.* 1.327; *Mut.* 102.

[246] *Plant.* 93: τὸ ἀρχὴν τε καὶ τέλος τῶν ἁπάντων εἶναι θεόν [*tó archḗn te kaí télos tōn hapántōn eînai theón*]*;* cf. *Heres.* 120; *Leg. An.* 3,205.

[247] Fuga 171-172; O*p.* 44; sobre la relación filosófica entre ἀρχή [*archḗ*] y τέλος [*télos*] ver *Op.* 82, *Heres.* 121-122; *Vit. Mos.* 1,251; *Spec. Leg.* 1,266, 188; 2,142, 157; *Dec.* 35; cf. 51; en la decoración del santuario, las frutas representadas eran almendras, que significaban la perfecta virtud «porque igual que en una nuez el principio y el fin son idénticos, el principio representado por la semilla y fin por el

es utilizada en expresiones que indican un vértice, cima, vórtice o punto de inflexión,[248] o en frases que significan culminación o conclusión.[249]

En diez casos τέλος [*télos*] aparece en contextos o frases que parecen denotar duración o terminación. La mitad de ellas son casos de construcciones preposicionales con connotaciones adverbiales.[250] En la mayoría de los casos la noción de realización prima sobre la de conclusión o cesación. En una cita τέλος [*télos*] parece que se utiliza adverbialmente en el sentido de «finalmente» (*Aet.* 36). En *Spec. Leg.* 4.12 hay un caso de τέλος [*télos*] empleado para «el fin de las cosechas». El matiz temporal probablemente es inevitable. Aun así, tanto el contexto como otros pasajes relacionados que tratan el mismo tema muestran que prevalece la noción de «madurez adquirida». Así en *Leg. All*. 3.249, Filón hablando del «grano en desarrollo» insiste en su «progreso paulatino, ya que está incompleto y está decididamente empeñado en desarrollarse» (στάχυσι δὲ τὴν προκοπήν ἐπεὶ καὶ ἑκάτερον ἀτελὲς ἐφιέμενον

fruto, así mismo es con las virtudes» (*Vit. Mos.* 2.181); de hecho, Filón identifica ἀρχή [*archḗ*] y τέλος [*télos*]: ἡ ἀρχή σου καὶ τὸ τέλος ἕν καὶ ταυτόν ἐστιν [*hé archḗ sou kaí tó télos hén kaí tautón estin*] («tu origen y tu fin son lo mismo»), *Leg. All.* 3,253).

[248] La relación τέλος-ἀρχή [*télos- archḗ*] parece considerar τέλος [*télos*] como un punto de inflexión y no como punto terminal: «porque los fines son los principios de otras cosas, como el fin del día es el principio de la noche» (*Leg. An.* 1,6); ἀρχή [*archḗ*] y τέλος [*télos*] no se oponen el uno al otro como una antítesis sino completando un ciclo (*Quod Det.* 88); cf. Abr. 46; *Praem.* 23.

[249] A veces encontramos la expresión κεφαλὴ καὶ τέλος [*kephalḗ kaí télos*] utilizada de forma muy similar; cf. *Sacr.* 115; 53. En *Spec. Leg.* 2,38 el servicio a Dios es calificado de «ἀρχὴ καὶ τέλος de la felicidad»; cf. *Praem.* 142.

[250] Así, ἐπὶ τοῦ τέλους [*epí toû télous*] (*Leg. An.* 1,89) es traducido «al final»; εἰς τέλος [*eis télos*], en *Sac.* 21 (citando a Gn 46,4) por «por fin», y en *Apol. Jud*. 8.6.6 «hasta el fin»; πρὸς τέλος [*prós télos*] en la frase ἐαν δὲ βελτιούμενος ἀεὶ πρὸς τέλος ἀφίκῃ [*ean dé beltioúmenos aeí prós télos aphíkē*] (*Sacr.* 42), «si tu vida hasta el fin es un progreso hacia mejor».

τοῦ τέλους [*stáchysi dé tḗn prokopḗn epeí kaí ekáteron atelés ephiémenon toû télous*]). La cuestión en liza es la de «completo *versus* incompleto» y no la de «fin de un período» como hace evidente la oposición ἀτελὲς-τέλος [*atelés-télos*]. En *Vit. Mos.* 1.194 encontramos una referencia al «fin de un viaje» (de los israelitas a través el desierto) y se plantea la cuestión de «¿cual será el fin (τί τέλος ἔσται) de este largo, interminable viaje τῆς ἀνηνύτου καὶ μακρᾶς οὕτως ὁδοῦ)?». Pero leyendo el resto del párrafo se percibe que la cuestión no es el *tiempo* sino el *resultado* o *propósito*.

Filón demuestra que para él τέλος [*télos*] no tenía ninguna connotación terminal por su uso de la frase τέλος βίου [*télos bíou*] («fin de la vida»). Esta frase aparece muchas veces con el significado inconfundible de propósito, objetivo, finalidad (*Gig.* 53; *Somn.* 2.107, 142; *Abr.* 230). Sólo en *Abr.* 230 se usa τέλος βίου [*télos bíou*] en relación con la muerte, en la frase «el fin de todo en la vida es la muerte» (τέλος τοῦ βίου ἁπάντων… τελευτήν [*télos toû bíou hapántōn… teleutḗn*]). Es posible sin embargo que se esté refiriendo a «culminación», porque en un pasaje paralelo (*Op.* 103) la última de las diez edades del hombre es descrita como la edad donde «llega el fin deseado de la vida».[251]

En ningún caso permite el contexto traducir el «τέλος de algo» (τέλος [*télos*] más genitivo) en el sentido de «cesación», «abrogación», «suplantación», etc. Al contrario, la mayoría de las frases τέλος [*télos*] más genitivo son expresiones de realce y por lo tanto εὐδαιμονίας τέλος [*eudaimonías télos*] no es la «cesación» de la felicidad sino, al contrario, «la suprema felicidad»,[252] y el τέλος

[251] En LCL, I, p. 476 n. 102, se supone que se refiere al punto culminante de un proceso, ya que la palabra común en Filón (y en el griego contemporáneo) para *terminus* era ὅρος [*hóros*].

[252] Ver *Dec.* 73, τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν [*télos eudaimonías tḗn prós theón exomoíōsin*] «la máxima felicidad es ser como Dios»; cf. *Plant.* 49; *Mot.* 216.

[*télos*] del matrimonio no es la disolución sino su objetivo.[253] Lo mismo se puede decir de otras construcciones similares como τέλος ἐστιν σοφίας παιδεία [*télos estin sophías paideía*] donde no se hace referencia al fin o cesación de la sabiduría, sino a «la cumbre de la sabiduría» (*Plant.* 168), o τῆς τέχνης ἀφιγμένων τὸ τέλος [*tḗs téchnēs aphigménōn tó télos*], donde no habla de la abrogación del arte sino de la consecución de sus objetivos (*Ebr.* 218). En cualquier caso la palabra τέλος [*télos*] no pudo tener un significado básico temporal cuando se la podía equiparar a «vida» e «inmortalidad» en frases como ζωὴν καὶ ἀθανασίαν ἔχουσα τὸ τέλος [*zōḗn kaí athanasían echousa tó télos*] (*Plant.* 37).

En *Virt.* 15, el «fin» de la enseñanza (διδασκαλία [*didaskalía*]) y de las leyes dadas (νομοθεσίας [*nomothesías*]) no es su abrogación, sino su propósito. En la relación de τέλος [*télos*] y ley (νόμος [*nómos*]) hay un pasaje en *Migr.* 139 cuya redacción es muy similar a la de Ro 10,4. Tras decir que el hombre, «cuando ha alcanzado la cumbre (τὸ τέλος), devolverá la suma de su tributo (τελειῶθεις) a Dios su consumador (τῷ τελεσφόρῳ θεῷ)», Filón, jugando con el doble significado de τέλος [*télos*], dice que «hay una ley que dice que la suma es del Señor» (νόμος γάρ ἐστι τὸ τέλος εἶναι κυρίου [*nómos gár esti tó télos eînai kyríou*]).[254] Las propias connotaciones de τέλος [*télos*] permiten a Filón identificar el τέλος [*télos*] con la voluntad o propósito de Dios, hasta el punto de hacer una regla general de la frase que «el τέλος pertenece a Dios». En cualquier caso, la idea de la cesación de la ley y, menos aún, su abro-

[253] Así Jos 43, προτεθείμενοι τέλος (γάμου) οὐχ ἡδονὴν ἀλλά γενησίων παιδῶν σποράν [*protetheímenoi télos (gàmou) ouch hēdonḗn allá genēsíōn paidôn sporán*] («considerando el fin de nuestro matrimonio, no el placer sino el engendrar hijos legítimos»).

[254] Se trata probablemente de una alusión a Nm 31,28; cf. una referencia similar a la del texto de *Somn.* 2,29.

gación, es totalmente extraña a Filón.[255] Esto también puede decirse de otras frases muy próximas a τέλος νόμου [*télos nómou*]. En *Migr.* 143, la frase τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ [*tó télos tês hodoû*] no significa en absoluto «poniendo fin» al camino de Dios sino, al contrario, es una forma enfática de decir «el mismo camino».[256] La frase τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀλήθεια ἐστιν [*tó gár télos toû lógou alétheia estin*][257] no puede traducirse en el sentido de que la verdad «termina», «cesa» o «acaba» con el discurso porque, al contrario, la verdad es la esencia misma de éste, como bien aclara el contexto.

[255] En *Vit. Mos.* 2,290 la frase τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων [*télos tôn hierôn grammátōn*] se refiere a la conclusión del Pentateuco. Pero de este τέλος [*télos*] se dice que «se sitúa con respecto al libro entero de la ley como la cabeza de un ser vivo» en una frase extraña que se refiere al hecho milagroso de que «Moisés profetizase acerca de su propio fin (muerte)». La conclusión del Pentateuco es llamada τέλος [*télos*] (aparentemente porque Filón la consideraba una gloriosa culminación) mientras que el «fin» (muerte) de Moisés es llamado τελευτή [*teleuté*] (ibíd., 292). Para «muerte» el término corriente es τελευτή [*teleuté*] (cincuenta y cinco veces), o una frase con el verbo τελευτάω [*teleutáō*] (cien veces). Probablemente haya que ver el mismo sentido de culminación en el τέλος [*télos*] de *Dec.* 121. Las frases para designar la «cesación» o «abrogación» de las leyes nunca contienen la palabra τέλος [*télos*] o afines, sino τοῖς ἔθνεσι λύειν [*toîs éthnesi lúein*] (*Migr.* 90), τὰ... νομοθετηθέντα λύωμεν [*tá… nomothetēthénta lýōmen*] (ibíd., 91), y ἀνέλωμεν... νόμον [*anélōmen… nómon*] (ibíd., 92).

[256] Τοῦτ᾽ ἐστι τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ τῶν ἑπομένων λόγοις καὶ προστάξεσι νομίμοις [*toût' esti tó télos tês hodoû tôn hepoménōn lógois kaí prostáxesi nómímois*] («Este es precisamente el camino de aquellos que siguen las palabras y mandamientos de la ley») En LCL, IV, pp. 212-213, la frase τὸ τέλος τῆς ὁδοῦ [*tó télos tês hodoû*] es simplemente traducida por «el camino».

[257] *Leg. All.* 3.45. «Porque el fin de la Palabra es la Verdad, cuyo fulgor llega más lejos que la luz. El mayor esfuerzo de la Palabra es alcanzar ese fin». Nótese la similitud de la construcción sintáctica con Ro 10,4: Τὸ γὰρ τέλος τοῦ λόγου ἀληθειά ἐστιν ἡ φωτός [τέλος γὰρ νόμου Χριστός] τηλαυγεστέρα εἰς ἣν σπουδάζει ὁ λόγος ἐλθεῖν [εἰς δικαιοσύνην] [*tó gár télos toû lógou alētheiá estin hē phōtós (télos gár nómou Christós) tēlaugestéra eis hḗn spoudázei ho lógos eltheîn (eis dikaiosýnēn)*].

Es muy importante tomar en consideración este uso de τέλος [*télos*] para la interpretación de τέλος νόμου [*télos nómou*] en Ro 10,4, ya que Pablo era compatriota y contemporáneo de Filón.

EL USO DE τέλος EN FLAVIO JOSEFO

Aunque nuestro estudio del uso de τέλος [*télos*] en Flavio Josefo (37/38-100 d. C.) no es tan exhaustivo como el del uso en Filón o en la pseudoepigrafía,[258] los más de cuarenta casos que hemos analizado demuestran que no hay diferencia significativa en los usos de τέλος [*télos*] entre Josefo y los otros escritores judeohelenísticos que hemos revisado hasta ahora. Sin embargo debemos decir que, en general, el uso de Josefo es más semejante al de Filón y los autores griegos clásicos que al de la pseudoepigrafía. Josefo raramente emplea τέλος [*télos*] en oraciones temporales y nunca en referencia al fin escatológico.

Τέλος [*télos*] es a veces utilizado para «tributo» (*BJ* 2.4), pero más comúnmente para «realización»,[259] «consecuencia» (*Vit.* 154), «resultado» (*Vit.* 196), «cumplimiento» de una predicción o profecía,[260] «objeto», «propósito» o «meta».[261] A veces las frases preposicionales con τέλος [*télos*] se utilizan con el objeto de intensificación (*Vit.* 406). La frase οἱ ἐν τέλει [*hoi en télei*] se emplea para

[258] Desafortunadamente, la obra de Karl Heinrich RENGSTORF: *Complete Concordance to Flavius Josephus* (Vols. 4. Leiden: Brill, 1973-1983) aún no ha sido impresa por completo. Hasta la fecha sólo los vols. I, II y III están disponibles (hasta la letra 'p').

[259] *AJ* 9.73: «Veréis *suceder* cosas así» (ὄψεις τοῦτο λαμβάνοντα τὸ τέλος [*ópseis toûto lambánonta tó télos*]).

[260] *AJ* 4,125: «...y de todas estas profecías que se cumplieron (ἐξ ὧν ἁπάντων τέλος ὅμοιον...) que él predijo...»; *AJ* 10,35; *BJ* 4,387; *AJ* 2,73.

[261] «Hasta nuestras mujeres y sirvientes te dirían que la piedad (εὐσέβειαν [*eusébeian*]) debe ser el (motivo, meta, o propósito) de todas nuestras ocupaciones en la vida» *(Ap.* 2.181).

designar «los influyentes» o «aquellos con autoridad» (*BJ* 1.243; *AJ* 4.171; 14.302), mientras que la fórmula globalizante ἀρχὴ καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*] es utilizada para denotar «totalidad», como sucede con la realidad absoluta de Dios (*AJ* 8.280).[262] La construcción de τέλος [*télos*] con el verbo ἔχειν [*échein*] se emplea tanto para la conclusión de un trabajo (*AJ* 3.189; 10.58) como para «alcanzar el fin de la vida» (como eufemismo de «morir»).[263]

Igual que en Filón y en la lengua griega en general, en Josefo τέλος [*télos*] con genitivo denota finalidad (como en una frase verbal con el verbo τελέω [*teléō*]) y no terminación. Así, en *Vit*. 19 «el fin de la guerra (τοῦ πολέμου τέλος) sería desastroso para nosotros» no se refiere al cese de hostilidades, sino al resultado o a las consecuencias del conflicto. Como ya se ha dicho para otros casos, τέλος [*télos*] con genitivo se utiliza especialmente para indicar «destino». Hablando de la historia de Saúl, *AJ* 6.47 dice, por ejemplo, que «el siervo que lo acompañaba le dijo que había un verdadero profeta y le aconsejó que fueran a verle, ya que se enterarían por él de lo que había sucedido con sus asnos (γνώσεσθαι γὰρ παρ' αὐτοῦ τὸ περὶ τῶν ὄνων τέλος)». Aquí «el τέλος de los asnos» no apunta a la desaparición de los animales o su «terminación» (muerte), sino obviamente a su suerte. Y en *BJ* 5.459 τὸ γὰρ τέλος εἶναι τοῦ θεοῦ [*tó gár télos eînai toû theoû*] obviamente no tiene nada que ver con la cesación de la existencia de Dios, sino con su capacidad de determinar la consecuencia de cualquier situación específica.[264]

[262] Cf. *Ap.* 2,190, donde la fórmula toma la forma ampliada de ἀρχὴ καὶ μέσα καὶ τέλος [*archḗ kaí mésa kaí télos*] en la frase «El [Dios] es el principio, el medio y el fin de todas las cosas». Sobre esta triple fórmula, ver KOSMALA, H. «Anfang, Mitte, und Ende», *ASTI* 2 (1963), pp. 108-111. Cf. *AJ* 1,7.

[263] *AJ* 17,185; *BJ* 7,155; *AJ* 4,331.

[264] Thackeray traduce «el asunto quedó con Dios» (LCL, III, p. 345).

Aunque no hayamos encontrado en Josefo ningún caso específico de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*], hay algunas frases donde aparece νόμος [*nómos*] construido con el verbo τελέω [*teléō*]. En todos lo casos las expresiones se refieren a «la puesta en práctica» o «cumplimiento» de la ley. En *AJ* 2.193 ὅ τε τοῦ τελεῖν τὴν πέμπτην τῶν καρπῶν νόμος [*hó te toû teleîn tḗn pémptēn tṓn karpṓn nómos*] se refiere al cumplimiento (aquí «pago») de lo que la ley requería (cf. 9.237; 10.72; 11.127; *Ap.* 2.147). En *BJ* 2.495 el verbo τελέω [*teléō*] se construye con «mandamientos» (ἐντολάς [*entolás*]), con el significado evidente de «cumplir las normas» o «llevar a cabo los requisitos de la ley».[265] Cuando Josefo habla de «abrogación» o «cesación» de las leyes, nunca emplea τέλος [*télos*], τέλειν [*télein*], o ningún otro derivado de τέλος [*télos*].[266] Y, por supuesto, todos los casos se refieren a otras leyes porque Josefo no contemplaba posibilidad alguna de la cesación o «abrogación» de la Torá divina.[267] Como conclusión, el uso en Josefo de τέλος [*télos*] con genitivo o en frases similares a τέλος νόμου [*télos nómou*] no se aparta del uso común en la literatura helenística de su tiempo. En la misma línea de pensamiento que Filón y la pseudoepigrafía, Josefo se interesa por el significado, la importancia y la finalidad de las leyes judías, un tema del cual dice a menudo que planeaba escribir un libro entero.[268]

[265] «Acto seguido, las tropas se precipitaron al barrio de la ciudad llamado "Delta" donde los judíos se habían concentrado y ejecutaron sus órdenes (ἐτέλουν τὰς ἐντολάς)» [Thackeray (trad.). LCL, II, p. 515].

[266] Los términos corrientes son νόμου κατάλυσις [*nómou katálysis*] (*BJ* 4,154.233) y formas de λύω [*lýō*] y καταλύω [*katalýō*] con νόμος [*nómos*] (15,41; 18,55; 19,301).

[267] En *Ap.* 2,277 Josefo dice ὁ οὖν νόμος ἡμῖν ἀθάνατος διαμένει [*ho oûn nómos hēmin athánatos diaménei*] («nuestras leyes permanecen inmortales»); en 2,184 añade que «la ley no puede ser mejorada», etc.; cf. 1,60; 2,173-178.

[268] Las partes principales de *Antigüedades* y *Contra Apión* son una apología del valor de las leyes de Israel. En *AJ* 1.25 (y *passim)* Josefo menciona sus planes de

EL USO DE τέλος EN EL NUEVO TESTAMENTO

El término τέλος [*télos*] aparece cuarenta veces en el NT.[269] Su abanico de significados es muy similar al que encontramos en la Septuaginta.

Para comprender el uso de τέλος [*télos*] y derivados en el NT, es importante guardar en mente el carácter dinámico original del término, especialmente debido a que, como dice Delling, «no todas las declaraciones pueden ordenarse con certeza léxica. A veces donde un significado es más o menos seguro, otro también podría ser adecuado».[270] En el uso no preposicional de τέλος [*télos*], que es el objeto de nuestro estudio, la determinación del significado de cada frase depende del contexto.

Τέλος en frases preposicionales

El NT emplea τέλος [*télos*] doce veces en frases preposicionales, seis de ellas en la fórmula εἰς τέλος [*eis télos*]. Aunque con menos frecuencia que en la Septuaginta, τέλος [*télos*] también es utilizado en el NT en expresiones adverbiales de totalidad. En la mayoría de las versiones no dinámicas de la Biblia, la frase εἰς τέλος [*eis télos*] ha sido traducida literalmente por «hasta el fin» de una forma bastante indiscriminada y rotunda, que induce a error al lector por su

escribir todo un libro sobre las razón de ser de tales leyes: «Si alguien tuviera el deseo de averiguar las razones de cada artículo de nuestro credo, hallaría la investigación profunda y altamente filosófica; por el momento pospongo el tema, pero si Dios me concede tiempo, me esforzaré en escribir sobre él tras completar el presente trabajo».

[269] Dieciocho en los escritos paulinos, catorce en los Evangelios, uno en Santiago, cuatro en 1 Pedro y tres en Apocalipsis. Algunas listas cuentan cuarenta y una menciones, incluyendo la lectura variante de Ap 1,8 según los manuscritos N* 1, 1828, 1854, 2065, 2073, etc.

[270] DELLING, «τέλος», p. 54.

ambigüedad, ya que da la impresión de traducir declaraciones temporales o escatológicas cuando, en muchos casos, se trata de medida y no de tiempo.

En 2 Cor 1,13 la frase ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε [*héōs télous epignṓ sesthe*] lógicamente se refiere a un total, completo entendimiento y no a un entendimiento destinado a cesar. Por lo tanto, se traduce mejor, como hace Delling, por «total y completamente».[271] En 1 Te 2,15 ἡ ὀργὴ εἰς τέλος [*hē orgḗ eis télos*] describe la cólera escatológica de Dios. En comparación con «la medida de sus pecados» (εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας [*eis tó anaplērṓsai autôn tás hamartías*]), «la medida de la ira de Dios» se refiere a la retribución esperada. Τέλος [*télos*] indica aquí «entero» y podría traducirse por «hasta lo sumo».[272]

En Heb 3,14, la frase μέχρι τέλους [*méchri télous*] enfatiza la idea de «confianza absoluta y continua». Sin embargo, la connotación escatológica del contexto (vs. 13) parece favorecer la traducción de τέλος [*télos*] en el vs. 14 en referencia al fin escatológico. Aunque esta noción pueda no ser extraña a τέλος [*télos*], es evidentemente secundaria con respecto al concepto clave de la frase, que obviamente es ὑπόστασις [*hypóstasis*]. La confianza «absoluta» será, por supuesto, «una confianza que permanece hasta el fin». Pero, una vez más, la frase se refiere a una cualidad, no a una cuestión de tiempo. Esta noción de totalidad o plenitud también es central en la expresión ἄχρι τέλους [*áchri télous*] en Heb 6,11 y Ap 2,26.[273] Hay que reconocer, con Delling, que en estas frases preposicionales «la referencia lingüística no apunta al fin apocalíptico,

[271] Ibíd., p. S6.

[272] Hasta BAG, que enfatiza el significado terminal de τέλος [*télos*] en la mayoría de los casos, reconoce que aquí el significado puede ser «para siempre, durante toda la eternidad» o «decisivamente, extremadamente, completamente» (p. 812).

[273] DU PLESSIS lo traduce por «plena intención de la esperanza» (p.129).

aunque materialmente, el aún esperado fin, esté o pueda estar a la vista».[274]

Debido a que la construcción adverbial ἕως τέλους [*héōs télous*] puede denotar tiempo y grado, en algunos casos es difícil determinar cuál de las dos nociones era la pretendida. Así, en ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους [*hós kaí bebaiṓ sei hymâs héōs télous*] («os guardará hasta el fin», 1 Cor 1,8), ambas nociones son posibles y el uso de τέλος [*télos*] puede muy bien ser un calificativo del verbo βεβαιόω [*bebaióō*][275] como una indicación escatológica. De forma similar, la frase ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος [*ho dé hypomeínas eis télos*] («el que persevere hasta el fin») en Mt 10,22; 24,13 y Mc 13,13 puede referirse tanto a la duración de la prueba como a la calidad de la perseverancia. Que el contexto determina si estas expresiones deben considerarse temporales o cualitativas queda muy claro en los dos casos restantes. En ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με [*hína mḗ eis télos erchoménē hypōpiázē me*] (Lc 18,5), τέλος [*télos*] indica la continua actitud fastidiosa de la viuda oprimida[276] y no el temor del juez de un acto violento final de ella. El contexto exige la noción de duración porque el propósito de la parábola es la perseverancia, es decir, la oración constante (πάντοτε [*pántote*]) sin desmayar (μὴ ἐνκακεῖν [*mḗ enkakeîn*]) (vs. 1).

En la frase εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς [*eis télos ēgápēsen autoús*] (Jn 13,1) que describe el amor de Cristo por sus discípulos (en

[274] «τέλος», p. 55.

[275] El verbo βεβαιόω [*bebaióō*] tiene sentido jurídico y significa, «absolver frente a una acusación o dar garantías legales», lo que parece favorecer la traducción de τέλος [*télos*] como expresión de totalidad («absolución total»); cf. MOULTON-MILLIGAN (pp. 107-108). Hay abundantes ejemplos de este uso en los papiros. Cf. SCHLIER, H. «Βέβαιος», *TDNT, I,* pp. 600-603.

[276] BDF (p. 112) traduce Lc 18,5: «de forma que no llegue a hartarme (presente ὑπωπιάζῃ) completamente por sus continuas venidas (presente)». Este uso de τέλος [*télos*] para expresar duración también se encuentra en la LXX.; cf. pp. 57 arriba.

el contexto, lavándoles los pies), τέλος [*télos*] no es en absoluto temporal. Indica grado y no duración. El texto por consiguiente se traduciría mejor por «los amó hasta lo sumo» o «de forma suprema» que por «los amó hasta el fin».[277] El término τέλος [*télos*] subraya el grado supremo del amor y no tu terminación.

En dos ocasiones (Ap 21,6 y 22,13)[278] τέλος [*télos*] aparece en la frase ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος [*hē archḗ kaí tó télos*] como parte de una autodefinición de Dios. La frase puede denotar la eternidad de Dios, su absoluta majestad o el hecho de ser el supremo principio (ἀρχή [*archḗ*]) y el fin (τέλος [*télos*]) último de todo.[279] El mismo hecho de que esta expresión sea empleada en referencia a Dios descarta cualquier connotación de «terminación».[280] Debe, por lo tanto, entenderse como una expresión de totalidad y plenitud.

---

[277] Para Heinrich Ebeling, la correcta traducción sería «völlig, auf immer» (*Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hannover Hannsche, 1913, p. 395). BDF, p. 88, traduce «les dio la perfecta prueba de amor».

[278] Esta fórmula estereotipada aparece también en algunas variantes de Ap 1,8, junto a la declaración Ἐγώ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὦ [*Egṓ eimi tó Álpha kaí tó Ō*].

[279] Las expresiones paralelas como Α/Ω (1,8) y πρῶτος/ἔσχατος [*prṓtos/éschatos*], no siempre facilitan la interpretación de ἀρχὴ καὶ τέλος [*archḗ kaí télos*]. Sobre el monograma Α/Ω, ver MÜLLER, N. «Α-Ω», *RE* (1896), I, pp. 1-12. En la cosmología teológica-especulativa, Α/Ω como atributo divino, no indica toda la extensión del alfabeto desde la Α hasta la Ω sino la «cabeza», i.e., el ser superior (ver DU PLESSIS, pp. 146-147); cf. Col 1,18; 2,10.19; Ef 1,22; 4,15; 5,25, donde Cristo es llamado ἡ κεφαλὴ ἐκκλησίας [*hē kephalḗ ekklēsías*]. R.H. Charles, sin embargo, ve aquí una traducción griega de una expresión hebrea, como «Señor de los ejércitos» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1920; reimpr. 1959, II, p. 230); pero a la luz de la influencia griega sobre el judaísmo, la hipótesis de Du Plessis es más probable (cf. pp. 147, 152). Sobre πρῶτος/ἔσχατος [*prṓtos/éschatos*] ver Is 44,6 (cf. 48,12), donde aparece, no como fórmula de eternidad sino como declaración de monoteísmo, significando «el único» (*ibid.,* 151).

[280] En contra de DELLING, «τέλος», p. 55 n. 45. Si el significado terminal tuviera

Τέλος [*télos*] es empleado adverbialmente en 1 Pe 3,8. Para completar una lista de amonestaciones con «una última y suprema consideración»,[281] se utiliza τέλος [*télos*] «con un elemento de *crescendo*»[282] en la construcción adverbial acusativa τὸ δὲ τέλος [*tó dé télos*], que significa «finalmente»[283] o «en resumidas cuentas» (NASB). Algunos especialistas incluyen también 1 Cor 15,24 entre los usos adverbiales de τέλος [*télos*]. Pero el caso no está claro y la cuestión sigue pendiente.[284]

---

que prevalecer, esta expresión iría contra la idea de la eternidad de Dios.

[281] DU PLESSIS, p. 122; cf. Ver construcción similar en Pl. *Lg.* 6,768 B.

[282] DELLING, «τέλος», p. 56.

[283] Ver BDF, p. 88; cf. pp. 85-86; ROBERTSON, A.T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*. Nashville (Tennessee): Broadman, 1934, pp. 486-488. Ver más en SELWYN, p. 188.

[284] F.C. Burkitt propuso («On 1 Corinthians XV 26», *JTS* 17 [1915], pp. 384-385), una lectura adverbial de τὸ τέλος [*tó télos*]. De acuerdo a la misma, el pasaje diría así: «...Pero cada uno en su propio orden: Cristo como primeros frutos, luego los que son de Cristo en su venida y *finalmente*... cuando haya aniquilado toda soberanía, autoridad y poder... la muerte será destruida como último enemigo». Para Burkitt τὸ τέλος [*tó télos*] en vs. 24 «categóricamente no es “el fin” ya que hay otros acontecimientos aun por venir» (p. 384). Cf. BARTH, K. *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I Kor. 15*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953, p. 94): «Entonces, *finalmente*... θάνατος será destruida». Delling, sin embargo, rechaza la interpretación adverbial («τέλος», p. 55). J. Hering no la rechaza pero prefiere la escatológica («Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections?». *RHPR* 12 [1932], p. 306). Algunos intérpretes han propuesto la traducción de τέλος [*télos*] en 1 Cor 15,24 por «el remanente» (A. Oepke, H. Bietenhard *et al*.). Esta traducción fue defendida por primera vez por WEISS, J. *Commentary on First Corinthians*. En: *Meyer's Commentary on the NT*, 10ª ed., p. 358, y H. LIETZMANN, H. *An die Korinther I. II.* En: *Handbuch zum Neuen Testament*. 2ª ed. Tübingen: Mohr, 1931, vol. 9, p. 81, sobre la base de su interpretación de τέλος [*télos*] en Is 19,15 (LXX) y Arist. *GA* 1,18 (725 B 8). Pero estos pasajes no son convincentes y no prueban que τέλος [*télos*] haya significado «remanente» alguna vez. En Is 19,15 τέλος [*télos*] se utiliza en la expresión clásica de totalidad (κεφαλὴ καὶ οὐρὰ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος [*kephalé kaí ourá kaí archḗ kaí télos*], y en Aristó-

Uso nominal de τέλος

El uso nominal de τέλος [*télos*] es mucho más frecuente en el NT que en la Septuaginta. Aparte de tres casos para «tributo»,[285] τέλος [*télos*] se suele emplear siempre para conceptos abstractos. Τέλος [*télos*] como *nomen actionis* está especialmente atestiguado en Lc 22,37 (versión Cantera-Iglesias): «Pues os digo que tiene que cumplirse en mí esto que está escrito: *Y fue contado entre [los] malhechores* [Is. 53,12]. Pues lo que a mí se refiere llega a su fin» (καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει [*kaí gár tó perí emoû télos échei*]).[286] Que τέλος [*télos*] aquí significa «cumplimiento» está demostrado por el contexto.[287] Las expresiones δεῖ τελεσθῆναι [*deî telesthē̂nai*] y

---

teles, la frase τὸ ἐκ τῆς τροφῆς γινόμενον τέλος [*tó ek tē̂s trophē̂s ginómenon télos*] refiriéndose al σπέρμα [*spérma*] animal no denota en el contexto un mero *residuum* sino la *suprema* secreción del cuerpo. Para Hering τέλος [*télos*] «a donc bien ici le sens téléologique» (p. 305); ver CERFAUX, *The Christian in the Theology of St. Paul,* pp. 208-209. Para Schippers (p. 62) τέλος [*télos*] significa aquí «la conclusión de los acontecimientos», «el punto en el tiempo donde Cristo entrega el reino a su Padre» Cf. KAMMEL, W.G. *An die Korinther I-II*. Tübingen: Mohr, 1969, p. 193; para Davies, τὸ τέλος [*tó télos*] significa aquí también «la consumación final» *(Paul*, p. 299).

[285] Dos veces en Ro 13,7 y una en Mt 17,25 (cf. vs. 24, donde τελέω [*teléō*] significa «pagar»).

[286] Delling traduce «lo que me concierne debe llevarse a cabo» («τέλος», p. 54); y la LB «todo lo que está escrito acerca de mí por los profetas sucederá».

[287] A pesar de las pruebas contextuales algunos comentaristas se han aferrado a una presunta coherencia total, traduciendo τέλος [*télos*] siempre por *fin* (terminal-temporal) y han interpretado este versículo como una premonición de que la vida de Cristo llegaba a su final (cf. especialmente ZAHN, T.; HAUCK, F. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Leipzig: A. Reichert, 1925, p. 475, y ZAHN, T. *Das Evangelium des Lucas*. Leipzig: A. Reichert, 1913, p. 686). Du Plessis traduce: «Lo que está escrito debe cumplirse en mí, porque la palabra escrita *tiene autoridad final*» (p. 137). Justifica su interpretación basándose en que, a menudo, τέλος ἔχειν [*télos échein*] se emplea como giro estereotipado para describir la validez o sanción de los decretos u ordenanzas y cita A. Pr. 13: ἐντολὴ Διὸς ἔχει τέλος [*entolé*

τέλος ἔχει [*télos échei*] son correlativas: la predicción profética del AT (τὸ γεγραμμένον [*tó gegramménon*]) se ha hecho realidad en el presente (τέλος ἔχει [*télos échei*]) y el Mesías está siendo juzgado injustamente y tratado como un criminal.

En Mt 26,58 la frase ἰδεῖν τὸ τέλος [*ideîn tó télos*] (sin paralelos sinópticos) apunta al «resultado» o «consecuencia» del juicio de Jesús. No es el «fin de la vida de Jesús» (i.e., su muerte) lo que Pedro desea ver, sino más bien «cómo iban a desarrollarse los acontecimientos».[288] Parece haber consenso sobre este significado. Más debatido es el significado de la frase τέλος κυρίου [*télos kyríou*] en Sant 5,11. A menudo se ha traducido erróneamente por «la muerte del Señor».[289] Recientemente la discusión gira en torno a dos posiciones principales: τέλος [*télos*] como «resultado» o como «propósito», «finalidad».[290] Para Du Plessis, el sentido del texto es «el propósito o intención de Dios para con Job» (págs.126-128). Dibelius duda entre «finalidad» y «resultado».[291] El contexto de Ro

Diós échei télos] («la orden de Zeus tiene autoridad final»). Una interpretación especialmente interesante ha sido sugerida por Günther Schwarz y Sankt Hulfe en «Κυριε, ιδου μαχαιραι ὠδε δυο», *BN* 8 (1979), p. 22. Según estos autores, la palabra aramea סיפא [סֵיפָא] [sēypāʾ] habría sido empleada por Jesús para τέλος [*télos*], y como esa palabra significaba tanto «fin» como «espada», explicaría la sorprendente referencia a las μάχαιραι δύο [*máchairai dúo*] hecha por los discípulos en vs. 38.

[288] DIBELIUS, *A Commentary on the Epistle of James*. Philadelphia: Fortress, 1976, p. 247, n. 33; cf. BAG, p. 811; SCHIPPERS, p. 62; ROBINSON, p. 715.

[289] Así Agustín, *Ep.* 140,10; BISHOFF, A. «Τὸ τέλος κυρίου», *ZNW* 7 (1906), pp. 274-279.

[290] Ver GORDON, R.P. «KAI TO TELOS KYRIOU EIDETE (Jas 5.11)», *JTS* 26 (1975), pp. 19-95. Cf. DIBELIUS, M. *James,* pp. 246-248.

[291] *James,* pp. 246-247. «Quizá el significado correcto de τέλος es «finalidad» o «propósito» en esta construcción de genitivo» (p. 246).

6,21-22 aclara que aquí el significado de τέλος [*télos*] es «destino» o «resultado».[292]

Hay otros pasajes en los que τέλος [*télos*] porta el significado teleológico de «objetivo» o «propósito». Así, en 1 Tim 1,5 la declaración apodíctica τὸ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστιν ἀγάπη [*tó télos tḗs parangelías estin agápē*] significa que el amor es el «fin, objetivo, finalidad, propósito, etc.» de la enseñanza cristiana. El significado teleológico de τέλος [*télos*] es requerido y enfatizado por 1,3 (ἵνα παραγγείλῃς [*hína parangeílēs*]). Una declaración similar, pero en la que la palabra τέλος [*télos*] sustituye al sinónimo frecuente πλήρωμα [*plḗroma*], se encuentra en Ro 13,8: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη [*plḗroma oûn nómou hē agápē*] («el que ama al prójimo cumple la ley»).[293]

La frase εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων [*eis hoús tá télē tō̃n aiṓnōn*] de 1 Cor 10,11 ha sido muy discutida. Pablo advierte a los Corintios en contra de la inmoralidad utilizando como ejemplo y razón de su advertencia la historia de las experiencias de Israel, una historia escrita especialmente para la enseñanza de «los que han llegado al fin (τέλη) de los siglos». Esta frase enigmática ha sido interpretada con frecuencia como referida al fin escatológico.[294] El problema con esta interpretación es que 1 Cor 10,11 sería el único caso del plural τέλη [*télē*] con este significado. Es más, el contexto no es escatológico y los pasajes paralelos llevan ἐπ' ἐσχάτου [*ep' eschátou*] (Heb 1,2) y ἐπὶ συντελείᾳ [*epí synteleía*] (Heb 9,26), y no τέλη [*télē*]. Otros traducen τέλη [*télē*] por «herencia». En este sentido, Du Plessis traduce este texto de la siguiente forma: «Ahora su-

[292] En contra de DELLING, τέλος, p. 54.

[293] Nótese la similitud de estructura de esta declaración y Ro 10,4a.

[294] H.A.W. Meyer sostiene que la frase «τὰ τέλη τῶν αἰώνων equivale a ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων» (*Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*. New York: Funk & Wagnalls, 1884, p. 225); y CONZELMANN, H. *I Corinthians*. Hermeneia. Leitch, J.W. (trad.). Philadelphia: Fortress, 1975, p. 168.

frieron estas desgracias como advertencia, pero nosotros nos beneficiamos de su historia, porque somos los herederos de la riqueza de las edades» (pág.123). M.M. Bogle, basando su argumentación en el carácter sacramental del contexto, traduce τέλος [*télos*] por «misterio» y propone la traducción «a quienes han pasado los Misterios de las Edades».[295] Delling rechazó la interpretación de Bogle, argumentando que τέλος [*télos*], a pesar de su forma plural, conserva su significado esencial y que, por lo tanto, la frase debe entenderse como «el propósito de los tiempos», porque los momentos destacados del éxodo de Israel (vs.1-10) encuentran su cumplimiento en la llegada de Cristo,[296] dando a τέλος [*télos*] un carácter tipológico o prospectivo. Delling también incluye 1 Pe 1,9 en esta categoría de textos. A la luz de su contexto, τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν [*tó télos tēs písteōs sōtērían psychōn*] tiene más sentido si τέλος [*télos*] se traduce por «objetivo» que si se hace por «resultado».[297]

En seis casos τέλος [*télos*] es empleado para designar las nociones de «destino» o «suerte» en el sentido del resultado final o consecuencia de la decisión humana. En 1 Pe 4,17 hay una pregunta sin respuesta con respecto al τέλος [*télos*] «de los que no obedecen al evangelio de Dios». En 2 Cor 11,15 se dice que τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν [*tó télos éstai katá tá érga autōn*] («su fin [el de los ministros de Satanás] será conforme a sus obras»). En Heb 6,8, como metáfora de la destrucción final de los malvados, se dice que el destino final (τέλος [*télos*]) de la tierra que «produce es-

[295] «I Corinthians 10:11. A Suggestion», *ExpT* 67 (1955-1956), pp. 246-247.

[296] DELLING, «τέλος», p. 54. La noción de que los tiempos tienen un «propósito» específico es bíblica (He 17,26) y está bien atestiguada en la literatura intertestamental; cf. Sb. 8,8 y 1QpHab 7,13: «Todos los tiempos de Dios alcanzarán su medida (establecida)».

[297] Traduce este versículo en el sentido de que «la meta de la fe en Cristo es la salvación escatológica» («τέλος», p. 54).

pinos y abrojos» es «ser quemada». En Flp 3,19 «el τέλος de los enemigos de la cruz de Cristo» es descrito como «la perdición» (ἀπώλεια [*apṓleia*]).[298] En Ro 6,21-22 el resultado escatológico de la decisión del hombre, o su destino final, también es designado por τέλος [*télos*]. Así, se contraponen dos destinos (τέλος [*télos*]) opuestos: para algunos será la «muerte» (τέλος ἐκείνων θάνατος [*télos ekeínōn thánatos*], v. 21), mientras que para otros será «la vida eterna» (τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον [*tó dé télos zōḗn aiṓnion*] vs. 22).

En el discurso apocalíptico, τέλος [*télos*] es empleado tres veces para designar el fin escatológico, en las frases ἀλλ᾽ οὔπω [ἐστὶν] τὸ τέλος [*all᾽ oúpō* [*estín*] *tó télos*] («pero aún no es el fin», Mt 24,6 y Mc 13,7) y καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος [*kaí tóte hḗxei tó télos*] («y entonces vendrá el fin», Mt 24,14). En 1 Pe 4,7 τέλος [*télos*] también es utilizado para el *eschaton* en la frase πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν [*pántōn dé tó télos éngiken*] («el fin de todas las cosas se acerca»).[299] Es importante destacar que τέλος [*télos*] se usa aquí de forma muy similar a la expresión análoga συντέλεια τοῦ αἰῶνος [*syntéleia toû aiṓnos*].[300] Debido a su carácter dinámico y de finali-

[298] Cf. Sb 3,19; 2 Mac 6,15.

[299] Du Plessis sostiene que hasta en estos casos «estaría fuera de lugar con la estructura entender τέλος como una terminación sin salida» (p. 164), porque τέλος [*télos*] debe entenderse aquí en su sentido primitivo de «punto de inflexión». El fin escatológico es el punto de inflexión entre los rabínicos עולם הבא [עוֹלָם הַבָּא] [ʿôlām habbāʾ] y עולם הזה [עוֹלָם הַזֶּה] [ʿôlām hazzeʰ] el eje entre los eones o mundos presente y futuro (Str-B, VII, pp. 99-976).

[300] Cf. Mt 13,39.40.49; 24,3; 28,20; Heb 9,26. A. Feuillet considera ambos términos como absolutamente sinónimos («Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. 24 et Jac. 5,1-2», en *The Background of the New Testament and Its Eschatology: Studies in Honour of C.H. Dodd*. DAVIES, W.D.; DAUBE, D. (eds.). Cambridge: University Press, 1956, p. 271. A pesar del uso similar, es obvio que συντέλεια [*syntéleia*], como compuesto de τέλος [*télos*] y la preposición σύν [*sýn*], expresa poderosamente una actividad perfectiva, y por lo

dad, τέλος [*télos*] podía utilizarse para designar la consumación final, la conclusión definitiva y realización del propósito de Dios. El τέλος [*télos*] escatológico no se entiende como una simple cesación temporal sino, como dice Schippers, «es la conclusión consumada de un proceso dinámico» (pág. 65).

En 2 Cor 3,13 τέλος [*télos*] se utiliza en un sentido muy próximo al de «más alto nivel», «culminación», «clímax», etc., que era tan común en la literatura helenística contemporánea de Pablo. El texto ha sido sin embargo traducido en el sentido de que Moisés «ponía un velo sobre su rostro para que los israelitas no vieran el fin del resplandor que se iba desvaneciendo». Aunque esta interpretación temporal de τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου [*tó télos toû katargouménou*] es apoyada por la mayoría de los comentaristas,[301] es muy

tanto es normal que se convirtiera en el término más común para el fin escatológico. El hecho de que este término se emplee siempre en el NT con αιών [*aiṓn*] subraya la noción de culminación de una fase. Cf. 1 Cor 15,24; 1 Pe 4,7.

[301] Ver por ejemplo, BARRETT, C.K. *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. HNTC. New York: Harper & Row, 1973, p. 119; CARMIGNAC, J. «II Corinthiens iii.6, 14 et le début de la formation du Nouveau Testament». *NTS* 24 (1977-1978), pp. 384-386; COLLANGE, F.J. *Enigmes de la deuxième Épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor 2.147.4*. New York: Cambridge University Press, 1972, p. 97; DUNN, J.D.G. «2 Corinthians iii 17—"The Lord is the Spirit"». *JTS* 21 (1970), p. 311; HICKLING, C.J.A. «The Sequence of Thought in II Corinthians, Chapter Three». *NTS 21* (1974-1975), pp. 390-391; JEREMIAS, J. «Μωϋσῆς». *TDNT, IV,* pp. 869-870; JONES, P.R. «L'Apôtre Paul: un second Moïse pour la communauté de la Nouvelle Alliance: une étude sur l'autorité apostolique paulinienne». *FoiVie* 75 (1976), p. 49; RICHARD, E. «Polemics, Old Testament, and Theology. A Study of II Cor. iii,1-iv,6». *RB* 80 (1981), pp. 354-359; SCHARLEMANN, M.H. «Of Surpassing Splendor. An Exegetical Study of 2 Corinthians 3.4-18». *ConcJ* 4 (1978), pp. 108-117; SCHLIER, H. «La notion de *doxa* dans l'histoire du salut d'après Saint Paul». En: *Essais sur le Nouveau Testament*. Lectio Divina, 46. Paris: Éditions du Cerf, 1968, pp. 379-391; ULONSKA, H. «Die Doxa des Mose. Zum Problem des Alten Testaments in 2 Kor. 3,1-16». *EvT* 26 (1966), p. 386; VAN UNNIK, W.C. «With Unveiled Face, an Exegesis of 2 Corinthians iii 12-18». *NovT* 6

problemática. No sólo parte de la suposición de que καταργουμένου [*katargouménou*] se refiere a δόξα [*dóxa*], lo cual es muy cuestionable,[302] sino que parece implicar que el propósito del velo era impedir que los israelitas descubrieran la naturaleza temporal de la economía mosaica, que es lo contrario a lo que dice el contexto, cuya principal queja contra los judíos es precisamente que interpretaron mal la naturaleza de τοῦ καταργουμένου [*toû katargouménou*], considerando como definitivo y permanente lo que era preparatorio y provisional.[303] Jean Hering da a τέλος [*télos*] el significado de «propósito»,[304] lo cual implicaría que Pablo presentaría a Moisés

(1963), pp. 153-169.

[302] El participio καταργουμένου [*katargouménou*] puede ser tanto masculino como neutro, mientras que δόξα [*dóxa*] sólo puede ser femenino. Si καταργουμένου [*katargouménou*] se hubiera referido a δόξα [*dóxa*] habría tomado la forma femenina, como lo hace en el vs. 7 (καταργουμένην [*katargouménēn*]).

[303] En primer lugar, uno se pregunta qué tiene que ver «la ocultación del fin de la gloria» con la intención del pasaje. ¿Por qué no debían mirar los hijos de Israel el fin del resplandor, ya que –según Ex 34,29-35– la finalidad misma del velo era la de aliviarlos de la insoportable visión de ese resplandor? Es más, si la gloria tan solo alcanzaría su fin cientos de años después de Moisés –como muy bien ha observado Hanson- «no habría hecho falta un velo durante la vida de Moisés» (HANSON, A.T. «The Midrash in II Corinthians 3: A Reconsideration». *JSNT* 9 [1980], p. 16). Como W.C. Kaiser, Jr, ha observado, «τέλος aquí no puede significar terminación o detención, porque la administración mosaica y judía apenas estaba empezando y no había peligro de que la gente la contemplara hasta el final de su duración.» («The Weightier and Lighter Matters of the Law: Moses, Jesus and Paul». En: HAWTHORNE, G.F. [ed.]. *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of M C Tenney Presented by his Former Students*. Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans, 1975, p. 190). También es difícil aceptar que para Pablo el propósito del velo fuera ocultar la naturaleza temporal del antiguo pacto porque eso implicaría responsabilizar a Moisés de ocultar a los israelitas que τοῦ καταργουμένου [*toû katargouménou*] estaba destinada a ser abrogada y por lo tanto, los judíos no podían ser acusados de «fijar sus ojos en Moisés» como su único revelador, mediador del pacto y legislador.

[304] Hering traduce τέλος [*télos*] como «meta», «razón de ser», y «significado pro-

como intentando ocultar el verdadero objetivo de «lo provisorio» (τοῦ καταργουμένου [*toû katargouménou*]). La traducción propuesta por la *Biblia Knox* («las características del viejo orden») tampoco parece resolver los problemas de este pasaje. Una mejor solución sería la de dar al verbo ἀτενίζω [*atenízō*] su significado propio, que no es simplemente el de «ver», sino el de «mantener la vista fija»[305] y traducir τέλος [*télos*] en su significado más común en el griego helenístico. Entonces, el objetivo del velo, de acuerdo con 2 Cor 3, sería el de evitar que los israelitas «mantuviesen la vista en *la cima* de una gloria pasajera»[306] o, todavía mejor, que no siguieran contemplando como *realidad suprema* algo que estaba destinado a ser reemplazado.

A pesar de todo, algunos han sostenido que la característica básica del uso de τέλος [*télos*] en el NT es su carácter de terminación. Así, Abbott-Smith habla de la «terminación o límite... de un período de tiempo»,[307] y Robinson del «fin, conclusión, terminación de tiempo y condición» (pág. 715). Sin embargo, los textos esgrimidos para probar que τέλος [*télos*] significa «terminación» son Lc 1,33; Mc 3,26; Heb 7,3; 1 Cor 10,11; 2 Cor 3,13; 1 Pe 4,7 y Ro 10,4.[308] De estos siete casos, tres de ellos ya los hemos revisado aquí (1 Cor 10,11; 2 Cor 3,13 y 1 Pe 4,7) y hemos comprobado que

---

fundo» (*La seconde épître de Saint Paul aux Corinthiens*. [Neuchâtel: Délachaux & Niestlé, 1958, p. 38).

[305] Ver LSJ, p. 269; cf. He 1,10; 7,55.

[306] DU PLESSIS, p. 141; sin embargo, duda entre «la corona» y «la transitoriedad de la gloria pasajera» (cf. p. 140).

[307] ABBOTT-SMITH, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937, p. 443. «Por metonimia, también de alguien que termina algo (citando Ro 10,4).

[308] Cf. BAG, p. 811; DELLING, «τέλος», p. 56. Como ya hemos visto, algunos (por ej., BAG, p. 812) interpretan la expresión εἰς/ἕως τέλος [*eis/héōs télos*] «hasta el fin» en Heb 6,11; Ap 2,26; 1 Cor 1,8; y 2 Cor 1,13 como «hasta el fin—hasta la parusía» en vez de «plenamente» o cualquier otra expresión similar de totalidad.

no tienen connotaciones terminales. Omitiendo Ro 10,4, que es el objeto del presente estudio, sólo nos quedan tres referencias que son claramente temporales. La extraña construcción τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἐστιν τέλος [*tḗs basileías autoû ouk estin télos*] («y su reino no tendrá fin», Lc 1,33) es utilizada para expresar eternidad.[309] El reino futuro de Cristo existirá para siempre. La idea de duración eterna está enfatizada por las dos declaraciones paralelas: καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας [*kaí basileúsei epí tón oîkon Iakṓb eis toús aiṓnas*] y καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος [*kaí tḗs basileías autoû ouk éstai télos*]. Este dicho tiene su equivalente en Mc 3,26 donde se dice que «si Satanás se levanta contra sí mismo y se divide, no puede permanecer, sino que llega a su fin» (τέλος ἔχει [*télos échei*]). Aunque la frase τέλος ἔχειν [*télos échein*] normalmente significa «haberse cumplido», parece evidente que aquí se ha empleado para denotar «cesación» o «terminación». Heb 7,3 presenta otro raro caso de uso de τέλος [*télos*] temporal. Melquisedec es descrito μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων [*méte archḗn hēmerṓn méte zōḗs télos échōn*], i.e., «sin principio de días, ni fin de vida». Cualquiera que sea el significado exacto de esta doble declaración,[310] obviamente se refiere por analogía al sacerdocio eterno de Cristo[311] y, por lo tanto, debe concluirse que la negación de τέλος [*télos*] es utilizada para expresar la noción de eternidad.[312] Estos pasajes demuestran que

[309] Esta frase parece traducir un hebraísmo, según PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*. ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 5ª ed., 1956, p. 24.

[310] Para un debate sobre interpretaciones, ver VAN DER PLOEG, J. «L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux», *RB* S4 (1947), p. 217.

[311] Cf. 7,3.8.17.20.24-28.

[312] Los conceptos de eternidad y tiempo en el NT no son fáciles de comprender. Para O. Cullmann (*Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. Wilson, F.V. [trad.]. London: SCM, 1951, pp. 19-62) la eternidad en el NT se expresa en categorías de tiempo. Para G. Delling (*Das Zeitserstandnis des*

existe un incuestionable uso de τέλος [*télos*] en el NT como «terminación» pero que, comparado con los otros usos, está lejos de ser el predominante.

Términos del campo semántico de τέλος

Las palabras del grupo τέλος [*télos*] aparecen 160 veces en el NT.[313] Excluyendo a τέλος [*télos*] (cuarenta casos), el término más frecuentemente utilizado es el verbo τελέω [*teléō*] (28 casos). Su significado es esencialmente el mismo que en el griego no bíblico. Como dice Du Plessis, «la idea contenida en el verbo es de una actividad dinámica de acuerdo con un τέλος» (pág. 130). El carácter intrínseco del verbo es especialmente evidente en la frase τὸν δρόμον τετέλεκα [*tón drómon tetéleka*] (2 Tim 4,7), «he acabado la carrera». Por lo tanto, τελέω [*teléō*] es utilizado para «alcanzar el objetivo de uno mismo», para «satisfacer los deseos malos de la carne» (Ga 5,16) y para «perfeccionar» el poder de Cristo en la debilidad del apóstol (2 Cor 12,9).[314] El verbo τελέω [*teléō*] es utilizado además para «cumplir» o «desempeñar» obligaciones religiosas (Lc 2,39), o legales como «pagar» (Mt 17,24; Ro 13,6). Más a menudo τελέω [*teléō*] significa «cumplir propósitos [divinos]».[315] En el evangelio de Mateo se emplea cinco veces para «acabar» (7,28; 11,1;

Neuen Testaments. Gutersloh: Bertelsmann, 1940, p. 157) eternidad y tiempo son categorías metafísicas en el NT y sólo están contempladas desde su perspectiva religiosa y moral (cf. pp. 106-121).

[313] JACQUES, X. *List of New Testament Words Sharing Common Elements. Supplement to Concordance or Dictionary*. Roma: Biblical Institute Press, 1969, pp. 108-109.

[314] Así SCHIPPERS, p. 62. Pero Delling prefiere la traducción «llevar a la perfección» («τέλος», p. 59).

[315] Lc 12,50; 18,31; 22,37; Jn 19,28.30; He 13,29; Ap 10,7; 11,7; 17,17.

13,53; 19,1 y 26,1)[316] y una para «concluir» (10,23).[317] En Ap 15,1 significa «colmar» (la ira de Dios).

Los sustantivos συντέλεια [syntéleia] y τελείωσις [*teleíōsis*] coinciden con algunos significados básicos de τέλος [télos]. El primero aparece sólo siete veces en el NT, siempre en expresiones escatológicas, concretamente, en la frase συντέλεια [τοῦ] αἰῶνος [*syntéleia [toû] aiónos*][318] (o τῶν αἰόνων [*tôn aiónōn*] en Heb 9,26), que parece ser la expresión favorita de Mateo para «el final de los siglos» o el «fin del mundo».[319] Τελείωσις [*teleíōsis*] sólo aparece dos veces en el NT. En Lc 1,45 se refiere al «cumplimiento» («ejecución» o «actualización») de las palabras del ángel en la experiencia de María. En Heb 7,11 se refiere a la «perfección» o «calificación para el culto»[320] exigida de los sacerdotes levitas. El NT utiliza algunos otros términos pertenecientes al campo semántico de τέλος [télos], pero su análisis es irrelevante para el objetivo del presente estudio .

Más relevante parece ser el hecho de que la frase τελεῖν τὸν νόμον [*teleîn tón nómon*] en sus dos únicas apariciones en el NT, signifique «obedecer la ley» o «cumplir con las exigencias de la ley».[321] Así pues, Ro 2,27 dice: «Y el que es físicamente incircunciso, pero obedece cabalmente la ley (τὸν νόμον τελοῦσα), te con-

[316] Mateo emplea la fórmula estereotipada καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους [*kaí egéneto hóte etélesen ho Iēsoûs toús lógous toútous*] para concluir cinco sermones. Sobre conclusiones basadas en esta fórmula, ver STENDAHL, K. «The School of St. Matthew». *ASNU* 30 (1954), pp. 24-27.

[317] Sobre el debatido significado de este versículo, ver BAMMEL, E. «Mt 10,23». *ST* 15 (1961), p. 92.

[318] Esta expresión se encuentra sólo en Mateo (13,39.40.49; 24,3; 28,20). Ver FEUILLET, «Le sens du mot Parousie dans l'Evangile de Matthieu», pp. 269-72.

[319] Ver DELLING, «συντέλεια». *TDNT,* VIII, pp. 64-66.

[320] Ver DELLING, «τελείωσις», *TDNT,* VIII, pp. 84-86.

[321] Cf. el uso de τέλος [*télos*] con τὴν ἐντολήν [*tēn entolēn*] en Hes. 5.2.4.; y con τὰς ἐντολάς [*tás entolás*] en Jos. *BJ* 2.495; cf. BAG, p. 811.

denará a ti, que con la letra de la ley y con la circuncisión quebrantas la ley». El significado de τὸν νόμον τελοῦσα [*tón nómon teloûsa*] está inconfundiblemente relacionado con «cumplir la ley», ya que es utilizado en paralelo con τὸν νόμον φυλάσσῃ [*tón nómon phylássē*] («y si guarda los requisitos de la ley», vs. 26). El mismo significado es evidente en Sant 2,8, donde se dice que «si en verdad cumplís la ley real, (εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικόν), conforme a la Escritura: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", bien hacéis». Si τέλος [*télos*] y τελέω [*teléō*] tienen la misma carga semántica, el significado de τέλος νόμου [*télos nómou*] en una frase nominal no debería ser esencialmente diferente del de τελεῖν νόμον [*teleîn nómon*] en una frase verbal similar.

Τέλος con genitivo

De los cuarenta casos en los que aparece τέλος [*télos*] en el NT, en trece de ellos es construido con un sustantivo en genitivo.[322] Como ya se ha demostrado, en la mayoría de los casos esta construcción sirve para indicar la última suerte, el último destino de alguien o de algo.[323] En otras cuatro ocasiones la construcción es gramaticalmente idéntica a la de Ro 10,4. El orden de las palabras es el siguiente:

[322] Ro 6,21,22; Ro 10,4; 1 Cor 10,11; 2 Cor 3,13; 11,15; Flp 3,19; 1 Tim 1,5; Heb 6,8; Sant 5,11; 1 Pe 1,9; 4,7; 4,17. Es digno de mención que nueve de las trece referencias se encuentran en los escritos paulinos.

[323] Cf. 1 Cor 10,11; 2 Cor 11,15; Flp 3,19; Heb 6,8; 1 Ped 4,7.17. Robinson ya había observado que «Τέλος con genitivo de persona o cosa significa el fin, el destino final, el fin último» (p. 715).

Predicado formado por τέλος + nombre en genitivo		**Verbo εἰμι (o elipsis)**	**Sujeto (sustantivo en nominativo)**
Ro 10,4	τέλος γὰρ νόμου		Χριστὸς
Ro 6,21	τό γάρ τέλος ἐκείνων		θάνατος
Ro 6,22	τὸ δὲ τέλος		ζωὴν αἰώνιον
1Tim 1,5	τὸ δὲ τέλος τῆς παραῦ γελίας	ἐστιν	ἀγάπη
1 Pe 1,9	τὸ τέλος τῆς πίστεως		σωτηρίαν

La mayoría está de acuerdo en que en Ro 6,21-22, 1 Tim 1,5 y 1 Pe 1,9 τέλος [*télos*] tiene un significado teleológico, direccional o consecutivo. En consecuencia, Ro 6,21-22 se traduce «el fin de ellas es la muerte.../vida eterna» (en el sentido de que esas cosas llevan a la muerte/vida eterna); 1 Tim 1,5 se traduce «el propósito de este mandato es el amor» (en el sentido de que nuestro aprendizaje lleva al amor);[324] y en 1 Pe 1,9 se traduce «el fin de vuestra fe, que es vuestra salvación» (en el sentido de que nuestra fe conduce a la salvación). Sin embargo, este significado se le niega a Ro 10,4. Sería razonable pensar que, a menos que hubiera suficientes pruebas para lo contrario, el significado normal de este tipo de construcción también debería conservarse en la traducción de Ro 10,4.

EL USO DE τέλος EN PABLO

Se ha pretendido que el uso que hace Pablo de τέλος [*télos*] difiere del uso normal griego en el sentido de que, para él, τέλος [*télos*] sistemáticamente significa fin en el sentido temporal de «terminación».[325] Pero un análisis a fondo del uso paulino de este término

[324] Cf. una construcción paralela en Ro 13,10: πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη [*plḗrōma oûn nómou hē agápē*].

[325] Así Collange da a τέλος [*télos*] el significado de «desaparición» en 2 Cor 3,13

muestra que los más enérgicos defensores de esta tesis han sido considerablemente selectivos en su uso de las pruebas paulinas. Por ejemplo, Luz fundamenta su caso citando tan sólo tres de las trece apariciones de τέλος [*télos*] en los escritos paulinos.[326] Y J. Murray cita siete, pero elude mencionar, precisamente, las cinco que recusan su teoría.[327]

Un examen de los trece usos de τέλος [*télos*] en los escritos paulinos arroja los siguientes resultados: 1) dos veces τέλος [*télos*] (en Ro 13,7) significa «tributo» o «impuesto»; 2) dos veces más es utilizado en una frase adverbial con significado de «enteramente», «completamente» (2 Cor 1,13 y 1 Te 2,16); 3) en tres ocasiones (1 Cor 1,8; 10,11; 15,24) τέλος [*télos*] parece referirse al fin escatológico; 4) dos veces τέλος [*télos*] significa «destino final» (2 Cor 11,15; Flp 3,19); y 5) en cinco ocasiones τέλος [*télos*] parece tener un significado teleológico (Ro 6,21-22; 10,4; 2 Cor 3,13; 1 Tim 1,5),[328] aunque hay debate sobre Ro 10,4 y 2 Cor 3,13. Es sorprendente y no poco significativo, que tres de estas cinco referencias «teleológicas» aparezcan en Romanos y que Ro 10,4 presente, como ya se ha mostrado, una construcción gramatical casi idéntica a la de 1 Tim 1,5, un caso unánimemente interpretado de manera teleológica. Esto significa que la supuesta «sistemática definición de τέλος

sosteniendo que «es también el sentido general de los 13 empleos paulinos de la palabra» (p. 96 n. 3).

[326] LUZ, *Geschichtsverständnis Paulus*, p. 140, citando a 1 Cor 10,11; 15,24; Flp 3,19.

[327] *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids (MIchigan): Eerdmans, 1959, II, p. 49, citando a Ro 6,21; 1 Cor 1,8; 15,24; 2 Cor 1,12 (debería ser 1,13); 3,13; 11,15; Flp 3,19. Para el debate, ver TOEWS, p. 239.

[328] Algunos exégetas interpretan todos estos textos (excepto 1 Tim 1,5) de manera temporal. Para una defensa de la interpretación teleológica de Ro 6,21-22; 2 Cor 3,13, ver BARTSCH, «Paul's Letter to the Romans», p. 39; cf. BRING, «Gerechtigkeit Gottes», p. 48; y VON DER OSTEN-SACKEN, P. *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 262.

[*télos*] como fin temporal» paulina resulta que tan sólo cuenta entre tres y cinco de las trece menciones de τέλος [*télos*], con la particularidad de que todos estos casos aparecen en contextos escatológicos.

A la vista de estos hechos, parece más prudente concluir que estos casos «terminales» en contextos escatológicos representan «la excepción paulina al uso normal griego y no el uso normativo paulino que legitima una ruptura sistemática con el uso convencional».[329] Por consiguiente, nuestro análisis de las pruebas del uso paulino de τέλος [*télos*] parece haber cambiado la situación. Ahora correspondería a los defensores de la interpretación temporal (que está en discontinuidad con el uso normal) probar que tienen razón frente a la interpretación teleológica (que se mantiene en coherencia con el griego helenístico). Así pues, a menos que el contexto de Ro 10,4 claramente requiera una comprensión no teológica de τέλος [*télos*], parecería más lógico asumir el significado griego habitual.

RESUMEN

Los resultados del presente estudio sobre los significados y usos de te,loj [*télos*] apoyan las siguientes conclusiones:

1. Τέλος [*télos*] es un término dinámico, polisémico cuyo contenido semántico en la frase depende del contexto concreto, pero cuyas connotaciones básicas son principalmente directivas, de finalidad y completivas, no temporales.
2. Τέλος [*télos*] con genitivo es generalmente empleado en expresiones que indican resultado, propósito, consecuencia o destino, no terminación.

[329] Con TOEWS, pp. 239-240.

3. Τέλος νόμου [*télos nómou*] y expresiones afines son indicativas de finalidad, cumplimiento u objeto de la ley, no de su abrogación.
4. El uso de τέλος [*télos*] en la Septuaginta y el NT no se aleja en esencia del uso secular. Sin embargo, τέλος [*télos*] es a veces empleado en contextos escatológicos.
5. Aunque τέλος [*télos*] es utilizado en la literatura bíblica en expresiones temporales y escatológicas, la visión particular del tiempo, de la historia y de la revelación divina en la teología bíblica apoyan una comprensión de τέλος [*télos*] con más connotaciones teleológicas que terminales.
6. En torno a la era del NT, las cuestiones teleológicas estaban muy al día en el mundo helenístico y τέλος [*télos*] era especialmente utilizado para designar la causa final, el objetivo, el propósito, el factor decisivo o el *summum bonum*.
7. La literatura judeohelenística es testigo de la existencia de un gran interés en la cuestión del propósito u objeto de la ley/Torá, del cual, lo más probable es que Pablo estuviese al corriente.
8. El uso teleológico de τέλος [*télos*] está bien atestiguado en el NT en general y en los escritos paulinos en particular.
9. Todos los casos del NT de frases con la misma estructura gramatical que Ro 10,4, requieren traducir τέλος [*télos*] en sentido teleológico.

Concluimos pues que el uso de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica y extrabíblica debe considerarse como un criterio de control para la comprensión de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*]. La semántica, la gramática y la literatura apoyan firmemente una interpretación teleológica de esta frase. Sin embargo, el auténtico significado de Ro 10,4 debe ser verificado en el análisis de su contexto. Ésta es la tarea del capítulo 3.

Capítulo 3

ENFOQUE EXÉGETICO DE ROMANOS 10,4

La exégesis de Ro 10,4 es una tarea altamente problemática. El contexto de este pasaje (a saber, Ro 9-11 y más específicamente 9,30-10,21) ha sido tratado –o evitado– habitualmente como una de las más difíciles y oscuras secciones de Romanos.[1] Por lo tanto, no es sorprendente descubrir que la interpretación de nuestro versículo ha tendido a ser determinada –como se ha demostrado en el capítulo 1– más por convicciones teológicas que por criterios objetivos, o, en palabras de W.S. Campbell, «más por la comprensión de la teología que uno le atribuye a Pablo que por lo que el texto realmente dice».[2] Parece como si la preocupación por mantener la interpretación de Ro 10,4 en armonía con la teología paulina de la ley, tal y como aparece en otros lugares de sus escritos, haya prevalecido sobre la tarea de interpretar el texto tal y como se presenta.

Nuestro acercamiento exegético parte de la hipótesis de que Ro 10,4 y su contexto inmediato se entienden mejor dentro del más amplio contexto de Romanos que a través de las declaraciones de Pablo sobre la ley en otras epístolas (especialmente Gálatas). Conviene recurrir a otros textos paulinos cuando es necesario pero sin emplearlos *prima facie* para decidir el significado de Ro 10,4 y su contexto. Como el propósito del presente estudio es determinar la noción fundamental que Pablo pretendía expresar con τέλος [*télos*]

[1] KÄSEMANN, *Romans*, p. 253, dice que «probablemente no exista pasaje en los textos de Pablo del que se pueda decir que tenga una historia cuya interpretación que haya padecido más malentendidos, actos de violencia, y con la que se hayan experimentado más métodos y temas». Cf. WEBER, H.E. *Das Problem der Heilsgeschichte nach Römer 9-11*. Leipzig: A. Deichert, 1911, pp. 10-12.

[2] CAMPBELL, W.S. «Christ the End of the Law», p. 73.

en la frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] para describir la relación entre Cristo y la ley, hemos prestado mucha atención al significado de νόμος [*nómos*].[3] Los otros temas teológicos del pasaje se contemplan en la medida en que arrojan luz sobre la relación entre la ley y Cristo.

MARCO CONTEXTUAL: ROMANOS 9-11

Aunque Ro 10,4 suena como una máxima, no es un dicho aislado. Aparte de las lógicas conexiones de pensamiento, este texto está tan estrechamente relacionado con su contexto que hasta la construcción sintáctica nos obliga a mirar al contexto para descubrir su sentido.[4]

Existe un cierto desacuerdo entre los especialistas contemporáneos con respecto a la estructura básica de Romanos.[5] Las opinio-

[3] Como hipótesis de trabajo, las «declaraciones sobre la ley» de este pasaje son tomadas literalmente. En vez de trabajar sobre la suposición de que Pablo era culpable de una «mala comprensión fundamental» del judaísmo en sus enseñanzas sobre la ley (cf. SCHOEPS, *Paul,* pp. 213-18), parece hermenéuticamente preferible asumir que entendió la doctrina de la ley tanto del judaísmo como del cristianismo al menos tan bien como sus críticos modernos.

[4] Un γάρ [*gár*] une con lo que le precede (Τέλος γάρ νόμου... [*télos gár nómou*…], vs. 4) y otro γάρ [*gár*] con lo que sigue (Μωϋσῆς γάρ γράφει... [*Mōysēs gár gráphei*…], vs. 5).

[5] Discusión y bibliografía, ver LYONNET, S. «Note sur le plan de l'épître aux Romains». *RSR* 39 (1951-52), pp. 301-316; DUPONT, J. «Le problème de la structure littéraire de l'épître aux Romains». *RB* 62 (1955), pp. 365-397. Hoy todo el mundo está de acuerdo en que 1,1-17 incluye la fórmula introductoria epistolar y las tesis teológicas de la epístola; que las principales partes de Romanos son 1,18-8,39; 9,1-11,36; 12,1-15,13; y que 15,14 en adelante es una continuación de 1,8-15 sobre la relación personal de Pablo con la iglesia romana. También se acepta que 1,18-8,39 contiene dos divisiones principales, pero no hay consenso sobre donde separarlas. Ver CRANFIELD, *Romans*, I, p. 27.

nes varían entre dos,[6] tres,[7] y cuatro[8] divisiones principales. Pero se acepta unánimemente que los caps. 9-11 forman una unidad literaria dentro de la epístola. Como Ro 9-11 es una unidad literaria con su propia introducción (9,1-5) y conclusión (11,33-36), claramente separada de lo que la precede y lo que la sigue,[9] el significado de 10,4 debe encontrarse dentro del contexto de esta unidad.

Se ha escrito tanto sobre el propósito de Romanos que tan debatida cuestión no requiere ser tratada aquí.[10] La tarea de recons-

---

[6] La ruptura marcada por el «por lo tanto» (οὖν [*oûn*]) de 12,1 es tan evidente que la epístola ha sido tradicionalmente dividida en dos partes principales: 1) la «teológica» (caps. 1-11) y 2) la ética (caps. 12-16). Ver SANDAY y HEADLAM, *Romans,* pp. xlvii-1.

[7] Una división tripartita es aceptada por la mayoría de los comentaristas. También se acepta hoy que estas partes tratan, respectivamente de: 1) la justificación por la fe (caps. 1-8); 2) el destino de Israel (caps. 9-11); y 3) enseñanzas éticas (caps. 12-16). Ver KUMMEL, W.G. *Introduction to the New Testament*. 17ª ed. Nashville (Tennessee): Abingdon, 1975, pp. 306-307. Para un estudio detallado del plan de Romanos según la triple división, ver RAMAROSON, L. «Un "nouveau plan" de Rom 1.16-11.36», *NRT* 94 (1972), pp. 943-958; y especialmente ROLLAND, P. «"Il est notre justice, notre vie, notre salut". L'ordonnance des thèmes majeurs de l'épître aux Romans», *Bib* 56 (1975), pp. 394-404.

[8] A. Nygren dividió Romanos en cuatro partes principales: 1) «El que es justo por fe» (caps. 1-4); 2) «El que es justo por fe vivirá» (caps. 5-8); 3) «La justificación por la fe no está en contra de las promesas de Dios» (caps. 9-11); (4) «La vida del que es justo por fe» (caps. 12-15) (pp. i-v). El mismo plan con títulos ligeramente diferentes es seguido por CRANFIELD, *Romans, I,* pp. 28-29. Käsemann propone una quíntuple división *(Romans,* pp. ixxi).

[9] La unidad de los caps. 9-11 es tan evidente que algunos especialistas consideran esta sección como una unidad literaria independiente, incluida con posterioridad a la epístola como un *addendum* sin conexión alguna con el resto de Romanos (DODD, *Romans,* pp. 163-64); ver KUMMEL, W.G. «Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwartigen Forschungslage». En: *Israelfrage,* pp. 13-56.

[10] Ver DONFRIED, K.P. (ed.). *The Romans Debate*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1977; GAMBLE, H. *The Textual History of the Letter to the Romans*. Studies and Documents, 43; Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1977, pp. 132-

truir el *Sitz im Leben** de Ro 9-11 va más allá del ámbito del presente estudio.[11] El examen de los aspectos formales y temáticos de esta sección revelan, sin embargo, que su argumento podría estar relacionado con el propósito de Romanos y, por lo tanto, es hermenéuticamente más apropiado enfocarlo como parte de un documento situacional que como un tratado teológico intemporal.[12] Al mismo tiempo, también parece metodológicamente preferible atribuir las dificultades de Ro 9-11 más a nuestra ignorancia de su trasfondo que a la inconsistencia del pensamiento de Pablo.[13] En cual-

137; DRANE, J.W. «Why Did Paul Write Romans?». En: HAGNER, D.A.; HARRIS, M.J. (eds.). *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th Birthday*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980, pp. 208-227; CAMPBELL, W.S. «The Romans Debate», *JSNT* 10 (1981), pp. 19-28; BRUCE, F.F. «The Romans Debate—Continued». *B7RL* 64 (1982), pp. 334-359.

**Sitz im Leben*: Ubicación histórico-socio-cultural, entendido el concepto en su sentido existencial [*N. del E.*].

[11] Para un debate y análisis de las diferentes posturas, ver GETTY, M.A. *Structure and Interpretation of Romans 9-11. State of the Question*. Tesis de licenciatura en Teología no publicada. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1971; «Christ Is the End of the Law», pp. 7-127; y CORLEY, R.B. *The Significance of Romans 9-11: A Study in Pauline Theology*. Tesis doctoral en Teología. Fort Worth (Texas): Southwestern Baptist Theological Seminary, 1975. Cf. RENGSTORF, K.H. «Das Ölbaum-Gleichnis in Röm ii,16ff.». En: BAMMEL, E.; BARRETT, C.K.; DAVIES, W.D. (eds.). *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*. Oxford University Press, 1978, pp. 127-164.

[12] Con DONFRIED, «False Presuppositions in the Study of Romans». En: *The Romans Debate,* pp. 122-123; BEKER, pp. 66, 74; contra BARTH, K. *Römerbrief,* p. 5; NYGREN, p. 7. Cf. BORNKAMM, G. «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament». En: *The Romans Debate,* pp. 17-31; cf. WIKENHAUSER, A. *New Testament Introduction*. Cunningham, J. (trad.). New York: Herder & Herder, 1958, p. 406.

[13] Para una discusión sobre la incoherencia lógica de Pablo, ver BULTMANN, R. «History and Eschatology in the New Testament». *NTS* 1 (1954), p. 12; *Theology of the NT*, I, pp. 329-330; MINEAR, *The obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. London: SCM, 1971, p. 81; RÄISÄNEN, H. «Paul's

quier caso, para la correcta comprensión de este pasaje es necesario conocer los intereses de Pablo al escribir esta sección y las cuestiones que éste plantea.

Se ha pretendido que Pablo escribió Ro 9-11 en contra de sus «adversarios judíos»,[14] o contra «sus enemigos los judíos cristianos»,[15] pero una lectura cuidadosa muestra que «la idea clave del argumento de Pablo va en sentido contrario».[16] No sólo los receptores deseados no son judíos sino que Pablo explícitamente dice que se está dirigiendo a los *cristianos gentiles* (11,13.17-28; cf. 1,5-6.13-16; 6,19; 14,4.10; 15,15-18). Sin embargo, es evidente que el argumento de Ro 9-11, e incluso el de toda la epístola, está presentado como si fuera un diálogo con los judíos.[17]

El análisis de estos dos hechos parece favorecer la hipótesis de que la epístola a los Romanos está dirigida a una congregación mixta formada por una mayoría de cristianos gentiles (1,5-6) y una minoría de judíos cristianos[18] confrontados con un «problema judío»

Theological Difficulties with the Law», pp. 301-320; cf. DAVIES, *Paul,* pp. 75-76; DODD, *Romans,* pp. 43, 183; GRAHAM, H.H. «Continuity and Discontinuity in the Thought of Paul». *ATR* 38 (1956), pp. 137-146.

[14] Así MICHEL, p. 210: «der judische Gegner»; SANDAY y HEADLAM, p. 257: «un adversario definitivo, un judío típico»; DODD, p. 155: «sus adversarios fariseos».

[15] Ver ROPES, J.H. «The Epistle to the Romans and Jewish Christianity». En: CASE, S.J. (ed.). *Studies in Early Christianity*. New York, London: The Century Co., 1928, pp. 360-361.

[16] STENDAHL, «Foreword» a Munck, *Christ and Israel*, p. ix.

[17] Ver 2,1-11.17-29; 3,1-8.9-20; 4,1; 7,1.4-6). Cf. SUGGS, «The Word is Near», p. 298. En ningún lugar exalta Pablo a sus «compatriotas» (9,1-5; 10,1; 11,15-21.26-28), la ley, o el judaísmo (3,31; 6,15; 7,7.12.16; 8,3-4; 9,31-10,4; etc.), más que en Romanos.

[18] Sobre este problema de la composición de la iglesia romana, ver SCHMITHALS, W. *Der Römerbrief als historisches Problem*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975, pp. 10-94, y sobre todo pp. 83-91. Beker explica la gran familiaridad de los destinatarios de esta epístola con cuestiones judías suponiendo que muchos de los cristianos gentiles eran «temerosos de Dios» o prosélitos que habían aban-

no especificado. Esta particular composición y situación de la iglesia romana ayudaría a explicar por qué Ro 9-11, siendo una sección dirigida a una comunidad predominantemente gentil, trata la cuestión de Israel, y por qué puede al mismo tiempo exaltar el éxito de la misión gentil en contra del fracaso de Israel, mientras que reafirma la prioridad y la elección de Israel de una forma que resalta el papel de Israel en la historia de la salvación.[19]

Entre las circunstancias que contribuyeron a que Pablo escribiera a los romanos, éste menciona la preparación de su visita a Roma en vistas a la misión que proyectaba emprender en España (15,16-29) y su petición de apoyo para su inminente viaje a Jerusalén con una importante colecta (15,25-28). La situación y problemas de la iglesia romana también pudieron tener mucho que ver con el objeto de esta epístola.[20] Sería difícil demostrar la relevancia del primer factor en nuestra comprensión de Ro 9-11.[21] Los otros dos, sin embargo, merecen que se les preste atención. Algunos pasajes en Ro

donado recientemente la sinagoga (p. 76). Cf. PENNA, R. «Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul». *NTS* 28 (1982), pp. 321-347. Es digno de mención que, entre las veintiséis personas a las que Pablo manda saludos en 16,3-16 hay varias a quienes Pablo llama sus «compatriotas» (οἱ συγγενεῖς μου [*hoi syngeneîs mou*]; cf. vs. 7.11.21). Uno puede suponer que por lo menos estos eran judíos. Cf. MINEAR, *The obedience of Faith,* pp. 1-35.

[19] BEKER, pp. 71-72; cf. ROPES, p. 361.

[20] Únicamente descartando el cap. 16 como falso, se puede pretender que Pablo ignoraba la situación, composición y problemas de la iglesia de Roma. Pero si el cap. 16 se toma en serio –y no hay razones convincentes para rechazar su autenticidad– uno debe aceptar que Pablo tenía en Roma suficientes amigos, discípulos y conocidos para mantenerlo informado de la situación allí. Ver DONFRIED, K.P. «A Short Note on Romans 16». En: *The Romans Debate,* pp. 50-60. Cf. MOXNES, H. *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans*. Leiden: Brill, 1980, p. 34.

[21] A menos que se entienda Romanos como el comienzo de la obra de Pablo en Roma (cf. 15,15-18). Ver más BARTSCH, H.W. «The Historical Situation of Romans», *Encounter* 33 (1972), pp. 329-339.

9-11 dan la impresión de haber sido escritos para contener una tendencia hacia posiciones antijudías dentro de la iglesia. Los severos reproches de Pablo contra los gentiles en su trato con los judíos –los soberbios gentiles (11,20); pretenciosos (11,24), ramas indignas (11,17-18), etc.– y sus repetidas expresiones a favor de la salvación de los judíos (9,1-5; 10,1-2; 11,1-2.11.24-28) parecen apuntar hacia una «preocupación judía» en el trasfondo.[22] Aunque esa preocupación no implicase la existencia de una fuerte polémica antijudía en la iglesia romana, la misma existencia de una comunidad formada por una mayoría de cristianos gentiles habría, sin duda, provocado algunos problemas en la época de Pablo. Los temas tratados en Ro 9-11, tales como: ¿por qué ha rechazado Israel al Mesías? (9,30-33; 10,11-21), ¿han fallado las promesas de Dios a Israel? (9,6), ¿ha cambiado Dios sus planes con respecto a Israel? (11,25-29), ¿el rechazo de Cristo por parte de Israel implica el rechazo de Israel por parte de Dios? (11,1-2), etc., eran esenciales para resolver la «cuestión judía» en la iglesia primitiva.[23] Ro 11 sugiere la existencia de tensiones producidas por cristianos gentiles que tratan a los judíos con desprecio y desdén como si éstos hubieran sido rechazados por Dios (vs. 1-14), y como si los cristianos gentiles hubieran tomado su lugar como pueblo de Dios (vs. 13,17-25; cf. 14,15; 15,1).[24]

[22] Wolfgang Wiefel sostiene que esta actitud antijudía pudiera haber sido el resultado del llamado edicto de Claudio h. 49 a. C. y de la ola de antisemitismo que causó en la ciudad de Roma. Ver «The Jewish Community in Ancient Rome and the origins of Roman Christianity». En: *The Romans Debate,* pp. 100-119; cf. MULLER-DUVERNOY, C. «L'Apôtre Paul et le problème juif». *Judaica* 15 (1949), pp. 65-91; MARXSEN, *Introduction to the NT,* pp. 95-104; GAMBLE, pp. 136-57.

[23] GETTY, «Christ is the End of the Law», pp. 25-26.

[24] Esta intrigante cuestión últimamente ha fascinado a los especialistas: Bruce basando su argumento en la gran importancia de la iglesia romana, dice que «si a los dirigentes de Jerusalén les hubieran podido mostrar (con tacto) que Roma estaba implicada, eso podría haber influenciado en su aceptación de Pablo y sus

Otro factor que Pablo relaciona implícitamente con el propósito de su carta es su preocupación «de que los gentiles sean una ofrenda agradable» (15,16) para la iglesia de Jerusalén.[25] La relación entre la redacción de la epístola a los Romanos y la cuestión de esta colecta sigue sin estar muy clara. Es difícil saber cuánto podía hacer la iglesia romana para ayudar a Pablo a obtener una

amigos gentiles». («The Romans Debate», p. 357); Ernst Fuchs describe Romanos como una «carta oculta a Jerusalén» en la que Pablo ensaya ante la iglesia romana el inminente diálogo con Jerusalén (*Hermeneutik*. Bad Cannstatt: R. Müllerschon, 1958, p. 191); para M.J. Suggs, Romanos «es una carta escrita por Pablo en anticipación de la nueva necesidad de defender su evangelio en Jerusalén» en ocasión de la colecta («"The Word Is Near You": Rom 10.6-10». En: FARMER, W.R. *et al*. (eds.). *Christian History and Interpretation*. Cambridge: University Press, 1967, p. 295); J. Jervell dice que «Pablo escribe Romanos principalmente para sí mismo y, por lo tanto, en beneficio de todas las iglesias cristianas gentiles que desea presentar a Dios como ofrenda» («The Letter to Jerusalem», *The Romans Debate*, p. 74; cf. pp. 61-74). Ver AMBROSIANO, A. «La "colletta paulina" in una recente interpretazione». *AnBib* 17-18 (1963), II, pp. 591-600.

[25] Se ha sostenido que para Pablo la aceptación por parte del sector judío de la iglesia de la colecta ofrecida por la congregación gentil tenía un gran significado escatológico y eclesiástico. Representaba la consumación de su misión apostólica, una señal del cumplimiento del designio divino con respecto a la unidad escatológica de los judíos y gentiles en la iglesia cristiana. Ver CULLMANN, O. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. 3ª ed. rev. Filson, F.V. (trad.). London: SCM, 1962, p. 162; y *Salvation in History*. Sowers, S.G. (trad.). New York Harper & Row, 1967, pp. 248-268; Munck acentúa el papel *heilsgeschichtlich* de este evento en *Christ and Israel*, pp. 68, 122-123, y en *Paul and the Salvation of Mankind*, p. 40. Como quiera que la conversión de los gentiles traería al final la salvación de Israel y éste es el supremo acontecimiento de la *Heilsgeschichte* [historia de la salvación (*N. del E.*)], Munck sostiene que para Pablo, la colecta era una señal escatológica: el hecho de que los gentiles de varios países viajaran con él a Jerusalén llevando sus presentes era el cumplimiento de Is 2,2-4 y Mi 4,1-4 (*Christ and Israel*, pp. 11-12). Ver más en NICKLE, K.F. *The Collection: A Study in Paul's Strategy.* Studies in Biblical Theology, 48; Naperville: A.R. Allenson, 1966, pp. 129-142.

recepción favorable en Jerusalén.[26] El hecho es que Pablo intenta involucrar en todo lo posible a sus destinatarios romanos en la empresa de Jerusalén (15,30-31). Si la colecta era un símbolo de la unidad de los cristianos judíos y gentiles dentro de un solo pueblo de Dios, Ro 9-11 debió jugar un papel importante en el argumento preparado por Pablo con antelación a su última visita a Jerusalén y sorprende al lector como un ejemplo significativo de lo que N.A. Dahl llama «teología misionera».[27] Varios detalles en esta sección delatan la preocupación misionera de Pablo. El apóstol desarrolla su exposición teológica sobre el destino de Israel en un diálogo aparente con los miembros gentiles de la iglesia, recordándoles su propio lugar dentro de la economía divina, lo que Dios les ha dado y lo que les ha prometido (9,24-26.30), así como lo que puede esperar de ellos (11,11-15). Pablo les advierte en contra de malentendidos acerca de su posición actual y papel en la iglesia de Cristo (11,17-

[26] Ro 11 y 15 parecen indicar que Pablo presentía que toda la iniciativa de la colecta corría peligro por las tensiones entre judíos y gentiles. Sabía que el éxito de su visita a Jerusalén dependía de si podía definir su postura con respecto a Israel y la ley, de forma que la unidad simbolizada por la ofrenda quedase a salvo de las animosidades gentiles y las suspicacias judías. Esto probablemente explica por qué la cuestión de la relación entre judíos y gentiles en el plan divino de salvación y en su comunidad −precisamente el tema de los caps. 9-11− sea tan importante en Romanos. Por esta causa Pablo escribió esta epístola, un documento destinado a ser −en palabras de Suggs− «una revisión de temas en los que había división y una proyección de soluciones para posibles conflictos futuros» (pp. 311-312). Ver AMBROSIANO, A. «La "colletta paolina" in una recente interpretazione», pp. 591-600.

[27] Nils Alstrup Dahl dice que «la unidad interna de la misión y de la teología de Pablo no aparecen en ningún otro lugar de forma más obvia que en Ro 9-11» («The Missionary Theology in the Epistle to the Romans». En: *Studies in Paul*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1977, p. 86); cf. pp. 70-94; ver también TROCMÉ, E. «L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul». *NTS* 7 (1961), pp. 148-53; cf. KUMMEL, *Introduction to the NT,* pp. 220-222; MICHEL, *Römer,* p. 4.

24), y en contra de todo lo que pueda amenazar la unidad que debe reinar entre los miembros del nuevo pueblo de Dios (10,21; 11,1-2.25-32). De entre todo el cuerpo doctrinal de la epístola, esta parte es donde Pablo se presenta a sí mismo con más claridad al mismo tiempo como apóstol de los gentiles e intercesor a favor de Israel.[28] En ningún otro lugar se puede encontrar una *paraenesis** tan profundamente relacionada con el argumento teológico de la epístola.[29] En esta sección Pablo fija la perspectiva teológica para abordar la cuestión de la relación entre la comunidad cristiana mixta e Israel. Pablo trata esta cuestión intentando poner unidad y amor donde ve amenaza de división y discordia. Y no lo hace como «judío», como argumenta Michel,[30] sino como dice Österreicher, «como apóstol cuyo amor no tiene límites, cuyo amor abarca la iglesia e Israel».[31] Por lo tanto, Ro 9-11 debería enfocarse, como sugiere G. Eichholz, «no como una crítica contra Israel sino contra la iglesia»,[32] guardando en mente la profunda preocupación misionera del apóstol.

[28] Sobre el carácter conciliatorio de Romanos, ver BARTSCH, «The Historical Situation of Romans», pp. 329-339; «Die Empfänger des Römerbriefes». *ST* 25 (1972), pp. 81-89; cf. MINEAR, *Obedience of Faith,* pp. 8-20; ROBINSON, D.W.B. «The Salvation of Israel in Rom 9-11». *RTR* 26 (1967), pp. 81-96.

*Paraenesis: exhortación [*N. del E.*].

[29] Ver BEKER, *Paul*, pp. 87-89. Sobre la base del hecho histórico de que el evangelio fue predicado «primero al judío» (Ro 1,1-5.16-17; 2,9-10; 3,9; 3,21-31; 10,12), Pablo muestra a la iglesia en Ro 9-11 su responsabilidad con respecto a Israel, no solo porque Dios no había rechazado a los judíos (11,1) ni los rechazará nunca (11,29), sino porque su entrada en la iglesia depende en cierta manera de la actitud de los cristianos (gentiles) hacia ellos (11,11-15).

[30] MICHEL, O. *Römer*, p. 192: «Redet als *Jude* über Gottes Handeln aus Israel».

[31] ÖSTERREICHER, J.M. «Israel's Misstep and Her Rise». *AnBib* 17-18 (1963), p. 318.

[32] EICHHOLZ, G. *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972), p. 296.

El tema de Romanos 9-11

Determinar cuál es el tema central de Ro 9-11 ha sido objeto de amplia discusión.[33] Esta sección se ha enfocado tradicionalmente o como una sorprendente teodicea sobre la doctrina de la predestinación[34] apenas relacionada con el resto de la epístola, o en comparación con Ro 1-8 como una sección de interés secundario, un mero apéndice al famoso tratado sobre la doctrina de la justificación,[35] e incluso como un tratado antijudío.[36]

---

[33] Ver RIGAUX, B. *The Letter of St. Paul: Modern Studies*. Yonick, S. (trad.). Chicago: Franciscan Herald Press, 1968, pp. 3-31; KUMMEL, W.G. *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*. McLean Gilmour, S.; Kee, H.C. (trads.). Nashville (Tennessee): Abingdon, 1972, pp. 162-184; y especialmente CORLEY, R.B. «The Significance of Romans 9-11: A Study in Pauline Theology», pp. 1-63; y GETTY, «Christ the End of the Law», pp. 7-127; cf. BEKER, *Paul,* pp. 64-74; y KÄSEMANN, *Romans,* pp. 253-256.

[34] El punto de vista de Agustín prevaleció hasta la Reforma (ver WILES, *The Divine Apostle,* pp. 97-98); Calvino sacó de aquí la doctrina de la doble predestinación (*Institutes,* 3.23.7 [LCC, 21.955]); y K. Barth la doctrina de la eterna *Erwählung* [elección (*N. del E.*)] (*Dogmatik,* II/2, pp. 101-214). La interpretación predestinacionista de Ro 9-11 ha sido fuertemente puesta en duda por Munck en *Christ and Israel,* pp. 75-79. Para análisis y bibliografía, ver también CRANFIELD, *Romans,* II, pp. 445-451, y KÄSEMANN, *Romans,* pp. 253-257.

[35] Así, para Schmithals (*Der Römerbrief als historisches Problem*, p. 210) Ro 9-11 es «un apéndice o un añadido»; como piensan Sanday y Headlam, p. 225; para Dodd, es un tratado aparte (*Romans*, p. 148); para F.W. Beare (*St. Paul and His Letters*. New York: Abingdon, 1962), es «una especie de suplemento» que no forma «parte integral del argumento principal», y donde «no podemos sentir que el apóstol esté en su mejor momento»; y para R Bultmann, es simplemente el fruto de la «fantasía especuladora» de Pablo (*Theology of the NT,* II, p. 132). Stendahl, en el prólogo de MUNCK, *Christ and Israel*, p. viii, deplora esta actitud general.

[36] F.C. Baur considera Ro 9-11 como «la más radical y exhaustiva refutación del judaísmo» y un «systematische Streitschriftgegen des Judenchristentum» [*Paul: The Apostle of Jesus Christ*. Zeller, E. (trad.). London: Williams and Norgate, 1873, I, p. 349]; para un análisis de posturas semejantes ver CORLEY, pp. 27-37.

Tan sólo el descuido de la composición formal y del marco contextual de Ro 9-11 ha permitido que tales cuestiones lleguen a dominar la discusión de esta sección y hayan oscurecido la comprensión del tema principal.

En tiempos recientes, sin embargo, Ro 9-11 ha atraído renovada atención y se han hecho valiosos esfuerzos por interpretar esta sección en su justo valor.[37] Existe hoy un consenso creciente sobre la importancia de Ro 9-11 para la correcta comprensión de Romanos como una unidad.[38] Es más, algunos están considerando Ro 9-11 como el clímax de la epístola,[39] «la piedra angular de la teología de Pablo»,[40] y hasta como «la clave para la comprensión del Nuevo

[37] Ver resumen completo de posturas en GETTY, «Structure and Interpretation of Romans 9-11. State of the Question», pp. 1-73. Cf. NOACK, B. «Current and Backwater in the Epistle to the Romans». *ST* 19 (1965), pp. 155-166. W.S. Campbell habla de «un interés escandinavo» en Ro 9-11 («Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter». *NovT* 23 [1981], p. 23) representado, entre otros por STENDAHL, K. *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*. Philadelphia: Fortress, 1976; y MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind; Christ and Israel,* etc.

[38] CAMPBELL, «Romans III», p. 27. En las dos posturas extremas sobre la importancia de Ro 9-11 tenemos, apoyando la centralidad de esta sección a MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind,* pp. 36-86; y sosteniendo que los caps. 9-11 son un tema secundario a DODD, *Romans,* pp. xxx-xxxi, 148-150.

[39] STENDAHL, K. «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», *HTR* 56 (1963), p. 205. MAILLOT, A. «Essai sur les citations vétérotestamentaires contenues dans Romains 9 à 11, ou Comment se servir de la Torah pour montrer que le "Christ est la fin de la Torah"», *ETR* 57 (1982), p. 56; Pierre Benoit llama a esta sección «la culminación, la cumbre, la conclusión de todo lo que precede» («Conclusion par mode de synthèse». En: *Israelfrage*, p. 218). F.C. Baur consideró estos capítulos como «el germen del que surgió toda la epístola» (*Paul: His Life and Works*. Menzies, A. (trad.). Theological Translation Fund Library, 1876, p. 315); y Leenhardt como «la piedra de toque de la interpretación de Romanos» (*Romans,* pp. 19-23).

[40] GOPPELT, L. *Jesus, Paul and Judaism*. New York: Nelson & Son, 1964, p. 153.

Testamento»,[41] citándolo para subrayar la continuidad entre la iglesia e Israel,[42] como un puente al judaísmo.

Una exégesis cuidadosa de Ro 9-11 revela que la cuestión de la naturaleza o constitución del nuevo pueblo de Dios es central en esta sección.[43] El hecho de que la mayoría de los conversos cristianos fueran gentiles, y el hecho de que la mayoría de los judíos habían rechazado a Cristo suscitaba muchas preguntas en las mentes de los cristianos judíos y gentiles sobre la razón de ser de Israel y sobre la fiabilidad de la palabra de Dios.[44] Dos preguntas dominan el pensamiento de Ro 9-11: 1) ¿Cómo puede ser la Torá verdad

[41] RENGSTORF, K.H., citado en: ELLISON, H.L. *The Mystery of Israel*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1966, p. 11.

[42] Ver DUPONT, J.; VISCHER, W.; SMYTH-FLORENTIN, F.; FRUTIGER, S.; GABOS, J.-P. «Diversité d'options exégétiques et théologiques concernant Israël», *FoiVie* 66/5 (1967), pp. 55-84; VISCHER, W. «Le mystère d'Israël. Une exégèse des chapitres IX, X, XI de l'épître aux Romains», *FoiVie* 6 (1965), pp. 421-487; DAVIES, A.T. *Anti-Semitism and the Christian Mind*. New York: Herder and Herder, 1969, p. 149; PARKES, J. *The Foundation of Judaism and Christianity*. London: Vallentine Mitchell, 1960), pp. 195-206; ECKARD, A.R. *Elder and Younger Brothers: The Encounter of Jews and Christians*. New York: C. Scribner's Sons, 1967, pp. 66-70; RUETHER, R.R. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York Seabury, 1974, pp. 137-165; DE LORENZI, L. (ed.). *Die Israelfrage nach Röm 9-11*. Roma: Abbazia S. Paolo Extramuri, 1977, *passim.*

[43] DAVIES, W.D. *The Gospel and the Land*. Berkeley (California): California University Press, 1974, p. 171; cf. KÄSEMANN, *Romans*, p. 256. De las doce menciones de la palabra «pueblo» (λαός [*laós*]) en las epístolas paulinas, ocho aparecen en el libro de los Romanos, y seis de ellas se emplean en Ro 9-11 (9,25-26; 10,21; 11,1-2); cf. BACHMANN, H.; SLABY, W.A. (eds.). *Computer Konkordanz zum Nosum Testamentum Graece*. Berlin: W. de Gruyter, 1980, pp. 1.108-1.111.

[44] Munck dice con razón que «mientras Rom 9-11 se siga considerando como un punto de vista aislado, propio de Pablo, al margen del pensamiento cristiano, será difícil comprender la parte separada del todo. Pero si consideramos las preguntas que Pablo contesta y los problemas que recoge y discute, como preguntas candentes entre cristianos tanto de origen judío como gentil, la línea de pensamiento se hace más clara...» (*Paul and the Salvation of Mankind*, p. 44).

siendo que afirma la elección de Israel? –«No es que la palabra de Dios haya fallado», 9,6–; y 2) ¿Cómo puede salvarse Israel siendo que ha rechazado a Cristo? –«¿Ha desechado Dios a su pueblo?», 11,1–.[45] En ambas preguntas la cuestión en juego es la fidelidad de Dios.[46]

Esta cuestión está relacionada en Ro 9-11 con la cuestión de la «elección» (ἐκλογή [*eklogé*])[47] de Israel, que no se trata de la elección de individuos para la salvación eterna sino de la elección de comunidades para constituir el pueblo de Dios en la tierra, es decir, de la elección «de un grupo escogido para recibir condiciones especiales de conocimiento y responsabilidad».[48] Igual que Dios escogió en *el pasado* a Israel para bendecir a todas las naciones a través suyo, *ahora* ha escogido a la Iglesia, formada principalmente por gentiles, para bendecir a través de ella a todas las naciones, incluida Israel. Por lo tanto, la elección es presentada por Pablo como un hecho libre y creativo de la sabiduría y poder divinos (9,16-24; 11,25-36) de forma que Dios no sólo recupera la incredulidad de los

[45] NOACK, p. 165.

[46] Moxnes sostiene que declaraciones tales como «ante Dios no hay distinción de personas» (2,7-11), «Dios es siempre veraz» (3,1-8), etc., muestran que «*la cuestión que se plantea no es otra cosa que la cuestión de la credibilidad de Dios*» (p. 38, énfasis en el original), en el sentido de que o el AT es un falso testimonio o que Dios no ha sido fiel a su palabra (cf. 2,17-29; 3,1-2; 9,4-6); cf. GOPPELT, L. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1954, p. 113; CRANFIELD, *Romans,* pp. 176-177; NYGREN, p. 354; para G. Schrenk, sin embargo, Ro 9-11 es una explicación apologética del fracaso misionero de Pablo entre los judíos (*Die Weissagung über Israel im Neuen Testament*. Zürich: Gotthelf, 1951, p. 25).

[47] De tan sólo siete menciones de ἐκλογή [*eklogé*] en el NT, cinco son de Pablo, y cuatro de ellas en Ro 9-11 (9,11; 11,5.7.28); cf. *Computer Konkordanz*, p. 591.

[48] GORE, C. «The Argument of Romans ix-xi». DRIVER, S.R. (ed.). *Studia Biblica et Ecclesiatica. Essays in Biblical and Patristic Criticism*. Oxford: Clarendon Press, 1891. Cf. ZERWICK, M. «Drama populi Israeli secundum Rom 9-11». *VD* 46 (1968), pp. 321-338.

judíos para suscitar la fe de los gentiles (11,11-14) sino que la fe de los gentiles va a contribuir al retorno final de Israel (11,11). Esta aparente inversión de roles es presentada como una simple etapa en el misterioso plan de salvación (11,29-36), porque Dios siempre consigue sus propósitos (9,6; 11,29), y su objetivo final es la salvación para todos (11,25-26).[49] En Ro 9-11 Pablo explica a una iglesia mayoritariamente gentil que el rechazo de Cristo por parte de Israel no afecta a la justicia de Dios o su elección de Israel.[50] Al contrario, demuestra aún más que Dios es fiel a sus promesas. Porque, por una parte, la justicia divina está creando el nuevo pueblo de Dios en el que no hay distinción entre judíos y gentiles (10,8-12; cf. 1,16-17; 3,21-22), como estaba previsto en la Escritura (9,24-26; 10,19-20); y por otra parte la fidelidad de Dios a su plan de elección está siendo manifestada en el remanente (9,27-29; 11,5-7).

La doctrina de la justificación, tal y como la presenta Pablo en los caps. 1-8 (3,21-31) también es un componente esencial y decisivo para el argumento teológico de Pablo en los caps. 9-11: mientras que la elección es una responsabilidad que sólo depende de Dios (9,26-33), la entrada en el pueblo de Dios está al alcance de todos, judíos y gentiles, sobre la sola base de la fe en Cristo (10,8-13).[51]

[49] Haciendo esto, Pablo parece colocar el rechazo de Cristo por parte de Israel en un nivel similar al rechazo de Dios por los gentiles en los tiempos de su desobediencia (Ro 1,18-32). Cf. GORE, p. 43; RHYNE, p. 98. Ver más en FISCHER, «Dissent within a Religious Community», pp. 105-110.

[50] SENFT, C. «L'élection d'Israël et la justification». En: *L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts à Franz-J. Leenhardt*. Genève: Labor et Fides, 1968, pp. 131-142. Cf. DAHL, «The Doctrine of Justification», p. 87.

[51] Para Käsemann Ro 9-11 muestra que «Israel también cae bajo la justificación del impío» («Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans». En: *Perspectives on Paul*, p. 75); cf. MÜLLER, C. *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 93-99. Para una defensa enfática de la conexión entre Ro 9-11 y el tema de la epístola, ver BRUCE, *Romans,* pp. 181-184.

Este concepto de justificación es la base de la teología paulina de la misión. Enfocando la cuestión de la «justicia de Dios» en Ro 9-11, no como algo que afecta solamente al individuo sino como algo que también tiene relevancia colectiva y social,[52] Pablo enfatiza el alcance universal del evangelio, demostrando que la aceptación de Cristo no sólo es la solución a la «cuestión de Israel» sino que también es la única esperanza de salvación para Israel. En el corazón del evangelio yace la idea de que Dios no muestra parcialidad alguna (10,11-13). Tiene un solo propósito para todos que es la salvación (11,25-32), y un solo camino que es Jesucristo (10,9-13). Por lo tanto –y aquí viene la aplicación práctica de la doctrina de Pablo– los cristianos gentiles, que se llaman a sí mismos el «pueblo de Dios», no deberían crear una separación étnica que Dios rechaza.

[52] Sobre las dimensiones sociales y corporativas de «la justicia de Dios» en Ro 9-11, ver DAHL, N.A. «The Doctrine of Justification, Its Social Function and Implication». En: *Studies in Paul,* pp. 95-120; STENDAHL, Paul *among Jews and Gentiles,* pp. 26-29. Cf. MINEAR, P. *The obedience of Faith. The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans*. London: SCM, 1971, pp. 97, 90; BARTH, M. «Jews and Gentiles. The Social Character of Justification in Paul». *JES* 5 (1968), pp. 241-267; BONNARD, P. «La justice de Dieu et l'histoire (selon les épîtres pauliniennes)». *Cahiers de la RTP* 3 (1980) pp. 169-176. Moxnes llama la atención sobre el hecho de que cada vez que Pablo trata la cuestión de la «justicia» de Dios, muestra sus implicaciones para Israel y los gentiles (p. 33). Cf. GASTON, «Paul and Torah», pp. 52, 69; HOWARD, «Christ the End of the Law», p. 335; LEENHARDT, *Romains*, p. 10; MUNCK, *Paul and the Salvation of Mankind,* pp. 247-281; ÖSTERREICHER, p. 320; STÜHLMACHER, P. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. Göttingen: Vanden Hoeck & Ruprecht, 1965, pp. 91-99; ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul,* pp. 164-171. Enfatizan la salvación individual, ver DINKLER, E. «The Historical and Eschatological Israel in Romans, chapters 9-11. A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility». *JR* 36 (1956), pp. 123-124; y LUZ, *Geschichtsverständnis des Paulus,* pp. 294-295, 395-397. Para un debate crítico, ver CONZELMANN, H. *Outline,* pp. 248-252; PLAG, C. *Israels Wege zum Heil: Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*. Stuttgart: Calwer, 1969, pp. 41-48.

Con respecto a este concepto de igualdad ante Dios,[53] Pablo elabora su respuesta tanto para la cuestión del «rechazo de Israel» como para la de la fidelidad de la palabra de Dios.[54] Si judíos y gentiles son iguales ante Dios (10,12), éste no puede rechazar a los judíos (11,1) y aceptar a los gentiles (9,30), sino demostrar misericordia a todos (11,30-32). Por lo tanto, aunque Israel ha rechazado a Cristo, el último y mayor don de Dios a su pueblo (9,4-5), Dios permanece fiel a su palabra. La elección no queda afectada por la toma de decisión del hombre (11,28-29). La misma misericordia divina, que una vez llamó al pueblo de Israel (9,5-6) y ahora ha llamado a los gentiles (9,25-26.30; 10,19-20) a ser su pueblo, no cesará de llamar a Israel a la conversión (10,21; 11,1-2.11-12) «hasta que haya entrado la totalidad de los gentiles» (11,25) y «así todo Israel será salvo» (11,26), «porque los dones y el llamado de Dios son irrevocables» (11,29). Por este medio Pablo urge a la iglesia romana a compartir su proyecto y el de Dios (9,2-3; 10,1; 11,1-2.13-14) y a trabajar tanto para la conversión de los judíos como de los gentiles.

Estrechamente relacionada con la cuestión de la fidelidad de Dios a Israel en Ro 9-11 está la cuestión de la fidelidad de Dios a su palabra. Por medio de numerosas referencias a las Escrituras Pablo se esfuerza en demostrar que la aceptación de Cristo no conlleva ni una traición al judaísmo, ni el rechazo de la Torá, sino más bien fe en la palabra de Dios (10,8-12).[55] Porque el evangelio no significa el fracaso de las promesas divinas a Israel sino su cumplimiento (10,9-13; 11,25-26). A pesar de una historia de la salvación aparentemen-

[53] Ver LEON-DUFOUR, X. «Juif et gentil selon Romains 1-11». *Studiorum Paulinorum Congressus,* II, pp. 309-315.

[54] DAHL, «The Doctrine of Justification», p. 119.

[55] Ver MULLER-DUVERNOY, C. «L'apôtre Paul et le problème juif». *Judaica* 15 (1959), pp. 65-91; SCHLIER, H. «La notion paulinienne de la Parole de Dieu». En: DESCAMPS, A. *et al*. (eds.). *Littérature et théologie pauliniennes*. Louvain: Desclée de Brouwer, 1960, pp. 127-141.

te complicada y discontinua, hay un propósito en el plan salvífico de Dios (11,25-29). Éste no ha fallado sino que ha sido fiel a su palabra (9,6). El fallo es de Israel y a pesar de su gravedad, no constituye un obstáculo insuperable para la realización del plan de salvación divino (11,11-12).

La manera en que Pablo trata la Escritura y la ley en Romanos parece indicar que quería, al menos *de paso*, corregir cierta impresión de que la Torá ocupaba un lugar puramente negativo en la historia de la salvación, y que la venida de Cristo acaba con ella (3,31; 7,7; 9,32-10,13). Parece que Pablo hace frente en Romanos a un problema doble: 1) El antijudaísmo –de ahí su insistencia en su preocupación por la salvación de Israel: el apóstol no ha renunciado a su pueblo (9,1-5; 10,1; 11,1), al contrario, la salvación de Israel es el propósito final por el cual está trabajando incluso como apóstol de los gentiles (11,11-26); y 2) el antinomianismo– de ahí sus esfuerzos en combatir las ideas «marcionitas» (3,31; 7,7-14), refutando los pretextos de los cristianos para seguir pecando (caps. 6-7), y exaltando la santidad de la ley y su relación con el evangelio (10,6-13).[56] Únicamente si Pablo fuera capaz de presentar su evangelio como el resultado y el cumplimiento de las esperanzas de la Torá de Israel, podría refutar adecuadamente las acusaciones de los cristianos judíos –¿de Jerusalén?– y los argumentos de los cristianos gentiles que parecían contener un incipiente «marcionismo», y así demostrar que no rechazaba la Torá ni era un apostata del judaísmo.[57]

Si este breve análisis es correcto y los temas mencionados son realmente centrales en este pasaje, se deduce que Ro 9-11 no está planteado para resolver la oposición «ley-evangelio» sino para resolver un problema –tanto de la audiencia de Pablo como de él mismo– que tiene que ver con la eclesiología y con la misión más

[56] CAMPBELL, pp. 37-38.

[57] BEKER, p. 73; cf. JEWETT, R. *Paul's Anthropological Terms: A Study* of *Their Use in Conflict Settings*. Leiden: Brill, 1971, pp. 41-48.

que con otra cosa –un problema que no es en absoluto periférico a Romanos sino central en la epístola,[58] consiguiendo hacer compatibles la universalidad del evangelio y la peculiaridad de Israel–.

Secuencia argumentativa y rasgos literarios

Debo confesar que, en una primera lectura, es difícil seguir la secuencia de pensamiento de Pablo en Ro 9-11. Éste parece saltar con facilidad de un tema a otro por medio de conexiones verbales y conceptuales de acuerdo a pautas de relación que no son fácilmente discernibles.[59] La tarea del exégeta sería mucho más sencilla si uno se pudiera meter en la «atmósfera mental» de Pablo, dentro de sus mismos pensamientos. Pero quizás, un examen de los rasgos peculiares del estilo paulino pueda ayudarnos a encontrar la estructura subyacente de esta sección y las particulares pautas de pensamiento que la recorren.

Se ha dicho que la antítesis es la principal técnica retórica empleada por Pablo.[60] El apóstol efectivamente muestra una clara predilección por la expresión de sus ideas por pares, enfrentando uno tras otro dos conceptos antitéticos, como si su pensamiento siempre estuviera oscilando entre dos polos y sólo pudiera expresarse de forma antitética.[61] Esta tensión dialéctica se percibe de forma espe-

[58] Ver MUNCK, *Christ and Israel,* pp. 8, 14; *Paul and the Salvation* of *Mankind,* pp. 148-150.

[59] Como dice J.J. Collins: «De repente, el lector llega a algo totalmente inesperado, una abrupta digresión tangencial confusa» («Chiasmus: The "ABA" Pattern and the Text of Paul», *AnBib* 17-18 (1963), II, p. 575). Pablo tenía la tendencia –extremadamente común en la literatura judía– de digresar sobre el sentido de una palabra. Ver FISCHER, J.A. «Pauline Literary Forms and Thought Patterns». CBQ 39 (1977), pp. 209-223.

[60] LAGRANGE, M.J. *L'évangile de Jésus-Christ*. Paris: Gabalda, 1928, p.169.

[61] Ver NELIS, J. «Les antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul». *NRT* 70 (1948), pp. 36-87.

cial en Ro 9-11. Pablo enfrenta «los hijos según la carne» a «los hijos de la promesa» (9,8), «Esaú» a «Jacob» (9,10-13), «el que no era mi pueblo» a «mi pueblo» (9,25). Cada paso en la argumentación es expuesto mediante un nuevo contraste, como «fe/obras» (9,32), «justicia de Dios»/«la suya propia [justicia]» (10,3); «enemigos»/«amados» (11,28) «entonces»/«ahora» (11,30), etc. Por medio de una serie de declaraciones paradójicas, Pablo expone el misterioso plan de salvación divino a través de la problemática polaridad de la existencia judía: así, «no todos los que descienden de Israel son israelitas» (9,6), «ni por ser descendientes de Abrahán, son todos hijos» (9,7); «los gentiles que no buscaban la justicia, la alcanzaron» (9,30) «mientras que Israel, que seguía la Ley de justicia, no alcanzó la justicia» (9,31), «por eso tropezaron [los hijos de Israel]… pero no quedarán caídos» (9,32; 11,11), etc. Estos rasgos literarios ponen en guardia al exégeta contra el riesgo de interpretar cualquier declaración «extrema» aislada de su contexto, como una «verdad» absoluta y exclusiva, y contra el riesgo de considerar como realidades antitéticas lo que pueden ser simples recursos retóricos puestos en contraste.[62]

Aunque la pauta básica del pensamiento paulino ha sido a menudo reducida a la «antítesis»[63] y a veces al «paralelismo»,[64] un estudio cuidadoso de Ro 9-11 demuestra que el pensamiento del apóstol es mucho más complejo que eso: el paralelismo implicaría una simple repetición y la antítesis sugeriría confrontación. Parece que la oscilación define mejor el procedimiento paulino, que, según

[62] Ver ÖSTERREICHER, pp. 319-320.

[63] FISCHER, «Dissent within a Religious Community», p. 106.

[64] Ver FEUILLET, «Les attaches bibliques des antithèses pauliniennes dans la première partie de l'épître aux Romains (1-8)». En: DESCAMPS, A. (ed.). *Mélanges Bibliques en Hommage au R.R. Béda Rigaux*. Gembloux: Duculot, 1970, p. 524. Para otros ejemplos de paralelismo, ver 1,24-26.28; 2,1-2.3-4,5-11; 3,22-23.24-26; 6,5-11; 7,14-20; 8,5-17; 14,1-12.

Collins, consiste en «moverse entre dos polos... de acá para allá y vuelta acá».[65] Siendo que en Ro 9-11 el argumento expuesto avanza en «olas» sucesivas o reafirmaciones,[66] para abarcar el panorama completo de lo que Pablo enseña sobre un punto, es necesario mirar constantemente hacia delante y hacia atrás. Cuando se intenta resumir o sistematizar su pensamiento, no se puede proceder simplemente agrupando versículos o pasajes sino tomando «temas» enteros con todo su contexto.[67] Precisamente por el hecho de que Pablo no pierde de vista su objetivo el lector tampoco debe perder de vista las declaraciones programáticas que encabezan cada exposición (9,6; cf. 1,16-17; 3,21-31). Cada etapa de su argumentación «mira hacia delante y hacia atrás» y por lo tanto sólo encuentra su significado en relación con el todo. El resultado, como se aprecia en los caps. 9-11, nunca es sistemático pero tampoco es fragmentario. Las sucesivas proyecciones y retrospectivas están entretejidas por un hilo conductor subyacente. Aislar cualquier declaración sería arriesgarse a interpretarla mal.[68]

[65] COLLINS, «Chiasmus», p. 579.

[66] ÖSTERREICHER p. 320. Pablo expone sus argumentos en repeticiones sucesivas –à *plusieurs reprises*–, i.e., de forma siempre diferente y desde diferentes perspectivas. Torti define, bastante acertadamente, este enfoque como «graduale e ciclico insieme» (p. 20). Algunas de sus más obvias «repeticiones» en nuestra sección son las siguientes: la permanencia de la elección (9,4-5.11-21 = 11,28-29); el carácter parcial del fracaso de Israel (9,6-8 = 11,25); la misericordia de Dios, que tiene poder y derecho de rechazar pero sigue llamando (9,17-22 = 10,21 = 11,22-23); el carácter paradójico del fracaso de Israel (9,25-26 = 9,30-33 = 11,16-24); la permanencia de un remanente (9,26 = 11,16); el rechazo por parte de Israel de Cristo (9,31-33 = 11,7-10); la preocupación de Pablo por la salvación de sus compatriotas (9,1-3 = 10,1 = 11,14); la salvación por gracia, no por méritos (10,5-12 = 11,6); el papel de los gentiles en la salvación de Israel (10,19 = 11,11-14), etc. (ver más en ROLLAND, *Romains,* p. 6).

[67] Ver ejemplo en la p. 96.

[68] «Así», dice Gore, «San. Pablo, menos que ningún otro autor, permite ser usado como un repertorio de textos sueltos» (p. 37).

El enfoque sintético y holístico de Pablo, que parece tener en mente desde el principio todo el argumento que va a exponer, y su costumbre de volver siempre al punto de partida, se disciernen claramente en su predilección por formular sus más elaboradas construcciones de acuerdo a estructuras quiásticas (cf. 10,9-10).[69] Como la idea central aparece en el centro del quiasmo, la determinación de la estructura de Ro 9-11 puede resultar extremadamente reveladora para la comprensión de la intención de Pablo.[70] No olvidemos que es muy fácil tergiversar el mensaje de una unidad elaborada bajo la forma de un quiasmo, si se aísla una sección del resto.

Probablemente el rasgo más evidente de la retórica paulina sea su argumentación dialéctica.[71] En Ro 9-11 –como en el resto de la epístola– Pablo expresa su pensamiento contrastando conceptos opuestos y resolviendo la tensión creada, sea mediante un *argumentum a fortiori*,[72] una declaración de la Escritura, o por una simple afirmación factual. Su manera de argumentar sigue un patrón bastante sistemático. Partiendo de una cuestión concreta (9,6a), Pablo inmediatamente da los principios generales que gobiernan toda la discusión (9,6b-7). Entonces presenta los puntos de vista conflictivos. Una vez ha arrojado luz sobre el tema refiriéndose a las Escrituras (9,7b.9.12, etc.), baja de nuevo al nivel de los hechos, expone sus implicaciones y recuerda de nuevo su punto de partida[73] (9,8.14.16; etc.). Este procedimiento dialéctico es lo que da esa

[69] COLLINS, «Chiasmus», p. 579.

[70] Para consultar la estructura quiástica de Ro 9-11, ver p. 234.

[71] A. Sabatier (*The Apostle Paul: A Sketch of the Development of His Doctrine*. Hellier, A.M. (trad.). London: Hodder & Stoughton, 1906, pp. 89-90) sitúa a Pablo junto a los grandes dialécticos de todos los tiempos –con Platón, Agustín, Calvino, y Hegel–.

[72] Cf. 5,9-21 para más ejemplos. Este recurso, común en la diatriba estoico-cínica, equivale al procedimiento rabínico del *qal wahomer* (para más debates y ejemplos, ver Str-B, III, pp. 223-226).

[73] Cf. FEUILLET, «Le plan salvifique», pp. 344-345.

aplastante fuerza a su lógica pero, al mismo tiempo, eso es lo que hace que interpretar a Pablo sea una empresa tan arriesgada: se puede tomar como producto final de su razonamiento lo que es no más que un paso parcial de su argumentación. Es por lo tanto muy importante determinar las fronteras literarias del contexto concernido y siempre interpretar cualquier versículo a la luz de todo el contexto.

El carácter epistolar de Romanos es más evidente en los caps. 9-11 que en toda la sección desde 1,17 hasta 8,39.[74] Pablo interpela a sus destinatarios mediante interjecciones y expresiones personales que denotan su implicación emocional personal: en 9,1-3 comparte con ellos su tristeza por Israel; en 10,1 los llama «hermanos» y les confiesa sus oraciones intercesoras a favor de su pueblo; en 11,13 se dirige únicamente a una parte, posiblemente a la mayoría, de su audiencia: «Porque a vosotros os digo, gentiles». Con más frecuencia que en ningún otro lugar de los escritos de Pablo, en Ro 9-11 atribuye a un interlocutor imaginario (9,20; 10,1; 11,13.25) una serie de objeciones y falsas conclusiones (9,14.19; 10,18-20; 11,1-2.4.7.11.19-24) de una forma que tiene muchos puntos en común con la diatriba helenística, como ya se ha mencionado.[75] Mediante

[74] Ver R Scroggs, «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Rom 1-11». En: HAMERTON-KELLY, K.; SCROGGS, R. (eds.). *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W.D. Davies*. Leiden: Brill, 1976, pp. 271-298. Cf. DAHL, «The Future of Israel», p. 140.

[75] Sobre esta cuestión, los autores contemporáneos han dependido mucho de BULTMANN, R. *Der Stil der paulinische Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. FRLANT, 13; Göttingen, 1910. Ver la crítica esclarecedora de JUDGE, E.A. «St. Paul and Classical Society». *JAC* 15 (1972), p. 33; y especialmente en *Diatribe in Ancient Rhetorical Theory*. The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture; Protocol series, 22; Berkeley, 1976; y STOWERS, S.K. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico (California): Scholars Press, 1981 (SBL Dissertation Series, 57). Stowers dice que Pablo debe tener alguna razón para usar la diatriba en Romanos porque en sus otros escritos la diatriba sólo la

una serie de preguntas y respuestas (9,14.30; 10,14-15.18-19; 11,1-2.4.7.15),[76] el apóstol aborda algunas de las cuestiones que desconcertaban a sus destinatarios.

El argumento parece más complicado de lo que es, porque Pablo, en varios lugares, deja de lado el curso argumental, para refutar objeciones (9,14.18.19-24; 10,14-15.16-19; 11,1), aclarar presuposiciones (9,6-8), o tratar problemas especiales (9,30; 10,1; 11,11) directamente relacionados con el tema principal. Sin embargo, cuando uno desentraña la estructura del pasaje y tiene en cuenta los rasgos de estilo de Pablo en esta sección –a saber, su gusto por la antítesis y las paradojas, su pensamiento oscilatorio, su forma dialéctica de argumentar, su uso del quiasmo y el carácter epistolar del documento– su argumentación parece más coherente de lo que algunos autores mantienen.[77]

---

emplea en 1 Cor 15,35 y Ga 2,17; 3,21; sin embargo en Romanos aparece por lo menos en quince ocasiones (3,1.3.5.9.27.31; 4,1-2; 6,1.15; 7,7.13; 9,14.19; 11,1.19). La tesis de Stowers es que Pablo se presenta a los romanos como un maestro, que dirige esta carta a su «escuela» para que sirva como prolepsis de sus futuras enseñanzas en Roma (p. 182). Los antiguos «alumnos» de Pablo ahora en Roma son el núcleo de su «escuela» (p. 183). Esto –dice Stowers– ayuda a explicar, por un lado por qué la carta es un tratado teológico y, por otro, por qué un tal tratado se podía enviar a Roma (p. 181).

[76] Pablo emplea sistemáticamente preguntas abruptas como recurso de transición en las principales divisiones del pasaje: τί οὖν ἐροῦμεν... [*tí oûn eroûmen*…] (9,14.33); Ἐρεῖς μοι οὖν τί... [*ereîs moi oûn tí*…] (9,19); πῶς οὖν... [*pôs oûn*…] (10,14); Λέγω οὖν... [*légō oûn*…] (11,1.11), acompañadas a veces por la deprecación paulina μὴ γένοιτο... [*mḗ génoito*…] (9,14; 11,1.11). Cf. MOULE, C.F.D. *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge: University Press, 1953, p. 163. Sobre los recursos retóricos de Pablo, ver BDF, pp. 252-263.

[77] Collins declara que «el aparente desorden del pensamiento puede ser prueba, no de interpolación sino de la secuencia original del texto» (p. 583). Cf. BOMAN, T. *Hebrew Thought Compared with Greek*. Moreau, J.L. (trad.). Philadelphia: Westminster, 1960, pp. 134-35; DAHL, «The Future of Israel», p. 143.

TABLA 1. **DISTRIBUCIÓN DE LAS CITAS DEL AT EN ROMANOS 9-11**

Romanos	**Torá**	***Nebiim****	***Ketubim****
9,7	Gn 21,12		
9	Gn 18,10		
	Gn 18,14		
12	Gn 25,23		
13		Ml 1,2-3	
15	Ex 33,19		
17	Ex 9,16		
20		Is 29,16	
		Is 45,9	
21			
22		Jr 27,25 (LXX)	
23		Os. 2,25	
26		Os 2,1 (1,10)	
27		Is 20,22	
28		Is 10,23	
29		Is 1,9	
33		Is 28,16	
		Is 8,14	
10,5	Lv 18,5		
6	Dt 9,4		
	Dt 30,12		
7	Dt 30,13		
8	Dt 30,14		
11		Is 28,16	
13		Jl 2,32	
15		Is 52,7	
16		Is 53,1	
18			Sl 19,4
19	Dt 32,21		
20		Is 65,1	
21		Is 65,2	
11,2		1 Sam 12,22	
			Sl 94,14
		Am 3,2	
3		1 Re 19,10	
		1 Re 19,14	
4		1 Re 19,18	
8	Dt 29,3	Is 29,10	
		Is 6,10	
9			Sl 69,23
10			Sl 69,24
26		Is 59,20	
27		Is 59,21	
		Is 27,9	
(33)			(Job 5,9)
34		Is 40,13	
35			Job 41,3

**Nebiim*: Profetas. ***Ketubim*: Escritos [*N. del E.*].

El uso del Antiguo Testamento en Romanos 9-11

Un hecho que en general se ha dejado de lado, pero que considero digno de mención al proceder a la exégesis de Ro 9-11,[78] es que en ningún otro escrito paulino se cita el AT tan frecuentemente como en Romanos y en ningún otro sitio de Romanos cita Pablo el AT con tanta asiduidad como en los caps. 9-11. De las setenta y cinco citas del AT que se encuentran en esta epístola, cuarenta y cinco pertenecen a los caps. 9-11.[79] Este hecho es tan singular que no podemos por menos que sospechar la existencia de alguna razón muy especial para ello.[80]

El orden de la citas también es impresionante (ver tabla 1).[81] Primero se citan los textos del Pentateuco, como tesis básicas, exponiendo ejemplos concretos de cómo Dios pensaba llevar a cabo su plan en la historia de la salvación de su pueblo. Después, estos textos de la Torá son comentados por textos de los profetas y sapienciales,[82] que respaldan y confirman los argumentos que Pablo saca

[78] DAHL, «The Future of Israel», *Studies in Paul*, p. 138 (cf. p. 142), señala que aunque sobre Ro 9-11 se ha escrito mucho últimamente, aun hay por lo menos dos aspectos que siguen sin haber recibido la atención que merecen: el análisis formal de Ro 9-11 (composición y estructura de esta sección) y el uso que Pablo hace del AT en él.

[79] MAILLOT, A. «Essai sur les citations vétéro-testamentaires contenues dans Romains 9 a 11», pp. 55-57. Cf. ELLIS, E.E. *Saint Paul's Use of the Old Testament*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1957, pp. 11, 22-25, 160-170.

[80] El contraste se vuelve impresionante cuando vemos que en Ro 5-8 sólo hay dos citas. Para consultar otras observaciones sobre el uso del AT por Pablo en 9-11, ver HARRISVILLE, *Romans,* pp. 260-261 n. 51; cf. COSTELLO, C.J. «The Old Testament in St. Paul's Epistles», *CBQ* 4 (1942), pp. 141-145.

[81] Cf. MAILLOT, pp. 57-58.

[82] Los libros proféticos y los *Ketubim* eran considerados en el judaísmo clásico como comentarios sobre la Torá. Ver PATTE, D. *Early Hermeneutic in Palestine*. SBL Dissertation Series, 22; Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1975, p. 119.

de los textos de la Torá. Los pasajes son citados en una secuencia casi «canónica», siguiendo el orden de la historia de Israel desde Isaac hasta Elías, en una disposición que difícilmente puede considerarse como accidental o irrelevante. Parece como si Pablo hubiera querido probar con todas las Escrituras el acuerdo total de la palabra revelada sobre el punto que quería hacer comprender.[83]

Como no se puede hacer aquí un estudio detallado de estas citas, basten de momento, algunas observaciones generales:

1. Pablo generalmente cita a partir de la LXX, pero también conoce el texto hebraico y lo sigue cuando su redacción conviene más a su propósito (9,33).[84]
2. Aproximadamente la mitad de las citas se abordan con una referencia concreta y específica a su autor.[85] Parece como si Pablo pretendiera demostrar el acuerdo general de los autores sagrados sobre el importante asunto que está tratando[86] (9,25.27.29; 10,5.16.19.20; etc.).

---

[83] Ver COPPENS, J. «Les arguments scriptuaires et leur portée dans les lettres pauliniennes», *AnBib* 17-18 (1963), II, pp. 243-253. La prominencia de Isaías puede venir del hecho de que es el profeta del «remanente» y del «retorno»; cf. MAILLOT, p. 58. Hasta Getty, quien interpreta τέλος [*télos*] como «terminación», admite que «las citas sucesivas de la ley o alusivas a ella (cf. Ro 10,5s.19), a los profetas (Ro 10,11.13.15s.20s.), y a los Salmos (Ro 10,18) posiblemente revelen la tradicional división tripartita judía de las Escrituras (cf. también 11,8-10)» («Christ Is the End of the Law», pp. 102-103).

[84] Para ejemplos y crítica, ver GETTY, «Christ Is the End of the Law», pp. 67-69; cf. HANSON, *Studies in Paul's Technique and Theology*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974, pp. 145-159.

[85] Así Pablo cita a Moisés por nombre en dos ocasiones (más otra indirectamente), Isaías cinco veces, David, Oseas, Elías, ὁ λόγος [*ho lógos*] (9,9), y «la justicia por fe» (10,6-7) una vez.

[86] Para A. Maillot esta disposición prueba que este pasaje ha sido trabajado muy cuidadosamente por Pablo como una especie de *testimonium* (p. 73). Rafael Vicent toma toda la sección como una «homilía» sobre el significado teológico de la histo-

3. Normalmente Pablo simplifica el texto del AT, o extrae de él su idea principal. Parece más preocupado con la idea que con las palabras, aunque a veces sus argumentos están basados sobre éstas (10,15-18). Pero es evidente que le importaba más el «espíritu» que la «letra» (9,33; 10,5-8.13.21).
4. Pablo interpreta el AT a la luz del acontecimiento de Cristo[87] (10,6-9.10-13).

Esta excepcional acumulación y disposición de citas de las Escrituras es difícilmente comprensible si la argumentación de Pablo en Ro 9-11 no intentaba, al menos en parte, persuadir a su audiencia acerca de la continuidad entre la enseñanza de la Torá y el mensaje cristiano. Esta posibilidad debe tomarse en consideración para la interpretación de Ro 10,4.

Estructura de Romanos 9-11

El tema general de la epístola a los Romanos está presentado como una demostración de que el plan de salvación divino a través de la fe en Cristo ha sido llevado a cabo de acuerdo con las Escrituras (1,2; 3,21; 16,25-26). Sus tres partes principales tratan tres aspectos específicos del plan de Dios:[88]

---

ria de Israel, basada formalmente sobre el leccionario de la sinagoga. Ver «Derash Homilético en Romanos 9-11», *Salesianum* 42 (1982), pp. 751-778. Cf. SCROGGS, R. «Paul as Rhetorician», pp. 271-298.

[87] Cf. ELLIS, *Paul's Use of the OT*, p. 122.

[88] Rolland, siguiendo a Bengel (*Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742, II, pp.7-8), deduce el esquema de Romanos de la declaración programática en Ro 1,16-17, de la manera siguiente: 1) «sobre la justificación por la fe (Ro 1-4, anunciada por 1,17a)»; 2) «sobre la vida en el Espíritu (Ro 5-8, anunciada por 1,17b)»; 3) «sobre la salvación ofrecida todos (Ro 9-11 anunciada por 1,16b)» (p. 3). Ver «L'ordonnance des thèmes majeurs de l'épître aux Romains», pp. 394-404; cf. FEUILLET, «Le plan salvifique le Dieu», p. 489.

1. El plan de Dios se aplica a la salvación de toda la humanidad, judíos y gentiles por igual (caps. 1-8).
2. El plan de Dios tiene en cuenta a la vez su palabra dada a Israel y la infidelidad de Israel hacia Dios (caps. 9-11).
3. El plan de Dios afecta la vida cotidiana de la comunidad cristiana (caps. 12-15).

En los caps. 1-8 Pablo demuestra que la absoluta condición pecadora de los hombres (judíos y gentiles), no ha sido óbice para el cumplimiento del plan de salvación establecido por Dios. En los caps. 9-11 Pablo muestra que el aparentemente insuperable obstáculo del rechazo del Mesías por parte de Israel no impedirá la plena realización del propósito de Dios. El plan divino se llevará a cabo y las promesas a Israel se cumplirán como se anuncia en las Escrituras.

Ro 9-11 trata de explicar la relación existente entre el plan salvífico de Dios –que se cumple con la llegada de Cristo– con el destino de Israel.[89] La pregunta que el autor aborda está explícitamente expresada en 9,6: «¿Ha fallado la palabra de Dios?», entonces, «¿Cómo se puede conciliar el rechazo de Cristo por Israel con la inmutabilidad de las promesas divinas de salvación para Israel?», y «¿Cómo pueden ser ciertas estas promesas cuando Israel como nación ha comprometido su elección como pueblo de Dios en la tierra?».[90]

No podemos hacer suficiente hincapié en la importancia de estas preguntas en la iglesia apostólica, que estaba formada por muchos judeocristianos y fundada sobre la base de un cuerpo original judío, a saber, los doce apóstoles y los primeros discípulos. El tema era cómo explicar que el pueblo del viejo pacto, que había sido ben-

[89] Sobre este problema, ver BARRETT, «Romans 9.30-10.21: Fall and Responsibility of Israel», pp. 99-127.
[90] Ver GETTY, pp. 26-35, 64-72.

TABLA 2. **ESTRUCTURA Y BOSQUEJO DE ROMANOS 9-11 SOBRE EL TEMA: «¿Ha fallado el plan de Dios?»**

9,1-5		*Doxología Introductoria:* Lamento sobre el fracaso de Israel: Parece que el plan de Dios para Israel ha fallado.
9,6-29	**A.**	El plan de Dios no ha fallado. A pesar del fracaso de Israel, el propósito divino se está cumpliendo, tal y como se anunció en las Escrituras.
6-13		La elección de Israel no fue exclusiva ni meritoria.*
14-18		Israel no puede reclamar la elección como un derecho. Dios escoge de acuerdo a su plan sobre la base de su gracia.*
19-29		El plan de Dios se cumple en el remanente de Israel y en los creyentes gentiles.*
9,30-10.21	**B.**	El fracaso está del lado de Israel: no supo reconocer a Cristo –tanto en la Torá como en el evangelio– como único camino establecido por Dios para la salvación tanto de los judíos como de los gentiles.
9,30-10,3		Algunos gentiles, aceptando a Cristo, han obtenido la justicia de Dios mientras que la mayoría de judíos, rechazando a Cristo, han tropezado.*
10,4-13		Las Escrituras enseñan que el único camino que lleva a la justicia de Dios es la gracia de Cristo, a través de la fe.*
10,14-21		El evangelio ha sido predicado a judíos y a gentiles –mediante las Escrituras y por el *kerigma* cristiano–, pero Israel aún no ha aceptado el evangelio y los gentiles ya han empezado a hacerlo.*
11,1-32	**A'.**	El propósito de Dios se está cumpliendo. Dios está utilizando el fracaso de Israel para llevar a cabo la plenitud de su propósito salvífico, anunciado en las Escrituras.
1-10		El plan de Dios con respecto a Israel se está realizando en el remanente fiel.*
11-27		De igual manera que Dios está utilizando el fracaso de los judíos para la conversión de los gentiles, la fidelidad de los gentiles está siendo utilizada por Dios para el retorno final de Israel.*
28-32		El camino de la salvación va de la desobediencia del hombre a la misericordia de Dios para todos.
11,33-36		*Doxología final.* Alabanza de la sabiduría divina: los caminos de Dios son impenetrables.

*Declaraciones apoyadas con textos de las Escrituras.

decido por Dios con los mayores privilegios (9,4-5), estaba ahora quedando apartado de la comunidad del nuevo pacto, que, de hecho, no era otra cosa que la extensión de Israel. El problema es más angustioso si cabe para el apóstol, ya que él mismo es judío, y está dispuesto a sacrificarse por el bien de los de «su raza según la carne» (9,3).

Pablo ha organizado sus respuestas a estas preguntas en tres puntos que corresponden a las tres principales divisiones de Ro 9-11:

1. La forma de tratar Dios a su pueblo, visto desde la perspectiva divina, ha sido siempre coherente. Dios nunca ha elegido basándose en méritos humanos sino en su propia soberanía y misericordia. Por lo tanto, la inclusión de los gentiles tras el tropiezo de Israel no es injusta ni opuesta a las promesas divinas. Por el contrario implica la confirmación y el cumplimiento de las promesas dichas y el triunfo de su plan sobre el fracaso humano, como está anunciado en las Escrituras (9,6-29).
2. El rechazo de Cristo por parte de Israel, visto desde el punto de vista de la responsabilidad humana, viene de una mala comprensión del propósito de Dios revelado en las Escrituras y manifestado en la venida de Cristo (9.30-10.21).
3. El fracaso de Israel, visto una vez más desde la perspectiva de Dios, es sólo parcial y temporal. Previsto en el plan divino –había sido predicho en las Escrituras– y utilizado por Dios para la inclusión de los gentiles, el tropiezo de Israel sirve todavía al propósito de Dios para la salvación final y definitiva de «todo Israel». Dios no ha cambiado su intención primera (11,1-36).

El bosquejo de Ro 9-11 (ver tabla 2) muestra que Pablo ha organizado su exposición de acuerdo con una estructura casi quiásti-

ca, probablemente el ejemplo más claro de desarrollo ABA' en las cartas de Pablo.[91]

Este esquema puede resumirse en los siguientes tres puntos:

A Dios no ha revocado sus promesas a Israel (9,6-29)
B Israel ha rechazado el plan de Dios (9,30-10,21)
A' Dios no ha rechazado a Israel (11,1-32)

Los puntos A y A' manifiestan la soberanía de Dios con respecto a Israel y el punto B manifiesta la responsabilidad de Israel ante Dios.

Si se toma toda la sección como respuesta a la pregunta: «¿Ha fallado la palabra de Dios?», o ¿cómo puede Dios llevar a cabo su propósito tal y como se anuncia en la Torá cuando el Israel escogido ha rechazado al Mesías?, la respuesta final es: Dios lleva a cabo sus propósitos de modo sorprendente, siendo al mismo tiempo fiel a sus promesas bíblicas e impenetrable para las mentes humanas (11,33-36).[92]

Con respecto a la cuestión de la elección, esta sección explica que:

[91] Ver COLLINS, «Chiasmus», pp. 576-578; cf. FEUILLET, A. «La citation d'Habacuc ii.4 et les huit premiers chapitres de l'épître aux Romains». *NTS* 6 (1959), p. 71; ibíd., «Le plan salvifique de Dieu», pp. 336-387, 489-529; BRUNOT, A. *Le génie littéraire de Saint Paul*. Paris: Éditions du Cerf, 1955), pp. 41-51. L Cerfaux, en su *Théologie de l'église suivant Saint Paul* (Paris: Éditions du Cerf, 1948, p. 32), ya había visto el patrón ABA' en Ro 9-11. Cf. también DESCAMPS, A. «La structure de Rom 1-11». *AnBib* 17-18 (1963), I, pp. 3-14; JEREMIAS, J. «Chiasmus in den Paulusbriefen». *ZNW* 49 (1958), pp. 145-156.

[92] Ver BRUCE, F.F. «Promise and Fulfilment in Paul's Presentation of Jesus». En: BRUCE, F.F. (ed.). *Promise and Fulfilment. Essays Presented to Professor S.H. Hooke*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1964, pp. 36-50.

Ro 9,1-29	**Ro 9,30-10,21**	**Ro 11,1-32**
La elección de Israel no implicaba:	La nueva situación depende de la respuesta al evangelio:	La aceptación de los gentiles no implica:
• un estatus inamovible del otrora elegido Israel (9.6-13, 27-29) • ni exclusión de los gentiles (9,25-26)	• al creer en Cristo los gentiles se incluyen (9,30-33; 10,19-20) • al rechazar a Cristo Israel se excluye a sí mismo (9,31-33; 10,1-3.21)	• un estatus inamovible de los nuevos elegidos gentiles (11,11-24) • ni exclusión de Israel (11,1-10)
Porque La elección de Israel tenía el propósito de salvar tanto a Israel como a los gentiles (9,23-24)	**Porque** El evangelio de Cristo tiene el propósito de salvar tanto a israelitas como a gentiles (10,4.9-13)	**Porque** La aceptación de los gentiles tiene el propósito de salvar tanto a los gentiles como a Israel (11,25-32)

Resumiendo, a pesar del fracaso de Israel, la palabra de Dios no ha fallado (9,1-10,21), y a pesar de su rechazo del Mesías, Dios no ha rechazado a Israel (11,1-36). Por analogía con otros esquemas tipo ABA' (cf. 1 Cor 8; 12-14), se puede deducir que el pasaje central (9,30-10,21) está destinado a exponer lo esencial del mensaje de toda la sección (caps. 9-11).[93] A la pregunta: «¿ha fallado la palabra de Dios?» (9,6); este pasaje responde: no, la palabra de Dios se está cumpliendo en la venida de Cristo, en el remanente y en la iglesia cristiana. A la pregunta: «¿Ha rechazado Dios a Israel?» (11,1); este pasaje contesta: no, no es Dios quien ha rechaza-

[93] BENOIT, *Israelfrage,* p. 219. Cf. BARRETT, «Romans 9.30-10.21», p. 104.

do a Israel sino Israel quien ha rechazado a Dios en la persona de su Mesías. Por consiguiente, la aceptación de Cristo es la respuesta a ambas preguntas: las promesas de Dios se cumplen en aquellos que creen en Cristo, tanto judíos como gentiles, porque en el nuevo pueblo de Dios «no hay diferencias» (10,12-13). Por lo tanto, Ro 9,30-10,21 no debe considerarse como un pasaje dialéctico independiente sino como corolario de 9,1-29 y un anticipo de 11,1-36. Aunque en 9,30-10,21 Pablo presenta la inclusión de los gentiles como teniendo lugar en contraste con el fracaso de los judíos, el tema no es la paradoja «rechazo de Israel/inclusión de los gentiles», sino la respuesta al evangelio como la esperanza para la inclusión tanto de Israel como de los gentiles en el nuevo pueblo de Dios.[94]

CONTEXTO INMEDIATO: ROMANOS 9,30-10,21

Ro 10,4 pertenece, obviamente, a la sección central de Ro 9-11, es decir, al pasaje formado por 9,30-10,21. Este pasaje se considera comúnmente como una unidad natural dentro de los caps. 9-11.[95] Tan sólo existe un pequeño desacuerdo sobre las subdivisiones internas y, por consiguiente, sobre el contexto inmediato de 10.4. Algunos autores lo consideran como la conclusión de 9,30-10,4;[96]

[94] A través de este capítulo, Pablo demuestra cómo el destino de Israel y el de la iglesia están ligados (especialmente 11,25-32). Las diferencias en la forma en que Dios trata con los judíos y los gentiles en los dos principales periodos de la historia están aquí resumidas como partes del plan de la salvación. Ver más en MOXNES, p. 52; EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, pp. 284-301. Para un análisis de las interpretaciones recientes, ver STUHLMACHER, P. «Zur Interpretation von Römer 11.24-32»; WOLFF, H.W. (ed.). *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag*. München: C. Kaiser, 1971, pp. 555-570.

[95] Via considera Ro 9,30-10,21 «un texto con unidad propia» («A Structural Approach», p. 206). Igual piensa DODD, *Romans*, p. 161; FEUILLET, «Le plan salvifique», p. 497; Cranfield, *Romans*, p. 503; KÄSEMANN, *Romans*, p. 276.

[96] Así ALAND, *Greek NT*, p. 556; KÄSEMANN, *Romans*, p. 289; KUSS, *Römer*, p.

unos pocos como el principio de 10,4-13,21,[97] y otros como la declaración central de 10,1-21.[98] Comoquiera que 9,30-10,21 es una sección más bien corta, y no es fácil establecer su división interna, debe considerarse como el contexto inmediato de Ro 10,4.

El tema de 9,30-10,21 es una continuación de 9,1-29. Pablo no olvida que está contestando la pregunta implícita de 9,6. La palabra de Dios no ha fallado (9,6) porque Dios es libre y no hace depender de las obras humanas el don de su justicia/amnistía (δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*]) La causa de la nueva situación histórica del pueblo de Dios formado principalmente por gentiles en vez de por judíos (9,30-10,3) no se debe a la infidelidad de Dios con respecto a Israel sino a la resistencia de Israel a la palabra de Dios tal y como es proclamada en la ley (10,4-8) y en el evangelio (10,8-21). Por lo tanto, la culpa no es de Dios sino de Israel. No se sometió al plan de Dios (10,3) sino que tropezó contra la piedra de tropiezo (9,33) que es Cristo (10,13) y no escuchó bien la palabra de la ley (10,4-8), ni respondió a la palabra del evangelio (10,8-13). Por consiguiente Israel puede ser perfectamente acusado de ser «un pueblo desobediente y rebelde» (10,21). Sin embargo, a pesar de acusar a Israel de una falta ineludible, el apóstol no insiste en la culpabilidad de Israel. La queja de Pablo en contra de Israel no está motivada por sentimientos antijudíos sino por una preocupación misionera por la salvación de su pueblo (10,1). El énfasis de Pablo está en que el mensaje del evangelio ha sido anunciado en la Torá y en el *kerygma* cristiano, así que el rechazo del mensaje no es debido al fallo de Dios sino al endurecimiento humano. Dios siempre ha extendido sus brazos para intentar salvar a su pueblo (10,21).

748; MUNCK, *Christ and Israel*, p. 79.

[97] BARRETT, *Reading through Romans*, p. 53.

[98] BRUCE, *Romans*, p. 203; CRANFIELD, *Romans*, p. 515; GETTY, «Christ Is the End of the Law», p. 1; RHYNE, p. 103.

El argumento de esta sección se presenta de acuerdo a la siguiente disposición:

A. Israel ha rechazado el camino de Dios para su salvación (9,30-10,3)

Situación de Israel (9,30-33)	1. Los gentiles que no buscaban la justicia de Dios la encontraron por la fe en Cristo 2. Israel fracasó porque confió en su propio camino
Anunciada por los profetas (9,32b-33)	a. Is 8,14 «Dios pondrá en Sión piedra de tropiezo» b. Is 28,16 «El que confíe en ella nun ca fracasará»
Explicación de Pablo (10,1-3)	1. Israel rechazó el camino de Dios (el evangelio) 2. Israel buscó establecer su propio camino

B. La Torá anuncia el evangelio: Cristo aporta el camino de δικαιορύνη [*dikaiosýnē*] a cualquiera que cree (10,4)

Enseñado por la Torá (10,5-8a)	c. Lv 18,5 «El que sigue el camino de Dios vive en él» (cf. 1) a. Dt 30,12-14 «El camino de Dios es obra suya, no del hombre» (cf. 2)
Midrash-pesher de Pablo (10,6-8b)	2. El hombre no puede obtenerlo por sí mismo (cf. a) 1. Cristo lo ha obtenido por nosotros (cf. b)

B'. El evangelio confirma la Torá: «Esta es la palabra de fe que predicamos» (10,8b)

Kerigma de Pablo (10,9-10)	1. Si confiesas que Jesús es el Señor serás aceptado. 2. Si crees en Jesús como el Mesías resucitado serás salvo.
Confirmado por los profetas (10,11-13)	b. Is 28,16 «el que confía en Él nunca desmayará» (cf. 2) a. Jl 2,32 «Todo el que invoque el nombre

del Señor será salvo» (cf. 1)

A'. Israel sigue rechazando el camino de Dios para la salvación (10,14-21)

Acusación de Pablo (10,14-15)	1. El evangelio ha sido predicado a Israel. 2. Si crees en Él como el Mesías resucitado serás salvo.
Predicho en los profetas y en los Salmos (10,16-18)	a. Is 53,1 «Quien ha creído a nuestro anuncio?» b. Sl 19,4 «Por toda la tierra sale su pregón»
Declaración de Pablo sobre la situación de Israel con respecto a los gentiles (10,19-21) respaldado por la ley y los profetas	1. Muchos gentiles que no buscaban a Dios lo encontraron (Dt 32,21; Is 65,1 2. Israel, buscado por Dios, se niega a acudir (Is 65,2)

Si este bosquejo de la estructura de Ro 9,30-10,21 es correcto, habría que concluir lo siguiente: 1) De acuerdo con el patrón quiástico de disposición, las declaraciones centrales tienen que ser 10,4 y 10,8 que, de hecho, parecen resumir la idea clave del contexto: la palabra de Dios no ha fallado; el fallo es de Israel. Porque la misma «palabra» anunciada por la Torá es la «palabra» predicada por el evangelio, es decir, Cristo. 2) De acuerdo con la técnica literaria de la *inclusio*, el fallo de Israel se resalta mediante declaraciones paralelas, al principio y al final de la sección (cf. 9,30-33; 10,20-21), que describen la situación de los gentiles –que no buscaban pero hallaron aceptación en el pueblo de Dios– y de Israel –que fue buscado por Dios pero se negó a responder–.

Resumen del tema de Romanos 9,1-29

Aunque el capítulo 9 obviamente introduce un tema nuevo, sigue desarrollando el tema de los caps. 1-8.[99] Ro 9,1-5 es al mismo tiempo introductorio y de transición.[100] La agónica confesión de tristeza de Pablo[101] en 9,1-3 viene justo después de su declaración de que nada puede separar a los elegidos del amor de Dios (8,39) y fija el tono de la preocupación apostólica por la salvación de Israel que impregna toda la sección (cf. 10,1; 11,1.26). Pablo deja muy claro que su principal preocupación es llevar Israel a Cristo. Los incomparables privilegios que Dios concedió a Israel hacen que la situación sea aún más dolorosa para el apóstol. Porque, además de ἡ υἱοθερία καὶ ἡ λατρεία καί αἱ ἐπαγγελίαι [*hē huiothería kaí hē latreía kaí hai epangelíai*], y οἱ πατέρες [*hoi patéres*] dones a menudo alabados en el judaísmo,[102] Pablo debe añadir ὁ Χριστός [*ho Christós*] (9,4), el último y supremo don de Dios a Israel, precisamente el don que Israel ha rechazado.

Como parece indicar 9,6, la separación actual de Israel con respecto al nuevo pueblo de Dios era interpretada por algunos como indicio de que Dios no había mantenido su palabra en sus promesas a Israel. Toda la sección desde 9,6 hasta 9,29 es una reflexión sobre este tema, preparando la respuesta final, que llega en 9,30-10,21, y que enfáticamente declara que Dios ha sido fiel a su palabra y que es Israel el que no ha sido fiel a la palabra de Dios (ὁ

[99] Sólo en los caps. 9-11 Pablo intenta explicar lo que quería decir con expresiones tales como «primero a los judíos» (1,16), «todas las cosas obran para el bien de los... que han sido llamados según su propósito» (8,28), o «¿Quién acusará a los elegidos de Dios?» (8,33), etc.

[100] GETTY, p. 109.

[101] Ver WILES, *Paul's Intercessory Prayers*, pp. 253-258.

[102] Ver Str-B, III, pp. 261-267; cf. CERFAUX, L. «Le privilège d'Israël selon saint Paul». En: *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux: Duculot, 1954, I, pp. 339-364.

λόγος τοῦ θεοῦ [*ho lógos toû theoû*]).[103] En primer lugar, Pablo se esfuerza en corregir un concepto erróneo sobre la elección.[104] Distinguiendo entre τὰ τέκνα τῆς σαρκός [*tá tékna tẽs sarkós*] y τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας [*tá tékna tẽs epangelías*] (9,7), conduce su argumento sobre la fidelidad de la palabra de Dios a una conclusión lógica. Partiendo de una serie de referencias de las Escrituras cuidadosamente seleccionadas, Pablo demuestra que «el propósito de Dios en su libre elección de un pueblo» (ἡ κατ' ἐκλογήν πρόθεσις τοῦ θεοῦ [*hē kat' eklogẽn próthesis toû theoû*], 9,11) no depende de los méritos ancestrales de Israel, sino de la voluntad divina.[105] La insistencia del apóstol en que lo que importa no es «el deseo del hombre ni su esfuerzo» (9,16), sino «Dios que tiene compasión» (τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ [*toû eleōntos theoû*]), parece estar destinada a refutar el rumor de que Dios había sido infiel a sus promesas a Israel.[106] Pablo reinterpreta totalmente el significado de elección, argumentando que se trata de un *regalo inmerecido* de Dios y no un derecho heredado (9,8.11-12; cf. 3,2). Esto permite a Pablo responder, a lo largo de la discusión, preguntas sobre la aparente injusticia y arbitrariedad divinas mediante categóricas refutaciones (9,14-18.19-21).[107]

---

[103] Obviamente la palabra de Dios expresada en las Escrituras; cf. BARRET, «Fall and Responsibility of Israel», p. 124.

[104] Ver Str-B, III, pp. 268; cf. MOXNES, pp. 46-47; *Tg. Yer. I* sobre Éxodo 33,19 «misericordia de quien lo merezca». Ver más en HELFGOTT, B.W. *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*. New York: King's Crown Press, 1954.

[105] Sobre la tensión entre elección y libertad ver MAIER, G. «Mensch und freie Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen ben Sira und Paulus». *UTUNT* 12 (1972), pp. 382-392.

[106] La frecuencia del esquema οὐ μόνον… ἀλλά [*ou mónon… allá*] en Romanos (cf. 9,24; 4,12.16) revela una situación de conflicto. Ver MOXNES, pp. 48-49.

[107] En Ro 9,14 Pablo trata el tema de la justicia de Dios en su trato con Israel. Tanto si la justicia de Dios es vista como una expresión de fidelidad al pacto (como 9,6-13 y 25-27 parecen mostrar) o su fidelidad a la creación (como 9,19-24 parece

Relacionada con el concepto de que la palabra de Dios no puede fallar sino que siempre cumple los propósitos divinos está la idea de que dichos propósitos siempre están basados en su voluntad salvífica. Como la elección tiene por objetivo la salvación, se deduce que el factor definitivo en el cumplimiento del plan divino no es el mérito del hombre sino la misericordia de Dios (ἔλεος [*éleos*], 9,16).[108] Si el propósito del plan divino es salvación y misericordia para todos (cf. 9,11.16.24), Dios no puede rechazar a Israel a pesar de que éste haya rechazado a Cristo. Por lo tanto, la paciencia de Dios con Israel no es una señal de que la palabra de Dios ha fallado sino una señal de la fidelidad divina a su propósito salvífico. Ni faraón (9,17), ni «las vasijas de ira» (9,19-24), ni la desobediencia de Israel son obstáculos para la misericordia de Dios.[109] Es más, el

indicar) Pablo insiste en el cap. 9 en que ninguna infidelidad o injusticia puede ser atribuida a Dios. Ver GETTY, «Christ Is the End of the Law», p. 110. Cf. DAHL, «The Future of Israel», p. 86.

[108] El tema de «la misericordia» es básico en Ro 9-11, como indican el uso de ἐλεέω [*eleéō*] y ἔλεος [*éleos*]. De las doce menciones que Pablo hace de ἐλεέω [*eleéō*], seis aparecen en Ro 9-11 (*Computer Konkordanz*, p. 601); y de tres usos de ἔλεος [*éleos*] en Romanos, dos aparecen en Ro 9-11 (ibíd, p. 602). Cf. 9,15.18; 11,30-32; 9,23. Es evidente que el pasaje se refiere al misterio de la elección de Dios pero, como dice Cranfield, «malinterpretaremos estos capítulos si dejamos de reconocer que su palabra clave es misericordia» (*Romans*, p. 448). Cf. BARTH, M. *Paulus–Apostat oder Apostel?*, pp. 45-134. La palabra clave ἔλεος [*éleos*] debe entenderse a la luz de sus antecedentes del AT, como חסד [חֶסֶד] [ḥesed], el término para la fidelidad de Dios en su promesa del pacto. Cf. BULTMANN, R. «ἔλεος», *TDNT,* II, pp. 474-482; ZIMMERLI, W. «χάρις» *TDNT, IX,* pp. 379-381; DODD, *The Bible and the Greeks,* p. 61. Según Gaston, lo que Pablo quiere decir aquí a su audiencia romana es que «la elección de Israel depende únicamente de la misericordia de Dios porque su propia elección depende de la misma misericordia. Esta es la finalidad de todo el capítulo» («Paul's Enemies», p. 416). Cf. MUNCK, *Christ and Israel*, p. 77.

[109] Esto anticipa la idea de que Dios se sirve hasta del endurecimiento de Israel para la salvación de los gentiles (11,12-15.28-32).

remanente prueba al mismo tiempo que Israel no ha sido rechazado (11,5) y que la palabra de Dios no ha fallado. Porque «sólo un remanente ha demostrado ser fiel y consecuente a lo largo de toda la historia de Israel desde los días de Abrahán».[110] Este remanente formado por judíos y gentiles hereda las promesas de Dios y realiza los propósitos divinos (9,7-13; cf. 27-29; 11,1-6).

Por lo tanto, llevando a cabo su plan de salvación parcialmente «fuera» de Israel, Dios no ha sido infiel a su palabra. No ha actuado de acuerdo a las expectativas de sus portavoces, sino de acuerdo a su propio libre albedrío y misericordia (9,6-13). En la realización de sus objetivos, Dios no puede ser tachado de haber actuado injustamente. Debe reconocerse que ha actuado creativamente para poder cumplir, a pesar del fracaso humano, con sus propósitos de salvación (9,14-26).[111] Dios ha cumplido sus promesas fielmente, para el máximo bien de sus destinatarios, y en total acuerdo con su palabra dada en las Escrituras (9,25-30). Pablo lleva esta argumentación aún más lejos en 9,30-10,21, una sección que constituye el contexto inmediato de Ro 10,4 y que, por consiguiente, analizaremos con más detalle.

---

[110] CLEMENTS, R.E. «"A Remnant Chosen by Grace" (Romans 11.5): The Old Testament Background and origin of the Remnant Concept». En: HAGNER, D.A.; HARRIS, M.J. (eds.). *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th Birthday*. Exeter Paternoster, 1980, p. 106; Sobre el tema del remanente en Ro 9-11, ver SCHRENK, G. «λεῖμμα κτλ». *TDNT*, IV, pp. 209-214; cf. HASEL, G.F. «Remnant», *IDBSup*, p. 736; MANSON, T.W. *The Teaching of Jesus*. *Cambridge:* University Press, 1963, p. 181, ve el concepto de remanente en Pablo como «unos pocos salvados» y «unos pocos que se salvan».

[111] El tema del propósito divino es muy paulino y se puede encontrar en otros lugares. Pero en ninguno como aquí expone Pablo tan claramente su visión teleológica de la historia y de las Escrituras. Ver STAUFFER, «ἵνα und das Problem des teleologischen Denkens bei Paulus», pp. 232-257; y DELLING, «Zur paulinischen Teleologie», pp. 705-710.

EXÉGESIS DE ROMANOS 9,30-10,21

Romanos 9,30-33

Esta primera sección tiene una importancia temática decisiva para la correcta comprensión de todo el pasaje y especialmente de 10,4.[112] La pregunta, Τί οὖν ἐροῦμεν [*tí oûn epoûmen*],[113] introduce la explicación del tropiezo de Israel y la contrapuesta situación de Israel y los gentiles, insinuada en 9,1-29, con respecto a la nueva comunidad que Dios está reuniendo sobre la tierra a través del evangelio de Cristo.

El contraste entre los gentiles e Israel

En esta comunidad sucede que *algunos* de aquellos que no eran pueblo de Dios están convirtiéndose en pueblo de Dios (9,24-26) –ἔθνη [*éthnē*] obviamente se refiere a los gentiles que han creído en el evangelio–; mientras que la *mayoría* de los que eran pueblo de Dios excepto un remanente que ha respondido al evangelio (9,19-29) –se están excluyendo a sí mismos del nuevo pueblo de Dios–. El frecuente y sistemático uso en esta sección del término colectivo *Israel*[114] (en vez de la expresión más común «los judíos») y ἔθνη [*éthnē*] indica un énfasis sobre el concepto de «pueblo de Dios» en su sentido corporativo.[115] La cuestión aquí no es la salvación indivi-

[112] CRANFIELD, «Some Notes on Romans 9.30-33». En: ELLIS, E.E.; GRASSER, E. (eds.). *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kummel zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 35.

[113] Este tipo de pregunta normalmente sirve para introducir temas importantes (cf. 9,30 con 9,14; 11,1.11; 3,31; 4,1; 6,1.15; 7,7) Ver más en CAMPBELL, «Romans 3», p. 32.

[114] Es significativo que de los diecinueve usos de la palabra Ισραήλ [*Israél*] en los escritos paulinos, trece estén en Ro 9-11.

[115] GUTBROD, W. «Ισραήλ». *TDNT,* III, p. 380.

dual sino la inclusión o exclusión dentro del pueblo escatológico de Dios.

Para explicar la paradoja histórica presentada en los versículos precedentes, Pablo utiliza, de forma combinada, dos recursos literarios: una serie de imágenes del vocabulario de las carreras de atletismo y una serie de antítesis.

Las imágenes inspiradas del atletismo incluyen los siguientes términos:[116] διώκων [*diōkōn*], para denotar el esfuerzo por alcanzar una meta;[117] κατέλαβεν [*katélaben*], para describir la consecución de la meta;[118] οὐκ ἔφθασεν [*ouk éphthasen*], para tropezar con un obstáculo;[119] καταισχύνω [*kataischýnō*], para la vergüenza y desilusión por la derrota;[120] y τέλος [*télos*], para la meta, o línea de llegada.[121] El papel, la importancia y significado de estas imágenes se irá viendo a través del proceso exegético.

La serie de antítesis comienza con las siguientes situaciones paradójicas y contrapuestas:

---

[116] Esta imagen de las carreras recuerda el τρέχοντος [*tréchontos*] de 9,16. Ver BARRETT, «Romans 9.30-33», p. 106. Sobre imágenes de carreras, ver PFITZNER, V.G. *Paul and the Agon Motif Traditional*. *Athletic Imagery in the Pauline Literature*. NovTSup, 16; Leiden: Brill, 1967, p. 140. Cf. MEYER, «Romans 10.4», p. 62.

[117] OEPKE, A. «διώκω». *TDNT,* II, p. 230; cf. STAHLIN, G. «προσκόπτω». *TDNT,* IV; p. 755; VAN VELDHUIZEN, A. «Rom 9.30-33». *TSK* 29 (1911), p. 439. Sobre διώκειν δικαιοσύνην [*diōkein dikaiosýnēn*] (רדף צדק) [רָדַף צֶדֶק] [rāḏap̄ ṣeḏeq], ver Is 51,1 y Pr 15,9; cf. Ro 12,13; 14,19; 1 Cor 14,1; 2 Tim 2,22; Heb 12,14; cf. 2 Clem 10,1; los verbos διώκω [*diōkō*] y καταλαμβάνω [*katalambánō*] («perseguir y adelantar») se emplean conjuntamente en Ex 15,9; Sir 11,10; 27,8; Flp 3,12-14.

[118] DELLING, G. «λαμβάνω». *TDNT*, IV, p. 10.

[119] FITZER, G. «φθάνω». *TDNT*, IX, pp. 88-92.

[120] STAHLIN, G. «προσκόπτω». *TDNT*, VI, p. 746.

[121] LSJ, p. 1.774.

	9,30		9,31
Gentiles	(ἔθνη)	**Israel**	(Ἰσραήλ)
no buscaban	(μὴ διώκοντα δικαιοσύνην)	buscaban	(διώκων νόμον δικαιοσύνης)
alcanzaron	(δικαιοσύνην κατέλαβεν)	no alcanzaron	(νόμον οὐκ ἔφθασεν)

La ironía que yace en la imprevista inversión de la expectativa normal, es formulada por Pablo desde la perspectiva de Israel en vez de hacerlo desde la de los gentiles. Así, Pablo declara que muchos gentiles que nunca estuvieron en la carrera tras la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] obtuvieron δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως [*dikaiosýnēn tḗn ek písteōs*], mientras que Israel, el pueblo de la ley,[122] descrito como διώκων νόμον δικαιοσύνης [*diṓkōn nómon dikaiosýnēs*] no alcanzó la meta de su carrera. Pablo no da explicación alguna sobre esta inversión de roles tan paradójica hasta 9,32-33 y 10,2-4.

Aunque la interpretación de δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] ha sido discutida,[123] hoy es comúnmente aceptado que la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] griega debe entenderse a través del concepto hebreo de צדק [צֶדֶק] [ṣeḏeq], el cual traduce.[124] Nuestras traducciones mo-

[122] TOEWS, p. 130*,* dice que Israel es descrita en estos términos debido a su carácter de «pueblo intensamente encaminado hacia una meta».

[123] Ver BULTMANN, R. «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ». *JBL* 83 (1964), pp. 1.216; KÄSEMANN, E. «God's Righteousness in Paul». *JTC* 1 (1965*),* pp. 100-110; REICKE, B. «Paul's Understanding of Righteousness». En: RICHARDS, J.M. (ed.). *Soli Deo Gloria*. Richmond (Virginia): J. Knox, 1968*,* pp. 37-49; WILLIAMS, S.K. «The "Righteousness of God" in Romans». *JBL* 99 (1980), pp. 241-290; cf. SURBURG, R.F. «Justification as a Doctrine of the Old Testament: A Comparative Study in Confessional and Biblical Theology». *CTQ* 46 (1982), pp. 129-146.

[124] Ver SCHRENK, G. «δικαιοσύνη», *TDNT,* II, pp. 192-210; HILL, *Greek Words,* pp. 82-162; BARRETT, *Romans*, p. 193; ZIESLER, *Righteousness in Paul*, pp. 206-207; NYGREN, *Romans*, p. 98.

dernas de «justificación», «justicia» o «rectificación»[125] o «amnistía» apenas evocan las principales connotaciones teológicas que צדק [צְדֶק]-δικαιοσύνη [ṣeḏeq-*dikaiosýnē*] tenían en los círculos judíos en la época de Pablo. El término describe principalmente una relación y era especialmente utilizado para denotar la actividad salvadora de Dios. Aunque también podía emplearse en un sentido moral, expresaba predominantemente connotaciones «legales» y apuntaba más a la misericordia de Dios que a la virtud humana.[126]

Es importante fijarse en que, cada vez que Pablo trata el tema de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios en Romanos, es en conexión con la inclusión de los gentiles (1,16-17; 3,21-31; 9,30-10,21). El énfasis siempre se pone en la imparcialidad de Dios, hasta el punto que la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios parece describir la absoluta imparcialidad con la que Dios está dispuesto a salvar a los pecadores, tanto gentiles como judíos.[127] Este particular significado de δῖ καιοσύνη [*dikaiosýnē*] es imprescindible para la comprensión de toda la sección. La δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] obtenida «por la fe» (ἐκ πίστεως [*ek písteōs*]) parece subrayar la idea de que por fe los gentiles han obtenido el mismo «estatus de pueblo escogido» que Israel.[128]

---

[125] KECK, L.E. *Paul and His Letters*. Philadelphia: Fortress, 1979, pp. 118-123.

[126] El término «δικαιοσύνη» no puede significar aquí «justicia moral» porque Pablo habla acerca de ella como algo que los gentiles no han buscado, pero han recibido como un simple regalo (κατέλαβον [*katélabon*]) —el prefijo κατά [*katá*] que acentúa tanto lo repentino como el carácter definitivo de su consecución (cf. DELLING, «λαμβάνω». *TDNT*, IV, p. 10). BARTH, K. (*Dogmatics,* II, p. 241) define «justicia» en Ro 9,30 como «la misericordia de Dios».

[127] REICKE, B. «Paul's Understanding of Righteousness», pp. 37-49.

[128] La interpretación tradicional refiere ἐκ πίστεως [*ek písteōs*] a la fe de los gentiles; ver CRANFIELD, «Some Notes on Rom 9.30-33», p. 35; cf. TAYLOR, G.M. «The Function of PISTIS CHRISTOU in Galatians». *JBL* 85 (1966), pp. 58-76; HOWARD, G. «On the Faith of Christ», *HTR* 6O (1967), pp. 459-484; «The Faith of Christ», *ET* 85 (1974), pp. 212-215; O'ROURKE, J.J. «Pistis in Romans». *CBQ* 35

Debe observarse que la meta que Pablo describe para Israel, no es la que han alcanzado los gentiles. A diferencia de los gentiles indiferentes, Israel ha estado corriendo con gran esfuerzo y durante mucho tiempo (διώκων [*diōkōn*]) hacia «la justicia de la ley» νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*]. Salvo raras excepciones,[129] la mayoría de los especialistas entienden que νόμος [*nómos*] se refiere aquí a la «Torá», es decir, a la ley del AT.[130] Es innegable que los matices básicos de significación de *Torá* (o sea, *hagadá* o «historia» y *halajá* o «estipulación»)[131] siguen presentes en el νόμος [*nómos*] griego del NT. Pablo emplea νόμος [*nómos*] algunas veces en un sentido y otras en otro, de forma positiva o negativa.[132] Pero en este contexto νόμος [*nómos*] parece conservar sus connotaciones básicas de «revelación divina en su sentido más amplio».[133] Pablo ha

(1973), pp. 188-194. Sobre nuestro pasaje en Ro 9,30-33: MARQUARDT, F.-W. *Die Juden im Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag, 1971, p. 39. Sin embargo, Gaston («Abraham and the Righteousness of God». *HBT* 2 [1980], p. 54), en un estimulante estudio sobre el uso paulino de la frase ἐκ πίστεως [*ek písteōs*] y πίστις τοῦ θεου [*pístis toû theou*] (cf. Ro 3,3; Ga 3,7), concluye que esta frase se refiere a la «fidelidad de Dios» y que la fidelidad de Dios debe ser comprendida en el sentido de fiabilidad (p. 66 n. 60).

[129] Así Sanday y Headlam (*Romans*, p. 279), y Murray, (*Romans*, II, p. 43), se empeñan en interpretar νόμος [*nómos*] como «principio» o «norma».

[130] Ver WILSON, «*Nomos:* The Biblical Significance of Law», pp. 36-48; DÉMANN, «Moïse et la loi dans la pensée de Saint Paul», pp. 189-242; CRANFIELD, «St. Paul and the Law», pp. 43-68; LADD, «Paul and the Law», pp. 50-67; GASTON, «Paul and the Torah», pp. 48-71; FEUILLET, «Loi de Dieu, loi du Christ», pp. 29-65; FULLER, *Gospel and Law*, pp. 73-81.

[131] SANDERS, J.A. «Torah and Paul», pp. 136-138.

[132] Ver BARR, *Semantics of Biblical Language*, p. 237; HILL, *Greek Words*, p. 17.

[133] Ver DODD, C.H. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder & Stoughton, 1935, p. 25; WILSON, «Nomos: The Biblical Significance of Law», pp. 38-39; BRING, «Paul and the Old Testament», p. 22; y BAG, p. 542; L. Monsengwo Pasinya sostiene que «*Nomos* no significa por lo tanto la revelación divina que ordena o manda sino que enseña e instruye» (*La notion de* νόμος *dans le pentateuque grec*. AnBib,

enumerado en 9,4-5 la recepción de la ley (ἡ νομοθεσία [*hē nomothesía*]) entre los más grandes privilegios de Israel, al mismo nivel que los pactos (αἱ διαθῆκαι [*hai diathḗkai*]), las promesas (αἱ ἐπαγγελίαι [*hai epangelíai*]), y el mismo Mesías (ὁ Χριστός [*ho Christós*]). Como 9,31 es la primera referencia a νόμος [*nómos*] tras 9,4, lo más probable es que Pablo use νόμος [*nómos*] en el sentido de *Torá* «como la historia de la elección y redención divina con la convicción escatológica de que la reciente intervención de Dios en Cristo había hecho esa elección y esa redención disponibles para toda la humanidad».[134] Esta comprensión de νόμος [*nómos*] permite una interpretación coherente y consecuente del pasaje tanto de 1) εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν [*eis nómon ouk éphthasen*] en 9,31, 2) como de τέλος νόμου [*télos nómou*] en 10,4, y 3) la exégesis de Pablo de las citas de la Torá en 10,5-8.

Si el significado de νόμος [*nómos*] en 9,31 se sigue discutiendo, es mayormente en relación con la interpretación de la construcción de genitivo νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*], un *hapax legomenon* en el NT.[135] Esta frase ha sido interpretada como «la ley cuyo propósito es la justicia»,[136] «la ley justa»,[137] «la ley que requie-

52; Roma: Biblical Institute Press, 1973, p. 203.

[134] SANDERS, «Torah and Paul», p. 138. Νόμος [*nómos*] en muchos pasajes del la LXX, la literatura pseudoepigráfica y en el NT mantiene las connotaciones de Torá como *revelación* y *pacto* más que de simple código legal. Ver GASTON, «Paul and the Torah», p. 59, y especialmente MONSENGWO PASINYA, *La notion de Nomos dans le pentateuque grec*, p. 203. H. Hummel («Are Law and Gospel a Valid Hermeneutical Principle?», p. 183), argumenta que «los luteranos en particular deben recordar que *exegéticamente* el equivalente dinámico de "Torá" es más cercano a "evangelio" que a "ley"» (énfasis en el original). Cf. SIEGWALT, G. *La Loi chemin du salut*. Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1971, pp. 25-26, 75-77.

[135] Esta expresión aparece también una vez en la LXX (Sb 2,11). Ver SUGGS, M.J. «Wisdom of Solomon 2.10-15: A Homily on the Fourth Servant Song». *JBL* 76 (1957), p. 26.

[136] Así WILLIAMS, «Righteousness of God», p. 283. Cf. BDF, p. 90; MOULE, *An*

re justicia»[138] o incluso «la ley que erróneamente se entiende como un camino de justicia».[139] Leyendo Ro 9,31 a través del prisma de la incompatibilidad entre la ley y la justificación por la fe, se ha traducido así: «pero Israel, que seguía la justicia que está basada en la ley no logró cumplir con la ley» (RSV), asumiendo que cuando Pablo dice νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*] en realidad quiere decir δικαιοσύνην νόμου [*dikaiosýnēn nómou*], y por lo tanto, se refiere a la «justificación por las obras». Esta traducción resulta desechable porque no respeta el texto y le impone presuposiciones injustificadas. Aunque sea cierto que el cambio de νόμον δικαιοῦ σύνης [*nómon dikaiosýnēs*] a δικαιοσύνην νόμον [*dikaiosýnēn nómon*] se pueda teóricamente explicar por un hipálage,* nada prueba que realmente haya ocurrido aquí. Por lo tanto, parece más objetivo tomar el texto tal como es, que corregirlo para que se amolde a una determinada teología. Si Pablo usa νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*] en 9,30 mientras que usa τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [*tḗn dikaiosýnēn tḗn ek nómou*] en 10,5, lo más pro-

Idiom Book of NT Greek, pp. 39-40.

[137] Así Barrett («Romans 9.3», p. 108) considera como textos paralelos Ro 7,12 (νόμος ἅγιος [*nómos hágios*]) y Ro 8,4 (δικαίωμα τοῦ νόμου [*dikaíōma toû nómou*]).

[138] HUBY, *Romains*, p. 360; LAGRANGE, *Romains*, p. 249; ZAHN, *Römer,* p. 471; cf. AQUINO, T. *Super Epistolas S. Pauli Lectura 1*, p. 148, segunda alternativa.

[139] La JB traduce: «una justicia derivada de la ley»; LUZ, *Geschichtsverständnis*, p. 157, corrige el texto de νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*] a δικαιοσύνη ἐκ νόμου [*dikaiosýnē ek nómou*] para hacerlo decir «die Gerechtigkeit des Gesetzes». Esta modificación ya fue propuesta por Calvino (*Romans and Thessalonians*, p. 217); BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, p. 544. Discusión y bibliografía, ver WANG, «Paul's Doctrine of the Law», p. 143; RHYNE, p. 99 n. 35; BARRETT, *Romans*, p. 193.

*Hipálage (del griego ὑπαλλαγή, 'sustitución'): figura retórica que consiste en atribuir a un sustantivo, desplazándolo, una cualidad o acción propia de otro sustantivo cercano. [*N. del E.*].

bable es que desease decir precisamente νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*] en 9,30 y τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [*tḗn dikaiosýnēn tḗn ek nómou*] en 10,5.

Comenzando en 9.4, donde se emplea el término afín νομοθεσία [*nomothesía*] en el trasfondo de la discusión de los caps. 9-11 la evaluación de νόμος [*nómos*] es siempre positiva. La idea del pasaje favorece la interpretación de νόμον δικαιοσύνης [*nómon dikaiosýnēs*] como la Torá vista desde la perspectiva de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] que promete, a la que apunta y de la que testifica (cf. 3,21).[140] Es digno de mención que en las cuatro menciones de νόμος [*nómos*] de esta sección, la palabra ley es empleada en armonía con δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*], y no en oposición a ella:

9,31 Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν
10,4 τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην
10,5 τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου

Es importante destacar que el objetivo inalcanzado de Israel no es δικαιοσύνην [*dikaiosýnēn*] sino νόμον [*nómon*].[141] Consecuente con la imaginería atlética de este pasaje, Pablo describe el fracaso de Israel en alcanzar su anhelada meta de νόμος [*nómos*] en con-

[140] Ver KÄSEMANN, *Romans*, p. 277-278; cf. WILLIAMS, «Righteousness of God», p. 283; CRANFIELD, «Romans 9.30-33», pp. 37-39. Rhyne ha observado que cada vez que νόμος [*nómos*] se emplea en Romanos con genitivos calificativos como aquí, las connotaciones son positivas y no hay nada en 9,30-33 que permita entender νόμος δικαιοσύνης [*nómos dikaiosýnēs*] de forma negativa. Los judíos no son culpables por perseguir la ley de justicia sino por la forma en que la perseguían (pp. 99-100).

[141] Müller corrige a Pablo, traduciendo εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν [*eis nómon ouk éphthasen*] por «no alcanzaron la *justicia*», haciéndole decir «justicia» donde dice «ley» (*Gottes Gerechtigheit*, p. 96, énfasis nuestro). Barrett, desde otro punto de vista, también ve que εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν [*eis nómon ouk éphthasen*] «apenas puede significar otra cosa que no sea que Israel ha fracasado en alcanzar la justicia que la ley requiere» («Rom 9.30-33», p. 198).

traste con los gentiles, que obtuvieron su meta inesperada de δῖ καιοσύνην [*dikaiosýnēn*]. La paradoja estriba en el hecho de que esta νόμος [*nómos*] entregada por Dios a Israel como un privilegio especial (9,4), esta νόμος [*nómos*] cuya observancia distinguía a Israel de los gentiles (9,31), se ha convertido precisamente en el objetivo inalcanzable, el destino no logrado.[142] La elección del verbo φθάνω [*phthánō*] para describir el carácter particular del fracaso de Israel es muy significativa. Pablo describe esta derrota como en una carrera, porque φθάνω [*phthánō*] significa «llegar primero», «*preceder* a alguien»,[143] «ganarle».[144] Por lo tanto, lo que dice el apóstol, es que, a pesar de que Israel era «primero en la carrera», los gentiles, los recién llegados, han alcanzado el objetivo mientras que la mayoría de judíos no lo han hecho.

Teniendo en cuenta el objetivo de su argumentación, Pablo precisa (mediante el uso de φθάνω [*phthánō*]) que Israel no ha sido descalificado, sino simplemente adelantado. Israel ha tomado el camino equivocado (νόμον… ὡς ἐξ ἔργων [*nómon… hōs ex érgōn*]) y por lo tanto no ha alcanzado el puesto ganador (τέλος [*télos*]). No ha alcanzado todavía el objetivo esperado, pero lo hará (11,11-26).

El hecho de poner en paralelo «el no alcanzar la meta de la Torá» por parte de Israel con «la obtención de δικαιοσύνη ἐκ πίστεως» por parte de los gentiles, parece indicar que para Pablo ambas realidades (o sea, «alcanzar la meta de la Torá» y «alcanzar la justicia ἐκ πίστεως») están estrechamente relacionadas. Como el «alcanzar la δικαιοσύνη» de los gentiles obviamente está relacionado con su aceptación de Cristo, el «no alcanzar la meta de la Torá» por parte de Israel debe indicar el fracaso de Israel en acep-

[142] Junto con MEYER, «Rom 10.4», p. 63; cf. p. 68.

[143] Ver FITZER, «φθάνω», pp. 88-92; cf. ZERWICK, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma: Biblical Institute Press, 1976, II, p. 481. Cf. 1 Te 4,15, donde φθάνω [*phthánō*] es empleado en un sentido muy similar.

[144] KÄSEMANN, *Romans*, p. 272, también ve aquí la imagen de la carrera.

tar a Cristo. Si esto es así, la δικαιοσύνη ἐκ πίστεως [*dikaiosýnē ek písteōs*] alcanzada por lo gentiles (9,30) y la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] –prometida, testificada y dada a conocer por la ley– están implícitamente relacionadas con Cristo mismo.[145] Si esta interpretación de 9,30-31 es correcta, entonces Pablo no solo no denigra la ley en este pasaje sino que, al contrario, la equipara con la δικαιοσύνη ἐκ πίστεως [*dikaiosýnē ek písteōs*] (cf. 3,21-22.27; 3,31-4,25; 10,2-10).

La pregunta διὰ τί [*diá tí*] inquiere sobre la razón por la cual Israel εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν [*eis nómon ouk éphthasen*]. La respuesta se formula de forma un tanto velada en 9,32-33 por medio de una declaración elíptica y un rosario de citas de las Escrituras. La frase ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἔργων [*hóti ouk ek písteōs all᾽ hōs ex érgōn*] es tan oscura que algo debe sobreentenderse. Aunque se han propuesto otras inserciones,[146] parece más natural que el verbo διώκω [*diṓkō*] que domina la oración anterior también se sobreentienda aquí.[147] Pablo declara la naturaleza y razón del fracaso de Israel en 9,32 mediante la antítesis ἐκ πίστεως/ἐξ ἔργων [*ek písteōs / ex érgōn*] que contrasta una vez más la actitud de Israel con la de los gentiles creyentes (9,30).

Sin embargo, es importante no desplazar la polaridad de donde la puso Pablo. El texto no indica que Pablo se esté quejando de que Israel persiga el obedecer la ley[148] o de la incapacidad de Israel de conformarse a sus exigencias,[149] sino de la forma en que Israel per-

[145] Flückiger (p. 154) insinúa esta conclusión. Cf. RHYNE, p. 100.

[146] Käsemann (*Romans*, p. 277) interpola el verbo «vivir». Barrett (*Romans*, p. 193) substituye δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] por νόμος [*nómos*].

[147] Así CRANFIELD, «Rom 9.30-33», p. 38; MEYER, «Rom 10.4», p. 63.

[148] En contra de Muller-Duvernoy («Problème», p. 75). Cf. KÄSEMANN, *Romans,* p. 277.

[149] En contra de Dülmen (*Gesetzes*, p. 125).

sigue dicha obediencia.[150] Aunque la expresión ἐξ ἔργων [*ex érgōn*] se emplea en otros contextos en contraste con ἐκ πίστεως [*ek písteōs*] en el sentido de «obras» frente a «fe», en 9,32 parece que se utiliza con un énfasis ligeramente diferente.[151] En todos los casos de ἐξ ἔργων [*ex érgōn*] en esta sección (9,11.32; 11,6-7), aparece en relación con la elección y en contraste con la iniciativa de Dios. La polaridad se sitúa entre depender de Dios (ἐκ πίστεως [*ek písteōs*]) y depender de los propios méritos (ἐξ ἔργων [*ex érgōn*]). Hay una diferencia interesante entre los gentiles que «recibieron» (κατέλαβεν [*katélaben*]) y los judíos que «no alcanzaron» (οὐκ ἔφθασεν [*ouk éphthasen*]). Como explícitamente dice el vs. 9,16: «Así, no depende del deseo (θέλοντος) del hombre ni de su esfuerzo (τρέχοντος), sino de Dios que tiene compasión (ἐλεῶντος θεοῦ)».[152] Israel confiaba tanto en su pertenencia étnica al pueblo de Dios y en sus propios méritos que pasó por alto que la relación básica entre el hombre y Dios únicamente puede basarse en la fe (ἐκ πίστεως [*ek písteōs*]). La naturaleza errónea de la percepción

[150] Barrett dice: «el fallo de Israel es que han perseguido la buena ley de manera equivocada... Esto significa que la respuesta correcta a la ley de Moisés no eran las obras sino la fe» («Rom 9.30-33», pp. 110-111). Para mayor información ver TYSON, J.B. «Works of Law in Galatians». *JBL* 92 (1973), pp. 423-431.

[151] Cf. MEYER, «Rom 10.4», p. 68.

[152] Por lo tanto, cuando en 9,11 Pablo dice que la elección no depende de ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος [*ex érgōn all᾽ ek toû kaloûntos*], quiere decir que Dios no escoge hombres de acuerdo con *sus méritos o* logros sino en función de Dios mismo. De la misma manera, en 11,.6 ἐξ ἔργων [*ex érgōn*] se contrasta con χάριτι [*chárití*] para demostrar que la elección no depende de los méritos humanos sino de la gracia divina. El contexto de esta última referencia es muy esclarecedor para nuestra comprensión de Ro 9,30-32, porque claramente nos muestra que el tema en cuestión es la elección o el «estatus» dentro del pueblo de Dios. Por eso, 11,7, explica 11,6, diciendo: «Aquello que Israel buscaba, no ha sido alcanzado, pero *los elegidos* lo alcanzaron...» –refiriéndose obviamente a los gentiles que se convirtieron entrando en la iglesia cristiana–.

de Israel es subrayada por el ὡς [*hōs*] situado delante de ἐξ ἔργων [*ex érgōn*].[153] El principal reproche de Pablo parece dirigido en contra de la tendencia arraigada en Israel de contemplar la Torá como un código legal en vez de cómo el registro de los esfuerzos salvadores de Dios para con su pueblo.[154]

La cuestión de «la piedra de tropiezo»

Ro 9,32 presenta un problema de puntuación. La cuestión es determinar si tras ἔργων [*érgōn*] debe colocarse una coma o un punto y si la forma del verbo original διώκω [*diṓkō*] es διώκοντες [*diōkontes*] o ἐδιώξαν [*ediṓxan*].[155] Cualquiera que sea la puntuación escogida,[156] el contexto parece indicar que ὅτι οὐκ ἐκ

[153] El uso de ὡς [*hōs*] es común en elipses y oraciones subjetivas. Cf. BAG, p. 897.

[154] Ver SABOURIN, L. *The Bible and Christ. The Unity of the Two Testaments*. Staten Island (New York): Alba House, 1980, p. 141. J.A. Sanders sostiene que «la frustración de Pablo procede del no reconocimiento de Cristo por parte de la mayoría de los judíos de su tiempo, sino de conseguir hacer que leyeran la Torá y los profetas correctamente, esto es, de la manera en que él lo hacía» («Torah and Christ», p. 379). «Pablo estaba convencido de que si se leía la historia de la Torá enfatizándola como una historia de las obras salvíficas y misericordiosas *de Dios* en favor del antiguo Israel, no se podría evitar ver que Dios ha traído otra salvación y ha hecho otra justicia, en Cristo, como las de antaño pero mucho mayor» (p. 380, énfasis en el original). «Pablo dice que si todos los judíos leyeran la Torá de esa manera, concentrándose en los actos poderosos de Dios, entonces verían muy claramente que "Cristo es el clímax de la Torá para todos los que creen en la justicia de Dios"».

[155] Cf. CRANFIELD, «Rom 9.30-33», p. 41.

[156] Las posibilidades más probables son: 1) poner una coma después de ἔργων [*érgōn*] y añadir διώκοντες [*diṓkontes*], para que todo desde ὅτι [*hoti*] hasta el final del vs. 33 sea la respuesta de διὰ τί [*diá tí*]. Así, el texto diría: «Porque buscándola no por fe sino por obras, tropezaron con la piedra de tropiezo...» También es posible 2) colocar un punto tras ἔργων [*érgōn*] y añadir ἐδίωξαν [*ediṓxan*], para que sólo la frase desde ὅτι το ἔργων [*hoti to érgōn*] sea la respuesta de διὰ τί

πίστεως ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἔργων [*hóti ouk ek písteōs all᾽ hṓs ex érgōn*] y προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος [*prosékopsan tṓ líthō toû proskómmatos*] van juntos, y por eso Pablo veía como causa del fracaso de Israel el «todavía no haber alcanzado el objetivo de la ley», tanto en 1) su forma de contemplarla «no desde la perspectiva de la fe sino desde la perspectiva de los logros humanos» como en 2) su «tropiezo en la piedra de tropiezo». La elección de la frase λίθῳ τοῦ προσκόμματος [*líthō toû proskómmatos*] probablemente se deba a su compatibilidad con el vocabulario de las carreras a pie y al rico simbolismo de la palabra *piedra*. Porque esa «piedra» puede ser al mismo tiempo la «piedra contra la cual los corredores apoyan el pie para salir más rápido o aquella con la cual tropiezan»,[157] así como un símbolo de salvación.[158]

La declaración acerca de la piedra está formada por una combinación de dos declaraciones proféticas de Isaías que usan el término común λίθος [*líthos*] (Is 8,14; 28,16). Aunque esta referencia al AT es presentada bajo una forma que se acerca más a una alusión que a una auténtica cita, la intención de recurrir a las Escrituras es inconfundible.[159] La identidad de λίθος [*líthos*] no es inmediatamente reconocible. En Is 8,14 אבן [אֶבֶן] [ʾeb̲en] se refiere a Dios mismo,

[*diá tí*]; y 3) poner una coma tras ἔργων [*érgōn*] y sobrentender ἐδίωξαν [*edíōxan*] para que toda la frase sea una respuesta a διὰ τί [*diá tí*]. Esta es la puntuación preferida aquí, aunque (1) sería igualmente aceptable.

[157] STAHLIN, «προσκόπτω», p. 746. Sugiere la imagen de «la piedra que hace tropezar a alguien que corre sin pararse a pensar en la intención de quien puso la piedra» (GIBLIN, p. 282).

[158] Is 28,16 se refiere a la piedra angular del nuevo templo, por lo tanto, λίθος [*líthos*] tiene connotaciones soteriológicas (JEREMIAS, J. «λίθος», *TDNT*, IV, p. 276); cf. BRUCE, F.F. «New Wine in Old Wine Skins, III. The Corner Stone», *ExpTim* 84 (1973), pp. 233-234.

[159] Cranfield dice que el asíndeton al comienzo del 32b acentúa el carácter bíblico de la referencia, añadiendo a toda la frase «un cierto tono de solemnidad» («Rom 9.30-33», p. 41).

pero aquí λίθος [*líthos*] parece apuntar hacia el Mesías. El hecho de que las mismas dos citas estén combinadas en 1 Pe 2,6-8 de una forma que concuerda más con las citas paulinas que con los textos masoréticos o la LXX puede indicar que estos textos ya se habían asociado juntos en la iglesia primitiva a interpelaciones mesiánicas.[160]

Recientemente, sin embargo, algunos especialistas, como Toews y Meyer, han sugerido que «la piedra de tropiezo de este pasaje es la ley no aceptada por fe y no Jesucristo».[161] Pero aunque invocan algunos argumentos interesantes para apoyar la identificación entre λίθος [*líthos*] y νόμος [*nómos*][162] no puede negarse que en este contexto Pablo aplica explícitamente Is 28,16 a Cristo

[160] Sobre la posibilidad aquí de una interpretación prepaulina de la «piedra» de forma mesiánica, ver JEREMIAS, «λίθος», pp. 272-273; STAHLIN, «προσκόπτω», pp. 754-756; «σκάνδαλον», *TDNT,* VII, pp. 352-354; KÄSEMANN, *Romans,* pp. 278-279; RHYNE, p. 101. Para bibliografía y análisis casi exhaustivos, ver MÜLLER, K. *Anstoss und Gericht: Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs*. SANT. 19; München: Kosel, 1969, pp. 75-78. Cf. HARRIS, J.R. *Testimonies*. Cambridge: University Press, 1916-1920, I, pp. 18-17; DODD, C.H. *According to the Scriptures. The Substructure of the New Testament Theology*. London: Nisbet, 1965, pp. 42-43.

[161] TOEWS, p. 146; cf. MEYER, «Rom 10.4», p. 64: «No hay nada en el contexto anterior, en todo el capítulo 9 o en todo el libro de Romanos que sugiera otra cosa [que la ley]». Toews rechaza cualquier término de comparación entre Ro 9,32-33 y 1 Pe 2,6-8, donde las mismas citas se aplican a Cristo. Λίθος [*líthos*] se refiere a la ley –según Toews– por tres razones principales: 1) el contexto es un contexto de leyes: Cristo sólo entra como factor en la discusión en 10,4; 2) la piedra es la ley porque este era su significado en el judaísmo; y 3) Pablo nunca empleó la imagen de la piedra mesiánicamente (pp. 147-204). Este es el punto central de la tesis de Toews.

[162] El contexto inmediato de Is 8,14 (o sea, el vs. 16) sugiere que los rebeldes son quienes no aceptan la Torá חתום תורה בלמדי [חֲתוֹם תּוֹרָה בְּלִמֻדָי] [ḥăṯôm tôrāʰ bəlimmūḏāy]; LXX οἱ σφραγιζόμενοι τὸν νόμον τοῦ μὴ μαθεῖν [*hoi sphragizómenoi tón nómon toû mē matheîn*]). Cf. BARRETT, «Rom 9.30-10.21», p. 112.

(10,13).[163] Incluso aceptando, como K. Barth, que la piedra de Is 28,16 sea «la compasión de Dios»,[164] no hay gran dificultad en comprender por qué Pablo aplica al ministerio de Cristo un texto del AT que habla de la compasión de Dios y su voluntad de salvación. Porque lo que Pablo quiere dejar claro es que si Israel hubiera reconocido en Cristo la gracia salvadora de Dios prometida por las Escrituras, ya habría alcanzado el objetivo de la ley (9,31), y no habría sido «avergonzada» por los gentiles (9,30).[165] Aun cuando λίθος [*líthos*] se refiriese a la ley en sí misma (o a Dios), Pablo seguiría diciendo que Israel ha tropezado con el auténtico significado de la ley. Pablo habría apelado a Is 8,14 para afirmar que si Israel hubiera depositado su confianza en Dios (ἐπ᾽ αὐτῷ [*ep᾽ autó*],[166] el

[163] Así RHYNE, p. 102, y CRANFIELD, «Rom 9.30-33», pp. 42-43. Sin embargo, Meyer, a pesar de Ro 10,13, califica la interpretación mesiánica de Ro 9,33 como un «ejemplo de una decisión exegética crucial tomada sobre una base extrínseca al texto mismo» (p. 64). Pablo también emplea la imagen de la piedra (πέτρα [*pétra*]) en referencia a Cristo en 1 Cor 10,4; Is 8,14; 28,16 ya se entendían mesiánicamente en el Targum de Isaías; cf. la interpretación mesiánica de Is 8,14 en *Sanh.* 38a; a favor de la interpretación mesiánica de este texto en tiempos de Pablo, ver Str-B, II, pp. 139-140 y JEREMIAS, «λίθος», p. 277; en contra, BARRETT, «Rom 9.30-10.21», pp. 111-112; y TOEWS, p. 192.

[164] *Dogmatics,* II, p. 242. K. Barth recuerda que la piedra de Is 28,16 «constituye el centro de Sión, la piedra angular del culto del templo y del servicio de la ley, de toda la vida del pueblo escogido como tal... Esta piedra y roca, el fundamento de Israel y su apoyo, es la misericordia gratuita de Dios que desea ser aceptada como una promesa, el cumplimiento de la cual, según su contenido, debe buscarse tan sólo en Dios y por lo tanto, que no podemos conseguir por medios humanos» (pp. 241-242).

[165] Gore («The Argument of Romans ix-xi», p. 41), dice: «Así, el Cristo, que debería haber sido el objetivo de todos sus esfuerzos, se convirtió en el motivo de su rechazo».

[166] Toews sostiene que ἐπ᾽ αὐτῷ [*ep᾽ autó*] no es masculino sino neutro (p. 202), algo que no puede ser gramaticalmente demostrado, ya que ambas formas son idénticas. Toews quisiera demostrar que la piedra de tropiezo de los judíos no era

gran legislador de la Torá, siempre fiel a su palabra, habría reconocido en la venida de Cristo el cumplimiento de la Torá.

Pero si la piedra es una alusión a Cristo, como parece ser, entonces el texto se convierte en una indicación adicional de que Pablo leía el AT en relación teleológica con Cristo. Porque «el encuentro con la piedra», tal y como lo presenta Pablo, no es un simple accidente. Es algo deliberado de parte de Dios, que ha puesto la Piedra en el camino de la humanidad, tanto para Israel como para los gentiles, tal y como había anunciado que se colocaría «en Sión» (Is. 28,16). Por lo tanto, la Piedra estaba destinada a ser «un obstáculo inevitable» que llevaría a un «encuentro inevitable».[167] La cuestión no es otra que la aceptación o el rechazo de Cristo. Tomando el «seguir la ley» como un fin en sí mismo, Israel no se dio cuenta de que el objetivo de la ley era invitar a toda la humanidad a la salvación. Y cuando Cristo vino, Israel no vio que en él Dios había cumplido fielmente sus promesas.

En 9,33b aparece otra imagen relacionada con el tema de la competición. Explicando el οὐκ ἔφθασεν [*ouk éphthasen*] de 9,31, se cita Is 28,16: «El que confíe en ella nunca desmayará». Al hablar de la «vergüenza» de ser adelantado por los gentiles, Pablo se refiere una vez más a la derrota de Israel en términos que no implican nada definitivo. Simplemente la compara con la vergüenza pública de la humillación del corredor que se queda atrás.[168] Pablo espera

Cristo (en contra de todo el contexto de Ro 9-11) sino la misma ley. «La ley les fue dada como motivo de fe pero tropezaron y por lo tanto no alcanzaron su objetivo» (p. 203). Lo que Pablo recalca es que «la fe es el único camino para correr la carrera... ya sea fe en Dios vía la ley o vía Cristo» (p. 204). La tesis de Toews implicaría dos caminos de salvación paralelos.

[167] Meyer, «Rom 10.4», p. 63.

[168] El verbo καταισχύνω [*kataischýnō*] significa «la vergüenza y decepción que sobreviene a aquellos cuya fe o esperanza resulta vana» (BAG, p. 410; cf. LSJ, p. 892); ver el uso del mismo término en Lc 13,17, donde καταισχύνω [*kataischýnō*] también se refiere a la vergüenza del perdedor en una competición pública.

que la victoria momentánea de los gentiles haga que Israel tenga celos (11,11) y le estimule a intentar recuperar su puesto de vencedor.

Resumiendo el argumento de este pasaje, se puede decir que Pablo sitúa el fracaso de Israel en no reconocer a partir de las Escrituras (εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν [*eis nómon ouk éphthasen*]) a Jesucristo como el Mesías prometido, «el objetivo, sustancia y significado de la ley».[169] Contemplando la Torá desde la perspectiva humana –como un código mayormente interesado en los esfuerzos humanos– Israel pasó por alto la importancia de verla desde la perspectiva de los actos salvadores y de la compasión de Dios. Habiendo fracasado en tomar en serio su propia ley, no vieron que las promesas divinas se habían cumplido en Jesús de Nazaret. En otras palabras, la mala comprensión de la Torá por parte de Israel es presentada por Pablo como ceguera al testimonio que la ley hace de Cristo (cf. 9,31-33 con 10,4-13 y 3,21), y que se resume en el rechazo, de parte de Israel, de Jesús como Mesías.[170]

La conexión íntima entre νόμος y Cristo –de la que Toews hace caso omiso pasando por alto la identificación explícita del λίθος [*líthos*] con Cristo en 10.11–[171] parece ser una de los rasgos más reveladores de este pasaje. Está explícitamente clara en 10,4-8. Mediante las citas de la «piedra» de 9,32b-33, Pablo arguye que el fracaso de Israel es, en primer lugar, una cuestión de relación con Cristo y en segundo lugar, una cuestión de relación con la Torá (cf. 9,31). Si esta interpretación de Ro 9,30-33 está justificada, entonces debe reconocerse que este pasaje tiene mucha más importancia de la que se le atribuye para la correcta comprensión de la postura de Pablo hacia la ley. Lo que aporta un argumento suplementario en favor de una interpretación teleológica de Ro 10,4.

[169] CRANFIELD, «Rom 9.30-33», p. 41.
[170] RHYNE, p. 101.
[171] TOEWS, pp. 202-204.

Romanos 10,1-3

Ro 10 no introduce un cambio de tema.[172] Simplemente continúa, con más detalle, con la explicación del fracaso de Israel iniciada en 9,31-33. La interposición de 10,1, que evidentemente corta momentáneamente el hilo de pensamiento, no altera, sin embargo, el desarrollo lógico del argumento. Tras esto, hay un retorno a la misma forma verbal (aoristo tercera persona plural, refiriéndose a los «judíos») como en 9,31-33 y reanudando la misma secuencia de acontecimientos.[173]

La oración de intercesión en favor de sus compatriotas en 10,1 (ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν [*hē eudokía tḗs emḗs kardías kaí hē déēsis prós tón theón hypér autṓn eis sōtērían*]) muestra que la principal preocupación de Pablo es «cómo llevar finalmente Israel a la respuesta de fe necesaria».[174] Mira hacia atrás a 9,1-3 y apunta hacia delante a 11,25-26. Es importante fijarse en que, por primera vez, se emplea la palabra σωτερία [*sōtería*].[175] La preocupación de Pablo se desplaza de la «elección» a «la salvación». Lo que más le preocupa no es que Israel haya perdido su papel de pueblo de Dios

[172] Hoy muy pocos (como KÜHL, *Römer*, p. 347, y DAHL, «The Future of Israel», p. 143 n. 24) sostienen que 10,1 comienza un tema nuevo, sin apenas relación con el precedente. La unidad de 9,30-10,21 se ha impuesto para la mayoría de los especialistas. La vaga relación entre 9,33 y 10,1 es común en Pablo y no necesariamente significa una ruptura. (BDF, p. 242).

[173] MEYER, «Rom 10.4», p. 65.

[174] BARRETT, «Rom 9.30-10.21», p. 113. Esta oración de Pablo ha sido comparada con una petición similar hecha por Moisés a Dios a favor de Israel en Ex 32,32; pero hay un paralelo aún más cercano con Est 4,17 (LXX).

[175] La palabra σωτηρία [*sōtēría*] aparece en Ro 9-11 en tres de las cinco veces que se menciona en Romanos (10,1.10; 11,11); el verbo σώζω [*sṓzō*] se cita aquí cinco de las ocho veces que aparece en Romanos (9,27; 10,9.13; 11,14.26); cf. *Computer Konkordanz,* pp. 1.767, 1.760.

sino que muchos israelitas, con su actitud religiosa cerrada, están arriesgando su propia salvación.

El encabezamiento introductorio, Ἀδελφοί [*adelphoí*], es importante. Significa que la oración de Pablo es algo más que una expresión personal de sus deseos para Israel. También es un toque de aviso a los romanos («porque a vosotros os digo, gentiles», 11,13) que tenían una actitud arrogante de desdén hacia el «judío incrédulo» (cf. 11,17-24). Pablo quiere que compartan su preocupación por la salvación de Israel. El μέν [*mén*] *solitarium* al principio de 10,1 parece tener un significado restrictivo.[176] Probablemente Pablo quiere decir que «aunque la caída de Israel ha sucedido de acuerdo con lo que Dios mismo había anunciado, aunque fue el Señor quien puso la piedra de tropiezo en el camino de su pueblo, mi deseo y oración sigue siendo que alcancen la salvación».[177] Para Pablo Israel ha tropezado pero aún no ha caído (11,11).

El ζῆλος *de Israel sin* ἐπίγνωσις

En 10,2 Pablo testifica a favor de Israel «que tienen celo por Dios» (ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν [*hóti zélon theoû échousin*]). Esta frase normalmente designaba la proverbial religiosidad de los judíos,[178] expresada de forma especial en su «celo por la ley» (cf. Ga 1,14).[179] Tras decir esto, Pablo resume el tema iniciado en 9,33 y da otra

[176] BDF, p. 232 n. 447.

[177] BARRETT, «Rom 9.30-33», p. 104. Debe decirse, de paso, que esta oración de esperanza descarta por sí misma cualquier interpretación predestinacionista del cap. 9. Si Pablo hubiera abogado por una teología determinista de salvación, esta oración habría sido automáticamente excluida. Cf. LEENHARDT, *Romans*, p. 264.

[178] STUMPFF, A. «ζῆλος», *TDNT,* II, p. 877; cf. BDF, p. 90 n. 163; MOULE, *Idiom Book*, pp. 39-40.

[179] Ver el uso de esta frase en 1 Mac 2,44-45; 1QS 2,15; 4,4.10.17; 1QH 1,5; 2,15.31; 4,23; 9,3; 14,14; y Str-B, III, p. 3.277. Ver más en HENGEL, *Judaism and Hellenism*, I, pp. 287-309.

razón para el fracaso de Israel, o mejor aún, expresa el mismo motivo básico con una formulación diferente: el celo de Israel por Dios es οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν [*ou kat' epígnōsin*]. Nótese que el término escogido aquí no es γνῶσις [*gnósis*] sino ἐπίγνωσις [*epígnōsis*]. Los judíos no carecían de conocimiento. Carecían de otra cosa. Con respecto a la palabra ἐπίγνωσις [*epígnōsis*], no hay acuerdo sobre la función del prefijo ἐπι [*epí*]. La mayoría lo toman como intensivo[180] o directivo.[181] Lo que Pablo quiere decir es que el celo de Israel no estaba basado en una percepción correcta de la voluntad de Dios.[182] Carecía de discernimiento, de «capacidad para enfocar la verdadera naturaleza de la cuestión».[183] De hecho, el paso en falso de Israel no sólo era cognitivo sino –principalmente– volitivo.

La naturaleza de la equivocación de Israel se desvela en el vs. 3: «Ignorando (ἀγνοοῦντες) la justicia de Dios, y procurando establecer la suya propia, no se han sujetado (ὑπετάγησαν) a la justicia de Dios». Esta ἀγνοοῦντες [*agnooûntes*] explica la οὐ κατ᾽ ἐπιγνωσιν [*ou kat' epígnōsin*] del vs. 2. La conjunción γάρ [gár] indica que el vs. 3 está destinado a explicar el vs. 2.[184] Está claro que la «ignorancia» de Israel no se refiere a una falta de información sino a una negligencia en la práctica. De la misma manera que «conocer»

---

[180] Así PICIRELLY, R.E. «The Meaning of Epignosis», *EvQ* 47 (1975), p. 91; BULTMANN, R. «γινώσκω γνῶσις», *TDNT*, I, p. 703; SULLIVAN, K. «*EPIGNOSIS* in the Epistles of St. Paul», *SPC,* II, pp. 405-416.

[181] Así MOULTON-HOWARD, II, p. 314; BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek,* pp. 200-201.

[182] Cf. Ro 1,28 y 3,20, donde aparece esta palabra. Un buen indicativo puede ser 1 Pe 3,7 donde ἐπίγνωσις [*epígnōsis*] significa, según Barrett, «una sensible y correcta apreciación de la situación» («Rom 9.30-33», p. 114).

[183] GODET, *Romans,* p. 375; cf. DUPONT, J. *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*. Paris: Gabalda, 1960, p. 6; Ro 10,17-18 demuestra que aquí no se trata de ignorancia invencible sino de rechazo deliberado a escuchar y obedecer.

[184] Cf. ZEDDA, S. «L'uso di ΓΑΡ in alcuni testi di San Paolo». *SPC*, I, pp. 445-456.

a Dios implica aceptarlo y someterse a su voluntad, «ignorar» a Dios significa rechazar obedecerle.[185] Este significado queda muy claro en el paralelismo de ἀγνοεῖν [*agnoeîn*] con οὐχ ὑπετάγησαν [*ouch hypetágēsan*].[186]

La δικαιοσύνη *de Dios frente a la de Israel*

Lo que Israel ignoró, o no quiso saber, es llamado τὴν του θεοῦ δικαιοσύνην [*tḗn tou theoû dikaiosýnēn*], una frase cuyo significado se sigue debatiendo.[187] Predominan dos opiniones diferentes: 1) para algunos τὴν του θεοῦ δικαιοσύνην [*tḗn tou theoû dikaiosýnēn*] se refiere principalmente a una «correcta relación» (legal y/u otra) con Dios;[188] pero 2) para un número creciente de intérpretes, esta frase designa más bien el poder o actividad de salvación de Dios.[189] Sin entrar en ese debate, parece problemático

[185] K. Barth lo expresa así: «No aceptan este Dios por lo que es, es decir, Aquél que quiere y actúa para ellos» (*Dogmatics,* II, p. 243); sobre las fórmulas ἀγνοεῖν [*agnoeîn*] en Pablo, ver BLAZEN, I.T. *Death to Sin According to Romans 6.1-14 and Related Texts; An Exegetical-Theological Study with Critique of Views*. Tesis doctoral. Princeton (New Jersey): Princeton University, 1979, pp. 221-229.

[186] Ver DELLING, «τάσσω...ὑποτάσσω…», *TDNT,* VIII, p. 42.

[187] Para un análisis de las diferentes corrientes, ver WILLIAMS, S.K. «The "Righteousness of God" in Romans», *JBL* 99 (1980), pp. 241-290; para una interpretación contextual de τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη [*toû theoû dikaiosýnē*] aquí, ver REICKE, B. «Paul's Understanding of Righteousness», pp. 37-49.

[188] Ver BURTON, E.D. *New Testament Word Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1927, p. 19; cf. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul,* pp. 205-206; para un punto de vista existencialista, ver BULTMANN, «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ», pp. 12-16.

[189] Käsemann define «la justicia de Dios» en términos de «la actividad redentora de Dios» y de «su poder para salvar» («God's Righteousness in Paul», pp. 103-110); cf. KERTELGE, K. «*Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs*. München: Aschendorff, 1967, pp. 95-99; BARTH, M. *Justification. Pauline Texts Interpreted in the Light of*

separar ambos conceptos.[190] Debido a la dificultad de determinar el significado de esta frase, conviene entender el concepto paulino de δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosýnē theoû*] a la luz de la noción del AT de צדק יהוה [צֶדֶק יְהוָה] [ṣeḏeq yhwh (ʾāḏōnāy)], que está estrechamente relacionada con la fidelidad de Dios a su palabra (pacto).[191] A la hora de interpretar δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosýnē theoû*] es importante notar que: 1) el punto de partida de la epístola es la declaración de que la δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosýnē theoû*] está anunciada en el evangelio (1,16-17); 2) que cada vez que ésta emplea la expresión δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosýnē theoû*] no deja de repetir que ya había sido anunciada por la Torá y los profetas (1,16-17; 3,5-

the Old and the New Testaments. Woodroff, A.M. (trad.). Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1971, pp. 30-32; DAHL, «The Doctrine of Justification», p. 97; MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit,* pp. 72-75; STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes*, p. 93; WILLIAMS, «The Righteousness of God in Romans», pp. 241-243; BARRETT, *Romans,* pp. 196-197; LIETZMANN, *Römer*, p. 95; MICHEL, *Römer*, p. 223.

[190] M. Zerwick ha llamado la atención de los especialistas no sólo sobre la dificultad sino sobre la arbitrariedad de estas distinciones y ha propuesto ser más cautelosos en limitar innecesariamente las interpretaciones de lo que llama el «genitivo general» (*Biblical Greek Illustrated by Examples*. Smith; J. (trad.). Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, pp. 12-13, vis. 36-38).

[191] B. Reicke, insistiendo en la importancia de considerar el concepto paulino de δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] en continuidad con el veterotestamentario de «justicia de Dios», dice que «la convicción de Pablo de ser un fiel transmisor de las tradiciones es un factor histórico más importante que cualquier reconstrucción moderna de un desarrollo lógico» («Paul's Understanding of Righteousness», p. 42). Para J. Piper, la justicia de Dios aquí es «el compromiso inquebrantable de Dios de actuar siempre fiel a su nombre» («The Demonstration of the Righteousness of God in Rom 3.25-26». *JSNT* 7 (1980), p. 2. S. Lyonnet describe δικαιοσύνη θεοῦ [*dikaiosýnē theoû*] como «salvifica Dei activitas» («De Iustitia Dei in Epistola ad Romanos 10.3 et 3.5». *VD* 25 [1947], p. 118). Descamps la define como «le ferme attachement de Dieu à l'alliance» («La justice de Dieu dans la Bible grecque». En: CERFAUX, L.; PEREMANS, W. (eds.). *Studia Hellenistica*, 5. Leiden: Brill, 1948, p. 90); cf. KÄSEMANN, «God's Righteousness», p. 109; WILLIAMS, «Righteousness of God in Romans», p. 283.

6.19-31; 10,3-13); y 3) que cada sección que trata de la justicia de Dios tiene en su centro la proclamación de la venida de Cristo (cf. especialmente los vs. 24-26 en 3,21-31 y el vs. 12 en 10,1-13). Por lo tanto, diciendo que los judíos celosos «ignoraban la δικαιοσύνη de Dios y procuraban establecer la suya propia» (10,3), Pablo tenía en mente un momento particular de la historia de la salvación; sus categorías no son intemporales.[192]

Debe señalarse que aquí el contraste está entre el intento de los judíos de establecer (ζητοῦντες στῆσαι [*zētoûntes stêsai*]) su propia δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] y la voluntad de sujetarse (ὑπετάγησαν [*hypetágēsan*]) a la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios. Lo que Pablo quiere dejar claro –aquí y en toda la epístola a los Romanos– es que la justicia de Dios ha sido manifestada en Cristo. De hecho, la «justicia de Dios» se identifica explícitamente con Cristo (1,17; 10,3-5; 3,5.25-26; 1 Cor 1,30; 2 Cor 5,21).[193] La «negativa a someterse»

[192] SCHOEDEL, W.R. «Pauline Thought: Some Basic Issues». En: COERT RYLAARSDAM; J. (ed.). *Transitions in Biblical Scholarship*. Essays in Divinity, 6. Chicago: University of Chicago Press, 1968, p. 283 (cf. 263-286). El contraste presentado en este versículo entre τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην [*toû theoû dikaiosýnēn*] y τὴν ἰδίαν (δικαιοσύνην) [*tḗn idían (dikaiosýnēn)*] ha sido a menudo interpretado desde el punto de vista de la antítesis «fe»-«obras de la ley» en Flp 3,9. A pesar de las convergencias terminológicas invocadas, estos dos pasajes no dicen la misma cosa. Flp 3,9 pertenece a un contexto autobiográfico completamente ajeno al tema y preocupación de Ro 10,3. Pablo no describe en Ro 10,3 la «justicia» propia de Israel (τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην [*tḗn idían dikaiosýnēn*]) en términos de ἐκ νόμου [*ek nómou*], como hace –en sentido peyorativo– en Flp 3,9. Al contrario, se esfuerza en probar que «la justicia de Dios» es precisamente la justicia prometida en la ley (cf. 9,30; 10,5-8; 3,21-22), o, en otras palabras, que la justicia que Dios ha prometido en las Escrituras ha sido realizada en Cristo. Sobre una defensa de la doctrina de justificación de Israel, ver GASTON, L. «Paul and the Torah», pp. 48-71. Para un breve pero sustancial análisis y evaluación de la visión de la ley en Pablo con respecto al judaísmo, ver SANDERS, J.A. «Torah and Paul», pp. 132-140.

[193] Gaston explica este versículo diciendo que «Israel interpretó en general la justicia de Dios como una condición de justicia únicamente para Israel, excluyendo a

de Israel es muy similar en significado al rechazo de la fe en 9,31-33, que 10,3 parece explicar a la luz de su gravedad. Comparado con el «alcanzaron» de los gentiles en 9,30, el «no someterse a la justicia de Dios» de Israel no puede significar otra cosa que el rechazo de Cristo.[194] Que Israel no se sometiese a la justicia divina significa que no reconoció (cuando vino) al que es la personificación de la justicia de Dios.[195] Por lo tanto, Ro 10,3 parece equiparar a Cristo con la justicia personificada prometida por la ley.[196] «Tan sólo una actitud de sometimiento a la Palabra de la divina promesa –una actitud de la que Abrahán dio ejemplo– podía llevar a la justicia, o sea, a la gracia».[197]

En vez de rendirse, Israel continuó con propia búsqueda (ζητοῦντες [*zētoûntes*]), y por consiguiente mantuvo su ignorancia (ἀγνοοῦντες [*agnooûntes*]) de la justicia de Dios manifestada en el envío del Mesías. El uso de participios presentes parece enfatizar una actitud continuada.[198] Al rechazar la justicia divina, Israel siguió buscando la suya propia. La cuestión aquí no es la mala compren-

los gentiles de la elección» («Paul and the Torah», p. 66), mientras que Dios manifestó su justicia manteniendo su promesa a Abrahán y justificando a cualquiera por su fe en Cristo (cf. 3,26). Por lo tanto, «la justicia de Dios» es fidelidad a su promesa en el AT de que todas las naciones serán bendecidas en la simiente de Abrahán (cf. Gn 12,3; Ga 3,13). La salvación tanto para Israel como para las demás naciones es llamada «justicia de Dios» en Ne 9,3-8 y Sir 44,19-21. Cf. «Abraham», p. 55; HAYS, R.B., «Psalm 143 and the Logic of Romans 3», *JBL* 99 (1980), pp. 107-115. Para Howard «establecer su propia justicia» en 10,3 significa que los judíos pretendían ser los únicos depositarios del beneficio de la justicia colectiva con exclusión de los gentiles («Christ the End of the Law», p. 336).

[194] RHYNE, p. 103. Cf. BARRETT, «Rom 9.30-33», p. 114.

[195] K. Kertelge (*Rechtfertigung bei Paulus*, p. 98) y Leenhardt (*Romans,* p. 265) ve aquí a Cristo como la «justicia de Dios» personificada que Israel ha rechazado.

[196] Cf. GASTON, «Paul and the Torah», p. 67.

[197] LEENHARDT, *Romans*, p. 265.

[198] RIENECKER, F. *A Linguistic Key to the Greek New Testament*. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1980, II, p. 24.

sión de Israel del papel de la «ley» y la «fe» en la salvación sino el no comprender el papel de Cristo en la historia de la salvación. «El problema decisivo es la relación de Israel con Cristo».[199] Que Israel no pudiera comprender en las Escrituras la naturaleza y alcance de la justicia divina ni ver su cumplimiento en Jesucristo es, para Pablo, al mismo tiempo, una cuestión de ceguera a la justicia que Dios estaba ofreciendo como regalo a toda la humanidad y «un fracaso en reconocer a Cristo como la auténtica y más íntima sustancia de la ley».[200]

Si la justicia de Dios se refiere a la fidelidad divina a sus promesas a Israel (Gn 15,1-6; Is 51,1-8; cf. Ro 1,1-2; 4,1-12; 15,8), se deduce que, entre las cualidades que definen la justicia de Dios, están su imparcialidad y su universalidad, y Howard probablemente tiene razón cuando sostiene que «establecer su propia justicia» implicaba de parte de Israel una «autojusticia» que excluía a los gentiles.[201] Si esto es así, se deduce que aquí la justicia divina es «esa absoluta imparcialidad con la que Dios está dispuesto a salvar».[202] Como Dios no puede ser parcial (2,4-11), el evangelio da a todos (judíos y gentiles) la misma posibilidad de salvación (1,16). La justicia anunciada por la ley (10,4) es hecha accesible a todos en Cristo (3,24-26), que es para nosotros «sabiduría, justificación, santificación y redención» (1 Cor 1,30), es decir, la perfecta revelación de la justicia de Dios entendida como «poder para salvar» (1,16; 4,21). Como misionero de los gentiles, Pablo estaba ansioso por señalar que Dios quiere ver la misma imparcialidad entre su pueblo que la que él ha demostrado por sus hijos. Todos son iguales mediante la fe en Cristo y, por lo tanto, los judíos pueden obtener la misma justicia obtenida ya por muchos gentiles.

[199] DAHL, «The Future of Israel», p. 155.
[200] CRANFIELD, p. 43.
[201] HOWARD, «Christ the End of the Law», p. 336.
[202] REICKE, «Paul's Understanding of Righteousness», p. 43.

En esta sección, surcada por varias preocupaciones diferentes, Pablo intenta, por encima de todo, demostrar que el evangelio que predica, está plenamente de acuerdo con el plan divino anunciado en las Escrituras, o más exactamente, como dice Williams, «quiere demostrar que su evangelio está de acuerdo con quién Dios es –Señor de todos los pueblos y fiel para siempre a su propia naturaleza y propósito–».[203] En el remanente de la iglesia cristiana, Dios está realizando la reunión prometida a Abrahán, «el padre de todos nosotros» (4,16). Por lo tanto, la palabra de Dios «no ha fallado» (9,6).

Resumiendo este pasaje (9,30-10,3) se puede decir que Pablo concluye la primera parte de su defensa de la fidelidad de la palabra de Dios señalando que su aparente fallo es en realidad el fallo de Israel en no comprenderla.[204] Si hay muchos que no siguen el argumento de Pablo aquí, es en gran parte porque han perdido de vista su relación con el gran contexto y en particular, con el tema de esta sección anunciado en 9,6, al cual se refiere constantemente todo el pasaje. Pablo demuestra mediante las Escrituras y por los acontecimientos de la historia que la situación actual de Israel no responde a ningún fallo de la palabra o acción de Dios. El fallo es de Israel: fallo en comprender lo que Dios había dicho (en las Escrituras) y hecho (en la venida de Cristo). Por lo tanto, el problema de Israel no estaba en su esfuerzo por cumplirla ley. Su «no alcanzar la ley» se debe a su falta de perspectiva. Pensaban que la función principal de la ley era exigir las realizaciones humanas. No vieron que «la justicia de Dios se ha manifestado» en una «revelación superlativa»,[205] a saber, en la venida del Mesías prometido. Escudriñaban la Torá para ver qué podían hacer ellos y no para ver que

[203] «The Righteousness of God in Romans», pp. 254-255.
[204] GIBLIN, C.H. *In Hope of God 's Glory. Pauline Theological Perspectives*. New York: Herder & Herder, 1970, p. 279.
[205] Ibíd., p. 281.

había hecho ya Dios, mucho más allá de sus expectativas humanas.[206] Por esto ignoraron el factor central de la ley: Cristo, como explica Pablo en 10,4.

Romanos 10,4

La frase τέλος γὰρ νόμου Χριστός

Nuestra primera observación concierne a la repetición de la conjunción γάρ [*gár*] al principio de cuatro versículos consecutivos.[207] Esta partícula puede introducir una explicación de causa, inferencia, o una simple continuación.[208] Cualquiera que sea la relación pretendida por γάρ [*gár*] implica que los vs. 1-5 contienen una explicación continuada dentro del desarrollo del hilo de pensamiento de Pablo.[209] Es una importante indicación para la comprensión de este pasaje, que nos obliga a interpretar 10,4 en estrecha relación con su contexto porque, al menos, los vs. 1-5 deben leerse juntos y sin duda se explican los unos a los otros.

Ro 10,4 es una oración nominal bajo la forma de una declaración factual. La frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] se lee como un aforismo clásico. El verbo ἐστιν [*estin*] –general-

[206] Ídem, p. 283.

[207] Así Μαρτυρῶ γὰρ... [*martyró gár*…] (vs. 2), ἀγνοοῦτες γὰρ... [*agnooûtes gár*…] (vs. 3), τέλος γὰρ... [*télos gár*…] (vs. 4), y Μωϋσῆς γὰρ [*Mōysés gár*] (vs. 5).

[208] Según BAG, p. 152, γάρ [*gár*] se repite cuando, se quieren introducir «varios argumentos para la misma afirmación», cuando «una cláusula confirma la otra» o «cuando se tienen varias aserciones de la misma frase confirmadas una tras otra».

[209] Esta conexión obvia, sin embargo, ha sido pasada por alto. Se ha afirmado que Ro 10,4 inaugura una nueva sección acerca del fin de la justicia por la ley (sólo parcialmente relacionada con 9,30-10,1-3). Ver FLÜCKIGER, p. 155**.** Sobre el énfasis conectivo de estos casos de γάρ [*gár*] ver KUSS, *Römer*, p. 748.

mente omitido cuando hace de cópula en este tipo de afirmación proverbial–[210] debe sobreentenderse.

Aunque Χριστός [*Christós*] podría ser el sujeto de la oración, está claro que la frase τέλος νόμου [*télos nómou*], colocada al principio del pasaje en posición de énfasis, es la parte de la declaración que Pablo quiere subrayar.[211] La estructura de la frase hace de ella una declaración sobre τέλος νόμος [*télos nómos*] (definido en referencia con Χριστός [*Christós*]), y no una declaración acerca de Χριστός [*Christós*] −definido en referencia al τέλος νόμου [*télos nómou*]−. Debido a que los versículos inmediatamente anteriores tratan de la Torá y de cómo Israel no la había comprendido, parece plausible que 10,4 sea principalmente una declaración acerca de la ley y no acerca de Cristo,[212] quien es explícitamente mencionado aquí por primera vez en toda la sección (caps. 9-11).[213] No debería pasarse por alto que Χριστός [*Christós*] es la designación técnica para el *Mesías* como tal. Como muestra claramente 10,9, la identificación de Χριστός [*Christós*] con Jesús como el Mesías es implíci-

[210] BDG, p. 70 n. 127.

[211] Ibíd., p. 248 n. 472. «El predicado aparece muy a menudo en primer lugar porque, en general, el predicado es la parte más importante de la frase» (ROBERTSON, *Grammar of the Greek New Testament*, p. 417).

[212] Así CRANFIELD, *Romans*, II, p. 519. En contra de esta posibilidad Sanday y Headlam ya habían observado que «si τέλος se tomaba como "meta", entonces Χριστός tenía que ser el predicado.» (p. 285).

[213] El énfasis sobre τέλος νόμου [*télos nómou*] es tan grande que J.C. O'Neill ha supuesto que Χριστός [*Christós*] no estaba en el texto original (*Paul's Letter to the Romans*. London: Penguin, 1975, p. 169). Reescribiendo el texto independientemente de cualquier apoyo textual, O'Neill sugirió que Ro 10,4 debería leerse: τέλος νόμου εἰς δικαιοσύνην… [*télos nómou eis dikaiosýnēn*…] y debería traducirse por: «El fin de la ley es la justicia...», τέλος [*télos*] significando propósito o meta, siendo Χριστός [*Christós*] «una interpolación tardía que representa una glosa marginal» (ibíd.).

ta.[214] Pero es significativo –y esto se debe sin duda al hecho de que el pasaje menciona a judíos– que Χριστός [*Christós*] (i.e., el «Mesías») es el término que ha sido escogido. El autor quiere insistir en el mesianismo (cf. 9,5; 10,6-7.17.21).

Si Ro 10,4 es una declaración acerca de νόμος [*nómos*], la determinación del significado de este término es decisiva para la interpretación del texto. Νόμος [*nómos*], como es bien sabido, puede poseer en el NT diferentes matices de significado. Algunos especialistas han intentado establecer el sentido de νόμος [*nómos*] sobre una base gramatical. Tomado como criterio la ausencia o presencia del artículo, han asumido que νόμος [*nómos*] con artículo significa «la ley de Moisés» o «la ley de Dios», mientras que en su forma sin artículo significa «ley en general», «ley como principio», «la ley como medio de justificación», o «legalismo» y, por consiguiente, había que interpretar τέλος [*télos*] como «*terminus*».[215] Sin entrar en discusión sobre la validez teológica de las posturas mencionadas, debemos precisar que el criterio de la ausencia de artículo delante de νόμος [*nómos*] no puede ser aceptado para determinar el significado de este término en Ro 10,4 por las tres razones siguientes:

1. La forma sintáctica de la frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] no permite inferir ningún tipo de significado especial del uso sin artículo de νόμος [*nómos*] porque en esta declaración apodíctica todos los elementos carecen de artículo. Al

[214] Ver DAHL, N.A. «The Messiahship of Jesus in Paul». En: *The Crucified Messiah and other Essays*. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1974, pp. 37-47; GAROFALO, S. «Il messianesimo di San Paolo», *AnBib* 17 (1963), pp. 31-34; DE JONGE, M. «The Word "Anointed" in the Time of Jesus». *NovT* 8 (1966), pp. 133-142.

[215] Así LIGHTFOOT, J.B. *The Epistle of St. Paul to the Galatians*. New York: Macmillan, 1980, pp. 118-119; GIFFORD, *Romans,* pp. 41-48. Cf. SLATEN, «The Qualitative Use of Νόμος», pp. 213-219. Con conclusiones similares, ver SANDAY y HEADLAM, pp. 284-285; DENNEY, *Romans*, II, p. 669; MURRAY, *Romans*, II, p. 51; BURTON, *Galatians*, pp. 449-460.

no ponerse artículo delante de τέλος [*télos*], tampoco se pone, por razones sintácticas, delante de νόμος [*nómos*].[216] Χριστός [*Christós*] en Romanos no suele llevar artículo.[217]

2. No hay pruebas de que exista una distinción de significado basada en el uso del artículo. Como ya ha sido suficientemente probado,[218] hay pruebas claras de que νόμος [*nómos*] empleado indistintamente con o sin artículo designa la misma realidad.[219] Es más, el uso sin artículo de νόμος [*nómos*] con significado de «Torá» está muy atestiguado en el judaísmo contemporáneo de Pablo.[220]
3. Las apariciones de νόμος [*nómos*] en el contexto inmediatamente anterior (y únicas en esta sección), es decir, las dos menciones de νόμος [*nómos*] en 9,31 van sin artículo y son unánimemente aceptadas como refiriéndose a la Torá. No existe indicación alguna en este pasaje, ni razón lógica para pretender que Pablo se refiera a otra cosa en 10,4.[221]

---

[216] «Como regla general los nombres predicados van sin artículo» (BDF, p. 143 n. 273).

[217] Ver GRUNDMANN, W. «Χρίω, Χριστός, κτλ», *TDNT*, IX, p. 527. De un total de sesenta y cinco menciones de Χριστός [*Christós*] en Romanos, cincuenta y cinco veces va sin artículo. Cf. MORTON, A.Q.; MICHAELSON, S.; THOMPSON, J.D. *A Critical Concordance to the Letter of Paul to the Romans*. The Computer Bible, 13; Biblical Research Associates, 1977, pp. 150-151.

[218] Ver GUTBROD, «νόμος», *TDNT*, IV, p. 1.070; LONGENECKER, *Paul*, pp. 118-119. Cf. BDG, pp. 134-135 n. 258.

[219] Ver, por ejemplo, Ro 2,17.25.27; 4,14-15; 7,1; 13,8.10; Ga 3,17-18.23-24.

[220] LONGENECKER, *Paul*, p. 118.

[221] Hasta Sanday y Headlam (*Romans*, p. 80), quienes abogan por la interpretación de νόμος [*nómos*] en Ro 10,4 por «ley como principio», reconocieron que la ausencia del artículo ante νόμου [*nómou*] no era un criterio fiable. Sin embargo, su interpretación no se adapta a su propósito porque lo que quieren que termine en Cristo es precisamente la ley mosaica. Ver TAYLOR, *Romans*, p. 79; LAGRANGE, *Romans*, p. 253; LEENHARDT, *Romans,* pp. 265-268; O'NEILL, *Romans*, p. 168;

Νόμος [*nómos*] en el sentido de Torá (no como un mero código legal sino como la revelación de la voluntad de Dios) ha estado en el centro de la discusión de Romanos desde 9,6 y en particular desde 9,31, donde se describe como νόμος δικαιοσύνης [*nómos dikaiosýnēs*], o «la ley que pregona la promesa de la justicia».[222] A menos que τέλος [*télos*] se interprete como «terminación», no hay nada en el contexto que sugiera que νόμος [*nómos*] y Χριστός [*Christós*] y mucho menos νόμος [*nómos*] y δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*][223] tengan por qué ser antitéticos. En 9,32-33 se había declarado explícitamente que si Israel hubiera creído en Cristo (la «piedra») con toda certeza habría «alcanzado» la ley que ofrece, apunta o promete justicia.[224] Sería ir totalmente en contra de su propio argumento si Pablo intentara probar que la palabra de Dios en la

MUNCK, *Christ and Israel,* pp. 83-84; LONGENECKER, *Paul*, p. 144; SCHNEIDER, p. 420.

[222] RHYNE, p. 103.

[223] En el mundo helenístico, «νόμος es justicia por su propia naturaleza» (KLEINKNECHT, H. «νόμος» *TDNT*, IV, p. 1.026). Así, Plutarco dice: δίκη μὲν οὖν νόμου τέλος ἐστίν [*díkē mén oûn nómou télos estín*] (*Princ. Inerud*. 3. [Moralia 780E]), una declaración que tiene un paralelo sorprendente con Ro 10,4 y demuestra cómo la relación entre la ley y la justicia podía entenderse en el primer siglo en la frase τέλος νόμου [*télos nómou*]. La relación entre νόμος [*nómos*] (*Torá*) y δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*] era aún más positiva en el judaísmo (Str-B, III, pp. 160-164). F. Nötscher muestra que en Qumrán «ley» (תורה [תּוֹרָה] [tôrāh]) y «justicia» (צדק [צֶדֶק] [ṣeḏeq]) a menudo se emplean como sinónimos (*Zur theologischen Terminologie des Qumran Textes*. BBB, 10; Bonn: Hanstein, 1956, pp. 133, 186); cf. 1QS 1,26; CD 1,1; 9,37. La brillante idea de Pablo fue de relacionar ambos conceptos (νόμος [*nómos*] y δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*]) con Cristo. Ver más en BLANK, S.H. «The Septuagint Rendering of the OT Terms for Law», *HUCA* 7 (1930), pp. 259-283; COPELAND, E.L. «Nomos as a Medium of Revelation—Paralleling Logos—in Ante-Nicene Christianity». *ST* 27 (1973), pp. 51-61.

[224] Según Rhyne, «En Cristo la ley alcanza su objetivo en sus promesas de justicia» (p. 104); según G.E. Ladd, «la justicia era el objetivo de la ley» (*The Presence of the Future*. Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans, 1974, p. 142).

Torá no ha fallado (9,6), ¡diciendo que Cristo la ha abolido! Por lo tanto, es mucho más consecuente con el contexto tomar νόμος [*nómos*] aquí como la Torá que testifica de Cristo y no como la ley que Cristo ha abrogado. Esto no sólo sería una inexplicable interrupción del hilo de pensamiento de la epístola sino que iría en contra de su argumento principal.

Con respecto a la interpretación de la frase τέλος νόμου [*télos nómou*] ya hemos demostrado en el segundo capítulo que los paralelos helenísticos, bíblicos y afines requieren una interpretación teleológica o de finalidad. Si Pablo hubiera tenido la intención de dar a su construcción un significado terminal o temporal, hubiera sido, para la literatura de su época, una extraordinaria excepción. Y en ese caso, habría que preguntarse si los destinatarios en Roma hubieran sido capaces de entender τέλος νόμου [*télos nómou*] de forma terminal o temporal cuando estaban acostumbrados a entender esa expresión y sus afines de forma teleológica. Tan sólo el contexto puede resolver la posible ambigüedad (si la hubiera). Pero hasta aquí no hay indicación alguna de que τέλος νόμου [*télos nómou*] tenga que entenderse de manera distinta a la habitual para un frase así. El problema por lo tanto, no sólo es que la frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] no puede significar «Cristo ha abolido la ley», sino que no se puede entender cómo tal declaración tendría cabida en este contexto.[225]

Como ya ha sido hecho en el capítulo 2, no es necesario insistir aquí en el significado de τέλος [*télos*] y en la importancia de la cuestión teleológica en el mundo helenístico de la época de Pablo.[226] A

[225] Démann rechaza la interpretación temporal de esta frase arguyendo que «la construcción de la frase no concordaría bien con este último significado y, sobre todo, no vemos bien qué haría una frase así en este contexto» («Moïse et la loi», p. 235).

[226] La búsqueda helenística del τέλος [*télos*] tenía su paralelo en los medios judíos con preocupaciones afines, como el propósito de las leyes (cf. Aristeas) o el con-

la vista del carácter teleológico de algunos de los pasajes paulinos,[227] es difícil imaginar que los debates sobre el τέλος [*télos*] no hayan afectado al autor en la elección del término τέλος [*télos*] para Ro 10,4. Sin embargo, como el uso teleológico que Pablo hace de τέλος [*télos*] ya ha sido suficientemente estudiado, no es necesario que insistamos en él aquí. Basta con prestar la atención debida al papel de τέλος [*télos*] en el contexto de Ro 10,4. Por coherencia con las metáforas atléticas empleadas en el párrafo inmediatamente anterior (9,30-33) τέλος [*télos*] tendría que entenderse como «meta» o «destino», porque τέλος [*télos*] era precisamente uno de los términos empleados para designar el puesto de vencedor, o la línea de meta.[228] Si Ro 10,4 no es un dicho aislado y está en relación con 9,30-33, «la naturaleza del lenguaje marcadamente orientado hacia una meta»[229] sugiere que τέλος [*télos*] relaciona νόμος [*nómos*] y Χριστός [*Christós*] de forma teleológica-escatológica. Si aceptando a Cristo algunos gentiles alcanzaron la meta de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] y, por lo tanto fueron aceptados dentro del nuevo pueblo de Dios (9,30), y si rechazando a Cristo Israel no alcanzó la meta de la ley y por lo tanto la entrada en el nuevo pueblo de Dios, la conclusión lógica es lo que dice Ro 10,4: que la meta de la ley y el puesto de vencedor de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] y la entrada en el pueblo escatológico de Dios no se pueden encontrar en otro sitio

cepto de כלל [כָּלַל] [kālal]; BARTH, K. *Dogmatics*, II, pp. 245-247, aboga por la equivalencia de los conceptos de כלל [כָּלַל] [kālal], τέλος [*télos*] y ἀνακεφᾶλαίωσις [*anakephalaíōsis*]*;* cf. SCHLIER, H. «ἀνακεφαλαίωσις». *TDNT,* III, pp. 681-682.

[227] Ver STAUFFER, «Ινα und das Problem des teleologischen Denkens bei Paulus», pp. 232-257; DELLING, «Zur paulinischen Teleologie», pp. 706-710. Según J. Jeremias «el *terminus technicus* entre los cristianos primitivos para la meta escatológica era la palabra *telos*» (*New Testament Theology. The Proclamation of Jesus*. New York: Scribner's, 1971, p. 208).

[228] Referencias, ver LSJ, p. 1.774.

[229] TOEWS, p. 240.

que en Cristo. Precisamente debido a que los judíos no vieron a Cristo como el destino final, cumplimiento y objeto de su búsqueda en las Escrituras, sino como un obstáculo en su camino, tropezaron con él y siguieron corriendo en dirección equivocada.

El significado de εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι

La frase τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*], que obviamente es la cláusula central de esta oración,[230] posee un modificante, εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι [*eis dikaiosýnēn pantí tṓ pisteúonti*], que a menudo es pasado por alto.[231] Este modificante está formado por una frase preposicional en acusativo (εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*]) y una frase de participio en dativo (παντὶ

[230] Existe un acuerdo unánime en vincular el participio en dativo con la frase preposicional y no con la oración principal. Meyer analiza la posibilidad de construir παντὶ τῷ πιστεύοντι [*pantí tṓ pisteúonti*] con la oración principal. Esto hubiera dado la siguiente traducción: «Para cada creyente ("a juicio de cada creyente") Cristo se ha convertido en el fin de la ley (como camino) para la justicia». A pesar de que esta construcción sería aceptable en griego clásico (KÜHNER, R.-GERTH, B. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. Leverkusen: Gottschalk, 1955, I, p. 421), Meyer rechaza cualquier posibilidad de tal declaración subjetiva en este contexto («Rom 10.4», p. 74 n. 8). En cualquier caso esta interpretación necesitaría demostrar que τέλος [*télos*] significa «final», para poder justificar todas las otras palabras añadidas para darle ese significado.

[231] La importancia de esta frase ha sido subrayada por Howard: «Las palabras "*Cristo es el* τέλος *de la ley*" no pueden entenderse separadas. Toda la oración debe tomarse en conjunto, porque la clave para su adecuada comprensión aparece en la última frase: "para todo el que cree"». La Torá prometió la justicia de Dios para quien aceptara al Mesías. La hostilidad de Israel hacia los gentiles (2 Te 2,15-16) le ha llevado a no alcanzar el objetivo de la ley, siendo «que su auténtico *propósito* y *objetivo* era la unificación definitiva de todas las naciones bajo el Dios de Abrahán, según la promesa» («Christ the End of the Law», p. 336); cf. MOULE, «Obligation», p. 402; LONGENECKER, *Paul*, p. 144; y BARRETT, *Romans*, pp. 197-198.

τῷ πιστεύοντι [*pantí tṓ pisteúonti*])[232] cuya función en la oración debe ser determinada. El significado de toda la oración depende en gran manera de si se construye εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*] con Χριστός [*Christós*], con νόμος [*nómos*], o con toda la oración principal.

1. Si εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*] se construye con Χριστός [*Christós*], Χριστός [*Christós*] se convierte en el sujeto de ambas frases: a) τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*], y b) Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι [*Christós eis dikaiosýnēn pantí tô pisteúonti*]. Como quiera que esta segunda frase carece de significado lógico, se debe añadir algo para darle sentido. Así, los partidarios de esta interpretación han cortado el versículo en dos cláusulas y las han unido insertando un καί [*kaí*], de modo que traducen este versículo: «Cristo acaba con la ley y trae justicia para todos los que tienen fe».[233]
2. Si εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnē*n] se construye con νόμος [*nómos*], entonces νόμος εἰς δικαιοσύνην [*nómos eis dikaiosýnē*n] forma una unidad de significado, algo como «Cristo es el fin *de-la-ley-como-camino-de-justicia* para todo el que tiene fe».[234] Esta construcción tiene más sentido, pero es gramaticalmente muy improbable a la vista del orden de la oración. Si εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnē*n] realmente estuviera destinado a modificar νόμου [*nómou*], estaría colocado al lado de νόμου [*nómou*] y no después de toda la cláusula principal.[235]
3. Si εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnē*n] se construye con la oración principal, se convierte en una explicación de la primera de-

[232] Obviamente se trata de un dativo de interés, indicando los beneficiarios de la δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*]; cf. BDF, p. 101 n. 188.

[233] Así GAUGLER, *Römer*, II, p. 94; cf. O'NEILL, *Romans*, p. 169.

[234] Así MURRAY, *Romans*, II, p. 50. Ambas traducciones 1 y 2 se dan en la NEB: 1) en el texto y 2) en el margen.

[235] CRANFIELD, *Romans*, II, p. 520.

claración. Como quiera que el significado primario de εἰς [*eis*] es direccional y de finalidad,[236] debería traducirse como «por»; pero como también puede ser consecutivo[237] y referencial, también ha sido traducido por «para que» y «por lo que», «con respecto a».[238] La dificultad de traducir esta frase nominal ha sido resuelta por algunos traductores modernos transformándola en una oración verbal, por ejemplo, «para que todo el que tenga fe pueda ser justificado». El verbo πιστεύω [*pisteúō*], en su uso absoluto, es característico de Pablo para hablar de la fe en Cristo (cf. Ro 1,16; 3,22; 10,4).[239] El papel de παντί [*pantí*] parece ser el de acentuar la universalidad del camino de salvación en Cristo: este camino *también* se aplica a los judíos.

Si τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] se entiende de forma temporal, la interpretación de εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι [*eis dikaiosýnēn pantí tō̃ pisteúonti*] se vuelve problemática. Parece improbable que Pablo diga en Romanos 10.4 que «Cristo ha puesto fin a la *ley-como-camino-a-la-justicia*» en el sentido de que antes de Cristo la justicia se obtenía por obras o por la

[236] BAG, p. 228; Zerwick traduce εἰς [*eis*] en Ro 10,4 como «traer» (*Grammatical Analysis of the NT*, II, p. 482).

[237] Así RSV; CRANFIELD, *Romans*, II, p. 504; cf. p. 519: «El εἰς es consecutivo». Para Toews εἰς [*eis*] expresa aquí «el resultado que deriva de la consecución del objetivo perseguido desde 9.30ss», que entiende como «la consecuencia del cumplimiento de la ley por Cristo» (p. 241).

[238] Ladd explica el significado de esta declaración diciendo que «la ley en sí no está abolida, sino que ha llegado a su fin como camino de justicia, porque en Cristo la justicia es por fe, no por obras» («Law», p. 502). No estando satisfecho con esta explicación, Ladd mismo propone una opción alternativa: «Cristo ha llevado la ley a su fin para que la justicia basada en la sola fe pueda estar al alcance de todos los hombres» (ibíd.). Cf. MOULE, «Obligation», pp. 402-403; ROBERTSON, A.T. *Grammar of the Greek NT*, pp. 591-596.

[239] Ver BULTMANN, R. «πιστεύω». *TDNT*, VI, p. 203; cf. VAN DAALEN, D.H. «"Faith" According to Paul», *ExpTim* 87 (1975), pp. 83-85.

ley, cuando en el cap. 4 ha insistido en el hecho de que el camino a la justicia siempre ha sido a través de la fe.[240] Parece aún más improbable que Pablo quiera decir aquí que «Cristo ha puesto fin a la ley con *el fin de que* la justicia basada en la sola fe sea disponible para todos los hombres»,[241] porque esto implicaría que la vivencia de la ley era un obstáculo insuperable para la existencia (o el ejercicio) de la «justificación por la fe», siendo que Pablo explícitamente dice que la ley no sólo no se opone a la justicia de Dios, sino que testifica de esta justicia (cf. 9,31; 3,21.31). La interpretación temporal sólo sería posible: 1) si νόμου [*nómou*] significase ἔργα νόμου [*érga nómou*], «legalismo» o un concepto afín –lo que es evidente en otros contextos, pero no aquí–; 2) si τέλος [*télos*] significase «terminación» –lo cual sería una excepción y debería probarse–; y 3) si el contexto exigiera esta interpretación antinómica –cosa que no exige–.

Romanos 10,4 y la idea clave del pasaje

A la vista de las dificultades que presentan las interpretaciones temporales, parece más apropiado: 1) traducir νόμος [nómos] como «Torá» de forma consecuente con las otras referencias a νόμος [nómos] del contexto; 2) traducir τέλος [télos] como «objetivo», «finalidad» o «propósito», consecuentemente con el uso paulino, bíblico y extrabíblico de estas frases y similares; y 3) relacionar Χριστός [Christós] y νόμος [nómos], de forma positiva y teleológica, en coherencia con la idea clave del pasaje. El presente estudio sostiene que una interpretación teleológica de Ro 10,4 es la única apropiada para comprender este versículo, no solamente en armonía con su

[240] Cf. FLÜCKIGER, pp. 153-156; cf. HOWARD, «Rom 10.4», pp. 331-337; BRING, «Rom 10.4», pp. 35-72; y BANDSTRA, *Law*, p. 101.
[241] LADD, *Theology of the NT*, p. 505; cf. CRANFIELD, *Romans,* II, p. 519; RHYNE, p. 169 n. 67.

contexto sino ayudando a explicar elementos tan importantes en el contexto como «la palabra de Dios no ha fallado» (9,6), el «alcanzar la justicia» por parte de los gentiles (9,30), el «no alcanzar» la ley por parte de Israel (9,31), su «ignorar la justicia de Dios» (10,2-3) o su «tropezar con la piedra de tropiezo» (9,33). Ro 10,4 integra mejor estos importantes temas del contexto, si se comprende en el sentido de que la Torá, en su promesa de justicia para el que cree, apunta a Cristo,[242] más que en el sentido de que «Cristo ha abrogado la ley trayendo justificación al que cree»[243] o que «Cristo significa el fin de la lucha por alcanzar justificación-por-la-ley para cualquiera que crea en Él»,[244] a pesar de lo paulinas que estas últimas interpretaciones puedan parecer.

Habría que preguntarse qué papel juegan declaraciones tales como «Cristo ha abolido la ley –toda o parte de ella–» o «Cristo ha cumplido la ley –en nuestro lugar–» en un contexto como el de Ro 9-11.[245] Estas interpretaciones no sólo no surgen naturalmente del contexto, sino que tampoco encajan en el argumento del pasaje; interrumpen el flujo del discurso y se vuelven en contra de él. Dicen algo que, aunque fuese verdad, es irrelevante para el propósito principal del pasaje. Pero si la interpretación propuesta aquí es correcta, entonces este versículo se convierte en la declaración clave y en la conclusión lógica de todo el pasaje. Significa que esta justicia que ha traído Cristo para todos es el objeto y propósito hacia el

[242] Así Lutero: «Todo (en la Escritura) apunta a Cristo» (*Romans,* p. 131); Cerfaux: «los judíos... no han comprendido la esencia de la ley, lo que les llevaría a Cristo» (*Christ in the Theology of Paul*, p. 221); «Dios tenía en mente a Cristo cuando ideó el sistema de la ley, y toda la antigua ley estaba orientada a él, tanto en sus profecías como en su economía» (p. 496).
[243] KNOX, *Romans, p.* 554.
[244] PHILLIPS, *NT, p.* 336.
[245] Ver FLÜCKIGER, pp. 154-155; y RHYNE, p. 96.

cual la ley siempre apuntó, su verdadera intención y significado.[246] Si Israel no ha comprendido la Torá ni la justicia de Dios, es porque ha fracasado en reconocer en Cristo al Mesías que cumplió el propósito principal de la Torá –llevar la salvación a *todos* los hombres–.

Por lo tanto, Ro 10,4 diría en este contexto que la venida de Cristo ha revelado en la historia que la justicia, que la ley había prometido, no era otra cosa que la justicia manifestada a todos por Cristo.[247] Israel, sesgado por su comprensión equivocada de la ley en su relación con la justicia, no reconoció en la venida de Cristo la manifestación de «la justicia de Dios» hacia la que apuntaba la ley. Por lo tanto, no vieron que «Cristo es el propósito, el objetivo, la intención, el auténtico significado y sustancia de la ley –separados de él no se puede comprender en absoluto–».[248]

Si esta interpretación es correcta, entonces Ro 10,4 se convierte en la lógica continuación del razonamiento iniciado en 9,30-33 y prolongado en 10,2-3, y no en el principio de una nueva digresión acerca de la «abolición de la ley». Pablo afirma claramente en Ro 10,4 lo que tan sólo había apuntado en los versículos previos, a saber, que Cristo personifica la justicia que la ley había prometido, esa justicia que algunos gentiles habían alcanzado a través de la fe y que Israel había rechazado. Israel en su celo pensó que debía escoger entre la ley y Jesús y escogió seguir la ley sin saber que rechazaba a Cristo. Pablo demuestra que ésta fue una elección equivocada, porque la ley llevaba al Mesías al auténtico τέλος [*télos*] de la ley. De esta manera, Pablo resume todos sus argumentos anteriores declarando que el fin que la ley pretendía cumplir –la justificación de todos– había sido cumplido en Cristo. La sugerencia del presente enfoque exegético de Ro 10,4 es, por lo tanto, que

[246] BARTH, K. *Romans*, p. 375.
[247] CRANFIELD, *Romans,* p. 520; cf. BARRETT, «Rom 9.30-33», p. 101.
[248] CRANFIELD, p. 519.

τέλος [*télos*] debe interpretarse de forma teleológica y no temporal, terminal o completiva. Porque lo que Pablo pretende decir es que la ley apuntaba, prometía, indicaba a Cristo para traer justicia a quienquiera que crea. Pablo demuestra esto a través de las Escrituras y lo explica con mayor detalle en los versículos siguientes.

Romanos 10,5-8

Para poder demostrar la verdad de lo que quería decir en 10,4, es decir, que la ley ya apuntaba al Mesías para traer justicia a todo el que crea, y para indicar que los judíos deberían saber esto, Pablo cita Lv 18,5 y Dt 30,11-14.

Romanos 10,5 y la cita de Levítico 18,5

Esta cita presenta dos problemas textuales principales: 1) la posición de ὅτι [*hoti*], que afecta la construcción de δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*], y 2) la existencia de algunas variantes que involucran a los pronombres αὐτά [*autá*] y αὐτοῖς [*autoîs*], y afectan el objeto de ποιήσας [*poiēsas*]. La lectura más atestiguada[249] lleva ὅτι [*hoti*] inmediatamente antes de ὁ ποιήσας [*ho poiḗsas*] y se lee: Μωϋσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς [*Mōysḗs gár gráphei tḗn dikaiosýnēn tḗn ek [toû] nómou hoti ho poiḗsas autá ánthrōpos zḗsetai en autoîs*]. Esta versión está muy cerca de la del texto de la LXX (ἃ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς [*há poiḗsas autá ánthrōpos zḗsetai en autoîs*]), pero presenta un problema sintáctico: los pronombres αὐτά [*autá*] y αὐτοῖς [*autoîs*] no tienen antecedentes y, por lo tanto, la cita no encaja sintácticamente dentro de su contexto. Al mismo tiempo, aunque τὴν δικαιοσύνην [*tḗn dikaiosýnēn*] se puede entender como un acusativo de especifica-

[249] C P^{46} D* G K P 33* 88 et al.; cf. ALAND et al., *The Greek NT*, p. 557.

ción,[250] la construcción de ὅτι [*hoti*] tras él es un tanto irregular.[251] La lectura alternativa lleva ὅτι [*hoti*] inmediatamente después de γράφει [*gráphei*], que es la construcción natural, extendiendo la cita y haciendo de δικαιοσύνην [*dikaiosýnēn*] el objeto de ποιήσας [*poiḗsas*]. Dado que δικαιοσύνην [*dikaiosýnēn*] es ahora el antecedente del pronombre αὐτῇ [*autḗ*] (sustituido por αὐτοῖς [*autoîs*]), y habiendo omitido αὐτά [*autá*],[252] la oración es ahora sintácticamente correcta y se lee: ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ [*ho poiḗsas ánthrōpos zḗsetai en autḗ*] («el hombre que hace [la justicia de la ley] vivirá por ella»). A pesar de apartarse más de la LXX, esta lectura está mejor atestiguada que la anterior y, por lo tanto es preferible.[253]

Asumiendo que Lv 18,5 enseña la salvación por obras, muchos comentaristas interpretan Ro 10,5 en oposición a Ro 10,6-8, suponiendo que aquí Pablo cita Lv 18,5 para afirmar su condenación de la justicia «por obras de la ley». Se argumenta que el verbo ποιέω [*poiéō*] aquí está relacionado con νόμος [*nómos*] en un sentido similar a la frase ἔργα νόμου [*érga nómou*].[254] Sin embargo, esta suposición es cuestionable en este contexto.[255] Esta interpretación ha

[250] METZGER, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. New York: United Bible Societies, 1971, pp. 524-525.

[251] A pesar de todos los problemas mencionados, esta lectura ha sido preferida por Metzger *(*ibíd.*);* cf. BDF, p. 241 n. 474.

[252] Metzger (p. 525) sostiene que estas sustituciones «parecen ser enmiendas de escribas surgidas porque el contexto no tiene ningún antecedente al que se pueda referir el plural». También se puede sostener que la lectura común puede ser una enmienda de copista con la intención de citar el AT más literalmente.

[253] ℵ* A D* 33* 81, et al. Debe decirse que cualquiera de estas construcciones no afecta el significado primero de la frase.

[254] KÄSEMANN, *Romans,* p. 285.

[255] De los veintitrés usos del verbo ποιέω [*poiéō*] en Romanos, sólo hay otro caso de ποιέω [*poiéō*] relacionado con νόμος [*nómos*], y aparece en 2,14, donde Pablo habla de los gentiles que no tienen la ley, pero que «hacen por naturaleza lo que es

sido tradicionalmente apoyada por la manera en que Pablo cita Lv 18,5 en Ga 3,12. Sin embargo, el uso de este texto en Gálatas no puede determinar su significado en Romanos.[256] Pablo no sólo puede citar el mismo pasaje con diferentes enfoques y diferentes propósitos en contextos diferentes,[257] sino que las diferentes formas en que traduce Lv 18,5 en cada caso prueban que en cada uno de ellos tenía en mente diferentes intenciones.

Citando Lv 18,5 en Ro 10,5 Pablo introduce τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [*tḗn dikaiosýnēn tḗn ek nómou*] como el objeto de ποιήσας [*poiḗsas*] y retiene el sujeto original ἄνθρωπος [*ánthrōpos*], mientras que en Ga 3,12 Pablo suprime ἄνθρωπος [*ánthrōpos*] y conserva el objeto αὐτά [*autá*] porque quiere referirse a las prácticas y ordenanzas del texto del AT.[258] Si Pablo cambió el αὐτοῖς [*autoîs*] de Lv 18,5 por el αὐτῇ [*autḗ*] de Ro 10,5, seguramente fue porque quería referir ese pasaje no a las ordenanzas de la ley sino a la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] hacia la que apuntaba la ley, de acuerdo con lo afirmado en Ro 10,4.

La interpretación más generalizada de este pasaje asume que Pablo está acentuando el contraste entre dos formas de justificación: una por obras de la ley (descrita en 10,5, citando Lv 18,5) y otra por fe (descrita en 10,6-8, citando Dt 30,12-14). La primera re-

---

de la ley». Nótese que Pablo mismo, en Ro 2,13 no considera «cumplir la ley» (οἱ ποιηταὶ νόμου [*hoi poiētaí nómou*]) y «ser justificado» (δικαιωθήσονται [*díkaiōthḗsontai*]) como opuestos, ya que declara que «los cumplidores de la ley serán justificados». La oposición no está entre «cumplir la ley» y «tener fe» sino entre «cumplir» y solamente «oír» (οἱ ἀκροαταί [*hoi akroataí*]).

[256] Con BANDSTRA, «Law and the Elements», p. 104; BARTSCH, «Lectures on Romans», p. 40; y TOEWS, p. 253.

[257] Ver su uso de Sl 143,2 en Ro 3,20 y Ga 2,16.

[258] En contra de una exégesis de Ro 10,5 (Lv 18,5) a través de Ga 3,12 ver HÜBNER, H. «Gal 3.10 und die Herkunft des Paulus», *RD* 19 (1973), p. 217; cf. TOEWS, pp. 271-282, 102-104. Ver también FULLER, D.P. «Paul and the Works of the Law», *WTJ* 38 (1975), pp. 28-42.

presentaría la forma judía de justificación y la segunda representaría la forma de justificación predicada por Pablo. Sin embargo, como esta interpretación confronta la escritura consigo misma, resulta muy problemática para algunos autores.[259]

Intentando resolver el problema hermenéutico que implica esta interpretación, Bandstra ha propuesto interpretar Ro 10,5 a la luz de Flp 2,7-10, donde ὁ ποιήσας [*ho poiḗsas*] no se refiere al creyente sino a Cristo. Cristo es *el hombre* (ἄνθρωπος [*ánthrōpos*]) que «hizo» la justicia de la ley y por lo tanto, «vive». Por consiguiente, Ro 10,4-5 no trataría de lo que el hombre no puede hacer, sino de lo que Cristo ha hecho (y aporta como declaración paralela Ro 5,18).[260] En una línea de pensamiento más coherente con el contexto, Bring ha interpretado este pasaje afirmando que la «justicia de la ley» en Ro 10,5 no es contraria a la «justicia por la fe» en 10,6-8, como se supone, sino su explicación.[261] Como la justicia tan sólo es posible a través de la fe –argumenta Bring– ὁ ποιήσας ἄνθρωπος [*ho poiḗsas ánthrōpos*] tiene que ser el hombre que busca la justicia por la fe, y ποιεῖν τὸν νόμον [*poieîn tón nómon*] debe referirse al cumplimiento de la ley a través de la fe en Cristo. Bring, por lo tanto concluye que Pablo está interpretando Lv 18,5 mediante una lectura cristiana de la Torá: «A la luz del evangelio intenta ver el significado profundo del texto del AT, una referencia a la venida de la justicia a través de Cristo».[262] Aunque la interpretación de Bring representa un esfuerzo interesante por resolver los problemas del pasaje, no

[259] Sobre los problemas de este pasaje, ver KAISER, W.J. Jr, «Leviticus 18.5 and Paul: "Do This and You Shall Live" (Eternally?)», *JETS* 14 (1971), pp. 19-28.

[260] BANDSTRA, *Law and the Elements*, pp. 102-110; cf. CRANFIELD, *Romans*, 521.

[261] BRING, «Gerechtigkeit Gottes», pp. 45-54.

[262] C*ommentary on Galatians*. Wahlstrom, E. (trad.). Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961, p. 139; cf. BANDSTRA, *Law and the Elements*, pp. 102-104; TOEWS, p. 234.

parece aplicarse plenamente al punto clave del texto. Porque el punto no es «cumplir» la ley sino encontrar cómo se obtiene la justificación según la Escritura (τὴν δικαιοσύνην ἐν αὐτῇ [*tḗn dikaiosýnēn en autḗ*]).[263] Se debe tener presente que lo que el pasaje quiere demostrar es que los judíos han fracasado porque no se sometieron (οὐχ ὑπετάγησαν [*ouch hypetágēsan*]) a la justicia de Dios (10,3), equiparada con Cristo en 10,4.

En la forma en que Pablo cita Lv 18,5 parece dar a τὴν δικαιοσύνην νόμου [*tḗn dikaiosýnē nómou*] un significado cristológico (cf. vs. 6-10), que difiere de la interpretación del judaísmo contemporáneo,[264] pero que es menos extraña al texto del AT de lo que pudiera parecer en una primera lectura. Es interesante comprobar que Lv 18,5 es uno de los pasajes más citados del Pentateuco,[265] y aparte de Ga 3,12 nunca aparece en contextos legalistas.[266] Lv 18,5 es citado en Ez 20,11.13.21 para describir la ley como el gran don de vida de Dios a Israel,[267] y en Ne 9,29 en relación con el pacto de

[263] Sobre el significado de ζήσεται [*zēsetai*] aquí (futuro medio), ver Zerwick, *Biblical Greek*, p. 72 n. 226.

[264] Ver Str-B, III, pp. 277-278.

[265] Dittmar (p. 297) enumera más de cuarenta ocasiones tanto en el AT como en el NT donde este pasaje es citado o parafraseado.

[266] En Lv 18,5 las *cosas* que Israel debía hacer eran los caminos del Señor en contraste con las costumbres de los egipcios y cananitas (W. Kaiser, «Lev 18.5», p. 24). El pasaje comienza y termina (Lv 18,1.30) con la declaración del pacto, «Yo soy el Señor tu Dios». Esto demuestra que el cumplir la ley no se presenta allí como una condición para la salvación, porque el Señor ya era su Dios. Es más, el texto no dice que guardar la ley garantice la vida eterna. Simplemente dice que guardar la ley es el camino de vida para el creyente. Y una de las maneras de «cumplir» la ley era reconocer, mediante los sacrificios, la necesidad de expiación y arrepentimiento (ibíd., p. 25). Ya Calvino, escribiendo sobre Lv 18,5 en Ro 10,5, dice: «la obediencia a la ley es el camino a la vida (Lv 18,5; Ez 18,9; Ga 3,12; Ro 10,5; Lc 19,28), la transgresión de la ley lleva a la muerte (Ro 6,23; Ez 18,4.20)» (*Institutes,* 3.4.28).

[267] W. Eichrodt dice que «aquí seguir la ley significa aceptar espontáneamente un

Dios con su pueblo y la promesa de vida que hace a sus hijos.[268] Hasta los escritos rabínicos invocan Lv 18,5 con frecuencia para ilustrar el principio de que «las leyes fueron dadas a los hombres para que vivieran conforme a ellas, no para morir por ellas».[269] También es utilizado para enfatizar cuán fácil es seguir la ley y cuán gran recompensa aguarda a sus fieles observadores.[270] Es más, la frase «el hombre que» en Lv 18,5 era entendida por el judaísmo rabínico de forma universal. Rabbi Meir (h. 150 d. C.) cita Lv 18,5 para probar que un gentil que vive de acuerdo con la ley debe ser tan respetado como un sumo sacerdote, ya que también participará en las promesas de la Torá, porque el texto dice «un hombre».[271] Puede que Pablo haya queriido con la retención de ἄνθρωπος [*ánthrōpos*] en Ro 10,5 enfatizar la universalidad del plan de salvación de Dios, un tema muy importante en los caps. 9-11.[272]

Aunque no podamos asegurar que Pablo entendiera Lv 18,5 en continuidad con los textos del AT (y algunas de las interpretaciones tradicionales judías), los que pretenden que lo entendió de forma opuesta a los mismos deberían poder demostrarlo. Es más, deberían explicar una dificultad suplementaria, a saber, por qué Pablo

---

inestimable regalo que hace posible una vida llena de poder y gozo... Esta visión no merece ser el blanco de los reproches habituales en contra del nomismo y el legalismo» (*Ezekiel. A Commentary*. OTL. London: SCM, 1970). Barrett comenta que «la ley provee por lo tanto, un instrumento por el cual el propósito de Dios obraba entre los israelitas. A través de la ley Dios estaba siempre ofreciendo vida a su pueblo» («Fall and Responsibility», p. 119). «La ley era el puntero que indicaba a su pueblo el camino de la fe» (ibíd., p. 125); cf. AMIOT, *Key Concepts of St. Paul*, p. 155 n. 5.

[268] FREEDMAN, D.N. «The Chronicler's Purpose». *CBQ* 23 (1961), pp. 440-442.

[269] *b.Yoma* 85a-b; *Sipra* 86b; *b.Sanh.* 74a; *b.Abod. Zar.* 54a; *Eccl. R.* 1.8.3.

[270] *b.Mak.* 23b; y *m.Mak.* 3.15.

[271] *b.Sanh.* 59a; cf. *B. Qam.* 38a; *b.Abod. Zar.* 3a; *Num. R.* 13,15-16; *Midr. Ps.* 1,18.

[272] TOEWS, pp. 269, 283. HOWARD, «Christ the End of the Law», p. 334.

habría citado Lv 18,5 de una manera que debilita su argumento en el contexto. Porque citando a Moisés en Lv 18,5 como enseñando la justicia por obras, Pablo estaría, en cierto sentido, excusando la búsqueda de Israel de la justicia por la ley ἐξ ἔργων [*ex érgōn*] (9,31-32). Si ésta era la forma de justicia enseñada por Moisés, los judíos no podían ser acusados de «establecer su propia justicia» (10,3). Teológicamente y con respecto a Moisés, ¡estarían en lo cierto! Pero esto es lo contrario de lo que dice el apóstol. Una de sus mayores acusaciones en contra de Israel es precisamente su mala comprensión de la Escritura.

La relación entre Romanos 10,5 y 10,6-8

El principal problema que presenta la cita de Lv 18,5 en Ro 10,5 no es, por lo tanto, la cita en sí misma sino su relación con la cita de Dt 30,12-14 en Ro 10,6-8. De hecho, la mayor objeción presentada en contra de la interpretación teleológica de Ro 10,4 es la doble cita de 10,5-8. Muy pocos especialistas han intentado (y menos aún logrado) explicar estas dos citas como complementarias o relacionadas de forma positiva.[273] La mayoría (es decir, aquellos que interpretan τέλος [*télos*] como «terminación») toman las dos citas como presentando dos «formas de justificación» en conflicto: el vs. 5 (citando Lv 18,5) describiría la «justicia por obras» (τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [*tḗn dikaiosýnēn tḗn ek nómou*]) y los vs. 6-8 (citando Dt

[273] O'Neill, basa su lectura en la variante del manuscrito A que, en vez de τὲν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου [*tén díkaiosýnēn tḗn ek toû nómou*] tiene τὴν δικαιοσύνην τήν ἐκ πίστεως [*tḗn díkaiosýnēn tḗn ek písteōs*] y propone una nueva traducción: «Porque Moisés escribe que el que practica la justicia que es de la fe vivirá por esa fe». La tesis de O'Neill's es que Pablo estaba citando Ha 2,4 en vez de Lv 18,5, pero que el texto ha sido corrompido por un error de escriba. La interpretación resuelve la mayoría de los problemas de este pasaje. Pero está basada en fundamentos tan hipotéticos que no puede ser considerada como una explicación válida. (pp. 169-172).

30,11-14) describirían la «justicia por fe» (ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοῦ σύνη [*hē dé ek písteōs dikaiosýnē*]), asumiendo con Munck que estos dos versículos presentan «una exposición de la forma judía y la forma cristiana de salvación... Los dos modos de salvación son tan diametralmente opuestos que se excluyen el uno al otro».[274]

Los argumentos generalmente invocados para apoyar esta interpretación son los siguientes:

1. La cita de Lv 18,5 (Ro 10,5) está separada de la cita de Dt 30,11-14 (Ro 10,6-8) por la partícula δέ [*dé*]; por lo tanto están en antitesis la una contra la otra.
2. El versículo 5 presenta la enseñanza de Moisés (justificación por obras) mientras que los vs. 6-8 presentan la enseñanza de Pablo (justificación por la fe). La cita de Lv 18,5 enfatiza la idea de hacer, mientras que la cita de Dt 30,11-14 enfatiza la idea de creer, lo cual muestra que hay una discontinuidad entre el AT y el NT en la doctrina de la justificación.
3. Como el vs. 5 dice «Moisés *describe*» y el vs. 6 «la justicia de la fe *dice*», este segundo caso no es una cita propiamente dicha sino una acomodación. Pablo está poniendo su pensamiento en lenguaje del AT.[275]

[274] MUNCK, *Christ and Israel*, p. 84; la antitesis entre «la justicia de la ley» y «la justicia de la fe» como una explicación de Ro 10,5-8 ya fue propuesta por Calvino, quien interpretó este pasaje a través de Flp 3,8-9 (*Institutes*, 3.11.18); cf. también ALTHAUS, *Römer*, p. 98; BARRETT, p. 198; BLÄSER, *Gesetz*, p. 180; BRUCE, *Romans*, p. 201; DODD, *Romans*, p. 177; ELLIS, *Paul's* Use of the OT, p. 123; GODET, *Romans*, pp. 376-378; HODGE, *Romans*, p. 337; KÄSEMANN, *Romans*, p. 286; KNOX, *Romans*, p. 556; LAGRANGE, *Romains*, p. 254; LIETZMANN, *Römer*, p. 97; MICHEL, *Römer*, p. 246; MURRAY, *Romans*, II, p. 51; NYGREN, p. 389; SANDAY y HEADLAM, p. 285; TAYLOR, *Romans*, p. 80; ZAHN y HAUCK, *Romans*, pp. 477-480. En contra, ver CRANFIELD, *Romans*, II, pp. 520-523; HOWARD, «Rom 10.4», pp. 335-337; RHYNE, p. 96; TOEWS, pp. 250-270.

[275] MURRAY, *Romans,* II, pp. 249-251. Hodge dice que «no hay nada en el lenguaje del apóstol que requiera que entendamos que cita a Moisés para probar su doc-

4. Como Pablo cita Lv 18,5 en Ga 3,12, el significado de esta referencia en Romanos debe ser visto a la luz de Gálatas.

Käsemann representa bien la postura que ve el vs. 5 y los vs. 6-8 en contraste. Según dicho autor, Pablo personifica la justicia por fe y la pone por encima del legislador:[276] Moisés exige el cumplimiento de la ley, le fe requiere acogida de la palabra. Aunque Pablo sabe que Lv 18,5 y Dt 30,11-14 pertenecen a la misma Torá, «no tiene miedo de aplicar a la Escritura el discernimiento de espíritus exigido de los profetas en 1 Cor 12,10; 14,29ss.». Y Pablo lo hace debido a su «comprensión dialéctica de la Escritura» de acuerdo con la cual, algo es «letra» cuando requiere un acto y algo es «espíritu» cuando está escatológicamente orientado a la justicia por la fe.[277] Käsemann ve en esta distinción la clave para la hermenéutica paulina de la Torá.[278] Esta antítesis, concluye Käsemann, «fija el significado de "fin de la ley" en el vs. 4».[279] A pesar de su aparente lógica y coherencia con la teología de Pablo en otros lugares, esta interpretación sigue siendo problemática, tanto en el terreno sintáctico como contextual.

La interpretación de Ro 10,5 y 6-8 como dos declaraciones opuestas no es exigida por la sintaxis de la frase. El γάρ [*gár*] introductorio es una partícula de conexión que normalmente indica que el vs. 5 explica el vs. 4 (como la del vs. 4 indica que el vs. 4 explica

trina» (p. 340).

[276] KÄSEMANN, *Romans*, p. 284. Jeremias sostiene que el término «Moisés» equivale aquí a «la ley» («Μωϋσῆς», p. 864).

[277] Ibíd., pp. 286-287.

[278] «Nos encontramos al principio de una hermenéutica cristiana que refleja una nueva teología. Su diferencia es que ya no se satisface con un "está escrito". Exige una exposición crítica, con el mensaje de la justificación como criterio decisivo. Sólo cuando la Escritura ilumina este mensaje se convierte en una palabra que está cerca...» (ibíd., p. 287). Cf. «The Spirit and the Letter», p. 155.

[279] KÄSEMANN, *Romans*, p. 284.

el vs. 3). Esto parece sugerir que el vs. 5 está en armonía con el vs. 4 y no en oposición con él. Hasta Käsemann, quien acaba oponiendo en su exégesis el vs. 5 al vs. 4, declara que este versículo es una prueba por la Escritura de la tesis adelantada en 10,4.[280]

La interpretación tradicional apoya la antitesis entre el vs. 5 y los vs. 6-8 enfatizando el significado adversativo de δὲ [*dé*]: «Moisés escribe... *pero* la justicia que procede de la fe dice...». Sin embargo, δέ [*dé*] es realmente una partícula copulativa, que puede significar «pero» en algunos casos, pero que puede ser conjuntiva y significar «y».[281] De hecho, en este contexto Pablo no emplea este juego de partículas de forma adversativa (con significado de «...*pero*») sino en una forma copulativa con significado de «...*y*». Así, en 10,10 aparece γάρ… δέ [*gár… dé*] en la frase «*porque* con el corazón... *y* con la boca» (cf. el mismo uso en 11,15; 7,8).

El contexto no nos obliga tampoco a interpretar estas dos citas como antitéticas, oponiendo una parte de la Escritura contra otra.[282] Comprometiendo la unidad de la Escritura y descartando una parte de ella como «errónea» en sus enseñanzas, Pablo no sólo no ha-

[280] KÄSEMANN, «Spirit and Letter», p. 156; *Romans*, p. 284.

[281] «Muy frecuentemente [δέ es empleada] como una partícula de transición pura y simple sin pretender contraste alguno» (BAG, p. 170). «Cuando no existe un μέν que precede... δέ se emplea simplemente para pasar una cosa a otra» (LSJ, p. 175). Una relación antitética requeriría una construcción μέν-δέ [*mén-dé*] en vez de una γάρ-δέ [*gár-dé*]. La construcción γάρ-δέ [*gár-dé*] es empleada con sentido copulativo por Pablo en otros lugares donde se tratan conceptos similares (cf. Ro 3,21-22; Ga 3,10-12). Ver HOWARD, «Christ the End of the Law», pp. 335-336; KAISER, «Leviticus 18.5», p. 27. Cf. CAMPBELL, «Christ the End of the Law», p. 78; WANG, pp. 151-153; FLÜCKIGER, p. 155.

[282] Como observa R. Zorn, «Citar a la vez a Moisés para declarar que el camino a la justificación es guardar la ley y luego proponer una forma de justificación totalmente distinta mediante la fe, pero también basada en el lenguaje de Moisés, únicamente conseguiría que los judíos pensasen que Moisés se contradice» («The Apostle Paul's Use of the OT in Rom 10.5-8». *Gordon Review* 5 [1959], p. 31).

bría sido muy convincente en su argumento con los judíos y los judeocristianos, a los que estaba destinado, al menos indirectamente, este pasaje (cf. 9,1-4 y 10,1), sino que habría ido en contra de su argumento principal. En vez de probar que la nueva situación provocada por el evangelio no implica que la palabra divina haya fallado (9,6), que era la tesis que Pablo deseaba demostrar en esta sección, ¡habría acabado afirmando que algo en las Escrituras habría fallado y habría sido revocado por ser erróneo![283]

Igualmente difícil de aceptar es la idea de que Pablo no pretendía atribuir ambas citas a Moisés, o asumir, como insiste Käsemann, que Pablo estaba identificando a «Moisés» con «la letra», como algo revocado por el evangelio.[284] Si hubiera considerado que algunos pasajes de las Escrituras habían sido abrogados, no habría construido su argumento sobre la base de las Escrituras, como hace de manera tan prolija. Por lo tanto, parece más coherente con el uso que Pablo suele hacer del AT –y con el uso judío en general– ver en estas dos citas de Ro 10,5-8 los «dos testigos»[285] invocados para

[283] Debe recordarse que Pablo declara en Romanos repetidas veces que el evangelio ha sido anunciado por la ley y los profetas: 1,1-6; 3,21-22.31; 16,25-26. Cf. FLÜCKIGER, p. 155.

[284] Hanson ha puesto en duda la tesis de Käsemann que identifica la designación que Pablo hace de la Escritura con «Moisés» con la idea de «letra», mostrando que de los cuatro usos de Μωϋσῆς λέγει [*Mōysḗs légei*] en Pablo (Ro 9,15; 10,5.19; 1 Cor 9,9) ninguno puede probarse que sugiera el concepto de «letra» como lo entiende Käsemann (*Paul's Technique,* pp. 139-149). P. Richardson también ha refutado la tesis de Käsemann mostrando que la pareja γράμμα/πνεῦμα [*grámma*/*pneûma*] sugiere continuidad en vez de la discontinuidad radical pretendida por Käsemann («Spirit and Letter A Foundation for Hermeneutics», EvQ 45 [1973], pp. 208-218). Y D.O. Via ha demostrado la falta de pruebas sólidas para la hermenéutica basada en el contraste «letra/espíritu» que Käsemann atribuye a Pablo en la exégesis de Ro 9,30-10,21, un pasaje donde no se emplea ninguna de las dos expresiones. («Structuralist Approach», pp. 208-209).

[285] Ver Mt 18,16; 2 Cor 13,1; 1 Tim 5,19; Heb 10,28; cf. Dt 17,6; 19,15; Str-B, I, pp. 790-791.

confirmar la veracidad de una afirmación (cf. Ro 9,25-26.27-28.30; 10,11-13.20-21; 11,8-9.26-27; etc.). Porque las dos citas no son antitéticas en el Pentateuco ni en los escritos judíos.[286] Al contrario, tomadas en sus contextos originales, ambas citas tratan de temas muy similares. Dt 30,16 es casi una repetición de la idea principal de Lv 18,5. Aparte de eso, en ningún texto paulino, ni en todo el NT, se enfrenta a Moisés contra Moisés o contra cualquier otra declaración bíblica.[287] Si Pablo cita Dt 30,11-14 tras Lv 18,5 no es necesariamente por pensar que Deuteronomio enseñase la justicia por fe mientras que Levítico enseña la justicia por obras. También puede ser porque pensaba que ambos textos, en sus contextos, eran complementarios.[288]

Sin embargo, puede resultar sorprendente que Pablo aplique a δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] («de la ley» en Lv 18,5, y «de la fe» en Dt 30,11-14) dos pasajes que originalmente trataban de «mandamien-

[286] Así el Targum Pseudo-Jonatán parafrasea Lv 18,5 diciendo «Y guardaréis mi *pacto* y la ordenanza de mis leyes que si un hombre cumple vivirá por ellas vida eterna y parte tendrá entre los *justos*» (DÍEZ MACHO, *Neofiti I*, p. 501; cf. pp. 374-395).

[287] Ver FESTORAZZI, A. «Coherence and Value of the Old Testament in Paul's Thought». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*. Roma: S. Paolo, 1979, pp. 165-173.

[288] Murray, que acaba diciendo que Lv 18,5 se cita en Ro 10,5 para «definir el principio del legalismo» (*Romans,* II, p. 251) reconoce que «el problema que surge de este uso de Lv 18,5 es que este texto no aparece en un contexto que trate de la justicia legal opuesta a la de la fe. Lv 18,5 está en un contexto en el que las demandas de Dios a sus redimidos y al pueblo del pacto están siendo impuestas y reclamadas a Israel. En este sentido, Lv 18,1-5 es paralelo a Ex 10,1-17; y Dt 5,6-21. El prólogo "Yo soy el Señor tu Dios" (Lv 18,2) corresponde al prólogo de los Diez Mandamientos. Todo el pasaje no es más "legalista" que los Diez Mandamientos. Por lo tanto las palabras "que dan vida al que las obedece" (vs. 5) no se refieren a una vida que depende de un marco legalista sino a una bendición que depende de la obediencia en una relación redimida en alianza con Dios» (p. 249).

tos». Esta aparente incoherencia en la argumentación de Pablo puede explicarse mediante dos observaciones:

1. Las palabras empleadas para «mandamientos» (κρίματα [*krímata*], προστάγματα [*prostágmata*], ἐντολάς [*entolás*]) no sólo se refieren a los preceptos legales de la Torá, como Zorn muy bien afirma, sino a «toda la doctrina de Dios que ya englobaba el evangelio envuelto en ella».[289] Así, cuando Pablo cambia «mandamiento» en Dt 30,11-14 por «justicia por fe», no lo está haciendo en contra de la enseñanza de Moisés, porque mandamiento en su sentido más amplio incluye toda la revelación de Dios para la salvación del hombre como se resume en el evangelio, sino que la presenta en el más amplio contexto de la ley y los profetas. Lo que Pablo está haciendo, desde su perspectiva cristiana, es intentar demostrar que la justicia por la fe ya se enseñaba en el AT.
2. La forma en que Pablo cita el AT no parece pretender dar meros «textos de prueba» para apoyar su tesis. Tal y como se puede demostrar, sus citas son referencias a contextos enteros.[290] Es interesante fijarse que, en el contexto de Dt 30, los temas de la promesa de Dios de circuncidar los corazones de su pueblo para que puedan aprender a amarle (30,6) y el tema de reunir y restaurar a Israel de entre las naciones (30,3) están relacionados. El contexto inmediato de Lv 18,5 trata del tema de la «sangre» que Dios ha dado a su pueblo para expiación de sus almas y para darles vida (17,11), tres temas, de hecho, sumamente relevantes para la doctrina de la justificación por la fe.

Resumiendo la interpretación de Lv 18,5 que hace Ro 10,5, creemos que la sintaxis y redacción de este versículo no requieren

[289] ZORN, p. 33.

[290] Ver SCHMID, J. «Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie von sensus plenior», *BZ* 3 (1959), pp. 159-173.

una interpretación en oposición con los vs. 6-8. Aunque se puede argumentar que, citando a Moisés, Pablo pudiera estar refiriéndose a la interpretación legalista judía de este pasaje, la redacción de este versículo y el flujo del pasaje no nos permiten determinarlo. Parece respetar mejor el contexto, interpretar Ro 10,5 como una explicación (mediante la Escritura) de la declaración realizada en Ro 10,4, de que «el τέλος de la ley para justicia es Cristo», en el sentido de que «quienquiera que siga el camino de la justicia enseñado por la ley vivirá por él» y como introducción para la declaración de la siguiente cita (Dt 30,12-14), donde el camino de justificación es identificado como «justicia por fe» en «la palabra que está cercana». Colocando estas dos referencias una al lado de la otra, Pablo equiparaba «la justicia enseñada por la ley» con «la justicia por fe» de una forma totalmente nueva, dando a entender, de ese modo, que seguir la justicia enseñada por la ley es venir a Cristo en busca de salvación y, por lo tanto, recibir vida. Pablo podía aplicar Lv 18,5 de esta forma cristológica no tanto porque fuese consciente de su propia autoridad como exégeta del AT sino porque veía a Cristo como la clave hermenéutica de la Escritura (cf. 2 Cor 3)[291] y también porque la idea central del texto del AT le permitía hacerlo.

Romanos 10,6-8 y la cita de Deuteronomio 30,12-14

La interpretación de esta cita es, por lo menos, tan controvertida como la de Lv 18,5 en Ro 10,5. Los problemas giran en torno a dos puntos discutidos: 1) El uso insólito que Pablo hace de Dt 30,12-14,[292] y 2) el significado de este pasaje para el argumento de Ro 9,30-10,13.

[291] Ver RENARD, H. «La lecture de l'Ancien Testament par Saint Paul», *AnBib* 17-18 (1961), pp. 207-215; HANSON, «Paul's Technique and Theology», pp. 136-137, 182.

[292] O'Neill resuelve este problema sosteniendo que la mayor parte de la cita men-

La forma en que se cita aquí el AT presenta varios problemas al intérprete: 1) la cita de Dt 30,12-14 no la atribuye a Moisés, o a las Escrituras, sino a «la justicia por la fe»; 2) el texto en Romanos se aparta considerablemente del de Deuteronomio: a) la fórmula de introducción de Dt 30,12, ἐστιν λέγων [*estin légōn*], ha sido reemplazada por la fórmula de introducción de Dt 8,17 y 9,4: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδία σου [*mḗ eípēs en tḗ kardía sou*]; b) Se omite el pronombre ἡμῖν [*hemîn*] de la frase τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρᾶνόν [*tís anabḗsetai hēmîn eis tón ouranón*] de Dt 30,12; c) toda la frase τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸν πέραν τῆς θαλάσσης [*tís diaperásei hemîn eis tón péran tḗs thalássēs*] de 30,13 se cambia por τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον [*tís katabḗsetai eis tḗn ábysson*]; d) el adverbio ἐγγύς [*engýs*] se coloca en una posición enfática y el término σφόδρα [*sphódra*] se suprime para que la frase sea más categórica; 3) se eliminan todas las expresiones de Dt 30,12-14 que se refieren directamente a la observancia de la ley: καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν [*kaí akoúsantes autḗn poiḗsomen*] (vs. 12), καὶ ἀκουστὴν ἡμῖν ποιήσει αὐτὴν καὶ ποιήσομεν [*kaí akoustḗn hemîn poiḗsei autḗn kaí poiḗsomen*] (vs. 13), y καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν [*kaí en taîs chersín sou autó poieîn*] (vs. 14); 4) se insertan dentro de la cita del AT dos frases con la intención de unir lo que dice el pasaje con el «descender» y «ascender» de Cristo: τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν ἐκ καταργεῖν [*toût' éstin Christón ek katargeîn*] (al final del vs. 6) y τοῦτ᾽ ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγᾶγεῖν [*toût' éstin Christón ek nekrôn anagageîn*] (al final del vs. 7); 5) Pablo aplica todo el pasaje a la proclamación cristiana añadiendo al

cionada en Ro 10,6-8 no es paulina, en la que sólo el vs. 6a puede ser auténtico. El resto sería obra de un redactor posterior que corrigió aquí a Pablo como ya había hecho en el vs. 5, haciendo citar a Pablo Lv 18,5 en vez de Ha 2,4. Para O'Neill, Pablo simplemente dijo que «el hombre justo es el que practica la justicia por fe y vive por fe» (*Romans,* pp. 165-173). Esta interpretación debe ser descartada por falta de apoyo textual (para su refutación, ver TOEWS, pp. 309-310).

final de la cita las siguientes palabras: τοῦτ᾽ ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν [*toût' éstin tó hrêma tês písteōs hó kērýssomen*] (vs. 8).

Esta forma de tratar el AT ha sido calificada por algunos como «sumamente arbitraria» y «escandalosa»,[293] y por otros como «un extraordinario ejemplo de exégesis hábil y correcta».[294] La mayoría de los comentaristas evitan tales extremos al admitir que este pasaje es cuanto menos, «desconcertante».[295]

Este complicado pasaje ha sido explicado de maneras muy diferentes:

1. La más común es la de asumir que Pablo no está citando Dt 30,12-14 sino simplemente empleando su lenguaje para expresar sus propias ideas.[296] Pablo está insertando en el AT su propia concepción de «justicia por fe» y demostrando –oponiendo esta doctrina a la de la «justicia por la ley» tal y como se expresa en Lv 18,5 (Ro 10,5)– que «la justicia por fe» se ha convertido en el criterio hermenéutico para la comprensión de la Escritura.[297]

---

[293] WINDISCH, H. *Paulus und das Judentum*. *Stuttgart:* Kohlhammer, 1935, p. 70; PRAT, F. *Théologie de Saint Paul*. 8ª ed. Paris: Beauchesne, 1920, 1, p. 45; BLACK, M. «The Christological Use of the Old Testament in the New Testament», *NTS* 18 (1981), p. 8.

[294] BEET, J.A. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. New York: Thomas Whittaker, 1892, p. 285.

[295] LE DÉAUT, R. *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*. Miletic, S.F. (trad.). Roma: Biblical Institute Press, 1982, p. 29.

[296] GODET, *Romans*, p. 378; HUGHES, M.J. «Romans x,6-8». *ExT* 19 (1907f.), p. 524; LAGRANGE, *Romains*, p. 256; MOULE, *Romans*, p. 180; ROBERTSON, A.T. *Word Pictures in the New Testament*. Nashville (Tennessee): Broadman Press, 1931, IV, p. 388.

[297] Para Käsemann Pablo cita Dt 30,12-14 simplemente con el propósito de acentuar el contraste antitético con Lv 18,5. Lv 18,5 representa la «*gramma»* del AT mientras que Dt 30,12-14 representa el «*pneuma»*. La primera representa la «ley»

2. Otros especialistas argumentan que Ro 10,6-8 no es una cita sino un comentario retórico de un dicho proverbial destinado a describir los esfuerzos sobrehumanos para realizar lo imposible. Pablo no tenía en mente el AT sino tan sólo la idea de que todo ha sido hecho por Jesús para nuestra salvación. Por lo tanto, la respuesta humana sólo puede ser «por fe» y no «por obras».[298]
3. Otros sostienen que Pablo utiliza Dt 30,12-14 de forma alegórica, siguiendo un procedimiento exegético que no está interesado en el significado literal, sino en el más profundo significado espiritual del texto del AT.[299]
4. Finalmente, algunos autores ven aquí una verdadera cita del AT explicada por Pablo en forma de *midrash*/*pesher*.[300] Esta explicación es preferible por las siguientes razones: a) Son demasiadas las similitudes entre Ro 10,6-8 y Dt 30,12-14 para tomarlas como una simple coincidencia. b) La frase τοῦτ' ἔστιν [*toût' éstin*], que aparece tres veces en esta cita, era un importante

mientras que la última representa el «evangelio». Así para Käsemann el empleo de Dt 30,12-14 en Ro 10,6-8 refleja la hermenéutica creativa y dialéctica de Pablo. A pesar de que Levítico y Deuteronomio pertenecen a la misma Torá, la hermenéutica de Pablo requiere su separación. Esta es la razón por la cual, según Käsemann, Pablo atribuye Lv 18,5 a «Moisés» (mediador de la «letra») mientras que atribuye Dt 30,12-14 a «la justicia por fe» (personificación del «espíritu»), («Spirit and Setter», p. 155). Maillot (p. 72) también llama a la «justicia por la fe» de Ro 10,6 «la nueva quilla hermenéutica de la Torá»; cf. ALTHAUS, *Römer*, p. 98; BLÄSER, *Gesetz bei Paulus*, p. 179; BRUCE, *Romans,* pp. 203-205; DODD, *Romans*, p. 177; EBELING, «Doctrine of the Law», p. 266.

[298] BARRETT, *Romans*, p. 129; DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, pp. 153-155; KNOX, *Romans*, p. 556; LONGENECKER, *Biblical Exegesis*, pp. 114, 121; SANDAY y HEADLAM, p. 289.

[299] GRANT, R.M. *The Spirit and the Letter*. London: SPCK, 1957, p.51: «Esto es pura alegorización». Cf. BARCLAY, *Romans*, p. 148; KIRK, *Romans*, p. 225; MEYER, *Romans*, p. 406; NYGREN, *Romans*, p. 38.

[300] Ver FITZMYER, J.A. «The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament». *NTS* 7(1961), pp. 297-333.

terminus technicus en la exégesis rabínica para presentar una interpretación de la Escritura.[301] c) La fórmula τί λέγει [*tí légei*] también es una expresión de introducción empleada en la terminología exegética rabínica como una abreviatura de la fórmula «dice la Escritura».[302] Esto se confirma en las enmiendas propuestas por los copistas añadiendo ἡ γραφή [*hē graphḗ*] como sujeto de λέγει [*légei*] (cf. Ro 4,3; 11,2.4; Ga 4,30) (D, G, y otros). (d) Finalmente, esta referencia cuadra en un contexto (Ro 9,30-10,21) que contiene once citas del AT, ninguna de ellas alusiva o alegórica. Nada sugiere que ésta no deba considerarse como una auténtica cita.[303]

Pero aquí viene el problema. Por norma general Pablo utiliza sus citas de las Escrituras como pruebas para confirmar la solidez de su argumentación. Aquí tenemos una «cita» que parece apartarse considerablemente –en la forma en que Pablo hace uso de ella– del AT original y, como señala Hanson, «los textos que han sido arbitrariamente manipulados son pruebas sin valor».[304] La pregunta es: cómo puede atreverse Pablo a desacreditar su argumento mediante un uso arbitrario de las Escrituras. La ocasión y el motivo de Romanos hace mucho más difícil comprender que su autor se pusiese a tiro de acusaciones de arbitrariedad o de mal uso de las Escrituras.[305]

[301] Ver BONSIRVEN, J. *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*. Paris: Beauchesne, 1939, pp. 307-309; McNAMARA, M. *The New Testament and the Palestinian Targums to the Pentateuch*. AnBib, 27. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1966, p. 72; SUGGS, «The Word Is Near You», pp. 301-302; LONGENECKER, *Biblical Exegesis*, p. 123.
[302] BONSIRVEN, *Exégèse*, pp. 340-342; SUGGS, pp. 301-302.
[303] SUGGS, p. 301.
[304] HANSON, *Paul 's Technique*, p. 147.
[305] Ver crítica en SUGGS, «The Word is Near», pp. 299-301.

Algunos especialistas, sin embargo, intentando encontrar una mejor explicación a este problema han comparado la manera en que Pablo cita aquí el AT con otras citas paulinas del AT y han descubierto que éste a menudo cita e interpreta la Escritura a partir de una tradición existente y aceptada. Sobre la base de ese hecho, se ha intentado encontrar paralelos judíos que puedan arrojar alguna luz sobre el uso e interpretación de Dt 30,12-14 por Pablo.[306] Algunos autores sugieren que el apóstol podría haber desarrollado su lectura de Dt 30,12-14 tomando algún material tradicional *sobre la Sabiduría*, tal y como puede discernirse en la interpretación de ese pasaje en 1 *Ba* 3,29-30.[307] Algunos de los elementos más relevantes de las tradiciones sobre la Sabiduría eran la personificación o identificación de la Sabiduría con la Torá y la idea de la inaccesibilidad de la Sabiduría a los hombres expresada por los símbolos de «cielo» y «mar». Parece ser que en Ro 10,6-8 Pablo está extendiendo la ecuación tradicional Sabiduría = Torá a la ecuación Sabi-

[306] Para una comparación entre Pablo y los hagadistas rabínicos, ver WINDFUHR, D. «Der Apostel Paul als Haggadist», 2Xq W 44 (1926), pp. 328-330; cf. STENDAHL, K. *The School of Matthew and Its Use of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1968, p. 216; para una comparación de Pablo con los *midrashim* y el *pesher* de *Qumrán,* ver HANSON, *Paul's Technique*, p. 143; LINDARS, B. *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*. Philadelphia: Westminster, 1961, pp. 240-248; BRUCE, *Romans*, p. 204; KÄSEMANN, *Romans*, pp. 160-166; MUNCK, *Christ and Israel*, p. 85; Sobre la posible influencia de *targums,* ver LE DÉAUT, R. «Traditions targumiques dans le corpus paulinien», *Bib* 42 (1961), pp. 28-28; McNAMARA, *NT and Palestinian Targums*, pp. 70-81; DÍEZ MACHO, A. «Targum y Nuevo Testamento». En: HENNIQUIN, P. (ed.). *Mélanges Eugène Tisserant*, Roma: Vatican Press, 1964, pp. 153-185.

[307] ARVEDSON, T. *Das Mysterium Christi Eine Studie zu Mt 11.24-30*. Uppsala: Wretmanns, 1937, p. 216; WILCKENS, U. *Weisheit und Torheit*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1959, pp. 97-99; ibíd., «σοφία», *TDNT*, VII, pp. 496-526; CONZELMANN, H. «Paulus und die Weisheit», *NTS* 12 (1966), pp. 236-244; FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu*, pp. 321-327; SUGGS, pp. 304-306.

duría = Torá = Cristo.[308] Es importante fijarse en que el sermón de Baruc, que interpreta Dt 30,12-14 en términos de Torá, (Ba 3,9-4,4) habla del «evangelio de la Torá», de la elección de Israel por la gracia de Dios y de su regalo de la ley, hasta el punto de que se puede decir que «Baruc afirma de la Torá lo que Pablo afirma de Cristo; que a través de ellos "la palabra está cerca de vosotros"».[309] Sobre la base de estos paralelos se ha argumentado que, identificando a Cristo con la Sabiduría-Torá en Dt 30,12-14, Pablo simplemente estaba adecuando «una tradición interpretativa para resolver una tensión irresoluta en el seno de sus iglesias sobre la relación entre el evangelio y la ley».[310] Esta interpretación, sin embargo, no carece de dificultades. La frase clave tanto en Romanos como en Deuteronomio, a saber, «la Palabra está cerca», no aparece en Baruc.[311]

Otros especialistas han sugerido que la utilización que Pablo hace de Dt 30,12-14 depende de la interpretación de ese pasaje en el *Targum Neofiti I*,[312] donde se cita este texto para recordar que la ley fue dada a Moisés de una vez por todas.[313] Estos expertos basan sus argumentos en la suposición de que el *Targum Neofiti I*

[308] SUGGS, pp. 309-311. Sobre la personificación de «la palabra» como Sabiduría, ver CAZELLES, H. *Le Deutéronome*. Paris: Éditions du Cerf, 1950, p. 122.
[309] SUGGS, p. 309.
[310] «Y mediante ello rescatar su evangelio del estigma de la absoluta oposición a la ley» (ibíd., p. 31).
[311] Para un análisis del problema, ver VAN ROON, A. «The Relation between Christ and the Wisdom of God according to Paul». *NovT* 16 (1974), pp. 226-227; cf. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 154, y TOEWS, pp. 292-295, quien categóricamente rechaza esta hipótesis.
[312] ELLIS, E.E. «Midrash, Targum and New Testament Quotations». En: ELLIS, E.E.; WILCOX, M. (eds.). *Neotestamentica et Semitica*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1969, pp. 61-69; MILLER, M.P. «Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament», *JSS* 2 (1971), pp. 29-82.
[313] Traducción de McNamara, *Neofiti I. Targum Palestinense, ms. de la Biblioteca Vaticana, Deuteronomio*. DÍEZ MACHO, A. (ed.). Madrid: CSIC, 1978, pp. 553-554.

contiene tradiciones precristianas. Así, para S. Lyonnet, Pablo interpreta Dt 30,12-14 a través de la perspectiva del Targum Neofiti porque en la iglesia primitiva las figuras de Moisés y Jonás eran consideradas como tipos de Cristo (Moisés como mediador del nuevo pacto y Jonás como tipo de la muerte y resurrección de Cristo), lo que permitía a Pablo relacionar «la palabra que está cerca» con Cristo encarnado y resucitado.[314] McNamara ve en Ef 4,8-11 un apoyo adicional para esta opinión.[315] Sin embargo, esta visión ha sido seriamente puesta en duda por J.A. Fitzmyer sobre la base de la problemática datación de los targums palestinenses.[316] No obstante, esta hipótesis sigue siendo muy sugerente y ha influido considerablemente en la interpretación de Ro 10,6-8 en estudios recientes.[317] Dt 30,12-14 se cita en el AT y en la literatura helenística judía

[314] McNamara y S. Lyonnet son los principales defensores de este punto de vista. Ver LYONNET, S. «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom 10.6-8». *Mélanges Bibliques rédigées en l'honneur d'André Robert*. Paris: Bloud & Gay, 1956, pp. 494-506.

[315] McNAMARA, *NT and Palestinian Targums,* pp. 74-78. Cf. LE DÉAUT, R. «Targumic Literature and NT Interpretation», *BTB* 4 (1974), pp. 253-254; cf. JAUBERT, A. «Symboles et figures christologiques dans le Judaïsme», *RevScRel* 47 (1973), p. 379.

[316] Revisión de McNAMARA, M. *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*. *TS* 29 (1968), pp. 322-325. La actual copia de Targum Neofiti viene del siglo XVI y, aunque algunas partes del texto pueden remontarse hasta el siglo II d.C., aun no se ha probado que este Targum existiera antes del tiempo de Pablo. Es más, nada en el contexto de Ro 10,6-8 (o en todo el contexto de Romanos) sugiere la influencia de una tipología Moisés/Elías relacionada con la encarnación, muerte, resurrección y ascensión de Jesús.

[317] Käsemann cita el Targum, pero considera 1 Baruc como fuente más probable para la interpretación de Pablo (*Perspectives,* pp. 160-161). A. Goldberg piensa que Pablo no utilizó el Targum Neofiti pero que estaba familiarizado con la tradición subyacente al Targum: «Torah aus der Unterwelt? Eine Bemerkung zu Rom 10.6-7», *BZ* 14 (1970), pp. 127-131; Black apoya la tesis de McNamara («Christological Use», p. 9); y también lo hace Hanson (*Paul's Technique,* pp. 146-194); Le Déaut

de varias formas distintas.[318] La literatura rabínica apela a este pasaje para enfatizar que la Torá contiene toda la revelación de Dios, quien «no se ha dejado nada en el cielo» para una revelación posterior.[319] El Targum Onkelos, que traduce literalmente Dt 30,11-12 , parafrasea el vs. 14 de la siguiente forma: «La palabra está cerca de vosotros en vuestras casas de estudio, abrid vuestras bocas para estudiar y limpiad vuestros corazones para poder hacerlo».[320] En general, las interpretaciones rabínicas toman este pasaje como una afirmación de la cercanía de la Palabra-Torá, de su cumplimiento seguro y de la accesibilidad de la voluntad de Dios al conocimiento humano. Dios ha revelado su voluntad –en la Torá– en forma accesible, comprensible, realizable y definitiva.[321]

El contexto del Antiguo Testamento

Algunas facetas de las interpretaciones mencionadas más arriba pueden haber sido conocidas por Pablo e incluso formar parte de su marco de referencia en su exégesis de Dt 30,12-14. Pero como es prácticamente imposible determinar la influencia y extensión exac-

insiste en que la tipología Moisés/Elías es esencial para la comprensión de Ro 10,6-8 («Targumic Literature», pp. 252-255).

[318] Dittmar aporta como alusiones a Dt 30,12-14 las siguientes: Am 9,2; Sl 46,6; 68,19; 107,26; 139,8; Pr 30,4; Job 11,18; Ba 3,29-30; Sir 16,18; 24,5; 4 Esd 4,8 (cf. Sl 71,20); Jn 3,13; 6,62; He 2,33; Ro 10,6-9; Ef 4,9-10; cf. Filón, *Post.* 84; *Mut.* 236; *Virt*. 183; *Quod Omn.* 68.

[319] *b.Tem.* 16a; *b.Besa* 59b; *Erub.* 54a; *Deut. Rab.* 8,6 (cf. 8,2). Para comentarios, ver Str-B, III, pp. 278-282; cf. McNAMARA, *NT and Palestinian Targum*, pp. 74-76.

[320] Ver «Pseudo-Jonathan Parallels to Deuteronomy», sobre 30,14, en DÍEZ MACHO, *Neofiti I*, *Deuteronomy*, p. 616.

[321] Este mismo texto empleado por Pablo para probar que la Palabra de Dios ha sido hecha cercana en Cristo fue utilizado en el judaísmo tardío en contra de la afirmación cristiana de que Jesús era el profeta escatológico, portador de una nueva revelación (cf. *Midr. Deut. Rab.* 8,6).

tas de estas fuentes sobre la exégesis de Pablo, parece preferible considerar la referencia a Dt 30,12-14 en Ro 10,6-8 como su comprensión personal del tema.[322] La cuestión está en ver por qué Pablo escogió este pasaje para apoyar su argumento aquí y cómo encaja esta referencia al AT en su contexto inmediato y qué luz arroja sobre la comprensión de Ro 10,4.

El primer factor sorprendente en esta cita es que hace referencia, no a Moisés, como en el vs. 5, sino a ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη [*hē ek písteōs dikaiosýnē*]. Esta personificación de «la justicia basada en le fe» es considerada por muchos especialistas como un «recurso retórico»[323] común en la filosofía helenística, en la que realidades abstractas como virtudes o vicios a veces eran presentadas hablando.[324] La frase usa un genitivo de origen para describir la «justicia basada en la fe» u «obtenida a través de la fe» (cf. 9,31-32). D.O. Via, en su interesante intento de interpretar a Pablo mediante categorías estructuralistas, muestra que la personificación de la «justicia por fe» en el texto de Deuteronomio es algo más que una «floritura estilística», como han sugerido algunos especialistas.[325] Para Via, esta personificación indica que Pablo entendía la justicia por fe como una estructura básica del AT. Lo que Pablo deseaba demostrar es que la perspectiva teológica que trajo Cristo con su mensaje –justicia disponible para todos a través de la fe– era la que ya había enseñado el AT. Por lo tanto, cuando Pablo declara: «la justicia por fe dice», deja entender que de este tema ya habla el

[322] Una posibilidad que ya fue sugerida por Lyonnet («Saint Paul et l'exégèse juive», p. 499). Sobre la más antigua interpretación cristiana de este pasaje, ver GLASSON, T.F. «The Gospel of Thomas, Saying 3, y Deuteronomy xxx.11-14» (*ExpT* 78 [1976-77], pp. 151-152).

[323] CRANFIELD, *Romans*, p. 522.

[324] BULTMANN, R. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynischstoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1910, pp. 87-88.

[325] Así SUGGS, «The Word Is Near», p. 301.

AT y, por lo tanto, nos está dando una pista acerca de su comprensión del AT.[326] La cuestión de por qué Pablo alterna τὴν δικαιοῦ σύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου [*tḗn dikaiosýnēn tḗn ek [toû] nómou*] (vs. 5) y ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη [*hē dé ek písteōs dikaiosýnē*] es, en efecto, intrigante y no se ha acabado de resolver. La diferencia entre la expresión Μωϋσῆς γράφει [*Mōysḗs gráphei*] (vs. 5) y δῖ καιοσύνη οὕτως λέγει [*dikaiosýnē hoútos légei*] (vs. 6), que tradicionalmente se ha entendido como un contraste, también puede entenderse como una explicación. Tal y como Giblin ha señalado, lo que dice la «justicia por la fe» puede significar «lo que el texto dice» (desde la perspectiva de la justicia por fe) en el sentido de «qué significa el texto» (p. 285). En cuanto al sujeto de la cita no atribuida a Moisés sino a «la justicia de la fe», Pablo parece indicar que «no es el orador humano sino el tema o don divino lo que importa» (p. 286).

Un cuidadoso análisis contextual de Dt 30,12-14 muestra que el uso que Pablo hace del AT es menos arbitrario de lo que parece.[327] Hasta se podría decir que para entender la exégesis de Pablo aquí es más importante conocer el AT que conocer los posibles paralelos extrabíblicos que haya podido evocar.[328] El procedimiento exegético paulino se aparta significativamente de la exégesis rabínica de su tiempo. A la luz de la venida de Cristo, Pablo extrae su argumento del mismo corazón del pasaje para demostrar su tesis de que la justicia de Dios, manifestada en Cristo para todo el que cree, ya había sido anunciada por la ley y los profetas (Ro 3,21). Es importante observar que las palabras que introducen la cita, «no digáis en vuestro corazón» están tomadas de dos textos de Deuteronomio

[326] «Structuralist Approach», p. 212; cf. 201-210.

[327] HANSON, *Paul's Technique*, p. 148.

[328] LYONNET, «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps», pp. 505, 497; cf. BRUCE, F.F. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1959, pp. 66-77.

(8,17; 9,4-6) que advierten en contra de la tendencia humana a olvidar la absoluta iniciativa de la misericordia divina.[329] Al mismo tiempo, estos pasajes advierten en contra de la tendencia humana a decir «por *mi* propia justicia» (en la LXX διὰ τὰς δικαιοσύνας μου [*diá tás dikaiosýnas mou*]), una frase que recuerda mucho Ro 10,3 y una vez más apunta al error de Israel –la principal preocupación de Pablo en el contexto– de ignorar «la justicia de Dios» y procurar establecer *la suya propia*.[330] El hecho de que Pablo vea como una característica de la nueva dispensación la circuncisión del corazón (Ro 2,29), y que precisamente esto estuviese dicho en Dt 30,6.16 ayuda a comprender por qué escogió este pasaje como anticipatorio de la justicia por la fe. El hecho de que la prometida «circuncisión del corazón» se considerase una profecía mesiánica (Jr 31,33; 32,39-40; Ez 11,19-20; 36,26-27) aclara por qué Pablo podía utilizar este pasaje como una anticipación del NT.[331]

Parece que Pablo desearía probar es que ya desde los primeros momentos de la promulgación de la Torá, Dios manifestó su voluntad de que Israel buscara, como camino hacia la vida, el camino de la fe.[332] Esto ayuda a explicar por qué Pablo omitió las expresiones que se refieren a «hacer» y enfatizó las expresiones que se refieren a «creer», una maniobra que sólo puede comprenderse correctamente cuando se tiene en mente el contexto de los pasajes del AT. La ley (Dt 30,11) ya estaba identificada con la *palabra* en el mismo contexto (30,14) y resumida en el precepto básico de «ama a Dios con todo tu corazón, etc. (30,6)». Pero este amor de Dios, por el

[329] Ver LEENHARDT, *Romains*, p. 152.

[330] FEUILLET, «Le Christ, Sagesse de Dieu», pp. 323-324.

[331] Para P.C. Craigie Dt 30,12-14 describe «la esencia misma o propósito de la ley» (*The Book of Deuteronomy*. NICOT. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1976, p. 365); cf. DRIVER, S.R. *Deuteronomy*. 3ª ed. ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1902, p. 330; LAGRANGE, *Romains*, p. 81.

[332] HANSON, *Paul's Technique*, p. 195.

cual Israel viviría, según el contexto, no es obra humana sino obra del mismo Dios, el resultado de la circuncisión de los corazones de sus hijos (30,6). Por lo tanto, aunque parece que Pablo va más allá de las intenciones visibles del texto del AT, no se puede decir que esté dando un nuevo significado a la cita del AT. De forma clarividente y creativa, sólo está desarrollando un tema sugerido por el mismo texto.[333] Comoquiera que el pasaje original ya trataba de la accesibilidad de la gracia de Dios para su pueblo,[334] no se puede decir que Pablo está aplicando erróneamente un texto «ley-justicia» a un objetivo «fe-justicia». Podía asociar su concepto de «justificación por la fe en Cristo» a «la palabra que está muy cerca» (Dt 30,14) porque la idea básica que anima ambos conceptos es la misma: Dios da la vida por gracia.[335] Si la voluntad de Dios para su pueblo era el camino de la fe, o como lo expresa el *Targum Neofiti*, «escuchar la voz de Su Palabra y aferrarse a Él» (¡la palabra está personificada!),[336] aplicando esto a Cristo, Pablo permanecía fiel al texto de Deuteronomio.[337]

---

[333] Hanson (Ibíd., p. 182) sostiene con razón en contra de Bultmann que Pablo no interpreta Dt 30,12-14 como «una profecía sobre la justificación por la fe» (BULTMANN, R. «Prophecy and Fulfillment». En: WESTERMANN, C. [ed.]. *Essays in Old Testament Hermeneutics*. Richmond [Virginia]: John Knox, 1963, pp. 51-52) sino como una *declaración* de la justificación por la fe: no había necesidad de una profecía acerca de ella porque ya era el camino de salvación escogido por Dios.

[334] Cf. MURRAY, *Romans*, II, pp. 52-54.

[335] Via sugiere que los viejos términos como «justicia», etc., adquieren un nuevo significado en el *kerygma* de Pablo, aunque conservan siempre su significado básico. El mismo hecho de retener los significados básicos es lo que hace posible su transformación. «El apóstol –dice Via– intuitivamente estaba siguiendo la regla de la compatibilidad: ningún mensaje llegará a nadie si no puede contactar con el preentendimiento del oyente. El nuevo sistema de significado no puede ser tan incompatible con el marco de referencia del oyente» (p. 220).

[336] *Targum Neofiti I*, V, p. 555.

[337] En el contexto del Deuteronomio, la obediencia a la palabra de Dios es una respuesta a su amor, un reflejo de su santidad, no una condición para adquirir vida

La interpretación cristológica de Pablo

Las frases τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν [*tís anabḗsetai eis tón ouranón*] y τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον [*tís katabḗsetai eis tḗn ábysson*] en Dt 30,13 obviamente se refieren al «mandamiento»: «Porque este mandamiento que te ordeno hoy, no es demasiado

---

o méritos. Esta obediencia que es la respuesta apropiada al don de la vida, es considerada por Pablo como sinónimo de «justicia por fe». Así, aunque Pablo interpretó «palabra» en Deuteronomio para que significara «kerygma» cuando en realidad significa «ley», no estaba malinterpretando el texto del AT o cayendo en la *eiségesis*,* porque su «comprensión global» del pasaje era correcta. El pensamiento de Pablo y las declaraciones del Deuteronomio, aunque expresadas de forma diferente, pertenecen, según Via, al mismo «campo epistemológico» (p. 219). «Por lo tanto Pablo estaría diciendo que Moisés tenía esto en mente en el contexto amplio del pasaje que Pablo cita, pero al ampliar su sentido, Pablo, muy apropiadamente deja que "la justicia por fe" hable en vez de Moisés, aunque sea Moisés mismo quien lo diga y lo exprese» (ZORN, p. 33). El contexto de la ley era el pacto. Israel fue adoptado como pueblo de Dios no por sus méritos ganados por obedecer la ley, sino por la libre elección de Dios (EICHRODT, W. *Theology of the OT*. London: SCM, 1961, I, cap. 2); cf. KNIGHT, *Law and Grace*, pp. 25-26; KLEINKNECHT, «νόμος», p. 1.035. La recompensa de la obediencia a la ley era la preservación de la relación positiva con Yahvé. Este es el significado de Lv 18,5, que el hombre que obedece la ley vivirá, i.e., disfrutará las bendiciones de Dios (el concepto primario de «vida» en el AT no es escatológico). Por lo tanto, esta vida no era una recompensa ganada por buenas obras; era en sí misma un regalo de Dios (cf. Dt 30,15-20). La vida o la muerte están determinadas por el hecho de que Israel acepte o no seguir la palabra de Dios. «Sólo por fe, es decir, por adhesión al Dios de salvación, podrá tener vida el justo (Ha 2,4; Am 5,4.14; Jr 38,20); es obvio que aquí vida se entiende como un don» (VON RAD, G. «ζάω», *TDNT*, II, p. 845; cf. *Old Testament Theology*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1965, II, pp. 388-409. Como ha dicho Ladd, «la obediencia requerida por la ley no podía satisfacerla un mero legalismo, porque la ley en sí misma requería el amor a Dios (Dt 6,5; 10,12) y al prójimo (Lv 19,18). La obediencia a la ley de Dios era una expresión de confianza en Dios» («Paul and the Law», p. 52).

*Si bien la palabra *exégesis* significa extraer el significado de un texto, la palabra *eiségesis* significa agregar ideas o interpretaciones propias a un texto. (*N. del E.*)

difícil para ti, ni está lejos» (Dt 30,11). Cualquiera que fuere la tradición que Pablo tenía en mente, es evidente que estas expresiones subrayan la inaccesibilidad.[338] Dios no exige lo imposible, o mejor aún, Dios ha hecho todo para poner su palabra «muy cerca de ti». El cambio del término «mar» por el de «abismo» no es una variación tan importante como pudiera parecer a primera vista si se tienen en cuenta otros paralelos en el judaísmo contemporáneo, en que las dimensiones de espacio eran a menudo cambiadas de horizontal a vertical. Por ejemplo, se encuentra «el otro lado» cambiado por «las profundidades» y «el otro lado del mar» por «bajo el mar».[339] Por lo tanto «cruzar el mar» puede reemplazarse por un descenso a las profundidades sin que eso implique un cambio real de significado.[340] El punto que Pablo pretende aclarar (quizá no del todo ajeno a la imagen atlética de 9,31-33)[341] es que lo que Dios

[338] Ver CRANFIELD, *Romans*, pp. 523-524.

[339] Muchos especialistas sugieren que este cambio se debe a la influencia de Sl 107,26, que dice: ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἀβύσσων [*anabaínousin héōs tôn ouranôn kaí katabaínousin héōs tôn abýssōn*]. Pablo quiere yuxtaponer ἀναβήσεται/καταβήσεται [*anabḗsetai/katabḗsetai*] y εἰς τὸν οὐρανόν/εἰς τὴν ἄβυσσον [*eis tón ouranón/eis tḗn ábysson*]. W. Bieder, sin embargo rechaza esta posible influencia en *Die Vorstellung von der Hollenfahrt Jesu Christi*. ATANT, 19; Zürich: Zwingli, 1949, pp. 71-72. Ver HELLER, J. «Himmel- und Hollenfahrt nach Römer 10.6-7». *EvT* 32 (1972), p. 481; y GOLDBERG, «Torah aus der Unterwelt», pp. 129-130: cf. VON RAD, G. *Deuteronomy*. OTL; Philadelphia: Westminster, 1966, p. 184. Para Heller las imágenes de «ascenso/descenso» traicionan una cierta influencia de la mitología de la Epopeya de Gilgamesh, así como cierta polémica contra la ideología mística religiosa que hacía que la revelación divina fuera accesible tan sólo mediante «viajes» a los cielos o al mundo de ultratumba (p. 480).

[340] ROON, «Relation between Christ and Wisdom», p. 225.

[341] Las imágenes de las carreras a pie parecen llegar hasta 11,12, donde Pablo describe el fracaso de los judíos por medio de los términos παράπτωμα [*paráptōma*] («un paso en falso») y ἔπταισαν [*éptaisan*] («tropezaron»). Ver LYONNET, *Galates et Romains*, p. 110; ÖSTERREICHER, «Israel's Misstep», p.

desea del hombre no es que haga un esfuerzo sobrehumano («ascenso»/«descenso») sino que acepte lo que Dios le ofrece. En el caso concreto de Israel, lo que Dios desea es una respuesta de fe a la «Palabra» del evangelio que Dios ha hecho «cercana» con la venida de Cristo y la proclamación apostólica.

Muchos especialistas han centrado su atención en las extrañas imágenes y en la cristología involucradas en la frase τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν [*toût' éstin Christón katagageîn*] y τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν [*toût' éstin Christón ek nekrōn anagageîn*]. Pero una lectura atenta del texto en su contexto muestra que el punto clave se centra en la «cercanía de la Palabra»: el término ἐγγύς [*engýs*] está en posición de énfasis. Si Pablo interpreta Dt 30,11-14 cristológicamente, es sólo para mostrar que la ley ya apuntaba hacia la manifestación de la justicia divina en Cristo, es decir, lo que Dios había dicho en el AT lo ha cumplido con la venida de Cristo predicada por el apóstol. Si Pablo se siente libre de modificar la forma del texto insertando su exposición, es gracias a la luz de la revelación de Dios en Cristo.[342] El apóstol puede aludir, al mismo tiempo, a la creencia judía de su tiempo que si un número suficiente de ciudadanos de Israel cumplían perfecta y completamente la ley, entonces Dios enviaría el Mesías.[343] Pablo argumenta que Dios ya ha enviado al Mesías y lo ha exaltado en la persona de Jesús de Nazaret. Por lo tanto, ya ha hecho por nosotros lo que nosotros no podemos hacer: ha descendido al seno de la muerte y ha ascendido a las alturas de los cielos para traernos a todos la salvación de Dios «cerca» (o incluso «más cerca»).[344] El lenguaje

322; y SCHMIDT, K.L. «παίω», *TDNT*, VI, pp. 883-884.

[342] Ver DELLING, «Nähe ist dir das Wort». *TLZ* 99 (1974), cols. 401-412.

[343] Ver NEWMAN, B.M.; NIDA, E.A. *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*. Stuttgart: United Bible Societies, 1973, p. 200.

[344] BEASLEY-MURRAY, G.R. «Righteousness of God in the History of Israel and the Nations: Rom. 9-11». *RevExp* 73 (1976), p. 445. Se ha sugerido que la referen-

«ascenso»/«descenso» de Dt 30,12-14 favorece la aplicación cristológica que irrumpe en Ro 10,6-8. Esto se debe más al punto de vista teológico de Pablo acerca de la relación entre la Torá y Cristo que a la existencia de tradiciones exegéticas prepaulinas. Es la perspectiva con la que Pablo ve la relación de Cristo con la Torá la que le permite insertar estas frases cristológicas sin cambiar en lo fundamental el significado original del texto y sin apartarse un ápice del punto clave de su argumento en el contexto de Ro 10.

La declaración de Dt 30,14 sobre la cercanía de la Palabra permite a Pablo añadir otro vínculo entre la gracia divina hecha accesible por Dios en la Torá y la gracia divina hecha accesible por Dios en Cristo-la-Palabra.[345] Empeñarse en leer aquí una oposición radical entre Cristo y la ley es simplemente un sin sentido a la luz del comentario que Ro 10,8-9 hace de Dt 30,14. Sería intentar buscar una antitesis donde se habla de continuidad. Únicamente debido a que Pablo entendió a Cristo como la sustancia y contenido tanto de la Torá como del evangelio, pudo identificar la *palabra* (ῥῆμα) [*hrēma*] de la Torá en Dt 30,14 con la *palabra* del evangelio de la proclamación cristiana (τοῦτ' ἔστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ

cia a un Cristo «cercano» era apologética. Pablo quería aclarar algo acerca de la «ausencia» de Jesús el Mesías. Ya no está en el reino de la muerte ni ausente para siempre en los cielos. El Cristo exaltado (como la Palabra de la Torá) está *cerca* y siempre presente en la proclamación cristiana. Ver FIBLING, p. 287. J.A.T. Robinson explica este pasaje en los siguientes términos: «La presencia de Cristo no es algo remoto o especulativo. "No hay necesidad de que digas: ¿Quien subirá al cielo? El cielo ha bajado a estar contigo; Cristo ha venido y ha vivido entre los hombres. No hay necesidad de buscar en lo recóndito de las profundidades. Cristo ha resucitado. No hay necesidad de buscar al viviente entre los muertos" o, como dice Dodd, "Cristo no es la figura divina inaccesible (como el Mesías apocalíptico del judaísmo) ni tampoco un profeta muerto (como pensaban los judíos), sino el Señor de su pueblo, vivo y siempre cercano"» (*Wrestling with Romans*, p. 123).

[345] Jn 1,1.17. Cf. RHYNE, p. 97; BLÄSER, *Gesetz*, p. 179; WANG, «Law», p. 146.

κηρύσσομεν) [*toût' éstin tó hrêma tês písteōs hó kērýssomen*]).[346] De la misma manera que δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] estaba presente (ἐγγύς [*engýs*]) en la ῥῆμα [*hrêma*] de la Torá confiada a Israel, Cristo, el τέλος [*télos*] de la Torá también está presente en la Palabra predicada por la iglesia cristiana, aunque Él no esté presente en la carne. De la misma manera que Dios ha acercado la Palabra de vida a su pueblo en su proclamación de la Torá a través de Moisés, Dios también ha acercado su Palabra de salvación a su pueblo en la proclamación de Cristo a través de su iglesia. Por medio de las nociones de δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] y ῥῆμα [*hrêma*] Pablo muestra que Cristo es la perfecta expresión de la voluntad salvífica de Dios.

Esta ῥῆμα τῆς πίστεως [*hrêma tês písteōs*], a la luz del contexto y de 3,27, debe entenderse como «la palabra que requiere (una respuesta de) fe».[347] La palabra es el evangelio, el mensaje proclamado de la fidelidad de Dios.[348] Esta clara identificación de Cristo con la Palabra del evangelio muestra que la δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου [*dikaiosýnēn tḗn ek nómou*] de Ro 10,5 y el ἐκ πίστεως δῖ καιοσύνη [*ek písteōs dikaiosýnē*] de Ro 10,6-8 no son dos realida-

[346] Cf. Heb 4,2, donde se dice que el evangelio ya ha sido proclamado a aquellos que cayeron en el desierto; He 7,17 y 13,21, donde es una cuestión de «la promesa hecha a los Patriarcas»; llamada «el evangelio» en Ro 1,12 y 10,14-15. Ver más en KAISER, W. «The Eschatological Hermeneutics of Evangelicalism: Promise Theology». *JETS* 13 (1970), pp. 91-100. Vicent dice: «La Palabra de Dios se cumple ("*qayyem*") en Cristo, que es su plenitud, su *telos*» (p. 780). Cf. MANSON, T.W. «The Argument from Prophecy», *JTS* 46 (1945), pp. 129-36.

[347] Según Käsemann τὸ ῥῆμα πίστεως [*tó hrêma písteōs*] es «la fe que es creída» (*fides quae creditur*), i.e., el evangelio (*Romans*, p. 290); cf. CRANFIELD, *Romans*, II, p. 526. El evangelio es descrito en Ro 1,16 como «la justicia de Dios»; cf. LANGEVIN, P.E. «Le salut par la foi, Rom 10.8-13», *AssSeign* 14 (1973), pp. 47-53.

[348] Käsemann insiste en que «el elemento del don divino está aquí inequívocamente enfatizado». La única participación humana es la respuesta a la proclamación divina (ibíd., p. 289).

des incompatibles sino la misma cosa.[349] Por lo tanto, Lv 18,5 y Dt 30,11-14 no tienen la intención de ser antitéticos sino de explicarse el uno al otro. La δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] revelada ahora en Cristo es la que prometió la Torá. El centro de atención de ambos pasajes es la vida hecha disponible mediante la gracia de Dios. La Palabra que estaba cercana en la Torá es la misma Palabra que está cerca en el evangelio, es decir, Cristo.[350] Parece, pues, que ambas citas tienen la finalidad de explicar Ro 10,4. Comprendidas con respecto al punto clave del pasaje, ambas tienen sentido en su contexto: la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios tal y como se anunció en el AT ha sido hecha accesible para todos a través de la fe en el Enviado de Dios. Y esto, según Pablo, Israel debería haberlo sabido.[351] Por lo

[349] KAISER, «Leviticus 18.5», p. 27; cf. CAMPBELL, p. 78; BRING, p. 49; SUGGS, p. 301.

[350] Cazelles ve en Dt 30,14 «una de las fuentes de la teología del Verbo tal y como se expresa en el prólogo del cuarto Evangelio, después de haber sido madurada en los libros sapienciales» (*Le Deutéronome*, p. 117 n. b). Ambos términos, λόγος [*lógos*] y ῥῆμα [*hrḗma*] se emplean para designar a la revelación que Dios ha concedido al hombre. B.F. Westcott hace una distinción entre ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ [*ho lógos toû Theoû*] «todo el mensaje del evangelio» y Θεοῦ ῥῆμα [*Theoû hrḗma*] «una declaración especial... como la que marca la confesión de fe, tomada en el verdadero sentido de declaración de Dios: Ro 10.8; Ef 5.26» (*The Epistle to the Hebrews*. 2ª ed. New York: Macmillan, 1892, p. 149). Cf. CUSTER, S. *A Treasure of New Testament Synonyms*. Greenville (South Carolina): Bob Jones University Press, 1975), p. 82.

[351] Pierre Benoit explica el tropiezo de Israel con los siguientes términos: «Buscando en la Torá lo que puede hacer el hombre, muchos en Israel no vieron en ella lo que Dios quería hacer, ni en Cristo lo que Dios ya había hecho» («Conclusion par mode de synthèse». En: *Die Israelfrage in Rom. 9-11*, p. 226). Zorn comenta: «Si los judíos realmente hubieran escuchado y seguido a Moisés y a los profetas, habrían llegado a lo que Pablo tan sencillamente explica. Porque él simplemente predicaba lo que ellos habían anunciado y lo que Dios había cumplido en Cristo. Tanto para los judíos de antaño como para los judíos y gentiles de los tiempos de Pablo, el principio de la justificación es el mismo; a saber, la justicia es imputada

tanto, puede concluirse que Pablo probablemente citó el AT *ad sensum* porque su aparente reinterpretación de los textos del AT no es más que el resultado de la profunda y teleológica relación que él percibía entre las promesas de la Torá y su cumplimiento en Cristo. Para este tipo de relación Pablo encontró una perfecta formulación: τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Chistós*].

Romanos 10,9-21

Para nuestros fines no es necesario interpretar en detalle el resto del capítulo. Sin embargo, hay cientos puntos en los versículos restantes que merece la pena señalar. «La Palabra que está cerca», sirve de base para el siguiente desarrollo. Por medio de una auténtica cadena de preguntas retóricas y citas bíblicas, el texto desarrolla el concepto de que la salvación ha sido hecha accesible para todos en Jesucristo.

El énfasis está tanto en el alcance universal de la iniciativa divina como en la absoluta responsabilidad de la respuesta humana. Todo el pasaje se parece mucho a un *pesher*,[352] en el cual cada declaración es apoyada por –y explica– una o más citas de las Escrituras,[353] cuidadosamente escogidas y estrechamente unidas mediante una intricada serie de conjunciones.[354] Parece como si los vs. 5-8 fueran la explicación de Ro 10,4a («Cristo es el τέλος de la ley») y los vs. 9-13 fueran la explicación de Ro 10,4b («para justificar a todo el que cree»). Esta nueva sección explica la forma concreta en que la salvación ha sido hecha accesible para todos, con

por fe en el Redentor divino» (p. 34). Cf. FULLER, *Gospel and Law*, p. 86.

[352] CRANFIELD, *Romans*, p. 524.

[353] Vs. 9-11 por Is 28,16; vs. 12 por Jl 2,32; vs. 14-15 por Is 52,7; vs. 16 por Is 53,1; vs. 17-18a por Sl 19,4; vs. 19b por Dt 32,21 e Is 65,1-2.

[354] ὅτι [*hóti*], vs. 9; γάρ [*gár*], vs. 10, 11, 12, 13; οὖν [*oûn*], vs. 14; δέ [*dé*], vs. 15, 20, 21; ἄρα [*hára*], vs. 17; ἀλλά [*allá*], vs. 16, 18, 19.

énfasis en la responsabilidad de Israel en su rechazo del evangelio.[355]

En el vs. 9, Pablo equipara el contenido de τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως [*tó hréma tḗs písteōs*] con el κήρυγμα [*kḗrygma*] (ὃ κηρύσσομεν [*hó kērýssomen*]) cristiano: ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματι σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτόν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν σωθήσῃ [*eán homologḗsēs en tṓ stómati sou kýrion Iēsoûn, kaí pisteúsēs en tḗ kardía sou hóti ho theós autón ḗgeiren ek nekrôn sōthḗsē*].[356]

Algunos especialistas ven en este versículo una fórmula prepaulina de confesión[357] derivada de un marco bautismal[358] o por lo menos como el resumen de la instrucción bautismal.[359] En cualquier caso, el aspecto recitativo hace que esta oración parezca una confesión cristiana. Ὁμολογεῖν [*homologeîn*] es un término jurídico que normalmente se refiere a una «declaración pública».[360] Aquí probablemente significa «confesar» o «proclamar» en el sentido de tener el valor de profesar el mensaje cristiano, que es lo que Pablo desea

[355] GIBLIN, pp. 287-288.

[356] El orden de las dos cláusulas condicionales (ἐὰν ὁμολογήσῃς… ἐὰν πιστεύσῃς [*eán homologḗsēs eán pisteúsēs*]), colocando *confesión* antes de *fe*, no parece tener ningún significado particular, ya que aparece invertido en el siguiente versículo. Seguramente depende del orden dado en Dt 30,14, donde la «boca» precede al «corazón».

[357] Ver NEUFELD, V.H. *The Earliest Christian Confessions*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1963, pp. 13-20, 42-51.

[358] Ver LANGEVIN, P.E. «Sur la christologie de Rom 10.1-13», *LTP* 35 (1979), pp. 39-42.

[359] BULTMANN, *Theology of the NT*, I, pp. 18, 312.

[360] El verbo ὁμολογέω [*homologéō*] designaba toda declaración pública vinculante que ordena una relación con el poder legal. Ver MICHEL, «ὁμολογέω», *TDNT*, V, pp. 199-220; cf. CRANFIELD, *Romans*, p. 529. No es probable que aquí se trate de la confesión ante las autoridades, según MUNCK, *Christ and Israel*, p. 89; CULLMANN, O. *The Earliest Christian Confession*. Reid, J.K.S. (trad.). London: Lutterworth, 1949), pp. 27-28; contra KÄSEMANN, *Romans*, p. 291.

que hagan sus compatriotas (cf. 10,1; 9,1-3). La frase κύριον Ἰησοῦν [*kýrion Iēsoûn*] demuestra que, para Pablo, el fracaso de Israel consiste en el rechazo de Jesús como Mesías. El objetivo de la confesión es precisamente la creencia específica cristiana de que Dios levantó a Jesús de los muertos y que ahora es Señor.

El versículo 10 es casi una repetición del vs. 9 en forma quiástica. Esto demuestra que las dos oraciones καρδία γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην [*kardía gár pisteúetai eis dikaiosýnēn*] y στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν [*stómati dé homologeîtai eis sōtērían*][361] son paralelas, y que no se pretende aquí ninguna distinción sustancial entre δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] y σωτηρίαν [*sōtērían*], ambas se refieren a las acciones salvadoras de Dios.[362] Las construcciones εἰς δικαιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*] y εἰς σωτηρίαν [*eis sōtērían*] nos ayudan a comprender la frase εἰς δῖ καιοσύνην [*eis dikaiosýnēn*] en Ro 10,4 y el significado de δικαιῖ σύνη [*dikaiosýnē*] en este contexto.

El versículo 11 cita a Is 28,16b por segunda vez (cf. 9,33). Está claro que ἐν αὐτῷ [*en autṓ*] se refiere a Cristo y confirma que éste era también el objeto de ἐπ' αὐτῷ [*ep autṓ*] en 9,33.[363] La adición de

[361] Nótese que estas dos cláusulas paralelas están precisamente enlazadas por γάρ… δέ [*gár… dé*], como vs. 5-6, para indicar una simple yuxtaposición. Nótese también que δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*] y σωτηρία [*sōtēría*] se utilizan casi como sinónimos. Para describir los actos de Dios a favor de la salvación de la humanidad, hay un cierto cambio en los términos: la sección comienza y termina subrayando la ἔλεος [*éleos*] (9,15-16.18.23; 11,30-32); en la sección central (9,30-10,21), los términos predominantes son δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*] (9,30-31; 10,3-6.10), y σωτηρία [*sōtēría*] (9,27; 10,1.9-10.13; 11,11.14.26).

[362] Bultmann demuestra que δικαιοσύνη [*díkaiosýnē*] puede ser tanto una precondición para la salvación como un equivalente de la salvación. (*Theology of the NT*, I, pp. 275-285); cf. CRANFIELD, *Romans*, p. 531.

[363] En contra de Toews (p. 327). No sólo es improbable que Pablo tuviera dos propósitos en mente para la misma cita, en el mismo contexto, sino que el contexto demuestra que entendía «fe en Cristo» para ambos casos.

πᾶς [*pâs*] (en el sentido de «cualquiera», «quienquiera») a esta cita revela la preocupación de Pablo por la universalidad.[364] Si el ámbito universal de la salvación es continuamente enfatizado a lo largo de los caps. 9-11, en el contexto inmediato de Ro 10,4 lo es aún más por el uso frecuente de la palabra πᾶς [*pâs*] (repetida en 10,4.5.11.12.13.16) y en la declaración explícita del vs. 12: «Y no hay *diferencia* (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή) entre judío y griego; ya que uno mismo es Señor de todos, y es generoso con *todos* los que lo invocan». La gracia de Dios no solamente está «cerca» sino que está disponible para «todos». Esta abolición de la distinción entre judíos y griegos en la historia de la salvación es un concepto esencial que debe tomarse en consideración para comprender este pasaje ya que se trata de su objetivo último. Obviamente, «surgen problemas si se enfatiza que el punto central es la fe individual».[365] El acento del pasaje está en el aspecto eclesiológico, en la construcción de una comunidad donde judíos y gentiles conviven unidos, iguales ante Dios. Como confirma el capítulo 11, el énfasis del texto en que «no hay diferencia» presupone la existencia de una tendencia (¿gentil?) al exclusivismo que Pablo desea corregir sobre la base teológica de que «a la universalidad de la culpabilidad y de la condenación, ahora corresponde la de la gracia».[366]

Los versículos 12 y 13 insisten en el tema de la universalidad y recuerdan a 3,21-22 (cf. Ef 2,14): «Pero ahora, aparte de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado respaldada por la Ley y los Profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos

[364] La insistencia en πᾶσ [*pâs*] en 10,4-13 probablemente pretendía demostrar que la llamada del evangelio incluía también a los judíos. Ver CULLMANN, O. «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Étude sur le κατεχον (-ων) de II Thess 2.6-7». *RHPR* 16 (1963), pp. 210-245.

[365] KÄSEMANN, «The Spirit and the Letter», pp. 163-164.

[366] Ibíd., *Romans*, p. 292.

los que creen en él. Porque no hay diferencia...» En 3,23 el «no hay diferencia» hace referencia al hecho de que siendo todos pecadores, tanto gentiles como judíos sólo pueden obtener justificación por gracia divina, a través de la fe. En 10,11-13 esta «no diferencia» se refiere al hecho de que las promesas de aceptación por la fe se aplican de la misma manera a judíos que a gentiles.[367] En ambos pasajes (3,21-22; 9,30-10,13) Pablo enfatiza el punto de que esta δῖ καιοσύνη [*dikaiosýnē*], que es la misma para todos en Cristo, era ya el núcleo de la enseñanzas de la Torá. Lo que los judíos deben aprender en este pasaje, según Pablo, es que la justicia no es suya por derecho de herencia o méritos (ἐξ ἔργον [*ex érgon*]). Toda la humanidad –tanto judíos como gentiles– están bajo la promesa de la Escritura de que pueden alcanzar la justificación por la gracia, porque Cristo –no expresado explícitamente, pero obviamente implícito– «es Señor de todos (ὁ γὰρ αὐτὸς Κύριος πάντων) y rico en misericordia». Insistiendo en el tema de la universalidad, se apela a Jl 2,32 en el vs. 13 (3,5 LXX): Πᾶς [γὰρ] ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται [*pâs [gár] hós án epikalésētai tó onóma kyríou sōthḗsetai*]. Una vez más, Pablo aplica a Cristo lo que el AT decía de Dios.[368] Pero aquí, «invocar el nombre del Señor» (ἐπῖ καλεῖ τὸ ὄνομα κυρίου [*epikaleî tó onóma kyríou*]) que es una expresión de culto,[369] al identificar «el Señor» con Jesucristo, puede implicar una invitación a unirse a la fraternidad de la comunidad cristiana.[370]

[367] CRANFIELD, *Romans*, p. 531.

[368] En contra de Toews, quien sostiene que aquí Pablo «está hablando teológicamente y no cristológicamente» (p. 230).

[369] Ver LANGEVIN, P.-E. «Ceux qui invoquent le nom du Seigneur», *Sciences Ecclésiastiques* 19 (1967), pp. 393-407; 21 (1969), pp. 711-722; cf. «Sur la christologie de Romains 10.1-13», *LTP* 35 (1979), pp. 35-43; y «Le salut par la foi (Rom 10.8-13)», *Ass Seign* 14 (1973), pp. 47-53.

[370] Ver CULLMANN, O. «All Who Call on the Name of our Lord Jesus Christ», *JES*

Cuando se compara 10,4 con las citas en 10,11 (Is 28,16) y 10,13 (Jl 2,32), se ve que el texto no se aparta en absoluto del tema y que 10,4 se repite como un *leitmotiv* del pasaje:

10,4	**10,11**	**10,13 (y 9,33)**
τέλος νόμου	λέγει ἡ γραφὴ	λέγει ἡ γραφὴ
παντι	πᾶς	πᾶς ὃς ἂν
τῷ πιστεύοντι	ὁ πιστεύων	ἐπικαλέσηται
Χριστὸς	ἐπὶ αὐτῷ	τὸ ὄνομα κυρίου
εἰς δικαιοσύνην	οὐ καταισχυνθήσεται	σωθήσεται

Los versículos 14-18 responden a posibles objeciones en contra del argumento de Pablo de que la Palabra del evangelio era suficientemente conocida por Israel. El texto insiste en que no hay excusa para «ignorar» a Cristo y, por lo tanto, para la incredulidad (cf. 10,2-3): el mensaje cristiano (ῥήματος Χριστοῦ [*hrēmatos Christoû*]) ha sido predicado a Israel (vs. 17). Pablo apoya su argumento (10,18) con una sorprendente referencia a Sl 19,4. Como para Pablo sólo hay un evangelio (Ga 1,6-9) y Cristo es, al mismo tiempo, el τέλος [*télos*] (cumbre, cima, clímax, etc.) de la Torá y el centro del evangelio, el evangelio estaba donde quiera se predicase la Torá y, por lo tanto, debería haber sido conocido a lo largo de la historia de Israel.[371] Lo que Pablo parece insinuar es que conocer la Torá significa conocer el auténtico significado de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios. Si Israel hubiese contemplado la Torá desde el punto de vista del plan de salvación divino, Israel habría descubierto que

1 (1964), pp. 1-21; cf. KÄSEMANN, «The Spirit and the Letter», p. 164.

[371] SANDERS, J.A. «Torah and Christ», *Int* 29 (1975), pp. 384-385. La referencia de Pablo a Sl 19,4 es menos arbitraria de lo que pudiera parecer a primera vista. Sl 19 es una exaltación del poder transformador de la Torá de Dios (cf. Sl 19,7-14). Pablo simplemente reivindica para el evangelio lo que el pensamiento contemporáneo judío reivindicaba para la Torá, cf. HANSON, *Paul's Technique*, p. 155.

Cristo es la manifestación mesiánica de la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios y habría creído en Jesucristo y le habría confesado como Señor (κύριος [*kýrios*]).[372]

Los versículos 19-21 también se entienden mejor a la luz del principio básico hecho manifiesto en 10,4, de que Cristo es el τέλος [*télos*] de la Torá. Puesto que todas las Escrituras están destinadas a alcanzar su cumplimiento final en Cristo –la Palabra de Dios «que nunca falla» se refiere también a Cristo–, la aplicación a la venida de Cristo de las palabras de Moisés (vs. 19 citando a Dt 32,21) y de Isaías (vs. 20 citando Is. 65,1) no constituye una «actualización» o «relectura» de las palabras del AT sino una verificación de su cumplimiento. Si se ha cumplido el plan de Dios en Cristo, creer en él, para el apóstol, es simplemente creer que la Palabra de Dios se ha hecho realidad. Si Cristo está tan presente en la Torá como en la ῥῆμα τῆς πίστεως [*hrēma tēs písteōs*] que predica Pablo, entonces a través de Cristo está hablando el mismo Dios que habló en Dt 32,21 y en Is 65,1. Por lo tanto, rechazar su palabra –rechazando el evangelio– no es más que repetir el rechazo que ya tuvo lugar en los tiempos de Moisés y de Isaías.

En los vs. 19-21 Pablo clarifica su comprensión de la elección y la fidelidad de Dios para con su pueblo. Hasta la elección de los gentiles tiene una finalidad salvadora: «os provocaré a celo con un pueblo que no es mío, con un pueblo insensato os provocaré a ira» (vs. 19; cf. 11,11, «pero con su caída vino la salvación a los gentiles, para provocarlos a celo»). El propósito final de Dios es ofrecer su salvación a todos (11,32; cf. 11,25-26), «la plenitud de los gentiles» y «todo Israel».[373]

El último versículo de esta sección (vs. 21) resume un hecho básico: «Israel ha caído, por lo menos en el presente, de su destino

[372] SANDERS, «Torah and Christ», p. 389.
[373] BARRETT, «Fall and Responsibility», p. 119.

señalado de pueblo de Dios».[374] Israel ha rechazado la persona y el mensaje de Jesús y el evangelio predicado por Pablo. La desobediencia y obstinación tradicionales de Israel (vs. 21)[375] han culminado esta vez en su rechazo de Jesús. Israel ha encontrado pero ha rechazado la gracia de Dios manifestada en Cristo. Sin embargo, el punto destacado no es la infidelidad de Israel sino la fidelidad de Dios: «todo el día extendí mis manos a un pueblo desobediente y rebelde» (vs. 21). Porque, cómo puede muy bien comprobarse en el cap. 11, «Dios no los ha abandonado por lo que son, porque su misericordia es más grande que la culpabilidad de ellos y la culpabilidad de toda la humanidad».[376]

Así pues, los vs. 14-21 cierran esta sección (9,30-10,21) afirmando claramente que «la palabra de Dios no ha fallado»: el fallo es de Israel. «La palabra de Dios sigue siendo fiable porque Dios es libre y no hace depender de las obras humanas el regalo de la justificación».[377] La frase ἐκ πίστεως [*ek písteōs*] (10,9) elimina cualquier distinción o privilegios especiales. La respuesta de fe sigue siendo la única esperanza de salvación para Israel. Por eso Dios ha hecho –y hará– cualquier cosa para llevar a Israel a creer en Cristo. La idea que Pablo quiere hacer comprender a sus lectores romanos es claramente que la misión de la iglesia para con los judíos no ha terminado. Dios «no ha rechazado a su pueblo» (11,1-2), y a pesar

[374] BARRETT, «Rom. 9.30-10.21», p. 104.

[375] Más adelante, Pablo dice que esta sorprendente situación de Israel, reducido por su incredulidad a un pequeño remanente (9,25-29; 11,1-5) es la misma situación acontecida en tiempos de Elías (11,2-5).

[376] BARTH, *Shorter Commentary on Romans*, p. 134. Maillot comenta este versículo en los siguientes términos: «Pablo, como tenía por costumbre, va a demostrar que el rechazo humano no hace más que convertir el "sí" de Dios en algo más grande, y la red de la misericordia divina en algo más vasto y más abarcante» (p. 56).

[377] GETTY, «Christ Is the End of the Law», p. 99. Según Getty, «Pablo aún está respondiendo a la pregunta implícita de Rom 9.6» (ibíd.).

de su desobediencia sigue «todo el día con las manos extendidas» hacia ellos (10,21).[378] La implicación –que se desarrolla más adelante en la epístola–[379] es que la iglesia debe hacer lo mismo.[380]

ROMANOS 10,4 EN EL CONTEXTO GENERAL DE ROMANOS

El presente enfoque exegético ha demostrado, por un lado, que una interpretación temporal/terminal de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 cortaría este pasaje el hilo de pensamiento de su contexto (Ro 9-11). Por otra parte, también ha demostrado cuan íntimamente relacionado está 10,4 con la estructura y tema de los caps. 9-11 (y especialmen-

[378] Cambier llama a Ro 10,21 «un resumen del evangelio» (*L'Evangile de Dieu*, p. 185; cf. p. 193).

[379] Pablo dice en el cap. 11 que, si el evangelio ha sido realmente mejor recibido por los gentiles, esto se debe únicamente a la misericordia de Dios y, por lo tanto, a través de la misión cristiana a Israel, los cristianos gentiles deben a su vez tener misericordia con Israel (11,31). Si la iglesia tiene problemas con los judíos, no es razón para rechazarlos o despreciarlos, porque, aunque «sean enemigos por causa de vosotros en cuanto al evangelio, en cuanto a la elección, son muy amados por causa de los padres» (11,28, NASB). Si «un endurecimiento parcial vino a Israel» es simplemente para que «entre la plenitud de los gentiles y así todo Israel será salvo» (11,25-26a, NASB).

[380] Rolland con razón dice que el propósito de Pablo no se alcanzaría en absoluto si dejase a sus lectores con la impresión de que Dios ha rechazado a Israel o que el rechazo de Cristo por parte de Israel es definitivo. Eso significaría ignorar «las riquezas de la bondad, paciencia y generosidad de Dios...» (2,4; cf. 11,33). Dios no puede abandonar al pueblo depositario de sus promesas (3,2; 4,16; 9,4), porque Dios no puede abandonar a nadie. Dios no dejará de llamar a Israel y a los gentiles a la conversión hasta que «Israel y todas las naciones sean salvas» (11,25; cf. 11,12). La propia existencia de un remanente (λεῖμμα [*leîmma*], 11,5) al que pertenece Pablo (11,1) es una garantía de que Dios «no ha rechazado a su pueblo» (11,1.26); su propósito es que también sean salvos (10,1). Esta misma actitud de preocupación por la salvación de Israel es lo que Pablo quería de la comunidad cristiana, en Roma y en todas partes («Il est notre justice», p. 403).

te 9,30-10,21) si νόμος [*nómos*] significa Torá y si τέλος [*télos*] se entiende teleológicamente. Pero hay más. Si esta interpretación es correcta, entonces 10,4 no solamente encaja con el argumento particular de los caps. 9-11 sino que también apoya el mensaje principal de Romanos.

Un examen del *Sitz im Leben* y de la razón de ser de Romanos demuestra cuán estrechamente relacionados están el argumento de Ro 9-11 con la preocupación de Pablo por la unidad en la iglesia.[381] El problema de Israel había afectado la relación de los miembros dentro de la iglesia. En los caps. 9-11 Pablo fija la base teológica para la solución del problema. En los caps. 11-16 dirige a la iglesia un emotivo llamamiento a la unidad: «Digo a cada uno de vosotros, que no tenga más alto concepto de sí que el que debe tener» (12,3), «porque así como en el cuerpo tenemos muchos miembros... así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo» (12,4-5); «amaos unos a otros. Porque el amor es el πλήρωμα de la ley» (13,8-10). «Aceptaos unos a otros, como también Cristo nos aceptó, porque... Cristo Jesús se puso al servicio de los circuncidados, para mostrar la verdad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los padres y para que los gentiles glorifiquen a Dios por su misericordia» (15,7-8). Con este trasfondo, Pablo expresa en 15,14-33 su preocupación por los problemas relacionados con la colecta y su marcha a Jerusalén. En Ro 10,4 y en su contexto, Pablo afirma que en Cristo *todos* los creyentes, judíos y gentiles, están unidos en la misma «justicia» de Dios, mediante su fe común. En Ro 16,25-26 enfatiza que esta nueva situación es el cumplimiento de las Escrituras:

[381] BARRETT, «Rom 9.30-10.21», p. 99.

16,25-26	**10,4**
Según la revelación del misterio	
Oculto…	
y que mediante las Escrituras de los profetas	τέλος νόμου
y por disposición	
del Dios eterno,	
se ha dado a conocer	
–de acuerdo a mi evangelio	
y la predicación de Jesucristo–	Χριστός
a todas las naciones,	εἰς δικαιοσύνην
para que obedezcan por fe.	παντὶ τῷ πιστεύοντι

Por lo tanto, Pablo concluye resumiendo en esta frase recapituladora el tema central de la epístola, declarado en 1,16-17 y 3,21-31, y formulado de forma breve pero poderosa en 10,4.

Aunque la relación entre 10,4 y los caps. 5-8 no es tan evidente, sin embargo existe. El tema central de los caps. 5-8 es el resultado de vivir según la «justicia divina». En los caps. 9-11 Pablo trata del concepto de la «justicia de Dios» y sus implicaciones particulares a nivel corporativo, demostrando cómo afecta al concepto de «elección» y al sentido de misión de la iglesia, especialmente en relación con Israel. Algunos temas adicionales también relacionan estas dos secciones de la epístola. El tema de que la ley estaba destinada a «dar vida» en 10,5 ya se había anunciado en 7,10 (cf. 7,12-14). Y la preocupación de Pablo por la salvación de sus compatriotas los judíos, sobre la base de que Dios no los ha rechazado, se insinúa o anticipa en 8,28-38 con la pregunta, «¿Quién acusará a los elegidos de Dios?» (8,33), y el subsiguiente desarrollo.

La relación entre Ro 10,4 y el contenido de los caps. 1-4 es mucho más evidente. Los capítulos 1-4 y 9-11 están relacionados tanto temáticamente (judíos y gentiles con respecto al evangelio) como formalmente (por el estilo de diatriba común). Algunas preguntas del cap. 3 son contestadas únicamente en los caps. 9-11. La relación

material y formal de los caps. 1-4 y 9-11 es tan consecuente en sí misma y demuestra un desarrollo de pensamiento y uso de la Escritura tan similar, comparado con los caps. 5-8 que algunos han sugerido que los caps. 14 y 9-11 forman parte del mismo documento, mientras que los caps. 5-8 constituyen una unidad en sí mismos, independiente del resto de la epístola.[382] Aunque este punto de vista no es convincente, está claro que existe una relación extremadamente estrecha entre la temática de Ro 1-4 y 9-11, como puede percibirse a través de varios vínculos internos:

1. Los capítulos 9-11 desarrollan el tema anunciado en 1,16: «Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo el que cree; primero al judío y también al griego».[383]
2. En Ro 9,30-10,21 Pablo responde algunas de las preguntas que planteó pero no respondió en 3,1-5. Por ejemplo, la pregunta, «¿Qué ventaja tiene el judío?» (3,1) queda respondida parcialmente en 3,2: «Mucho, en todas maneras. Primero, que a ellos les ha sido confiada la Palabra de Dios (λόγια τοῦ θεοῦ)». Pero únicamente los caps. 9-11 especifican cómo estos privilegios (enumerados en 9,4-5), que incluyen «la ley» y «las promesas» deberían haber hecho de los judíos los primeros en reconocer a Jesús como el Mesías. La realidad transcurrió por otro camino, y algunos gentiles –que no tenían la ley ni ninguna intención de ser aceptados en el pueblo de Dios– fueron aceptados por su fe

[382] Así Scroggs sostiene que en Ro 1-11 hay dos homilías diferentes: una formada por 1-4 y 9-11 y la otra por 5-8 («Paul as Rhetorician», p. 297).

[383] Dahl observa que «varias veces Pablo introduce un tema y aparenta abandonarlo sin desarrollarlo para volver a tomarlo más adelante en la epístola (3,1-8; 4,15-16; 5,20). Suscita objeciones a sus propios argumentos y las analiza en secciones que parecen interrumpir el hilo conductor de la argumentación, pero que la enriquecen y la profundizan...» («The Future of Israel», *Studies in Paul*, p. 139). Esta puede ser la respuesta a Scroggs.

en Cristo (9,30). Sin embargo, Israel, que tenía la Torá, no comprendió su mensaje (9,31-32), y rechazando a Cristo, no comprendió que la Torá apuntaba a Cristo como el camino de Dios para la justificación (10,2-4).

3. La afirmación de que «la justicia de Dios» anunciada en la Escritura apuntaba a Cristo no es una idea nueva introducida por primera vez en 10,2-4. Desde el principio de la epístola Pablo habla del «evangelio de Dios que él había prometido antes por medio de sus profetas en las Santas Escrituras... acerca de su Hijo... nuestro Señor Jesucristo... para la obediencia de la fe, en su Nombre en todas las naciones» (1,1-5). Los temas principales de la epístola están relacionados con esta declaración: «Porque en él [evangelio] la justicia que viene de Dios se revela de fe en fe, como está escrito, "El justo vivirá por la fe"» (1,16-17). Desde la declaración programática en 3,21-22 de que «aparte de toda ley, la justicia de Dios se ha manifestado respaldada por la Ley y los Profetas... para todos los que creen en él», hay una progresión lógica en el razonamiento la epístola hasta concluir que «la justicia de Dios» debe encontrarse en Cristo y que ésta era la enseñanza central de la Escritura. Pablo puede decir «¿Anulamos la ley por la fe? ¡De ninguna manera! Al contrario, confirmamos la ley» (3,31) precisamente porque las enseñanzas de la ley (tal y como las explica Pablo en el cap. 4 con los ejemplos de Abrahán y David) son que el hombre es justificado por la fe en las promesas de Dios (que en último lugar apuntaban todas a Cristo). Por lo tanto, 9,30-10,13 en cierto sentido es simplemente una extensión de la temática y del comentario bíblico comenzado en el cap. 4.
4. De forma similar, el tema de la consistencia y fiabilidad de la palabra de Dios, comenzado en 9,6 y desarrollado en 9,7-11,35, no es un tema nuevo en Romanos. Se vuelve a él para probar que las Escrituras confirman la declaración hecha en 3,21. ὁ

λόγος τοῦ θεοῦ [*ho lógos toû theoû*] probablemente se refiere a los oráculos que prometieron a Israel la salvación mesiánica. Es de hecho, una declaración programática del tema de los caps. 9-11,[384] y parece referirse a la serie de declaraciones del AT sobre la eficacia, inmutabilidad e irrevocabilidad de la palabra divina.[385] Ahora, a la luz de la venida de Cristo, Pablo ve que lo que Dios dijo se ha cumplido en Cristo, el auténtico Λόγος θεοῦ [*Lógos theoû*]. Desde esta perspectiva, se da respuesta a la paradoja de cómo Israel, «el pueblo de las promesas» (9,1-6), al rechazar el evangelio ha rechazado la misma justicia de Dios anunciada en la ley y los profetas (3,21), mientras que los gentiles, aceptando a Cristo, se hacen herederos de las promesas divinas (9,8.25-26.31). La idea básica que subraya este pasaje es que Dios ha cumplido lo que prometió. Lo que ha aprobado Cristo es lo que Dios prometió en su palabra.

5. De la misma manera, la pregunta de 3,3-5, «su falta de fe, ¿anula la fidelidad de Dios?», es contestada en la epístola únicamente en los caps. 9-11. Que «Dios es justo» (cf. 3,26) significa que cumple sus promesas. Y como las promesas de Dios a los patriarcas incluían la bendición de todas las naciones, el tema de la justicia de Dios engloba ambos conceptos: a) que es consecuente consigo mismo y b) que desea salvar al pecador, ambos aspectos tratados al mismo tiempo en los caps. 1-4 y en 9-11.

[384] Feuillet ha hecho hincapié en la importancia de este pasaje, diciendo que «expresa el pensamiento dominante del apóstol en estos capítulos y casi es comparable en importancia a 1,16-17» («Le plan salvifique», p. 491).

[385] Ver, por ejemplo, Is 55,11: «Así será mi Palabra (Λόγος) que sale de mi boca, no volverá vacía, antes hará lo que yo quiero, y prosperará en lo que le ordene». Cf. Otros pasajes donde se dice explícitamente que la palabra de algunos profetas «no falló» (πίπτω [*píptō*]) 1 Sam 3,19; Jos 21,43; 23,14; 1 Re 8,56; 2 Re 8,10. Las palabras de 9,28, «Porque el Señor ejecutará su palabra sobre la tierra», recuerdan Is 55,11 y son la respuesta específica a 9,6.

6. Si se acepta el consenso de que Ro 3,21-26 es un resumen programático de la teología de Pablo en Romanos, [386]entonces la relación de Ro 10,4 con el tema de la epístola se hace aún más clara. En Ro 3 –y en toda la carta– Pablo se esfuerza en demostrar que el evangelio que él predica, en el cual creen los gentiles, no es otra cosa que la buena nueva del cumplimiento de las promesas de Dios. La venida de Cristo proclamada por el evangelio es la revelación definitiva del propósito que Dios tenía al hacer alianza con Israel. En el evangelio, la justicia de Dios ha sido revelada como un poder que, mediante la fe en Cristo, lleva a la salvación (cf. 1,16). El evangelio es en primer lugar para los judíos pero también para los gentiles. Este «centro teológico» parece ser la base del argumento desarrollado en Ro 9-11.[387] Uno podría decir que, hasta cierto punto, Ro 3,21-4,25 es una presuposición para 9,30-10,21,[388] y que en cierto sentido los caps. 9-11 son el criterio por el cual se puede juzgar si 3,21-22 (y por lo tanto el mensaje de Romanos) ha sido correctamente comprendido.[389]
7. Posiblemente el vínculo más interesante entre Ro 10.4 (en el contexto de 9,30-10,21) y los pasajes programáticos del principio de la epístola, en particular 3,21 (en el contexto de 3,21-4,25) es la relación positiva que ambas declaran entre «fe», «justicia», «la ley» y «Cristo». En ningún otro lugar de los escritos paulinos podemos encontrar dos declaraciones de este tipo más positivas. Como Rhyne muy bien observó, aunque Pablo hubiera podido presentar algunos aspectos de esta relación en

[386] Para un análisis completo, ver CAMPBELL, «Romans iii as the Structural Centre of the Letter», pp. 24-39.
[387] Para Campbell, «El centro del argumento de Pablo en la epístola está en iii,21-26 y su clímax en los caps. ix-xi» (ibíd., p. 39).
[388] RHYNE, p. 114.
[389] Así MICHEL, O. citado por CAMPBELL, p. 307.

términos negativos, como hizo en otras ocasiones, es innegable que en estos dos casos quería hacer patente una relación positiva.[390] Únicamente porque Pablo consideraba la ley teleológicamente orientada hacia Cristo en lo que respecta a la justificación para el creyente (10,4) puede decir que «la fe establece la ley» (3,21).

8. Finalmente, la estrecha relación de Ro 10,4 con el tema de la epístola se ve de la forma más clara si se pone 10,4 en paralelo con las declaraciones programáticas de 1,1-5, 1,16, y 3,21-22, como se muestra en la tabla siguiente:

Ro 1,1-5	**Ro 1,16**	**Ro 3,21-22**	**Ro 10,4**
εὐαγγέλιον θεου	τὸ εὐαγγέλιον	διὰ πίστεως	
περὶ᾽Ιησοῦ Χριστοῦ	δύναμις θεοῦ ἐστιν	᾽Ιησου Χριστοῦ	Χριστός
προεπηγγείλατο		μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου	τέλος νόμου
διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις		καὶ τῶν προφητῶν	
εἰς ὑπακοὴν πίστεως	εἰς σωτηρίαν	δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται	εἰς δικαιοσύνην
ἐν πᾶσιν	παντὶ τῷ πιστεύοντι	εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας	παντὶ τῷ πιστεύοντι
	᾽Ιουδαίῳ τε πρῶτον	οὐ γάρ ἐστιν	
τοῖς ἔθνεσιν	καὶ ῞Ελληνι	διαστολή	

[390] RHYNE, p. 116.

El contenido básico de estos pasajes podría resumirse así: el alcance universal del evangelio, extendiendo la justicia de Dios a quienquiera que crea en Cristo –tanto judíos como gentiles– no es otra cosa que el cumplimiento de la Escritura. Así, puede concluirse que Ro 10,4 no solamente está totalmente relacionado con el asunto general de Romanos sino que resume, en pocas palabras, los temas principales de la epístola.

RESUMEN

Los resultados del presente estudio exegético de Ro 10,4 y su contexto pueden resumirse en las siguientes conclusiones:

1. Ro 10,4 pertenece a 9,30-10,21, la parte central de la unidad literaria y teológica formada por los caps. 9-11. En el trasfondo de esta amplia sección está el problema de la cuestión judía y sus consecuencias en las relaciones judeogentiles dentro de la iglesia y en la misión. Los temas tratados en los caps. 9-11 están relacionados con el rechazo de Cristo y cómo este rechazo afecta: a) a la fidelidad de la palabra de Dios («¿Han fallado las promesas de Dios a Israel ya que la mayor parte de Israel está "fuera" del nuevo pueblo de Dios?, 9,6) y b) al estatus de Israel con respecto a Dios ('¿Ha desechado Dios a su pueblo?», 11,1).
2. El tema de la autoexclusión de Israel por su rechazo de Cristo domina Ro 9,30-10,21. Basándose en la coherencia de la palabra y acción divinas, el pasaje recuerda que en la era mesiánica la justicia y la salvación –como la elección en la era de los patriarcas– no dependen de méritos u obras, sino únicamente de la gracia de Dios y, por lo tanto, solamente pueden obtenerse a través de la fe en Jesús el Mesías.
3. Para probar la coherencia de Dios, Pablo muestra, mediante abundante uso de la Escritura, que la nueva situación estaba

predicha en la ley y los profetas. Por lo tanto, el evangelio no es contrario a las promesas de Dios sino el cumplimiento de esas promesas.

4. Cristo es entonces el λίθος προσκόμματος [*líthos proskómmatos*] (9,33): Israel tropezó con él porque no abordó la ley desde la perspectiva de la fe sino desde la perspectiva de las obras (9,31-32), y no se sometió a la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] de Dios (mediante la aceptación de Cristo, 10,2-4). Sin embargo, muchos gentiles creyeron en Cristo y recibieron la δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] (9,30).
5. El empleo del término δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] en esta sección, parece poner énfasis en las implicaciones colectivas, hasta el punto de que a veces, «justicia» se refiere al estatus dentro del nuevo pueblo de Dios, o incluso a la aceptación de todos dentro del pueblo de Dios (9,30).
6. El uso del término νόμος [*nómos*] en este contexto (9,31; 10,4-5) se refiere al concepto general de «Torá» tal y como se entendía en el judaísmo contemporáneo de Pablo y designa el AT, quizá principalmente en sus aspectos reveladores.
7. El hilo conductor del pasaje no apoya la interpretación de Ro 10,4 en el sentido de que Cristo ha abrogado o puesto fin a la ley –en cualquier sentido que se quiera entender–. El contexto no presenta a Cristo como antitético a νόμος [*nómos*]; por lo tanto, τέλος [*télos*] tiene más sentido si se entiende de forma teleológica que temporal. Entonces, el significado de Ro 10,4, sería que el medio anunciado en la ley para recibir la justicia de Dios es a través de Cristo, por fe, y que este medio se aplica a todos (incluidos los judíos).
8. Por lo tanto Ro 10,5 y 10,6-8 no necesitan ser interpretados en contraste, como si δικαιοσύνη ἐκ νόμου [*dikaiosýnē ek nómou*] y πίστεως δικαιοσύνη [*písteōs dikaiosýnē*] estuvieran enfrentadas como dos realidades antitéticas, o dos caminos sucesivos

o paralelos de «justicia». Pablo no enfrenta Lv 18,5 a Dt 30,11-14 ni la «ley» a la «fe» para demostrar la caducidad de la ley o para mostrar que la justificación por obras fue reemplazada por Cristo como camino de salvación. El tema de si la ley se puede cumplir o no está totalmente ausente del argumento de Pablo en este pasaje y Pablo nunca acepta la posibilidad −antes o después de Cristo− de la salvación por obras. Ambas citas parecen haber sido escogidas para ser complementarias, para explicar el significado de Ro 10,4: el camino hacia la justificación ya era «por fe» en los escritos de Moisés. La cita de Lv 18,5 (Ro 10,5) tiene la finalidad de probar que para el creyente «la vida» llega por la vía de la justificación indicada por Dios en las Escrituras.

9. El así llamado *pesher* de Pablo en Ro 10,6-8 se entiende mejor a la luz de Dt 30,11-14 y su contexto que a la luz de sus paralelos judíos. Lo que Pablo quiere hacer entender refiriéndose al tema «ascenso/descenso» es «la cercanía de la palabra»: Dios ha hecho todo para traer salvación a su pueblo. Lo que era inaccesible para el hombre, Dios lo ha hecho accesible a través de Cristo. Él es la palabra que está cerca, tanto en la Torá como en el evangelio.
10. Por lo tanto, se puede concluir que la relación entre Cristo y el AT está descrita por Pablo en categorías teleológicas. El AT es presentado como teleológicamente orientado hacia Cristo y Cristo es presentado como el cumplimiento y realización del plan de Dios tal y como está expresado en las Escrituras. Por lo tanto, cuando Pablo interpreta cristológicamente el AT, no se le puede culpar de hacerlo de forma arbitraria. Su visión de Cristo le permite aplicarle lo que el texto del AT decía acerca de Dios y de las acciones divinas. Quizá podría decirse que el uso del AT por parte de Pablo en esta sección de Romanos, está más encaminado a proclamar que a probar el evangelio.

Si esta interpretación contextual es correcta, Ro 10,4 resulta contribuir al argumento teológico que Pablo desarrolla en Ro 9-11: 1) apoya la declaración de que «la palabra de Dios no ha fallado», porque el AT ya había señalado a Cristo como proveedor de la justificación; 2) implica que Israel no ha sido rechazado por Dios, ya que en Cristo la justificación está al alcance de todos los que creen; y 3) apela a la unidad y aceptación mutua entre gentiles y judíos dentro de la comunidad cristiana, ya que en Cristo todos los creyentes están unidos como pueblo escatológico de Dios.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

El recorrido histórico del capítulo 1 ha demostrado que la interpretación de Ro 10,4 ha sufrido notables cambios en el transcurso del tiempo. La iglesia primitiva de habla griega vio en Ro 10,4 una declaración del cumplimiento (τέλος [*télos*]) del AT (νόμου [*nómou*]) en Cristo en sus profecías y en sus propósitos. A medida que la iglesia fue creciendo y desarrollándose más allá de su entorno judío inicial, gradualmente fue perdiendo de vista los problemas de sus orígenes y se fue haciendo incapaz de entender las preocupaciones situacionales de Pablo en Ro 9-11. Al mismo tiempo, conforme fue evolucionando el lenguaje, la polisemia de τέλος [*télos*] permitió que esta palabra fuera traducida de varias maneras, dando a Ro 10,4 nuevas interpretaciones. Durante la Edad Media, todas estas interpretaciones se conservaron como facetas de la verdad múltiple de la Biblia. Sin embargo, los reformadores con su énfasis en la exégesis literal y contextual, reaccionaron en contra de la tradición de significados múltiples y volvieron a un solo significado para τέλος [*télos*], generalmente teleológico (Lutero) pero también perfectivo (Calvino). En la era que siguió a la Reforma, las antiguas tensiones entre judaísmo y cristianismo se interpretaron a través de las nuevas controversias entre el protestantismo y catolicismo, y el conflicto entre obras y fe se transfirió –a menudo indiscriminadamente– a la relación entre la ley y el evangelio. El creciente menoscabo de las «declaraciones sobre la ley» resultó en una mala comprensión del tema de Ro 9-11 que favoreció una interpretación antinómica de Ro 10,4. La noción decimonónica del carácter progresivo y evolutivo de la historia contribuyó, entre otros factores, a la generalización de interpretaciones temporales, terminales y antinómicas de este versículo. Debido a su forma concisa y axiomática, la frase «Cristo es el fin de la ley» se convirtió en un *dictum* teológico común, resumiendo en una fórmula fácil y corta una comprensión de la doctrina paulina sobre la ley, que

siendo verdad en cierto sentido, ha probado no serlo con respecto a su intención y contexto originales.

Investigaciones recientes han apoyado ampliamente las interpretaciones temporales por medio de desarrollos escatológicos o existencialistas. Sin embargo, algunos autores han regresado a las interpretaciones teleológicas sobre la base de argumentos teológicos y filosóficos, mientras que un número creciente de especialistas han sentido la necesidad de añadir algunas explicaciones teleológicas a sus interpretaciones temporales/terminales.

Sin embargo, la mayoría de sus intentos no han logrado comprender plenamente la naturaleza del problema de Ro 10,4 y por lo tanto, no han sido capaces de aportar una solución satisfactoria. El debate contemporáneo sobre la interpretación de Ro 10,4 parece estar regido por dos factores predominantes: el inevitable peso de una tradición interpretativa generalizada y la costumbre de interpretar este pasaje partiendo de la teología de Pablo sobre la ley en otros textos. La argumentación clave del contexto y el análisis semántico de su vocabulario han sido generalmente descuidados. La atención se ha centrado en νόμος [nomos] y en la cuestión del legalismo, mientras que el significado de τέλος [*télos*] se ha dado por sentado sobre la base de una comprensión de νόμος [*nó-mos*] sin suficiente confirmación semántica.

El estudio del capítulo 2 ha demostrado que las connotaciones semánticas de τέλος [*télos*] son ante todo «teleológicas» (directivas, de finalidad, completivas) y no temporales ni terminales. Τέλος [*télos*] con genitivo se emplea específicamente para indicar resultado, finalidad, consecuencia pero no terminación. La frase τέλος νόμου [*télos nómou*], en todos los casos encontrados en el presente estudio, denota o el objeto/propósito de la ley o su cumplimiento, nunca su abrogación. Por lo tanto, la traducción de Ro 10,4 como «el fin de la ley» en el sentido de terminación/cesación/abrogación sería, lingüísticamente hablando, excepcional por no decir incorrec-

ta. Aunque es verdad que la terminología bíblica debe entenderse principalmente en su contexto, es metodológicamente problemático «separar el lenguaje bíblico del secular como si perteneciera a otra clase».[1] El recurso a controles extrabíblicos era especialmente necesario en el presente caso porque τέλος [*télos*] no es un *theologoumenon* y porque la expresión τέλος νόμου [*télos nómou*] es un *hápax legomenon* bíblico. Como el uso bíblico de τέλος [*télos*] con genitivo en expresiones similares a τέλος νόμου Χριστός [*télos nómou Christós*] no difiere gramaticalmente de la de los contemporáneos de Pablo, la hipótesis de trabajo más razonable ha sido la de asumir que τέλος νόμου [*télos nómou*] en Ro 10,4 tiene el mismo significado sintáctico que en otros usos similares en la literatura helenística. Es más, ha parecido metodológicamente preferible trabajar sobre la asunción de que τέλος [*télos*] conserva su común significado teleológico hasta que el contexto determine si el término en Ro 10,4 ha recibido «un nuevo contenido».[2]

Una cuestión relacionada con ésta es encontrar, dentro del espectro teleológico de los significados de τέλος [*télos*], el matiz exacto que Pablo pretendía darle en este caso concreto. La palabra τέλος [*télos*] podría tener algunas connotaciones que llevaron a Pablo a escogerla en vez de otra, que sin duda eran discernibles para sus lectores pero no inmediatamente aparentes para nosotros. Por esto un estudio del uso de τέλος [*télos*] en la literatura bíblica y afín, especialmente en los escritos judeohelenísticos contemporáneos a Pablo, resultaba absolutamente necesario. Como ha demostrado D.F. Payne, la elección de una palabra, en el caso de un escritor

[1] Barr sostiene que la verdad es «más bien lo opuesto» (*Semantics*, p. 2); cf. ACKROYD, P.R. «Meaning and Exegesis». En: ACKROYD, P.R.; LINDARS, B. (eds.). *Words and Meaning. Essays Presented to David Winton Thomas on His Retirement*. Cambridge University Press, 1968, pp. 3-4.

[2] Barr (*Semantics*, p. 233) discute la noción de «nuevo contenido» y advierte sobre el uso indiscriminado de esos criterios exegéticos, ver también pp. 206-262.

bíblico, «es una expresión de la profundidad de su entendimiento. Limitar sus expresiones demasiado rígidamente a las reglas formales, y restringir su significado a una sola acepción puede abocar a perder los matices sutiles que quería evocar con el uso de esta palabra en vez de otra».[3]

La definición que Pablo hace de la relación entre Cristo y la ley en Ro 10,4 mediante el uso de τέλος [*télos*], uno de los términos más de moda en la filosofía helenística de su época, no es accidental. El hecho de que este término fuera empleado como un *terminus technicus* para designar el supremo objetivo, el propósito más elevado, el *summum bonum* no debe pasarse por alto. Por consiguiente, un esfuerzo por ser sensible a las razones semánticas de Pablo en la elección de este término filosóficamente importante ha gobernado el enfoque cauteloso del presente estudio con respecto a la determinación del significado específico de τέλος [*télos*] en Ro 10,4. Ha parecido más acertado –aunque aparentemente menos preciso– delimitar un grupo de significados y hablar de connotaciones «teleológicas» que aislar, entre posibles traducciones, solamente una, como «cumplimiento», «clímax», u «objetivo». Además, como algunos de los matices del significado dentro de la gama teleológica apenas se pueden diferenciar, es problemático decidir cual es el que Pablo quiso resaltar. Al mismo tiempo, algunas de estas nociones son tan diferentes que es igualmente problemático decidir que todas son igualmente válidas.

Es extremadamente difícil determinar, partiendo de las pruebas contextuales, si Pablo pretendía dar a τέλος [*télos*] más de un significado. Por lo tanto, parece más razonable permanecer dentro de los límites permitidos por el contexto y la investigación filológica de su campo semántico. Una traducción dinámica como «la ley apunta a Cristo...» es lo suficientemente fiel y amplia para acomodar el con-

[3] «Old Testament Exegesis and the Problem of Ambiguity». *ASTI* 5 (1967), p. 14.

tenido semántico esencial de τέλος [*télos*] sin descartar los matices afines de «propósito», «clímax», o «cumplimiento» y sin ir más allá de lo que el texto permite en la delimitación del matiz exacto de su significado.

Sin embargo, pretender que τέλος [*télos*] significa al mismo tiempo «meta/cumplimiento» y «terminación/abrogación» en Ro 10,4 es otro asunto. Para aceptar tal posibilidad se requeriría, además de una corroboración semántica convincente y unas pruebas contextuales de la existencia de ese doble sentido, una explicación satisfactoria para el problema que plantearía a su audiencia el recurso de Pablo a la ambigüedad.

El estudio exegético del capítulo 3 ha demostrado que un entendimiento teleológico de τέλος [*télos*] en Ro 10,4 también está corroborado por el contexto. En realidad, una comprensión teleológica del texto es más fiel al contexto y más sensible al espíritu del pasaje y su dinámica latente que una interpretación temporal/terminal. Es ampliamente aceptado que Ro 9-11 gira en torno a la idea de propósito.[4] La preocupación de Pablo en esta sección es la de probar que el plan de Dios –tal y como está expresado en la Biblia– no ha fallado (9,6) y que a pesar del rechazo del Mesías por parte de Israel, Dios ha permanecido fiel a su compromiso. Mediante continuas y sistemáticas referencias a las Escrituras, el texto demuestra que Dios ha sido incuestionablemente fiel a su palabra y a su pueblo.

[4] Según Meyer, Ro 9-11 es el lugar en los escritos de Pablo donde «se esfuerza en aclarar más la cuestión de si el propósito de Dios y sus juicios están apoyados en la historia de su pueblo o si la historia muestra que la palabra de Dios ha fallado» («Rom 10.4», p. 60); cf. MARTENS, A.E. *God 's Design. A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981, pp. 256-258; cf. STENDAHL, *Paul among Jews and Gentiles*, p. 27; JEREMIAS, *New Testament Theology*, p. 208; cf. BENOIT, *Exégèse et Théologie*, II, pp. 38-39.

En su personal visión teológica de la historia de la salvación, Pablo contrasta la infidelidad de Israel para con Dios, manifestada en su rechazo de Cristo, con la fidelidad de Dios con Israel, manifestada en su envío de Cristo. Pablo muestra que la soberanía y sabiduría divinas para llevar a cabo sus propósitos salvadores son tan insondables que la resistencia humana a ellos no los puede obstaculizar (11,25-36). Por lo tanto, el rechazo del evangelio por parte de Israel, en lugar de ser un obstáculo al cumplimiento del plan de Dios, contribuye a la expansión del evangelio y resulta en la conversión de los gentiles (11,11). Es más, hasta la inclusión de los gentiles está obrando para la conversión de Israel, para que el propósito final de Dios sea alcanzado e Israel se salve (11,25-26). En esta presentación teleológica de la historia de la salvación, Pablo trata de Israel únicamente en cuanto a su relación con Cristo.[5] Lo que Pablo desea es probar que la venida de Cristo no es una desviación del plan de Dios, sino todo lo contrario, su mismo τέλος [*télos*], anunciado en la Escritura (10,4); es el punto culminante al que apuntaba la πρόθεσις [*próthesis*] divina (9,11) y la clave para la comprensión del μυστήριον [*mystḗrion*] de la salvación (11,25). De esta manera, Pablo demuestra que las promesas divinas se han cumplido en Cristo y en el remanente de una forma inesperada (11,33-36), y sin embargo fiel a la palabra de Dios.

Comoquiera que el cumplimiento de la palabra de Dios a Israel sólo se podía comprender como tal a la luz de las antiguas promesas y de la historia entera de Israel, Pablo procede a citar la Escritura con el fin de probar que la venida de Cristo es la culminación de toda la Torá. El contexto sugiere, por lo tanto, que Pablo emplea νόμος [*nómos*] en el sentido de Torá como referencia a las Escrituras del AT, no como algo «viejo» que ha sido abrogado por Cristo

[5] Jeremias observa que «en el NT es la venida de Cristo en particular la que no se puede entender sin referirse a cuestiones teleológicas» (*NT Theology*, p. 208).

sino como la palabra viviente de Dios –¡la única Biblia de Pablo!–, siempre fiel a sí misma (9,6) y, por lo tanto, siempre válida y nueva.[6] Esta comprensión de νόμος [*nómos*] se mantiene sistemáticamente a través del pasaje. Ella permite a Pablo describir la relación entre Χριστός [*Christós*] y νόμος [*nómos*] en Ro 10,4 en una perspectiva teleológica.

Ahora vemos que Ro 10,4 es menos ambiguo de lo que parecía al principio. Sobre una base filológica y contextual, deducimos que debe entenderse teleológicamente: que Cristo ofrece al creyente la justicia prometida en la Escritura. Por lo tanto, resulta indefendible mantener, con Mussner y van Dülmen[7] que «cualquiera que entiende Ro 10,4 en el sentido de que Cristo es el objetivo de la ley o no ha entendido en absoluto la teología de Pablo o está totalmente reñido con su concepto de la historia de la salvación».

El presente estudio exegético ha mostrado que Ro 9,30-10,13 presenta la ley como testigo y heraldo de la justificación por la fe. De modo que la sumisión a la justicia de Dios –identificada con Cristo– es, en realidad, obediencia a la ley (10,3-8). Este concepto no es nuevo, ya que Ro 4 cita Gn 15,6 y Sl 32,1-4 para probar que la justificación por la gracia a través de la fe era la enseñanza de la Escritura. Por lo tanto, no es posible que la fe invalide la ley (3,31); al contrario, en Cristo se revela (3,21-26) el auténtico contenido de la ley –identificado con el evangelio–.Ro 9,30-10,21 insiste en que

[6] Nótese que Pablo predica el AT hasta en sus sermones a los gentiles. Para él, el AT es su única Biblia y por lo tanto, sólo puede basar sus argumentos en los textos bíblicos (cf. MICHEL, O. *Paulus und seine Bibel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), pp. 122-129; cf. VICENT, p. 751. Costello explica este hecho diciendo: «El uso de la Escritura no era, sin embargo, carente de interés para los gentiles, ya que San Pablo sabía que al menos podían comprender que en los textos inspirados la religión de Cristo ya había sido anunciada, prefigurada y preparada desde tiempos pasados» («The OT in St. Paul's Epistles», p. 142).

[7] RHYNE, pp. 120-121 (citando a MUSSNER, «Rom 10.4», p. 37, y Dulmen, *Gesetzes*, p. 126).

la fe en Cristo es al mismo tiempo verdadera fe en la Torá. Porque como la revelación de Dios se encuentra en la Torá, la correcta comprensión de la ley lleva a la fe en Jesucristo. Por lo tanto, Pablo puede decir que como los judíos no entendieron el propósito de la ley y persistieron en su búsqueda errónea de la justicia, no pudieron entender a Jesucristo y lo rechazaron. Y como lo rechazaron no pudieron entender la justicia de Dios, porque ésta estaba plenamente manifestada en la venida de Cristo (9,31-10,4). Si esta interpretación es correcta, se deduce que no es necesario interpretar νόμος [*nómos*] en Ro 9,30-10,21 como «una comprensión legalista judía de la ley». No hay nada que requiera *ex hypothesi* una interpretación de νόμος [*nómos*] en oposición con el judaísmo. En este contexto Pablo no está directamente inmerso en una polémica contra los judíos. Por lo tanto, una interpretación de este pasaje basada en una comprensión negativa del judaísmo debe reconsiderarse cuidadosamente. Como ha sido dicho, la apologética tradicional ha sido a menudo fácil y peligrosa. Pero no se puede seguir pensando que sea necesario identificar el judaísmo con el legalismo para poder entender la visión de Pablo sobre la ley en este pasaje, o denigrar la ley para hacer triunfar el evangelio.[8]

Se podría debatir si en Ro 9-11 Pablo interpreta la historia a través de la Escritura o al revés. Pero no se puede negar que su punto de partida hermenéutico es su creencia en Jesús como Mesías. Si el apóstol entiende que el AT testifica de Cristo, es ante todo porque él ha encontrado al Mesías. Así, a la luz de la venida la Escritura toma una nueva perspectiva. Cristo es a la vez el cumplimiento y punto culminante de la revelación divina a la humanidad, y la clave para la comprensión de la Escritura. La hermenéutica de Pablo es diferente de la de sus contemporáneos porque está basa-

[8] Ver MARTIN-ACHARD, R. «Brèves remarques sur la signification théologique de la loi selon l'Ancien Testament», *ETR* 57 (1982), pp. 342-359. Cf. GASTON, L. «Abraham and the Righteousness of God», p. 59.

da en un nuevo hecho que el judaísmo tradicional y el AT mismo no conocían: la venida de Cristo. La conversión de Pablo significa, por consiguiente, también una «conversión hermenéutica»: ahora puede leer la Torá a la luz de Cristo, su τέλος [*télos*], desde un punto de referencia externo –Cristo según, 3,21–, y a la vez su objetivo último (μαρτυρουμένη ὑπό τοῦ νόμου... [*martyrouménē hupó toû nómou*…]) y por lo tanto, la mismísima clave que da pleno significado a sus promesas, profecías, tipos y prefiguraciones.[9] Esta nueva perspectiva revela a Pablo que las Escrituras únicamente pueden ser correctamente comprendidas «a la luz de su propósito».[10] Dios ha actuado de tal forma en Cristo que el punto focal de la historia, que da significado a todo el proceso, ya no está en su remoto ἀρχή [*archḗ*] sino en su inmediato τέλος [*télos*]. Por lo tanto, Pablo ya no podía contemplar su Torá como un código legal sino como la historia del pacto salvador entre Dios y su pueblo (cf. 9,31-33). Podía por consiguiente afirmar que en ella el evangelio ya había sido prometido, testificado y proclamado (1,1-5.16-17; 3,21-31; 10,4-21; 16,25-26). Precisamente por eso deplora la interpretación discutible que los judíos hacían de la Torá (9,31-10,8) y sus oídos sordos al evangelio (10,8-21). Tan sólo su aceptación del evangelio les aportaría una comprensión plena de la Torá. Para Pablo la hermenéutica está estrechamente relacionada con la fe.

Cuando se examina desde esta perspectiva, el tratamiento que da Pablo al AT en Ro 9,30-10,21 no puede calificarse de arbitrario o fuera de contexto.[11] Al contrario, trata de hacer inteligible la nueva

[9] BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*, p. 68; cf. VICENT, «Derash», p. 781.

[10] JEREMIAS, *NT Theology*, p. 208.

[11] Cualquiera que sea el juicio del exegeta contemporáneo sobre la hermenéutica de Pablo –tanto si la relaciona con el rabinismo palestino o con el de la Diáspora, como si la relaciona con las tradiciones targúmicas o midrásicas– siempre es posible ver al apóstol ir al corazón del problema a través de sus enfoques, yendo mu-

situación provocada por la venida de Cristo a la luz de la Escritura, y de mostrar que la Palabra de Dios no sólo «no ha fallado» sino que es coherente con la intervención de Dios en la historia.

Desde la perspectiva de «la Palabra de Dios que se ha acercado en Cristo» (10,8-9), el mensaje del AT adquiere un valor especial, a pesar de que las nuevas realidades difieran de las interpretaciones tradicionales de las Escrituras y de las expectativas de Israel. Las expresiones del AT pueden parecer oscuras –la Palabra de Dios es siempre un misterio (11,25)– pero apuntan a una verdad más plena y la anticipan. Para Pablo el evangelio eterno de Dios es el auténtico significado de cada pasaje de la Torá. Por eso puede explicar su declaración axiomática de Ro 10,4 mediante Lv 18,5 y Dt 30,12-14. Porque Cristo es la clave hermenéutica que hace inteligible lo que siempre fue el auténtico significado y propósito de la ley (10,4-8). Desde esa perspectiva, Pablo entiende que la ley siempre requería una respuesta de fe.

A la luz de una comprensión tan abarcante de la relación entre la Torá y Cristo, no es difícil ver por qué un simple cumplimiento de las predicciones históricas parece menos importante para Pablo que para otros escritores del NT. Hasta el más completo cumplimiento de los tipos tiene para él un valor secundario. Para Pablo, la relación del AT con Cristo es mucho más profunda y abarcante que eso. Esta relación no puede reducirse a categorías tipológicas de predic-

cho más lejos que un mero virtuosismo dialéctico o exegético. En cualquier caso, Pablo no está «sosteniendo montañas dogmáticas con cabellos textuales» (COSTELLO, p. 144). Sus temas son esenciales. Como dice G. Vermes, la hermenéutica de Pablo está «firmemente vinculada a la Biblia» y su «espíritu y métodos son de origen bíblico» («Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», *CHB*, I, p. 220). Detrás de la hermenéutica de Pablo hay un «preentendimiento» de tal naturaleza que los autores del AT estarían de acuerdo en la interpretación de sus textos (GETTY, «Christ Is the End of the Law», p. 76); cf. GRECH, P. «The "Testimonia" and Modern Hermeneutics», *NTS* 19 (1972-73), p. 320; Ellis, *Paul's Use of the OT*, p. 85.

ción-cumplimiento.[12] Pablo la describe en categorías a la vez más básicas y exhaustivas que ésas, a saber, en catego-rías teleológicas de finalidad y realización.

Al ver Pablo a Cristo como el fin hacia el cual está dirigida la ley, Cristo toma el lugar central que la ley había ocupado en su vida, pero su respeto por la ley sigue siendo el mismo (3,31; 7,12.14). Sin embargo, su veneración por la ley es superada por su veneración por Cristo. Esta superación de la Torá por Cristo es lo que Pablo deseaba enseñar a Israel y es lo que Israel se resistía a aceptar. Como corolario a la comprensión de la ley a la luz de Cristo, se deduce que Pablo ya no podía contemplar la ley como un fin en sí misma sino como un medio. Precisamente lo que el apóstol reprochaba a los judíos era que considerasen la ley como un fin en sí misma (9,31-32) y no viesen que apunta y conduce a Cristo (10,4).[13]

Pablo se muestra en Ro 9-11 como «un rabino convertido en evangelista cristiano»[14] o, aún mejor, como un apóstol encargado de una importante misión.[15] Su gran originalidad, su capacidad de asimilar y transformar los elementos de pensamiento de su mundo

[12] Las interpretaciones tipológicas y las que se basan en el paradigma «promesa-cumplimiento» pueden ser reduccionistas si pretenden que sólo algunas partes del AT son consideradas dignas de atención para el exegeta cristiano. La visión teleológica que Pablo tenía del AT incluía, debido a su naturaleza mesiánica, categorías cristológicas y escatológicas.

[13] Parece evidente que el entendimiento teleológico de Pablo de la relación entre Cristo y la ley no difiere de la visión que el propio Cristo tenía de esa relación, según los Evangelios (cf. Mt 5,17; Lc 24,44-46; Jn 5,39.46-47; etc.). Cf. LADD, *The Presence of the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p. 284; FEUILLET, «Habacuc 2», p. 78. Ver más en DÉMANN. «Moïse a la loi», p. 238; KAISER, «Leviticus 18.5», p. 26; CERFAUX, *La Théologie de l'église suivant S. Paul*. Paris: Éditions du Cerf, 1965, pp. 39-40; AMIOT, *L'Enseignement de Paul*, I, p. 100.

[14] BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 384.

[15] GAROFALO, pp. 42-43; cf. RIGAUX, B. «L'interprétation du paulinisme dans l'exégèse récente». En: *Littérature et théologie pauliniennes*, p. 45.

(judío y helenístico) e incorporarlos con su genio creativo en una perspectiva bíblica se entienden mejor a la luz de la misión que afirma haber recibido por revelación divina (Ro 1,1-5; cf. Ga 1,11-12). Su manera de explicar las Escrituras y el significado de los acontecimientos de la historia de la salvación es similar a la de los profetas del AT. Pablo, llamado y guiado por el Espíritu, necesita ser entendido, en primer lugar, a la luz de la revelación (Ro 1,1). Se trata de un intérprete de excepción que utiliza el AT más para proclamación que como prueba. Su manera de tratar los escritos sagrados no es, por lo tanto, «arqueológica», es decir, interesada principalmente en lo que el texto *significaba* sino «teleológica», es decir, interesada primordialmente en lo que el texto quiere decir y por ende, *significa*.

Para poder probar la validez de la tesis de que Pablo trata el AT «teleológicamente», los resultados de la presente interpretación deberán cotejarse con otros pasajes relevantes de Pablo y el resto del NT. Las observaciones presentadas aquí pueden contribuir constructivamente a la solución del complejo problema de la continuidad y discontinuidad entre el AT y el NT. La teleología es quizás la categoría capaz de reconciliar las líneas de continuidad y discontinuidad. La presente investigación intenta servir como un estudio introductorio para ahondar un aspecto del pensamiento paulino que no ha sido suficientemente explorado. Este planteamiento parece ofrecer un campo de investigación muy prometedor para subsiguientes estudios.

Apéndice a la edición española

PABLO Y LA LEY: SIGUE LA CONTROVERSIA*

En los veinte años transcurridos desde la publicación de nuestra tesis hemos observado un constante progreso de la posición que en ella defendíamos. Sin embargo, seguimos encontrando autores que la combaten apelando a declaraciones de Pablo tales como «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley» (Ga 3,13) o bien «no estamos ya bajo la ley sino bajo la gracia» (Ro 6,4), para justificar teológicamente el abandono de la ley divina como norma de conducta para el cristiano. El rechazo de la ley como una realidad caduca sin valor para el creyente, se sigue haciendo en la mayoría de los casos invocando al apóstol Pablo. Las cuestiones que suscita este debate son importantes para una comprensión correcta de la teología bíblica. ¿Es que Pablo rechaza verdaderamente todos lo valores de la ley? ¿Qué teología de la ley se desprende de sus escritos sobre este tema? ¿Cómo debe ser comprendida la ley en la economía de la gracia? ¿Qué papel tiene la ley en la vida del creyente?

Como nuestra tesis recuerda, estas preguntas y otras semejantes se plantearon ya en la Iglesia desde su origen (compárese He 15,1ss.; Ga 2,15-16; Sant 2,14-26, etc.) y siempre la han perturbado. Hoy, casi dos mil años más tarde, las repuestas continúan siendo extremadamente variadas: desde el legalismo que hace de la observancia de la ley la condición de la salvación hasta la antinomia "clásica", que niega a la ley todo valor normativo; desde una posición matizada según la cual Cristo abolió la ley ceremonial, pero no

la ley moral, hasta una exégesis global, cada vez más generalizada, según la cual la ley es un todo indivisible; y desde ciertas posiciones dispensacionalistas, que relegan la ley al pueblo judío, hasta aquellas posiciones que ven en Cristo el objetivo más profundo de la ley.[1]

El problema se complica, al menos en parte con algunas declaraciones de Pablo, de comprensión difícil y que se prestan a interpretaciones diferentes. En efecto, de un lado éste sostiene que la ley es santa, justa y buena (Ro 7,12), y que se resume en el amor (Ro 13,8-10; Ga 5,14), pero por otro lado habla de su maldición (Ga 3,13), de su capacidad de hacer abundar la ofensa (Ro 5,20), de suscitar la ira (Ro 4,15) y de conducir al pecado y a la muerte (Ro 7,9-10). Pablo proclama por una parte que nosotros hemos sido ya liberados de la ley (Ro 7,6) y afirma por otra que no anulamos la ley por la fe sino que la confirmamos (Ro 3,31) ¿Cómo conciliar esas declaraciones aparentemente contradictorias? Y en el centro de la controversia se sigue invocando –aunque mucho menos– Ro 10,4 para afirmar que Cristo acabó con la ley.

La argumentación paulina ¿es teológicamente coherente? Las declaraciones negativas sobre la ley ¿se refieren a la misma realidad que las positivas?, o ¿se refieren únicamente a una parte de la ley que habría sido abolida? Si una parte de la ley conserva aún valores normativos, ¿cómo identificarla?, ¿cuáles son los preceptos

* Adaptado de BADENAS, R. «Paul et la loi au fil de la controverse». *Servir* 1 (1992), pp. 1-14.

[1] Para un análisis más o menos reciente sobre el tema, véase AUBERT, J.-M. *et al*. *Loi et Evangile : héritages confessionnels et interpellations contemporaines*. Genève: Labor et Fides, 1981; MARTIN, B.L. *Christ and the Law in Paul*. Leiden: Brill, 1989 (Supplements to Novum Testamentum, vol. LXII); THIELMAN, F. *From Plight to Solution, A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Leiden: Brill, 1989 (Supplements to Novum Testamentum, vol. LXI).

que siguen en vigor? El debate sobre la teología paulina de la ley, que nunca cesó durante la era cristiana, continúa abierto y se centra ahora sobre los siguientes frentes: sobre la solidez de la argumentación teológica de Pablo, sobre el sentido de la palabra *nómos* para designar a la ley, y sobre la validez normativa de ésta para los cristianos.

Este apéndice se propone hacer un breve repaso a las diferentes respuestas que, en la controversia reciente, han sido propuestas a las numerosas cuestiones sobre la teología paulina de la ley.

¿HAY INCOHERENCIAS EN PABLO?

Para ciertos autores, la teología de Pablo sobre la ley, tal como aparece en sus epístolas, es sencillamente incoherente, sea por contradecirse con ella misma, sea por haber evolucionado a lo largo de la experiencia espiritual del apóstol. En este caso las declaraciones divergentes procederían de las circunstancias y necesidades diferentes de los destinatarios de las distintas epístolas.

¿Será que Pablo se contradice?

Según una tendencia relativamente reciente, que intenta acabar de una vez con la controversia, la teología de Pablo sobre la ley carece de solidez.

La primera gran objeción en ese sentido viene de E.P. Sanders.[2] Según él, la tradición cristiana no ha llegado a comprender la teología de Pablo, quien jamás podía oponer la salvación por la fe a la salvación por las obras, porque para el judaísmo del primer siglo (como atestigua la literatura rabínica), la única fuente de salvación era la gracia divina y no las obras. Puesto que la observancia de la

[2] Véase SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1977; y sobre todo *Paul, the Law and Jewish People*. Philadelphia: Fortress, 1983.

ley era entendida como la respuesta humana necesaria para mantenerse en la alianza, (posición llamada técnicamente *covenantal nomism*), Pablo no podía de ninguna manera oponer las obras de la ley a la fe necesaria para obtener la salvación.

Según esa tesis –que no es nueva, puesto que G.F. Moore y numerosos teólogos judíos la han sostenido antes–, Pablo no habría llegado a su comprensión sobre la justificación por la fe sino por su frustración personal, viéndose aplastado por su culpabilidad y su incapacidad de observar la ley de modo satisfactorio. Pablo, un hombre de conciencia sólida, capaz de aceptar tan plenamente la dirección de Dios como su perdón, habría llegado a una nueva comprensión de la ley a raíz de su encuentro con Cristo resucitado en el camino de Damasco. Habría encontrado casi la prueba irrefutable de que Jesús de Nazaret era el Mesías y que, por consiguiente la salvación, tanto para los judíos como para los paganos, había llegado ya. De modo que, si Pablo pone en guardia a sus lectores contra la ley como camino de salvación, la razón no vendría de que su cumplimiento lleva a la glorificación, ni de que sus exigencias sean imposibles de cumplir (Flp 3,6; Ga 1,14); viene, sencillamente, de que Pablo propone algo mejor, es decir a Cristo (2 Cor 3,4.18; Flp 3,3-11). Así pues, según Sanders, la única gran objeción que Pablo haría al judaísmo, sería su rechazo del Mesías. Pablo no tiene una nueva teología sobre la ley que proponer a los judíos. Utiliza nuevos argumentos, sólo para tratar de convencerlos a aceptar a Cristo como centro y motor de su vida espiritual. Si sus declaraciones parecen a veces faltas de lógica, es porque no pretenden en ningún momento ser sistemáticas. Su esquema teológico estaría finalmente muy próximo al sistema judío: La salvación se obtiene por gracia por medio de la fe, la obediencia a la ley (o "las obras") no son más que la evidencia de la acción de la gracia.

La tesis de Heikki Räisänen[3] es mucho más radical, ya que ve, la teología de Pablo sobre la ley como simplemente contradictoria. Este autor se apoya, por ejemplo, en que Ga 3,21 dice que la ley viene de Dios, mientras que Ga 3,19 declara que viene de los ángeles, o en que por una parte, Pablo afirma que la fe no anula la ley sino que la establece (Ro 3,31), y por otra sostiene que Cristo la abolió (Ro 10,4); por un lado pretende que lo importante es observar los mandamientos de Dios (1 Cor 7,19), mientras que por otro asegura que ese esfuerzo es la causa de nuestros fracasos (Ro 7,13). Pablo en suma, según Räisänen, se contradice a menudo. Y las dificultades que nosotros tenemos para explicarlo y para sacar de sus escritos una teología coherente, no vienen más que de nuestros esfuerzos –bien intencionados, pero inútiles– de sistematizar una posición sobre la ley, que en sí, es insostenible.

¿Será que la teología de Pablo evoluciona?

Conscientes de los problemas que la pretendida incoherencia de Pablo conlleva, otros teólogos explican las diversas afirmaciones del apóstol sobre la ley por las circunstancias y momentos diferentes que el apóstol pasó en su vida, e incluso por las fases sucesivas de la historia de la iglesia primitiva.[4]

Según U. Wilckens,[5] la epístola a los Gálatas representaría un esfuerzo de Pablo –en el que habría exagerado las tintas– para poner de relieve la doctrina de la justificación por la fe contra la posición judaizante que se aferraba a la justificación a través de las

[3] RÄISÄNEN, H. *Paul and the Law*. Philadelphia: Fortress, 1986.

[4] Véase ya DRANE, J.W. «Tradition, Law and Ethic in Pauline Theology». *Novum Testamentum* 16 (1974), pp. 167-178.

[5] WILCKENS, U. «Statement on the Development of Paul's View of the Law». En: HOOKER, M.D.; WILSON, S.G. (eds.). *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*. London: SPCK, 1982, pp. 17-26.

obras. Para evitar la ruptura entre judeocristianos y gentiles, Pablo se habría mostrado mucho más conciliante en la epístola a los Romanos.

Para H. Hübner,[6] la evolución entre Gálatas y Romanos sería también debida a la preocupación de rectificar las afirmaciones extremistas de Gálatas, que habrían dejado creer a algunos que la ley había sido abrogada. Por una preocupación de equilibrio y de conciliación, Santiago habría persuadido a Pablo a matizar en la epístola a los Romanos sus declaraciones de Gálatas, afirmando la prioridad de la justificación por la fe, pero tomando una postura contra la ley menos categórica. Según esta interpretación, la tesis de un Pablo que se contradice o se retracta no resulta indispensable para explicar su teología. El hecho de dirigirse a iglesias con necesidades distintas, explica suficientemente que el apóstol ponga el acento sobre puntos diferentes en sus diferentes escritos: en 1 Corintios combate a los antinomistas, mientras que en Gálatas corrige a los judaizantes. En la epístola a los Romanos, matizaría un poco más sus declaraciones porque se dirige a una iglesia con problemas más complejos, albergando en su seno tanto antinomistas como judaizantes.

EL SENTIDO DE LA PALABRA 'LEY'

Una de las cuestiones esenciales para clarificar el debate consiste en precisar el sentido de la palabra 'ley'. Cuando Pablo habla de «la ley» ¿qué tenía en mente?: ¿las leyes del Antiguo Testamento?, ¿la Torá entera?, ¿los Diez Mandamientos? o ¿el legalismo?

Para explicar el tratamiento a veces negativo y a veces positivo de la ley, ¿tendríamos que deducir que Pablo habla unas veces de la ley natural (humana e imperfecta), otras de la ley mosaica (elabo-

[6] HÜBNER, H. *Law in Paul's Thought*. Edinburgh: T.T. Clark, 1984.

rada en principio para Israel y superada por Cristo), y otras de la ley divina (perfecta y eterna)?

El significado de *nómos*

Algunos han tratado de precisar el sentido de *nómos* a partir de la presencia o la ausencia del artículo. Así «la ley» sería una alusión a la ley divina, mientras que «ley» sin artículo, designaría cualquier otra noción de ley. Sin embargo ya Eduard Grafe y Peter Bläser[7] demostraron, hace mucho tiempo, de modo exhaustivo (véanse sus estudios de Ga 3,23-24; Ro 2,23-27, etc.), que esa distinción es arbitraria, y que no tiene ningún soporte científico, ni bíblico.

Hoy prácticamente todo el mundo está de acuerdo en que la ley para Pablo es la *Torá*, en el amplio sentido que tenía esta palabra entre los judíos de su tiempo, para designar el Antiguo Testamento en su conjunto o bien la ley de Moisés en tanto que código de conducta (1 Cor 9,9; Dt 25,4). Eso explica que la frase «está escrito en la ley», haga referencia a veces a textos proféticos (compárese Is 28,11-12 y 1 Cor 14,21), e incluso a los Salmos. Hay un consenso casi unánime en que la expresión 'ley' en Pablo se refiere rara vez al Decálogo.

Es evidente, pues, que Pablo da sentidos diferentes a la palabra 'ley'. Pero los textos controvertidos muestran que a veces el apóstol habla también negativamente de la ley divina. A pesar de las buenas intenciones de algunos, esos textos tratan, efectivamente, de la ley de Dios. Habrá pues que dirigirse en otra dirección para encontrar explicaciones más convincentes.

[7] BLÄSER, P. *Das Gesetz bei Paulus*. Münster: Aschendorff, 1941.

Distinción entre ley moral y ley ceremonial

Ya Juan Calvino elaboró magistralmente el argumento teológico, conocido desde la patrística, según el cual Cristo abolió la ley ceremonial, pero no la ley moral. Esta distinción se acepta en el conjunto de las confesiones cristianas, aunque es difícil encontrar en el Nuevo Testamento pasajes que hablen explícitamente en este sentido.

En cualquier caso, queda todavía por dilucidar qué criterios se consideran válidos para discernir entre lo que es «moral» y lo que es «ceremonial». Por ejemplo: la observancia del sábado, la devolución del diezmo y las prescripciones alimentarías ¿forman parte de las leyes «ceremoniales» o de la ley «moral»?

No obstante, esta distinción –aun en el caso de que fuese evidente en el Nuevo Testamento–, tampoco resolvería el problema de la ley en Pablo, porque no es posible asociar todos los pasajes negativos a la ley ceremonial y todas las declaraciones positivas a la ley moral sin caer en posiciones arbitrarias. Gálatas y Romanos incluyen, sin ningún género de dudas, la ley moral dentro de los llamados pasajes «negativos».

Si Pablo deja claro en sus escritos que la salvación no depende de la observancia de la ley, no precisa con tanta claridad cual es la función de ésta en la economía cristiana.

Incluso cuando Pablo afirma que la ley fue dada «por nuestras transgresiones» (Ga 3,19), la frase puede ser comprendida de dos maneras totalmente opuestas: «para revelar nuestras transgresiones» (interpretación apoyada por Ga 3,13; 3,23; Ro 3,20; 4,15; 5,20; 7,5-25; 1 Cor 15,56),[8] o bien «para evitar las transgresiones», como el pedagogo guarda y protege al niño.[9]

[8] Cf. LULL, D.J. «The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3: 19-25». *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), pp. 481-498.

[9] Cf. LONGENECKER, R.N. «The Pedagogical Nature of the Law in Galatians 3: 19-4: 7». *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982), pp. 53-61.

La solución está en reconocer que la ley detenta a la vez diversas funciones. La teología protestante ha distinguido tradicionalmente tres usos diferentes de la ley:

- *Usus civilis* (la ley como código civil). Como todo código, la ley de Dios tiene una función jurídica, que consiste en proteger la justicia y denunciar los abusos.
- *Usus elenchticus* (papel acusador de la ley). En un mundo caído, el objetivo original de la ley de proteger y conservar la vida resulta también afectado. En la experiencia del pecador, la ley en lugar de actuar en el sentido de la vida, se pone a veces al servicio de la muerte (Ro 7,10). Al condenar al pecador como un juez, suscita sin embargo su necesidad de salvación.
- *Usus normativus* (función normativa de la ley) o *usus didacticus* (función pedagógica). Las grandes discusiones clásicas entre luteranos y reformados muchas veces se han dado en torno a este famoso *usus tertius* (tercera función). El problema se plantea cada vez más en saber si la ley guarda un valor normativo y educativo –no ya en vistas de la justificación, sino en vistas de la santificación– como parámetro de la voluntad divina.[10]

El papel de las «obras de la ley»

La expresión «obras de la ley» se ha comprendido tradicionalmente como una referencia al legalismo. Una nueva interpretación ha sido propuesta por J. Dunn,[11] para el que «las obras de la ley» no designan el esfuerzo legalista de los judíos o de los judaizantes para ganar su salvación a través de la observancia de la ley, sino las prácticas de la ley mosaica que separan a los judíos de los gentiles, es

[10] Sobre esta cuestión, véase CRANFIELD, C.E.B. «St. Paul and the Law». *Scottish Journal of Theology* 17 (1969), pp. 43-68.
[11] DUNN, J. *Jesus, Paul and the Law*. London: SPCK, 1990.

decir la circuncisión, las leyes sobre el sábado y las prescripciones alimentarías. Esas prácticas que distinguían visiblemente a «los elegidos" del resto del mundo (Ro 2,28), corrían el riesgo de favorecer el orgullo de los miembros de un selecto grupo religioso (Ga 6,13) y de crear una barrera para la extensión de la gracia a los gentiles.

Cuando Pablo se queja de los judíos que tratan de establecer su propia justicia (Ro 10,3), se estaría refiriendo simplemente a su exclusivismo. Es decir, que las puestas en guardia del apóstol contra la ley, no tendrían tanto que ver con la incapacidad humana para cumplir sus requerimientos, sino con el riesgo de reducirla a una lista de exigencias externas, olvidando que para Dios lo esencial se encuentra en la vivencia de la fe y el amor (Ga 3,10). Cuando Pablo declara que Cristo nos ha rescatado de la maldición de la ley (Ga 3,13), estaría diciendo que Cristo nos ha librado de una visión de la ley que marginaliza o discrimina a los gentiles. En Cristo, la bendición prometida a Abraham se hace finalmente accesible a todos. Cuando Pablo ataca las «obras de la ley» (Ro 3,20.28) o simplemente las «obras» (Ro 3,27; 4,2.6; 9,12.32), no se estaría refiriendo a las buenas acciones, deseadas por Dios, sino a aquellas que procederían de un comprensión exclusivista de la elección y de la alianza (Ro 2,28-29), es decir, de una vivencia de la ley centrada sobre una identidad definida por una serie de prácticas exteriores.

CRISTO, «FIN DE LA LEY»

Una buena parte de la discusión sobre la ley, sigue girando en torno a la interpretación dada al término 'fin' (*télos*) en Ro 10,4.

El estudio histórico presentado en nuestra tesis muestra que se ha producido una desviación considerable en la interpretación de este versículo, debida a criterios teológicos y no filológicos. La iglesia primitiva y los reformadores comprendieron Ro 10,4 en el senti-

do teleológico, según el cual Cristo es la culminación, el cumplimiento o el clímax de la Torá, tanto en sus aspectos proféticos tanto como en sus intenciones éticas ('fin' en el sentido final de objetivo o finalidad). No obstante, desde la Reforma y sobre todo desde el siglo XIX, las controversias entre la ley y el evangelio han terminado por hacer prevalecer la interpretación de que Cristo habría abolido la fe ('fin' en sentido temporal).

La cuestión que se sigue planteando es la siguiente: ¿es que Cristo acabó con la ley de modo que ésta ya no tiene ningún valor para el cristiano, o bien la ley continúa conservando un valor normativo? Las respuestas a esta pregunta se escalonan entre dos extremos.

¿La ley ha sido abolida?

Las razones que se siguen aduciendo para explicar Ro 10,4 en el sentido de la abolición de la ley son diversas:

- Según algunos,[12] Pablo querría decir, apoyándose en creencias rabínicas,[13] que la ley cesa con el Mesías, quien satisface todas sus exigencias cumpliéndolas plenamente. La ley ya no tiene pues lugar en el reino mesiánico.
- Según otros,[14] *télos* significa, en Ro 10,4, «terminación». Cristo pone término definitivamente al régimen de la ley. Ésta no es ni interiorizada, ni cumplida, es simplemente abolida. La presencia de Cristo resucitado, a través del Espíritu Santo, toma el lugar de la ley en la vida del creyente.
- Para otros, en fin,[15] Cristo es al mismo tiempo el objetivo y el

[12] Sobre todo siguiendo a SCHOEPS, H.J. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*. Philadelphia: Westminster, 1961.
[13] Sanedrín 97a; Abodá Zará 9a.
[14] Cf. KÄSEMÄNN, E. *Perspectives on Paul*. Philadelphia: Fortress, 1971.
[15] Cf. BRUCE, F.F. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Eerdmans,

término de la ley, en sus exigencias éticas.

Lo que significa el rechazo de:

- La posición reformada, según la cual el cristiano no está bajo la ley como medio de salvación, sino como regla de conducta.
- La posición luterana, según la cual la ley conserva para el creyente su función condenadora.
- La diferencia entre la ley ceremonial y moral, ya que en Cristo las dos se cumplen y son abolidas.

La ley mantiene su relevancia

Sin embargo, en trabajos más recientes, a pesar del rechazo unánime de toda función salvífica de la ley, cada vez son más numerosos los especialistas de Pablo que descubren en su teología los valores positivos de la ley.[16]

Para muchos exégetas[17] *télos* significa en Ro 10,4, al mismo tiempo objetivo (en el sentido de que Cristo culmina y realiza la finalidad de la ley, puesto que gracias a él se consigue la obediencia a Dios) y terminación (en el sentido de que Cristo pone fin a la justificación por las obras de la ley y a la condenación de la ley). Según estos autores, Cristo no pone fin más que a un mal uso de la ley. Él termina con la ley como medio de salvación, pero no como norma moral de conducta, expresión de la voluntad de Dios y criterio del juicio divino. Por lo tanto, aunque la ley mosaica haya sido superada, su fundamento ético sigue estando en vigor para el creyente.

1977.

[16] GOLDSTAIN, J. *Les valeurs de la loi : La Torah, lumière sur la route* (Théologie historique, nº 56), Paris: Beauchesne, 1980; *Études théologiques et religieuses*, 57, 1982, pp. 361-378 ; MARTIN-ACHARD, R. *La loi, don de Dieu*. Aubonne: Éditions du Moulin, 1987; etc.

[17] Véase panorámica en MARTIN, B.L. *Christ and the Law in Paul, op. cit*., p. 68.

Cristo sólo ha puesto fin a la esclavitud, a la condenación, y a la muerte que la ley (transgredida) conllevaba.

No obstante, para un número de intérpretes cada vez mayor, Cristo no puede abolir la ley de ninguna manera, puesto que ella expresa la voluntad divina para el hombre.[18] Ro 10,4 y 3,31 explican dos aspectos de una misma verdad: los dos pasajes muestran que la ley testifica de la justificación por la fe (referencia a Gn 15,6).

Nuestro estudio filológico[19] sobre la utilización de la palabra *télos* y de la expresión *télos nômou* en las literaturas bíblica y clásica, muestra que el sentido general de *télos* no es temporal sino teleológico. *Télos* seguido de un genitivo (el fin de algo) se utiliza para designar el objetivo o la finalidad de una cosa y no su terminación. La expresión *télos nômou* (el fin de la ley) designa el objetivo de la ley, nunca su abolición o abrogación. Por lo tanto si la intención de Pablo en Ro 10,4 fuera decir que Cristo ha abolido la ley hubiera elegido otra fórmula, ya que la utilizada, tenía ya un sentido fijo en la literatura griega y judeohelenística. La exégesis de Ro 10,4 en su contexto más amplio (Ro 9-11) e inmediato (Ro 9,30-10,21) concuerda perfectamente con el sentido teleológico de *télos*. Pablo, por tanto al decir que «el fin de la ley es Cristo», habría querido decir que la intención de la ley (en el sentido de la Torá) consistía en justificar en Cristo a cualquiera que cree. O como N. T. Wright traduce: «El Mesías es el clímax de la Torá».[20]

[18] Cf. RHYNE, C.T. «Nomos dikaiosynes and the Meaning of Rom. 10:4». *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), pp. 486-499.

[19] Para un estudio detallado sobre esta cuestión, ver BADENAS, R. *The Meaning of Telos in Romans 10:4*. Tesis doctoral. Berrien Springs (MIchigan): Andrews University, 1983.

[20] WRIGHT, N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991, pp. 143, 153, 210, 241, 244, 262, 267. A. Chouraqui traduce: «el objetivo o la finalidad de la Torá, es el Mesías» (CHOURAQUI, A. *La Bible*. Desclée de Brouwer, 1985, p. 2.201)

Ro 10,4 significa pues que, para todos los que creen en Cristo, se realiza el objetivo último de justicia al que la ley apunta:

- Porque Cristo ha observado plena y satisfactoriamente la ley moral (Flp 2,8; Ro 5,19).
- Porque en él se ha cumplido el objetivo y el simbolismo de todas las leyes ceremoniales.
- Porque él ha liberado al hombre de la condenación de la ley (Ga 3,23-24).
- Porque la Torá testifica de Cristo en sus promesas y en sus profecías (Ro 2,21).

LEY Y LEGALISMO: NUEVOS ENFOQUES

El tiempo en el que se explicaba la oposición de Pablo a la ley por su rechazo de una teología judía de la salvación por las obras, parece haber sido ya superado. Los especialistas más importantes en la materia consideran esta oposición como una deformación inaceptable del judaísmo, fruto de una comprensión demasiado simplista y occidental del pensamiento de Pablo. Lloyd Gaston sostiene, por ejemplo, que no hay en Pablo polémica antijudía.[21] En realidad, el apóstol no tendría nada contra el judaísmo. Incluso su noción de «alianza» entre Dios e Israel no estaría afectada por el hecho de que Jesús fuese el Mesías rechazado por muchos. En tanto que apóstol de los gentiles, movido por su misión de llevar a los paganos la promesa de la salvación hecha a Abraham, la única crítica que Pablo haría a los judíos es la de no seguir siendo plenamente la luz de las naciones.

No obstante, la explicación de Gaston no parece haber aportado la última palabra a la controversia sobre la ley. ¿Es acaso posible

[21] GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of the British Columbia Press, 1988.

vaciar los escritos de Pablo de toda la polémica contra el legalismo judío de parte de la iglesia naciente? Parecería difícil responder de modo afirmativo. En todo caso, el debate ha sido relanzado a partir de esta base clásica por Stephen Westholm.[22] Para él, Pablo predicaría en efecto un evangelio sin ley –a pesar de que *nómos*, para Pablo, designaría bien la ley divina y no una perversión cualquiera de la comprensión de la ley– oponiéndose así a toda forma de legalismo. La ética cristiana bastaría para cumplir la ley, pero sin aferrarse a preceptos concretos, no siendo ya la ley la guía del creyente, sino el Espíritu Santo.

Aunque las afirmaciones radicales de Westholm contra la ley no sean muy compartidas por los especialistas recientes, su recuperación del legalismo como el blanco preferente de los ataques de Pablo parece menos discutida. Pero la controversia sigue.

CONCLUSIÓN

Del debate que continúa, podemos no obstante retener algunas conclusiones que parecen imponerse de una manera cada vez más clara:

- En primer lugar, habría que renunciar a ver una distinción teológica en el significado de *nómos* por el empleo o no del artículo. El término *nómos* parece haber sido utilizado por Pablo en el sentido general de Torá y se refiere casi siempre al Antiguo Testamento, a la ley en tanto que revelación divina, o al conjunto legal judío.
- La ley de la que se trata en las epístolas es ante todo, la ley de Dios. La distinción entre ley moral y ley ceremonial se impone para todo lo que concierne a los sacrificios y al santuario (ver en

[22] WESTHOLM, S. *Israel's Law and the Church's Faith*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1989.

particular la epístola a los Hebreos), pero esta distinción no está explícita en el Nuevo Testamento. En todo caso, la noción de ley no se puede reducir al Decálogo.

- A pesar del consenso general sobre el rechazo de cualquier función salvífica de la ley –Pablo predica la salvación por gracia, a través de Jesucristo, gracia que el creyente se apropia por medio de la fe– cada vez se acepta mejor el que, para Pablo, la ley moral era la expresión normativa de la voluntad divina para el creyente y su ideal de conducta.
- En fin, parece que Pablo quisiera combatir, con su teología de la ley, los riesgos del legalismo, esforzándose por mostrar que ningún esfuerzo de ningún tipo, incluso con el más sincero deseo de hacer la voluntad divina, puede justificar al hombre ante Dios.
- La historia ha probado suficientemente que los temores de Pablo estaban bien fundados. Si la obediencia es comprendida como garantía de salvación (posición básica de todo nomismo, *covenantal* o no), ésta termina inevitablemente por ser percibida en la vida cotidiana como un medio necesario para obtener la salvación. La imagen clásica (a partir de Lutero) del legalismo judío del primer siglo es realmente una caricatura teológica, pero puede que no sea completamente falsa desde el punto de vista de la sociología religiosa.

El debate contemporáneo sobre la ley nos muestra la importancia de una teología correcta, aunque tanto el legalismo como el antinomianismo no resulten únicamente de una teología errónea. La tendencia casi inevitable al legalismo sigue siendo el riesgo lógico –o sociológico– de todo sistema religioso que concede un valor privilegiado a cualquier ley en la economía de la salvación, ya que toda observancia distintiva tiende a tomar valor meritorio en la práctica.

El lugar que Pablo da a la ley en su teología nos obliga a no quedarnos indiferentes ante las reflexiones de otros cristianos –o judíos– sobre este importante tema. Estas reflexiones contribuyen siempre a mejorar nuestra comprensión bíblica, a estimular nuestras propias investigaciones y –¿por qué no?– a corregir nuestras perspectivas ayudándonos así a progresar hacia una teología cada vez más coherente y más bíblica.

BIBLIOGRAFÍA

ACHTEMEIER, Elizabeth R. *The Old Testament and the Proclamation of the Gospel*. Philadelphia: Westminster, 1973.

ACKROYD, Peter R. «The Vitality of the Word of God in the old Testament». *Annual of the Swedish Theological Institute* 1 (1962), pp. 7-23.

ALDRICH, Roy L. «Has the Mosaic Law Been Abolished?». *Bibliotheca Sacra* 116 (1959), pp. 322-335.

ALTHAUS, Paul. *Der Brief an die Römer*. Vol. 6. Das Neue Testament Deutsch. ALTHAUS, P.; FRIEDRICH, G. (eds.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

— *The Divine Command: A New Perspective on Law and Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1966. (Facet Books, Social Ethics Series 9)

AMIOT, Francois. *L'enseignement de Saint Paul*. Paris: Gabalda, 1938.

— *The Key Concepts of St. Paul*. New York: Herder & Herder, 1962.

BADENAS, R. *The Meaning of Telos in Romans 10:4*. Tesis doctoral. Berrien Springs (MIchigan): Andrews University, 1983.

BAMMEL, Ernst. «Νόμος Χριστοῦ». *Studia Evangelica* 3. En: CROSS, F.L. (ed.). *Texte und Untersuchungen,* 88. Berlin: Akademie Verlag, 1964, pp. 120-128.

BANDSTRA, Andrew John. *The Law and the Elements of the World An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching*. Kampen: J.H. Kok, 1964.

BAKER, D.L. *Two Testaments—one Bible: A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship between the Old Testament and the New Testament.* Downers Grove (Illinois): Inter-Varsity Press, 1976.

BANKS, Robert. «The Eschatological Role of the Law in Pre- and Post-Christian Jewish Thought». En: BANKS, R. (ed.). *Reconciliation and Hope.* Exeter: Paternoster, 1974, pp. 173-185.

BARCLAY, William. «Law in the New Testament». *Expository Times* 86 (1974-1975), pp. 100-103.

BARR, James. *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. New York: Harper and Row, 1966.

BARRETT, Charles Kingsley. *A Commentary on the Epistle to the Romans.* London: Adam & Charles Black, 1957.

— «The Interpretation of the Old Testament in the New». En: ACKROYD, P.R.; EVANS, C.F. (eds.). *Cambridge History of the Bible.* Vol. 1. Cambridge: University Press, 1970, pp. 377-411.

— *Reading Through Romans.* Philadelphia: Fortress, 1977.

— «Rom 9.30-10.21: Fall and Responsibility in Israel». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Die Israelfrage nach Römer 9-11.* Roma: Abbazia S. Paolo, 1977.

BARTH, Karl. *The Epistle to the Romans*. Oxford: University Press, 1933.

— *A Shorter Commentary on Romans.* Richmond (Virginia): John Knox Press, 1959.

BARTH, Markus. «Jews and Gentiles. The Social Character of Justification in Paul». *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968), pp. 241-267.

— *Justification. Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and the New Testaments.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1971.

— «Die Stellung des Paulus zu Gesetz und Ordnung». *Evangelische Theologie* 33 (1973), pp. 496-526.

— «Das Volk Gottes—Juden und Christen in der Botschaft des Paulus». En: BARTH, M. *et al.* (eds.). *Paulus—Apostat oder Apostel?* Regensburg: Pustet, 1977, pp. 45-234.

—«St. Paul—A Good Jew». *Horizons in Biblical Theology* 1 (1980), pp. 7-45.

BARTSCH, Hans Werner. «Paul's Letter to the Romans». Conferencias no publicadas. Bethany Theological Seminary, Oak Brook (Illinois), 1967.

— «The Concept of Faith in Paul's Letter to the Romans». *Biblical Research* 13 (1968), pp. 41-53.

— «Die Empfänger des Römerbriefes». *Studia Theologica* 25 (1971), pp. 81-89.

— «The Historical Situation of Romans». *Encounter* 33 (1972), pp. 329-339.

BAULES, Robert. *Commentaire de l'Épître aux Romains.* Paris: Cerf, 1968.

BEARE, Francis Wright. *St. Paul and His Letters*. New York: Abingdon Press, 1962.

BEASLEY-MURRAY, George Raymond. «The Righteousness of God in the History of Israel and the Nations: Romans 9-11». *Review and Expositor* 73 (1976), pp. 437-450.

BEET, Joseph Agar. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* 7ª ed. New York: Thomas Whittaker, 1892.

BEKER, Johan Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought.* Philadelphia: Fortress Press, 1980.

BENOIT, Pierre. «La loi et la croix d'après Saint Paul». *Revue Biblique* 47 (1983), pp. 481-509.

— *Exégèse et Théologie.* Vol. 2. *La Théologie de St. Paul.* Paris: Éditions du Cerf, 1961.

BEST, Ernest. *The Letter of Paul to the Romans.* Cambridge Bible Commentary. Cambridge: University Press, 1967.

BLACK, Matthew. «The Chronological Use of the Old Testament in the New Testament». *New Testament Studies* 18 (1971), pp. 1-14.

— *Romans.* New Century Bible. London: Oliphants, 1973.

BLANK, Sheldon Haas. «The Septuagint Rendering of the Old Testament Terms for Law». *Hebrew Union College Annual* 7 (1930), pp. 259-283.

BLASER, Peter. *Das Gesetz bei Paulus.* Neutestamentliche Abhandlungen, 19. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

BOMAN, Thorlief. *Hebrew Thought Compared with Greek.* Philadelphia: Westminster Press, 1960.

BONSIRVEN, Joseph. *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne.* Bibliothèque de Théologie Historique. Paris: Beauchesne et Fils, 1939.

BORNKAMM, Günther. *Das Ende des Gesetzes.* Beitrage zur evangelischen Theologie, 16. München: Kaiser Verlag, 1961.

— *Paul.* New York: Harper and Row, 1971.

— «The Revelation of Christ to Paul and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation.» En: BANKS, R. (ed.). *Reconciliation and Hope.*

New Testament Essays on Atonement and Eschatology. Exeter: Patemoster, 1974.

BORNKAMM, Heinrich. *Luther and the Old Testament.* Phildelphia: Fortress Press, 1969.

BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos.* New York: Abingdon Press, 1970.

BOVER, José María. *Teología de San Pablo.* 4ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

BRING, Ragnar. «Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus». *Kerygma und Dogma* 5 (1959), pp. 1-22.

— «Das Gesetz und die Gerechtigkeit Gottes. Eine Studie zur Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes *télos nomou* in Rom. 10.4». *Studia Theologica* 20 (1966), pp. 1-36.

— «Die Gerechtigkeit Gottes und das alttestamentliche Gesetz: Eine Untersuchung von Rom 10.4». En: *Christus und das Gesetz: Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus.* Leiden: Brill, 1969.

— «Paul and the Old Testament: A Study of the Ideas of Election, Faith, and Law in Paul, with Special Reference to Rom. 9.30-10.13». *Studia Theologica* 25 (1971), pp. 21-60.

BRUCE, Frederick F. *The Epistle of Paul to the Romans.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1963.

— «Promise and Fulfillment in Paul's Presentation of Jesus». En: BRUCE, F.F. (ed.). *Promise and Fulfillment. Essays Presented to Professor S.M Hooke.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1964.

— «Paul and the Law of Moses». *Bulletin of the John Rylands University Library* 57 (1975), pp. 259-279.

— «The Romans Debate—Continued». *Bulletin of the John Rylands University Library* 64 (1982), pp. 334-359.

BRUNNER, Emil. *The Letter to the Romans. A Commentary.* Philadelphia: Westminster Press, 1959.

BRUNOT, Amédée. *Le génie littéraire de Saint Paul.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.

BUGGE, Christian A. «Das Gesetz und Christus nach der Anschauung des ältesten Christengemeinde». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 4 (1903), pp. 89-110.

BULTMANN, Rudolf K. «Christ the End of the Law». En: *Essays Philosophical and Theological.* New York: Macmillan, 1955, pp. 36-66.

— «Prophecy and Fulfillment». En: WESTERMANN, C. (ed.). *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Richmond (Virginia): John Knox Press, 1963, pp. 50-75.

— «ΔIKAIOΣYNH ΘEOY». *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), pp. 12-16.

CALVIN, John. *Commentaries on the Epistle of Paul to the Romans.* OWEN, J. (ed.). Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1947.

— *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians.* TORRANCE, D.W.; TORRANCE, Th.F. (eds.). Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961.

CAMBIER, Jules. *L'Evangile de Dieu selon l'épitre aux Romains: Exégèse et Théologie Biblique.* Louvain: Desclée de Brouwer, 1967, voL 1, pp. 184-193.

CAMPBELL, W.S. «Christ the End of the Law: Romans 10.4». En: LIVINGSTONE, E.A. (ed.). Studia Biblica 1978: 111. Papers on Paul and other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford, April 1978. Sheffield: JSOT Press, 1979, pp. 173-181. (*Journal for the Study of the New Testament* Supplement Series, 3)

— «The Romans Debate». *Journal for the Study of the New Testament* 10 (1981), pp. 19-28.

— «Romans III as a Key to the Structure and Thought of the Letter». *Novum Testamentum* 23 (1981), pp. 22-40.

CERFAUX, Lucien. «Le Privilège d'Israël selon Saint Paul». En: *Recueil Lucien Cerfaux.* 2 vols. Gembloux: Duculot, 1954, pp. 339-364.

— *Christ in the Theology of St. Paul*. New York: Herder & Herder, 1958.

CHOURAQUI, A. *La Bible*. Paris: Desclée de Brouwer, 1985, p. 2.201.

COLLINS, John J. «Chiasmus. The ABA Pattern and the Text of Paul». *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* 2 vols. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, vol. 2, pp. 575-583.

CONZELMANN, Hans. *An outline of the Theology of the New Testament.* New York: Harper and Row, 1969.

COPELAND, E.L. «Nomos as a Medium of Revelation—Paralleling Logos—in Ante-Nicene Christianity». *Studia Theologica* 27 (1973), pp. 51-61.

COPPENS, Joseph. «Les arguments scripturaires et leur portée dans les lettres pauliniennes». *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, vol. 2, pp. 243-253.

CORLEY, Russell Bruce. *The Significance of Romans 9-11: A Study in Pauline Theology*. Tesis doctoral en Teología. Fort Worth (Texas): Southwestern Baptist Theological Seminary, 1975.

COSTELLO, C.J. «The Old Testament in St. Paul's Epistles». *Catholic Biblical Quarterly* 4 (1942), pp. 141-145.

CRANFIELD, Charles E.B. «St. Paul and the Law». *Scottish Journal of Theology* 17 (1969), pp. 43-68.

— «Some Notes on Rom. 9.30-33». En: ELLIS, E.E.; GRASSER, F. (eds.). *Jesus und Paulus. Festschrift W.C. Kummel.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

— *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans in Two Volumes.* 2 vols. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1979.

— «Romans 9.30-10.4». *Interpretation* 34 (1980), pp. 70-74.

CULLMAN, Oscar. *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History.* London: SCM, 1951.

DAHL, Nils Alstrup. «The Messiahship of Jesus in Paul». En: *The Crucified Messiah and other Essays.* Minneapolis (Minnesota): Augsburg Publishing House, 1974.

— *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Missions.* Minneapolis (Minnesota): Augsburg Publishing House, 1977.

DAVIES, William David. *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology.* London: SPCK, 1948.

— *Torah in the Messianic Age and the Age to Come.* Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1952.

— «Law in the New Testament». En: BUTTRICK, G.A. *et al*. (eds.). *Interpreter's Dictionary of the Bible.* New York: Abingdon Press, 1962.

— *The Gospel and the Land.* Berkeley (California): University Press, 1974.

DELLING, Gerhard. «Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie». Zeit*schrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 55 (1964), pp. 26-42.

— «Nahe ist dir das Wort». *Theologische Literaturzeitung* 99 (1974), pp. 401-412.

DE LORENZI, Lorenzo (ed.). *Die Israelfrage nach Römer 9-11.* Roma: Abbazia S. Paolo Extramuri, 1977.

— *Paul de Tarse: Apôtre de notre temps.* Roma: Abbazia S. Paolo Extramuri, 1979.

DÉMANN, Paul. «Moïse et la loi dans la pensée de Saint Paul». En: *Moïse, l'homme de l'alliance.* Paris: Desclée, 1955.

DESCAMPS, Albert. «La Structure de Rom 1-11». *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, I, 3-14.

— et al. *Littérature et théologie pauliniennes.* Louvain: Desclee de Brower, 1960.

DIBELIUS, Martin; KÜMMEL, Werner Georg. *Paul.* Philadelphia: Westminster Press, 1953.

DÍEZ MACHO, Alejandro. «¿Cesará la Torá en la Edad Mesiánica?». *Estudios Bíblicos* 12 (1953), pp. 115-158; 13 (1954), pp. 5-51.

DODD, Charles Harold. *Gospel and Law: The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity.* New York: Columbia University Press, 1951.

— *The Epistle of Paul to the Romans.* London: Hodder & Stoughton, 1954.

— *The Old Testament in the New.* Philadelphia: Fortress, 1963.

DONFRIED, Karl P. «False Presuppositions in the Study of Romans». *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), pp. 332-355.

— (ed.). *The Romans Debate.* Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1977.

DOULIERE, Richard F. *L'Épître aux Romains.* Neuchâtel: Imprimerie Nouvelle, 1975.

DRANE, John W. *Paul: Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles.* London: SPCK, 1975.

— «Why Did Paul Write Romans». En: HAGNER, D.A.; HARRIS, M.J. (eds.). *Pauline Studies. Essays Presented to Professor F.F. Bruce on His 70th Birthday.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980.

DUNN, J. *Jesus, Paul and the Law*. London: SPCK, 1990.

DU PLESSIS, Paul Johannes. *Teleiosis: The Idea of Perfection in the New Testament.* Kampen: J.H. Kok, 1959.

DUPONT, Jacques. «Le problème de la structure littéraire de l'Épître aux Romains». *Revue biblique* 62 (1955), pp. 365-397.

EBELING, Gerhard. «Reflections on the Doctrine of the Law». En: *Word and Faith.* Philadelphia: Fortress Press, 1963.

EFIRD, J.M. (ed.). *The Use of the Old Testament in the New and other Essays.* Durham (North Carolina): Duke University Press, 1972.

EICHOLZ, Georg. *Die Theologie der Paulus im Umriss.* Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972.

ELLIS, Edward Earle. *Saint Paul's Use of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

— «Midrash, Targum and New Testament Quotations». En: ELLIS, E.E.; WILCOX, M. (eds.). *Neotestamentica et Semitica.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1969.

FESPERMAN, Francis Irving. *Freedom from the Law: Paul's Doctrine and Its Role in the Early Church.* Tesis doctoral. Nashville (Tennessee): Vanderbilt University, 1968.

FESTORAZZI, A. «Coherence and Value of the Old Testament in Paul's Thought». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Paul de Tarse, apôtre de notre temps.* Roma: S. Paolo, 1979, pp. 165-173.

FEUILLET, André. «Le plan salvifique de Dieu d'après l'Épître aux Romains». *Revue Biblique* 57 (1950), pp. 336-387, 489-529.

— «Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes». *Novum Testamentum* 22 (1980), pp. 29-65.

FISCHER, James A. «Pauline Literary Forms and Thought Patterns». *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977), pp. 209-223.

— «Dissent within a Religious Community: Romans 9-11». *Biblical Theology Bulletin* 10 (1980), pp. 105-110.

FITZMYER, J.A. «The Letter to the Romans». En: BROWN, R.E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. (eds.). *The Jerome Biblical Commentary.* Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice-Hall, 1968.

— «Paul and the Law». En: TAYLOR, M.J. (ed.). *A Companion to Paul.* New York: *Alba* House, 1975.

FLÜCKIGER, Felix. «Christus des Gesetzes τέλος». *Theologische Zeitschrift* 11 (1955), pp. 153-157.

FORDE, Gerhard O. The Law-Gospel Debate: An Interpretation of Its Historical Development. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1969.

FRIEDLANDER, M. «The Pauline Emancipation from the Law a Product of the Pre-Christian *Jewish* Diaspora». *Jewish Quarterly Review* 14 (1901-1902), pp. 265-301.

FULLER, Daniel P. «Paul and *the* Works of *the* Law». *Westminster Theological Journal* 38 (1975), pp. 28-42.

— *Gospel and Law. Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980.

FURNISH, Victor Paul. *Theology and Ethics in Paul*. New York: Abingdon, 1968.

GAMBLE, Harry. *The Textual History of the Letter to the Romans.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1977.

GAROFALO, Salvatore. «Il Messianesimo di San Paolo». *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1967.

GASTON, Lloyd. «Paul and the Torah». En: DAVIES, A. (ed.). *Antisemitism and the Foundations of Christianity.* New York: Paulinist Press, 1979.

— «*Abraham and* the Righteousness of *God*». *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980), pp. 39-68.

GETTY, Mary Ann. *Structure and Interpretation of Romans 9-11. State of the Question*. Tesis de licenciatura en Teología no publicada. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1971.

— «*Christ Is the* End of *the* Law Rom 10.4 in Its Context». Tesis doctoral en Teología no publicada. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1975.

GODET, Fréderic. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1892: reimp. Grand Rapids: Zondervan, 1956.

GODSEY, John D. «The Interpretation of Romans in the History of the Christian Faith». *Interpretation* 34 (1980), pp. 3-16.

GOLDBERG, A.M. «Torah aus der Unterwelt?». *Biblische Zeitschrift* 14 (1970), pp. 126-131.

GOLDSTAIN, J. *Les valeurs de la loi, la Thora lumière sur la route.* Théologie historique, 56. Paris: Beauchesne, 1980.

GOPPELT, Leonhard. *Jesus, Paul and Judaism.* New York: Nelson and Sons, 1964.

GORE, Charles. «The *Argument* of Romans ix-xi». En: DRIVER, S.R. *et al*. (eds.). *Studia Biblica et Ecclesiastica: Essays in Biblical and Patristic Criticism.* Oxford: Clarendon Press, 1891.

GRAFE, E. *Die paulinische Lehre von Gesetz nach den vier Hauptbriefen*. Freiburg: J.C.B. Mohr, 1884; ed. rev., 1893.

GRAHAM, Holt H. «Continuity and Discontinuity in the Thought of Paul». *Anglican Theological Review* 38 (1956), pp. 137-146.

GRELOT, Pierre. *Sens chrétien de l'Ancien Testament.* Paris: Desclée, 1962.

GRUNDMANN, Walter. «The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle

Paul». En: MURPHY-O'CONNOR, J. (ed.). *Paul and Qumran.* London: Geoffrey Chapman, 1968.

GULIN, E.E. «The Positive Meaning of the Law According to Paul». *Lutheran Quarterly* 10 (1958), pp. 115-128.

GÜNTHER, Agnes. «Endziel der Gesetzes ist Christus (Rom. 10.4). Zur heutigen innerkirchlichen Gesetzeskrise». *Erbe und Auftrag* 43 (1967), pp. 192-205.

HAHN, Ferdinand. «Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief *Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft* 67 (1976), pp. 29-63.

HANSON, Anthony Tyrrell. *Studies in Paul's Technique and Theology.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974.

HARRISVILLE, Roy A. *Romans.* Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis (Minnesota): Augsburg, 1980.

HELLBARDT, Hans. «Christus, das Telos des Gesetzes». *Evangelische Theologie* 3 (1936), pp. 331-346.

HELLER, J. «Himmel- und Höllenfahrt nach Römer 10.6-7». *Evangelische Theologie* 32 (1972), pp. 478-486.

HOLTZMANN, Oskar. *Der Römerbrief.* Das Neue Testament. 2 vols. Giessen: Alfred Topelmann, 1962.

HOWARD, George E. «Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10.4ff». *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), pp. 331-337.

HUBNER, Hans. *Das Gesetz bei Paulus: Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 119. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

HUBY, Joseph. *Saint Paul: Épître aux Romains.* En: LYONNET, S. (ed.). Paris: Beauchesne, 1957.

HUGHES, Meredith J. «Romans x.6-8». *Expository Times* 19 (1907-1908), pp. 524-525.

HUMMEL, Horace. «Are Law and Gospel a Valid Hermeneutical Principle?». *Concordia Theological Quarterly* 46 (1982), pp. 181-208.

JEREMIAS, Joachim. «Chiasmus in den Paulusbriefen». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 49 (1954), pp. 145-156.

— *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.* New York: Scribner's, 1971.

JEWETT, Robert. *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings.* Leiden: Brill, 1971.

— «Major Impulses in the Theological Interpretation of Romans Since Barth». *Interpretation* 34 (1980), pp. 17-31.

JONES, Peter Ronald. «The Apostle Paul: A Second Moses According to II Corinthians 2.14-4.7». Tesis doctoral, Princeton (New Jersey): Princeton Theological Seminary, 1973.

KAISER, Walter C., Jr. «Leviticus 18.S and Paul: Do This and You shall Live (Eternally?)» [Rom. 10.4-5]. *Journal of the Evangelical Theological Society* 14 (1971), pp. 19-28.

KÄSEMANN, Ernst. «God's Righteousness in Paul». *Journal for Theology and the Church* 1 (1965), pp. 100-110.

— «Sentences of Holy Law in the New Testament». *New Testament Questions of Today.* London: SCM, 1969.

— *Perspectives on Paul*. Philadelphia: Fortress, 1974.

— *Commentary on Romans.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1980.

KECK, Leander E. *Paul and His Letters.* Philadelphia: Fortress, 1979.

KERTELGE, Karl. *Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs.* Münster: Aschendorff, 1967.

— *The Epistle to the Romans.* New York: Herder and Herder, 1972.

KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology.* Grand Rapids (Michigan): Baker, 1965.

KIRK, Kenneth E. *The Epistle to the Romans.* En: STROUP, B.; WILD, B. (eds.). *The Clarendon Bible*. Oxford: Clarendon Press, 1937.

KNIGHT, George Angus Fulton. *Law and Grace.* London: SCM, 1962.

KNOX, John; CRAGG, Gerald R. «Romans». *The Interpreter's Bible.* New York: Abingdon Press, 1954, vol. 9, pp. 355-668.

KAHL, Ernst. *Der Brief des Paulus an die Römer.* Leipzig : Quelle und Meyer, 1913.

KÜMMEL, Werner Georg. *The Theology of the New Testament According to Its Major Witnesses Jesus-Paul-John.* London: SCM, 1974.

— «Die Probleme von Römer 9-11 in der gegenwärtigen Forschungslage». En: DE LORENZI, L. (ed.). *Die Israelfrage nach Römer 9-11.* Roma: Abbazia S. Paolo, 1979.

KUSS, Otto. «*Nomos* bei Paulus». *Münchener Theologische Zeitschrift* 17 (1966), pp. 173-227.

— *Der Römerbrief: übersetzt und erklärt (Rom. 8.19-11.36).* Regensburg: F. Pustet, 1978.

LADD, George Eldon. «Paul and the Law». En: RICHARDS, J.M. (ed.). *Soli Deo Gloria: New Testament Studies in Honor of W. C Robinson.* Richmond (Virginia): John Knox, 1968.

LAGRANGE, Marie Joseph. *Saint Paul. Épître aux Romains.* Paris: Gabalda, 1915 (1950).

LANGEVIN, Paul E. «Le Salut par la foi. Rom. 10.8-13». *Assemblées du Seigneur* 14 (1973), pp. 47-53.

— «Sur la christologie de Romains 10.1-13». *Laval Théologique et Philosophique* 35 (1979), pp. 35-54.

LARCHER, C. *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* Paris: Cerf, 1962.

LE DEAUT, Roger. «Traditions targumiques dans le corpus paulinien?». *Biblica* 42 (1961), pp. 28-48.

LEE, Edwin Kenneth. *A Study in Romans.* London: SPCK, 1962.

LEENHARDT, Franz J. *The Epistle to the Romans.* London: Lutterworth Press, 1961.

LEON-DUFOUR, X. «Juif et gentil selon Romains 1-11». *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, vol. 1, pp. 309-315.

LIDDON, Henry P. *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans.* Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1961.

LIETZMANN, Hans. *Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe an die Römer.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1919.

LINDARS, Barnabas. *New Testament Apologetics. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations.* Philadelphia: Westminster Press, 1961.

LONGENECKER, Richard N. *Paul, Apostle of Liberty.* New York: Harper and Row, 1964.

LOWY, M. «Die paulinische Lehre von Gesetz». *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 47 (1903), pp. 322-339, 417-433, 534-544; 48 (1904), pp. 268-276, 321-227, 400-416.

LULL, D.J. «The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3: 19-25». *Journal of Biblical Literature* 105 (1986), pp. 481-498.

LUTHER, Martin. *Commentary on the Epistle to the Romans.* Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1959.

— PAUCK, W. (ed.). *Lectures on Romans.* Library of Christian Classics, vol. 15. Philadelphia: Westminster Press, 1961.

LUZ, Ulrich *Das Geschichtsverständnis des Paulus.* Beitrage zur evangelischen Theologie, 49. München: Kaiser Verlag, 1968.

LYONNET, S. «De Justitia Dei in Epistola ad Romanos 10.3 et 3.5». *Verbum Domini* 35 (1947), pp. 118-121.

— «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Romans 10,6-8». *Mélanges Bibliques rédigées en l'honneur d'André Robert.* Travaux de l'Institut Catholique de Paris, IV. Paris: Bloud & Gay, 1957.

— *Les Épîtres de Saint Paul aux Galates et Romains.* La Sainte Bible. Paris: Les Éditions du Cerf, 1959.

— *Quaestiones in Epistulam ad Romanos.* 2 vols. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1962.

MAILLOT, Alphonse. «Essai sur les citations vétérotestamentaires contenues dans Romains 9 et 11, ou Comment se servir de la Torah pour montrer que le "Christ est la fin de la Torah"». *Études Théologiques et Religieuses* 57 (1982), pp. 55-73.

MANSON, Thomas Walter. «Jesus, Paul, and the Law». En: *Judaism and Christianity.* 3 vols. London: Sheldon Press, 1937-1938.

MARÍN, Francisco. «Matices del término ley en las cartas de San Pablo». *Estudios Eclesiásticos* 49 (1974), pp. 19-46.

MARTIN-ACHARD, R. *La loi, don de Dieu*. Aubonne: Éditions du Moulin, 1987

— «Brèves remarques sur la signification théologique de la loi selon l'Ancien Testament». *ETR* 57 (1982), pp. 342-359.

MARQUARDT, Friedrich Wilhelm. *Die Juden in Römerbrief.* Zürich: Theologischer Verlag, 1971.

MARTIN, Brice L. «Matthew and Paul on Christ and the Law: Compatible or Incompatible Theologies?». Tesis doctoral. Hamilton (Ontario, Canada): McMaster University, 1977.

MAURER, Christian. *Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung.* Zürich: Evangelischer Verlag, 1941.

MEYER, Heinrich August Wilhelm. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Romans.* New York: Funk and Wagnalls, 1884.

MEYER, Paul W. «Romans 10.4 and the End of the Law». En: CRENSHAW, J.L.; SANDMEL, S. (eds.). *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events, Presented to Lou H. Silberman*, pp. 59-78. New York: Ktav, 1980.

MICHEL, Otto*. Der Brief an die Römer.* Kritischexegetischer Kommentar über Neue Testament, 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963.

— *Paulus und seine Bibel.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

MINEAR, Paul S. *The obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans.* London: SCM, 1971.

MONSENGWO PASINYA, Laurent. *La notion de nomos dans le Pentateuque grec.* Analecta Biblica, 52. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1973.

MOULE, Charles F.D. «Fulfilment Words in the New Testament: Use and Abuse». *New Testament Studies* 14 (1968), pp. 293-320.

MOULE, Handley C.G. *The Epistle of St. Paul to the Romans.* The Expositor's Bible. New York: Hodder & Stoughton, 1893.

MOXNES, Halvor. *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans.* Supplements to Novum Testamentum, 53. Leiden: EJ. Brill, 1980.

MÜLLER, Christian. *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

MULLER-DUVERNOY, C. «L'apôtre Paul et le problème juif». *Judaica* 15 (1959), pp. 65-91.

MUNCK, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind.* Richmond (Virginia): John Knox Press, 1959.

— *Christ and Israel. An Interpretation of Rom. 9-11.* Philadelphia: Fortress, 1967.

MURRAY, John. *The Epistle to the Romans.* 2 vols. BRUCE, F.F. (ed.). Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1959 (1965).

MUSSNER, Franz. «Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt (Rom 10.4)». En: *Paulus—Apostat oder Apostel? Jüdische und Christliche Antworten.* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1977.

NELIS, J. «Les Antithèses littéraires dans les épîtres de saint Paul». *Nouvelle Revue Théologique* 4 (1948), pp. 360-387.

NYGREN, Anders. *Commentary on Romans.* Philadelphia: Muhlenberg Press, 1949.

O'NEILL, J.C. *Paul's Letter to the Romans.* London: Penguin Books, 1975.

ÖSTERREICHER, J.M. «Israel's Misstep and Her Rise». En: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963, vol. 1, pp. 317-327.

PEDERSEN, Sigfred (ed.). *Pauline Literature and Theology.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

PFITZNER, Victor C. *Paul and the Agon Motif Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature.* Supplements to Novum Testamentum, 16. Leiden: Brill, 1967.

PHILIPPI, F.A. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1879.

PLAG, Christoph. *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11.* JEPSEN, A.; MICHEL, O.; SCHLATTER, T. (eds.). Arbeiten zur Theologie, 40. Stuttgart: Calwer Verlag, 1969.

POHLENZ, Max. *Paulus und die Stoa.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchsgesellschaft, 1964.

PRAT, Ferdinand. *The Theology of St. Paul.* 2 vols. London: Burns, Oates and Washbourne, 194S.

RÄISÄNEN, Heikki. «Paul's Theological Difficulties with the Law». *Studia Biblica* 3 (1978), pp. 301-230.

RAMAROSON, Leonard. «Un nouveau plan de Rom. 1.16-11.36». *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1972), pp. 943-958.

REICKE, Bo. «The Law and This World According to Paul». *Journal of Biblical Literature* 70 (1951), pp. 259-276.

— «Paul's Understanding of Righteousness». *Soli Deo Gloria.* RICHARDS, J.M. (ed.). Richmond (Virginia): John Knox Press, 1968.

RHYNE, Clyde Thomas. *Faith Establishes the Law: A Study on the Continuity between Judaism and Christianity, Romans* 3.31. SBL Dissertation Series, 55. Missoula (Montana): Scholars Press, 1981.

RIDDERBOS, Herman N. *Paul: An outline of His Theology.* Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1975.

RIGAUX, Beda. «L'interprétation du paulinisme dans l'exégèse récente». En: *Littérature et théologie pauliniennes.* Louvain: Desclée de Brouwer, 1960.

— *The Letters of St. Paul.* Chicago: Franciscan Herald Press, 1968.

ROBINSON, D.W.B. «The Salvation of Israel in Rom. 9-11». *Reformed Theological Review* 26 (1967), pp. 81-96.

ROBINSON, John A.T. *Wrestling with Romans.* London: SCM Press, 1979.

ROLLAND, Philippe. «II est notre justice, notre vie, notre salut. L'ordonnance des thèmes majeurs de l'épître aux Romains». *Biblica* 56 (1975), pp. 394-404.

— *Épître aux Romains. Texte grec structure.* Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1980.

RYRIE, Charles Caldwell. «The End of the Law (Rom. 10.4)». *Bibliotheca Sacra* 124 (1967), pp. 239-247.

SABOURIN, Leopold. *The Bible and Christ. The Unity of the Two Testaments.* Staten Island (New York): Alba House, 1980.

SAND, Alexander. «Gesetz und Freiheit. Vom Sinn des Pauluswortes: Christus, des Gesetzes Ende». *Theologie und Glaube* 61 (1971), pp. 1-14.

SANDAY, William; HEADLAM, Arthur C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* ICC. Edinburgh: T. 8r T. Clark, 1958.

SANDERS, E.P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion.* Philadelphia: Fortress Press, 1977.

— «On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism». En: BAMMEL, E.; BARRET, C.K.; DAVIES, W.D. (eds.). *Donum Gentilicium, New Testament Studies in Honor of David Daube.* Oxford: Clarendon Press, 1978.

SANDERS, James A. «Torah and Christ». *Interpretation* 29 (1975), pp. 372-390.

— «Torah and Paul». En: JERVELL, J.; MEEKS, W.A. (eds.). *God 's Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl.* Oslo: Universitetsforlaget, 1977.

SANDMEL, Samuel. *The Genius of Paul.* New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1958.

SCHELKLE, Karl Hermann. *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 9-11.* Düsseldorf: Patmos Verlag, 1956.

SCHLATTER, Adolf. *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief.* Stuttgart: Calwer Verlag 1962.

SCHLIER, Heinrich. *Der Römerbrief.* Freiburg: Herder, 1977.

SCHMITHALS, Walter. *Paul and the Gnostics.* Nashville (Tennessee): Abingdon Press, 1972.

— *Der Römerbrief als historisches Problem.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975.

SCHNEIDER, Erwin E. «Finis legis Christus, Rom. 10.4». *Theologische Zeitschrift* 20 (1964), pp. 410-422.

SCHOEDEL, William R «Pauline Thought: Some Basic Issues». En: RYLAARSDAM, J.C. (ed.). *Transitions in Biblical Scholarship.* Chicago: University of Chicago Press, 1968. (Essays in Divinity, 6.)

SCHOEPS, Hans Joachim. *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History.* Philadelphia: Westminster, 1961.

SCHRENK, Gottlob. *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament.* Zürich: Gotthelf Verlag, 1951.

SCHWEITZER, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle.* New York: Macmillan, 1956.

SCROGGS, Robin. «Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11». En: HAMERTON-KELLY, K.; Scroggs, R. (eds.). *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honor of W.D. Davies.* Leiden: Brill, 1976.

SENFT, Christoph. «L'élection d'Israël et la justification». En: *L'Evangile hier et aujourd'hui. Mélanges offerts au professeur Franz-J. Leenhardt.* Genève: Labor et Fides, 1968.

SIEGWALT, Gerard. *La loi chemin du salut.* Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1971.

SLATEN, Arthur W. «The Qualitative Use of νόμος in the Pauline Epistles». *American Journal of Theology* 23 (1919), pp. 213-219.

SLOYAN, Gerhard S. *Is Christ the End of the Law?* Philadelphia: Westminster, 1978.

STAUFFER, Ethelbert. « ῾Ινα und das Problem der teleologischen Denkens bei Paulus». *Theologische Studien und Kritiken* 102 (1930), pp. 232-257.

STENDAHL, Krister. «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West». *Harvard Theological Review* 56 (1963), pp. 199-21S.

— Paul among Jews and Gentiles and other Essays. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

STOWERS, Stanley Kent. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico (California): Scholars Press, 1981. (SBL Dissertation Series, 57)

STUART, Moses. *Commentary on Romans.* Andover (Massachusetts): Gould N. Newman, 1832/1835.

STUHLMACHER, Peter. *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

— Das paulinische Evangelium: 1. Vorgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

— «Das Ende des Gesetzes: Über Ursprung und Ansatz der paulinischen Theologie». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), pp. 14-39.

— «Zur Interpretation von Römer 11.25-32». En: WOLFF, H.W. (ed.). *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag.* München: C. Kaiser Verlag, 1971.

— «Das Gesetz als Thema biblischer Theologie». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978), pp. 251-280.

SUGGS, M. Jack «The Word Is Near You: Rom. 10.6-10 within the Purpose of the Letter». En: FARMER, W.R. *et al*., *Christian History and Interpretation.* Cambridge: University Press, 1967, pp. 289-312.

TEEPLE, Howard M. *The Mosaic Eschatological Prophet.* Philadelphia: Society of Biblical Literature, *19S7.*

TOEWS, John E. «The Law in Paul's Later to the Romans. A Study of Romans 9.30-10.13». Tesis doctoral. Evanston (Illinois): Northwestern University, 1977.

THIELMAN, F. *From Plight to Solution, A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Leiden: Brill, 1989 (Supplements to Novum Testamentum, vol. LXI).

THOLUCK, F. August G. *St. Paul's Epistle to the Romans.* Philadelphia: Sorin and Ball, 1824/1844.

TORTI, Giovanni. *La Lettera ai Romani* Studi Biblici, 41. Brescia: Paideia, 1977.

TROCMÉ, Etienne. «L'Épître aux Romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul». *New Testament Studies* 7 (1961), pp. 148-153.

VAN DAALEN, D.H. «Faith According to Paul». *Expository Times* 87 (1975), pp. 83-85.

VAN DÜLMEN, A. *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus.* Stuttgarter Biblische Monographien, 5. Stuttgart: Katholischer Bibelwerk Verlag, 1968.

VAN UNNIK, Willem. «La conception paulinienne de la Nouvelle Alliance». En: DESCAMPS, A. *et al*. (eds.). *Littérature et théologie pauliniennes.* Louvain: Desclée de Brouwer, 1969.

VAN VELDHUIZEN, A. «Romans 9.30-33». *Theologische Studien und Kritiken* 29 (1911), p. 439.

VERWEIJS, Pieter G. *Evangelium und Neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion.* Studia Theologica Rhenotraiectiva, 5. Utrecht: V.H. Kemink en Zoon, 1960.

VIA, Dan O. «A Structuralist Approach to Paul's Old Testament Hermeneutic». *Interpretation* 28 (1974), pp. 201-220.

VIARD, André. *Saint Paul. Épître aux Romains.* Paris: Gabalda, 1975.

VICENT, Rafael. «Derash homilético en Romanos 9-11». *Salesianum* 47 (1980), pp. 751-788.

VON HAUFE, C. «Die Stellung des Paulus zum Gesetz». *Theologische Literaturzeitung* 91 (1966), 171-178.

VON DER OSTEN-SACKEN, Peter. «Das paulinische Verständnis der Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte». *Evangelische Theologie* 47 (1977), pp. 549-587.

WAGNER, Gunter (ed.). *Exegetical Bibliography on the Epistle to the Romans.* Bibliographical Aids, 3. Rüschlikon-Zürich: Baptist Theological Seminary, 1973.

WALLIS, Gerhard. «Torah und Nomos: Zur Frage nach Gesetz und Heil». *Theologische Literaturzeitung* 105 (1980), pp. 321-332.

WALVOORD, John F. «Law in the Epistle to the Romans». *Bibliotheca Sacra* 94 (1937), pp. 15-30, 281-295.

WANG, Joseph S. *Pauline Doctrine of Law.* Tesis doctoral. Atlanta, (Georgia): Emory University, 1970.

WEBER, Hans Emil. *Das Problem der Heilsgeschichte nach Römer 9-11.* Leipzig: A. Deichert, 1911.

WESTERMANN, Claus (ed.). *Beginning and End in the Bible.* Philadelphia: Fortress, 1972.

WESTHOLM, S. *Israel's Law and the Church's Faith*. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1989.

WILCKENS, Ulrich. *Der Brief an die Römer.* Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1980.

— «Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis». *New Testament Studies* 28 (1982), pp. 154-190.

WILES, Maurice F. *The Divine Apostle: The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church.* Cambridge: University Press, 1967.

WILLIAMS, Sam K. «The Righteousness of God in Romans». *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 241-290.

WILLIAMS, Norman Powell. «The Epistle to the Romans». En: GORE, C.; GOUDGE, H.L.; GUILLAUME, A. *A New Commentary on Holy Scripture*. London: SPCK 1928.

WILSON, R McL. «Νόμος: The Biblical Significance of Law». *Scottish Journal of Theology* 5 (1952), pp. 36-48.

WINDISCH, Hans. *Paul und das Judentum.* Stuttgart: W. Kohlhammer, 1935.

WREDE, William. *Paul.* Lexington: American Theological Library Association, 1962.

WRIGHT, N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theo-logy*. Minneapolis: Fortress, 1991.

WUELLNER, Wilhelm. «Paul; Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karis Debate over Romans». *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 330-351.

WYSCHOGROD, Michael. «The Law: Jews and Gentiles—A Jewish Perspective». *Lutheran Quarterly* 21 (1969), pp. 405-415.

ZAHN, Theodor; F. Hauck*. Der Brief des Paulus an die Römer.* En: BACHMANN, P. *et al*. (ed.). Kommentar zum Neuen Testament. Leipzig: A. Deichert, 1925.

ZAHN, A. *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostel* Paulus. Halle: Ebend, 1876.

ZERWICK, Max. «Drama populi Israeli secundum Rom. 9-11». *Verbum Domini* 46 (1968), pp. 321-338.

ZIESLER, J.A. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and* Theological Inquiry. Cambridge: University Press, 1972.

ZORN, Raymond O. «The Apostle Paul's Use of the old Testament in Romans 10.5-8». *Gordon Review* 5 (1959), pp. 29-34.

ÍNDICE DE REFERENCIAS BÍBLICAS

Génesis

1,31 158
12,3 267n193
12,4 173n244
15,1-6 268
15,6 341, 359
18,10 227
18,14 227
21,12 227
25,23 227
26,5 173n244
46,4 146, 174n250

Éxodo

5 20n6
9,16 227
10,1-17 294n288
15,9 245n117
25,29 151n179
27,20 151n179
28,26 151n179
32,32 261n174
33,19 227, 241n104
34,29-35 192n303

Levítico

6 20n6
17,11 295
18,1 287n266
18,1-5 294n288
18,2 294n288
18,5 137n139, 227, 238, 283, 284, 285, 285n258, 286, 287, 287-n266, 288, 289, 289n273, 290, 291, 294, 294n286, 294n288, 295, 296, 297n292, 298, 298-299n297, 309n337, 314, 333, 344
18,30 287n266
19,18 309n337
27,23 153, 153n184

Números

5 20n6
31,28 153, 176n254
31,37 153
31,38 153
31,39 153
31,40 153
31,41 153

Deuteronomio

5,6-21 294n288
6,5 309n337
8,17 297, 307
9,4-6 307

9,4 227, 297
10,12 309n337
13,50 173n244
17,6 293n285
19,15 293n285
25,4 353
29,3 227
30 295
30,3 295
30,6 295, 307, 308
30,11 307, 310
30,11-12 304
30,11-14 283, 290, 291, 294, 295, 311, 314, 333
30,12 227, 297
30,12-14 238, 285, 289, 296, 297, 298, 298-299n297, 299, 301, 302, 303, 304, 304n318, 305, 306, 307n331, 308n333, 312, 344
30,13 227, 297, 309
30,14 227, 304, 304n320, 307, 308, 312, 314n350, 316n356
30,15-20 309n337
30,16 294, 307
31,24 146
31,30 146
32,20 152n182
32,21 227, 239, 315n353, 321,
32,36 39n76

Josué
8,24 146
10,13 146
10,20 146
21,43 328n385
23,14 328n385
24,10 37

Jueces
11,39 149

Rut
2,21 144n159
3,18 144n159

1 Samuel
3,19 328n385
12,22 227

2 Samuel
15,7 149

1 Reyes
8,56 328n385
10,8 151n179
19,10 227
19,14 227
19,18 227

2 Reyes
8,3 149n172
8,10 328n385

1 Crónicas
28,9 151n178
29,19 147, 153, 166n226

2 Crónicas
2,15 159n207
2,17 149n170

12,12 147, 161n213
13,1 147
18,2 149
31,1 161n213

Nehemías
6,15 144n159
9,3-8 267n193
9,29 287

Ester
4,17 261n174
10,1 153

Job
5,9 227
11,18 304n318
14,20 150n176
20,7 150n176, 151
23,3 153
23,7 150n176, 151
41,3 227

Salmos
4 148n167
4,1 38n75
5 36n67, 148n167
6 148n167
8 148n167
9 36n67, 148n167
9,6-7 151n179
9,7 150n176
9,18 151n178
9,19 150n176
9,32 150n176, 151
10 148n167
10,11 151
11 148n167
12 148n167
12,2 151n177
13 148n167
13,2 152n181
15,11 151n177, 152n181
17 148n167
18 148n167
19 320n371
19,4 227, 239, 315n353, 320, 320n371
19,7-14 320n371
21 148n167
29 148n167
30 148n167
32,1-4 341

35 148n167
36 148n167
37,7 146
38 148n167
39 148n167
40 148n167
41 148n167
42 148n167
43,23 150n176
44 148n167
45 148n167
46 148n167
46,6 304n318
47 148n167
48 148n167
48,9 150n176
49 148n167
50 148n167
51 148n167
51,5 150n176
51,7 152n181
51,10-11 152n181
52 148n167
53 148n167
55 148n167
56 148n167
57 148n167
58 148n167
59 148n167
60 148n167
61 148n167
63 148n167
64 148n167
65 148n167
66 148n167
67 148n167
67,16 150n176
67,17 152n181
67,34 152n181
68 148n167
68,19 304n318
69 148n167
69,23 227
69,24 227
71,20 304n318
73,1 150n176, 152n181
73,3 151n177, 152n181
73,10 150n176
73,11 147
73,17 152n182
73,19 150n176
73,28 38n75
74 148n167
74—75 36n67
75 148n167
76 148n167
76,8 150n176, 152n181
78,5 150n176, 152n181
79 148n167
80 148n167
83 148n167
84 148n167
87 148n167
88,46 150n176

88,47 152n181
94,14 227
102,9 150n176
107,26 304n318, 310n339
108 148n167
108—109 36n67
118,96 38n75
138 148n167
139 148n167
139,7-12 159n210
139,8 304n318
143,2 285n257

Proverbios
14,12 152n182
15,9 245n117
30,4 304n318

Eclesiastés
1,18 155n189
2,11 155n189
2,14-20 155n189
3,1-8 156n192
3,11 147, 154, 155,
3,17 156n192
4,2.3 155n189
4,14 156n192
6,10-12 156
6,12 155n189
7,1-3 155n189
7,1-14 156n193
7,3 154, 156
7,8 152n182
7,14 156n192
7,15-25 155n189
7,27-28 155n189
8,6 156n192
8,7 155
9,4-12 155n189
9,11 155n189
9,11-12 156n192
12,9-12 157n197
12,13 157, 158, 159n210
12,13-14 157n197

Isaías
1,9 227
2,2-4 210n25
6,10 227
8,14 227, 238, 256, 257n162, 258, 258n163
8,16 257n162
10,23 227
19,15 185n284
20,22 227
27,9 227
28,11-12 353
28,16 227, 238, 256, 256n158, 257, 258, 258n163, 258n164, 259, 315n353, 317, 320
29,10 227
29,16 227

40,13 227
41,22 152n182
44,6 184n279
45,9 227
46,10 152n182
47,7 152n182
48,12 184n279
51,1 245n117
51,1-8 268
51,4-5 22n18
52,7 227, 315n353
53,1 227, 239, 315n353
53,12 186
55,11 328n385
59,20 227
59,21 227
62,6 151, 151n179
65,1 227, 239, 321, 315n353
65,1-2
65,2 227, 239

Jeremías
23,24 159n210
27,25 227
31,33 307
32,39-40 307
38,20 309n337

Lamentaciones
1,9 152n182

Ezequiel
11,19-20 307
18,4 287n266
18,9 287n266
18,20 287n266
20,11 287
20,13 287
20,21 287
20,40 147
22,30 147
36,10 147
36,26-27 307
38,8 151n179

Daniel
1,15 149n172
4,34 149n172
6,26 150, 152
7,26 150
9,26 149
9,27 152
11,13 149n173

Oseas
2,1 227
2,25 227
4,14 144n159

Joel
2,32 227, 238, 315n353, 319

Amós
3,2 227
5,4 309n337
5,14 309n337
9,2 304n318

9,8 146, 146n163

Miqueas
4,1-4 210n25

Habacuc
1,4 150n176, 151
2,4 289n273, 297n292, 309n337

Malaquías
1,2-3 227

Judit
7,30 147n166
14,13 147n166

Sabiduría
2,11 249n135
3,19 154, 190n298
7,17-18 147
8,8 150n174, 189n296
8,17 159
9,10 159
9,13-18 158
11,14 152n182, 154
14,14 154, 154n187
16,5 147n166
19,1 147n166

Eclesiástico
10,3 147
11,10 245n117
12,11 147n166
16,17 158n206
16,18 304n318
16,26-30 158n206
24,5 304n318
24,23 158n203
27,8 245n117
39—42 158
39,16 158
39,16-36 158n206
39,21 158n206
42,19 158n206
43,27 157n196, 159
44,19-21 267n193

Baruc
3,9—4,4 302
3,17 154, 154n187
3,29-30 304n318

1 Macabeos
2,44-45 262n179
10,31 153
11,35 153

2 Macabeos
3,8 167n228
5,5 147, 152
5,7 154
5,49 153
6,15 153, 190n298
8,29 147n166
13,16 152

Mateo
3,15 27
5,17 26, 27n34, 74n204, 345n13
7,28 195
10,22 183
10,23 196, 196n317
11,1 195
13,39 115n37, 190n300, 196n318
13,40 115n37, 190n300, 196n318
13,49 115n37, 190n300, 196n318
13,53 196
17,24 195, 186n285
17,25 186n285
18,16 293n285
19,1 196
19,8 70n190
24,3 115n37, 190n300, 196n318
24,6 190
24,13 183
24,14 190
26,1 196
26,58 187
28,20 115n37, 190n300, 196n318

Marcos
3,26 193, 194
13,7 190
13,13 183

Lucas
1,33 193, 194
1,45 114, 196
2,39 195
5,32 34n58
7,19 34n58
12,50 195n315
13,17 259n168
18,5 183, 183n276
18,31 195n315
19,28 287n266
22,37 186, 195n315
24,44-46 345n13

Juan
1,1 312n345
1,17 312n345
3,13 304n318
4,22 24n25
5,39 345n13
5,45-46 32n52
5,46-47 345n13
6,62 304n318
13,1 183
19,28 195n315
19,30 195n315

Hechos
1,10 193n305

2,33 304n318
7,17 313n346
7,55 193n305
9,23 167n228
13,21 313n346
13,29 195n315
15,1 347
17,24-31 158n201
17,26 189n296
20,3 117n48
27,43 117n48

Romanos
1—4 205n8, 230n88, 325, 326, 326n382, 328
1—8 205n7, 213, 217, 231, 240
1—11 205n6, 326n382
1,1 346
1,1-2 268
1,1-5 212n29, 322n375, 327, 330, 343, 346
1,1-6 243, 293n283
1,1-17 204n5
1,2 230
1,3 56n142
1,5-6 207
1,8-15 204n5
1,12 313n346
1,13-16 207
1,16 230n88, 240n99, 268, 279, 313n347, 326, 329, 330
1,16-17 212n29, 217, 223, 230n88, 247, 265, 325, 327, 328n384, 343
1,17 21n13, 225, 230n88, 266
1,17—8,39 225
1,18-32 217n49
1,18—8,39 204n5
1,19—2,1 21n13
1,20-23 158n201
1,24-26 222n64
1,28 222n64, 263n182
2,1-2 222n64
2,1-11 207n17
2,3-4 222n64
2,4 323n380
2,4-11 268
2,5-11 222n64
2,7-11 216n46
2,9-10 212n29
2,13 285n255
2,14 285n255
2,17 273n219
2,17-29 207n17, 216n46
2,21 360
2,23-27 353
2,25 273n219
2,26 197
2,27 113n30, 196, 273n219

2,28 356
2,28-29 356
2,29 307
3 325
3,1 226n75, 327
3,1-2 216n46
3,1-5 327
3,1-8 207n17, 216n46, 326n383
3,2 241, 323n380, 326
3,3 226n75, 248n128
3,3-5 328
3,5 226n75, 266
3,5-6 265-266
3,9 212n29, 226n75
3,9-20 207n17
3,19-31 266
3,20 263n182, 285n257, 354, 356
3,21 230, 251, 260, 280, 306, 327, 328, 329, 330, 343
3,21-22 217, 253, 266n192, 292n281, 293n283, 318, 319, 327, 329, 330
3,21-26 329, 341
3,21-31 101n298, 212n29, 217, 223, 247, 266, 325, 343
3,21—4,25 329
3,22 279
3,22-23 222n64
3,23 319
3,24-26 222n64, 266, 268
3,25-26 266
3,26 267n193, 328
3,27 226n75, 253, 313, 356
3,28 356
3,31 4n10, 29n42, 31, 60n158, 66n174, 95, 102n301, 103, 207n17, 220, 226n75, 244n113, 280, 293n283, 327, 341, 345, 348, 351, 359
3,31—4,25 21, 21n13, 253
4 280, 327, 341
4,1 207n17, 244n113
4,1-2 226n75
4,1-12 268
4,2 356
4,3 300
4,6 356
4,12 241n106
4,14-15 273n219
4,15 348, 354
4,15-16 326n383

4,16 241n106, 269, 323n380
4,21 268
5—8 205n8, 228n80, 230n88, 325, 326, 326n382
5,9-21 224n72
5,12 87
5,18 286
5,19 360
5,20 326n383, 348, 354
5,20-21 37n72
6—7 220
6,1 226n75, 244n113
6,4 347
6,5-11 222n64
6,6 128n93
6,15 207n17, 226n75, 244n113
6,19 207
6,21 190, 197n322, 198, 199n327
6,21-22 66n174, 188, 190, 198, 199, 199n328
6,22 190, 197n322, 198
6,23 287n266
7,1 207n17, 273n219
7,2 128n93
7,4-6 207n17
7,5-25 354
7,6 348
7,7 207n17, 220, 226n75, 244n113
7,7-14 220
7,8 292
7,9-10 348
7,10 325, 355
7,12 101n298, 207n17, 250n137, 347, 348
7,12-14 325
7,12-25 102n301
7,13 226n75, 351
7,14 345
7,14-20 222n64
7,16 207n17
8,3-4 92n267, 207n17
8,4 66n174, 101n298, 250n137
8,5-17 222n64
8,19-22 21n13
8,28 117n48, 240n99
8,28-38 325
8,33 240n99, 325
8,39 240
9 240, 242n107, 257n161, 262n177
9—10 97
9—11 1n4, 4, 14, 21, 101, 203, 204, 205, 205n7, 205n8, 205n9,

206, 207, 208, 209, 211, 211n26, 211-n27, 212, 212n29, 213, 213n34, 213n35, 213n36, 214, 214n37, 214n38, 215, 215n43, 215n44, 216, 216n46, 216n47, 217, 217n51, 218, 218n52, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 224n70, 225, 227, 228, 228n78, 228n80, 230, 230n88, 231, 232, 233, 233n91, 235, 236, 240n99, 242n108, 243n110, 244n114, 251, 259n166, 261n175, 271, 281, 288, 318, 323, 324, 325, 326, 326n382, 328, 329, 331, 334, 335, 339, 339n4, 342, 345, 359

9,1-3 223n66, 225, 240, 261, 317

9,1-4 293

9,1-5 205, 207n17, 209, 220, 232, 240

9,1-6 328

9,1-11 204n5

9,1-29 235, 236, 237, 240, 244

9,1-33 21n13

9,1—10,21 235

9,1—11,36 204n5

9,2-3 219

9,3 233

9,4 240, 249, 252, 323n380

9,4-5 219, 223n66, 233, 249, 326

9,4-6 216n46, 307

9,5 272

9,5-6 219

9,6 209, 216, 217, 220, 222, 223, 224, 231, 235, 237, 240, 269, 274, 275, 281, 293, 327, 328n385, 331, 339, 341

9,6-7 224

9,6-8 223n66, 226

9,6-13 232, 235, 241n107, 243

9,6-29 232, 233, 234
9,7 222, 224, 227, 241
9,7-13 243
9,7—11,35 327
9,8 222, 224, 241, 328
9,9 225, 229n85
9,10-13 222
9,11 117n48, 216n47, 241, 242, 254, 254n152, 340
9,11-12 241
9,11-21 223n66
9,12 224, 227, 356
9,13 227
9,14 225, 226, 226n75, 226n76, 241n107, 244n113
9,14-18 232, 241
9,14-26 243
9,15 227, 242n108, 293n284
9,15-16 317n361
9,16 225, 241, 242, 254
9,16-24 216
9,17 117n48, 227, 242
9,17-22 223n66
9,18 226, 242n108, 317n361
9,19 117n48, 225, 226n75, 226n76
9,19-21 241
9,19-24 226, 241n107, 242
9,19-29 232, 244
9,20 225, 227
9,21 227
9,22 227
9,23 227, 242n108, 317n361
9,23-24 235
9,24 241n106, 242
9,24-26 211, 217, 244
9,25 222, 229
9,25-26 215n43, 219, 223n66, 235, 294, 328
9,25-27 241n107
9,25-29 322n375
9,25-30 243
9,26 223n66
9,26-33 217
9,27 227, 229, 261n175, 317n361
9,27-28 294
9,27-29 217, 235, 243
9,28 328n385
9,29 227, 229, 240
9,30 211, 219, 222, 226, 244n113, 246, 247n126, 250, 251, 253, 258, 266n192,

	267, 276, 281, 294, 327, 332
9,30-31	253, 317n361
9,30-32	254n152
9,30-33	4n10, 101n297, 209, 223n66, 235, 238, 239, 244, 248n128, 251n140, 260, 276, 282
9,30—10,1-3	270n209
9,30—10,2	3n7
9,30—10,3	232, 237, 238, 269
9,30—10,4	93, 236
9,30—10,13	37n70, 296, 319, 327, 341
9,30—10,21	8, 13, 14, 101, 203, 234, 235, 236, 236n95, 237, 239, 240, 243, 244, 247, 261n172, 293n284, 300, 317n361, 322, 324, 326, 329, 331, 341, 342, 343, 359
9,31	222, 246, 249, 250, 251, 252, 258, 259, 260, 273, 274, 280, 281, 328, 332
9,31-32	289, 305, 327, 332, 345
9,31-33	223n66, 235, 260, 261, 267, 310, 343
9,31—10,4	207n17, 342
9,31—10,8	343
9,32	66n174, 222, 253, 254, 255, 356
9,32-33	238, 246, 253, 257n161, 260, 274
9,32—10,13	220
9,33	226n76, 227, 229, 230, 237, 256n156, 258n163, 259, 261n172, 262, 281, 317, 320, 332
10	312
10,1	207n17, 219, 220, 223n66, 225, 226, 237, 240, 261, 261n172, 262, 261n175, 293, 317, 317n361, 323n380
10,1-2	209
10,1-3	235, 238, 261
10,1-5	270
10,1-13	266

10,1-21 237
10,2 23, 262, 263
10,2-3 281, 282, 320
10,2-4 246, 327, 332
10,2-10 253
10,3 222, 237, 263, 266, 266n192, 267, 267n193, 287, 289, 307, 356
10,3-5 266
10,3-6 317n361
10,3-8 341
10,3-13 266
10,4 1, 1n1, 1n2, 1n3, 2, 3, 4, 4n10, 6, 7, 7n42, 7-8n45, 8, 9 10, 12, 13, 14, 15, 17, 17n2, 18, 19, 21, 21n15, 22, 22n19, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 29n42, 30, 31, 32, 32n51, 32n52, 33, 34, 34n56, 35, 36, 36n69, 37, 37n70, 38, 38n75, 39, 40, 40n81, 41, 42, 43, 45, 45n109, 46, 48, 49n121, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 56n143, 57, 57n146, 58, 58n152, 59, 60, 60n159, 61, 61n162, 62, 64, 64n169, 65, 65n170, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 77n214, 77n215, 79, 80, 81, 82, 83, 83n240, 84, 84n242, 85, 85n246, 86, 86n248, 86n249, 86n250, 87, 88, 89, 89n260, 90, 92, 92n267, 93, 94, 95, 95n279, 95n281, 96, 97, 97n283, 98, 98n285, 99, 99n286, 99n287, 100, 101, 101n297, 102, 103, 105, 118, 123, 125, 128, 143, 145n161, 162n214, 167, 176, 177n257, 178, 188n293, 193, 193n307, 194, 197, 197n322, 198,

	199, 200, 201, 203, 204, 204n4, 205, 230, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 249, 251, 257n161, 260, 268, 270, 270n209, 271, 271n213, 272, 273, 273n221, 274n223, 276, 279, 279n236, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 289, 292, 296, 305, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 323, 324, 325, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 351, 356, 357, 358, 359, 360
10,4-5	286, 332
10,4-8	237, 260, 344
10,4-13	232, 260, 318n364
10,4-21	343
10,4—13,21	237
10,5	21, 23, 101n297, 137n139, 204n4, 227, 229n83, 229, 250, 251, 283, 284, 285, 285n258, 286, 287n266, 288, 289, 290, 291, 293, 293n284, 294n288, 295, 296, 297n292, 298, 305, 313, 318, 325, 332, 333
10,5-6	317n361
10,5-8	53, 230, 238, 249, 266n192, 283, 289, 290n274, 293, 315
10,5-12	223n66
10,5-13	3n7
10,5—11,32	21n13
10,5—11,33	21
10,6	227, 297n292, 297, 306
10,6-7	229n85, 272
10,6-8	101n297, 238, 284, 285, 286, 289, 290, 296, 297n292, 299, 299n297, 301, 303, 303n316, 304n317, 305,

	312, 313, 332, 333
10,6-9	230, 304n318
10,6-10	287
10,6-13	220
10,7	227, 297
10,8	227, 238, 239, 298, 314n350
10,8-9	312, 344
10,8-12	217, 219
10,8-13	217, 237
10,8-21	237, 343
10,9	261n175, 271, 315n354, 316, 317, 322
10,9-10	224, 238, 317n361
10,9-11	315n353
10,9-13	218, 219, 235, 315
10,9-21	315
10,10	23, 261n175, 292, 315n354, 317, 317n361
10,10-13	230
10,11	227, 229n83, 260, 315n354, 317, 318
10,11-13	218, 238, 294, 319
10,11-21	209
10,12	212n29, 219, 266, 315n353, 315n354, 318,
10,12-13	236
10,13	227, 229n83, 230, 237, 258, 258n163, 261n175, 315n354, 317n361, 318, 319, 320
10,14	226n76, 316n354
10,14-15	226, 239, 313n346, 316n353
10,14-18	320
10,14-21	232, 239, 322
10,15	227, 229n83, 315n354
10,15-18	230
10,16	227, 229, 315n353, 315n354, 318
10,16-18	239
10,16-19	226
10,17	272, 315n354, 320
10,17-18	263n183, 315n353
10,18	227, 229n83, 315n354, 320
10,18-19	226
10,18-20	225
10,19	227, 229, 229n83, 293n284,

	315n353, 315n354, 321
10,19-20	217, 219, 235
10,19-21	239, 321
10,20	227, 229, 229n83, 315n354, 321
10,20-21	239, 294
10,21	212, 215n43, 219, 223n66, 227, 230, 237, 272, 315n354, 321, 322, 323, 323n378
11	209, 211n26, 318, 322, 323n379
11—16	324
11,1	212n29, 216, 219, 220, 226, 226n75, 226n76, 235, 240, 244n113, 323n380, 331
11,1-2	209, 212, 215n43, 219, 225, 226, 322
11,1-5	322n375
11,1-6	243
11,1-10	232, 235
11,1-14	209
11,1-32	233, 234, 235
11,1-36	233, 235, 236
11,2	227
11,2-5	322n375
11,3	227
11,4	226, 227, 300
11,5	216n47, 243, 323n380
11,5-7	217
11,6	223n66, 254n152
11,6-7	254
11,7	216n47, 225, 226, 254n152
11,7-10	223n66
11,8	227
11,8-9	294
11,8-10	229n83
11,9	227
11,10	227
11,11	209, 217, 222, 225, 226, 226n76, 244n113, 260, 261n175, 262, 317n361, 321, 340
11,11-12	219, 220
11,11-14	217, 223n66
11,11-15	211, 212n29
11,11-24	235
11,11-26	220, 252
11,11-27	232
11,12	310n341, 323n380
11,12-15	242n109
11,13	207, 209, 225, 262

11,13-14 219
11,14 223n66, 261n175, 318n361
11,15 226, 292
11,15-21 207n17
11,16 223n66
11,16-24 223n66
11,17-18 209
11,17-24 211-212, 262
11,17-25 209
11,17-28 207
11,19 226n75
11,19-24 225
11,20 209
11,21 321, 322
11,22-23 223n66
11,24 209
11,24-28 209
11,25 219, 223n66, 225, 323n380, 340, 344
11,25-26 216, 217, 219, 261, 321, 323n379, 340
11,25-29 209, 220
11,25-32 212, 218, 235, 236n94
11,25-36 216, 342
11,26 219, 227, 240, 262n175, 317n361, 323n380
11,26-27 294
11,26-28 207n17
11,27 227
11,28 216n47, 222, 323n379
11,28-29 219, 223n66
11,28-32 232, 242n109
11,29 212n29, 217, 219
11,29-36 217
11,30 222
11,30-32 219, 242n108, 317n361
11,31 323n379
11,32 321
11,33 21n15, 227, 323n380
11,33-36 205, 232, 234, 340
11,34 227
11,35 227
11,36 159n210
12—15 205n8, 231
12—16 205n6, 205n7
12,1 205n6
12, 1-15 204n5
12,3 324
12,4-5 324
12,13 204n5, 245n117
13,6 195
13,7 186n285, 199
13,8 188, 273n219
13,8-10 101n298, 324, 348
13,10 38n75, 198n324, 273n219

14 326
14,1-12 222n64
14,4 207
14,10 207
14,15 209
14,19 245n117
15 21n13, 211n26
15,1 209
15,7-8 324
15,8 268
15,14 204n5
15,14-33 324
15,15-18 208, 208n21
15,16 210
15,16-29 208
15,25-28 208
15,30-31 211
16 21n13, 208n20
16,3-16 208n18
16,7 208n18
16,11 208n18
16,21 208n18
16,25-26 230, 293n283, 324, 325, 343

1 Corintios

1,8 183, 193n308, 199, 199n327
1,30 266, 268
7,19 351
8 235
9,9 293n284, 353
10,4 258n163
10,11 36n69, 150n174, 188, 193, 197n322, 197n323, 199, 199n326
12—14 235
12,10 291
14,1 245n117
14,21 353
14,29 291
15,24 185, 185n284, 191n300, 199, 199n326, 199n327
15,35 226n75
15,56 354

2 Corintios

1,12 199n327
1,13 182, 193n308, 199, 199n327,
1,20 36n69
3 97, 193, 296
3,4 350
3,6 89n260
3,13 191, 193, 197n322, 198n325, 199, 199n327, 199n328
3,18 350
5,21 266

11,15 189, 197n322, 197n323, 199, 199n327,
12,9 195
13,1 293n285

Gálatas
1,6-9 320
1,11-12 346
1,14 262, 350
2,15-16 347
2,16 285n257
2,17 226n75
3,7 248n128
3,10 356
3,10-12 292n281
3,12 285, 285n258, 287, 287n266, 291
3,13 267n193, 347, 348, 354, 356
3,17-18 273n219
3,19 353, 356
3,21 226n75, 351
3,23 354
3,23-24 273n219, 353, 360
3,24 32n52, 88
4,30 300
5,14 348
5,16 195
6,13 356

Efesios
1,22 184n279
2,14 318
2,15 72
4,8-11 303
4,9-10 304n318
4,15 184n279
5,25 184n279
5,26 314n350

Filipenses
2,7-10 286
2,8 360
3 97
3,3-11 350
3,6 350
3,8-9 290n274
3,9 266n192
3,12-14 245n117
3,14 117n48
3,19 190, 197n322, 197n323, 199, 199n326, 199n327

Colosenses
1,18 184n279
2,10 184n279
2,14 72
2,19 184n279

1 Tesalonicenses
2,15 182
2,16 161n213, 199

4,15 252n143

2 Tesalonicenses
2,15-16 277n231

1 Timoteo
1,3 188
1,5 38n75, 66n174, 66n176, 125n79, 188, 197n322, 198, 199, 199n328
1,5-7 30n45
5,19 293n285

2 Timoteo
2,22 245n117
4,7 195

Hebreos
1,2 188
3,13 182
3,14 182
4,2 313n346
6,8 189, 197n322, 197n323
6,11 182, 193n308
7,3 193, 194
7,11 114, 196
9,26 188, 190, 190n300, 196
9,27 115n37
10,28 293n285
12,14 245n117

Santiago
2,8 113n30, 197
2,10-12 158n201
2,14-26 347
5,11 187, 197n322

1 Pedro
1,9 125n79, 189, 197n322, 198
2,6-8 257, 257n161
3,7 263n182
3,8 185
4,3 117n48
4,7 190, 191n300, 193, 197n322, 197n323
4,17 189, 197n322, 197n323

Judas
4 20n6

Apocalipsis
1,8 181n269, 184n278, 184n279
2,26 182, 193n308
10,7 195n315
11,7 195n315
15,1 196
17,17 195n315
21,6 184
22,13 184

ÍNDICE DE AUTORES

A

Abelardo, Pedro: 45, 46, 46n111, 96
Abbott-Smith, G.: 193, 193n307
Ackroyd, P.R.: 17n1, 337n1
Affeld, W. : 51n127
Agustín: 35, 36, 37, 37n70, 37n73, 38, 38n74, 54n137, 73n200, 96, 148n169, 187n289, 213n34, 224n71
Alain de Lille: 45n106
Aland, K.: 236n96, 283n249
Aldrich, R.: 90n262
Alexander, J.N.S.: 19n4
Alford, H.: 6n29, 74, 74n202
Althaus, P.: 8n49, 57n145, 90n261, 97n282, 290n274, 299n297
Ambrose, Z.P.: 105n1, 106n3, 106n4, 107n5, 107n9, 110, 110n23, 111, 111-112n24, 113, 113n28, 114n34, 115, 115n38, 116n42, 116n43, 118n52, 120, 120n61, 121n65, 123, 123n73, 124n75
Ambrosiano, A.: 210n24, 211n26
Ambrosiaster: 35, 35n65
Ambrosio: 34,
Ambrosio Autperto: 42
Amiot, F.: 288n267, 345n13
Anaxágoras: 129, 129n96, 131n106
Anderson, A.A.: 149n171
Anselmo de Laon: 43, 43n100
Antíoco de Ascalón: 138, 138n145, 139, 139n148
Antipater de Tarso: 137
Apolinar de Laodicea: 40n80, 40n83
Aristarco de Samotracia: 106n4
Aristóteles: 116n46, 119, 121, 121n64, 121n66, 121n67, 124n76, 125n82, 126n85, 130n103, 132, 132n113, 133, 134, 134n122, 135, 135n124, 138, 185n284
Arvedson, T.: 301n307
Atanasio: 28, 29n42
Atón II de Vercelli: 42
Aubert, J.-M.: 348n1

B

Bacon, R.: 47n115
Badenas, R.: 359n19
Baeck, L.: 81n233
Bainton, R.H.: 54n135, 56n144, 65n171
Baker, D.L.: 19n4, 37n73, 50n123, 67n178, 72n194
Bammel, E.: 99n289, 196n317, 206n11
Bandstra, A.J.: 9n50, 101n297, 101n300, 280n240, 285n256, 286, 286n260, 286n262
Banks, R.: 99n289

Barclay, W.: 6n28, 9n50, 299n299
Bardy, G.: 18n3, 19n4, 33n54
Barnes, A.: 75
Barr, J.: 142n158, 165n222, 248n132, 337n1, 337n2
Barrett, C.K.: 4n12, 10n51, 86n250, 88n256, 92n267, 101n300, 191n301, 206n11, 231n89, 235n93, 237n97, 241n103, 245n116, 246n124, 250n137, 250n139, 251n141, 253n146, 254n150, 257n162, 258n163, 261n174, 262n177, 263n182, 265n189, 267n194, 277n231, 282n247, 288n267, 290n274, 299n298, 321n373, 322n374, 324n381
Barth, K.: 6n32, 9n50, 82, 82n237, 83, 88n256, 101n296, 101n297, 101n299, 101n300, 145n161, 185n284, 206n12, 213n34, 247n126, 258, 258n164, 264n185, 276n226, 282n246, 322n376,
Barth, M.: 9n50, 57n145, 218n52, 264n189,
Bartsch, H.W.: 88n256, 199n328, 208n21, 212n28, 285n256
Barucq, A.: 157n197
Baules, R.: 10n51, 102n300
Baur, F.C.: 70, 70n189, 213n36, 214n39
Bayfield, M A.: 114n33, 115, 115n40
Beare, F.W.: 213n35
Beasley-Murray, G.R.: 312n344
Beaucamp, E.: 157n198
Beck, N.A.: 100n292
Beda el Venerable: 41
Beekes, R.S.P.: 108n12
Beet, J.A.: 73n199, 298n294
Beker, J.C.: 10n51, 92n267, 102n302, 206n12, 207n18, 208n19, 212n29, 213n33, 220n57
Bellarmino, R.F.R.: 62n164
Bengel, J.A.: 66, 230n88, 250n139
Benoit, P.: 10n51, 91n264, 102n302, 214n39, 235n93, 314n351, 339n4
Bernardo de Claraval: 48n116
Best, E.: 87n251
Betz, H.D.: 125n79, 140n150
Beza, T.: 60, 60n159
Bieder, W.: 310n339
Bietenhard, H.: 185n284
Bigg, C.: 21n16
Billerbeck, P.: 79n225
Bishoff, A.: 187n289
Black, M.: 7n39, 88n256, 99n288, 101n296, 298n293, 303n317
Blackley, W.L.: 73n197
Blackman, E.C.: 21n14, 22n17
Blaise, A.: 49n120
Blank, S.H.: 274n223

Bläser, P.: 9n50, 78n218, 79n225, 101n297, 290n274, 299n297, 312n345, 353, 353n7
Blass, F.W.: 123n72
Blazen, I.T.: 264n185
Bogle, M.M.: 189
Boisacq, E.: 108n11, 109n21, 110, 110n22
Boman, T.: 226n77, 263n181
Bonnard, P.: 218n52
Bonner, G.: 36n68
Bonsirven, J.: 91n263, 300n301, 300n302, 345n14
Bornhauser, K.: 148n169
Bornkamm, G.: 1n2, 8n49, 56-57n144, 57n145, 87n251, 97n282, 206n12
Bourke, D.: 49n121, 50n123
Bouyer, L.: 53n134
Bover, J.M.: 10n51, 91n263, 91n264, 102n302
Braulio de Zaragoza: 41n85
Bréhier, É.: 169n232
Bring, R.: 6n24, 9n50, 57n146, 88n256, 93, 93n271, 101n295, 101n297, 101n298, 102n300, 163n218, 199n328, 248n133, 280n240, 286, 286n261, 287, 314n349
Brown, F.: 155n188
Brown, R.E.: 61n161
Bruce, F.F.: 10n51, 88n256, 92n267, 102n302, 206n10, 209n24, 217n51, 234n92, 237n98, 256n158, 290n274, 299n297, 301n306, 306n328, 343n9, 357n15
Brugmann, K.: 119n54
Bruno el Cartujo: 43n97
Brunot, A.: 234n91,
Brunner, E.: 87n251
Bruyne, D. de: ver *de Bruyne, D*.
Bucero, M.: 58, 59
Buck, C.D.: 110n22, 112n24, 113, 122n68
Bugge, C.A.: 19n4, 78n222
Bullinger, H. 58, 58n152
Bultmann, R.: 8n49, 85, 86, 86n248, 93, 97n282, 100n290, 206n13, 213n35, 225n75, 242n108, 246n123, 263n180, 264n188, 279n239, 305n324, 308n333, 316n359, 317n362
Burgess, A.: 67n180
Burkitt, F.C.: 21n16, 185n284
Burton, E.D.: 77n217, 264n188, 272n215

C

Cesáreo de Arles: 38n75
Caird, E.: 69n185
Calmet, A.: 62n164
Calvino, J.: 55n141, 59, 59n156, 59-60n157, 60, 65, 96, 213n34, 224n71, 250n139, 287n266, 290n274, 335, 354

Cambier, J.: 11n51, 91n264, 102n302, 323n378
Camelot, A.: 19n4, 26n33
Campbell, W.S.: 5n12, 11n51, 81n233, 89n258, 92-93n267, 102n302, 103n303, 203, 203n2, 206n10, 214n37, 214n38, 220n56, 244n113, 292n281, 314n349, 329n386, 329n387, 329n389
Canals, F.: 50n122
Carmignac, J.: 191n301
Carnéades: 140n155
Casiodoro: 38n74
Cayo Mario Victorino: 140n151
Cazelles, H.: 302n308, 314n350
Cerfaux, L.: 11n51, 91n264, 102n300, 102n302, 186n284, 234n91, 240n102, 281n242, 345n13
Chalmers, T.: 75
Charles, R.H.: 161n212, 161n213, 162, 162n214, 163n216, 184n279
Chouraqui, A.: 359n20
Cipriano: 21n10
Cirilo de Alejandría: 31, 32, 32n50, 32n51, 32n52, 33, 33n53, 40n80
Cicerón: 140, 140n155, 141
Clarke, S.: 68n181
Cleantes: 135n125, 136n130, 137, 137n139
Clemen, C.: 77n216
Clemente: 19n4, 20n6, 23n22, 25, 26, 26n32, 130n100, 132n111, 136n129, 137n138
Clements, R.E. : 243n110
Cocceius, J.: 66
Colet, J.: 53, 53n133
Collange, F.J. : 191n301, 198n325
Collins, J.J.: 221n59, 223, 223n65, 224n69, 226n77, 234n91
Conzelmann, H.: 8n49, 81n233, 97n282, 98, 99n288, 188n294, 218n52, 301n307
Copeland, E.L.: 274n223
Coppens, J.: 229n83
Corley, R.B.: 206n11, 213n33, 213n36
Corney, R.: 52n131
Costello, C.J.: 228n80, 341n6, 344n11
Craigie, P.C.: 307n331
Cramer, J.A.: 27n36, 28n37, 40n79, 40n80, 40n81, 40n82, 40n83, 41n84, 41n85
Cranfield, C.E.B.: 2n6, 3n7, 6n27, 7n43, 10n50, 12, 12n53, 17n2, 94, 94n273, 101n295, 101n297, 101n298, 101n299, 204n5, 205n8, 213n34, 216n46, 236n95, 237n98, 242n108, 244n112, 247n128, 248n130, 251n140, 253n147, 255n155, 256n159, 258n163,

260n169, 268n200, 271n212, 278n235, 279n237, 280n241, 282n247, 282n248, 286n260, 290n274, 305n323, 310n338, 313n347, 315n352, 316n360, 317n362, 319n367, 355n10
Crehan, F.C.: 61n161
Crisipo: 135n125, 137
Crisóstomo, Juan: 29, 31, 33, 40n80
Crisóstomo Eutimio: 40n81
Cross, F.L.: 72n196
Cullmann, O.: 194n312, 210n25, 316n360, 318n364, 319n370
Cunliffe, R.J.: 123n74
Curtius, G.: 107, 107n7
Custer, S.: 241n350

D

Daalen, D.H. van: ver *van Daalen, D.H*.
Dahl, N.A.: 211, 211n27, 217n50, 218n52, 219n54, 225n74, 226n77, 228n78, 242n107, 261n172, 265n189, 268n199, 272n214, 326n383
Daniélou, J.: 28n40
Davies, A.T.: 215n42
Davies, W.D.: 79, 79n223, 80, 88n256, 98, 99n288, 102n300, 186n284, 207n13, 215n43, 299n298, 302n311
de Bruyne, D.: 29n43
Deissmann, A.: 78n221
Delling, G.: 5n13, 5n17, 7n37, 82n235, 83, 83n240, 87n251, 97n282, 98n284, 105, 105n1, 112n25, 114n35, 114n36, 117n51, 126n85, 128n93, 130n99, 132n109, 132n110, 134n122, 135n126, 142n157, 144n159, 146n162, 149n171, 150, 150n175, 151, 151n178, 152n180, 152n182, 152n183, 154n187, 181, 181n270, 182, 184n280, 185n282, 185n284, 186n286, 188n292, 189, 189n296, 193n308, 194n312, 195n314, 196n319, 196n320, 243n111, 245n118, 247n126, 264n186, 276n227, 311n342
Démann, P.: 2n6, 10n50, 91n265, 101n295, 248n130, 275n225, 345n13
de Jonge, M.: 272n214
de Lubac, H.: 39n77, 43n96, 52n129
de Margerie, B.: 18n3, 24n27, 32n50,
Demócrito: 130n100
Denck, H.: 65n172
Denney, J.: 272n215
Descamps, A.: 234n91, 265n191
de Valdés, J.: 58
de Wette, W.M L.: 74n202
Devreesse, R.: 148n168
Dibelius, M.: 87n251, 187, 187n288, 187n290

Diels, H.: 129n97, 129n98, 129n99, 130n100
Díez Macho, A.: 80n229, 91n263, 99n288, 166, 294n286, 301n306, 304n320
Dillon, J.: 128, 128n94, 135n126, 138, 138n143, 138n145, 138n146, 139n147, 139n150, 140n152
Dinkler, E.: 218n52
Diodoro: 40n80, 41n83
Diógenes de Apolonia: 129, 129n97
Diógenes Laércio: 127, 135n125, 135n126
Dionisio el Exíguo: 38n74
Dittmar, W.: 287n265, 304n318
Dobschütz, E. von: ver *von Dobschütz, E*.
Dodd, C.H.: 8n49, 87n251, 89n259, 97n282, 98n284, 205n9, 207n13, 207n14, 213n35, 214n38, 236n95, 242n108, 248n133, 257n160, 290n274, 299n297, 312n344,
Doddridge, P.: 68n181
Doermann, R.W.: 55n140
Donfried, K.P.: 206n12, 208n20
Döring, A.: 129n99
Drane, J.W.: 12, 206n10, 351n4
Driver, S.R.: 155n188, 307n331
Dülmen, A. van: ver *van Dülmen, A*.
Dunn, J.D.G.: 191n301, 355, 355n11
Du Plessis, P.J.: 11n51, 84, 84n241, 84n242, 101n295, 102n302, 105, 105n1, 108, 108n11, 108n13, 108n15, 111-112n24, 112n26, 113, 113n27, 114n35, 115, 115n41, 117n50, 118, 118n53, 119, 120, 120n58, 120n60, 120n62, 127n87, 147n165, 150, 152n181, 153n184, 155n190, 158, 158n202, 160n211, 182n273, 184n279, 185n281, 186n287, 187, 188, 190n299, 193n306, 195,
Dupont, J.: 204n5, 215n42, 263n183

E

Ebeling, G.: 8n49, 97n282, 299n297,
Ebeling, H.: 184n277
Ecumenio: 40n78
Eerdmans, B.D.: 149n170
Eichholz, G.: 212, 212n32, 236n94
Eichrodt, W.: 287n267, 309n337
Ellis, E.E.: 78n219, 228n79, 230n87, 244n112, 290n274, 302n312, 344n11
Ellison, H.L.: 215n41
Epicuro: 135, 135n125, 135n126
Epifanio: 21n12

Epstein, I.: 145n161
Erasmo, D.: 53, 53n134, 54, 54n135, 54n137, 55, 59, 59n157, 60
Estius: 62
Estobeo: 124n75, 132n111, 135n127, 136n130, 137n135, 137n141
Eusebio: 19-20n6, 26, 27, 148n169
Eustacio: 106n5, 107n6, 121n65
Eutimio Zigabeno: 40n78
Evans, R.F.: 35n61, 35n64

F

Farandos, G.D.: 168n231
Farrar, F.W.: 43n99, 47n115, 48n116, 58n147, 59n155, 63n167
Fesperman, F.J.: 18n3
Festorazzi, A.: 294n287
Feuillet, A.: 11n51, 91n264, 190n300, 196n318, 222n64, 224n73, 230n88, 234n91, 236n95, 248n130, 301n307, 307n330, 328n384, 345n13
Filemón el Gramático: 106
Filón: 136n130, 137n142, 138, 167, 168, 168n231, 168-169n232, 169, 170n236, 171, 171n240, 172, 172n242, 173n243, 174, 174n247, 175, 175n251, 176, 177, 177n255, 178, 179, 180, 304n318,
Filoponus: 134
Fischer, J.A.: 1n4, 217n49, 221n59, 222n63
Fitzer, G.: 245n119, 252n143
Fitzmyer, J.A.: 11n51, 79n224, 91n263, 97n282, 299n300, 303
Flacius, M.: 63n165
Flavio Josefo: 178, 179, 180, 180n267, 180n268
Floro de Lyon: 42
Flückiger, F.: 10n50, 84, 84n243, 85, 101n295, 101n296, 101n297, 101n298, 150, 150n174, 253n145, 270n209, 280n240, 281n245, 292n281, 293n283
Focio de Constantinopla: 40n80, 41, 106n5
Forde, G.O.: 64n168, 73n198, 78n220, 82n237
Freedman, D.N.: 288n269
Friedländer, M.: 78n221
Frisk, H.: 108n11, 108n12, 109, 109n21, 112n24
Fritzsche, C.F.: 74n202
Früchtel, U.: 168n231
Fuchs, E.: 116n48, 210n24
Fulgencio de Ruspe: 39n75
Fuller, D.P.: 6n22, 10n50, 68n184, 90n262, 95, 95n281, 101n295, 248n130, 285n258, 315n351
Furnish, V.P.: 11n51, 102n302

G
Gamble, H.: 205n10, 209n22
Garofalo, S.: 272n214, 345n15
Gärtner, B.: 24n26
Gaston, L.: 2n6, 99n289, 218n52, 242n108, 248n128, 248n130, 249n134, 266n192, 266n193, 267n196, 342n8, 360, 360n21
Gaugler, E.: 278n233
Geffcken, J.: 164n220
Genadio: 40n80, 40n82
Gerleman, G.: 147n164
Gesenius: 145n161, 146n163
Getty, M.A.: 4n10, 12, 12n54, 86n249, 91n263, 93, 93n268, 100n291, 206n11, 209n23, 213n33, 214n37, 229n83, 229n84, 231n90, 237n98, 240n100, 242n107, 322n377, 344n11
Giblin, C.H.: 256n157, 269n204, 306, 316n355
Gifford, E.H.: 73n198, 272n215
Gilberto de la Porrée: 43n100
Girardin, B.: 60n157
Glasson, T.F.: 305n322
Glock, J.B.: 76n212
Godeau, A.: 62n164
Godet, F.: 8n49, 74, 75n205, 97n282, 263n183, 290n274, 298n296
Godin, A.: 54n137
Godsey, J.D.: 17n2
Goldberg, A.: 303n317, 310n339
Goldingay, J.: 57n144
Goldstain, J.: 11n51, 91n264, 102n302, 358n16
Goodspeed, E.J.: 18n3
Goppelt, L.: 214n40, 216n46,
Gordis, R.: 155n189, 156n193, 157n195, 157n197
Gordon, R.P.: 187n290
Gore, C.: 216n48, 217n49, 223n68, 258n165
Gotthelf, A.: 132n114
Grafe, E.: 78n218, 353
Graham, H.H.: 207n13
Grant, R.M.: 50n125, 63n166, 69n186, 299n299
Grech, P.: 344n11
Gregorio de Elvira: 34
Gregorio el Grande: 38n74, 39
Gregorio Nacianceno: 29n42
Gregorio de Nisa: 32n50, 140n154
Grelot, P.: 11n51, 91n263, 91n264, 102n302
Griboment, P.: 50n123
Grotius, H.: 65
Grundmann, W.: 79n222, 86n250, 273n217
Grzybek, S.: 10n50
Gulin, E.G.: 87n251
Günther, A.: 11n51
Gutbrod, W.: 2n6, 8n49, 81n233, 86n250, 87n251, 97n282, 98, 99n288, 100n290, 244n115,

273n218
Guthrie, D.: 7n41
Guyse, J.: 68n181

H
Hadas, M.: 165n225
Hahn, F.: 2n6, 97n282
Haikola, L.: 64n168
Hall, B.: 17, 17n1, 52n130
Hammond, H.: 68n181
Hanson, A.T.: 19n6, 28n41, 192n303, 229n84, 293n284, 296n291, 300, 300n304, 301n306, 303n317, 306n327, 307n332, 308n333, 320n371,
Hanson, R.P.C. : 22n19
Harnack, A. von: ver *von Harnack, A*.
Harris, J.R.: 257n160
Harrison, J.F.: 112n24, 122n71
Harrisville, R.A.: 90n261, 228n80
Hasel, G.F.: 243n110
Hatch, E.: 144n160
Haufe, C. von: ver *von Haufe, C*.
Hausammann, S.: 58n152
Haymo de Halberstadt: 42
Hays, R.B.: 267n 193
Headlam, A. C.: 5n14, 9n49, 72, 72n197, 97n282, 97n283, 98n284, 205n6, 207n14, 213n35, 248n129, 271n212, 272n215, 273n221, 290n274, 299n298
Hecatón: 135n125
Helfgott, B.W.: 241n104
Hellbardt, H.: 11n51, 102n300, 102n302
Heller, J.: 310n339,
Hengel, M.: 158n205, 159n207, 159n208, 262n179
Henniquin, P.: 301n306
Heracleón: 19n6, 23, 24
Hering, J.: 185-186n284, 192, 192n304
Heródoto: 114n32, 116n45, 122n70, 128n91, 130n103
Hervaeus Burgidolensis: 46, 46n113
Hesíodo: 113n30, 121n63, 124, 196n321
Hesychius: 124n75
Hill, D.: 246n124, 248n132
Hipólito: 23n22, 27, 140n152
Hodge, C.: 73, 73n201, 290n274, 290n275
Hofmann, J.B.: 108, 108n11, 108n14, 110n22
Holwein, H.: 105n1
Holwerda, D.: 105n1, 108, 108n11, 109, 109n16, 109n17, 110, 111
Holzmann, O.: 79n222
Homero: 114n34, 116n45, 117n49, 122n70, 123n74, 124, 126n86, 142, 169n232
Howard, G.E.: 6n26, 10n50, 94, 94n275, 101n295, 218n52, 247n128, 267n193, 268,

268n201, 277n231, 280n240, 288n272, 290n274, 292n281,
Hubmaier, B.: 65n172
Hübner, H.: 2n6, 285n258, 352, 352n6
Huby, J.: 11n51, 91n264, 102n302, 250n138
Hugo de San Caro: 50
Hugo de San Victor: 45, 45n109
Hughes, M.J.: 298n296
Hummel, H.: 8n46, 249n134
Hunnius, A.: 63n165, 64n169

I

Ignacio: 22n18
Ireneo: 19-20n6, 22n18, 23n22, 24, 24n27, 89n261

J

Jacques, X.: 195n313
Jaeger, W.: 105n1, 125, 125n82, 129n95, 130, 130n101, 130n103, 132n114
Jastrow, M.: 144n161
Jaubert, A.: 303n315
Jenofonte: 129n97, 132n113
Jeremias, J.: 191n301, 234n91, 256n158, 257n160, 258n163, 276n227, 291n276, 339n4, 340n5, 343n10,
Jerônimo: 20n6, 27n36, 35, 35n65, 36, 36n66, 36n67, 148n168
Jervell, J.: 100n289, 210n24
Jewett, R.: 83n239, 220n57
Johannessohn, M.: 146n163, 151n179, 152n180
Jones, H.S.: 5n13
Jones, P.R.: 191n301
Jonge, M. de: ver *de Jonge, M*.
Jowett, B.: 74n204
Judge, E.A.: 225n75
Juliano el Apóstata: 32
Jurgens, W.A.: 22n18
Justino: 19n4, 22n18

K

Kaiser, W.C. Jr: 51n127, 192n303, 286n259, 287n266, 292n281, 313n346, 314n349, 345n13
Karlberg, M.W.: 66n175, 68n184
Kamlah, W.: 89n260, 100n293
Kant, I.: 70
Käsemann, E.: 1n3, 2n6, 4n9, 8n49, 81n233, 87, 88, 88n253, 88n254, 89n260, 97n282, 98, 98n284, 98n285, 99n288, 100n293, 203n1, 205n8, 213n33, 213n34, 215n43, 217n51, 236n95, 236n96, 246n123, 251n140, 252n144, 253n146, 253n148, 257n160, 264n189, 265n191, 285n254, 290n274, 291, 291n276, 291n279, 292, 292n280, 293, 293n284, 298-299n297, 301n306, 303n317,

313n347, 313n348, 316n360, 318n365, 320n370, 357n14
Keck, L.E.: 247n125
Kerrigan, A.: 32n50,140n154
Kertelge, K.: 81n233, 91n263, 264n189, 267n195
Kevan, E.F.: 68n180, 68n183
Kirk, K.E.: 11n51, 12, 12n56, 102n302, 299n299
Kleinknecht, H.: 274n223, 309n337
Knight, G.A.F.: 88n256, 102n300, 309n337
Knox, J.: 7n38, 8n49, 21n12, 81n233, 97n282, 281n243, 290n274, 299n298
Kosmala, H.: 179n262
Kraus, H.J.: 149n170
Kühl, E.: 77n212, 77n214, 98n285, 261n172
Kümmel, W.G.: 87n251, 205n7, 205n9, 211n27, 213n33,
Kuss, O.: 2n6, 11n51, 78n219, 91n264, 100n292, 102n302, 236n96, 270n209

L

Ladd, G.E.: 2n6, 7n35, 8n49, 11n51, 88, 88n256, 89n257, 93n267, 102n300, 248n130, 274n224, 279n238, 280n241, 309n337, 345n13
Lagrange, M.J.: 5n18, 8n49, 86n250, 91n263, 97n282, 100n290, 221n60, 250n138, 273n221, 290n274, 298n296, 307n331
Landgraf, A.: 44n102, 44n104, 45n107, 46n112, 48n118
Lanfranco de Canterbury: 42
Langevin, P.E.: 313n347, 316n358, 319n369
Lapide, C.: 61, 61n162
Larcher, C.: 11n51, 91n264, 102n302, 158n205
Leaney, A.R.C.: 86n250
Le Clerc, J.: 65n170
Leclercq: 43n99, 44n105
Le Déaut, R.: 298n295, 301n306, 303n315, 303n317
Lee, E.K.: 7n36
Leenhardt, F.J.: 11n51, 214n39, 218n52, 262n177, 267n195, 267n197, 273n221, 307n329
Lehmann, P.: 63n166
Lehrs, K.: 106n4
León Magno: 38n74
Léon-Dufour, X.: 219n53
Leucipo: 129, 129n98
Liddon, H.P.: 72n197, 89n258, 100n293
Lietzmann, H.: 8n49, 76n211, 185n284, 265n189, 290n274
Lightfoot, J.B.: 272n215
Lilla, S.R.C.: 26n32
Limborch, P.: 65n170
Lindars, B.: 301n306
Lipsius, R.A.: 74n203

Lohff, W.: 85n246, 105n1
Long, A.A.: 131n106, 136n128, 138n146
Longenecker, R.N.: 11n51, 88n256, 89n261, 93n267, 100n292, 102n300, 102n302, 273n218, 273n220, 274n221, 277n231, 299n298, 300n301, 354n9
López-Hernández, C.: 50n122
Löwy, M.: 78n221,
Lubac, H. de: ver *de Lubac, H*.
Lucrecio: 135
Lull, D.J.: 354n8
Lutero, M.: 54n137, 55, 56, 55n140, 56n143, 56-57n144, 57, 57n145, 56, 57n145, 57n146, 58, 59, 63n166, 64n168, 78n220, 93n271, 96, 281n242, 335, 362
Luz, U.: 4n10, 8n49, 86n249, 93, 97n282, 97n283, 98n284, 98n285, 99n289, 199, 199n326, 218n52, 250n139
Lyonnet, S.: 11n51, 91n264, 102n302, 204n5, 265n191, 303, 303n314, 305n322, 306n328, 310n341

M

Mace, W.: 68n181
McCoy, C.S.: 66n175
McNamara, M.: 300n301, 301n306, 302n313, 303, 303n314, 303n315, 303n316, 303n317, 304n319
Maier, G.: 241n105
Maillot, A.: 214n39, 228n79, 228n81, 229n83, 229n86, 299n297, 322n376
Manatti, M.: 149n170
Manson, T.W.: 243n110, 313n346
Marción: 20, 21, 21n13, 21n15, 35
Margerie, B. de: ver *de Margerie, B*.
Marin, F.: 11n51
Markus, R.A.: 24n27
Marquardt, F.W.: 248n128
Martens, A.E.: 339n4
Martin, B.L.: 348n1, 358n17
Martin, H. Jr: 125n79
Martin-Achard, R.: 344n8, 358n16
Marxsen, W.: 87n251, 209n22
Maurer, C.: 79n225
Mayer, G.: 168, 168n229
Means, S.: 22n19
Meecham, H.G.: 166n226, 167n228
Melanchton, F.: 58
Merki, H.: 132n112
Metzger, B.M.: 112n24, 284n250, 284n251, 284n252
Meyer, H.A.W.: 5n20, 9n49, 52n131, 71, 71n191, 73, 73n200, 74, 74n202, 97n282,

188n294, 299n299
Meyer, P.W.: 6n30, 10n50, 13, 13n57, 95, 95n281, 101n295, 245n116, 252n142, 253n147, 254n151, 257, 257n161, 258n163, 259n167, 261n173, 277n230, 339n4
Michaelis, W.: 69n186
Michel, O.: 9n49, 81n233, 97n282, 97n283, 99n288, 207n14, 211n27, 212, 212n30, 265n189, 290n274, 316n360, 329n389, 341n6
Michels, F.: 6n25
Miller, M.P.: 302n312
Minear, P.: 206n13, 208n18, 212n28, 218n52
Monsengwo Pasinya, L.: 248n133, 249n134
Moore, G.F.: 79n225, 350
More, P.E.: 131n108
Moule, C.F.D.: 2n5, 11n51, 82, 82n236, 86n250, 89n259, 93n267, 98n286, 100n293, 226n76, 249n136, 262n178, 277n231, 279n238, 298n296
Moule, H.C.G.: 6n31, 75
Moulton, J.H.: 112n26, 113n31, 183n275, 263n181
Milligan, G.: 112n26, 183n275
Moxnes, H.: 208n20, 216n46, 218n52, 236n94, 241n104, 241n106
Muller, D.: 119n54
Muller-Duvernoy, C.: 209n22, 219n55, 253n148
Müller, C.: 217n51, 251n141, 265n189
Müller, K.: 257n160
Müller, N.: 184n279
Munck, J.: 9n49, 81n233, 97n282, 210n25, 213n34, 213n35, 214n37, 214n38, 215n44, 218n52, 221n58, 237n96, 242n108, 274n221, 290, 290n274, 301n306, 316n360,
Murray, J.: 97n283, 98n284, 199, 248n129, 272n215, 278n234, 290n274, 290n275, 294n288, 308n334
Mussner, F.: 9n49, 87n251, 97n282, 98n285, 341, 341n7

N

Nelis, J.: 221n61
Neufeld, V.H.: 316n357
Newman, B.M.: 311n343
Niceto de Serra: 40n78
Nickle, K.F.: 210n25
Nida, E.A.: 311n343
Nicolás de Lira: 50, 51, 55
Nicómaco de Gerasa: 140n151
Noack, B.: 214n37, 216n45
Nötscher, F.: 274n223
Nygren, A.: 5n15, 9n49, 81n233, 86n250, 87n251, 97n282,

98n284, 100n290, 205n8, 206n12, 216n46, 246n124, 290n274, 299n299

O

Oecolampadius, J.: 58
Oepke, A.: 185n284, 245n117
Olshausen, H.: 74n202
O'Neill, J.C.: 271n213, 273n221, 278n233, 289n273, 296-297n292,
Orígenes: 19-20n6, 21n12, 23, 24n25, 27, 27n36, 27n37, 28, 54n137
O'Rourke, J.J.: 247n128
Osten-Sacken, P. von der: ver *von der Osten-Sacken, P*.
Österreicher, J.M.: 212, 212n31, 218n52, 222n62, 223n66, 310n341
Oswald, H.C.: 56n142
Oswalt, J.N.: 147n164
Owen, J.: 59n157, 67, 67n179

P

Packer, J.I.: 128n92
Page, D.L.: 110n21
Page, T.E.: 128n91
Pagels, E.H.: 23n20, 23n24
Palmer, L.R.: 109-110n21,
Panteneo: 20n6
Papías: 19n6
Patte, D.: 228n82
Pauck, W.: 57n145, 64n167, 70n187, 72n194
Paulino de Nola: 34
Pautrel, R.: 158n203
Payne, D.F.: 337
Payne, J.B.: 54n137
Pelagio: 35, 35n64, 35n65, 37
Pelikan, J.: 19n5
Pelletier, A.: 167n227, 167n228
Penna, R.: 208n18
Peppermüller, R.: 46n111
Peripatos: 134
Pedro Lombardo: 46, 47, 47n115
Peters, F.E.: 119n56
Pfitzner, V.G.: 245n116,
Pfleiderer, O.: 78n221
Phillips, J.B.: 6n34, 281n244
Picirelly, R.E.: 263n180
Piconio, B.A.: 63n164
Píndaro: 116n45
Piper, J.: 265n191
Pisani, V.: 111n24
Plag, C.: 218n52
Platón: 116n47, 124, 124n76, 124n77, 125n82, 126, 126n84, 127, 127n89, 130, 131, 131n107, 132, 132n109, 133, 134, 134n122, 138, 139, 140n153, 185n281, 224n71
Ploeg, J. van der: ver *van der Ploeg, J*.
Plummer, A.: 194n309
Plutarco: 116n44, 120n59, 125, 125n79, 126, 130n103, 136n130, 136n131, 136n133,

139, 139-140n150, 274n223
Pohlenz, M.: 105n1, 130n100
Pokorny, J.: 110n22
Porfírio: 136n133, 137n142
Posidonio: 135n125, 137
Prat, F.: 298n293
Prellwitz, W.: 108, 108n11
Preuss, J.S.: 57n144
Próspero de Aquitania: 38n74
Purver, A.: 68n181
Pyle, T.: 68n181

Q
Quodvultdeus de Cartago: 38n74

R
Rabil, A.: 54n136
Rackham, H.: 126n85, 140n155, 141
Rad, G. von: ver *von Rad, G*.
Räisänen, H.: 4n11, 206n13, 351, 351n3
Ramaroson, L.: 205n7
Ramsbotham, A.: 28n37
Randall, J.H.: 134n122
Reese, J.M.: 158n203
Reicke, B.: 87n251, 246n123, 247n127, 264n187, 265n191, 268n202
Reimarus, H.: 69n186
Renan, E.: 72n194
Renard, H.: 296n291
Rengstorf, K.H.: 178n258, 206n11, 215n41
Rhyne, C.T.: 4n10, 8, 8n47, 10n50, 90n261, 95, 95n279, 99n287, 100n294, 101n295, 102n301, 217n49, 237n98, 250n139, 251n140, 253n145, 257n160, 258n163, 260n170, 267n194, 274n222, 274n224, 280n241, 281n245, 290n274, 312n345, 329, 329n388, 330n390, 341n7, 359n18,
Ricardo de San Victor: 49n120
Richard, E.: 191n301
Richardson, P.: 293n284
Ridderbos, H.: 9n49, 87n251, 97n282
Rigaux, B.: 213n33, 345n15
Roberto de Melun: 45, 45n109
Robertson, A.T.: 185n283, 271n211, 279n238, 298n296
Robinson, D.W.B.: 212n28
Robinson, J.A.T.: 87n251, 187n288, 197n323, 312n344
Robinson, J.M.: 23n23, 193
Robinson, T.: 74n204
Rolland, P.: 205n7, 223n66, 230n88, 323n380
Roon, A. van: ver *van Roon, A*.
Ropes, J.H.: 207n15, 208n19
Rothmann, B.: 65n171
Roussel, B.: 53n132
Ruether, R.R.: 215n42
Rufino de Aquilea: 27, 27n37
Ryrie, C.C.: 9n49, 97n282

S
Sabatier, A.: 224n71
Sabourin, L.: 255n154
Salmerón, A.: 62n164
Sand, A.: 2n6
Sanday, W.: 5n14, 9n49, 72, 72n197, 97n282, 97n283, 98n284, 205n6, 207n14, 213n35, 248n129, 271n212, 272n215, 273n221, 290n274, 299n298
Sanders, E.P.: 81n233, 349, 349n2, 350
Sanders, J.A.: 2n6, 10n50, 12, 95, 95n281, 97n282, 101n295, 248n131, 249n134, 255n154, 266n192, 320n371, 321n372,
Sandmel, S.: 80n229
Schäfer, P.: 99n289
Scharlemann, M.H.: 191n301
Schelkle, K.H.: 18n3, 39n76
Schillebeeckx, E.: 88n256, 102n300
Schippers, R.: 5n13, 85n246, 105n1, 117n51, 126n85, 144n159, 149n171, 152n183, 186n284, 187n288, 191, 195n314
Schlatter, A.: 79n225
Schleiermacher, F.: 70, 70n188
Schlichting, J.: 65n170
Schlier, H.: 90n261, 100n292, 183n275, 191n301, 219n55, 276n226
Schlink, E.: 82n235
Schmid, J.: 295n290
Schmidt, J.H.H.: 115, 115n39
Schmidt, K.L.: 311n241
Schmithals, W.: 23n21, 207n18, 213n35
Schneider, E.E.: 11n51, 102n302, 274n221
Schoedel, W.R.: 266n192
Schoeps, H.J.: 5n19, 9n49, 79n224, 80, 80n231, 97n282, 98, 99n288, 204n3, 357n12
Schrenk, G.: 216n46, 243n110, 246n124
Schwarz, G.: 187n287
Schweitzer, A.: 71n190, 79, 79n225, 98
Schwyzer, E.: 110n22
Scroggs, R.: 225n74, 229n86, 326n382, 326n383
Selwyn, E.G.: 10n50, 101n296, 185n283
Semler, J.: 69n186
Sêneca: 141
Senft, C.: 217n50
Severiano de Gabala: 40n80, 41
Shedd, W.G.T.: 74n204
Shorey, P.: 131n105
Sieffert, F.: 77n216
Siegwalt, G.: 249n134
Simplicio: 134
Slaten, A.: 77n217, 272n215
Sloyan, G.S.: 1n1

Smalley, B.: 39n77, 43n98, 44n103, 48n116, 50n124
Solón: 130n103
Souter, A.: 34n60, 35n62, 35n65
Spanneut, M.: 137n137, 139n148
Sparks, H.F.D.: 36n66
Spicq, C.: 11n51, 39n77, 43n98, 44n103, 44n105, 48n117, 51n127, 91n264
Staab, K.: 18n3, 40n79, 40n82, 41n83, 41n86
Stahlin, G.: 245n117, 245n120, 256n157, 257n160
Stauffer, E.: 81, 81n234, 82, 243n111, 276n227
Stendahl, K.: 196n316, 207n16, 213n35, 214n37, 214n39, 218n52, 301n306, 339n4
Stephanus, G.: 107n6, 124n78
Stowers, S.K.: 225-226n75
Strack. H.C.: 79n225
Strauss, D.F.: 70, 70-71n190
Strigel, V.: 6n33
Stuart, M.: 3, 3n8, 65n170, 73, 73n201, 75
Stuhlmacher, P.: 2n6, 9n49, 81n233, 91, 97n282, 218n52, 236n94, 265n189
Stumpff, A.: 262n178
Suggs, M.J.: 207n17, 210n24, 211n26, 249n135, 300n301, 300n302, 300n303, 300n305, 301n307, 302n308, 302n309, 305n325, 314n349
Sullivan, K.: 263n180
Surburg, R.F.: 246n123
Swete, H.B.: 29n43

T

Taylor, G.M.: 247n128, 273n221, 290n274
Teeple, H.M.: 100n289
Teodoro de Mopsuestia: 29, 33, 40n80, 40n82
Teodoreto de Ciro: 33, 33n54, 40n80, 148n169
Teofilacto: 40n78
Tertuliano: 20n8, 21n12, 22, 22n19
Thackeray, H.: 167n228, 179n264
Thayer, J.H.: 119n57
Theiler, W.: 135n124
Thielman, F.: 348n1
Thirtle, J.W.: 149n170
Tholuck, F.A.G.: 73, 73n201, 75
Thomson, C.: 153n185
Tucídides: 122n70
Toews, J.E.: 4n10, 10n50, 17n2, 90n261, 94, 94n276, 101n295, 199n327, 200n329, 246n122, 257, 257n161, 258n163, 258-259n166, 260, 260n171, 276n229, 279n237, 285n256, 285n258, 286n262, 288n272, 290n274, 297n292, 302n311, 317n363, 319n368
Tomás de Aquino: 47n115, 48,

49n120, 49n121, 50, 50n122, 50n123, 250n138
Trocme, E.: 211n27
Turner, C.H.: 18n3, 20n9, 27n37, 35n65, 40n78, 40n80
Turrado, L.: 91n264
Tyson, J.B.: 254n150

U

Ulonska, H.: 191n301
Unnik, W.C. van: ver *van Unnik, W.C*.
Urbach, E.E.: 99n289

V

Valdés, J. de: ver *de Valdés, J*.
Valla, L.: 54, 54n136
van Daalen, D.H.: 279n239
van der Ploeg, J.: 194n310
van Dülmen, A.: 81n233, 91n263, 99n288, 100n292, 253n149, 341, 341n7
van Roon, A.: 302n311, 310n340
van Unnik, W.C.: 80n229, 191n301
van Veldhuizen, A.: 245n117
Vaughan, C.J.: 74n204
Veatch, H.: 134n119
Veldhuizen, A. van: ver *van Veldhuizen, A*.
Vergundo de Junca: 39n76
Vermes, G.: 344n11
Verweijs, P.G.: 18n3
Via, D.O.: 87n252, 236n95, 293n284, 305, 308n335, 309n337
Viard, A.: 10n50, 91n265, 101n295
Vicent, R.: 229n86, 313n346, 341n6, 343n9
Vielhauser, P.: 90n261
Vine, W.E.: 117n48, 117n51
Vischer, W.: 215n42
Vogels, H.J.: 28n37
von der Osten-Sacken, P.: 2n6, 199n328
von Dobschütz, E.: 78n221
von Harnack, A.: 20n6, 20n7, 21n11, 21n13, 21n15, 71, 72, 72n194,
von Haufe, C.: 90n261, 100n292
von Rad, G.: 150n174, 155n189, 156, 156n192, 157n199, 158n202, 309n337, 310n339

W

Waanders, F.M.J.: 105n1
Walde, A.: 107, 107n10, 108n11, 109n21, 110n22, 111-112n24
Wallis, G.: 2n6, 138n144
Walvoord, J.F.: 9n49, 90n262, 97n282, 98n284
Wang, J.S.J.: 10n50, 17n2, 89n259, 101n297, 250n139, 292n281, 312n345
Wachsmuth, W.: 107n6, 115, 115n38
Weber, H.E.: 203n1

Weiss, J.: 185n284,
Wellhausen, J.: 148n168
Wendel, C.: 106n3
Wesley, J.: 68
Westcott, B.F.: 314n350
Westein, J.: 66n174
Westholm, S.: 361, 361n22
Wette, W.M L. de: ver *de Wette, W.M L*.
Wharton, E.R.: 122n69
Whitby, D.: 68n181
Wiefel, W.: 209n22
Wiersma, W.: 105n1, 137n141
Wikenhauser, A.: 206n12
Wilckens, U.: 2n6, 10n50, 86n250, 95, 95n281, 101n295, 159n209, 301n307, 351, 351n5
Wiles, M.F.: 17n2, 28n39, 213n34, 240n101
Williams, N.P.: 77n215
Williams, S.K.: 246n123, 249n136, 251n140, 264n187, 265n189, 265n191, 269
Wilson, R.McL.: 3n6, 86n250, 100n290, 248n130, 248n133
Windfuhr, D.: 301n306
Windisch, H.: 298n293
Witt, H.: 9n49, 77n212
Wolf, C.: 69n186
Wolfang, W.: 209n22
Wood, J.D.: 44n103, 65n172
Wrede, W.: 79n222
Wright, N.T.: 359, 359n20
Wuest, K.S.: 5n16
Wyschogrod, M.: 90n261, 100n292

Z

Zahn, A.: 76n212, 77n213
Zahn, T.: 186n287, 250n138, 290n274
Zedda, S.: 264n184
Zehnpfund, R.: 78n222
Zenón de Citio: 136, 136n134, 172
Zenón de Verona: 34
Zerwick, M.: 216n48, 252n143, 265n190, 279n236, 287n263
Ziesler, J.A.: 6n23, 9n49, 97n282, 100n293, 218n52, 246n124, 264n188
Zimmerli, W.: 242n108
Zorn, R.O.: 292n282, 295, 295n289, 309n337, 314n351
Zuinglio, U.: 55n141, 58, 58n150

ABREVIATURAS DE LIBROS BÍBLICOS

AT	
Génesis	Gn
Éxodo	Ex
Levítico	Lv
Números	Nm
Deuteronomio	Dt
Josué	Jos
Jueces	Jue
Rut	Rut
1-2 Samuel	1-2 Sam
1-2 Reyes	1-2 Re
1-2 Crónicas	1-2 Cr
Esdras	Esd
Nehemías	Ne
Tobías / Tobit	Tb
Judit	Jdt
Ester	Est
Job	Job
Salmos	Sl
Proverbios	Pr
Eclesiastés / Qohelet	Qo
Cantares	Ct
Sabiduría	Sb
Eclesiástico / Ben Sirá	Sir
Isaías	Is
Jeremías	Jr
Lamentaciones	Lm
Baruc	Ba
Ezequiel	Ez
Daniel	Dn
Oseas	Os
Joel	Jl
Amós	Am
Abdías	Ab
Jonás	Jon
Miqueas	Mi
Nahum / Nahún / Nahúm	Na
Habacuc	Ha
Sofonías	So
Ageo	Ag
Zacarías	Za
Malaquías	Ml
1-2 Macabeos	1-2 Mac

NT	
Mateo	Mt
Marcos	Mc
Lucas	Lc
Juan	Jn
Hechos de los Apóstoles	He
Romanos	Ro
1-2 Corintios	1-2 Cor
Gálatas	Ga
Efesios	Ef
Filipenses	Flp
Colosenses	Col
1-2 Tesalonicenses	1-2 Te
1-2 Timoteo	1-2 Tim
Tito	Tit
Filemón	Flm
Hebreos	Heb
Santiago	Sant
1-2 Pedro	1-2 Pe
1-3 Juan	1-3 Jn
Judas	Jds
Apocalipsis	Ap

Las abreviaturas de los libros bíblicos en español son tomadas de: «Editorial Instructions for Contributors» [En línea]. Biblica. <http://www.bsw.org/?l=711> [Consulta: 21 septiembre 2007]

www.aula7activa.org

Ejemplar gratuíto