



## Dialéctica y demarcación fiducial en Martin Buber. Una lectura de *Dos modos de Fe*

José Antonio Fernández López<sup>1</sup>

Recibido: 24 de noviembre de 2016 / Aceptado: 9 de mayo de 2017

**Resumen.** El presente artículo ofrece una lectura crítica de *Dos modos de fe* desde una aproximación a sus fuentes y a su contexto. Analizando los dos tipos de fe sugeridos por Buber, se indaga en su caracterización desde la óptica de la historia de las religiones. Esto plantea el desarrollo, desde una perspectiva filosófico-teológica, de una reflexión en torno a los criterios de demarcación buberianos en la distinción entre *emuná* y *pistis*, entre judaísmo y cristianismo, a la vez que sobre la imagen que de Jesús y de Pablo refleja la obra.

**Palabras clave:** *Emuná*; *pistis*; confianza; asentimiento intelectual; judaísmo; Biblia; cristianismo; principio dialógico; helenismo.

## [en] Dialectics and Demarcation of the Faith in Martin Buber. A Reading of *Two Types of Faith*

**Abstract.** This article makes a critical reading of two *Types of Faith* from an approximation to its sources and its context. Analysing two types of faith suggested by Buber, we identify the characterization of the same from the perspective of the history of religions. This raises the development, from a philosophical-theological perspective, of a reflection on the Buber's criteria of demarcation in the distinction between *emunah* and *pistis*, while on the image that of Jesus and Paul reflects his work.

**Keywords:** *Emunah*; *pistis*; trust; intellectual assent; Judaism; Bible; Christianity; dialogic principle; Hellenism.

**Sumario.** 1. Introducción 2. Nuevo pensamiento a la sombra de la teología dialéctica. 3. Apologética y demarcación. La pérdida del Jesús judío en el cristianismo. 3.1. La *emuná* de Jesús. 3.2. El principio de demarcación fiducial. 3.3. Fe y justificación. 4. Cristianismo más allá de Jesús de Nazaret. 4.1. La fe perdida. 4.2 Motivos gnósticos. 4.3. El modelo del «Justo». 4.4. La tensión apocalíptica. 5. De la pérdida y la ganancia. 6. Bibliografía y fuentes. 6.1. Bibliografía. 6.2. Fuentes.

**Cómo citar:** Fernández López, J. A. (2017), Dialéctica y demarcación fiducial en Martin Buber. Una lectura de *Dos modos de Fe*, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 22, 145-171.

<sup>1</sup> I.E.S. Alfonso Escámez (España). ORCID: 0000-0001-8569-1290.  
E-mail: [joselirola@1968gmail.com](mailto:joselirola@1968gmail.com)

## 1. Introducción

Nos proponemos mostrar en el presente artículo cómo la dialéctica histórica de las grandes religiones proféticas se presenta en *Zwei Glaubensweisen*, a ojos de Martin Buber, como una suerte de singular «lucha interior». La lucha de lo genuinamente esencial y vertebrador frente al envite de una convergencia plural de elementos desestabilizadores. En esta concepción, la religión –encarnada para Buber por excelencia en el judaísmo– protege su autenticidad luchando contra esa suerte de genial miscelánea que representa el cristianismo. *Zwei Glaubensweisen* realiza una caracterización del cristianismo paulino y joánico como una forma renovada-novedosa de experiencia religiosa, que aleja progresivamente su centro de esa vida-en-la-fe que es la esencia del judaísmo de la Torá. En nuestra exposición indagaremos en el modo en el que el elogio buberiano a Jesús resulta incomprensible sin la denuncia de la desviación paulina que forzosamente le acompaña, analizando de forma crítica los elementos fundamentales de tal concepción.

## 2. Nuevo pensamiento a la sombra de la teología dialéctica

En la edición de sus obras completas, Martin Buber (1878-1965) situó *Zwei Glaubensweisen* (1950) en el tomo dedicado a obras filosóficas y no a escritos teológicos<sup>2</sup>. A pesar de su temática evidente, fue intención del autor hacer de esta obra un libro que trascendiera los límites de lo estrictamente teológico. Para Buber, Israel representa «el puente» entre Oriente y Occidente, y es por ello que la teología judía se convierte en el mejor exponente de la realidad humana y sus tensiones, una «filosofía» que muestra de modo ejemplar al «hombre». La Biblia hebrea es, en esta visión, un libro vivo que relata los «encuentros dialógicos» arquetípicos entre el hombre y Dios. En ella, los mismos preceptos de la Torá no son otra cosa que la respuesta humana confiada frente a la revelación de Dios. Una clase de certeza existencial no distante de la que puede hallarse en el pensamiento de Franz Rosenzweig. Más allá del tiempo y de la historia, *La Estrella de la redención*, pero, sobre todo, *El país de los dos ríos* son la representación de lo que para Rosenzweig significaban vida y filosofía. Un presente-puente desde el que vincular fuentes y tradiciones culturales distintas<sup>3</sup>.

*Dos modos de fe* surge de la relación personal de Buber con un grupo destacado de teólogos protestantes, representantes de la llamada «teología de la crisis»<sup>4</sup>. El problema de la comprensión de Cristo como «palabra de Dios», encuentra en esta teología su respuesta clásica en la segunda edición de la carta a los Romanos de K.

<sup>2</sup> En la primera edición de sus obras completas (*Werke*, 1963), aparece en el primero de los tres volúmenes de la colección (*Schriften zur Philosophie*). En la nueva edición (*Martin Buber Werkausgabe*), *Zwei Glaubensweisen* ha sido presentado en el volumen quinto (*Vorlesungen über Judentum und Christentum*). Estas obras completas, a cargo de O. Scharf, P. Mendes-Flohr y P. Schäfer, están siendo editadas por Gütersloher Verlagshaus y son el resultado de un complejo proyecto colectivo en el que participan la Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, la Israel Academy of Sciences and Humanities y la Heinrich Heine Universität de Dusseldorf.

<sup>3</sup> Rosenzweig 2016.

<sup>4</sup> En el prólogo a *Zwei Glaubensweisen*, Buber muestra su agradecimiento personal a R. Bultmann, A. Schweitzer, Rudolf Otto y, por último, a Leonhard Ragaz por su apuesta en tiempos de tempestad por el diálogo ecuménico.

Barth<sup>5</sup>. A partir de su defensa de una contraposición radical y paradójica entre la eternidad y el tiempo, autores como F. Gogarten, Rudolf Bultmann y Emil Brünner, coinciden –al menos durante los años iniciales de este movimiento– en que la revelación trasciende el conocimiento histórico, la fe la experiencia religiosa, habiéndose revelado Dios en Cristo como el absolutamente-otro. Tras la lectura del artículo de Friedrich Gogarten, «Die Entscheidung», publicado en la revista *Zwischen den Zeiten*, órgano de esta teología dialéctica, Buber descubre la presencia de aporías en la relación que establece Gogarten entre su cristología y el tema del conocimiento de Dios<sup>6</sup>. La diferencia entre el asunto sujeto a crítica y las propias concepciones buberianas las denominará «diferencia de modos de fe».

A juicio de Buber, en este asunto se concretan importantes elementos que exigen una caracterización de mayor alcance que la realizada por Gogarten. En su visión, la dialéctica fe-razón es indiscernible en el cristianismo, desde sus orígenes, si no se tienen en cuenta las concepciones filosóficas gnósticas y maniqueas que Pablo y Juan incorporan. Estas concepciones, afirma él, son extrañas a la teología de la historia judía, una experiencia histórica que se distingue no por un tratamiento espiritual de la divinidad, sino por la exclusividad de la relación con un Dios al que todas las cosas se remiten<sup>7</sup>. Esta controvertida afirmación parece obviar, de entrada, la existencia, junto a la tradición normativa a la que Buber se refiere, de un misticismo judío, gestado en la Antigüedad tardía y desarrollado en la Edad Media, que, bebiendo de la gnosis y de sus propias fuentes judías, convertirá la propia visión temporal e histórica del judaísmo en una praxis mística plena de ahistoricidad<sup>8</sup>.

La tesis buberiana en relación a la mutación de la imagen de Jesús no es, evidentemente, original. La comprensión del proceso llevado a cabo por el cristianismo paulino y joánico, mediante el cual a un profeta judío se le transforma en una imagen teologizada y alejada de la tradición hebrea, tenía ya, en tiempos de Buber, un largo pasado. Buber es aquí deudor del propio desarrollo de la teología protestante alemana, cuya influencia será más que notable en la propia concepción de la temática que nos ocupa. Este desarrollo había propiciado, desde finales del XIX, el desplazamiento de la teología liberal y su obsesión científica por «el hombre Jesús». Autores como Karl M. Kähler, defenderán que la «verdad» sobre la existencia del Jesús histórico está constituida no por hechos y datos contrastables por las ciencias humanas, sino por su «significado». Esta verdad, que es inaccesible a la investigación científica, transforma los mismos hechos históricos incontrovertibles asociados a Jesús de Nazaret en «características» de un Jesús interpretado<sup>9</sup>. A. Schweitzer y A. Loise desarrollarán, una década después de esta reacción fideísta, una escatologización de la figura de Jesús, idea en la que profundizará W. Wrede. En el clásico *Das Messiasgeheimnis in Den Evangelien*, Wrede sostendrá que el evangelio de Marcos no es una obra espontánea e ingenua, sino un libro con una estructura compleja, dotada de una clara intencionalidad teológica. En esta línea hermenéutica, J. Wellhausen establece la tesis de que es imposible conocer a Jesús independientemente de

<sup>5</sup> Barth 2012.

<sup>6</sup> Gogarten 1926, 33-47.

<sup>7</sup> Buber 1996, 63.

<sup>8</sup> Más allá de cómo entienden este proceso y del disenso de Idel con respecto a Scholem sobre él, las dos referencias fundamentales al respecto son Scholem 2001 e Idel 2005.

<sup>9</sup> Cfr. Kähler 1892.

la imagen que de él se hizo la fe. La publicación en 1906 por Albert Schweitzer de su *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, es considerada la partida de defunción de la teología liberal<sup>10</sup>.

Buber se nos presenta en *Dos modos de fe* en clara deuda con la teología protestante radical contemporánea a él. De ella asume su distinción académica fundamental entre la tradición sinóptica sobre Jesús y la imagen paulina y joánica<sup>11</sup>. Pero, por encima de toda influencia, el pensador que va a condicionar la visión teológica del cristianismo de Martin Buber será Rudolf Bultmann y su teología de orden antropológico y existencial. Este autor personifica una nueva actitud intelectual frente al objeto que nos ocupa. Sus presupuestos, expresados de forma sucinta, niegan sentido a la tarea de la investigación sobre la vida de Jesús, ya que faltan fuentes. La fe no tiene que ver con lo que Jesús hizo o dijo, sino con lo que afirma la predicación que obró Dios a partir de él. De esta forma, no cabe abordar los evangelios como documentos cuyo grado de veracidad haya que dilucidar y comprobar, pues son un conjunto de unidades de la predicación primera, fruto de una tradición. Si sólo puede llegarse a la predicación, la tarea de la exégesis será trazar la historia de esa predicación. Este método, llamado *formgeschichte*, hace que el mensaje lo absorba todo, convirtiendo a Jesús en una figura irrelevante. Lo importante será encontrar los instrumentos conceptuales que permitan penetrar mejor las realidades de la fe y expresarlas en un lenguaje asequible a la mentalidad actual. La filosofía de la existencia de Heidegger parece ofrecerle este instrumental conceptual, pudiendo definir, desde ella, el sentido de acontecimiento histórico y explicarse el proceso de fe<sup>12</sup>.

Buber va a encontrar en la teología de Bultmann una base sólida donde ubicar su concepción sobre Jesús y el modo de fe cristiano. En la determinación de esta influencia, puede percibirse de forma evidente la existencia de una dialéctica suspendida que tensiona el pensar buberiano sobre el cristianismo. A la exégesis bultmanniana del Evangelio y a la aceptación parcial de la desmitologización del mismo, Buber confronta su propia exégesis de la Torá y de las referencias judías de Jesús; al existencialismo kerygmático del teólogo cristiano, dominado por el aquí y ahora de la fe en la resurrección, el pensador judío opondrá una visión del «acontecimiento radical» bíblico, entroncada en una historia que es modeladora de la experiencia ética humana.

### 3. Apologética y demarcación. La pérdida del Jesús judío en el cristianismo

La tesis fundamental de *Dos modos de fe* es que cristianismo y judaísmo representan dos modos independientes e irreconciliables de relación con Dios. El asunto estriba, pues, en la dualidad de la fe, en la existencia de dos modos de fe. El primero de los dos modos de fe, entendido como אמונה (*emuná*), «confianza», debe ser ubicado en el tiempo primitivo de la fe de Israel; el segundo, entendido como πίστις (*pistis*), «reconocimiento intelectual», en el tiempo primitivo de la cristianidad. La fe de Israel surge como el aliento unificador que une a tribus nómadas dis-

<sup>10</sup> Cfr. Wrede 1971; Wellhausen 1905; Schweitzer 1990.

<sup>11</sup> Werblowsky 1987, 98s.

<sup>12</sup> Cfr. Bultmann 1981, 1991 y 2000.

persas en una anficiónía regida por la alianza en un Dios común, como la búsqueda de un centro vertebrador y unificador de lo disperso; la cristiandad comienza, sin embargo, como diáspora y misión, como el proceso de redención de hombres de «toda lengua, raza y nación» que configura un «nuevo pueblo» de Dios. Experiencia, pues, antitética entre la continuidad de lo ancestral y la discontinuidad histórica del cristianismo.

Junto a la evidencia de lo confrontado, entiende el autor que estos dos ámbitos no son compartimentos estancos, con límites bien definidos y marcados. Es posible detectar la existencia de un proceso de relación y condicionamiento mutuo, en el que «la desintegrada religiosidad oriental formada por el *eidós* de la Grecia tardía», es un factor decisivo. Ella influirá a parte del judaísmo pre-cristiano y al cristianismo primitivo, pero sólo en este último se desarrollará hasta lo impensable<sup>13</sup>.

Más allá de la dicotómica tentación apologética, para Buber hay una «fe de Jesús», que es una parte de la tradición judía, a la que se contraponen psicológicamente la «fe en Jesucristo», el modo de fe cristiana. Si, según el autor, comprender los modos de fe en su diferencia lleva a valorar los contenidos de fe en su diferencia, en la medida que éstos dependen íntimamente de aquellos, una mirada singular se despliega al abordar la figura de Jesús y su mensaje: un «judío» en el sentido estricto y vinculante del término, un profeta al que corresponde un lugar preminente en la historia de la fe de Israel –un puesto que «no puede ser descrito con cualquiera de las categorías habituales»; un judío a quien, en el plano personal, Buber «ha percibido desde su juventud como su hermano mayor»<sup>14</sup>. Su divinización posterior por el cristianismo primitivo es algo a valorar, a tener en cuenta, algo que Buber respeta y que quisiera comprender por su propio bien y por el del cristianismo.

### 3.1. La emuná de Jesús

La referencia al pasaje del Evangelio en el que Jesús cura a un muchacho poseso, después de que sus discípulos hayan sido incapaces de sanarlo (Mc 9,14-29), sirve a Buber para justificar la esencia estrictamente judía de la fe de Jesús. Todo el relato se estructura sobre las «palabras temáticas» *creer* y *poder*. Inspirándose en diferentes análisis exegéticos, Buber presenta la fe de Jesús y la de sus discípulos como dos realidades antitéticas; la contraposición entre quienes no experimentan la participación en un «poder» y una vivencia envolvente de la totalidad (los discípulos), y quien experimenta que, porque «para Dios no hay nada imposible», «todo es posible para quien cree»<sup>15</sup>. La fe que necesitaban los discípulos para curar al muchacho no es una variable cuantificable, ni una mera convicción de la razón, es la fe que en Dios, en su ámbito y cercanía, activa la posibilidad del todo, haciendo que lo imposible en otro lugar sea aquí posible: «que esa *certeza* baste para hacer surgir el poder va contra la experiencia del género humano»<sup>16</sup>. Esta concepción del ser creyente de la que participa Jesús, no es fruto de una reflexión helenista, no se refiere a una constitución del alma y sí a una realidad relacional que sobrepasa el ámbito de la persona. Esta concepción sólo es posible encontrarla, para Buber, en la Torá, en donde «creer»

<sup>13</sup> Buber 1996, 34.

<sup>14</sup> *Ibid.* Parece ser que, posteriormente, lamentaría esta más que citada afirmación. Werblowsky 1987, 95.

<sup>15</sup> En concreto: Lohmeyer 1953 y Merx 1905.

<sup>16</sup> Cfr. Mt 6, 1; Jn 8, 38; 17, 5. Todas las citas bíblicas corresponden a la *Biblia de Jerusalén* 1975.

siempre quiere decir «ir en la voluntad de Dios», ir en relación con la «realización histórica de dicha voluntad»<sup>17</sup>.

Desde esta visión relacional de la fe, Jesús, el judío, comienza su ministerio público. Su impronta puede percibirse en el evangelio más antiguo, el de Marcos, si se es capaz de leer por debajo de la cobertura helenista que ya lo cubre. La exégesis moderna en la que se apoya Buber, duda del verdadero sentido del pasaje «μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ» («convertíos y creed en la buena nueva»)<sup>18</sup>. Puede parecer extraño que a alguien que se acerca por vez primera como oyente a Jesús, se le exija «creer». Este oyente originario debió escuchar algo aproximadamente similar a un «convertíos y confiad», o en palabras de Buber: «tú, hombre que escuchas, conviértete de tus pasos equivocados a los caminos de Dios, entra en la comunión con Él, en la que actúa la posibilidad de todo, y entrégate a su poder»<sup>19</sup>. El evangelio de Mateo amplía este marco experiencial, presentándonos a un Jesús que conecta el inicio de su ministerio con el final del ministerio de Juan el Bautista, conexión simbolizada en la ablución bautismal por la conversión exigida ante la inminencia del reinado de Dios: «Convertíos porque está cerca el Reino» (Mt 3, 2).

La apertura relacional de Dios ha ampliado sus horizontes de tal manera, que puede ser atrapada, vivida por el hombre, por Israel, por «el judío interpelado», mediante un proceso de conversión. Para que este acontecimiento pueda ocurrir, el individuo tiene que «creer», es decir, «confiar», pero mucho más allá de un estado anímico. Confiar, vivenciar la fe como *emuná*, necesita de la entrega creyente, de la corporalidad plena del «arrepentimiento», de una תשובה (*teshuvá*), reducida desgraciadamente, para Buber, por la traducción de la Biblia Septuaginta a μετάνοια, «cambio de sentido». Este punto de vista crítico se fundamenta en la peculiar concepción buberiana de la historia judía. Así, el anuncio de Jesús sobre la inminencia de la βασιλεία τοῦ θεοῦ, entroncaría con el «reinado de Dios» pregonado desde abajo como reinado del pueblo en el canto del Mar Rojo (Ex 19,6), pórtico de la revelación sinaítica. La profecía habría mostrado que las pretensiones del «reinado del pueblo» se ubicaban realmente en el centro del «reinado del mundo», futuro y proclamado, en el cual el rey de Israel, uniría a todos los pueblos<sup>20</sup>.

La llamada a convertirse «a Dios» es la llamada básica del profeta israelita, la cual establece una relación con el interlocutor que necesita de la implicación existencial del individuo. Los seres humanos, que anhelan la conversión «con todo su ser», establecen desde la *emuná* una implicación con Dios basada en la «permanencia fiel»<sup>21</sup>. Lo que para Buber, en su más puro estilo dialógico, viene a significar: «Sólo si vosotros os mantenéis en vuestra relación vital esencial, tendréis persistencia esencial. La verdadera persistencia del fundamento de una existencia humana procede de la verdadera persistencia en la relación fundamental de ese ser humano con el poder que funda su ser»<sup>22</sup>. La traducción de *emuná* por πίστις impide descubrir que el término hebreo conlleva una doble acepción que vincula «confianza» con «fidelidad».

<sup>17</sup> Buber 1996, 44-45.

<sup>18</sup> Mc 1, 15.

<sup>19</sup> Buber 1996, 46-47. Para justificar esta opinión, Buber se apoya en las tesis que defiende E. Klostermann 1936.

<sup>20</sup> Buber 1996, 49.

<sup>21</sup> Is 7, 9: «Si no os afirmáis en mí, no seréis firmes».

<sup>22</sup> Buber 1996, 51.

Ambas dos existen en el ámbito relacional entre dos seres, y solamente en la total realidad relacional se puede ser fiel y confiado. A juicio de Buber, estamos ante un concepto dinámico dotado de una profunda dimensión escatológica. Tanto en las palabras de Jesús como en el Isaías del pasaje anterior, no se exige aceptación, sino realización de la totalidad de la vida, las primeras como en clave de presente histórico, las segundas como proyección hacia el futuro.

Si la idiosincrasia de Jesús era partícipe de la mentalidad judía descrita, ¿qué clase de conciencia tuvo de sí mismo y de su misión? Partiendo de las palabras de Pedro en el evangelio de Marcos, «Σὺ εἶ ὁ χριστός»<sup>23</sup>, que interpreta, siguiendo a Bultmann, como «una leyenda de fe» transmitida fragmentariamente, el autor realiza una exégesis «desmitologizadora» del pasaje<sup>24</sup>. Su objetivo es claro: poder presentar un «Jesús en sus palabras» despojado de autoconciencia mesiánica, en el punto de inflexión de la vivencia que de su propia misión tiene un *rabí*, un maestro de doctrina. Jesús, maestro moral, es asaltado por la inseguridad, desbordado anímicamente, y necesita sondear a los que le rodean para que le devuelvan la imagen de sí mismo. De este modo, toda la perícopa contenida en Mc 27 y ss., recogería realmente el núcleo de una tradición auténtica sobre unas enseñanzas peripatéticas que tuvieron a Jesús como protagonista<sup>25</sup>.

Un análisis filológico-exegético de la visión fiducial dicotómica de Buber, matiza su caracterización, exigiendo un breve paréntesis en la lectura de *Dos modos de fe*. En el TaNaJ la cuestión de la fe no deja de ser un asunto complejo para la exégesis teológica, dado que lingüísticamente la propia raíz hebrea del término presenta la variabilidad de toda polisemia. La *emuná* es un concepto tardío y secundario en la tradición judía, imposible de retrotraer al profetismo de los inicios; un concepto que, en cierto sentido, «estabiliza» en el hebreo de la época precristiana las oscilaciones semánticas de un término condicionado por el propio desarrollo teológico e histórico de Israel<sup>26</sup>. David Flusser ha sugerido una aproximación desprejuiciada al asunto, con el fin de «desatar el nudo gordiano» de la problemática, inspirada en una aproximación desde el lenguaje cotidiano. La elección de aquello que expresa «digno de fe» o «increíble» recayó en la Biblia hebrea en la raíz *אמן* (*amn*) y en la forma verbal *אמין* (*ha'amin*). El significado de este verbo puede describirse como «ganar consistencia», «abandonarse a», «prestar fe a un mensaje», «tener por verdadero» o «confiar en alguien». La *emuná* a la que Buber confiere la categoría de «modo de fe judío», entendida en el hebreo bíblico como «conducta por confianza» o «fidelidad», no es, sin embargo, la expresión más característica para el modo de fe de los judíos<sup>27</sup>. Llegará a serlo más tarde, en las fuentes rabínicas, tras la búsqueda de un concepto religioso que pudiera expresar el concepto «la fe», construido, por cierto, conforme al mismo modelo gramatical que *teshuvá*, «retorno al yo original», «conversión». Por último, sostiene Flusser, sí tiene razón Buber cuando afirma que las palabras hebreas para expresar creencia y fe están más entroncadas en el significado «con-

<sup>23</sup> Mc 8, 29 («Tú eres el Ungido»).

<sup>24</sup> Bultmann 2000, 276; Bultmann 1981, 314-325.

<sup>25</sup> Buber 1996, 55.

<sup>26</sup> Jepsen 1973, 313-348; Seckler 1966, 128-152.

<sup>27</sup> Flusser 1996, 209-212. «Confiar» aparece fundamentalmente como *בטח* (*bataj*) en el TaNaJ, destacando su uso en Isaías, Jeremías y Salmos. Su uso teológico se da en aquellos lugares en os que se presupone que sólo la confianza en Yahvé es firme y está realmente fundamentada. Cfr. Gerstenberger 1985, 439-448.

fianza», que el uso cristiano corriente y que, en muchos idiomas europeos, dado que «la fe en sentido religioso es en gran medida un hallazgo judío»<sup>28</sup>.

### 3.2. El principio de demarcación fiducial

Si aquella debió ser la experiencia originaria, la teologización helenística del pasaje sinóptico anterior<sup>29</sup> se percibe con claridad en el evangelio de Juan. Aquí encontramos cómo Pedro, al responder a la pregunta sobre «quién» es Jesús para sus discípulos, realiza una afirmación en la que se condensa una declaración de fe: «καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ Ἅγιος τοῦ Θεοῦ»<sup>30</sup>. A este Jesús helenizado, al que no asalta ningún tipo de duda, se le confiesa y se cree en él con una fe expresada con el «πεπιστεύκαμεν» («hemos conocido»). Allí donde los sinópticos recogen esta declaración de fe, afirma Buber, la presentan como expresión de confianza o bien como un «prestar fe», mientras que en la Torá, las experiencias históricas de Israel hacen de la *fides qua* o acto subjetivo de creer aquello que le es otorgado a «una noticia sustentada sobre un acontecimiento»<sup>31</sup>.

Existe, pues, una singular línea de demarcación de la concepción de Israel de la que participan Jesús y sus discípulos. Junto a ella, y no necesariamente en confrontación, la transformación que de la misma opera el cristianismo helenista. Dos estadios de un proceso que a Buber se le antoja como un camino transitado, observado desde una atalaya que permite percibir lo ganado y lo perdido en el esfuerzo por recorrerlo. Empresa «pagada» con el coste de un modo dialógico de relación judío, protobíblico, arraigado en el encuentro de la eternidad y lo temporal, vivido por el Jesús de la tradición auténtica, pero no ya por el Cristo helenizado<sup>32</sup>. El énfasis demarcador de Buber le hace obviar, a nuestro juicio, dos elementos que bien hubieran podido resultar relevantes para la cuestión tratada: la idea de *pistis* en el judaísmo helenista y, sobre todo, en Filón de Alejandría; la existencia de una distinción clásica en la teología cristiana entre *fides qua creditur* (*fiducia*) y *fides quae creditur* (*notitia*), entendidas estas como dos momentos antropológicos del acto fiducial. Con respecto a Filón y a su idea de *pistis*, digamos, en justicia, que más que obviarlo pasa de puntillas por él al abordar el sentido de la apocalíptica<sup>33</sup>. Se ha destacado, al respecto, el que alguien tan concienzudo como Buber no mencione el clásico de A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, donde puede hallarse una incisiva discusión sobre la fe como *pistis* en el helenismo<sup>34</sup>. Con respecto al concepto de *fides* en la teología patristica y medieval cristiana, digamos lo siguiente en orden a resaltar lo substancial de su importancia y el valor de su elusión: *fides qua* indica el acto con el que el creyente expresa su confianza en el Dios que se revela, asumiendo el contenido de esa revelación como verdadero; *fides quae* se refiere al contenido de la fe que es aceptado por el creyente, la verdades de fe que son acogidas en su singular particularidad en un solo acto. El clásico «ad fidem pertinet aliquid et alicui credere» de santo

<sup>28</sup> Flusser 1996, 211. El politeísmo pagano griego, por ejemplo, no confiere prácticamente lugar al concepto «fe en Dios».

<sup>29</sup> Mt 16, 13.20; Lc 9, 18-21.

<sup>30</sup> «y nosotros creemos y conocemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 69).

<sup>31</sup> Buber 1996, 57. Así, p. ej., el «para que crean que se te ha aparecido Yahvé» de Ex 4, 5.

<sup>32</sup> Buber 1996, 58.

<sup>33</sup> Vid. supra, 3.4.

<sup>34</sup> Schlatter 1963, 540ss.



Tomás de Aquino, apunta hacia esta doble dimensión y significación de la fe: se cree porque se tiene confianza en alguien de quien es posible fiarse<sup>35</sup>.

Una parada obligada, para Buber, en la investigación del proceso de transformación de la *emuná* en *pistis*, es el conjunto de escritos cristianos primitivos que ponen en relación categorial lo judío y lo griego. En estos escritos, en el tiempo entre Pablo y el redactor del evangelio de Juan, va a producirse una caracterización conceptual mediada por la metódica del pensamiento griego. Los hechos y palabras de Jesús se tornan mensaje solidificado teológicamente, cuya influencia será profunda y decisiva para el tiempo posterior. En este sentido, la carta a los Hebreos representa un lugar bastante clarificador. Allí encontramos una caracterización que Buber cree amparada en un dualismo filosófico griego: «Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων»<sup>36</sup>. En este pasaje, la fe no se determina unitaria sino dualmente, de tal modo que dos realidades polares, «la confianza en lo esperado» y «el ser conducido por las cosas no vistas», permanecen una y otra sin vinculación dialéctica ni nexo de unión<sup>37</sup>. El primer elemento, la relación esperanzada con el futuro concebida como aliento vital, es confianza en un Dios con el que se ha intimado. Por contra, el segundo elemento se constituye en una especie de «prueba», en un «ser probado», el ἔλεγχος de la filosofía griega, el «escrutinio cruzado», abierto a la refutación intelectual en la búsqueda de la verdad, utilizado desde el método socrático. Lo cierto es que Buber parece obviar que si a un pagano culto del siglo II le hubieran planteado cuál pensaba él que era la diferencia entre su propia concepción de la vida y la de un cristiano, hubiera podido contestar que la que mediaba entre λογισμός y πίστις, entre la convicción razonada y la fe ciega<sup>38</sup>.

Buber afirma taxativamente que ese «ser conducido por las cosas no vistas» implica la incapacidad de preguntar por el «conductor»: no saber a ciencia cierta si se trata del mismo que cree, de la fe o de Dios. Esta indiscernibilidad, convierte a la fe neotestamentaria (tal como la comprende Buber) en una suerte de relación en la que la existencia de Dios no es «ninguna evidencia sino un artículo de fe». No se siente la cercanía de Dios, sino que se cree en ella<sup>39</sup>. En cambio, para el creyente judío, tal como muestra la Torá, resulta extraña la categoría de las «cosas no vistas», concebida en el sentido de una «imperceptibilidad absoluta de todo lo eterno». Y no es que el Dios de Israel no sea invisible, sino que, sin romper su invisibilidad, «se da a ver» en procesos históricos y fenómenos naturales, los cuales hacen que el hombre judío se distinga del pagano «por la exclusividad de su relación con su Dios y por remitir todas las cosas a Él». El judío «ve» en la fe de lo invisible<sup>40</sup>.

Frente a la «confianza» israelita, la fe cristiana entendida como «creencia» se sitúa en la órbita del precepto y el juicio. Puede encontrarse en el evangelio de Juan un pasaje sumamente esclarecedor al respecto: «ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται»<sup>41</sup>. Apoyado en la interpretación bultmanniana de estas

<sup>35</sup> Summa Theologiae II-III, q. 125, a. 6. Cfr. Alfaro 1967, 56-69; Antiseri 1975, 165s.

<sup>36</sup> «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (Hb 11, 1).

<sup>37</sup> Buber 1996, 61.

<sup>38</sup> Y, por cierto, el ἔλεγχος no es ajeno al rabinismo. Sobre esto último, cfr. Labendz 2013, 27-40. Sobre ἔλεγχος en la filosofía griega y en el cristianismo primitivo, cfr. de la extensísima bibliografía al respecto: Sturdevant 2015, 100-106; Chrysostomos 2016, 94-101. Sobre la diferencia entre *logismos* y *pistis*, cfr. Dodds 1975, 159-162.

<sup>39</sup> Buber dice justificar esta afirmación apoyándose en la propia exégesis cristiana. Cfr. Michel 1966, 165.

<sup>40</sup> Buber 1996, 63.

<sup>41</sup> «El que cree en él no será juzgado; pero el incrédulo está ya juzgado» (Jn 3, 18).

palabras, Buber esboza una caracterización restrictiva de la decisión de la fe o de la increencia cristiana, para así presentar lo que él entiende como el verdadero marco existencial del creyente hebreo. A su juicio, en Israel falta el presupuesto para una decisión de fe o de increencia, al tiempo que falta el espacio en el que poder decidir: Israel ha crecido a partir del sello de la Alianza. La separación creyente-increyente queda, para un judío, superada por la separación entre quienes hacen realidad o no su fe en el mundo de relaciones que tienen a Dios como protagonista directo o aquellas otras que dependen, en segundo término, de él. Así, afirma Buber, se podrá, cristianamente, creer que Dios existe y vivir de espaldas a él, pero el judío que confía en Dios siempre vive en su presencia. Anticipándose a futuras objeciones, reconoce, sin embargo, que no puede pasarse por alto el hecho de que la fe, en el sentido cristiano de reconocimiento de la verdad de una frase, y la increencia como impugnación de ese sentido, no es un concepto extraño para, una cierta manifestación del judaísmo, en concreto para el talmudismo primitivo. De hecho, la Misná niega los bienes del mundo futuro a aquellos hombres que niegan la resurrección, a los que rechazan el origen divino de la Torá y a los *epicúreos*<sup>42</sup>. Buber, no obstante, justifica esta aparente contradicción por un cambio de la originaria fe yahvista provocado por influencias «de la doctrina iránica y el modo de pensamiento helenístico»<sup>43</sup>.

### 3.3. Fe y justificación

Será, por encima de todo y de todos, el «hombre impetuoso» Pablo quien, a juicio de Buber, realiza la auténtica labor de fundamentación y explicitación de la *pistis*, al amparo de sus vivencias personales y de un helenismo bíblico muy evidente. Ejemplo paradigmático de este proceso, es la interpretación que de la experiencia fiducial de Abraham realiza el de Tarso<sup>44</sup>. Buber acepta sin más que Pablo hubo de recibir el mensaje de la תמנח (*theamenu*), «persistencia», de Abraham en la fe ya transformado por el mundo judío altamente helenizado en el que se formó y creció<sup>45</sup>. La palabras hebreas de Gn 15, 6 traducidas por la Septuaginta como Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, habían ya absorbido en sus conceptos más reconocibles el peso de doscientos años de helenización. En este universo conceptual, Abraham cree no «en» Dios, en el sentido de un mantenerse en él, sino que «le cree», como fruto de una aceptación racional que compete a toda la persona y que lleva acreditada consigo una justificación de la legalidad de la conducta humana frente a dicho Dios. Un proceso, en palabras de Buber, de «estrechamiento y escamoteamiento» de la experiencia originaria. Relatada por la Torá como la confirmación divina de la persistencia y fidelidad-a-pesar-de-todo de Abraham, es transformada en los LXX en un acto lejano en favor del hombre, anotado «en

<sup>42</sup> La Misná (2003), *Sanedrín* X, 745. «Epicúreo» en el mundo talmúdico es, además de, en sentido estricto, aquel que rechaza el interés de Dios por las cosas terrenas, sinónimo del que desprecia las enseñanzas rabínicas.

<sup>43</sup> Buber 1996, 66.

<sup>44</sup> Pablo en Rom 4. Teologización de Gn 15,6, recogido posteriormente por Hb 11,12: «¿Qué diremos, entonces, de Abraham, progenitor nuestro, según la carne? Si Abraham fue rehabilitado por las obras, tiene de qué estar orgulloso, más no delante de Dios. En efecto, ¿qué dice la Escritura? *Crejó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia*».

<sup>45</sup> A diferencia de muchos de sus coetáneos helenistas, Pablo sabía hebreo y había crecido en una familia vinculada a la Giscala palestinese. Cfr. Bornkamm 1987, 33-44; Maccoby 1991, 54-89; Flusser 1995, 148-161.

el Libro de los Jueces», para, por último, pasar a convertirse a manos de Pablo en exclusiva dialéctica intradivina<sup>46</sup>.

De esta reducción de la *emuná* a un marco donde pueda transformarse en conformidad intelectual, se sigue, evidentemente, la concepción paulina sobre las obras de la ley que esta a la base de su cristología<sup>47</sup>. Las «obras de la ley», llevan consigo implícita la maldición, ya que es imposible rehabilitar a un judío totalmente desde una Torá que afirma: «maldito es quien no permanece en todo lo que está escrito en el libro de la ley, poniéndolo en práctica»<sup>48</sup>. La «justificación por la fe» paulina parece sólo comprensible desde una perspectiva cristiana. La «justicia de Dios» («δικαιοσύνη δὲ θεοῦ») a la que se refiere Pablo, es una justificación de la humanidad por medio de la fe en Cristo («διὰ πίστεως ἰησοῦ χριστοῦ») <sup>49</sup>. El contexto polémico en el que surge esta visión, la misión apologética en la que se encuadra, ofrece el marco comprensivo de la cesura fiducial que aquí se opera. La imposibilidad de justificación ante Dios de ningún hombre por «las obras de la Ley», es, tal como la exégesis del siglo pasado enfatizó, «el principio que no necesita prueba y que está sustraído a toda discusión»<sup>50</sup>. Pablo interpreta restrictivamente el Salmo 143, según el cual el hombre no podrá ser absuelto si Dios le juzga según sus obras. Por ello, invoca otro principio de justificación, que «sólo por la fe» en Jesús, más allá de las obras de la Ley, tanto el judío como el gentil pueden ser declarados «justo» («λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου») <sup>51</sup>.

Con la progresiva conciencia personal que va poseyendo de estar ante algo nuevo y definitivo, frente a sus adversarios judaizantes que invocan las Escrituras y hablan de Abraham, Pablo lucha con sus mismas armas<sup>52</sup>. Si Abraham fue rehabilitado por la fe cuando aún no existía la Ley, ¿cómo va a ser ésta causa de rehabilitación? El apóstol afirma que el plan de Dios no ha podido ser modificado en el curso de los años, viniendo la Ley a abolir lo que la promesa original había establecido. Las promesas hechas a Abraham son «un testamento solemne» y universalizador que no puede ser modificado, a saber, el que «te he constituido padre de muchas naciones»<sup>53</sup>. Lo que Dios prometió a Abraham y a todos los pueblos es la bendición. Ahora bien, mientras que la Ley sólo aporta la maldición, Cristo procura la bendición prometida, «rescatando» de esa misma Ley. Y esto para que, por medio de Jesucristo la bendición de Abraham alcance a todos los pueblos. Como esta bendición concierne a «todas las naciones», se es hijo de Abraham no por descendencia carnal, sino por la fe. De ahí, se sigue un razonamiento que, por su propia lógica, permite afirmar que con Abraham lo que nació realmente no fue el judaísmo, sino el cristianismo<sup>54</sup>.

Y, sin embargo, el concepto de fe que constituye un presupuesto determinante para el concepto de fe cristiano se sitúa en el tiempo pre-cristiano. A pesar de las

<sup>46</sup> Buber 1996, 71. Sobre la interpretación de la fe de Abrahán: Buber 2000, 22-43.

<sup>47</sup> Gal 3, 6 y ss.

<sup>48</sup> Dt 27, 26. Buber 1996, 72.

<sup>49</sup> Rom 3, 22.

<sup>50</sup> Buber se halla en clara dependencia de la interpretación escatológica de la teología protestante en la que se inspira. En este caso, Lohmeyer 1956, 31. Originalmente publicado como artículo en la revista *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft die Kunde der älteren Kirche* 28 (1929).

<sup>51</sup> Rom 3, 28. «Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley».

<sup>52</sup> Bornkamm 1987, 171-181; 194-198; Dornier, Carrez 1985, 128s; 162s.

<sup>53</sup> Cfr. de nuevo, Rom 4; Gn 17, 5.

<sup>54</sup> Rom 4, 23-24: «Y la escritura no dice solamente por él que le fue reputado, sino también por nosotros, a quienes ha de ser imputada la fe».

restricciones anteriores, Pablo, cuando en Gálatas dice que «por la ley nadie está justificado ante Dios», lo hace citando las palabras del profeta Habacuc sobre el justo que «vivirá en su fe»<sup>55</sup>. Buber substancia el hecho de cómo Pablo tiene presentes las palabras de Habacuc, asociándolo a la frase de Abraham antes citada de Gn 15, 6. Ambas experiencias, afirma, se unen mutuamente «como el hecho individual y su proclamación general»<sup>56</sup>. Esta afirmación un tanto abrupta requiere una cierta matización. La hermenéutica de la palabra bíblica exige una mirada al desarrollo de sus formas en el tiempo, así como a la protohistoria de las formas teológicas contemporáneas, con el fin de lograr una visión más amplia de la reflexión buberiana.

Las palabras originarias del profeta, וְצַדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יֵחִייה, «el acreditado vivirá en su confianza (בְּאֵמוּנָתוֹ)», son transformadas en la traducción de la Septuaginta en «δίκαιος ('el justo') ἐκ πίστεως ('por la fe') ζήσεται ('vivirá')»<sup>57</sup>. No se trata de un desplazamiento menor, ya que este versículo ha tenido una importancia capital en el desarrollo de la *halaká* judía. Una comprensión tardía del mismo la hallamos en el Talmud, donde al abordar la necesidad de simplificar el elevado número de preceptos del judaísmo, Rabí Nachman bar Isaac los simplifica sentenciando: «llegó Habacuc y los redujo a uno, ya que se dice: 'El justo vivirá en su fe'»<sup>58</sup>. En el otro extremo cronológico de la exégesis de Ha 2, 4, encontramos una temprana interpolación del texto hebreo del libro del Eclesiástico o Sirácida, donde puede leerse junto a «permanecer fiel a su beneplácito» (Si 15, 5), «si tu crees en él vivirás». A mitad de camino entre ambas, en un texto de Qumran puede leerse: «Mas el justo, por su fe vivirá (Ha 2, 4b). La interpretación de esto se refiere a todos los que practican la ley en la casa de Judá. Dios los salvará en el juicio a causa de sus sufrimientos y de su fe en el Maestro de Justicia»<sup>59</sup>.

A contrapelo de las restricciones buberianas y de su visión crítica frente al novum paulino, un singular debate exegético iniciado hace cincuenta años y descrito en términos gramaticales como el posible genitivo subjetivo de «πίστις ἰησοῦ χριστοῦ» («fe de Cristo») frente al genitivo objetivo («fe en Cristo»), parece diluir –a la vez que problematiza– la demarcación fiducial que Buber se afana en resaltar. La dialéctica teológico-antropológica que genera la contraposición entre estos dos modos particulares de expresión de fe, carecería de sentido si se asume que el uso que hace Pablo de la expresión en sus cartas se refiere a «la fe de Cristo»<sup>60</sup>. En síntesis, lo que aportaría la traducción alternativa sería: una traducción más natural y un uso no forzado de la gramática griega; una oscilación hacia Dios del objeto de fe paulina; un paralelo en forma y contenido con «la fe de Abraham» de Romanos 4. La vida divina se revela a través de Jesús, una revelación realizada por la fe de un Jesús que «cree», que «confía» obedientemente. Así, correlativamente, lo que Pablo asume fiducialmente es la vida interior de Jesús, su amor, su fe y su misericordia<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Gal 3, 11; Rom 1, 17; Ha 10, 38. Ha 2, 4: «He aquí que sucumbe quien no tiene el alma recta, mas el justo por su fidelidad vivirá».

<sup>56</sup> Buber 1996, 74.

<sup>57</sup> Para el análisis de la terminología de la Biblia de los LXX, cfr. Taylor 2009.

<sup>58</sup> *Makkot* 24a.

<sup>59</sup> Comentario de Habacuc (Col. VIII), en Bonhomme 1976, 174; Delcor, Martínez 1982, 121-125.

<sup>60</sup> Rom 3, 22 y 26; Gal 2, 16; 2, 20; 3, 22; Flp 3, 9.

<sup>61</sup> Como referencias del debate cfr.: Howard 1967, 459-65; Howard 1974, 212-15, textos fundamentales para la comprensión de la versión del genitivo subjetivo. Un amplio recopilatorio de esta interpretación en Hays 1997, 35-60. Sobre la interpretación tradicional, Dunn 1997, 61-81.

Rastreando estos hitos fiduciales, David Flusser ha aventurado una comprensión exegética realmente incisiva de la génesis judía de la justificación por la fe paulina, más allá de las afirmaciones apodícticas buberianas<sup>62</sup>. Siguiendo la «pista» de Buber, Flusser fija su mirada en la distinción entre lo que el profeta dijo y lo que el traductor griego trasladó a su versión. El matiz diferencial se halla en la transformación del posesivo «su fe» en el preposicional «por la fe». Enfatizando la idea de que la vida es hija de la fe, el traductor no podía sospechar las consecuencias que su desplazamiento semántico iba a producir. El texto bíblico, tanto en hebreo como en griego, tal como podemos ver arriba, está ordenado situando el elemento discordante justo en el centro: «El justo, por la fe, vivirá». De este modo, Pablo bien hubiera podido leer interpretativamente el texto en clave «quien por la fe es justificado, vivirá»<sup>63</sup>. Y recordemos que la justificación paulina por la fe se apoya en la comprensión de Ha 2, 4 y de Gn 15, 6.

Ni la variación del sentido de estas palabras bíblicas, ni la transformación de los conceptos hebreos צדק («justicia») y צדיק («justo») fueron obra exclusiva de Pablo. Un importante ejemplo del nuevo sentido de estos conceptos en tiempos de Jesús, como núcleo de una antropología de la justificación, lo encontramos en la doctrina esenia, de cuyo núcleo central teológico formaba parte. Para los esenios, no cabe duda, el ser humano no podía ser justificado sin la gracia de Dios. Pablo hará suyo este modo de pensar, ampliándolo a una visión dicotómica de la soteriología, caracterizada por la confrontación entre las «obras de la ley» y la «fe en Cristo Jesús». Extrae de la doctrina esenia de la gracia, exclusivista, consecuencias radicalmente opuestas a las de ellos, aplicando su doctrina de la predestinación tanto al cristianismo como a todo Israel en un drama histórico según el cual, cuando se haya producido la salvación de todos los gentiles, todo Israel será salvado<sup>64</sup>.

#### 4. Cristianismo más allá de Jesús de Nazaret

Martin Buber cree hallar en la concepción paulina de la fe no sólo una contraposición con la *emuná* hebrea de la Torá, con la «fe viviente» del judaísmo postbíblico, sino también con la propia experiencia creyente del Jesús de las bienaventuranzas. Al desarrollo de esta tesis dedica los capítulos 7-9 de *Dos modos de fe*. El punto de partida, para esta contraposición entre el Jesús sinóptico y el Cristo paulino, es la valoración buberiana de la fe judía como la validez en «el cumplimiento del precepto divino, si acontece conforme a toda la capacidad del hombre y en la plena intención de su fe»<sup>65</sup>. Ambos elementos, configurados armónicamente en el creyente judío, son expresión de la *theamenu*, de la persistencia. Esta vivencia se concreta en el judío Jesús de un modo que, según Buber, podría sonar aproximadamente como: «el cumplimiento del precepto divino es válido si acontece conforme a la plena intención de la revelación y con la plena intención de la fe»<sup>66</sup>. Aquí la fe se configura escatológi-

<sup>62</sup> Flusser 1996, 214-218.

<sup>63</sup> La exégesis bíblica cristiana refleja también este desplazamiento. Así, por ejemplo, la *Biblia de Jerusalén*.

<sup>64</sup> Cfr. Martínez 2007, 129-150; Rey 2014, 17-50; Martínez 2014, 51-68. Sobre las raíces esenias de la soteriología paulina, cfr. Flusser 1995, 122-127.

<sup>65</sup> Buber 1996, 80.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

camente, como respuesta al anuncio de un Reino que irrumpe apremiantemente. La visión paulina va a cuestionar, según el autor, ambas concepciones, fundamentalmente por su errónea concepción de lo que significa la Ley, inspirada en el sentido que la traducción de los LXX da al término hebreo תורה (*Torá*).

*Torá* no significa en la Biblia Hebrea νόμος «Ley», sino «instrucción», «indicación», «enseñanza». El sustantivo hebreo מורה (*moreh*) se aplica solamente a quien actúa como «guía espiritual» o «maestro». *Moreh* no significa, pues, νομοθέτης («legislador»), sino «maestro»<sup>67</sup>. Se trata de una concepción dinámica y vital cuyo marco de referencia son los «caminos», los ámbitos de actuación de Dios. Ella comprende leyes –la objetivación más rigurosa que existe–, pero «ella misma no es esencialmente ley»<sup>68</sup>. Entendido así, el sentido que posee el término hebreo *Torá*, remarca Buber, despoja de legitimidad al dualismo helenizante paulino que establece como compartimentos estancos la vida por las obras y la vida por la fe. En cualquier caso, Pablo no es, en sentido estricto, el inventor de esta concepción. En la época del nacimiento del cristianismo se había realizado una transformación del concepto hebreo de *Torá* que lo acercaba en tal medida al de *Ley*, que ambos acabaron fundiéndose en una cosificación lamentable.

En este sentido, la misión de Jesús representaría, dentro de la comprensión buberiana de la historia de la fe judía, una «empresa reformadora». En este marco, la fe del judaísmo bíblico y postbíblico es entendida como cumplimiento de la *Torá*, como «un modo de extender la recepción de la palabra a todas las dimensiones de la existencia humana». De tal modo que el Jesús de las bienaventuranzas –paradigma, para Buber, del Jesús judío–, representa un hito en esa «historia del desmascaramiento» de la fe inauténtica que comenzó con los profetas y que el judaísmo moderno encuentra en el mundo de los *hasidim* su máximo exponente. Desde esta perspectiva, la singularidad judía de Jesús, que puede ser captada en su contexto genuino, convierte a los evangelios en un documento de la historia religiosa judía. Tradicional en muchos aspectos, Buber resulta, sin embargo, más avanzado que la propia teología dialéctica de la que bebe, en este asunto. La obsolescencia de la búsqueda del «Jesús histórico» dictaminada por parte de la teología protestante en el periodo de entreguerras, quedó claramente superada por la «necesidad de historia» tras los apasionantes descubrimientos arqueológicos que sacaron a la luz el mundo judío de finales del segundo Templo, sobre todo los hallazgos de Qumrán, un mundo en el cual se gestaron figuras como las de Jesús. Muchos lectores –judíos y no judíos– de Buber, se han dejado llevar desde la publicación de su obra por la irresistible, a la vez que ingenua, tentación de entenderla como un paso decisivo en la devolución del Jesús real al judaísmo<sup>69</sup>. En cualquier caso, más allá de estos efectos intelectuales, la doctrina de Jesús, estando emparentada esencialmente en este

<sup>67</sup> La exégesis cristiana contemporánea reconoce esta caracterización de *Torá*. De la raíz *yryh* se encuentran en el AT el sustantivo *torá* («instrucción», «ley»), el verbo *yryh*, «enseñar», y el participio sustantivado *moreh*, «maestro». El AT considera la *torá* del sacerdote, la *torá* de Yhvh y, junto a ella, la *torá* de Moisés. Siendo la instrucción en la *torá* una de las funciones esenciales del sacerdocio, resulta para él tan característica como el *dabar* («palabra») para el profeta. En antítesis con la monopolización y falsificación de la *torá* por parte de los sacerdotes, profetas como Oseas y Jeremías hablan de la *torá* de Yhvh, para quienes esta *torá* no es un conjunto de instrucciones particulares, sino «la manifestación global de la voluntad de Yahvé ya fijada por escrito» (Os 4, 6). Cfr. Liedke, Petersen 1985, 1292-1306; Von Rad 1972, 280-315.

<sup>68</sup> Buber 1996, 81.

<sup>69</sup> Werblowsky 1987, 96.

asunto con este proceso de crítica interna del judaísmo, se aleja de él en un punto decisivo: su urgencia escatológica<sup>70</sup>.

El «ἔσσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡςπερ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν» que aparece en el evangelio de Mateo, tiene en Jesús resonancias escatológicas y nunca es una categoría filosófica griega<sup>71</sup>. Es entendido como la propiciación de un estado vital progresivo en el que se vaya logrando una entrega a Dios cada vez mayor. El cumplimiento de la Torá, manifestarla en su sentido originario, es una actitud que debe entenderse desde la postura de Jesús frente a los falsos fariseos —«No he venido a abolir la Ley, sino a cumplirla»<sup>72</sup>. Buber plantea el que, en realidad, la actitud de Jesús en el Sermón del monte, aparentemente contrapuesto a la doctrina farisea, es en realidad una potenciación de esa misma doctrina bajo una perspectiva nueva<sup>73</sup>. Nos referimos a la doctrina de la concesión de dirección al corazón humano, recogida en el rabinismo de Yabne y desarrollada por la literatura talmúdica<sup>74</sup>. Un corazón, que por naturaleza no tiene dirección, sólo en la *emuná* puede hallar sostén: no hay otra verdadera dirección sino en Dios. El corazón no puede recibir esa dirección como algo que sale del espíritu, sino solamente por una vida que vive la voluntad de Dios. De aquí que la Torá haya remitido al ser humano a acciones agradables a Dios en cuyo cumplimiento aprende a dirigir su corazón a Dios. Lo esencial no son la cantidad de las acciones, sino el marco existencial que las propicia. No resulta complicado desde aquí percibir la presencia de la concepción dialógica buberiana de la relación con el Tú-Eterno como marco de todas las relaciones que forjan al ser humano<sup>75</sup>.

De un modo original y arriesgado, Buber da un paso adelante en su «comprensión judía» de Jesús. Afronta el análisis de un núcleo temático de singular relevancia para el mensaje cristiano: el amor al prójimo y a los enemigos y, en especial, la lectura de la perícopa Mt 5, 43-48, que concluye con esa invitación a «sed perfectos». El sentido fundamental de las palabras de Jesús aquí contenidas, estando íntimamente ligado, para Buber, a la esencia de la fe judía, sobrepasa, sin embargo, el alcance de esta fe de un modo peculiar. Está unido porque todo el judaísmo, de la mano fundamentalmente de los profetas, es una progresiva dinamización del concepto de filiación, de búsqueda de nuevos espacios de vivencia fiducial. Con unas dosis elevadas de pragmatismo, bajo el paraguas protector de la *emuná*, el amor a los enemigos es la expresión de la *theamenu*, de la persistencia en la actividad de la fe. Siendo todo esto, no es, en cualquier caso, una condición necesaria de realización de la filiación divina<sup>76</sup>. Jesús, con una mentalidad que, bajo el signo de un nuevo καιρός, exige de

<sup>70</sup> Buber 1996, 83. Sobre las dificultades de interpretación de la postura de Jesús ante o frente a la ley, cfr. Schillebeeckx 1983, 209-230. Una interesante visión de la postura de Jesús ante la ley, desde una lectura judía, en: Levine 1980, 193-207 y 362-365; Flusser 1975, 56-75.

<sup>71</sup> Mt 5, 48: «Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto». En este caso, τέλειος no diferiría del sentido de los originales שָׁלֵם (*shalem*) y תָּמִים (*tamim*): «completo», «íntegro», «entero», «perfecto».

<sup>72</sup> Mt 5, 17. En un sentido similar, Lapide 1986, p. 46. Pinchas Lapide presenta a Jesús como un rabí cuyas comparaciones («supertesis») profundizan e intensifican los preceptos bíblicos, llevándolos a sus raíces e intención original.

<sup>73</sup> Buber 1996, 87s. Buber disiente aquí de la exégesis de Bultmann, la cual valora Mt 5,17 como un pasaje que no puede atribuirse a Jesús, sino a una creación polémica de la comunidad de discípulos. Cfr. 2000, 146ss.; Bultmann 1981, 100. Sobre el trasfondo judío de las bienaventuranzas, cfr. Keener 2012, 218-225.

<sup>74</sup> *Berajot* 17; *Meguilá* 20a; *Sanedrín* 106b.

<sup>75</sup> Cfr. Buber 1993, 74-75.

<sup>76</sup> Buber parte de Ex 23, 4 y ss., donde encontramos el precepto de socorrer al «enemigo que te odia», para desarrollar una defensa de la precedencia judía del amor a los enemigos de Jesús. A las citas del Talmud y del Midrás que amparan tal aserto, contraponen dialécticamente aquellas otras que lo contradicen bajo una más que

tal modo lo imposible que obliga a los seres humanos a querer lo posible con más fuerza que antes. Bajo la presencia entusiasta de lo escatológico, el dicho de Jesús supone un punto de inflexión en la tradición judía, comparable al gesto de cerrar un círculo trazando el arco de una nueva figura, una hipérbole<sup>77</sup>.

#### 4.1. La fe perdida

Si no hay ruptura en Jesús, sino más bien profundización, renovación, ¿qué decir de las concepciones paulinas al respecto? Pablo, merced al presupuesto salvífico vinculado al «de muchas naciones», cuestiona la posibilidad de cumplimiento y el sentido básico de la Torá. El que con ello además se oponga a la doctrina de Jesús tiene, según Buber, dos causas posibles: o bien es el resultado de no haber rozado este asunto su conciencia, o bien, y quizás esto sea lo más probable, el que ello dependa de su decisión o necesidad de no conocer más a Cristo «según la carne». Lo que fue adecuado y enseñado por Jesús en el tiempo en el que vivió, no tiene por qué serlo para el nuevo eón inaugurado tras su muerte y resurrección<sup>78</sup>. En este sentido, la «piedra de toque» en la historia fundacional del cristianismo es el empeño paulino y joánico por conferir a ἀκολουθέω, («seguir») la categoría de un seguimiento «mas allá de la muerte de Jesús». En la perícopa programática del inicio de su misión, Jesús es presentado respondiendo de forma personal al anhelo de unos hombres que, tras su invitación, deciden seguirle («καὶ εὐθὺς, ἀφέντες τὰ δίκτυα, ἠκολούθησαν αὐτῷ»)<sup>79</sup>. Sin embargo, la única respuesta posible de Pablo al ansia vital del ser humano –respuesta anticipada en clave de invitación–, es la exigencia de «creer en Jesús». La salvación que anuncia Pablo tiene como punto de partida el reconocimiento de Jesús con una fuerza fiducial similar a la proclamada por él. Leemos en Rom 10, 9: «Porque si confiesas (ὁμολογήσῃς) con tu boca que Jesús es el Señor y crees (πιστεύσῃς) en tu corazón que Dios lo resucitó, serás salvo (σωθήσῃ)».

Para comprender la esencia de la «fe pedida» por Pablo es imprescindible asumir el valor de verdad del κήρυγμα cristiano y núcleo central de la πίστις reclamada: la resurrección de Jesús<sup>80</sup>. Más allá de la obviedad que esto representa, Buber asume un doble propósito al respecto, inspirándose en el análisis de la *pistis* paulina de Erwin Wissemann. Por un lado, acepta el que la fe, que para Pablo y su comunidad comporta el ser cristiano, es primeramente una «fe de tener por verdad»<sup>81</sup>, mientras que, en segundo término, tacha de calificación injusta el que ese modelo de fe pudiera ya encontrarse en el judaísmo tardío. Judaísmo tardío no es sinónimo, para Buber, de

---

discutible justificación: «A menudo, no los exaltados y fanáticos, sino precisamente los auténticos mensajeros pueden atribuir la resistencia contra el mensaje a la maldad y en el celo contra aquella se ven privados del amor sencillo». Buber 1996, 99.

<sup>77</sup> Buber 1996, 101.

<sup>78</sup> Buber 1996, 104. Para Buber, la piedra de toque en la historia del cristianismo sería el empeño por mantener categorías exclusivas de la relación personal con el Jesús histórico, por ejemplo, la de seguimiento, más allá de la muerte de Jesús. La afirmación «porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo» (Rom 10,9), es decir la justificación kerygmática, es el punto de partida de un proceso de transformación de expresiones y vivencias, propiamente pertenecientes a los profetas, en rasgos y datos de fe del Cristo resucitado, son la adaptación interesada y fundacional de una tradición legendaria.

<sup>79</sup> Mc 1, 18: «Al instante, dejando las redes, le siguieron».

<sup>80</sup> 1 Cor 15,11: «Esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído». Cfr. Flusser 1995, 120.

<sup>81</sup> Wissemann 1926.



judaísmo helenista. Más bien al contrario, este judaísmo «auténtico» de tiempos de Jesús no es otro que el haláquico, un judaísmo entroncado en las verdaderas tradiciones escriturístico-legalistas de Israel y representado, en último término, por el fariseísmo que desembocará en Yabne. A este judaísmo también le resulta extraño la estructura de la *pistis* paulina tal como la concibe Rudolf Bultmann, para quien consiste, fundamentalmente, en «acto de obediencia». A partir del paralelismo que establece entre Rom 1, 8 y 16, 19, afirma Bultmann que Pablo une ambos conceptos en la expresión «obediencia de la fe» para describir de este modo la meta de su apostolado (Rom 1, 5)<sup>82</sup>. Sin ir más allá en las justificaciones de su propia caracterización de la *pistis* del apóstol, como «aceptación del mensaje», Buber rechaza esta idea de obediencia ligada a la fe, probablemente porque su sesgo existencial la acerca en exceso a una *emuná* que él quiere preservar en la excepcionalidad de su propia concepción.

El elogio del judío Jesús evidencia la *diferencia* que representan Pablo y su «evangelio». Considerar a san Pablo, como hace Buber, el iniciador del «cristianismo» y situar a Jesús dentro de la tradición judía, sean cuales sea las matizaciones al respecto, no representa realmente ninguna novedad. De hecho, versiones más radicales de la caracterización dicotómica del autor de *Ich und Du*, aplicada a los dos modos de fe, habían ya sido formuladas en el ámbito de la reflexión judía. Joseph Klausner y Leo Baeck son un claro ejemplo de ello<sup>83</sup>. Jakob Taubes afirma literalmente «desesperarse» ante la insistencia buberiana –en general, ante la insistencia de los autores de su época– por remarcar la diferencia, por establecer delimitaciones conceptuales e históricas aplicadas al ámbito de la filosofías y de la historia de las formas y conceptos religiosos. Califica irónicamente como «apoteosis de lo primigenio», la obsesiva mirada de autores tan dispares como Martin Heidegger o Martin Buber a los comienzos en detrimento de las postrimerías, de lo primero frente a lo último. Si la profecía es anterior a la apocalíptica, señala Taubes, ¿qué hace pensar que esta última es una degradación de la primera o, simplemente, una merma? Se trataría, en cualquier caso, de un esquematismo limitador que establece una gradación ontológica en función de la ubicación histórica de los conceptos, y que obviaría una singularidad, valga la redundancia, bien evidente: lo postrero tiene su propia dinámica interna. Buber, al fin, remarca Taubes, muestra a un Jesús dentro del judaísmo emparentado con sus orígenes, en detrimento de un Pablo que está irremediabilmente fuera. ¿Realmente es así<sup>84</sup>?

## 4.2. ¿Motivos gnósticos?

Un terreno donde la pretendida demarcación buberiana presenta más problemas que certezas es el de las influencias gnósticas. La teología paulina es una soteriología traspasada por la noción de *μυστήριον*<sup>85</sup>. El término, en toda su plenitud, significa el «plan divino» de salvación realizado por Jesús, el Cristo. Subraya así Pablo el carác-

<sup>82</sup> Bultmann 1981, 373.

<sup>83</sup> Pablo, el hombre que «en esencia» ya se halla fuera de Israel, mientras que Jesús está dentro, en Klausner; Pablo, el representante de una «religión romántica», el cristianismo, surgida de un tronco «clásico», el judaísmo. Cfr. Klausner 1961; Baeck 1958.

<sup>84</sup> Taubes 2004, 6-9; Taubes 2007, 52-69. La constatación de que esta sospecha es, en parte cierta, en Buber 2003, 63-66.

<sup>85</sup> Brown 1958, 440.

ter «misterioso» que preside la economía de este plan al servicio de la nueva comunidad de creyentes<sup>86</sup>. Una comunidad inmersa en un proceso de «escatologización inmediata», que espera en su misma generación la consumación de todas las cosas en la παρουσία, en la «llegada». La concepción histórico-salvífica paulina, su visión del cosmos y del ser humano, entiende la existencia de un misterio predeterminado por Dios. Mantenido oculto a todos aquellos que crucificaron al Mesías, se ha manifestado con la aparición del resucitado. Frente a este misterio se alzan las fuerzas y los poderes del mundo, las fuerzas derivadas que dominan el mundo actuando contra las originariamente divinas y que acechan al alma humana. Siendo amplio el elenco de términos gnósticos utilizado por Pablo, resulta difícil de determinar de modo preciso en qué medida participa de un cierto universo intelectual judeo-helenista, cuáles trae ya consigo de su tradición judía y en qué medida la gnosis influye posteriormente en él<sup>87</sup>. «Dios de este siglo», «príncipe del poder del aire», referidos a Satán, figuras de la mitología gnóstica en expresiones como «ángeles, príncipes, principados, potestades», espíritus estelares a los que llama «elementos del mundo» o la fascinante expresión «dirigentes del mundo de esta tiniebla», son ejemplos retóricos utilizados por Pablo y rastreables en el gnosticismo más o menos sincrético de la época<sup>88</sup>. Este gnosticismo que describimos, queda equilibrado o más bien matizado, para Buber, en la peculiar asimilación que del Dios veterotestamentario hace Pablo. Tal como afirma en la carta a los Romanos, todas estas fuerzas antagónicas a la acción de Dios serían expresiones de la acción de un Dios que «a todos, tanto a los gentiles sin Ley como a los judíos poseedores de la Ley, los ha encerrado bajo la desobediencia, para que Dios tenga misericordia de todos»<sup>89</sup>.

Buber prefiere pasar por alto, en su caracterización de la «diferencia de modo de fe», la presencia de un sugerente sustrato gnóstico vinculado a la idea de «yo espiritual», en el «hombre interior» de Pablo. En el Nuevo Testamento y especialmente en la teología paulina, este principio transcendente del alma humana, recibe el nombre de πνεῦμα, «espíritu». Σῶμα πνευματικόν («cuerpo espiritual»), fuerza milagrosa regalada al hombre que tiene fe, es también la nueva norma de su περιπατεῖν, de su «caminar» cristiano. El πνεῦμα confiere su verdadera esencia al «hombre nuevo» en la escatología inminente paulina. Se ha destacado lo sorprendente que resulta el que Pablo, que escribe en griego y que no ignora las tradiciones terminológicas griegas, no utilice nunca en su antropología el término ψυχή<sup>90</sup>. Principio divino de la interioridad humana ya desde los órficos, en Platón representa la verdadera dimensión de la esencia humana, substancia que participa del εἶδος de vida, vehículo de la ἀνάμνησις y nexo último con el mundo de las ideas y la inmortalidad. Al igual que los gnósticos de expresión griega hicieron antes que él, Pablo contrapone alma y espíritu, hombre psíquico y hombre pneumático. Por muy relevante y cargado de significación y dignidad que resultara el término ψυχή, resultaba a las claras insuficiente para expresar la nueva concepción antropológica del «evangelio» paulino. Al margen de especulaciones sobre la auténtica idiosincrasia paulina, dando el apóstol a πνεῦμα un significado que desborda el marco semántico del קוּחַ hebreo, sin embargo, este

<sup>86</sup> 1 Cor 2, 7-8; Rom 16, 25.

<sup>87</sup> R. Bultmann 1981, 227.

<sup>88</sup> Los términos respectivamente en 2 Cor 4, 4; Ef 2, 2; Rom 8, 38 y 1 Cor 15, 24; Gal 4, 3; Ef 6, 12.

<sup>89</sup> Rom 11, 32. *Dos modos de fe*, p. 113.

<sup>90</sup> Jonas 2000, 156.

«espíritu» está más cerca de la Septuaginta y del judaísmo helenista, como también más cerca de la πίστις como aceptación de Dios y vehículo de salvación, que de la γνῶσις o «conocimiento»<sup>91</sup>.

### 4.3. El modelo del «Justo»

Hemos dicho que el elogio del judío Jesús evidencia la *diferencia* que representan Pablo y su «evangelio». Buber parte de una lectura de los tres anuncios de Jesús de su propia Pasión, antes de la marcha hacia Jerusalén, que encontramos en el evangelio de Marcos, para enfatizar el verdadero camino judío de Jesús<sup>92</sup>. Para Buber, coincidiendo con la crítica, se trataría de un *vaticinium ex eventu*, una triple fórmula dogmática construida por el redactor del evangelio. Sin embargo, la variante lucana del primero de estos *logia* («el Hijo del hombre debe sufrir mucho (πολλὰ παθεῖν), y ser reprobado (ἀποδοκιμασθῆναι) por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas»), presenta un rasgo de clara autenticidad semítica –aún más clara si se obvia la segunda parte del versículo– que nos situaría ante la verdadera autoconciencia de Jesús<sup>93</sup>. Siguiendo a Albert Schweitzer y a Joachim Jeremias, Buber enfatiza la profunda influencia que el misterio mesiánico del Deuteroseaías debió ejercer sobre la conciencia de Jesús, la vinculación a la experiencia de los arrebatamientos y la concepción del camino desde el siervo doliente hasta el servicio manifiesto de la plenitud. Contemplado en este contexto, Jesús debió entenderse a sí mismo como portador de una verdad oculta emparentada con la concepción mesiánica del segundo Isaías. La presunta originalidad del «secreto mesiánico», tal como la presenta Marcos, queda así matizada<sup>94</sup>.

Antes de Jesús, la forma mesiánica de Israel se había transformado dos veces, sin que la nueva figuración suprimiera a la antigua. La primera forma puede llamarse la del «rey plenificador» y ha surgido del tratamiento de la realidad histórica en la perspectiva profética. Al incumplimiento histórico por parte de la monarquía davídica responden los profetas con la profecía del plenificador de la unción, del nuevo Mesías. La desaparición del reino judío va a problematizar en gran medida esta esperanza mesiánica, lo cual propiciará en el exilio la aparición del «siervo (עַבְדֵּי) de Yahveh». A este «hombre nuevo de Israel», los pasajes centrales del segundo Isaías –los cuatro cantos del siervo– le atribuyen dos funciones: una preparatoria, de sufrimiento, de ocultamiento por la asunción del peso de los pecados de «muchos» que, por su libertad y ausencia de culpa, va a propiciar la irrupción de la salvación; otra de culminación mesiánica, reservada a una segunda aparición manifiesta del siervo que permitirá a Israel y a los otros pueblos conocer como sucedió la preparación<sup>95</sup>. Lo que tienen en común ambas figuras, la preexílica del «rey» y la exílica del «siervo», es que el hombre-Mesías siempre «asciende», sale del conjunto de la humanidad y es «elegido» por Dios. Encargo terrenal, no «enviado» desde el cielo a la tierra, hay que esperar hasta la literatura apocalíptica para encontrar una transformación de

<sup>91</sup> Cfr. Meeks 2001, 17-28; Alexander 2004.

<sup>92</sup> Mc 8,31; 9,31; 10,33.

<sup>93</sup> Lc 9, 22. Buber 1996, 127.

<sup>94</sup> Buber 1996, 131 y 134. Cfr. Schweitzer 2013, 83. Sobre la autoconciencia de Jesús, cfr. Jeremias, 1989, 113-153.

<sup>95</sup> Is 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-15. Buber 1996, 134s. Sobre el Deutero-Isaías, cfr. Von Rad 2000, 299-327; Oswalt 1998. Una lectura comparada el tema del «siervo» en Levine 1975, 143-166.

esta figura. En textos como el del libro de Henoc, el «arrebatao al cielo» desde su ser terrenal por el cumplimiento de su misión, posee una preexistencia celestial, su elección tuvo lugar antes de la creación del mundo<sup>96</sup>.

¿Vivió Jesús en la tradición de Henoc? La dinámica ascendente-descendente, la idea de la doble vida terrenal-celestial, Jesús la encuentra, afirma Buber, interiorizada ya en la conciencia del pueblo creyente como figura del espíritu, «una vasija que acoge en sí misma al hombre». Serán Pablo y, posteriormente, Juan, quienes realicen la obra de divinización del «hijo del hombre»<sup>97</sup>. Un proceso en el que se transforma el arrebatado veterotestamentario en el concepto de resurrección. Un ser celestial presente desde el origen de todas las cosas se «encarna», desciende, baja al mundo y actúa en él, lo abandona y asciende al cielo. Dice Pablo en Romanos: «No digas en tu corazón quién subirá al cielo, es decir: para hacer bajar a Cristo; o bien, quién bajará al abismo, es decir: para hacer subir a Cristo». Y en el evangelio de Juan se explicita: «Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre»<sup>98</sup>. ¿Es este, se pregunta Buber, el mismo hombre que contesta al joven rico «por qué me llamas maestro bueno, si nadie es bueno sino solamente Dios»<sup>99</sup>?

La perícopa de Nicodemo (Jn 3,1-8) resulta relevante en la aclaración de esta diferencia, por la autenticidad primitiva de sus *logia*. Nicodemo, fariseo y miembro del consejo de la ciudad, se acerca a Jesús y lo trata como a un Rabí legitimado por Dios que realiza acciones que justifican esa legitimación. Jesús le responde no en clave personal, sino formulando una afirmación sobre el Reino que se acerca y en el que sólo podrán vivir aquellos que «nazcan de nuevo» (literalmente, «γεννηθῆ ἄνωθεν», «nazca de lo alto») <sup>100</sup>. La «nueva creación» transformará la humanidad desde el agua y el Espíritu, y el acceso a la misma es fruto de una experiencia personal de *emuná*. Jesús, afirma Buber, habla como un creyente y no como el posible objeto de una fe, es más, rechaza rigurosamente que se le haga objeto de una fe. Afirma, a partir de su experiencia de fe, de sentirse «hijo», qué significa llegar a ser creado de nuevo por Dios, pero esa experiencia personal la expresa como una experiencia revelada «al ser humano en general»<sup>101</sup>.

Y es que Jesús se encuentra en una esfera de fe que no participa del «olvido» paulino del ἀγάπη que puede sentir el hombre hacia Dios. Cree Buber que en Pablo sólo es posible encontrar el «amor» anunciado por la entrega de la cruz, y de cuya realidad el hombre, a lo sumo, tan sólo puede captar un reflejo. Al «judaísmo auténtico» le es extraña esa «desubstancialización» del ser humano. La dinámica es soteriológicamente descendente, parte de la voluntad divina como un modo de rescatar, por la fe, al hombre creyente que acepta la victoria de la cruz. Su negativa concep-

<sup>96</sup> Sobre «los libros de Henoc» y, en particular, sobre el reino mesiánico en Henoc, cfr. Díez Macho 1984, 227-250 y 376-387.

<sup>97</sup> Esta concepción que sobreentiende el desconocimiento o la omisión, por parte de Pablo, de las tradiciones históricas sobre Jesús es rechazado por algunos exegetas católicos y protestantes. Cfr., por citar algunos relevantes ejemplos: Wilkens 1967, 1-20; Davies 1955, 137-140; Dunn 1984, 395-415; Wenham 1985, 28.

<sup>98</sup> Rom 10, 6: «Μὴ εἰπῆς ἐν τῇ καρδίᾳ σου Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν, ἢ Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.»; Jn 3, 13: «καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου».

<sup>99</sup> Mc 10, 17.

<sup>100</sup> «αἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» (v. 3); «εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ» (v. 5). Únicas referencias al «Reino» en el evangelio de Juan.

<sup>101</sup> Buber 1996, 150. El concepto de «nueva creación» era corriente, en el pensamiento rabínico primitivo, para la obra divina que recreaba al hombre en medio de la vida, p. ejemplo, *Midrás Tankuma* Gn 12, 1.

ción antropológica le lleva a afirmar que, aún siendo «enemigos» y «pecadores», los hombres han sido reconciliados con Dios, por el sufrimiento y la muerte de Jesús<sup>102</sup>. La teologización del sufrimiento de Jesús como aquel gesto supremo del amor de Dios a la humanidad, se aleja, de nuevo, de esa substancial relación de *emuná* que caracteriza a la fe judía.

#### 4.4. La tensión apocalíptica

Tal como leemos en *Dos modos de fe*, resulta innegable que la teologización paulina tiene como substrato la pérdida de substancia del concepto de *emuná* como modo de fe, en el azaroso periodo apocalíptico que la teología cristiana denomina «intertestamentario». En este tiempo se gesta un triple ámbito de respuesta frente al tema del «sufrimiento», bien de un pueblo o de individuos inocentes. Por un lado, el judaísmo helenista de cuño popular, que, desde un eclecticismo donde se fusionan una versión diluida de la tradición bíblica y la filosofía estoica, se conforma con asociar a Dios con una fuerza del destino de la que procede el sufrimiento del justo. La cosmovisión que refleja Flavio Josefo en *Las guerras de los judíos*, sería un buen ejemplo de este peculiar fatalismo. Junto a él, el helenismo filosófico judío, Filón de Alejandría, que se empeña en tomar en serio tanto la contribución israelita como la griega, llegando al final a una suerte de reducción al absurdo sin sucesión de continuidad ni posibilidad de atención a una temática que condena a la clausura.

Distinta de estas dos versiones de helenismo judío, aunque expresión de una misma época y de una misma voluntad de respuesta humana, es la concepción apocalíptica. Influida por un dualismo iránico al que, sin embargo, rebate, la apocalíptica intenta aportar luz a un hombre que duda en la historia, que se sabe pecador pero que pide perdón al Dios que le ha escogido como miembro de un pueblo sujeto a elección. El mayor testimonio de esta mentalidad son los escritos recogidos en torno a la figura de Esdras<sup>103</sup>. Citados elogiosamente por los padres griegos y latinos, será san Ambrosio de Milán quien tenga un concepto más elevado de él. Relevante para nosotros es cómo, en su *De bono mortis*, afirma que Pablo sigue de modo muy personal los sentimientos de Esdras y no de Platón. Dentro de este marco escriturístico, merece especial mención el llamado Apocalipsis de Esdras, cuya respuesta escatológica, basada en un juicio final y en una gran depuración espiritual, confiere al «resto» la salvación que niega a la inmensa mayoría del pueblo condenado a la perdición. La disputa del hombre con Dios, al estilo de Job, la discusión ante Dios del sentido que tiene haber creado al hombre y el destino de los pecadores, se presentan en esta obra de principios del siglo II d. C desde un pesimismo soteriológico de marcada tendencia dualista: «El alma que de mí procede va al cielo; el cuerpo, que procede de la tierra, a la tierra torna, de donde fue tomado»<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Buber 1996, 162 y 164. Rom 5, 8 y ss.

<sup>103</sup> Buber 1996, 171s. Un cierto halo de confusión rodea a la denominación de los escritos recogidos bajo el nombre de Esdras. El Esdras-Nehemías del תנ"ך o Biblia hebrea corresponde a los libros Esdras 1 y 2 de la Vulgata de Jerónimo, 3 Esdras a un apócrifo griego de contenido histórico, mientras que 4 Esdras a una obra apócrifa de contenido apocalíptico. E. P. Sanders afirma que el mensaje fundamental de 4 Esd sería el que los israelitas se salvan por sus obras, no por la alianza, y que, en consecuencia, la salvación es extremadamente difícil, tan sólo al alcance de los justos y perfectos. Cfr. Sanders 1977, 409-413.

<sup>104</sup> ApEsd 7, 3. En Díez Macho 1984, 281-283; Piñero 2007, 143-149. La primera estructuración del texto en capítulos y versículos corresponde a la edición (1928) de Riessler 1979, 126-137.

Buber sostiene que, antes de su conversión, Pablo debió participar de círculo de ideas que halló su versión más madura en el Apocalipsis de Esdras<sup>105</sup>. Tal opinión estaría avalada por los textos autobiográficos en los que el apóstol hace partícipe a sus interlocutores de su estado de ánimo espiritual y las vicisitudes de su existencia en los momentos previos a su conversión (Rom 7,7-25). Buber contempla con irritación la posibilidad de que el «yo» de este texto sea un constructo retórico y no un verdadero «yo personal»<sup>106</sup>. Y sin embargo, concebido aparentemente en forma de lucha interior, la exégesis posterior ha resaltado que el dilema paulino es más una «biografía de la humanidad» vista desde fuera de la acción liberadora de Cristo, que una «autobiografía» de Saulo de Tarso; una descripción general de la vida precristiana desde la perspectiva de la fe, más que una narración autobiográfica de las frustraciones de Pablo como judío practicante<sup>107</sup>. Si bien Pablo se atiene notoriamente a la visión rabínica de la ley, según la cual ésta se considera destinada a caducar con la llegada del Mesías, también es cierto que, en su caso, parece que la convicción de una salvación universal precedió a la convicción de una situación universal (el pecado). Pablo se halla frente a un dilema, ya que pensaba, como buen judío, que Dios dio la ley, mientras que él también estaba convencido, sobre la base de la revelación de Cristo, que la ley no podría producir rectitud<sup>108</sup>. Dios dio la ley, pero la ley y el pecado están conectados («ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου»). Siendo los preceptos de la ley buenos, «dados para la vida», fueron enajenados del poder de Dios, no por Dios mismo, sino por el pecado, produciendo una situación contraria a la voluntad de Dios. Esta perspectiva teológica novedosa que confiere un nuevo papel al pecado, convirtiéndolo en un agente activo que emplea la ley contra el propósito de Dios, no sólo supone una ruptura radical con el judaísmo sino con la propia visión paulina esbozada en las epístolas anteriores a Romanos, especialmente en Gálatas<sup>109</sup>.

El confuso pasaje de Romanos 7 evidencia los esfuerzos de Pablo por aclarar qué hacer con la ley a tenor de la nueva revelación. Frente a esta formación de ideas religiosas —«fascinante» para Buber—, puede encontrarse en el judaísmo fariseo la sencilla empresa de mantener la inmediatez de la relación israelita con Dios en un mundo cambiante. Para que ello sea posible deben rechazarse dos ideas que habían penetrado en el helenismo judío: la idea de un destino que no es idéntico con el actuar de Dios y la de un intermediario esencialmente distinto de la intervención divina en la historia. La primera idea exigió a rabinismo mantener alejada la idea de toda predestinación fatalista. Con respecto a la segunda, puede decirse que, no calando en esta forma de «fariseísmo auténtico», ni siendo el Λόγος de Filón, ni las esencias celestiales preexistentes del libro de Henoc, mediadores en sentido cristológico, cree Buber, sin embargo, que ambos fueron un principio para ello<sup>110</sup>. En el esquematismo bipolar

<sup>105</sup> Buber 1996, 172s. La datación de los escritos que permite justificar esta afirmación no deja de presentar problemas, más en los apocalípticos que en los paulinos. Compuesto 4 Esd, según la crítica actual, en las últimas décadas del siglo I d. C., ApEsd debería ser fechado a comienzos del siglo II. Cfr. Díez Macho 1984, 254 y 281. Buber emparenta cronológicamente, con una década de diferencia, ApEsd y la carta a los Romanos, fechando el apócrifo en el año 69. Su datación sigue la de Torrey 1945.

<sup>106</sup> *Dos modos de fe*, pp. 173-177.

<sup>107</sup> Barbaglio 1992, 201; Macdonald 1994, 121-122; Sanders 1977, 443.

<sup>108</sup> Cfr. Fitzmyer 1975, 144-148; Sanders 1985, 73.

<sup>109</sup> «Yo no conocí el pecado sino por la ley». Sanders 1985, 74.

<sup>110</sup> En concreto, el libro tercero del Henoc etiópico o 1 Henoc, «Libro de las parábolas», en cuyos capítulos 45-57 encontramos el juicio del Mesías sobre justos y pecadores. Entre las ediciones clásicas de referencia destaca:

buberiano, el énfasis por la confrontación de opuestos propicia la elusión de matices sugerentes, necesarios, por ejemplo, para la comprensión de esa «fascinante» formación de ideas arriba mencionada. Buber obvia la posibilidad de una sólida influencia estoica en Pablo, reconocible en la introducción del concepto de conciencia, la idea de la contraposición entre religión natural y religión legal, entre las leyes escritas por los hombres y las leyes no escritas, promulgadas por los dioses, la relación entre la libertad estoica y la libertad del cristiano, cuestiones todas ellas que, puestos a remarcar la diferencia de modos de fe, poseen un innegable valor heurístico<sup>111</sup>.

## 5. De la pérdida y la ganancia

La dialéctica histórica de las grandes religiones proféticas se presenta, a ojos de Martin Buber, como una suerte de «lucha interior». La lucha de lo genuinamente esencial y vertebrador frente al envite de una convergencia plural de elementos desestabilizadores: filosofía, gnosis, residuos de pensamiento mítico, sincretismo religioso, teorías éticas y políticas. La religión –que para Buber se encarna, sin lugar a duda, por excelencia en el judaísmo– protege su autenticidad luchando contra esta miscelánea que trata de sustituir «la vida de fe» por una otredad vertiginosa. Abiertas, pero también enmarañadas, como las ramas frondosas de un sauce de ribera, son las respuestas que articula la religión en su esfuerzo por afirma el valor de su permanencia. Vistas desde esta óptica, la profecía, las formas heterodoxas, la reforma y toda refundación, representan una lógica sucesiva de momentos que expresan el progresivo alejamiento del centro fundante.

Es así donde, tras la lectura de *Dos modos de fe*, puede situarse el cristianismo paulino y joánico como forma renovada-novedosa de experiencia religiosa. Convertir a Pablo, fundamentalmente, en el responsable del proceso radical de alejamiento judío operado por el cristianismo, parece la consecuencia obvia de las tesis buberianas, lo cual no deja de resultar problemático. Siendo cierto, como resalta Buber, que la originalidad de la creación religiosa de Pablo consiste en su comprensión de la cruz como el núcleo central de su evangelio, también lo es el que el desarrollo de su teología de la ley es incomprensible sin las aportaciones de sus antecesores judíos y, sobre todo, de sus propios antecesores cristianos. Buber prefiere obviar que el *kerygma* ya gestado antes de Pablo es «la base nutricia» del mensaje cristiano de Pablo y del propio evangelio de Juan. También prefiere sortear la noción paulina de «ζῆν Χριστός» y sus implicaciones existenciales, más allá de la simple «fe ciega» como caracterización de la *pistis*<sup>112</sup>.

El elogio a Jesús en Buber es incomprensible sin la crítica a la desviación paulina. Y la comprensión buberiana de Jesús no puede entenderse sin el tema del padecimiento del maestro que expía por su generación. Para Buber, el sufrimiento de Jesús acoge el motivo fundamental del Siervo sufriente de Dios «para todos». El «maestro» expía por su generación desde una *emuná* plena en Dios, un Dios que abarca toda

---

*The Book of Enoch* (Ed., trad. y notas de R. H. Charles), reimpr. 2005. En español, Libro 1 de Henoc (Trad. de F. Corriente y A. Piñero), Díez Macho 1982, 39-140. Sobre los antecedentes cristológicos, cfr. Delcor 1980, 5-53; Vermes 1997, 271.

<sup>111</sup> Cfr. Engberg-Pedersen 2004, 52-68; Engberg-Pedersen 2000.

<sup>112</sup> Macdonald (J. I. H) 1980, 101-126; Werblowsky 1987, 98. Flp 1, 21a: «Para mi la vida es cristo».

la polaridad de lo experimentable en el mundo, ya sea bueno o malo, pero como un padre de misericordia cuyas acciones punitivas no son la última revelación. ¿Autoconciencia de Jesús, como sostiene Buber, o un midrás de la comunidad cristiana primitiva? En un midrás del Génesis puede leerse: «cuando Dios creó al ser humano lo creó con la medida del juicio y de la misericordia»<sup>113</sup>. Este es el Jesús asumible para un judío y, no cabe la menor duda, el Jesús que Buber entiende como asumible para el propio Jesús. Es por ello que, hasta los judíos helenistas, afirma, capaces de componer la especulación filosófica griega con la tradición moral hebrea, permanecieron al margen, en líneas generales, al anuncio de la resurrección. El acto de πίστις exigido para aceptar el mensaje apostólico, irrealizable, a pesar de todo, para este judío helenista, será propuesto, en último término, a los gentiles. Es el mensaje de un resucitado a quien se someten los poderes angélicos vencidos: «Ὁς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι ὤφθη ἀγγέλοις ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ»<sup>114</sup>.

Aquí zanja definitivamente Buber la cuestión de la identidad de Jesús, de su divinidad, del sentido de su mesianismo: el Cristo de la fe, mediador entre Dios y los hombres para la salvación de mundo sometido al poder del pecado, es el producto de un modo de fe que no puede entender, que rechaza frontalmente el señorío de un Dios misericordioso que no es extraño a nada que acontece en el mundo, que se basta de su propio amor para ser mediador y que subvierte la escatología en una relación optimista y confiada fundamentada en el presente de la *emuná*. El pecado, conforme a la doctrina judía y a la experiencia de Jesús, es la alteración de la relación básica entre Dios y el hombre. Perdón es la recomposición por Dios de la relación básica después que el ser humano entra de nuevo en la condición de creatura por su conversión. La conversión no está impedida por nada, ni siquiera como afirma Pablo, por el pecado del primer hombre, por cuya transgresión ha llegado la condena a todos los seres humanos. Pablo calla en sus cartas, según Buber, casi por completo la conversión a la que ha llamado Jesús, que entronca con la de los profetas y los fariseos. Un modo relacional de fe, perdido para el cristianismo a costa de una nueva ganancia: la adhesión fiducial a Cristo, el acto de fe, la *pistis*.

## 6. Bibliografía y fuentes

### 6.1. Bibliografía

- L. Alexander, «Paul and the Hellenistic Schools», en T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in Hellenistic Context*, Londres-NY (2004) 60-83.
- J. Alfaro, «La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», *Concilium* 21 (1967) 56-69.
- D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976.
- L. Baeck, *Judaism and Christianity. Essays*, Filadelfia, 1958.
- G. Barbaglio, *Pablo de tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992.
- K. Barth, *Römenbrief*, Munich, 1922; *Carta a los romanos*, (trad. esp.), Madrid, 2012.

<sup>113</sup> *Midrás Génesis Rabba* XXI 6. Buber 1996, 179.

<sup>114</sup> 1 Tm 3, 16: «Él ha sido manifestado en la carne, justificado en el espíritu, visto de los Ángeles, proclamado a los gentiles, creído en el mundo, levantado a la gloria». Buber 1996, 125.



- M. J. F. Bonhomme, *Los documentos de Qumran*, Madrid, 1976.
- G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, (trad. esp.), Salamanca, 1987.
- R. E. Brown, «The Semitic Background of the New Testament *Mystêrion*», *Biblica* 39 (1958) 426-448.
- M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, en *Werke*, B. 1 (*Schriften zur Philosophie*), Munich-Heidelberg, 1963; *Zwei Glaubensweisen*, Gütersloh, 1994; *Zwei Glaubensweisen*, en *Werkausgabe* 5 (ed. de O. Scharf, P. Mendes-Flohr, P. Schäfer), Gütersloh, 2016; *Dos modos de fe*, (trad. esp.), Madrid, 1996; *On the Bible. Eighteen Studies* (N. N. Glatzer, ed.), Syracuse (NY), 2000; *Yo y tú*, (trad. esp.) Madrid, 1993; *Eclipse de Dios*, (trad. esp.), Salamanca, 2003.
- R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, 2000; *Teología del Nuevo testamento*, Salamanca, 1981; *Interpreting Faith for the Modern Era* (R. A. Johnson, ed.), Minneapolis, 1991.
- A. Chrysostomos, *The Sculptor and his Stone. Selecting Reading on Hellenistic and Christian Learning and Thought*, Eugene (Or.), 2016.
- W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 1955 (reimpr. 1980).
- M. Delcor-F. G. Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumran*, Madrid, 1982.
- M. Delcor, «Le livre des Paraboles d'Hénoch éthiopien. Le probleme de son origine ala lumiere des découvertes récentes», *Estudios Biblicos* 38 (1980) 5-53.
- A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vols. I y IV, Madrid, 1984 y 1982.
- E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, (trad. esp.), Madrid, 1975.
- P. Dornier-M. Carrez, *Cartas de Pablo y Cartas Católicas*, Madrid, 1985.
- T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Louisville, 2000; «Stoicism in the Apostle Paul», en S. K. Strange-J. Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, 2004, 52-68.
- D. G. Dunn, «Once More, *PISTIS CHRISTOU*», en E. E. Johnson-D. B. Hay (eds.), *Pauline Theology*, Vol. 4, Atlanta 1997, 61-81; «Mc 2, 1-3, 6: A Brigde between Jesus and Paul on the Question on the Law», *New Test Stud* 30 (1984), 395-415.
- J. Fitzmyer, *Teología de san Pablo*, Madrid, 1975.
- D. Flusser, «Epílogo», en M. Buber, *Dos modos de fe*, Madrid 1996; *El cristianismo, una religión judía*, (trad. esp.), Barcelona, 1995; *Jesus en sus palabras y en su tiempo*, (trad. esp.), Madrid, 1975.
- E. Gerstenberger, Art. «חַטָּא», en E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Vol. I, Madrid, 1985, 439-448.
- F. Gogarten, «Die Entscheidung», en *Zwischen den Zeiten*, 1 (1923) 3-22; *Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus*, Jena, 1926.
- R. B. Hays, «*PISTIS CHRISTOU* and Pauline Theology: What Is at Stake?», en E. E. Johnson-D. B. Hay (eds.), *Pauline Theology*, Vol. 4, Atlanta 1997, 35-60.
- M. Idel, *Cábala. Nuevas perspectivas*, (trad. esp.) Madrid, 2005.
- A. Jepsen, Art. «אָרָא», en G. J. Botterweck (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. I, Stuttgart 1973, 313-348.
- J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca, 1989.
- H. Jonas, *La religión gnóstica*, (trad. esp.), Madrid, 2000.
- M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig, 1892 (reimpr. Munich, 1969).
- C. S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, Cambridge, 2012.
- J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Boston, 1961.
- E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tubinga, 1950.

- J. R. Labendz, *Socratic Torah. Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture*, Nueva York, 2013.
- P. Lapide, *The Sermon on the Mount*, Maryknoll (NY), 1986.
- E. Levine, *Un judío lee el Nuevo Testamento*, (trad. esp.), Madrid, 1980.
- G. Liedke-C. Petersen, Art. «תורה», en E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario Teológico Manual del AT*, (trad. esp.), Vol. II, Madrid 1985, 1292-1306.
- E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1953; *Probleme paulinischer Theologie*, Darmstadt, 1956. Originalmente publicado en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft die Kunde der älteren Kirche* 28 (1929), 177-207.
- H. Maccoby, *Paul and Hellenism*, Londres, 1991.
- J. I. H. Macdonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge, 1980.
- M. Y. Macdonald, *Las comunidades paulinas*, Salamanca, 1994.
- F. G. Martínez, *Qumranica Minora I. Qumran origins and apocalypticism*, Leiden, 2007; «Galatians 3, 10 in the Light of Qumran», en J.-S. Rey (ed.), *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*, Leiden, 2014, 17-50.
- W. A. Meeks, «Judaism, Hellenism and the Birth of Christianity», en T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville (2001) 17-28.
- A. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, Vol. II (*Die Evangelien des Markus und Lukas*), Berlin, 1905.
- O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen, 1966.
- J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66*, Cambridge, 1998.
- A. Piñero. *Los apocalipsis. Textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Madrid, 2007.
- J.-S. Rey, «Les manuscrits de la mer Morte et l'épître aux Galates», en J.-S. Rey (ed.), *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature*, Leiden, 2014, 51-68.
- P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928 (reimpr. Friburgo, 1996).
- F. Rosenzweig, *El país de los dos ríos*, (trad. esp.) Madrid, 2016.
- E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Filadelfia, 1977; *Paul, the Law, and the Jewish People*, Filadelfia, 1985.
- M. Seckler, Art. «Fe», en *Conceptos fundamentales de la teología*, (trad. esp.) Madrid, 1966, 128-152.
- A. Schweitzer, *Das Abendmahl: im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*, Vols. I-II, Tübinga-Leipzig, 1901 (reimpr. Hildesheim, 2013); *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, (trad. esp.), Valencia, 1990.
- E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, (trad. esp.), Madrid, 1983.
- A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Stuttgart, 1963.
- G. Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, (trad. esp.), Vol. I, Barcelona, 2001.
- J. S. Sturdevant, *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel. The Pedagogy of the Logos*, Leiden, 2015.
- J. Taubes, *The political Theology of Paul*, Standford (Cal.), 2004; «Martin Buber y la filosofía de la historia», en *Del culto a la cultura*, (trad. esp.), Madrid, 2007.
- B. A. Taylor, *Analytical Lexicon to the Septuagint*, Peabody (Mass.), 2009.
- C. Torrey, *The Apocryphal Literature*, New Haven, 1945.
- G. Vermes, *Jesús el judío*, (trad. esp.), Barcelona, 1997.
- J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905.
- R. J. Z. Werblowsky, «Reflections on Martin Buber's Two Types of Faith», *Journal of Jewish Studies* 39 (1988) 92-101.

- D. Wenham, «Paul's Use of the Jesus Traditions: Tree Samples», en D. Wenham (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield 1985.
- U. Wilckens, «Tradition de Jésus et kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 47 (1967) 1-20.
- E. Wissemann, *Das Verhältnis von pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, Göttingen, 1926.
- G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, (trad. esp.), Salamanca, 1972 (Vol. I) y 2000 (Vol. II).
- W. Wrede, *The Messianic Secret*, (trad. ingl.), Cambridge-Londres, 1971.

## 6.2. Fuentes

- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975.
- La Misná* (Carlos del Valle, ed.), Salamanca, 2003.
- Talmud*, <http://www.sefaria.org> (ing.-heb.).
- The Book of Enoch* (Ed., trad. y notas de R. H. Charles), Oxford, 1906, (reimpr. Eugene, 2005).
- Libro I de Henoc* (Trad. de F. Corriente y A. Piñero), en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. IV, Madrid, 1982, 39-140.