

**Mercedes López Salvá
Ignacio Sanz Extremeño
Pablo de Paz Amérigo
(Editores)**

**Los orígenes del cristianismo
en la literatura, el arte y la filosofía**

(I)



CLÁSICOS DYKINSON

© Los autores
Madrid, 2016

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés 61. 28015. Madrid.
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>
Consejo Editorial véase <http://www.dykinson.com/quienessomos>

ISBN: 978-84-9148-091-4

Maquetación:
Juan-José Marcos
juanjmarcos@yahoo.es

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de su titular, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

ÍNDICE

PREFACIO.....	11
I. HELENISMO Y CRISTIANISMO	
1. Alberto Bernabé, Orfismo y cristianismo.....	17
2. Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Fuentes cristianas para el estudio de fiestas paganas: las <i>Actas de San Timoteo</i>	33
3. María Flores Rivas, Angelología en I Henoc: estrellas fugaces.....	51
4. Pablo de Paz Amérigo, La escatología infernal y la conservación de la recta δόξα en los orígenes del cristianismo.....	71
5. María José Brotóns Merino, Perfilando el origen del diablo en la literatura griega cristiana primitiva.....	85
6. Alicia Esteban Santos, Macrina y la filosofía del alma (Sobre dos obras de Gregorio de Nisa).....	103
II. LA INTERPRETACIÓN PAULINA	
1. Ignacio Sanz Extremeño, La parusía en San Pablo.....	123
2. José Vicente Giménez Delgado, Utilización y significados del vocablo πνεῦμα en el corpus epistolar paulino.....	137
3. Mónica Durán Mañas, La mujer en las Epístolas de San Pablo.....	157
4. David Torrijos Castrillejo, El conocimiento natural de Dios según San Pablo....	181
5. Ricardo Parellada, Las cartas de San Pablo en la fenomenología de la religión de Heidegger.....	201
III. TRADICIÓN VELADA	
1. José Antonio Castro Couceiro, Una interpretación psicológica de la biblioteca de Nag Hammadi.....	217
2. Nuria Sánchez Madrid, Exégesis alegórica en el Περὶ ἀρχῶν de Orígenes de Alejandría..Estructura dinámica de la realidad.....	235
3. Daniel Caballero Payá, Breve historia de los santos locos.....	253
4. Raquel Martín Hernández, El uso de maldiciones en el ambiente cristiano según los testimonios materiales papirológicos.....	267
5. Mercedes López Salvá, Los sueños en la biblia y en el cristianismo griego antiguo.....	287
IV. ICONOGRAFÍA	
1. Pilar González Serrano, Génesis y evolución de la iconografía cristiana.....	307
2. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa, La representación de Maria Regina en los mosaicos del arco triunfal de Santa María la Mayor de Roma: un diálogo necesario entre iconografía y filología.....	323
3. Paloma Ortiz García, Arquitectura cristiana primitiva en la Península Ibérica (313-589).....	337
4. Ignacio Rodríguez Alfageme, Imágenes del Más Allá.....	363

PREFACIO

Este libro es el resultado de un trabajo conjunto de profesores de reconocido prestigio y jóvenes graduados y licenciados interesados en estudiar el cristianismo primitivo desde sus primeros escritos y sus primeros iconos. No quiere ser una obra sistemática de teología, sino una reflexión, fundamentada en el análisis filológico de los textos y también en el filosófico e iconográfico, sobre temas que en los orígenes cristianos se debatían y que aún hoy resultan de interés, como, por ejemplo, el contacto del cristianismo con las religiones de su entorno, las diferencias conceptuales entre las epístolas de Pablo y las pseudopaulinas, el gnosticismo, la magia, los santos locos o las imágenes del Más Allá.

Dado el impacto que supuso el helenismo en esa rama de la religión judía que habría de convertirse en cristianismo, se ha dedicado un primer grupo de contribuciones al estudio del influjo que sobre la incipiente religión cristiana ejercieron el judeohelenismo, las religiones místicas y la filosofía griega. En esta línea A. Bernabé estudia las complejas relaciones que mantuvo el orfismo con el cristianismo y el judaísmo, aborda sus paralelos y discrepancias e indaga las causas y las estrategias de rechazo, asimilación o silencio de la nueva religión frente a las religiones místicas. En el contexto de religiones en contacto A. Jiménez San Cristóbal recoge los datos que ofrecen las *Actas del martirio de S. Timoteo* (s. I) sobre las Catagogias, fiesta en honor al dios Dioniso, y reconstruye en su trabajo ciertas circunstancias de esta festividad que hasta ahora habían permanecido en la penumbra. El Libro I de Henoch, del ámbito judeohelenístico, ha sido analizado por M. Flores Rivas con especial atención a su angelología, cuyas representaciones angélicas va a tomar el Nuevo Testamento. Ante la pregunta sobre el mal en el mundo y el castigo de los malvados, Pablo de Paz se plantea dónde se encuentran las raíces de la retribución negativa y ello le lleva al mesianismo y apocalíptica judía así como a imágenes de la mitología griega, como el Tártaro o el Hades, y relaciona todo ello con el interés de la incipiente jerarquía por el mantenimiento de una recta δόξα. M.J. Brotons se pregunta por los orígenes de la figura del maligno y trae a colación la figura pseudoepigráfica de los ángeles caídos que se unieron a las mujeres y engendraron gigantes, así como el proceso de demonización de los dioses paganos. Los escritos de los Padres capadocios ponen de manifiesto el contacto creciente entre cristianismo y helenismo y cómo los cristianos difundían su doctrina con categorías de la filosofía griega. A. Esteban Santos da cuenta de ello al comparar el *Fedón* platónico con el *Diálogo sobre el alma y la resurrección* de Gregorio de Nisa, que reproduce una conversación de éste con su hermana Macrina, próxima a la muerte, sobre el destino del alma.

Un segundo bloque de contribuciones está dedicado a las epístolas de San Pablo: en ellas se observan temas que preocuparon a los primeros cristianos y cuyo interés sigue hoy vigente. El tema de la Segunda Llegada o Parusía, que aparece en la primera epístola que conservamos de Pablo (1 Tes), ha sido tratado por I. Sanz Extremeño, encuadrándolo tanto en su contexto político y social como en su dimensión escatológica. Del concepto de πνεῦμα en las cartas paulinas se ha ocupado J.V. Giménez Delgado con estudios sintácticos, semánticos y distributivos, que consideran las relaciones de este término con sus predicados y atributos, dilucidando con ello los posibles referentes que tenía Pablo cuando usaba este polisémico vocablo. M. Durán revisa una serie de términos en las epístolas paulinas, claves para el conocimiento de la situación de la mujer en esa época, y pone de manifiesto las diferentes respuestas que aparecen en las auténticas epístolas y en las pseudopaulinas. D. Torrijos a partir de Rom 1.18-32 explora el camino de acercamiento a Dios propuesto por Pablo, enfatizando la importancia de la libertad para este itinerario y R. Parellada se fija en la recepción de las cartas de Pablo por parte de Heidegger y muestra cómo el filósofo reinterpreta ciertas nociones de la experiencia cristiana primitiva, así la parusía paulina, para elaborar y desarrollar conceptos, como el de “el ser para la muerte”, de su ontología y *Fenomenología de la religión*.

Versa el tercer bloque de contribuciones sobre personajes, doctrinas y prácticas, a las que se consideró en el filo de la ortodoxia y por ello quedaron en cierto modo veladas. Es el caso de los textos gnósticos de Nag-Hammadi, enterrados cerca de veinte siglos en las arenas del desierto y que sólo desde hace unos cincuenta años podemos leer. Estos textos, desde su descubrimiento, fueron muy apreciados por Karl Jung y su escuela, lo que justifica un capítulo sobre la interpretación analítica de los códices de Nag-Hammadi, que ha escrito J. A. Castro Couceiro. N. Sánchez Madrid profundiza, a partir de la lectura del tratado físico-teológico Περὶ ἀρχῶν, en la cosmovisión del gran filósofo alejandrino Orígenes, condenado por la Iglesia, razón por la que gran parte de su obra se perdió, aunque algunos papiros están sacando ahora a la luz alguno de sus escritos. D. Caballero Payá estudia unos personajes que, a primera vista, pueden parecer poco edificantes: se trata de monjes y monjas que consideraron que la mejor manera de practicar la humildad cristiana era hacerse pasar por loco. A la vigencia de la magia en el cristianismo antiguo dedica su contribución R. Martín, y M. López Salvá a la evolución de la concepción de los ensueños en los textos del Antiguo Testamento y en los del cristianismo antiguo.

Cierran el volumen las contribuciones dedicadas a la iconografía y a la arquitectura. P. González Serrano demuestra cómo el cristianismo, que originariamente era una religión anicónica, a partir del s. II va tomando imágenes, en gran parte de la iconografía religiosa pagana, para transmitir su mensaje. A partir del s. III empiezan a aparecer representaciones de pasajes veterotestamentarios y a finales de ese siglo y principios del IV se encuentran ya imágenes del Nuevo Testamento. Se

apunta también a la “casa cristiana” de Dura Europos como primer testimonio de lo que serán la arquitectura y artes decorativas en los primeros centros cristianos. J. A. Álvarez-Pedrosa ha analizado la primera representación iconográfica de María como Reina, que se encuentra en los mosaicos del arco triunfal de la Basílica de Santa María la Mayor de Roma y la compara con el evangelio del Pseudo-Mateo. A juzgar por la coincidencia de los datos textuales con los iconográficos, concluye en su penetrante análisis que ese evangelio debió de servir de base para el programa iconográfico del arco triunfal de la Basílica de Santa María. Los principales templos cristianos de la Península Ibérica desde el s. III al VII han sido objeto del estudio de P. Ortiz y los resultados de su investigación ponen en entredicho la teoría según la que el cristianismo entró en la Península Ibérica por el Norte de África. I. Rodríguez Alfageme pasa revista a las representaciones del juicio final y del infierno desde las imágenes de la *Odisea* hasta hoy, con especial hincapié en las de la literatura vetero- e intertestamentaria y de la literatura cristiana primitiva. Esta contribución es un estudio diacrónico sobre la concepción del Más Allá y muestra los cambios que ha sufrido la representación de los infiernos en el imaginario colectivo.

Expresamos nuestro agradecimiento a todos los profesores, senior y junior, que con sus contribuciones han hecho posible este libro. Un agradecimiento muy especial merecen los jóvenes investigadores I. Sanz Extremeño, P. de Paz Amérigo, J.V. Giménez Delgado, D. Caballero Payá y M. Rivas Flores por su disponibilidad y estrecha colaboración. Este trabajo se enmarca en el Proyecto Consolider: *Hombres y dioses. Literatura, religión y filosofía entre oriente y occidente* (FFI2013-43126-P), a cuyo IP, el profesor Alberto Bernabé, le agradecemos, además de su participación, la cofinanciación de este volumen. Agradecemos, asimismo, al profesor Fernando Amérigo, Director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la UCM, el apoyo del Instituto en la edición y cofinanciación del libro.

Mercedes López Salvá.
Madrid, 18 de abril de 2016.

EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS SEGÚN SAN PABLO

DAVID TORRIJOS CASTRILLEJO

Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

dtorrijos@sandamaso.es

RESUMEN

Este artículo explora la cuestión del conocimiento natural de Dios en el texto bíblico que más explícitamente habla acerca de él: Rm 1,18-32. Se entiende por “conocimiento natural” aquel accesible a todo hombre en virtud de sus fuerzas innatas, posible incluso para quienes no hayan participado de la revelación bíblica. Se compara el pasaje de Pablo con Sb 13-15, que contiene muchos puntos doctrinales en común. Así, advertimos que el discurso paulino, inserto en un razonamiento teológico a los ojos de la fe, no es por ello menos filosófico para el contexto social en que se mueve. Pablo plantea con coherencia racional un camino de acercamiento a Dios enfatizando la contribución capital de la libertad humana a este itinerario.

Palabras clave: teología natural, religión, cristianismo, judaísmo tardío, creación

ABSTRACT

This article studies the issue of natural knowledge of God in the Bible verses which speak most explicitly about it: Romans 1,18-32. ‘Natural knowledge’ means here knowledge accessible to all men by virtue of their innate forces, possible even for those who have not partaken in the biblical revelation. St. Paul’s passage is compared with Wisdom 13-15, which shares many doctrinal points with it. The Pauline discourse, though inserted into a theological reasoning within the perspective of faith, represents a truly philosophical discussion for the social context in which it occurs. St. Paul presents his approach to God’s reality with rational consistency, by emphasizing the central role of human freedom in this itinerary.

Keywords: natural theology, religion, Christianity, late Judaism, creation

1. INTRODUCCIÓN.

El tema que pretendo abordar aquí supone una revisión de la postura de San Pablo ante la filosofía. Se trata de averiguar si admitía algún acceso a Dios diferente del procurado por el contacto con el Pueblo de Israel y, sobre todo, con Jesucristo. La cuestión se revela en buena medida problemática, porque es notoria la postura crítica de San Pablo frente a lo que él llama “sabiduría” (σοφία: 1Co 2,1): él predica tan sólo a Cristo, quien merece ser llamado “sabiduría de Dios” (1Co 1,24-30), reprueba el modo como se expresan los defensores de aquella “sabiduría mundana” (1Co 2,6) e incluso parece negar al ingenio humano haber alcanzado conocimiento alguno de Dios: «El mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios» (1Co 1,21¹). En este sentido, algunos intérpretes han sostenido que San Pablo cree al ser humano incapaz de un acceso cognoscitivo a Dios por sus propias fuerzas. Es más, uno de los filósofos que recientemente se han interesado por San Pablo, Badiou, ha llegado a atribuirle una postura “antifilosófica”, opuesta al conocimiento como tal². En otras palabras, la idea de “teología natural”³, empleada por San Agustín para explicar la parte de verdad presente en las reflexiones filosóficas de los paganos sobre Dios, sería por completo extraña a la mente de Pablo.

Frente a esta postura, en el marco de la investigación especializada sobre San Pablo, existe un abanico de estudios recientes que se han ocupado de los puntos de encuentro de San Pablo con los filósofos de su época, los cuales han puesto de manifiesto importantes semejanzas entre ellos⁴. Nuestro acercamiento se va a centrar en el comienzo de la Carta a los Romanos en el que San Pablo se refiere al conocimiento que los gentiles han tenido de Dios, uno de los pasajes que tradicionalmente más se han tenido en cuenta respecto de estas cuestiones. Este texto es de gran interés, dada la importancia de dicha epístola en el corpus paulino como tal, pues es evidente que en ella San Pablo pretende hacer una exposición coherente de una parte importante de sus propias ideas. Como veremos, el Apóstol no repudiará por completo la filosofía para buscar a Dios sino que, en línea con el pensamiento judío inmediatamente precedente y contemporáneo, la integrará pero con matices.

2. EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS SEGÚN RM 1,18-32.

Tras el saludo de la carta, el Apóstol comienza solemnemente su discurso a los romanos con el propósito de elucidar cuál sea la situación de los judíos y gentiles

¹ Para las citas bíblicas, sigo Rahlfs 1971 y Deutsche Bibelgesellschaft 2012; tomo las traducciones de la Sociedad Bíblica de Jerusalén 2000.

² Omitiendo contrastar 1Co con Rm 1,18-32, afirma: «La posición de Pablo, en lo que concierne a la novedad del discurso cristiano con relación a todas las formas del saber y la incompatibilidad entre cristianismo y filosofía, es tan radical que desconcierta incluso a Pascal» (Badiou 1999, 51).

³ Cfr. Augustinus, *De civ. Dei*, VI, 5; VIII, 1.

⁴ Cfr. Balch 1990; Sterling 1997 (este autor incluye una bibliografía al respecto); Engberg-Pedersen 2000; Fitzgerald et al. 2005; Lee 2006; Malherbe 2006; Fattal 2010.

ante Dios, justificando así la necesidad de Cristo para ambos. La postura de Pablo será severa: tanto unos como otros se encuentran bajo la ira de Dios, todos están por ende necesitados de salvación y sólo pueden adquirirla gracias a Cristo, recibido en la fe⁵. Antes de ocuparse de los judíos, atiende a los paganos, es decir, aquellos que no formaban parte del pueblo de Israel. Esta sección se inicia con la enfática sentencia: «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia» (Rm 1,18). Ya desde el comienzo se nos presenta el problema de fondo ante el que nos encontraremos. La cuestión del “conocimiento” de Dios aparece en conjunción con la cuestión del pecado, la condenación y la justificación. Los gentiles han “aprisionado la verdad en la injusticia”, es decir, han ofuscado la verdad en virtud de su propia injusticia. Como vamos a ver enseguida, para Pablo, la rectitud moral tiene un influjo decisivo en la aprehensión de la verdad⁶.

Justo a continuación de ese versículo, Pablo explica a qué “verdad” se refiere: «[...] pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia (νοούμενα) a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad» (Rm 1,19-20). Estas palabras son cruciales para nuestro propósito. Para empezar, la dificultad del conocimiento natural de Dios se manifiesta en la contraposición entre lo visible y lo invisible⁷. Dios es de suyo invisible, mientras que su creación es visible (2Co 4,18), ésta es, pues, aquello que conduce al hombre a saber “lo que de Dios se puede conocer”. La creación es manifestativa de Dios en cierta medida, a pesar de la oscuridad que envuelve el conocimiento de un ser invisible, es decir, asaz incomprensible. Tal incomprensibilidad es manifestada en la expresión “lo que de Dios se puede conocer” (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ), la cual indica que, en un grado considerable, Dios permanece siendo un «Dios oculto» (Is 45,15).

Sin lugar a dudas, Pablo sostiene, con la tradición judía, que Dios es indisponible y no está sometido al ser humano en absoluto; por tanto, el hombre no se encuentra en condiciones de conocer los pensamientos divinos (Rm 11,34; 1Co 2,11-16) y no tiene derecho a juzgarlo (Rm 9,20). Por este motivo, para afirmar que cierto conocimiento de Dios es de hecho patente ante las inteligencias de los gentiles, ha de recurrir a la iniciativa del mismo Dios. Según la fe veterotestamentaria, era Dios mismo quien se había revelado libremente al pueblo sin fundarse en ningún ascendiente humano sino tan sólo en su benevolente favor (v. gr. Dt 7,7-8). De manera análoga, también esta manifestación de Dios debe asentarse en una iniciativa divina. Pablo no afirma sencillamente que Dios sea cognoscible a través de las

⁵ Cfr. Rm 1,16; 2,12-13; 3,10.22-23.

⁶ En buena medida es verdad que «the root problem in Rom 1:18–32 is not an intellectual one. It is a *moral* problem» (Scott 2008, 19).

⁷ En esta contraposición se ha visto en varias ocasiones cierta tonalidad platónica aunque, a decir verdad, no se pueda concluir gran cosa: cfr. Pohlenz 1949, 71; Sanders 2009, 76. Por el contrario, Huttunen 2010, 51 ve en ello rasgos estoicos.

realidades físicas, sino que está añadiendo una interpretación teológica a la búsqueda humana de Dios en sus obras: la creación tiene por motivo manifestar a Dios. No presenta el camino a Dios mediante las facultades humanas como un itinerario exclusivamente “ascendente”, patrimonio del hombre, frente a otro camino “descendente”, propio de la revelación de Dios. Por el contrario, la creación misma constituye ya una iniciativa divina y en ella se encierra la voluntad de manifestar al hombre Su “poder y divinidad”⁸.

La perspectiva de la creación proporciona una soberanía mayor a Dios que si se pretendiera negar todo camino humano de aproximación a Él, con la intención de salvaguardar la novedad absoluta de Cristo. La posición de Pablo, lejos de someter a Dios bajo el “poder” de la razón humana, lo hace dueño de su libre manifestación hasta el punto de ser también el autor de la razón misma, debido al acto de la creación: “está *en ellos* manifiesto”. No se trata tan sólo de una manifestación divina exterior a los hombres, sino en ellos mismos, por cuanto la creación de la inteligencia humana (*νοῦς*)⁹ significa establecer las causas de este conocimiento.

Nuestra perícopa toma un nuevo color al final del versículo vigésimo. A partir de ahí, Pablo introduce la cuestión del conocimiento de Dios en el tema que va a ser abordado en la carta, a saber, la justificación: «[...] lo invisible de Dios [...] se deja ver a la inteligencia a través de sus obras [...] de forma que son inexcusables» (Rm 1,20). La posibilidad de alcanzar una noticia básica acerca de Dios por parte de los pueblos gentiles es la condición previa para dar a Dios el culto que merece. San Pablo no reprocha a los gentiles haber omitido el culto a Dios exigido para Israel en las Escrituras. Hubiera bastado “glorificarle como a Dios y darle gracias” (Rm 1,21): para Pablo, los únicos preceptos de la ley mosaica vigentes tras Jesucristo parecen ser los mandatos del Decálogo (Rm 13,9), pero éstos obligan a paganos, judíos y cristianos¹⁰.

El designio de Dios de manifestarse a los gentiles se ha visto empero frustrado. El Apóstol constata dos hechos, a saber, que los gentiles efectivamente “han conocido a Dios” (*γινόντες τὸν θεὸν*: Rm 1,21) pero, sin embargo, no le han procurado el culto esperado¹¹. Evidentemente, Pablo no sitúa la culpa de los gentiles en una

⁸ «[...] the present context even prevents the reader from understanding any cognition of God as a mere human work. The Lord himself makes τὸ γνωστόν evident (Rom 1,19b)» (Poggemeyer 2005, 225). «Para quien piense teológicamente eso implica un auténtico plan de salvación y un auténtico camino de salvación» (Sánchez Bosch 2007, 28).

⁹ Según Pablo, Dios es el autor no sólo de nuestro ser sino también de nuestras operaciones: *θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν* («es Dios quien, por su benevolencia, realiza en vosotros el querer y el obrar»: Flp 2,13).

¹⁰ *Cfr.* Stuhlmacher 1998, 35-36. Según Brague 2013, 126-129, el cristianismo no aporta ninguna “norma” nueva y así tampoco introduce una “nueva moral”, distinta de la ya expresada en el Decálogo; por el mismo motivo, no contiene un proyecto político (*cfr.* Brague 2013, 98-99, 343-345).

¹¹ Justamente esta afirmación indudable de un efectivo conocimiento, distinguida con claridad de la dejación del culto obligatorio, nos impide identificar sin más “conocimiento de Dios” y “culto a Dios” como hace Dunn 1998, 47: «To know God is to worship him» (*cfr.* Dunn 1988, 59). Igualmente procedía

ignorancia absoluta de Dios, sino más bien, principalmente, en el descuido del culto congruente con el conocimiento accesible a ellos. Ahora bien, este pecado primordial tiene, por una parte, consecuencias cognoscitivas y, por otra, arrastra a los paganos a un encadenamiento de pecados cada vez más flagrantes.

La omisión del culto a Dios, entrevisto mediante Sus obras, acarrea el oscurecimiento de la capacidad de conocer, pues «se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron necios» (Rm 1,21-22). La ignorancia es, pues, efecto de un acto deliberado, pero, a su vez, ella misma los aprisiona en desatinos cada vez mayores. Enseguida incurren en la idolatría, la cual significa asignar la glorificación que Dios merece a un ser inferior a Él, a una criatura suya: «[...] cambiaron la gloria del Dios incorruptible (ἠλλάξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ) por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles [...] cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador»¹². Los ídolos representan criaturas de Dios, ya sean antropomórficos, como en la religión grecorromana, ya sean zoomórficos, como en la religión egipcia. Pablo entronca con la tradicional crítica a la idolatría sostenida por los profetas, donde se recuerda a los judíos que las fuerzas naturales han sido hechas por Dios, no son competidores suyos en condiciones de igualdad.

Los gentiles, despeñándose en una caída estrepitosa, se hunden en simas más y más profundas y, ahora, tras haber sucumbido a la idolatría, son definitivamente asfixiados por toda clase de pecados: «Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, los entregó Dios a su mente insensata, para que hicieran lo que no conviene»¹³. Con ello queda plenamente confirmada la tesis paulina: los paganos están sumergidos en la injusticia y necesitan de la salvación divina.

En resolución, hemos de concluir que, según Pablo, los gentiles no sólo pudieron alcanzar cierta noticia de Dios, sino que de hecho han llegado a alcanzar un auténtico conocimiento, el cual ha sido abandonado culpablemente —al menos por algunos¹⁴—. Es esto tan notorio que incluso un intérprete como Lutero, muy poco proclive a conceder prerrogativas a la condición humana ante Dios, cree evidente que el apóstol está «hablando aquí del conocimiento natural de Dios», el cual «está

Conzellmann 1981, 65, citando Rm 1, 18ss: «Erkenntnis ist eo ipso Anerkennung». Más acertadamente se expresa Moo 1996, 106-107. Cfr. Bell 1998, 49s.

¹² Rm 1, 23.25. El versículo vigésimo tercero está evidentemente tomado de Jeremías pero, como sucederá en la referencia de Rm 2,15 a Jr 31,33, también aquí se atribuye a los gentiles aquello que el profeta decía de los israelitas: εἰ ἀλλάζονται ἔθνη θεοὺς αὐτῶν; [...]. ὁ δὲ λαός μου ἠλλάξατο τὴν δόξαν αὐτοῦ («si las gentes cambiaron de dioses [...]. Pues mi pueblo ha trocado su Gloria...»: Jr 2,11; cfr. Sal 105 [106]). También es interesante el verso paralelo de Oseas (4,7), el cual aparece al punto de mencionar la carencia de conocimiento (v. 6).

¹³ Rm 1,28. También en su escrito más antiguo aparece esta misma enseñanza: ver 1Ts 4,5; la fornicación es mentada en el v. 3 (cfr. Ef 4, 17-19).

¹⁴ Cfr. Sánchez Bosch 2007, 29.

al alcance de todos, y en particular de los gentiles»; es más, éstos «dieron muestras patentes de que en su corazón anidaba un conocimiento de Dios»¹⁵.

3. COMPARACIÓN CON SB 13-15.

Sin duda, al escribir la página que acabamos de glosar, Pablo ha tenido en mente a los filósofos griegos, en cuanto gentiles en quienes se verifica el hallazgo del Dios verdadero a través de Sus obras¹⁶. Por esta misma razón, no extrañaría que en la exposición de tales ideas, Pablo se hubiese inspirado parcialmente en alguna literatura filosófica. No obstante, sin rechazar una influencia directa de ésta sobre la presente sección de la Carta a los Romanos, proponemos aquí una comparación con un escrito correspondiente al judaísmo tardío, el libro de la Sabiduría, con quien guarda importantes analogías¹⁷. Aunque Pablo no ignora la filosofía griega y romana, es probable que su conocimiento y sobre todo su interpretación de la mis-

¹⁵ Lutero 1998, 48s. (WA176). Es sorprendente la coincidencia en este punto con la declaración dogmática que siglos después haría la Iglesia Católica en el Concilio Vaticano I citando Rm 1,20: «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse» («La Santa Madre Iglesia, mantiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza mediante la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas»: Constitución Dogmática *Dei Filius*, DH3001). Ciertamente, la afirmación de Lutero parece difícil de integrar en su teología, sobre todo después de haber declarado que el objetivo de la carta es «destruir, deshacer y desbaratar toda sabiduría y justicia de la carne» (Lutero 1998, 25 [WA157]); por lo demás, son conocidas sus afirmaciones sobre la razón como “concubina del diablo”, algo que complica su postura sobre el conocimiento natural de Dios: *cfr.* Kern 2014, 396-401. Barth subraya más aún la debilidad de las capacidades humanas, interpretando Rm 1,20-21 del siguiente modo: «Sabemos que Dios es aquel al que *nosotros no* conocemos» (Barth 2002, 93s.). Sobre la problemática posición defendida por Barth a este respecto en su *Dogmática*: *cfr.* Coffey 1970, 678-680. Para el estado de la cuestión de la “teología natural” en Pablo: *cfr.* Fitzmyer 2008a, 273.

¹⁶ En Rm 1,14 dice dirigirse a los griegos sabios no menos que a los ignorantes. De cualquier forma, todo apunta a que Pablo no se refiere en su discurso exclusivamente al raciocinio científico, sino a la general capacidad humana de advertir la presencia de Dios en sus obras: *cfr.* Wilckens 1978, 106.

¹⁷ La vinculación de Rm 1,18-32 con Sb 13-15 es conocida desde antiguo. Por ejemplo, sto. Tomás de Aquino apela a Sb 13 en *Super Rm.*, cap. 1, lect. 6 y en la *lectio 7* vuelve a citar dicho capítulo otras dos veces más. Aunque algunos autores se muestran algo comedidos (*cfr.* Larcher 1969, 17-19), hoy en día los estudios históricos y literarios parecen justificar dicho vínculo: «The parallel between Wisd Sol 12-15 and vv 19-32 is too close to be accidental» (Dunn 1988, 56-57). «We shall see that it is more appropriate to speak of a Pauline *engagement* with the earlier text rather than a “dependence”. Even if Paul’s engagement were actually with a shared tradition rather than a specific text, the analysis would still be valid. Yet the cumulative force of the parallels is such that the hypothesis of a shared tradition seems inadequate. There seems no good reason to doubt that Paul is consciously basing his argument on the template provided by *Wisdom*. The argument of Romans 1,18-32 develops in parallel to *Wisdom* 13,1-14;31» (Watson 2004, 405). Campbell 2009, 362 entiende este pasaje tan pegado a Sb que lo ve en contradicción con el restante discurso de la epístola; por eso, cree descubrir en Rm 1,18-32 la voz de un oponente de Pablo: «[...] the speaker is a recognizable “Teacher” of some sort, whose influence at Rome Paul is seeking to neutralize throughout Romans» (Campbell 2009, 542). Además de los paralelos con *Sabiduría*, han sido señaladas varias semejanzas con otros textos tardojudáicos: *Cfr.* Daxer 1914; Young 2000; Fitzmyer 2008a, 272; Linebaugh 2013, 93-121.

ma estén mediados por el judaísmo, el cual convive con la cultura helénica desde el siglo cuarto antes de Cristo¹⁸.

A partir del décimo capítulo de Sabiduría, su autor comienza una reflexión sobre la historia de la salvación del pueblo de Israel, la cual se concentra sobre todo en los egipcios en cuanto captores y enemigos paradigmáticos del pueblo israelita. Aunque a partir del capítulo decimosexto serán examinadas las plagas, ya el capítulo duodécimo acaba afirmando que el castigo sufrido por los egipcios les permitió descubrir efectivamente a Dios: «[...] abrieron los ojos y reconocieron como Dios verdadero a aquel que antes se negaban a conocer»¹⁹. Para este autor, el conocimiento de Dios por parte de los paganos es también un hecho, aunque parece haber acontecido como efecto del castigo divino.

El capítulo decimotercero guarda varias semejanzas con el primero de la Carta a los Romanos. Permítasenos citar sus primeros versos *in extenso* para irlo glosando a continuación:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios y no fueron capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al Artífice, atendiendo a sus obras; sino que tuvieron por dioses, señores del mundo, al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a los astros del cielo. Si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja su Señor, pues los creó el autor de la belleza. Y si admiraron su poder y energía, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es quien los hizo; pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador. Sin embargo, éstos merecen menor reproche, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriendo encontrarlo. Dan vueltas a sus obras, las investigan y se dejan seducir por su apariencia, pues es hermoso lo que ven. Pero, con todo, ni siquiera éstos son excusables; porque, si fueron capaces de saber tanto, que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor? (Sb 13,1-9).

Después de estas palabras, el autor desarrolla, entre 13,10 y 14,21, varias hipótesis a fin de explicar el nacimiento del culto idolátrico, para concluir refiriéndose a la inmoralidad de los paganos en unas líneas que citaremos más adelante. Son numerosos los elementos comunes entre los pasajes de Rm 1,18-32 y Sb 13. Ajustándonos al orden de las ideas expresado por Pablo, podemos afirmar, en primer lugar, que el autor de Sabiduría también cree posible para cualquier hombre —y no sólo para el judío— alcanzar cierto conocimiento de Dios: puede ser conocido mediante sus “obras”, es decir, gracias a sus criaturas y no sólo mediante sus intervenciones en la historia del pueblo israelita. Constatamos, además, el uso de terminología típicamente filosófica: se menciona la δύναμις y la ἐνέργεια de las criaturas (v. 4),

¹⁸ Cfr. Michel 1978, 100-101.

¹⁹ ἰδόντες, ὃν πάλαι ἠρνοῦντο εἶδέναι, θεὸν ἐπέγνωσαν ἀληθῆ (Sb 12,27). Obsérvese que en Rm 1,28 Pablo se refiere al conocimiento de Dios con el término ἐπίγνωσις.

que muestran, para quien sea capaz de colegirlo “por analogía” (ἀναλόγως: v. 5)²⁰, un poder mucho mayor en Dios (δυνατώτερός: v. 4²¹); aparece el tema de Dios como τεχνίτης, de larga tradición bíblica pero con una importante resonancia platónica; también se podría remontar a un trasfondo platónico la mención de la “belleza” (κάλλος: vv. 3, 5, 7) de las criaturas, las cuales son designadas como “bienes” (ἐκ τῶν ἀγαθῶν: v. 1). Como en el texto paulino, aparece aquí el itinerario que parte de lo visible (τῶν ὁρωμένων: v. 1; *cfr.* v. 7: τὰ βλεπόμενα) para alcanzar lo invisible; es más, se hace referencia a la apariencia (τῆ ὄψει: v. 7). Si bien no se usa el término “invisible”, se designa a Dios con una expresión no menos “filosófica”: ὁ ὄν (v. 1)²². Dios es también aquí, pues, invisible y por tanto sólo reconocible a la inteligencia, al νοῦς (v. 4; *cfr.* Rm 1,20).

A diferencia de Pablo, el autor de Sabiduría no parece advertir que Dios, reconocible por Sus obras, es quien ha decidido positivamente darse a conocer a los hombres mediante éstas. Con todo, existe cierta semejanza con la exposición del Pablo que nos trasmite San Lucas en los Hechos. En el momento en que éste se refiere ante los filósofos atenienses al discurso filosófico sobre Dios, dice: «Él creó [...] todo el linaje humano [...] con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban»²³. Si bien no declara el conocimiento de Dios como un propósito implícito en la creación, el autor de Sabiduría sí comprende al ser humano en búsqueda de aquel (v. 6), empleando los mismos términos que después usará Lucas.

La divina determinación de manifestarse a Sí propio ante todos los hombres a través de las criaturas aparece empero en otro escrito sapiencial, el Eclesiástico. Su autor rememora la creación, a través de la cual Dios concedió el don de la inteligencia al ser humano a fin de que Lo conociera y alabara:

Les formó lengua, ojos y oídos, y les dio un corazón para pensar. Los llenó de saber e inteligencia, les enseñó el bien y el mal. Fijó su mirada en sus corazones, para mostrarles la grandeza de sus obras. Por eso alabarán su santo nombre, y proclamarán la grandeza de sus obras (Si 17,6-8).

²⁰ *Cfr.* Gilbert 1973, 24-30, 39-40; Larcher 1985, 763-765. Es difícil “traducir” el término ἀναλόγως por la escasez de precedentes. Lo más prudente es atenerse al tipo de proporción (*logos*) empleada ahí por el autor: aquella que constituye el núcleo del razonamiento que, en el contexto de la “teología natural”, se suele llamar *via eminentiae*. Aunque Gilbert, pese a haberse acercado, no logra identificarlo, Aristóteles recurre a este método para hablar de Dios: *cfr.* v. gr. *Top.*, III, 1, 116 b 12-13. El procedimiento ha sido calificado como «principio del *málista*» por Botter 2005.

²¹ Recuérdese que Pablo descubría, por lo creado, la δύναμις divina (Rm 1,20).

²² *Cfr.* Gilbert 1973, 6, 43.

²³ Hch 17,26-27. Frente a Dibelius, Pohlenz 1949 sostiene la autenticidad paulina de este discurso. *Cfr.* Stuhlmacher 1998, 35. En esta línea, se ha dicho recientemente: «[...] es nimmt Wunder, wieso davon geredet werden kann, dass wir für die Aeropagrede „keine Parallele“ haben. Viele Elemente aus Apg 17,16-33 finden sich nämlich in 1 Thess 1,8-9» (Flebbe 2009, 120s.).

En estas líneas, el “fijar la mirada de Dios (lit. su ojo) en los corazones de los hombres” no significa la providencia divina sobre cada ser humano, algo que también afirma el Sirácida algo más adelante (Si 17,15), sino más bien enuncia la condición de “imagen divina” (v. 3b) propia de las facultades cognoscitivas establecidas en el corazón humano. En definitiva, esta semejanza de Dios tiene un propósito, a saber, hacer capaces a los hombres de conocer Sus obras (v. 8b) y, en virtud de ello, alabar al creador (v. 10). Este pasaje nos proporciona dos elementos de la exposición paulina que faltaban en Sabiduría y que ya hemos completado: primero, que el designio divino era darse a conocer y, segundo, que esta noticia debería conducir a una lógica alabanza. Asimismo, confirma que este acto de manifestación de Sí incluye no sólo la creación de los seres visibles sino también la concesión de la facultad cognoscitiva al destinatario.

Esto nos hace retornar al pasaje de Sabiduría que veníamos glosando. Pablo no sólo afirmaba la posibilidad del conocimiento divino, sino que también creía que de hecho los gentiles lo habían alcanzado²⁴. Por el contrario, Sabiduría no se anima a tanto (en este lugar), pues todo su discurso pretende poner de relieve la torpeza de los hombres que no han conocido a Dios, a pesar de haberles sido posible hacerlo. A lo más que llega es a concederles el haber intentado buscar a Dios pero, viéndose embarazados por la belleza de Sus obras, no logran finalizar su pesquisa (Sb 13,6-7)²⁵.

²⁴ Coffey está convencido de que Rm 1,21 es el único pasaje de la Escritura donde se atribuye el conocimiento de Dios a los gentiles: «Nowhere else does Scripture make the assertion that the Gentiles knew God. All the passages that one might cite are, like the dogma of Vatican I, content simply to affirm the *power* of the human mind to know God» (Coffey 1970, 675s., *cfr.* 680). Sin embargo, además de Sb 12,27, podríamos citar numerosos pasajes (v. gr. Ex 8,4.24; 9,27-28; 10,16-17; 18,11-12; Jos 2,11; 1R 17,24; 2R 5,15; Est 16 [Vulg.],16-18.21; Dn 2,47; 3,28-29; 4,31.34; 6,27; 14,41; Jon 1,16; 3,8) donde los paganos llegan a reconocer al Dios de Israel —en muchos casos, como el único Dios— en virtud de ciertas acciones Suyas llevadas a cabo en la historia de Su pueblo (por no mencionar otros pasos menos claros como el reconocimiento de Yahvé por Balaam en Nm 22-24). Con todo, este tipo de casos serían considerados por Coffey como un conocimiento “de fe”, no uno basado en la manifestación divina mediante la creación. Sin embargo, en contra suya está la idea sapiencial de un conocimiento del Dios único compartido por los hombres antes de incurrir en la idolatría (Sb 14,13), que lleva al Sirácida a afirmar de todos los hombres que «vieron con sus ojos la grandeza de su gloria [sc. de Dios]» (Si 17,13). Además, en el discurso del Pablo de Lucas pronunciado en el Aerópago, no sólo se cita como veraz una sentencia sobre Dios de un poeta gentil (Hch 17,28), sino que se apoya en ella para argumentar en contra de la idolatría (v. 29). De este modo, hemos de entender que la “ignorancia de Dios” (ἄγνοια: v. 30) a la que ahí se refiere Pablo, más que un total desconocimiento de Dios, supone una noticia verdadera mezclada con alguna dosis de error (como la que a este mismo respecto admite, por ejemplo, Aristóteles en *Metaph.*, Λ, 1074 a 38 – b 14). Así creo que debe leerse también la “falsedad” de Rm 1,23.25 (ψεύδω) e incluso la “ignorancia” de 1Co 1,21 (οὐκ ἔγνω ... τὸν θεόν). Ciertamente, por mucha verdad que pueda contener una idea, un solo fallo la convierte en falsa absolutamente hablando.

²⁵ De un modo más restrictivo aún, el profeta Baruc (3,23) admite que algunos gentiles buscan el saber pero nunca dan con la verdadera sabiduría, la cual tan sólo fue concedida al pueblo escogido (v. 37). Menos optimista todavía es el salmista (citado por cierto en Rm 3,11), el cual sentencia que no hay quien busque a Dios, una actitud que permitiría mostrarse a uno sensato (Sal 13 [14],2); faltando esta sensatez y por tanto dicha búsqueda, los hombres se descaminan por las sendas del pecado (v. 3).

Según el razonamiento paulino, algunos gentiles han cumplido sólo parcialmente el propósito divino. Dios quería darse a conocer y los hombres debían haberlo adorado, sin embargo, los paganos cumplieron lo primero omitiendo lo segundo. Por el contrario, para el autor de Sabiduría ni siquiera habían llegado a conocerlo derechamente. Ahora bien, el desacuerdo entre éste y Pablo es más leve de lo que podríamos pensar. Como recordamos, la exposición de Pablo enseguida pasa a declarar las resultas de no haber rendido a Dios el culto debido: el oscurecimiento de su mente, el cual desembocará al punto en una corrupción de la idea de Dios recién alcanzada. Esta consecuencia no es extraña al autor de Sabiduría. Para él, la maldad moral deforma la capacidad del raciocinio cuyo defecto se manifiesta primeramente en carencias cognoscitivas sobre Dios: «Así piensan, pero se equivocan, pues los ofusca su maldad. No conocen los secretos de Dios» (Sb 2,21-22). La estulticia como tal es, pues, fruto de la maldad moral y deforma la recta comprensión de Dios.

Pablo está, pues, integrando originalmente en su propio discurso ideas propias de la literatura sapiencial. Efectivamente, decía Sabiduría (13,1): «Son necios por naturaleza todos los hombres que han desconocido a Dios». Pablo no habla tanto de una “necedad por naturaleza” cuanto del efecto de un pecado²⁶: la maldad entenebrece las facultades cognoscitivas y esta oscuridad provoca ulteriores errores sobre Dios. Es aplicada a esta cuestión la comprensión “moral” del conocimiento distintiva de la literatura sapiencial en general²⁷. El autor de *Sabiduría* desarrolla esta unidad entre el conocimiento y las buenas obras de la siguiente manera:

Los pensamientos retorcidos apartan de Dios, y su poder, puesto a prueba, confunde a los insensatos. En efecto, la sabiduría no entra en alma artera, ni habita en cuerpo esclavo del pecado; pues el santo espíritu educador rehúye el engaño, se aleja de los pensamientos vacíos y se siente confundido ante el ataque de la injusticia (Sb 1,3-6).

²⁶ Tampoco la “necedad por naturaleza” de Sabiduría pretende ser una intrínseca condición de ciertos hombres, sino más bien el fruto de la corrupción debida al desatino en materia de religión: «Sind nun alle Menschen „von Natur aus“ nichtig, so heißt das nicht, daß jeder Mensch kraft seiner Geburt schon ein Nichts ist [...]. Denn „alle“ wird durch den Relativsatz relativiert: Alle in Unkenntnis Gottes dahinvegetierenden Menschen leben in Nichtigkeit, weil sie in ihrem nichtigen, also zum Nichts machenden „Denken“ ihr eigenes Wesen (so dürfte hier φύσει, *physei*, zu interpretieren sein) schuldhaft zerstören, also sich selbst in ihrem ganzen Sein. Ist somit *Unkenntnis Gottes* der eigentliche Grund der Selbstzerstörung» (Hübner 1999, 166).

²⁷ La sabiduría proporciona conocimiento de Dios en orden a su veneración cuyo fruto es el comportamiento éticamente correcto: «Dagegen versteht nach Prv 2, 6 der Mensch durch die von Jahwe verliehene יהכמה die Jahwefurcht und gewinnt Gotteserkenntnis [...]. Immer bezeichnet der in der Weisheitslehre beliebte Ausdruck Jahwe- oder Gottesfurcht das fromme Verhalten. Er meint nicht die Angst vor Gott, sondern die religiöse Verehrung, wie sie Jahwe als Gott und wie sie jedem Gott von seinem Verehren entgegengebracht wird. Sie äußert sich nicht im Kultus [...], sondern ist praktische Religion im täglichen Tun und Lassen, das heißt im rechten ethischen Verhalten» (Fohrer 1964, 487, ll. 10-20). En la literatura apocalíptica también se encuentra la idea del oscurecimiento de la mente a causa de la iniquidad: *cfr.* Michel 1978, 102.

Aunque se hable de “insensatez”, así como de “pensamientos retorcidos” y “vacíos”, no se pretende condenar ningún razonamiento digamos “teórico” sino tan sólo se alude a una característica típica del “necio” de la literatura sapiencial, a saber, el obrar inicualemente²⁸. Dios es el origen de la sabiduría²⁹ y, por consiguiente, quien obre de modo contrario a Su voluntad repele aquélla. Usando las expresiones sapienciales: quien procede neciamente se vuelve cada vez más insensato, más ciego en todo sentido. Esto supone una justificación de la deformación cognoscitiva acarreada por las malas obras, una relación de causa-efecto que será empleada hasta el final de la argumentación paulina. El marco en que se explica es nuevamente teológico. Si el autor de *Sabiduría* no expresaba tan claramente como el Sirácida la voluntad divina de manifestarse por sus obras, ahora queda claro que todo conocimiento procede de lo alto y, en ese sentido, los arcanos accesibles a través de lo visible —también para él— son manifestados por Dios, en virtud de cierta inspiración (Sb 7,21).

Evocando de nuevo la Carta a los Romanos, hallamos otro llamativo paralelo con el pasaje arriba citado de *Sabiduría*. Recordemos que Pablo afirmaba que los gentiles eran “inexcusables” (ἀναπολογήτους: Rm 1,20), porque Dios se daba a conocer mediante sus obras. También *Sabiduría*, después de haber concedido que los gentiles buscaban a Dios a duras penas en la belleza de lo creado, acaba rechazando que por ello sean “excusables” (συγγνωστοί: Sb 13,8), pero el motivo que éste proporciona es más bien la capacidad exhibida por éstos al estudiar el cosmos. Por otra parte, el “pecado” del que han de ser excusados es también diferente: para Pablo, consiste en no haber rendido culto a Dios —pese a haberlo conocido—, mientras que para *Sabiduría* consiste en la ignorancia culpable acerca de Él³⁰.

Así, pues, tras haberse oscurecido la mente de los gentiles —decía Pablo— han acabado adorando, en lugar del Dios divisado, las representaciones idolátricas con figura de seres humanos y de animales irracionales. Ciertamente, tampoco aquí es idéntica la exposición de *Sabiduría*, que se refiere más bien a los elementos de la naturaleza: el fuego, el viento, las aguas, los astros... Al parecer, el autor de *Sabiduría* tiene más en cuenta en ese momento las teorías de los filósofos que la religiosidad idolátrica. Con todo, la idea fundamental expresada conviene exactamente con Pablo: “adoraron a la criatura en lugar de su creador”.

Aunque en el capítulo decimotercero el autor de *Sabiduría* no se refiera a los ídolos, en realidad lo acababa de hacer poco antes al hablar de los egipcios (Sb 12,23-27) y de hecho dedicará a la idolatría el final del capítulo junto a los capítulos sucesivos. Es ésta en efecto una de las aportaciones más originales de la obra a este respecto. Su línea de argumentación no se ajusta a las críticas del antropomor-

²⁸ Un paralelismo antitético que expresa este significado a la perfección: «Yahvé detesta las mentes retorcidas y da su favor a la conducta intachable» (Pr 11, 20).

²⁹ Cfr. Sb 7,15.25; 8,21; 9,9.

³⁰ Cfr. Penna 2010, 102; Linebaugh 2013, 110.

fismo características de los filósofos griegos sino que desarrolla las ideas típicas de Israel: primero, las fuerzas de la naturaleza, amén de los animales venerados por los gentiles, son criaturas de Dios³¹; segundo, los ídolos son factura de manos humanas³². Sobre todo insiste en cómo han podido desarrollarse los cultos idolátricos proporcionando explicaciones de sabor helenístico, en las que busca causas como la convención o las pasiones humanas. De todas maneras, se repiten los tópicos judíos acerca de los ídolos. Es más, allá donde se podría haber vituperado la superficial “belleza” del ídolo de una manera platónica, en cuanto “imagen de la imagen” de Dios reflejada en las criaturas³³, se prefiere afirmar que «ni siquiera poseen la belleza de los animales cuyo aspecto atrae, pues quedaron excluidos de la aprobación y bendición de Dios» (Sb 15,19).

En resolución, al igual que Pablo, el autor de Sabiduría cree que el oscurecimiento de la mente de los paganos —en concreto, los egipcios— se ha reflejado en el culto idolátrico: «[...] sus pensamientos insensatos y malvados [...] los desorientaron, haciéndoles adorar a reptiles irracionales y a viles animales» (Sb 11,15). La irracionalidad de los egipcios los arrastró a la adoración de seres irracionales como ellos, en lugar del único y sabio Dios. Podríamos apelar al conocido principio, de gran fortuna en la filosofía griega, de la atracción de lo semejante por lo semejante, si no fuera porque ya el salmo reclamaba para los idólatras la misma condición inerte de los ídolos³⁴. La lógica seguida por Sabiduría es aquí análoga: la necedad de los egipcios los ha arrastrado a adorar necias bestias y ahora merecen un castigo proporcionado: van a ser afligidos por los mismos estúpidos seres que ellos veneran³⁵. Las plagas de Egipto demuestran, pues, que «en el pecado va la penitencia»³⁶, aquello mismo por lo que se ha inclinado el culpable es el instrumento de su corrección. De tal modo podemos comprender mejor la concatenación del razonamiento paulino que quizá podría resultar desconcertante a primera vista: «Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador» (Rm 1,24-25). ¿Por qué el castigo merecido para la idolatría son los pecados en que ellos ulteriormente caen? ¿No tienen los pecados condición de “culpa” más que de “pena”? ¿No agrandarían los pecados la culpa en lugar de servir de remedio? Sin embargo, queda claro que Pablo considera los pecados mismos —en primer lugar la impureza³⁷, la práctica de

³¹ Cfr. v. gr. Is 40,22.26; 44,24-25.

³² Cfr. v. gr. Is 44,9-20; Sal 113B [115].

³³ Es ésta una idea que podría subyacer tras las menciones de la belleza hechas en Sb 13,5.7.

³⁴ Cfr. Sal 113B [115],5-6.8. En general, la “similitud” entre la pena y la culpa forma parte de los sistemas judiciales orientales antiguos (piénsese en la ley del Tali3n tal como est3 expresada por Hammurabi) y es f3cilmente apreciable en los c3digos legales de la Tor3.

³⁵ Cfr. Sb 11,15-20; 12,23-27.

³⁶ δι’ 3ν τις 3μαρτάνει, δι3 τούτων κολ3ζεται (Sb 11,16).

³⁷ Es indudable que se trata de inmoralidad sexual (lo que Pablo designa en general como πορνεία) por el contexto y el paralelismo con 1Co 12,21 y Ga 5,19: cfr. Dunn 1998, 121.

las relaciones homosexuales y después las demás iniquidades— como el «pago merecido de su extravío» (Rm 1,27).

La solución a estas aporías podría muy bien encontrarse en el citado pensamiento del libro de la Sabiduría (11,16): “en el pecado va la penitencia”³⁸. Pablo cree, en primer lugar, que los pecados constituyen una condena en sí mismos, porque significan la corrupción del ser humano, el cual se hunde a causa suya en la vejez y en la muerte, volviéndose esclavo del propio pecado³⁹. La presencia de los pecados sexuales es particularmente significativa porque afectan de modo más íntimo al sujeto que los comete: «Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicar, peca contra su propio cuerpo» (1Co 6,18). La fornicación constituye, pues, una penalidad añadida al pecado. Por otra parte, no se debe pasar por alto el sentido teológico de la fornicación en el Antiguo Testamento, algo que Pablo no puede ignorar⁴⁰ y que de hecho está implícito en el paso de la Primera carta a los Corintios recién citado. Los profetas —principalmente Oseas— han presentado la idolatría y la afición a los cultos paganos como un adulterio contra los esponsales contraídos entre Dios y su pueblo⁴¹. Israel ha sido infiel a Dios fornicando con los dioses en cuya comunión entraba mediante los ritos idolátricos y el halago a las potencias extranjeras. En conclusión, el libertinaje sexual posee el carácter de pena por su intrínseco poder para corromper al hombre en su propio ser, en su cuerpo; pero además porque la fornicación constituye una pena semejante al pecado cometido por los gentiles, en tanto en cuanto la idolatría constituye un cierto adulterio.

Mencionemos una ulterior prueba de la presencia de Sabiduría en el trasfondo del discurso de San Pablo. Tras el pasaje del capítulo decimotercero sobre el “conocimiento natural de Dios”, se desarrollan amplias reflexiones sobre la idolatría y sus causas, para acabar presentando la inmoralidad como una consecuencia del extravío de la religión pagana:

La invención de los ídolos fue el comienzo de la infidelidad⁴², y su descubrimiento, la corrupción de la vida. Pero no existían desde el principio, ni existirán para siempre. Entraron en el mundo por la vanidad de los hombres [...]. Luego, no les bastó con errar en el conocimiento de Dios, sino que, debatiéndose en duro conflicto por la ignorancia, llamaron paz a tan graves males. Así, celebrando iniciaciones infantizadas, misterios secretos, o delirantes orgías de ritos extravagantes, ya no mantienen puros ni vidas ni matrimonios, sino que se matan a traición unos a otros o se humi-

³⁸ Cfr. Käsemann 1980, 39. Pace Huttunen 2010, 51: como acabamos de ver, la idea de que «the penalty is included in the vice itself», aunque pueda hallarse en Epícteto —según afirma Huttunen—, la hemos visto expresada con anterioridad por Sabiduría, un texto evidentemente próximo al pasaje paulino.

³⁹ Cfr. Rm 5,12.21; 6,6.12-23; 7,24.

⁴⁰ Así lo cree Schulz 1959, 593, l. 3.

⁴¹ Cfr. Os 1,2; 2-3; 4,10-14.18; Is 1,21; 54,6-7; Jr 3,1.6-12; Ez 16,15-52;23.

⁴² Ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων. Cfr. Larcher 1985, 805s. Nótese que la idolatría está vinculada con el adulterio, en línea con la teología a la que nos acabamos de referir.

llan con adulterios. Todo es un caos de sangre y muerte, robo y fraude, corrupción, deslealtad, desorden, perjurio, confusión de los buenos, olvido de la gratitud, contaminación de las almas, inversión de sexos, desorden matrimonial, adulterio y libertinaje. Porque el culto a los ídolos sin nombre es principio, causa y fin de todos los males (Sb 14,12-14.22-27).

Algo más claramente que en el capítulo precedente, el autor de Sabiduría parece admitir aquí una inicial comprensión correcta (monoteísta y no idolátrica⁴³) de Dios, deformada ulteriormente por los hombres al caer en la idolatría, la cual les llevó a «hacerse una idea falsa de Dios» (Sb 14,30). Además, el pasaje habla de las religiones politeístas como la raíz de la corrupción moral —tal como hemos apreciado en San Pablo— e incluso es referida una lista de pecados semejante a aquella con la cual termina el discurso paulino que estamos examinando (Rm 1,29-31)⁴⁴.

Observemos que aparece la temática del adulterio como “impureza” (οὔτε γάμους καθαρὸς⁴⁵) con muy semejante expresión a la usada por Pablo. Se le otorga a ese desorden tanta importancia que vuelve a aparecer al final de la lista de pecados, junto a la homosexualidad, tan enfatizada por Pablo. Varios de los demás vicios también tienen su correspondencia en Romanos, pero sobre todo es de interés la comprensión de la torpeza sexual como portadora de las penas merecidas para los licenciosos que incurren en ella: en efecto, los gentiles “se humillan con adulterios” (νοθεύων ὀδυνῶ). Ahora bien, parece que en Sabiduría la fornicación significa un castigo aplicado recíprocamente entre pecadores, mientras que para Pablo padece la pena el mismo que la practica.

Podría verse una última explicación de las iniquidades como “pecados que llevan en sí su penitencia” si atendemos a las citadas afirmaciones de Sabiduría en que se relacionaba la insensatez de los egipcios con la irracionalidad de las bestias que éstos adoraban. Es bastante verosímil que San Pablo comprenda que los hombres, al obrar “contra la naturaleza” (παρὰ φύσιν: Rm 1,26), lo hagan también “contra la razón”; en efecto, ambos conceptos, característicos del pensamiento

⁴³ Cfr. Winston 1979, 272s. Una postura semejante a Sabiduría fue sostenida por el filósofo Posidonio, la cual fue adivinada por Pohlenz en el discurso del Aerópago (para él, auténticamente paulino); así resume el estudioso germano el raciocinio de Posidonio: «Dem ganzen Menschengeschlecht ist von seinem Ursprung her das Suchen nach Gott und die Gotteserkenntnis eingepflanzt; denn die Menschen sind ja nicht von Gott getrennt, sondern sie leben und bewegen sich in ihm als ein Teil seines Wesens. *Das reinste Gottesbewußtsein hatten die ersten Menschen, die noch in unmittelbarer Fühlung mit dem göttlichen Geiste standen.* Seitdem ist bei allen Völkern der Erde trotz ihrer sonstigen Verschiedenheit der Glaube an Gott vorhanden. *Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ist dieser freilich bei den einzelnen Völkern in mannigfacher Weise getrübt worden, so daß man sich Gott sogar in Menschen- oder Tiergestalt vorstellte.* Deshalb ist es jetzt unsere Aufgabe, mit dieser ἄγνοια ein Ende zu machen und durch bewußte Geistesarbeit uns wieder eine reine Gotteserkenntnis zu verschaffen» (Pohlenz 1949, 95; el subrayado es mío). Pese a las evidentes similitudes también con Sabiduría, debe tenerse en cuenta la observación de Winston (*ibíd.*), el cual niega que el texto sapiencial pueda inspirarse en Posidonio (tal como fue propuesto por Heinemann) sino más bien en una fuente epicúrea perdida de aproximadamente 150 a.C.

⁴⁴ Cfr. Stuhlmacher 1998, 35.

⁴⁵ Un sentido similar puede tener la expresión del v. 26: ψυχῶν μiasμός.

estoico, son correlativos. En ese sentido, obrar contra la naturaleza y, por derivación, cualquier pecado, constituye una cierta degradación del hombre al estado bestial, asimilándolo así a los seres irracionales⁴⁶. Según Pablo, no habría castigo mayor para el que obra insensatamente que el rebajamiento de su condición humana provocado por seguir tan ignominiosa conducta.

4. CONCLUSIÓN.

El discurso de Pablo en el primer capítulo de su Carta a los Romanos parte del designio divino: Dios ha decidido mostrarse al hombre y lo ha hecho creando un mundo tal que el hombre pudiera saber del creador mediante su criatura. Pero Pablo no considera manifestación divina tan sólo el mundo visible sino también la creación de la facultad de conocer misma. La reflexión paulina sobre este aspecto, tomando varios elementos del pensamiento judío más influenciado por la filosofía griega, ofrece un punto de vista personal sobre el acceso a Dios practicable por todo ser humano. Sus características principales podrían situarse, primero, en la iniciativa divina, la cual no sólo proporciona los medios externos al cognoscente para saber de Dios, sino incluso las facultades internas al destinatario de Su manifestación; segundo, la íntima relación entre el conocimiento de Dios y el cumplimiento de sus mandatos, donde también se incluye la debida adoración al creador⁴⁷.

Por fin, hemos de responder a la objeción de la cual partíamos, basada sobre la Primera carta a los Corintios, donde Pablo presuntamente habría negado aquello que vimos afirmado en Romanos, a saber, que Dios ha sido de hecho conocido por algunos gentiles. Según creo, el discurso dirigido a los corintios no pretende rechazar que los filósofos hayan conocido a Dios, sino más bien se les niega haber desentrañado este conocimiento hasta el punto de adherirse a Sus designios tal como Dios deseaba: «[...] el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios *en su divina sabiduría*» (1Co 1,21). En el fondo, se está afirmando algo similar a lo dicho en Romanos —un escrito posterior donde quedará mejor perfilada la doctrina aquí sólo apuntada—: el mundo *supo algo* de Dios pero no hizo suyo este conocimiento de un modo juicioso, identificándose con los designios⁴⁸ de la divina Sabi-

⁴⁶ En la literatura sapiencial ya está presente la temática de la asimilación de los seres humanos con los animales brutos debida al pecado: *cfr.* Sal 31 [32],9; 48 [49],13.21; Qo 3,18. Sobre todo son elocuentes estos versos de Pedro bastante próximos al pensamiento paulino: 2Pe 2,12-13. Asimismo, se podría dar otra interpretación de la homosexualidad bajo el principio de similitud entre culpa y pena: se trataría del *intercambio* de sexos (μετήλλαξαν: Rm 1,26) correspondiente al pecado de haber *intercambiado* a Dios por los ídolos (μετήλλαξαν: Rm 1,25): *cfr.* Linebaugh 2013, 99-100.

⁴⁷ Necesitaríamos mucho más espacio para atender a la comparación del pensamiento paulino con la mentalidad estoica en este punto, pero dejemos dicho al menos que la trascendencia divina en Pablo es indudable, mientras el estoicismo tiende a identificar a Dios con la ley y con el cosmos o una parte de él. Además, la ley natural estoica obliga a ajustarse a la facticidad de lo dado, mientras que Pablo comprende la ley principalmente como una misión que genera una esperanza activa orientada hacia el futuro.

⁴⁸ La interpretación por la que se inclina Fitzmyer (siguiendo a Barret) se acerca a la que aventuramos nosotros cuando dice: «[...] „by God’s wisdom,” meaning His wise plan» (Fitzmyer 2008b, 157). Recal-

duría, adorándolo y cumpliendo los demás mandamientos. Aquí Pablo se está aproximando a los planteamientos de la literatura sapiencial. A ellos se remite cuando remacha la impenetrabilidad del conocimiento sobre Dios para la mente humana. Así, al afirmar repetidamente: «¿Quién conoció la mente del Señor?»⁴⁹, lo hace citando a Isaías, el cual concluye así un discurso (Is 40,21-28) retomado después por la literatura sapiencial (Job 38,1-40,2), a saber, el apelar a la sabiduría divina desplegada en su creación para confundir la soberbia de los hombres que pretenden enmendar sus planes. En particular, se invita a los desafiantes a alzar los ojos hacia las obras de Dios en el cielo y en la tierra para preguntarse: «¿Quién ha hecho esto?» (Is 40,26). Quizá un poco atrevidamente, semejante exhortación podría ser tenida por un “protréptico bíblico”, una “invitación a la filosofía” cuyo término ve el profeta en el conocimiento de Dios y el sometimiento a Él. La problemática cita de la Primera carta a los Corintios se puede entender, pues, de un modo más positivo todavía si se refiere al desconocimiento de Dios concomitante a todo aquel que haya alcanzado ya cierta noticia sobre Él —incluso al fiel—. En efecto, desconocer a Dios “en su divina sabiduría” podría significar principalmente que al hombre se le ocultan los motivos más ocultos de Dios, pese a haber tenido noticia de alguno de ellos. Así es el sentido dado a las palabras de Isaías por el autor de Sabiduría:

Pues, ¿qué hombre puede conocer la voluntad de Dios? ¿Quién puede considerar lo que el Señor quiere? [...] Si a duras penas vislumbramos lo que hay en la tierra y con dificultad encontramos lo que tenemos a mano, ¿quién puede rastrear lo que está en los cielos? ¿Quién puede conocer tu voluntad, si tú no le das la sabiduría y le envías tu espíritu santo desde el cielo? (Sb 9,13.16-17).

Si la teología del autor de Sabiduría está también presente en el trasfondo de la Carta a los Corintios, entonces Pablo estará pensando que el mundo ciertamente ha conocido a Dios e incluso ha atisbado en parte sus designios, puesto que sabía de la reprobación de los pecados (Rm 1,32); por ello, los gentiles no son inocentes de omitir la adoración de Dios, de lo que se siguen los demás tropiezos. Sin embargo, han ignorado el designio oculto de Dios, el misterio que ha decidido mostrar a los creyentes en Cristo. Sin duda es esto lo expresado por Pablo, pues acaba así la sentencia: «[...] como el mundo mediante su sabiduría no conoció a Dios mediante su propia sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación» (1Co 21). La predicación de los cristianos justamente revela una sabiduría divina cuyo significado último se le escapa al mundo (1Co 2,6-8), especialmente después del pecado; mientras que los fieles la han conocido por revelación del Es-

camos lo dicho con anterioridad: mientras que en Rm 1,21 el verbo γινώσκω tenía un sentido *débil* (típicamente *griego*, como mera noticia), en 1Co 21 tiene un sentido *fuerte* (típicamente *hebreo*, como conocimiento con afinidad afectiva).

⁴⁹ 1Co 2,11= Rm 11,34; *cfr.* 1Co 2,16.

píritu que conoce la intimidad divina (vv. 10-16). Es ésta la etapa de la manifestación divina de mayor prestancia a los ojos de Pablo, un darse a conocer que ya merecerá el nombre de “revelación” puesto que no proporcionará un saber de Dios sólo por sus obras y en cierto modo mediante algo externo a Él mismo, sino comunicado por Él en persona. Es más, incluso se verá elevada la facultad interior del destinatario de la revelación, pues ya no contará tan sólo con su propio νοῦς, sino con el νοῦς mismo de Cristo (v. 16), ni únicamente con su propio πνεῦμα, sino con el πνεῦμα de Dios (v. 11)⁵⁰.

Por fin, es cierto que todo el pensamiento paulino —tanto acerca del conocimiento natural como sobrenatural sobre Dios— se articula con una perspectiva teológica, es decir, interior a la experiencia cristiana y a la interpretación eclesial de dicha experiencia; sin embargo, dicho discurso no deja de ser, a los ojos de los contemporáneos del Apóstol, una reflexión filosófica⁵¹. En otras palabras, San Pablo no podría haberse entendido a sí mismo como un enemigo frontal de toda filosofía sino más bien, al igual que enseguida harán otros ilustres cristianos, se considerará defensor de la verdadera filosofía.

5. BIBLIOGRAFÍA

- A. Badiou, *San Pablo*, Barcelona, 1999.
- D. L. Balch (ed.), *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, Minneapolis, 1990.
- K. Barth, *Carta a los romanos*, Madrid, 2002.
- R. H. Bell, *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18-3.20*, Tübingen, 1998.
- B. Botter, *Dio e Divino in Aristotele*, Academia, 2005.
- R. Brague, *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, Madrid, 2013.
- D. A. Campbell, *The Deliverance of God. An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, Grand Rapids, 2009.
- D. M. Coffey, “Natural Knowledge of God: Reflections on Romans 1:18–32”, *Theological Studies* 31 (1970) 674-691.
- H. Conzellmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1981.
- H. Daxer, *Römer 1,18–2,10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung*, Naumburg, 1914.
- Deutsche Bibelgesellschaft (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 2012²⁸.
- J. D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Dallas, 1988.
- , *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, 1998.
- T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Edinburgh, 2000.
- , “Philosophy in Romans: 1.1–3.20 as a Test Case”, S. Loos, Th. Schumacher und H. Zaborowski (eds.), *Paulus, An die Römer. Urtext. Übersetzungen. Philosophische und theologische Interpretationen*, Freiburg/München, 2013, 394-412.

⁵⁰ De esta manera, como subraya Noack 2004, 299, se aprecia claramente el carácter de don que tiene la revelación; sin embargo, este autor no se ocupa ahí del hecho antes referido, a saber, que incluso en la manifestación por la creación se da esta donación.

⁵¹ «This is clearly philosophy as theology – starting from a specific understanding of God – but it is philosophy» (Engberg-Pedersen 2013, 410).

- M. Fattal, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, 2010.
- J. T. Fitzgerald, Th. H. Olbricht, and L. M. White (eds.), *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden, 2005.
- J. A. Fitzmyer, *Romans*, New Haven/London, 2008a.
- , *First Corinthians*, New Haven/London, 2008b.
- J. Flebbe, “Israel Gott der Auferweckung. Zur Bedeutung und zum paulinischen Charakter der Rede von Gott in der Apostelgeschichte”, D. Marguerat (ed.) *Reception of Paulinism in Acts*, Leuven/Paris/Walpole, 2009, 101-139.
- G. Fohrer, “σοφία, σοφός, σοφίζω”, G. Kittel und G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Band 7, Stuttgart, 1964, 465-529.
- M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Rome, 1973.
- H. Hübner, *Die Weisheit Salomons*, Göttingen, 1999.
- N. Huttunen, “Stoic Law in Paul?”, T. Rasimus, T. Engberg-Pedersen and I. Dunberberg (eds.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids, 2010, 39-58.
- E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1980.
- U. Kern, *Dialektik der Vernunft bei Martin Luther*, Berlin, 2014.
- C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969.
- , *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, Paris, 1985.
- M. V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge, 2006.
- J. A. Linebaugh, *God, Grace, and Righteousness in Wisdom of Solomon and Paul’s Letter to the Romans*, Leiden/Boston, 2013.
- M. Lutero, *Romanos*, Terrassa, 1998.
- A. J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, 2006.
- O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1978.
- D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids/Cambridge, 1996.
- Ch. Noack, “Haben oder Empfangen. Antithetische Charakterisierungen von Torheit und Weisheit bei Philo und bei Paulus”, R. Deines und K.-W. Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. I. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena*, Tübingen, 2004, 283-307.
- R. Penna, *Lettera ai Romani*, Bologna 2010.
- M. Pohlenz, “Paulus und die Stoa”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 42 (1949) 69-104.
- J. Poggemeyer, *The Dialectic of Knowing God in the Cross and the Creation. An Exegetico-Theological Study of 1 Corinthians 1,18-25 and Romans 1,18-23*, Roma, 2005.
- A. Rahlfs (Hg.), *Septuaginta*, Stuttgart, 1971.
- J. Sánchez Bosch, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*, Estella, 2007.
- E. P. Sanders, “Paul between Judaism and Hellenism”, J. D. Caputo & L. Martin Alcoff (eds.), *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington & Indianapolis, 2009, 74-90.
- S. Schulz, “πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνεύω, ἐκπορνεύω”, G. Kittel und G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, Band 6, Stuttgart, 1959, 579-595.
- I. W. Scott, *Paul’s Way of Knowing: Story, Experience, and the Spirit*, Grand Rapids, 2008.
- Sociedad bíblica de Jerusalén (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 2000.
- G. E. Sterling, “Hellenistic Philosophy and the New Testament”, S. E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Leiden, 1997, 313-358.
- P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, Göttinger/Zürich, 1998.
- F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, London/New York, 2004.
- U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5)*, Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn, 1978.

D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Garden City, 1979.

R. A. Young, "The Knowledge of God in Romans 1:18–23: Exegetical and Theological Reflections", *Journal of the Evangelical Theological Society* 43 (2000) 695-707.