

Capítulo 15

LA TRANSFORMACIÓN DEL ROSTRO DE DIOS EN PABLO

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto (Bilbao)

Esta comunicación forma parte de un proyecto de investigación apenas iniciado sobre la evolución de las prácticas y las creencias en los orígenes del cristianismo y, por tanto, está en una fase de desarrollo inicial. El objetivo que persigo es únicamente exponer una hipótesis de trabajo sobre la evolución de algunos aspectos de la teología paulina, en concreto, la imagen de Dios. Mostraré el punto de partida de ese estudio, algunos textos que podrían sostener la hipótesis y algunas perspectivas teológicas que se podrían derivar y que, en cualquier caso, requieren una profundización exegética y teológica¹.

1. LA HERENCIA, EL PROBLEMA Y UNA HIPÓTESIS

Pablo hereda la interpretación de la muerte de Jesús con una imagen de Dios en la que predomina, al menos aparentemente, la imagería sacrificial (tanto Lv 16, como Is 53 sostienen una imagen expiatoria de Dios, de su oferta de perdón y reconciliación). Esta interpretación domina muchos textos de Pablo, especialmente aquellos que reflejan la tradición helenista o judeocristiana que él hereda (cf. 1 Cor 11,23-26; 15,3-8; Gal 1,4; Rom 3,24-25²; etc.) y, en algunos casos, parece la lectura más

¹Esta comunicación es la primera versión no desarrollada de un artículo que se publicó después del congreso en el que se leyó esta comunicación, y que apareció en: C. Gil, «De la expiación a la reconciliación: una aportación paulina a la interpretación de la muerte de Jesús», *Proyección, Teología y mundo actual* 248 (2013) 29-53.

²Gálatas y Romanos están dirigidas a comunidades con fuerte influencia judeocristiana ante quienes Pablo subraya esta tradición pero, probablemente, para modificarla y completarla según su propia perspectiva. Ver la reconstrucción de Rom 3,24-25 propuesto por B. F. Meyer, «The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a»: *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.

plausible³ (aunque ha habido intentos loables por relativizar esta perspectiva⁴). En realidad, la interpretación expiatoria no es más que una interpretación del acontecimiento de la muerte de Jesús desde el modelo (antropológico-cultural) del sacrificio de expiación y, como tal, limita la comprensión de esa realidad a las posibilidades y al marco de ese modelo, no permite más⁵. Esto es lo que tienen todos los modelos, ofrecen un marco de comprensión de los datos de la realidad, pero no permiten integrar datos que salen fuera de ese marco. Así, este modelo expiatorio impide descubrir otras interpretaciones de los datos y, lógicamente, otras imágenes de Dios que otro modelo desprovisto de este prejuicio y con otros límites sí podría percibir. ¿Es posible utilizar otro modelo (otro marco) que permita más posibilidades?

La interpretación sacrificial o expiatoria de la muerte de Jesús tuvo una gran utilidad soteriológica, es decir, permitió comprender de acuerdo a los modelos propios de Pablo (Lv 16; Is 53) la identidad del crucificado y las consecuencias presentes de aquel acontecimiento. Sin embargo, esta lectura marcó la imagen de Dios con las categorías cristológicas predominantes de esa interpretación de la muerte de Jesús (expiación, sustitución, redención,

³Cf. J. D. G. Dunn, «Paul's understanding of the death of Jesus as sacrifice», en S. W. Sykes (ed.), *Sacrifice and redemption* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 35-56. Dunn piensa que es la metáfora más adecuada para comprender la soteriología paulina y afirma que la metáfora de la reconciliación, aunque más «agradable», resulta insuficiente (p. 48); sin embargo, a mi entender, esto no se debe a Pablo sino al peso que esta metáfora tiene para comprender su pensamiento y el poco empeño en mostrar la validez de otras metáforas porque aquella resulta obvia y poco exigente. Otros autores van más allá de Dunn defendiendo el sentido forense y penal de la muerte de Jesús (sustitución, satisfacción): cf. I. H. Marshall, *Aspects of the atonement: cross and resurrection in the reconciling of God and humanity* (Milton Keynes; Carlisle; Londres: Paternoster, 2007); S. R. Holmes, *The Wondrous Cross: Atonement and Penal Substitution in the Bible and History* (Londres: Paternoster, 2007).

⁴E. Kasemann, *Perspectives on Paul* (Filadelfia-Londres: Fortress Pr.-SCM Pr., 1971) 42-45: «The idea of the sacrificial death is, if anything pushed into the background»; cf. M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM Pr., 1981) 45-46. También: G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) 47.66.70-77.

⁵Esta interpretación expiatoria fue útil y fácil porque se hizo utilizando modelos (Lv 16; Is 53) existentes para comprender el significado teológico de la muerte y resurrección de Jesús, pero limitaba la novedad al papel y función de Jesús en el plan de Dios. Sin embargo, para algunos seguidores de Jesús el «vino nuevo» que se había descubierto requería necesariamente «odres nuevos» para impedir que se perdiera todo, tanto los odres como, sobre todo, el vino (cf. Mc 2,22). Son necesarios nuevos modelos para comprender la novedad del acontecimiento de Jesús, que no limiten su originalidad; cf. C. Gil Arbiol, «Las interpretaciones de la muerte de Jesús», en: AA.VV. (eds.), *Misterio del mal y fe cristiana* (Valencia: Tirant Humanidades, 2012) 181-211.

rescate, satisfacción...); aquellos modelos veterotestamentarios reforzaron la imagen de Dios que esos modelos presentaban y hacían difícil descubrir el nuevo rostro de Dios que se descubría en la acción salvadora de Dios en la muerte de Jesús⁶. ¿Qué imagen de Dios es esta que, acepta o necesita la muerte de un justo, de su hijo querido, para perdonar los pecados? ¿No apunta más bien a la imagen de un dios sádico, caprichoso, arbitrario, vengativo, que se goza y necesita de la muerte de unas víctimas para resarcirse, para aplacar la ira de los pecados cometidos por otros?⁷ ¿Cuántas consecuencias negativas ha tenido esta lectura? Jürgen Moltmann dijo que esta interpretación dejó la teología cristiana marcada para siempre⁸.

Aquellos modelos propios del trasfondo cultural de Pablo (como Lv 16 o Is 53) y la imagen de Dios que sostienen tuvieron que revisarse y completarse al incorporar el acontecimiento de Jesús en su nueva soteriología, del mismo modo que Pablo tuvo que revisar profundamente la función de la Torá en el plan de Dios (cf. Gal 3,13). Pablo tuvo que elaborar una nueva narración de la historia para recolocar la Torá en el nuevo marco de la cruz (cf. Gal 3,6-4,7). Algo similar podemos suponer que le ocurrió con la imagen que tenía de Dios: tampoco le servían ya totalmente los modelos que Pablo tenía para comprender a Dios; el Dios que se revelaba en la cruz desbordó sus modelos, sus metáforas y necesitó de nuevas imágenes del Dios de Jesús que dieran cuenta de (al menos que no limitaran) la novedad de Dios.

⁶E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Mineápolis: Fortress Press, 1977) 463-472 mostró que, aunque Pablo conserve aquella lectura expiatoria, los pasajes en los que muestra una lectura más personal apuntan a una interpretación diferente; cf. D. G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul* (Londres: Continuum, 2000) 58-59; J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edimburgo: T & T Clark, 1998) 390-441; R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2001) xxix-xxxiii; J. M. Bassler, *Navigating Paul: An Introduction to Key Theological Concepts* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007) 35-48; más referencias en M. J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids, MI-Cambridge: Eerdmans, 2009) 3.

⁷Cf. Ch. Böttigheimer, «Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod»: *Theologie und Glaube* 98 (2008) 106-123 (122-123). Ver los problemas planteados por estos autores ante las imágenes de Dios que se desprenden de esa lectura: B. Jersak y M. Hardin, *Stricken by God? nonviolent identification and the victory of Christ* (Abbotsford-Grand Rapids, MI: Freshwind Pr.-Eerdmans, 2007); J. B. Green, «The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering»: *Interpretation* 52 (1998) 24-37; R. J. Daly, «Images of God and the imitation of God: problems with atonement»: *Theological Studies* 68 (2007) 36-51; S. M. Heim, *Saved from Sacrifice: a Theology of the Cross* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2006); J. Dewey, «Sacrifice No More»: *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 41 (2011) 68-75.

⁸Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2010).

2. LA MIRADA APOCALÍPTICA (REVELADORA)

La mirada apocalíptica es aquella cuyo objetivo primero, al que parece servir en todos los casos, es justificar una radical innovación en la percepción de la realidad y, así, introducir un cambio en el contexto de los oyentes⁹. Esto se puede percibir en algunos textos de Pablo en los que despliega una lectura reveladora (apocalíptica) de la historia, especialmente del acontecimiento fundamental de la muerte y resurrección de Jesús, pero también del mundo en su situación actual. La mirada apocalíptica (reveladora) de la muerte de Jesús le permitió a Pablo mirar más allá y entenderla como revelación (o imitación) de Dios¹⁰. Veamos algunos lugares en los que se puede descubrir esta mirada.

La muerte en cruz de Jesús tiene para Pablo también una dimensión apocalíptica¹¹, reveladora en la que descubre, no solo la identidad de Jesús (χριστός, «mesías»)¹², sino la de aquel de la que es representante. Pablo, en

⁹Ver la breve pero bien justificada presentación del pensamiento apocalíptico de Pablo en W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1988) 171-180.

¹⁰Cf. J. L. Martyn, «The Apocalyptic Gospel in Galatians»: *Interpretation* 54 (2000) 246-266: «The gospel is not about human movement into blessedness, but about God's liberating invasion of the cosmos. Christ's love enacted in the cross has the power to change the world because it is embodied in the new community of mutual service» (p. 246); D. B. Bronson, «Paul and Apocalyptic Judaism»: *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 287-292; W. A. Meeks, *Social functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity* (Tübinga: Möhr, 1990).

¹¹Cf. D. A. Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids [etc.]: William B. Eerdmans, 2009), y el debate originado; su intento de leer no «fundacionalmente» ni «proyectivamente» la «teoría de la justificación» sino desde una perspectiva apocalíptica ha sido muy discutido, entre otras razones por la novedad que aporta. Cf. G. Macaskill, «Review Article: The Deliverance of God»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 150-161; R. B. Matlock, «Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on "Justification Theory"»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 115-149; y la respuesta de D. A. Campbell, «An Attempt to be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with The Deliverance of God»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 162-208.

¹²M. de Jonge, «Messiah», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible dictionary*, 6 vols. (Nueva York: Doubleday, 1992) 4:779: «In all these texts YHWH's anointing of the king denotes the exclusive, intimate relationship between the God of Israel and the king whom he has appointed and given the power to reign in his name. The king is God's representative on earth and is thought to participate in God's sovereign rule. As ideas about this divine rule develop, the expectations also expand (see in particular the Royal Psalms). Quite exceptional is Deutero-Isaiah's application of the term "messiah" to the Persian king Cyrus»; cf. 1 Sm 12,3-5; 16,6; 24,7.11; 26,9-23; 2 Sm 1,14.16; 19,22; 23,1; etc. Resulta llamativo que Richard Bauckham no mencione el concepto de «mesías» en su estudio sobre la relación de Jesús con Dios en el marco del monoteísmo; R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

variadas ocasiones, no se limita a mostrar la identidad del Crucificado sino que subraya quién está detrás de él y qué revela esa muerte de Dios. Así, la muerte de Jesús revela también el modo de ser y de actuar de Dios.

– Rom 1,17: «en él [el Evangelio] se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: El justo vivirá por la fe». En este versículo inicial de la carta Pablo presenta la tesis de la carta y de su teología: la revelación del Evangelio es la identidad de Dios (justo) y cómo actúa (justificando).

– 1 Cor 2,9-10: «...lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman, Dios nos lo ha revelado por el Espíritu»; el contenido tiene que ver con la identidad de Dios, lo que Pablo llama aquí «las profundidades de Dios» (τὰ Βάθη τοῦ θεοῦ, 1 Cor 2,10)¹³.

Esta revelación (quién y cómo actúa Dios) tenía un contenido concreto.

2.1 Jesús revela al Padre en su muerte

Pablo apunta el contenido de esta revelación en tres imágenes, tres metáforas del crucificado que le sirven para explicar no solo la identidad de ese crucificado, sino el rostro de Dios que las sostiene.

a) Hijo de Dios

En Gálatas, Pablo habla de la revelación de Jesús como hijo y de Dios como padre (Gal 1,15-16): «Cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles...». Pablo subraya el protagonismo de Dios que decide revelarle a Pablo, no solo la identidad del Mesías («hijo») sino, lo que resulta más significativo, la identidad de Dios (Padre). Que Dios es Padre es lo que le obligará en Gal 3–4 a reescribir la historia de salvación para que se adecue a la novedad.

El hijo es el que da identidad al padre en la tradición mediterránea¹⁴: Si 30,4 («Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él»); Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1 («Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos

¹³ Otros textos en los que se percibe esta mirada apocalíptica que tiene consecuencias teológicas: Rom 8,18; 1 Cor 3,13; 14,30; 2 Cr 3,12–4,6; Gal 3,23; Flp 3,15. Cf. también: Ef 3,5; 2 Tes 2,3.6.8.

¹⁴ Así, por ejemplo, Mahmoud Abbas, el presidente de la Autoridad Nacional Palestina, es conocido como Abu Mazen, «padre de Mazen», su hijo mayor (muerto en 2002). Sobre el uso del *kunya*, véase: A. Schimmel, *Islamic names* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997).

al mundo del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. [...] [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que al crecer se convierte en vuestro yo»¹⁵.

La identidad de Jesús como Hijo de Dios en la muerte en cruz aparece mencionada en varios lugares: en Rom 5,10, Pablo afirma: «cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo»; en Gal 2,20: «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí».

Por tanto, la imagen de Jesús como «hijo de Dios» en la cruz puede entenderse como un modo de revelar, imitar a Dios Padre.

b) *Icono de Dios*

En 2 Corintios, Pablo habla de la revelación de Jesús como «icono» de Dios (2 Cor 4,4): «(...) si nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden), para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)».

Pablo refleja con esta expresión que el Crucificado es imagen de Dios¹⁶. En el contexto de 2 Cor 3,4–4,6, Pablo habla del «ministerio de la nueva alianza» (2 Cor 3,6), que es el alcance de «su Evangelio» (4,3). La expresión «el Evangelio de la gloria de Cristo» remite al Evangelio de la cruz, al Crucificado (cf. 1 Cor 1,18.24; 2,2; ...; 1 Cor 2,7-8: «hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria—» οὐκ ἄν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν)¹⁷. Esta paradójica combinación entre el señorío de Jesús y su muerte en la cruz es subrayada por Pablo en la sección autógrafa del final de la Carta a los gálatas («Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo...»: Gal 6,14). Y es

¹⁵Cf. S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998) 143; L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008) 129-136; X. Alegre, *Carta a los Romanos* (Estella: Verbo Divino, 2012) 41.

¹⁶Cf. C. Gil Arbiol, «El carisma de Pablo y su imagen de Jesús»: *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.

¹⁷La expresión «el Señor de la gloria» apunta paradójicamente a la crucifixión; cf. H. Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Filadelfia: Fortress Press, 1975) 63: «This is the very means of bringing out the point, the *theologia crucis*, and hence the paradoxical conjunction of Kyrios and cross».

precisamente este crucificado el que se presenta como «imagen de Dios» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ); el «Evangelio de la cruz» tiene un alcance teológico: que Dios revela quién es y cómo actúa en la cruz de Jesús.

Por tanto, la imagen de Jesús como «icono de Dios» en la cruz puede entenderse también como un modo de revelar, imitar a Dios Padre.

c) *Forma de Dios*

En Filipenses, Pablo habla de la revelación de Jesús como «forma» de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ): «[Jesús Mesías], teniendo forma de Dios, no consideró un botín el ser igual a Dios...» Flp 2,6 (ver Jn 5,18-19; 8,19; 14,9).

Para algún autor esta expresión es sinónimo de la anterior (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)¹⁸, pero resulta un texto «sobre estudiado»¹⁹. ἐν μορφῇ θεοῦ se ha interpretado como «la naturaleza y carácter esencial de Dios» (Lightfoot), como la «gloria de Dios» que incluye la preexistencia de Cristo (Meyer, Weiss), como «icono de Dios» (Martin), como «un modo de ser en unas determinadas circunstancias, el modo de ser de Dios» (Käsemann), o como «condición o estatus» divino (Schweizer). Todas estas lecturas pueden coincidir en un punto: Jesús que muere en la cruz expresa, aunque de un modo ambiguo, la forma de ser o de actuar de Dios en la historia.

Tanto si está detrás la «cristología de Adán»²⁰ o la tradición del Siervo sufriente²¹, resulta significativo que el lugar del himno en el que se mencio-

¹⁸ Ralph Martin sostiene que εἰκὼν y μορφή son sinónimos en este sentido: R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 102-119.

¹⁹ Esta expresión (ἐν μορφῇ θεοῦ) es de las más estudiadas y sería imposible presentar una visión de sus interpretaciones; cf. P. Th. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991) 207-211. Agradezco a Álvaro Pereira sus valiosos comentarios sobre algunos aspectos de esta expresión.

²⁰ J. D. G. Dunn, *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres: SCM Press, 1989) 116. De acuerdo a este modelo, Jesús aceptó totalmente el destino humano que lo llevó a la muerte (de cruz) por lo que Dios lo elevó a la categoría de Señor (cf. Sal 110,1; 8,6). El paralelismo entre los vv. 6a y 7b (μορφή) se corresponde con el de los vv. 7c y 8b (γενόμενος); igualmente, la repetición al inicio de la primera estrofa (6ab: ἐν μορφῇ θεοῦ / τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) aparece de nuevo al inicio de la segunda (7cd: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων / σχήματι ὡς ἄνθρωπος). Este contraste remite a Gn 1-3, donde Adán (icono de Dios: Gn 1,27 e igual a Dios: Gn 3,5) personificó el movimiento inverso (explotar el botín de ser igual a Dios; Gn 3,22: γέγονον ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν), tal como subraya Pablo en Rom 1,23 y 7,7-11.

²¹ R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 41-45; Bauckham, además, cree que se trata de un texto original de Pablo, no heredado de la tradición prepaolina (p. 41).

na que Jesús es «forma de Dios» o «igual a Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ)» es en la primera parte (2,6-8), donde se describe el «vaciamiento», la «servidumbre» y la «muerte en cruz» de Jesús, y no en la segunda, donde se habla de la exaltación, del «nombre sobre todo nombre», del culto y reconocimiento universal... (2,9-11). Para Pablo, Dios se revela más (mejor) en la muerte de Jesús en la cruz que en el acto de otorgarle su propio nombre («sobre todo nombre»).

Por tanto, la imagen de Jesús como «forma de Dios» en la cruz puede entenderse también como un modo de revelar quién es y cómo actúa Dios Padre.

2.2. Revelación de un nuevo rostro de Dios

Los textos anteriores apuntan a un cambio de paradigma en la imagen de Dios: son afirmaciones de Pablo que sugieren que el paradójico acontecimiento de la cruz de Jesús estaba lleno de un nuevo sentido teológico que necesitó de un modelo adecuado para comprender esta imagen de Dios. Si nos desprendemos de la hegemonía sacrificial podemos descubrir en los siguientes textos un nuevo modo de hablar de Dios.

Pablo presenta la muerte de Jesús como una revelación del modo de actuar de Dios con las personas: la reconciliación (καταλλάσσω / καταλλαγή) que Dios realiza le lleva a «no tomar en cuenta sus pecados» (2 Cor 5,16-21; Rom 5,1.10-11).

–2 Cor 5,16-21: «Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así.¹⁷ Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo.¹⁸ Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió (καταλλάξαντος) consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación (καταλλαγή).¹⁹ Porque en Cristo estaba Dios reconciliando (καταλλάσσων) al mundo consigo, no tomando en cuenta (μὴ λογιζόμενος) las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación (καταλλαγή).²⁰ Somos, pues, embajadores (πρεσβεύομεν) de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡dejaos reconciliar (καταλλάγητε) con Dios! ²¹A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él».

–Rom 5,10-11: «Si cuando éramos enemigos (ἐχθροὶ), fuimos reconciliados (κατηλλάγημεν) con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados (καταλλαγέντες), seremos salvos por su vida! Y no solamente eso, sino que también nos gloriamos en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido ahora la reconciliación (καταλλαγήν)» (cf. Rom 5,1).

El uso de *καταλλάσσω*²² se utilizaba fundamentalmente en el ámbito diplomático, político o jurídico. Pablo lo aplica, por ejemplo, a la reconciliación de varón y mujer tras la separación de esta, para pedir que la parte separada tome la iniciativa de volver a juntarse (cf. 1 Cor 7,11)²³.

Pablo (en línea con la tradición postexílica del libro de los Macabeos²⁴) ofrece un cambio de paradigma en la reconciliación con Dios, como ha subrayado John Fitzgerald²⁵. Lo esperado era, de acuerdo al modo diplomático de proceder, que la parte ofensora tomara la iniciativa de acercarse al ofendido y ofreciera algún tipo de reparación de la ofensa. De este modo, se esperaba del ofensor el abajamiento y la humillación que supone desandar el camino andado del orgullo o de la autosuficiencia para acercarse al que ha sido ofendido. Pablo, sin embargo, subraya con este verbo la iniciativa del supuesto ofendido (Dios) para restaurar la relación rota por parte del ofensor (persona). Así destaca el abajamiento o la humillación de Dios para acercarse al ofensor (la persona) que no se ha movido de su lugar (Rom 5,8.10)²⁶.

Pablo subraya la desaparición de la enemistad que separaba a dos personas (también a Dios del hombre cuando se utiliza como metáfora para hablar de ella) por la tolerancia, olvido, gracia, comprensión o magnanimidad de la parte separada u ofendida. El ofendido renuncia a la ofensa, la ignora (con las consecuencias que ello tiene) para acercarse al ofensor y recuperar la relación. *Καταλλάγη* es lo contrario a la ira o cólera (*ὀργή*) de Dios (cf. 2 Mac 5,20). No son necesarios actos de reparación en esta nueva versión de la reconciliación que Pablo descubre en la muerte de Jesús: el

²² Cf. F. Büchsel, «*καταλλάσσω*», en G. Kittel, G. W. Bromiley y G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-c1976) 1:255. Sin embargo, Büchsel no termina de desprenderse de sus prejuicios expiatorios para interpretar los textos paulinos.

²³ En Mt 5,23-24 se describe la acción de volverse hacia el ofendido («si recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti») mediante *διάλλάσσω*; por tanto, mientras este verbo puede describir el movimiento del ofensor hacia el ofendido, *καταλλάσσω* subraya el movimiento del ofendido hacia el ofensor para restaurar la relación rota.

²⁴ En 2 Mac 1,5; 7,33; 8,29 (las únicas ocurrencias en LXX, además de Jr 31,39) el sujeto de la acción es Dios; él es el que recorre la distancia que le separa de la persona (el ofensor) para recuperar la amistad perdida. En ningún caso *καταλλάσσω* tiene lugar o función en los ritos expiatorios (ni en Israel ni en las religiones grecorromanas). Lo mismo ocurre en Flavio Josefo, *Antigüedades* 6, 143.

²⁵ Cf. J. T. Fitzgerald, «Paul and Paradigm Shifts: Reconciliation and Its Linkage Group», en T. Engberg-Pedersen, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville-Londres-Leiden: Westminster John Knox Pr., 2001) 241-262.

²⁶ Cf. C. Constantineanu, *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans* (Londres: T & T Clark, 2010) 90-91.

ofendido (Dios) no requiere ningún sacrificio, ninguna reparación ni satisfacción por parte del ofensor (el hombre), ni víctima alguna (cf. Os 6,6; Mt 9,13); la muerte de Jesús puede dejar de ser comprendida como un sacrificio de expiación para ser comprendida como imitación de la «forma de Dios», que no toma en cuenta las ofensas, ni busca reparación, ni exige satisfacción.

Esta reconciliación no se produce como consecuencia de un sacrificio (otra metáfora) sino como consecuencia de la revelación de un Dios que «no toma en cuenta los pecados» (2 Cor 5,19; cf. Rom 6,7.11; 3,25c)²⁷ porque ama al que le odia (Rom 5,8). El concepto de pecado como transgresión u ofensa desaparece: esas transgresiones no ofenden a Dios porque «no toma en cuenta» la ofensa.

La muerte de Jesús (su sangre, su entrega) revelaría entonces que Dios no quiere sacrificios, sino transformar aquella imagen de Dios (Rom 12,1-2; cf. Os 6,6; Mt 9,13) en otra que genere confianza («fe») como la confianza que mostró Jesús en su muerte (muerte causada por el rechazo de esa imagen de Dios por las autoridades judías y romanas: 1 Cor 2,8), confianza de que sería acogido y reivindicado por Dios.

La frase «murió por nosotros» (Rom 5,8; 8,31.32) o «le hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5,21) no necesariamente hace referencia a la muerte expiatoria (sacrificial), sino al conocimiento que Jesús tiene de Dios, de su modo de reconciliar, dar paz y anular el pecado (Rom 5,1.10-11; 6,1-11) y a la revelación que su muerte supuso para quienes creen en él, quienes confían en su fe (la fe de Jesús: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δικαίον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, Rom 3,26).

3. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS A DESARROLLAR

1. Pablo comparte básicamente esta interpretación con Marcos (Mc 15,33-39). La oscuridad, el abandono, el silencio de Dios se convierten en «revelatorios»; pero eso hay que «verlo», «reconocerlo» en la cruz, en el modo de morir Jesús (más que en otro momento de la vida de Jesús), como hace el centurión (Mc 15,39); esta «visión» y comprensión de Jesús («hijo de Dios») es una comprensión de Dios (padre de Jesús), de su modo de ser y actuar, que es su silencio, su aceptación total (no reactiva) de la libertad de los hombres, incluso la violencia de las personas sobre la víctima inocen-

²⁷Cf. C. Brown y L. Coenen, *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976) 3:1193.

te; esto es lo que el lector de Marcos debe asumir; solo entonces se puede «terminar» el Evangelio, poner palabra al silencio de Dios²⁸.

2. Quizá tenga sentido aquí el genitivo subjetivo διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ (Rom 3,22), la fe de Jesús²⁹: la confianza de Jesús en Dios es la garantía de un nuevo rostro de Dios, el que ha visto y conoce Jesús y lo revela y lo imita en la muerte en cruz.

3. Jesús, de acuerdo a esta interpretación, no muere víctima del «mal» ni de Dios; es víctima de los poderes (1 Cor 2,8; 15,24-25) cuya muerte Jesús asume como modo de revelar la manera que Dios tiene de actuar en la historia: silencio y vaciamiento que termina resultando una fuerza verdaderamente transformadora. El modelo de «autoestigmatización» parece útil para entender esta paradoja y en cualquier caso puede resultar tan válido como el del sacrificio para entender la muerte de Jesús³⁰.

4. La muerte de Jesús (su rechazo y el del reino de Dios, la violencia sobre él, su exclusión...) es el contexto más radical en el que se acrisola y se verifica la verdad de un amor, el de Dios, no condicionado por nada. Jesús asume su muerte en aparente abandono de Dios para mostrar quién es Dios y cómo actúa, que es en esas radicales circunstancias en las que Dios ama. Son las mejores circunstancias que pueden hablar con radical claridad de la identidad del Padre y de su forma de hacer: no se deja afectar por el rechazo, el odio o el pecado, sino que ama incondicionalmente al que ha rechazado y matado a Jesús.

5. Esta lectura permitiría una reformulación de la interpretación sacrificial/expiatoria de la muerte de Jesús: esta muerte no es el modo como Dios perdona (ni lo elige, ni lo desea, ni lo acepta), sino la revelación de cómo es Dios y cómo actúa; es decir, que no toma en cuenta las transgresiones porque no le ofenden (2 Cor 5,19). La muerte de Jesús es soteriológica también porque salva de una falsa imagen de Dios (de una idolatría) y permite entrar en una nueva relación con el Dios de Jesús que, reconcilia, ama y salva³¹.

²⁸ Cf. J. Marcus, «Mark-Interpreter of Paul»: *New Testament Studies* 46 (2000) 473-487 contra M. Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium: eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (Giessen: Töpelmann, 1923).

²⁹ Cf. R. B. Hays, *The faith of Jesus Christ: the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 142-162.272-297. Para una lectura crítica: J. D. G. Dunn, «Once more: ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ», en R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 249-271.

³⁰ Cf. C. Gil Arbiol, «Overvalue the Stigma: An Example of Self-Stigmatization in the Jesus Movement (Q 14:26-27; 17:33)»: *Biblical theology Bulletin* 34 (2004) 161-166.

³¹ Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 99-100.

6. Esta lectura presenta un rostro de Dios diferente, que no exige ni pide sacrificio (ni satisfacción). Presenta una imagen de Dios a quien la transgresión de los valores morales (y de la Torá) no le ofende, sino que le conmueve y le apasiona; un Dios a quien el mal no le enfurece, sino que le estremece y le angustia, ante el que calla en silencio. Esta lectura descubre que la raíz del mal no está ni en Dios (que ha hecho un mundo imperfecto) ni en la condición humana (que es mala por naturaleza), ni en la eterna lucha del bien y del mal³². El mal, más bien, es fruto de la codicia, es decir, del deseo de reemplazar a Dios, de querer acaparar el poder, de someter a los otros, de dominar. A la vez, esta lectura descubre que la codicia forma parte de la condición humana, que es endémica y perenne (Rom 7,7-25). Por tanto, la única salida es que el objeto de codicia cambie, que la imagen de Dios a codiciar sea la del Dios vulnerable y humillado. Y de aquí se desprende un nuevo concepto de pecado que desarrolla esta perspectiva cristiana: el pecado no es la transgresión de una norma moral, sino el alejamiento o traición de la imagen del Dios crucificado, vaciado de toda prerrogativa y todo poder.

7. Desde el punto de vista creyente estaría deslegitimada la aspiración al poder, al dominio, a la posesión porque sería contrario a Dios. La solución al mal es, en primer lugar, un cambio de mirada, un cambio radical en la imagen de Dios; y, en segundo lugar, una imitación de ese Dios crucificado que es vulnerable y se humilla para enaltecer al otro. Ante el error, la trasgresión e incluso la maldad, Dios no actúa exigiendo compensaciones o satisfacciones: sencillamente no las necesita. Ante el mal, al menos desde esta interpretación cristiana, Dios padece, sufre, se identifica con las víctimas, se humilla, se vacía de toda exigencia y ofrece reconciliación y amistad amando al malo (Rom 5,8). Solo él lo puede hacer; de entre las personas, aquellos que también actúan así son los que imitan al Dios de Jesús. Esta perspectiva, sin embargo, aparece en un contexto determinado de debilidad, hostilidad y minoridad en los orígenes del cristianismo, y puede no tener validez universalmente, sino únicamente en las situaciones de opresión, marginación, humillación actuales similares a aquellas...

8. La experiencia del Espíritu aparece en varios lugares como legitimación del cambio de perspectiva: 2 Cor 3,18; 4,6; etc. Sería útil explorar el carácter carismático de la experiencia de Pablo así como el papel que este tiene en la transformación que Pablo propone del rostro de Dios.

9. Por último, si bien la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús parece dominar las cartas y el pensamiento de Pablo, es posible encontrar otros modelos que hagan justicia a la novedad de la revelación

³²Cf. G. Boccaccini y P. Stefani, *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Bologna: EDB, 2012) 26-65.

del Dios de Jesús y que permitan releer la obra de Pablo a partir de ese nuevo modelo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALEGRE, X., *Carta a los Romanos* (Estella: Verbo Divino, 2012).
- BASSLER, J. M., *Navigating Paul: An Introduction to Key Theological Concepts* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007).
- BAUCKHAM, R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).
- BOCCACCINI, G. y STEFANI, P., *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Bologna: EDB, 2012).
- BÖTTIGHEIMER, Ch., «Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod»: *Theologie und Glaube* 98 (2008) 106-123.
- BRONSON, D. B., «Paul and Apocalyptic Judaism»: *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 287-292.
- BROWN, C. y COENEN, L., *The New International Dictionary of New Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1976).
- CAMPBELL, D. A., *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids [etc.]: William B. Eerdmans, 2009).
- , «An Attempt to be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with The Deliverance of God»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 162-208.
- CONSTANTINEANU, C., *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans* (Londres: T & T Clark, 2010).
- CONZELMANN, H., *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Filadelfia: Fortress Press, 1975).
- DALY, R. J., «Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement»: *Theological Studies* 68 (2007) 36-51.
- DEWEY, J., «Sacrifice No More»: *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011) 68-75.
- DUNN, J. D. G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres: SCM Press, 1989).
- , «Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice», en S. W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 35-56.
- , *The Theology of Paul the Apostle* (Edimburgo: T & T Clark, 1998).

- ENGBERG-PEDERSEN, T., *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville-Londres-Leiden: Westminster John Knox Pr., 2001).
- FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (Nueva York: Doubleday, 1992).
- FRIEDRICH, G., *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982).
- GIL ARBIOL, C., «El carisma de Pablo y su imagen de Jesús»: *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.
- , «Overvalue the Stigma: An Example of Self-Stigmatization in the Jesus Movement (Q 14:26-27; 17:33)»: *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004) 161-166.
- , «Las interpretaciones de la muerte de Jesús», en F. U. G. J. CHAMINADE (ed.), *Misterio del mal y fe cristiana* (Valencia: Tirant Humanidades, 2012), en prensa.
- GORMAN, M. J., *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids, MI: Cambridge: Eerdmans, 2009).
- GREEN, J. B., «The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering»: *Interpretation* 52 (1998) 24-37.
- GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998).
- HAYS, R. B., *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2001).
- HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross* (Grand Rapids, Mich; Cambridge, RU: Eerdmans, 2006).
- HENGEL, M., *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Londres: SCM Pr., 1981).
- HOLMES, S. R., *The Wondrous Cross: Atonement and Penal Substitution in the Bible and History* (Londres: Paternoster, 2007).
- HORRELL, D. G., *An introduction to the Study of Paul* (Londres: Continuum, 2000).
- HURTADO, L. W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008).
- JERSAK, B. y HARDIN, M., *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ* (Abbotsford; Grand Rapids, Mich: Freshwind Pr.-Eerdmans, 2007).

- KASEMANN, E., *Perspectives on Paul* (Filadelfia-Londres: Fortress Pr.-SCM Pr., 1971).
- MACASKILL, G., «Review Article: The Deliverance of God»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 150-161.
- MARCUS, J., «Mark-Interpreter of Paul»: *New Testament Studies* 46 (2000) 473-487.
- MARSHALL, I. H., *Aspects of the Atonement: Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity* (Milton Keynes; Carlisle; Londres: Paternoster, 2007).
- MARTIN, R. P., *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).
- MARTYN, J. L., «The Apocalyptic Gospel in Galatians»: *Interpretation* 54 (2000) 246-266.
- MATLOCK, R. B., «Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on "Justification Theory"»: *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 115-149.
- MEEKS, W. A., *Social functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity* (Tubinga: Mohr, 1990).
- , *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1988).
- MEYER, B. F., «The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a»: *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 2010).
- O'BRIEN, P. Th., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991).
- SANDERS, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Mineápolis: Fortress Press, 1977).
- SCHIMMEL, A., *Islamic Names* (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1997).
- WERNER, M., *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium: eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (Giessen: Töpelmann, 1923).

