

DE LA EXPIACIÓN A LA RECONCILIACIÓN: UNA APORTACIÓN PAULINA A LA INTERPRETACIÓN DE LA MUERTE DE JESÚS

Carlos Gil Arbiol

Sumario: El estudio se centra especialmente en el uso que Pablo hace de la tradición que ha recibido, analiza el imaginario de la expiación empleado para interpretar la muerte de Jesús y pone de manifiesto cómo el Apóstol de Tarso da prioridad a la imagen de la reconciliación. El trabajo se detiene a analizar el cambio en el uso de las imágenes poniendo en evidencia el paso de la expiación a la reconciliación.

Summary: This study is especially focussed on the use Paul made of the tradition received by him, it analysis the imaginary of atonement, employed to interpret the death of Jesus, and discovers how the Apostle of Tarsus gives priority to the image of reconciliation. The work stops to analyze the change in the use of the images, clearly showing the transition from atonement to reconciliation.

Palabras clave: Pablo, expiación, reconciliación, Hijo de Dios, icono de Dios, forma de Dios, fuerza de Dios, rostro de Dios.

Key words: Paul, atonement, reconciliation, Son of God, God's icon, form of God, God's strength, the face of God.

Fecha de recepción: 05 febrero de 2013

Fecha de aceptación y versión final: 25 febrero de 2013

En este artículo propongo estudiar un aspecto de la evolución de las creencias y las prácticas en los orígenes del cristianismo, en concreto el cambio en el uso de algunas imágenes para interpretar la muerte de Jesús y, como consecuencia, la transformación de la imagen de Dios y de las metáforas para explicar su identidad y su modo de actuar en la historia. Este cambio se puede descubrir en el uso que Pablo hace de la tradición que recibe y en el modo como prioriza la imagen de la reconciliación (*καταλλαγή*) sobre la del sacrificio de expiación a la hora de explicar el significado teológico de la muerte de Jesús en la cruz.

Pablo hereda la interpretación de la muerte de Jesús con una imagen de Dios en la que predomina, al menos aparentemente, la imaginaria sacrificial y expiatoria¹. Esta imagen sacrificial ofrecía algunas respuestas inmediatas a una serie de preguntas incómodas y difíciles que tenían que ver con el porqué y para qué de la muerte violenta y vergonzosa del Mesías. Sin embargo, también tuvo unas consecuencias no deseadas,

¹ Tanto Lv 16, como Is 53 sostienen una imagen expiatoria de Dios, de su oferta de perdón y reconciliación; sobre las primeras interpretaciones de la muerte de Jesús ver: J. D. G. DUNN, *El Cristianismo En Sus Comienzos. I/1, Comenzando Desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012, 279-288.

daños colaterales, cuando la imagen sacrificial con la que se interpretaban los textos adquirió un sentido diferente al que tenía en las tradiciones bíblicas más importantes². Así parece necesario preguntarse, primero, cuáles son los rasgos de esa tradición recibida, qué modelos culturales están detrás de ella y cómo se interpretaban de acuerdo a su sentido cultural y religioso. En segundo lugar, nos preguntaremos por las posibles interpretaciones del sacrificio en el judaísmo del segundo templo para determinar si el sentido expiatorio es el único posible. Y, en tercer lugar, buscaremos en los textos de Pablo indicios de interpretaciones diferentes a la expiatoria.

1. Los modelos heredados

Muy probablemente, Pablo escuchó de los helenistas en Damasco una versión del relato de la pasión, quizá la versión pre-marcana³. Paul Connerton ha explicado muy bien la importancia de los relatos (la veraz descripción de los hechos con garantía frente al silencio que quieren imponer en las víctimas los vencedores) para afrontar el duelo y superar un episodio traumático de la historia de un grupo⁴. La influencia que ese relato pudo tener, tanto en la vocación de Pablo como en el desarrollo de su teología a partir de ahí no puede ser infravalorada, puesto que el relato de los abusos e injusticias que otros cometen contra los miembros del grupo supone un fuerte elemento de cohesión y de creación de identidad.

Pablo recoge en sus cartas, en varias ocasiones, tradiciones sobre el sentido de la muerte y resurrección de Jesús, que él recibió de los seguidores de Jesús previos a él, probablemente en Damasco y Antioquía. En estos textos, fundamentalmente 1Cor 15,3-8 y 1Cor 11,23-26, repite la misma idea: “porque os transmití lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados...”. En estos textos y en otros que probablemente también proceden de la tradición helenista (cf. Gal 1,4; Rom 3,24-25⁵; etc.) parece dominar una interpretación sacrificial, expiatoria, de la muerte de Jesús y, en algunos casos, parece la lectura más plausible⁶ (aunque ha habido intentos loables por relativizar

² Cf. A. DE MINGO KAMINOCHI, *Símbolos De Salvación: Redención, Victoria, Sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007, 95-140. Le agradezco a Alberto de Mingo algunas valiosas sugerencias sobre el sentido de la imagen sacrificial en la tradición bíblica.

³ Cf. M. L. SOARDS, “La Cuestión De Un Relato De La Pasión Premarcana”, en R.E. BROWN (ed.), *La Muerte Del Mesías. Desde Getsemani Hasta El Sepulcro. Tomo Ii.*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2006, 1743-1781.

⁴ P. CONNERTON, *The Spirit of Mourning: History, Memory and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 25.

⁵ Gal y Rom 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.

⁶ Cf. J. D. G. DUNN, “Paul’s Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice”, en S.W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption*, Cambridge Univ Pr, Cambridge 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 (pág. 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

esta perspectiva⁷). 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 más⁸. Esto es lo que tienen todos los modelos: ofrecen un marco de comprensión de los datos de la realidad, pero no permiten integrar otros 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 con otras características y con otros límites sí podría percibir.

Esta interpretación de la muerte de Jesús Pablo la hereda con una imagen de Dios en la que predomina, como decimos, la imagería sacrificial. Esta imagen ofrecía algunas respuestas inmediatas a una serie de preguntas incómodas y difíciles que tenían que ver con el porqué y para qué de la muerte violenta y vergonzosa del Mesías; es decir permitió comprender de acuerdo a los modelos propios del judaísmo que compartían todos los seguidores de Jesús (Lv 16; Is 53) la identidad del crucificado y las consecuencias presentes de aquel acontecimiento en clave soteriológica⁹. Sin embargo, esta lectura ha generado, especialmente entre algunos intérpretes, problemas teológicos sobre la identidad y la imagen de Dios.

La interpretación sacrificial introdujo, sobre todo a partir de Anselmo de Canterbury (1033-1109), la mecánica de la satisfacción que explicaba que la acumulación de pecados durante toda la historia, desde Adán hasta Cristo, engordó la deuda de los hombres para con Dios hasta el punto de que nada que hicieran podía compensar la infinita ofensa, la infinita ira que tal cúmulo había producido en Dios. El hombre estaba

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*, Paternoster, Milton Keynes; Carlisle; London 2007; S. R. HOLMES, *The Wondrous Cross: Atonement and Penal Substitution in the Bible and History*, Paternoster, London 2007.

⁷ E. KASEMANN, *Perspectives on Paul*, Fortress Pr.; SCM Pr., Philadelphia; London 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*, SCM Pr., London 1981, 45-46. También: G. FRIEDRICH, *Die Verkündigung Des Todes Jesu Im Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, 47.66.70-77.

⁸ Esta 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. (ed.), *Misterio Del Mal Y Fe Cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia 2012, 181-211

⁹ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 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*, Continuum, London 2000, 58-59; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998, 390-441; R. B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Eerdmans, Grand Rapids; Cambridge 2001, xxix-xxxiii; J. M. BASSLER, *Navigating Paul: An Introduction to Key Theological Concepts*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 2007, 35-48; más referencias en M. J. GORMAN, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich.; Cambridge 2009, 3.

perdido, como un insecto a punto de ser pisado y destruido por Dios. Tan inmensa ofensa sólo podía pagarla Dios mismo, pero debía hacerla un hombre en nombre de todos los hombres. Así que el único modo de satisfacer es que un hombre-dios (Jesús) reciba toda la cólera acumulada por Dios, que Dios descargue contra Jesús toda su ira y su castigo; así Jesús salva a toda la humanidad cargando sobre sí ese castigo infinito. La imagen de Dios que se desprende de esta extrema lectura sacrificial legitima la ira de Dios, la necesidad de compensar a Dios por el error humano, la necesidad de víctimas que le satisfagan; en fin, la imagen de un Dios que no parece sino la proyección de un antropomorfismo limitado¹⁰.

Aunque esa “mecánica de la satisfacción” sea tan antigua, sigue presente en el imaginario cristiano (y se hace visible en algunos textos litúrgicos, incluso después de la reforma del Vaticano Segundo)¹¹. Joseph Ratzinger escribió en 1968:

"Para muchos cristianos (...) la cruz es una pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse. Es el modo de restablecer, con una expiación infinita, la justicia de Dios, infinitamente ofendida. La cruz es, pues, la expresión de una actitud que mantiene un perfecto equilibrio entre el deber y el tener (...). Una doble y misteriosa luz ilumina la “expiación infinita” que Dios parece exigir. Los devocionarios nos presenta un Dios cuya severa justicia exigió el sacrificio de un hombre, el sacrificio de su propio hijo. (...) A la vez, nos apartamos con temor de una justicia cuya ira tenebrosa nos hace increíble el mensaje del amor¹²".

Es decir, esta interpretación, aparte de sus ventajas, tuvo unas consecuencias no deseadas, daños colaterales, cuando la imagen sacrificial con la que se interpretaban los textos adquirió un sentido diferente al que tenía en las tradiciones bíblicas más importantes¹³. En cierto modo, parece que Pablo tiene esta preocupación cuando propone algunas revisiones de los modelos tradicionales para entender a Dios, su identidad y su

¹⁰ 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*, Freshwind Pr.; Eerdmans, Abbotford; Grand Rapids, Mich 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*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK 2006; J. DEWEY, “Sacrifice No More”: *Biblical theology bulletin* 41 (2011) 68-75.

¹¹ La liturgia eucarística se presta a equívocos cuando se insiste en la imagen de Jesús como “víctima de Dios”. La Plegaria Eucarística III del Misal Romano mantiene frases que, erróneamente, podrían colaborar a mantener esa concepción anselmiana del sacrificio: “Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad...”; “Te pedimos, Padre, que esta Víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero”. En la Plegaria Eucarística IV también permanecen afirmaciones ambiguas: “...te ofrecemos su Cuerpo y Sangre, sacrificio agradable a ti...”; “Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia...”; cf. X. PIKAZA, *Éste Es El Hombre : Manual De Cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 102-105.

¹² J. RATZINGER, *Introducción Al Cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1970, 235.

¹³ Cf. MINGO KAMINOUCI, *Símbolos De Salvación : Redención, Victoria, Sacrificio*, 95-140. Le agradezco a Alberto de Mingo algunas valiosas sugerencias sobre el sentido de la imagen sacrificial en la tradición bíblica.

actuar en la historia (en la muerte y resurrección de Jesús) y las consecuencias de todo ello para la vida del creyente en el Dios de Jesús.

Pablo tuvo que elaborar una nueva narración de la historia para recolocar la Torah 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. Ello le obligó a revisar las imágenes de Dios, las instituciones culturales judías, los modelos religiosos de relación con Dios (de reconciliación, como Lv 16 o Is 53), etc.

Así parece necesario descubrir, primero, cuáles son los rasgos de esa tradición recibida, qué modelos culturales están detrás de ella y cómo se interpretaban de acuerdo a su sentido cultural y religioso. De acuerdo a ello, volveremos sobre algunos textos paulinos para leerlos desde esa perspectiva.

2. La lectura expiatoria de los sacrificios y su alternativa

El problema de la interpretación sacrificial es doble: en primer lugar, se ha encaramado al puesto de lectura hegemónica, casi exclusiva, para interpretar la muerte de Jesús, siendo únicamente una de las múltiples lecturas que existían en los orígenes del cristianismo¹⁴; y, en segundo lugar, se ha leído en clave expiatoria (redentora, sustitutiva, apaciguadora o satisfactoria), como si la única lectura y función del sacrificio en la tradición judía fuese la de expiar los pecados o transgresiones de los creyentes. Sin embargo, el significado y función de los sacrificios es más complejo y no únicamente expiatorio¹⁵.

Los estudios sobre el sacrificio en el judaísmo antiguo se han multiplicado desde todas las áreas y resulta una tarea imposible hacer una síntesis¹⁶. Una de las conclusiones a las que puede llegar un lector es que hoy no tenemos suficientes datos ni disponemos del contexto cultural y religioso adecuado para entender el sacrificio en la Antigüedad ni en la Biblia. De hecho, esta conclusión se apoya en la dificultad de armonizar los textos legales que regulan las prácticas rituales sacrificiales con los relatos en los que se hacen interpretaciones y valoraciones de ciertos sacrificios; los primeros se suelen interpretar a la luz de los segundos¹⁷. Sin embargo, aunque se utilice el mismo término (“sacrificio”), el objeto de unos y otros es diferente.

¹⁴ Cf. C. GIL ARBIOL, “Las Interpretaciones De La Muerte De Jesús”.

¹⁵ Es importante situar el sentido del *kipper* (“cubrir” o “pagar/compensar” o “purificar”) en el Levítico y en su relación con la teoría del sacrificio; para ello ver: J. W. WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, 130-133.

¹⁶ Una presentación sintética puede verse en: WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 175-180. Para una bibliografía ver la sintética pero valiosa nota bibliográfica de J. Klawans, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel”: *Harvard theological review* 94 (2001) 133-155 (n. 2). También la reciente monografía de C. EBERHART, *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*, Brill, Leiden; Boston 2011.

¹⁷ El “sacrificio” en los textos bíblicos “expresa juicios de valor sobre los comportamientos más que una descripción del modo peculiar de ese comportamiento. Sin embargo, una característica inusual del término

Así, por una parte, los relatos que hablan de sacrificios de personas (paradigmáticamente: Gen 22; Jue 11; Am 8,10; Jer 6,26; 2Sam 12,13-14)¹⁸ aluden generalmente a la idea de regular normativamente la vida y la convivencia, es decir, comprenden la muerte del hijo/a como castigo o como compensación por los errores o transgresiones de los padres. Por otra parte, los textos que tratan de los rituales de sacrificios de animales generalmente se refieren a la función social del ritual sacrificial, es decir, los entienden como ámbitos de relación con Dios, de comunión e imitación. Y la tendencia, tanto en el ámbito académico como cultural y religioso, ha sido interpretar los rituales de acuerdo al sentido de los relatos, resultando que se han confundido los rituales de comida con las controversias sobre los sacrificios humanos¹⁹. Sin embargo, esta necesaria distinción está ausente de la reflexión histórica y teológica del sacrificio en la Biblia y, todavía hoy, ciertas lecturas de la práctica sacrificial en el judaísmo siguen teniendo un peso enorme, no sólo en la teología, sino también en la reflexión política, filosófica o ética²⁰.

Si bien ha sido probablemente Anselmo de Canterbury quien más ha influido en el sentido judicial-satisfactorio de la muerte de Jesús²¹, en el último siglo ha sido la lectura que ha hecho René Girard²². La interpretación de Girard estaba muy influida por las tesis de Freud sobre el parricidio primigenio; de acuerdo a Freud, todo varón desea la muerte del progenitor porque es castrante, impide el desarrollo de la libertad y el despliegue de la identidad del hijo. Esta teoría freudiana estaba en la base de la teoría general de la violencia que desarrolló Girard. Para él, cuando una situación de violencia y rivalidad amenaza la estabilidad de un grupo humano, éste desvía la agresión del rival hacia una víctima que no puede tomar represalias para que ahí se acabe el círculo vicioso de la violencia²³. Como muy bien ha señalado Jonathan Klawans, cuando se subraya la inocencia de la víctima, en el fondo se está señalando la maldad o culpabilidad de los que intervienen en el sacrificio (sacerdotes)²⁴. Una de las consecuencias más acusadas

‘sacrificio’ es que transmite no sólo una sino muchas valoraciones de esas acciones”: WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 175.

¹⁸ En estos relatos, que han sido tan influyentes en el imaginario sacrificial, se repite la idea del sacrificio del hijo y en todos se utiliza el mismo término para referirse a la víctima infantil (יָחִיד, “el único”, “el querido”); cf. J. D. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, Yale Univ Pr, New Haven 1993, 27-28.

¹⁹ Cf. WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 173-192.

²⁰ Un ejemplo de ello es el libro de T. W. JENNINGS, *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*, Stanford University Press, Stanford 2006, en el que muestra cómo ese trasfondo sacrificial ha afectado al concepto de justicia paulino y su búsqueda de espacio respecto de la ley, o al de gracia y compromiso, o al de universalidad y ciudadanía.

²¹ Cf. A.D. CANTERBURY, J. ALAMEDA Y F. S. SCHMITT, *Obras Completas De San Anselmo. I, Monologio. Prologo. Acerca Del Gramático. De La Verdad. Del Libre Albedrío. De La Caída Del Demonio. Carta Sobre La Encarnación Del Verbo. Por Qué Dios Se Hizo Hombre*, BAC, Madrid 2008; MINGO KAMINOCHI, *Símbolos De Salvación: Redención, Victoria, Sacrificio*, 13-16.

²² Cf. R. GIRARD, *La Violencia Y Lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona 2005.

²³ Sin embargo, aunque R. Girard utiliza esta teoría para explicar la muerte violenta de Jesús, él mismo la separa del sentido original del chivo expiatorio de Lv 16, ya que éste no muere en el acto ritual; R. GIRARD, “Generative Scapegoating”, en R.G. HAMERTON-KELLY (ed.), *Violent Origins*, Stanford Univ Pr, Stanford, Calif 1987, 73-105 (esp. 73-78).

²⁴ Cf. “La lectura girardiana del sacrificio opera bajo dos asunciones: antisacrificial y antisacerdotal”, KLAWANS, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel” (138).

(y más sutiles) ha sido la contraposición entre judaísmo y cristianismo, la idea de la maldad intrínseca al judaísmo, por ser una religión de sacrificios y, consecuentemente, la necesidad del cristianismo y de la muerte redentora de Jesús como el único camino de salvación de la violencia del sacrificio ritual²⁵. A partir de ahí, y con el desarrollo de la teología dialéctica en Tubinga, se plantea el cristianismo como necesaria superación del judaísmo, imagen que ha dominado la lectura de los textos paulinos hasta hace muy poco²⁶. La llamada *New Perspective* ha dado lugar a una revisión que todavía no ha terminado de dar sus frutos²⁷.

Sin embargo, los sacrificios en la tradición judía tienen otra lectura más ajustada a los textos y los rituales que reflejan. Diferentes autores han mostrado que el sacrificio ritual es una forma de imitación de Dios²⁸. La idea de fondo es el presupuesto de la santidad y eternidad (sabiduría y poder) de Yahvé frente a la impureza y caducidad de las personas; éstas, para sortear su caduca situación se reproducen sexualmente para prolongar la vida de los padres en los hijos (cf. Si 30,4). De este modo, lo que distingue y distancia a las personas de Yahvé son las relaciones sexuales y la muerte, que son las experiencias humanas consideradas más contaminantes en el Levítico²⁹. En esas experiencias, además, lo que resulta más incontrolable e impredecible es, así mismo, más contaminante³⁰. En este marco, el sacrificio animal es un ejercicio de control sobre la vida de la víctima, que reflejaría, metafóricamente, el control de Dios sobre la vida de su pueblo: lo que más asemeja y acerca el pueblo a Dios (inversamente a lo que le aleja) es ese poder sobre la vida (cf. 1Sam 2,6 y Dt 32,39).

²⁵ Cf. R. G. HAMERTON KELLY, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1992.

²⁶ Cf. F. C. BAUR, *Paul the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2003; original de 1845: F. C. BAUR, *Paulus, Der Apostel Jesu Christi: Sein Leben Und Wirken, Seine Briefe Und Seine Lehre*, Becher & Müller, Stuttgart 1845.

²⁷ Para una visión de conjunto ver: M. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009. Ver también: J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul: Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005; D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, Calif.; London 1994, 214-219. Pamela Eisenbaum, en línea con otros autores (como Lloyd Gaston, Peter J. Tomson, Stanley Stowers, Mark D. Nanos, Caroline Johnson Hodge) hace una lectura judía de Pablo recuperando su interpretación de lo que considera malinterpretaciones; ver: P. M. EISENBAUM, *Paul Was Not a Christian: The Original Message of a Misunderstood Apostle*, HarperOne, New York 2009, 32-53.

²⁸ Los autores que sostienen esta lectura como preferida sobre aquella son numerosos; ver los citados por KLAUWANS, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", 154; G. A. ANDERSON, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*, Scholars Press, Atlanta 1987, 91-126; G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford 1925, 1-54; B. A. LEVINE, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, Brill, Leiden 1974, 22-27.

²⁹ Cf. N. B. JAY, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 30-40. Existen también otras experiencias humanas que se identifican con Yahvé, como el descanso sabático o la construcción del templo. No se trata de una asimilación o identificación total, sino de un alejamiento de las experiencias más lejanas a la imagen de Dios y un acercamiento a aquellas experiencias consideradas más cercanas a Dios.

³⁰ Cf. H. EILBERG-SCHWARTZ, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis 1990, 186-194.

Así pues, comiendo y quemando ofrendas sacrificiales los oferentes imitan las actividades que su universo simbólico reflejado en los relatos bíblicos relaciona primordialmente con Yahvé. El proceso de purificación ritual exige una separación de aquellos aspectos identificados como los más humanos y menos divinos (abstenerse de relaciones sexuales y de contacto con la muerte) para acercarse al ámbito divino. El proceso sacrificial (selección de la víctima entre los mejores candidatos, su muerte y desmembramiento) es el modo como Dios, según el imaginario de estas narraciones bíblicas, se hace presente, se comunica y hace alianza con su pueblo. El oferente (sacerdote) ejerce el rol de Dios (Yahvé) en el sacrificio; los animales (víctimas) ejercen el papel del pueblo (Israel)³¹.

Esta función de los sacrificios, como ha explicado Nancy Jay, tiene que ver con el mantenimiento de todo el sistema social y religioso del grupo humano que los realiza; toda la vida del grupo se mantiene mediante el control de la natalidad, la paternidad social, la descendencia/herencia patrilineal y las estructuras patriarcales³². Marcel Detienne dijo que “toda la ciudad se identifica a sí misma mediante la comida de carne” y, al contrario, “abstenerse de comer carne en la ciudad-estado griega es un acto de alta subversión”³³. Sin embargo, no debemos leer esta relación con categorías expiatorias que entienden los sacrificios como reparaciones o recompensas por agravios, daños u ofensas cometidas contra Dios. En línea con la lectura de la imitación de Dios, una lectura más ajustada a los textos se impone³⁴.

En estos casos, la dinámica es bien diversa a la que ha dominado en la lectura girardiana que hemos mencionado. Las víctimas sacrificiales no buscaban apaciguar, compensar, pagar o recuperar a un dios airado por las trasgresiones de los hombres, sino imitar las acciones de Dios. El que ofrece la víctima, el sacerdote, no la ofrece a Dios, sino que imita a Dios; la víctima que es ofrecida, no sirve para aplacar a Dios, sino para mostrarle al creyente un modelo de obediencia a Dios.

³¹ Cf. D. P. WRIGHT, “Unclean and Clean (OT)”, en D. N. E. FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary* (6 Vols.), Doubleday, New York 1992, 6:729-741; T. S. FRYMER-KENSKY, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, Free Pr, New York 1992, 189; WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*, 190. LEVENSON, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, 25-35 utiliza la misma idea de la “imitación de Dios” pero lo refiere al sacrificio del hijo como imitación del dios El a quien el rey Elus ofrece la vida de su hijo para evitar su muerte y el desastre del imperio fenicio (cf. Eusebio, *Praeparatio Evangelica* I 10,40). Tertuliano utiliza la misma idea para criticar la tradición del norte de África sobre Saturno (que sacrificó a su hijo y en su imitación lo hacían también algunos ciudadanos de Cartago); cf. Tertuliano, *Apología* IX 2-4.

³² Cf. JAY, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, 30-40. La estrecha relación entre sacrificios y descendencia patrilineal (y estructura patriarcal) ha sido muy bien descrita por Dewey, “Sacrifice No More”.

³³ M. DETIENNE, *Dionysos Slain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore [etc] 1979, ix y 72.

³⁴ Los autores que sostienen esta lectura como preferida sobre aquella son numerosos; ver los citados por KLAWANS, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel”, 154; ANDERSON, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Importance*, 91-126; GRAY, *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*, 1-54; LEVINE, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, 22-27.

Por tanto, la muerte de Jesús, entendida como un sacrificio, no necesariamente es una expiación (una compensación a Dios por el daño producido por el pecado). Puede contemplarse también (y quizá preferiblemente) como un gesto en el que Jesús estaba imitando a Dios. Los primeros cristianos, pues, cuando utilizaron esta imagen para explicarse la muerte de Jesús, pudieron hacerlo porque el sacrificio les recordaba que quien ofrecía el sacrificio (el sacerdote) imitaba a Dios y que la víctima representaba al creyente, no porque explicaran la muerte de Jesús como una expiación por los pecados.

En conclusión, la visión tradicional comprende los sacrificios como corrección, restauración, purificación o restitución de algo que está mal, que es erróneo, defectuoso o malvado; se trata de una respuesta a la transgresión. La segunda visión comprende los sacrificios como una práctica cotidiana de imitación de Dios y contempla la transgresión como una amenaza de esta situación. Por tanto, esta segunda interpretación ofrece un nuevo marco de lectura para entender los sacrificios, su función y su significado³⁵, así como una nueva vía para acercarnos a la muerte de Jesús.

3. La muerte y resurrección de Cristo como imitación de Dios

Esta mirada al significado de los sacrificios en el judaísmo nos da una idea de la limitación que suponen las interpretaciones expiatorias de la muerte de Jesús. De acuerdo a ello, cuando se interpreta su muerte en clave sacrificial (cf. Rom 3,25-26), no tiene por qué entenderse como una expiación, como una sustitución o compensación a Dios, sino como una imitación de Dios que, no obstante, refleja un rostro de Dios diferente. Cuando se utiliza, pues, el lenguaje sacrificial para interpretar la muerte de Jesús, se puede entender que Jesús, con su muerte, está imitando el modo de ser y de actuar de Dios. ¿Cómo puede interpretarse desde aquí la muerte de Jesús?

La muerte en cruz de Jesús tiene para Pablo también una dimensión apocalíptica³⁶, reveladora en la que descubre, no sólo la identidad de Jesús (χριστός “mesías”)³⁷,

³⁵ Cf. Klawans, “Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel”, 149 y 154.

³⁶ Cf. D. A. CAMPBELL, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*, William B. Eerdmans, Grand Rapids [etc.] 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.

³⁷ Marinus de Jonge, “Messiah”, en: FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary* (6 Vols.), 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. 1Sam 12,3-5; 16,6; 24,7.11; 26,9-23; 2Sam 1,14.16; 19,22; 23,1; etc... Resulta llamativo que Richard Bauckham no mencione al 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*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2008.

sino la de aquel de la que es representante. Pablo, en 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. Vamos a ver dónde refleja eso Pablo y qué significado tiene.

a) Jesús revela al Padre en su muerte

Pablo apunta el contenido de esta revelación en diversas imágenes o metáforas del crucificado que le sirven para explicar no sólo la identidad de ese crucificado, sino el rostro de Dios que las sostiene. Vamos a ver, brevemente, cuatro de ellas, con el fin de fundamentar la posibilidad de una lectura no expiatoria de la muerte de Jesús en los textos de Pablo.

1) 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 sólo 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 rescribir la historia de salvación para que se adecue a la novedad.

En la tradición mediterránea el hijo es el que da identidad al padre, también en la actualidad³⁸. La tradición sapiencial judía afirma en uno de sus aforismos: “Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él” (Si 30,4). Así mismo, Dion Casio, historiador romano del siglo II, escribió: “Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos 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” (Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1)³⁹.

La misma idea subyace en la tradición del Documento Q (cf. Mt 5,44-45; Lc 6,35-36): “amad a vuestros enemigos (...) para que seáis hijos de vuestro padre, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llover sobre justos e injustos (...) Sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso”⁴⁰. La imitación de Dios es lo que da la cualidad de

³⁸ 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* ver: A. SCHIMMEL, *Islamic Names*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

³⁹ Cf. J.-P. VERNANT, *Mito Y Sociedad En La Grecia Antigua*, Siglo Veintiuno de España, Madrid 2003, 127; S. GUIJARRO, *Fidelidades En Conflicto. La Ruptura Con La Familia Por Causa Del Discipulado Y De La Misión En La Tradición Sinóptica.*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998, 143; L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La Devoción a Jesús En El Cristianismo Primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, 129-136; X. ALEGRE, *Carta a Los Romanos*, EVD, Estella, Navarra 2012, 41.

⁴⁰ Ver la reconstrucción en la edición crítica de J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN Y J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*, Peeters, Leuven 2000, 72.

hijo o, viceversa, quien imita al padre se convierte en hijo. En este caso, las particulares características de Dios (es misericordioso, ama a los enemigos, es bueno con los malos, ...) exigen del hijo lo mismo: quien así se comporta se convierte en hijo de ese padre.

La filiación es una característica humana por la que cada ser humano prolonga su existencia en otro ser semejante a él que permite mitigar la realidad de la caducidad y de la muerte⁴¹. Como hemos dicho antes, la procreación conllevaba en el judaísmo una impureza porque es una actividad propia de los hombres, no de Yahvé (y había que abstenerse de relaciones sexuales en los sacrificios, ya que éstos imitaban a Dios y él no las necesitaba)⁴². Sin embargo, en la tradición cristiana, pronto se habló de Jesús, el Mesías, como Hijo de Dios, como en el texto de Gal 1,16. Llamativamente, esta identificación de Jesús no ignoró el hecho de que había “nacido de mujer” (Gal 4,4). Con ello los primeros seguidores de Jesús confesaban que la humanidad de Jesús era la que reflejaba la divinidad de Dios. Estos datos nos inducen a pensar que los comienzos de la reflexión cristológica (sobre la identidad del Hijo) fueron necesariamente una reflexión teológica (sobre la identidad del Padre). La reflexión y confesión de Jesús como Hijo de Dios afirma la identidad del Padre, más que la del Hijo: Dios es el que se descubre en Jesús, especialmente en su muerte.

Esta identidad de Jesús como Hijo de Dios aparece subrayada, paradójicamente, en la muerte en cruz. Así, por ejemplo, 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”. De todos los acontecimientos de la vida de Jesús, el que refleja con más transparencia esta identidad del Padre de Jesús es su muerte.

2) *Icono de Dios*

En 2Cor, Pablo habla de la revelación de Jesús como “icono” de Dios (2Cor 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)”.

En el contexto literario en el que se encuentra (2Cor 3,4-4,6) Pablo habla del “ministerio de la nueva alianza” (2Cor 3,6), que es el alcance de “su evangelio” (4,3)⁴³.

⁴¹ La continuación social y religiosa de la familia patrilineal da a los varones una forma atenuada de inmortalidad en la sucesión institucionalizada de padres a hijos. Las bestias, sin padres reconocidos, no tienen continuidad que mitigue la mortalidad individual. Si el hijo imita a su padre, si se asemeja perfectamente a él, será su versión idéntica en joven y, al clonar un duplicado joven, la edad de oro soñada (inmortalidad) comienza. Las mujeres sin embargo, sólo son una versión difusa de esta aspiración. Sólo en el mito, el fallo fatal de haber sido “nacido de mujer” puede ser corregido. Cf. JAY, *Throughout Your Generations Forever Sacrifice, Religion, and Paternity*, 30-40.

⁴² Esta es una característica del monoteísmo (judío) frente a las tradiciones mitológicas helenísticas que mostraban a los dioses teniendo hijos entre ellos y con los seres humanos; cf. VERNANT, *Mito Y Sociedad En La Grecia Antigua*, 87-102.

⁴³ Cf. C. GIL ARBIOL, “El Carisma De Pablo Y Su Imagen De Jesús”: *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.

Es un texto polémico en el que Pablo quiere contraponer su misión a la de aquellos creyentes judaizantes que pretenden incorporar su misión a la antigua alianza y al cumplimiento de la ley de los incircuncisos (2Cor 3,5-6; 4,1-3). La expresión “el evangelio de la gloria de Cristo” remite al evangelio de la cruz, al Crucificado (cf. 1Cor 1,18.24; 2,2; ...; 1Cor 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)⁴⁴. Esta paradójica combinación entre el señorío de Jesús y su muerte en la cruz es subrayada de nuevo por Pablo en la sección autógrafa del final de la Carta a los galatas (“Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo...”: Gal 6,14). Y es precisamente éste crucificado el que se presenta como “imagen de Dios” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ); el “evangelio de la cruz” tiene un alcance teológico y resulta un escándalo para muchos: Dios revela quién es y cómo actúa en la cruz de Jesús.

Poco más adelante (2Cor 4,6), en la conclusión de esta perícopa, Pablo insiste en la misma idea: “el mismo Dios que dijo: Del seno de las tinieblas brille la luz, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con la luz del conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ)”. Pablo conoció y anunció al Crucificado (1Cor 2,2); este rostro es el que, de nuevo, él identifica con la “gloria de Dios”.

Pablo tiene dificultad para hablar directamente de la muerte de Jesús como centro del acontecimiento teológico (y de la misión de Pablo) porque Pablo está polemizando contra quienes (posiblemente judaizantes) parecen acusarle de predicar un evangelio “de muerte”, “velado”⁴⁵. Sin embargo, la relación entre el crucificado y la gloria de Dios resulta clara cuando se toma la debida distancia.

3) *Forma de Dios*

En Flp Pablo habla de la revelación de Jesús como “forma” de Dios (ἐν μορφῇ θεοῦ): Flp 2,6-8 “[Jesús Mesías], teniendo forma de Dios, no consideró un botín el ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando la imagen de esclavo. Siendo como los hombres y viviendo como cualquier hombre, se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y una muerte de cruz.” (ver Jn 5,18-19; 8,19; 14,9).

⁴⁴ La 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*, Fortress Press, Philadelphia 1975, 63: “This is the very means of bringing out the point, the *theologia crucis*, and hence the paradoxical conjunction of Kyrios and cross”.

⁴⁵ Cf. C. K. BARRETT, “Paul’s Opponents in II Corinthians”: *New Testament Studies* 17 (1971) 233-254; D. GEORGI, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*, Fortress Pr., Philadelphia 1986; J. L. SUMNEY, *Identifying Paul’s Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Sheffield Academic Pr., Sheffield 1990; T. R. BLANTON, “Spirit and Covenant Renewal: A Theologoumenon of Paul’s Opponents in 2 Corinthians”: *Journal of biblical literature* 129 (2010) 129-151.

Para algún autor esta expresión es sinónimo de la anterior (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)⁴⁶, pero resulta un texto “sobre estudiado” y difícil de entender⁴⁷. La expresión 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”⁴⁸ o la tradición del Siervo sufriente⁴⁹, resulta significativo que el lugar del himno en el que se menciona que Jesús es “forma de Dios” o “igual a Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ)” 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). No se trata de un simple movimiento de abajamiento y ensalzamiento de la misma distancia: el “nombre sobre todo nombre” (2,9) final supera con mucho el abajamiento inicial (cf. Rom 1,4) por lo que probablemente el texto no alude a la preexistencia de Jesús⁵⁰, sino más bien a la identidad del Dios que se revela en esa actuación de Jesús.

Lo más significativo para el discurso que seguimos, es que la “forma” e “igualdad” de Jesús con Dios, su forma de manifestar a Dios se refleja cuando Jesús muere como un esclavo en la cruz. Esta revelación, independientemente de que sea propia de Pablo o él la haya asumido como propia, tuvo que obligarle a revisar los modelos con los que comprendía a Dios y, sobre todo, su acción salvadora en la historia. Para Pablo,

⁴⁶ 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 University Press, Cambridge 1967, 102-119.

⁴⁷ Esta expresión (ἐν μορφῇ θεοῦ) es de los más estudiados y sería imposible presentar una visión de sus interpretaciones; cf. P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1991, 207-211. Agradezco a Álvaro Pereira sus valiosos comentarios sobre algunos aspectos de esta expresión.

⁴⁸ J. D. G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1989, 116. De acuerdo a este modelo, Jesús aceptó totalmente el destino humano que le llevó a la muerte (de cruz) por lo que Dios le 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 Gen 1-3, donde Adán (icono de Dios: Gen 1,27 e igual a Dios: Gen 3,5) personificó el movimiento inverso (explotar el botín de ser igual a Dios; Gen 3,22: γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν), tal como subraya Pablo en Rom 1,23 y 7,7-11.

⁴⁹ 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).

⁵⁰ Cf. DUNN, 116.

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”). El subrayado paulino “para gloria de Dios” al final del himno⁵¹ (2,11) refleja muy bien que para Pablo, la historia de Jesús tiene una dimensión teológica, revela quién es Dios⁵².

4) Fuerza de Dios

En 1Cor Pablo habla de la revelación de Jesús como fuerza de Dios en la debilidad, en el silencio, en la oscuridad y en la ausencia. En 1Cor 1,18 dice: “Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan - para nosotros - es fuerza de Dios (δύναμις θεοῦ)”. En 1Cor 1,23-24 añade: “Nosotros predicamos a un Cristo crucificado: tropiezo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν)”.

Pablo contrasta muy bien dos tipos de “fuerza”: la lógica que domina el pensamiento de las personas y la lógica de Dios. El sentido que tiene la δύναμις θεοῦ resulta ser, a juzgar por el uso del término en el vocabulario paulino, la actuación de Dios en la historia, su peculiar modo de hacerse presente, la dinámica por medio de la cual muestra su “fuerza” y su obrar; es su modo de ser⁵³. Ésta, subraya Pablo, se presenta como una contraposición de la de los hombres; la cruz como fuerza resulta una absoluta reversión de los valores y conceptos con los que vemos y juzgamos el mundo⁵⁴. Pablo presenta la fuerza en términos totalmente inusuales: esta fuerza aparece como debilidad y viceversa, de modo que cruz se convierte en signo de la fuerza de Dios⁵⁵, que Pablo utiliza como instrumento por el que busca una subversión de los modos de organizarse y una estrategia para revalorizar su impotencia e incapacidad⁵⁶. En tal sentido, no hay duda de que Pablo “descubre” la cruz; ésta le “revela” la (buena) noticia de quién es Dios y cómo actúa en la historia⁵⁷. La cruz tiene un carácter “apocalíptico” que desvela el evangelio, la buena noticia de la forma de hacerse presente Dios en esta historia, un modo verdaderamente paradójico por el que Pablo puede decir: “Por eso me complazco en mis

⁵¹ Cf. G. F. HAWTHORNE, *Philippians*, Word Books, Waco, Tex 1983, 101-102.

⁵² La idea de que Pablo “vió a Jesús” (bien como “Señor”, 1Cor 9,1; bien como “hijo” de Dios, Gal 1,16; bien como “Mesías”, Flp 3,8) tuvo que resultar familiar a las experiencias de contemplación de Dios de la tradición mística judía; cf. M. N. A. BOCKMUEHL, “The Form of God” (Phil 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”: *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 1-23.

⁵³ Cf. Rom 1,4; 1,16; 1Cor 2,5; 4,20; 6,14; 2Cor 4,7; 6,7; 13,4.

⁵⁴ Cf. A. C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, W.B. Eerdmans; Paternoster Press, Grand Rapids, Mich.; Carlisle 2000, 155.

⁵⁵ Cf. J. H. SCHUTZ, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*, Cambridge Univ Pr, London & New York 1975, 187-203.

⁵⁶ E. A. CASTELLI, *Imitating Paul: A Discourse on Power*, Westminster/John Knox Pr, Louisville, Ky 1991, 1-58, 89-118.

⁵⁷ Anthony Thiselton lo dijo de este modo: “God’s manifestation of power and wisdom operates on a different basis, namely, the way of love which accepts the constraints imposed by the human condition or pligh and the prior divine act of promise, and becomes effective and operative (has power) in *God’s own way*, for it t

flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte” (2Cor 12,10)⁵⁸.

El poder de Dios se encuentra y se manifiesta, pues, no en medio del poder convencional o del estatus (prestigio, honor...), sino en esos lugares y situaciones que son aparentemente ausencia de Dios. Es una paradójica presencia en la ausencia. La vulnerabilidad e impotencia que por su propia naturaleza manifiesta la ausencia de Dios es el lugar donde Dios está más presente, el lugar donde el verdadero poder de Dios se puede ver (1Cor 1,18.24; 2,4-5; cf. Mc 8,22-26; 10,46-52: los dos ciegos). Este es el poder que finalmente destruye el viejo orden.

Dios, entonces, no actúa como Adán sino como el Mesías crucificado; la imagen de Dios que Adán presenta (uso/abuso del poder, conocimiento, dominio sobre todo) no es la del Padre de Jesús. La imagen de Dios que Jesús representa es la de la desapropiación, autoentrega, vaciamiento, impotencia. Sólo de esta forma, subrayó Jürgen Moltmann, la persona se puede liberar del “monstruo” que mata que todos llevamos dentro, que no es otro que el deseo de ser dioses, la autodivinización, el afán de control y poder. La única fuerza capaz de liberar de esa tendencia a dominar y oprimir es la imagen (el conocimiento) del Dios crucificado, que es vulnerable e impotente; la fuerza de Dios que renuncia al poder y se hace impotente. El Dios crucificado destruye al dios en que quisiéramos convertirnos, mata al dios falso⁵⁹. Por eso la cruz es el lugar de la revelación de Dios: el poder de Dios es el poder de renunciar al poder y convertirse en vulnerable por otros; la mejor demostración del poder de Dios es precisamente la mayor muestra de renuncia a ese poder. Sólo Dios es capaz de tal alteración de los valores humanos. Abrazar la impotencia y la vulnerabilidad es el modo de encontrar el poder de Dios⁶⁰.

b) Revelación de un nuevo rostro de Dios: la reconciliación

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 la acción de Dios en la cruz de Jesús.

Los primeros seguidores de Jesús, tras el fracaso de sus expectativas mesiánicas (cf. Lc 24,21) y las experiencias que revirtieron ese fracaso (cf. 1Cor 15,3-8; Lc 24,28-35;

corresponds with God's own nature as revealed in Christ and in the cross”; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, 176.

⁵⁸ Pablo admite haber tenido, tiempo después de su vocación camino de Damasco (14 años después), poderosas visiones y revelaciones del Señor; cf. Bockmuehl, “The Form of God” (Phil 2:6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism”, 20.

⁵⁹ Cf. J. MOLTANN, *El Dios Crucificado La Cruz De Cristo Como Base Y Crítica De La Teología Cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010, 99-100.

⁶⁰ C. GIL ARBIOL, “Las Interpretaciones De La Muerte De Jesús”, 209.

etc.) volvieron la mirada al acontecimiento de la cruz para comprender, desde la certeza del nuevo lugar que ocupaba Jesús ahora como Señor (cf. 1Tes 1,9-10; Rom 1,3-4; Flp 2,9-11), lo que ahí había ocurrido, lo que Dios quería revelar con su muerte. Las metáforas sacrificiales muestran, precisamente, que la muerte de Jesús significó para aquellos seguidores el perdón de los pecados (“murió por nuestros pecados”: 1Cor 15,3; Gal 1,4; Mt 26,28; etc.). Pero, si la expiación no es el único modo de entender ese perdón, ¿de qué otro modo se puede entender? Si la muerte de Jesús no fue exclusivamente un sacrificio expiatorio para el perdón de los pecados, ¿qué fue? Por tanto, si prescindimos del modelo expiatorio para hablar de la reconciliación que acontece en la cruz de Cristo, ¿qué otros modelos o metáforas utiliza Pablo? Pablo, de un modo muy novedoso, incorpora una nueva metáfora para hablar de lo que ocurre en la cruz: es la dinámica de la “reconciliación” (καταλλάσσω /καταλλαγή) como modo de mostrar Dios su misericordia y su “perdón” (ἐλέεω /ἀφίημι); esta dinámica de la reconciliación es la que le lleva a “no tomar en cuenta los pecados” sin haber mediado antes ningún tipo de contraprestación, gratuitamente (2Cor 5,16-21; Rom 5,1.10-11; cf. Rom 3,24-26; 8,23)⁶¹.

Dice en 2Cor 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 (καταλλαγῆς).¹⁹ Porque en Cristo estaba Dios reconciliando (καταλλάσσων) al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación (καταλλαγῆς).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!²¹ A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él.

Igualmente, en Rom 5,10-11 recoge la misma idea:

Si cuando éramos enemigos (ἐχθροί), fuimos reconciliados (καταλλάγημεν) 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 (καταλλαγῆν) (cf. Rom 5,1).

⁶¹ Cf. M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation : An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Mohr, Tübingen 1991.

El término *καταλλάσσω*⁶² se utilizaba fundamentalmente en el ámbito diplomático, político o jurídico. Pablo demuestra ser conocedor de este significado porque lo aplica, por ejemplo, a la reconciliación de varón y mujer tras la separación de ésta, para pedir que la parte separada (la que ha dejado y ofendido a la otra) tome la iniciativa de volver a juntarse (cf. 1 Cor 7,11)⁶³.

Sin embargo, en línea con la tradición post-exílica del libro de los Macabeos⁶⁴, cuando Pablo habla de la reconciliación de la persona con Dios ofrece un cambio de paradigma, como ha subrayado John Fitzgerald⁶⁵. 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 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), aunque no se haya movido de su lugar, aunque no haya hecho nada para merecer esa reconciliación, aunque siga siendo “malo” o “enemigo” (Rom 5,8.10)⁶⁶. Dios reconcilia al transgresor antes de que éste haya hecho nada para acercarse a Dios, para arrepentirse o pedir perdón; Dios ama, incluso, al que ha hecho daño y no ha pedido perdón: “la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores (ἀμαρτωλός), murió por nosotros” (Rom 5,8); “cuando éramos enemigos (ἐχθροί), fuimos reconciliados (καταλλάγημεν) con Dios por la muerte de su Hijo” (Rom 5,10).

Esta dinámica, frente a otros modos de reconciliación (sacrificial-expiatorio) no exige una petición de perdón, ni un arrepentimiento, ni un gesto de desagravio; no reclama a la parte ofensora un acto de reparación, compensación o de acercamiento; el supuesto ofendido (Dios) no requiere ningún sacrificio por parte del ofensor (el hombre), ni víctima alguna (cf. Os 6,6; Mt 9,13). Es una dinámica que funciona, única y exclusivamente, por la tolerancia, olvido, gracia, comprensión o magnanimidad de la

⁶² Cf. Friedrich Büchsel, *katalla,ssw*, en: Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley y Gerhard 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.

⁶³ En Mt 5,23-24 se describe la acción de volverse hacia el ofendido (“si recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti”) mediante *διαλλάσσω*; por tanto, mientras éste verbo puede describir el movimiento del ofensor hacia el ofendido, *καταλλάσσω* subraya el movimiento del ofendido hacia el ofensor para restaurar la relación rota.

⁶⁴ En 2Mac 1,5; 7,33; 8,29 (las únicas ocurrencias en LXX, además de Jer 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.

⁶⁵ Cf. John T. Fitzgerald, “Paul and Paradigm Shifts: Reconciliation and Its Linkage Group”, en: T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Westminster John Knox Pr., Louisville; London; Leiden 2001, 241-262.

⁶⁶ Cf. C. CONSTANTINEANU, *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology: Narrative Readings in Romans*, T & T Clark, London 2010, 90-91.

parte ofendida respecto de la ofensora, de Dios respecto del transgresor. El supuesto ofendido renuncia a la ofensa, la ignora para acercarse al ofensor y recuperar la relación, con todas sus consecuencias⁶⁷.

La muerte de Jesús puede dejar de ser comprendida fundamentalmente como un sacrificio de expiación para ser concebida como imitación de la “forma de Dios”, de su modo de ser y actuar que no toma en cuenta las ofensas, ni busca reparación, ni exige satisfacción. Desde el punto de vista teológico, la muerte de Jesús adquiere una dimensión diferente: se convierte en la imitación de la dinámica de la reconciliación. Igual que Dios, Jesús no ha buscado una salida a la condena injusta, no ha buscado el enfrentamiento ni ha exigido reparación. Jesús, en silencio (“como oveja que es llevada al esquilador”, cf. Mt 26,63; Is 53,7)⁶⁸, aceptó el rechazo, la humillación de la muerte en cruz y la condena injusta mostrando, precisamente así, que Dios acepta el rechazo del hombre, pero no exige reparaciones, sino que él mismo se abaja hasta humillarse para reconciliar y recuperar al perdido (cf. Mt 18,12-14; Lc 15,3-7). Lo que hace Jesús en la cruz es lo que hace el Padre con cada persona, incluso con los que lo rechazan.

La conexión con la experiencia vocacional camino de Damasco parece clara⁶⁹; Pablo desarrolla esta metáfora de la reconciliación para dar cuenta de la novedad que él ha descubierto en su “visión del crucificado” (1Cor 2,2): la (verdadera) identidad de Dios. Ésta se explica mejor mediante la metáfora de la reconciliación de los enemigos, mediante el vaciamiento y la humillación del poderoso ofendido que recorre así la distancia que el otro no pudo recorrer. Este abajamiento no se produce como consecuencia de un sacrificio expiatorio ni de ningún otro modo de querer compensar o ganarse a Dios, sino como consecuencia de la identidad de Dios, un Dios Padre que “no toma en cuenta los pecados” (2Cor 5,19; cf. Rom 6,7.11; Rom 3,25c)⁷⁰ porque ama al que le odia (Rom 5,8). El concepto de pecado se desplaza desde la idea de la transgresión u ofensa a la de falta de confianza en este Dios: esas transgresiones no ofenden a Dios porque “no toma en cuenta” la ofensa. El pecado, para Pablo, es no confiar en que Dios actúa así, gratuitamente (Gal 2,19-21; 5,4).

La muerte de Jesús fue consecuencia, exclusivamente, del rechazo de las autoridades religiosas y políticas (romanas y judías) de su tiempo, que no podían aceptar la deslegitimación de su poder y de su injusticia (1Cor 2,8). La muerte de Jesús, pues,

⁶⁷ Esta “reconciliación” (καταλλάγη) es lo contrario a la ira o cólera (ὄργη) de Dios; cf. 2Mac 5,20.

⁶⁸ Cf. P. F. ESLER, “La Muerte De Jesús Y El Siervo Sufriente De Isaías: Aproximación Psico-Sociológica a Una Cuestión Histórica Y Teológica”, en C. BERNABÉ Y C.J. GIL ARBIOL (ed.), *Reimaginando Los Orígenes Del Cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 171-192.

⁶⁹ Cf. S. KIM, “2 Cor. 5:11-21 and the Origin of Paul’s Concept of “Reconciliation””: *Novum testamentum* 39 (1997) 360-384; sin embargo, a pesar del acierto en la conexión de la metáfora con la experiencia de Damasco, Sim sigue sosteniendo la vigencia de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús para lo que debe defender que el uso de καταλλάσσω en Pablo es nuevo y diferente respecto del de su contexto. Cf. C. BREYTENBACH, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, Brill, Leiden 2010.

⁷⁰ Cf. C. BROWN Y L. COENEN, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mich 1976, 3:1193.

(y la terminología sacrificial: su sangre, su sacrificio) revela, precisamente, 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, confianza de que sería acogido y reivindicado por Dios.

Se puede reinterpretar desde aquí un texto sacrificial que siempre se lee expiatoriamente, Rom 3,24-26: “[Todos] son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente, en el tiempo de la paciencia de Dios; en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser justo y justificador del que cree en Jesús”. Parece que Pablo está aquí aludiendo a Lv 16 y al ritual del *Yom Kippur*; sin embargo, lo que dice Pablo es que el rechazo de Jesús por parte de las autoridades (y todos los responsables de su muerte) no hizo sino mostrar el modo como Dios actúa: respetando la historia sin intervencionismos, permaneciendo en silencio y dejando que los hombres hagamos nuestra historia, aunque suponga la muerte de víctimas inocentes. Dios no quiere esas víctimas, pero no interviene cuando los hombres las crean: se convierten en testigos de la única fuerza capaz de cambiar la historia de raíz, amando incluso a los verdugos (de Jesús y de todas las víctimas).

La frase “murió por nosotros” (Rom 5,8; 8,31.32) o “le hizo pecado por nosotros” (2Cor 5,21) no necesariamente hace siempre 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 δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, Rom 3,26). Esto supone una radical transformación de nuestros parámetros, pero es la mejor garantía de que no estamos haciendo un Dios a nuestra imagen y semejanza⁷¹.

4. Perspectivas conclusivas

Recojo, para concluir, algunas de las posibilidades teológicas que se abren al revisar y rebajar las categorías expiatorias para interpretar la muerte de Jesús e introducir otras que tienen un gran protagonismo en el Nuevo Testamento.

Como hemos visto, la lectura expiatoria no es la única posible a la hora de interpretar el sentido y función de los sacrificios en la tradición judía del segundo templo. Es posible, y quizá deseable, subrayar la idea del sacrificio como imitación de la acción de Dios a la hora de aplicar esta metáfora para interpretar la muerte de Jesús y su sentido teológico. Esto permite entender la muerte de Jesús como una imitación de Dios, como una revelación de la identidad y actuación de Dios en la historia.

⁷¹ Dietrich Bonhoeffer escribió: “Si soy yo quien dice dónde estará Dios, siempre encontraré ahí un [falso] Dios que se asemeja a mí, que me agrada a mí... Pero si es Dios quien dice dónde estará, ese lugar es la cruz de Cristo”; D. BONHOEFFER, *Meditating on the Word*, Cowley Pubns, Cambridge, Mass 1986, 45.

Pablo refleja en diferentes textos que, más allá de la tradición recibida que ponía el énfasis en la interpretación sacrificial (y quizá expiatoria, aunque no necesariamente), él ve en el acontecimiento de la muerte en cruz de Jesús una revelación de Dios y de su actuar. Esto lo expresa en imágenes como “hijo de Dios” (Gal 1,16), “icono de Dios” (2Cor 4,4), “forma de Dios” (Flp 2,6) o “fuerza de Dios” (1Cor 1,18.24) para explicar el sentido de la cruz; Pablo amplía el conjunto de metáforas para explicar el alcance teológico de la muerte de Jesús: esta muerte revela quién y cómo actúa Dios.

Esta actuación de Dios la presenta Pablo al elegir la imagen de la “reconciliación” (καταλλάσσω /καταλλαγή) para describir la voluntad de Dios de “no tomar en cuenta los pecados” (2Cor 5,19) incluso cuando el ofensor no le ha pedido perdón y le ha rechazado (Rom 5,8.10). 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 Torah) no le ofende, pero le conmueve y le apasiona; un Dios a quien el mal no le enfurece, pero le estremece y le angustia, y ante el que guarda silencio y no interviene; no en una actitud pasiva, sino en la más difícil de todas, esa que sólo Dios sabe hacer: amando también al transgresor, al verdugo, además de la víctima.

Esta lectura descubre que la raíz del mal no está ni en Dios (que he hecho un mundo imperfecto) ni en la condición humana (que es mala por naturaleza), ni en la eterna lucha del bien y del mal⁷². El mal, más bien, es fruto de la codicia, es decir, del deseo de remplazar 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 perene (Rom 7,7-25). Por tanto, la única salida, como apuntaba Moltmann⁷³, 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.

Jesús, de acuerdo a esta lectura, no muere víctima del “mal” ni de Dios; es víctima de los poderes y de la injusticia de las autoridades (1Cor 2,8; 15,24-25); Jesús asume su muerte como modo de revelar la manera que Dios tiene de actuar en la historia: silencio y vaciamiento que termina resultando una fuerza verdaderamente transformadora. Jesús es quien mejor a comprendido al Padre y vive imitándolo: no se guarda para sí la vida, no evita las consecuencias de ese modo de vivir, sino que lleva el proyecto de Dios hasta el final, mostrando que Dios no se guarda nada para sí (Rom 8,32).

⁷² Cf. G. BOCCACCINI Y P. STEFANI, *Dallo Stesso Grembo: Le Origini Del Cristianesimo E Del Giudaismo Rabbinico*, EDB, Bologna 2012, 26-65.

⁷³ Cf. MOLTMAN, *El Dios Crucificado La Cruz De Cristo Como Base Y Crítica De La Teología Cristiana*, 99-100.

Referencias citadas:

1. X. Alegre, *Carta a los Romanos*, EVD, Estella, Navarra 2012.
2. G. A. Anderson, *Sacrifices and offerings in ancient Israel : studies in their social and political importance*, Scholars Press, Atlanta 1987.
3. C. K. Barrett, "Paul's opponents in II Corinthians": *New Testament Studies* 17 (1971) 233-254.
4. J. M. Bassler, *Navigating Paul : an introduction to key theological concepts*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 2007.
5. R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel : God Crucified and other studies on the New Testament's christology of divine identity*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 2008.
6. F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi : sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre*, Becher & Müller, Stuttgart 1845.
7. F. C. Baur, *Paul the Apostle of Jesus Christ : his life and works, his epistles and teachings*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass. 2003.
8. T. R. Blanton, "Spirit and covenant renewal: a theologoumenon of Paul's opponents in 2 Corinthians": *Journal of biblical literature* 129 (2010) 129-151.
9. G. Boccaccini y P. Stefani, *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico*, EDB, Bologna 2012.
10. M. N. A. Bockmuehl, "'The Form of God' (Phil 2:6) : Variations on a Theme of Jewish Mysticism": *Journal of Theological Studies* 48 (1997) 1-23.
11. D. Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, Cowley Pubns, Cambridge, Mass 1986.
12. D. Boyarin, *A radical Jew : Paul and the politics of identity*, University of California Press, Berkeley, Calif. ; London 1994.
13. C. Breytenbach, *Grace, reconciliation, concord : the death of Christ in Graeco-Roman metaphors*, Brill, Leiden 2010.
14. C. Brown y L. Coenen, *The new international dictionary of New Testament theology*, Zondervan, Grand Rapids, Mich 1976.
15. D. A. Campbell, *The deliverance of God : an apocalyptic rereading of justification in Paul*, William B. Eerdmans, Grand Rapids [etc.] 2009.
16. 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.
17. A. d. Canterbury, J. Alameda y F. S. Schmitt, *Obras completas de San Anselmo. I, Monologio. Proslgio. Acerca del gramático. De la verdad. Del libre albedrío. De la caída del demonio. Carta sobre la encarnación del Verbo. Por qué Dios se hizo hombre*, BAC, Madrid 2008.

18. E. A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse on Power*, Westminster/John Knox Pr, Louisville, Ky 1991.
19. P. Connerton, *The spirit of mourning : history, memory and the body*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
20. C. Constantineanu, *The social significance of reconciliation in Paul's theology : narrative readings in Romans*, T & T Clark, London 2010.
21. H. Conzelmann, *1 Corinthians : a commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Fortress Press, Philadelphia 1975.
22. R. J. Daly, "Images of God and the imitation of God: problems with atonement": *Theological Studies* 68 (2007) 36-51.
23. M. Detienne, *Dionysos slain*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore [etc] 1979.
24. J. Dewey, "Sacrifice No More": *Biblical theology bulletin* 41 (2011) 68-75.
25. J. D. G. Dunn, *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*, SCM Press, London 1989.
26. J. D. G. Dunn, "Paul's understanding of the death of Jesus as sacrifice", en S. W. Sykes (ed.), *Sacrifice and redemption*, Cambridge Univ Pr, Cambridge 1991, 35-56.
27. J. D. G. Dunn, *The theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
28. J. D. G. Dunn, *The new perspective on Paul : collected essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.
29. J. D. G. Dunn, *El cristianismo en sus comienzos. III/1, Comenzando desde Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012.
30. C. Eberhart, *Ritual and metaphor: sacrifice in the Bible*, Brill, Leiden ; Boston 2011.
31. H. Eilberg-Schwartz, *The savage in Judaism: an anthropology of Israelite religion and ancient Judaism*, Indiana University Press, Bloomington ; Indianapolis 1990.
32. P. M. Eisenbaum, *Paul was not a Christian: the original message of a misunderstood Apostle*, HarperOne, New York 2009.
33. T. Engberg-Pedersen, *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide*, Westminster John Knox Pr, Louisville; London; Leiden 2001.
34. P. F. Esler, "La muerte de Jesús y el Siervo sufriente de Isaías: aproximación psicosociológica a una cuestión histórica y teológica", en C. Bernabé y C. J. Gil Arbiol (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 171-192.
35. D. N. e. Freedman, *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)*, Doubleday, New York 1992.
36. G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982.

37. T. S. Frymer-Kensky, *In the wake of the goddesses: women, culture, and the biblical transformation of pagan myth*, Free Pr, New York 1992.
38. D. Georgi, *The Opponents of Paul in 2 Corinthians*, Fortress Pr., Philadelphia 1986.
39. C. Gil Arbiol, “El carisma de Pablo y su imagen de Jesús”: *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.
40. C. Gil Arbiol, “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”, en AA.VV. (ed.), *Misterio del mal y fe cristiana*, Tirant Humanidades, Valencia 2012, 181-211.
41. R. Girard, “Generative scapegoating”, en R. G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent origins*, Stanford Univ Pr, Stanford, Calif 1987, 73-105.
42. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 2005.
43. M. J. Gorman, *Inhabiting the cruciform God : kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. ; Cambridge 2009.
44. G. B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament: its theory and practice*, Clarendon Press, Oxford 1925.
45. 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.
46. S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica.*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998.
47. R. G. Hamerton Kelly, *Sacred violence: Paul's hermeneutic of the cross*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1992.
48. G. F. Hawthorne, *Philippians*, Word Books, Waco, Tex 1983.
49. R. B. Hays, *The faith of Jesus Christ: the narrative substructure of Galatians 3:1-4:11*, Eerdmans, Grand Rapids ; Cambridge 2001.
50. S. M. Heim, *Saved from sacrifice: a theology of the cross*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich ; Cambridge, UK 2006.
51. M. Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, SCM Pr., London 1981.
52. S. R. Holmes, *The wondrous cross: atonement and penal substitution in the Bible and history*, Paternoster, London 2007.
53. D. G. Horrell, *An introduction to the study of Paul*, Continuum, London 2000.
54. L. W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.
55. N. B. Jay, *Throughout your generations forever sacrifice, religion, and paternity*, University of Chicago Press, Chicago 1992.
56. T. W. Jennings, *Reading Derrida/thinking Paul : on justice*, Stanford University Press, Stanford 2006.

57. B. Jersak y M. Hardin, *Stricken by God? nonviolent identification and the victory of Christ*, Freshwind Pr.; Eerdmans, Abbotsford; Grand Rapids, Mich 2007.
58. E. Kasemann, *Perspectives on Paul*, Fortress Pr.; SCM Pr., Philadelphia; London 1971.
59. S. Kim, "2 Cor. 5:11-21 and the Origin of Paul's Concept of "Reconciliation"": *Novum testamentum* 39 (1997) 360-384.
60. J. Klawans, "Pure violence: sacrifice and defilement in Ancient Israel": *Harvard theological review* 94 (2001) 133-155.
61. J. D. Levenson, *The death and resurrection of the beloved son: the transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity*, Yale Univ Pr, New Haven 1993.
62. B. A. Levine, *In the presence of the Lord: a study of cult and some cultic terms in ancient Israel*, Brill, Leiden 1974.
63. G. Macaskill, "Review Article: The Deliverance of God": *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011) 150-161.
64. I. H. Marshall, *Aspects of the atonement: cross and resurrection in the reconciling of God and humanity*, Paternoster, Milton Keynes; Carlisle; London 2007.
65. R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
66. 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.
67. B. F. Meyer, "The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a": *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.
68. A. d. Mingo Kaminouchi, *Símbolos de salvación: redención, victoria, sacrificio*, Sígueme, Salamanca 2007.
69. M. M. Mitchell, *Paul and the rhetoric of reconciliation: an exegetical investigation of the language and composition of 1 Corinthians*, Mohr, Tübingen 1991.
70. J. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010.
71. P. T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1991.
72. X. Pikaza, *Éste es el Hombre: manual de cristología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
73. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1970.
74. J. M. Robinson, P. Hoffmann y J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*, Peeters, Leuven 2000.

75. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, Fortress Press, Minneapolis 1977.
76. A. Schimmel, *Islamic names*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.
77. J. H. Schutz, *Paul and the anatomy of apostolic authority*, Cambridge Univ Pr, London & New York 1975.
78. M. L. Soards, “La cuestión de un relato de la pasión premarcano”, en R. E. Brown (ed.), *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Tomo II.*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2006, 1743-1781.
79. J. L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Sheffield Academic Pr., Sheffield 1990.
80. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians : a commentary on the Greek text*, W.B. Eerdmans; Paternoster Press, Grand Rapids, Mich.; Carlisle 2000.
81. J.-P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Siglo Veintiuno de España, Madrid 2003.
82. J. W. Watts, *Ritual and rhetoric in Leviticus : from sacrifice to scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
83. M. Zetterholm, *Approaches to Paul : a student's guide to recent scholarship*, Fortress, Minneapolis 2009.