

LA OBRA  
REDENTORA  
DE CRISTO  
Y LA MISION  
DE LA IGLESIA

JUAN DRIVER

**E**n el centro mismo de la fe cristiana está Jesús, un Mesías crucificado. Toda la sabiduría y el poder de Dios se han revelado en él. No es posible una experiencia cristiana auténtica fuera de esa sabiduría, de ese poder.

Desafortunadamente, la cristiandad occidental se ha visto tan condicionada por presupuestos constantinianos, que no ha podido tomar en serio la centralidad del Mesías crucificado. Ha estado mucho más ocupada con la sabiduría y el poder terrenales que con la fidelidad al evangelio del reino. Se ha concentrado en la salvación del alma individual, pero a menudo ha perdido de vista el propósito divino de crear una nueva humanidad, caracterizada por el amor sacrificial y la justicia para los pobres.

En las teorías clásicas de la redención, la obra de Cristo quedaba desvinculada de la intención divina de crear una nueva humanidad. Driver demuestra aquí que el pueblo de Dios, la nueva comunidad del pacto, es el contexto indispensable para entender la acción redentora del Mesías. La obra reconciliadora de Cristo crea una comunidad reconciliadora, donde quedan abolidas todas las barreras que dividen a los seres humanos.

Este libro de Driver es una invitación a ver la cruz, no ya meramente como fuente de salvación individual, sino más bien como el lugar donde comienza la renovación de la creación, esto es, como el evento donde empiezan a crearse los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios ha prometido y que la comunidad mesiánica anticipa. ¡Que muchos lectores presten atención a este mensaje!

—C. René Padilla

**JUAN DRIVER**, nacido en Hesston, Kansas, EE. UU., estuvo dedicado por muchos años a la docencia, como misionero de la Junta Misionera Menonita en Puerto Rico, Uruguay, España y Argentina. Ha publicado varios libros en inglés y castellano, entre los cuales se cuentan **Militantes para un mundo nuevo** (Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1978), **Comunidad y compromiso** (Ediciones Certeza, Buenos Aires, 1974) y **El Evangelio: Mensaje de paz** (Mostaza, Zaragoza, 1984). Actualmente reside con su esposa, Bonita Landis, en Elkhart, Indiana, EE. UU., y ocasionalmente viaja al exterior como conferenciante.

Portada: Lorraine White

 **WM. B. EERDMANS  
PUBLISHING CO.**  
*Grand Rapids, Michigan*

ISBN 0-8028-0926-X



**BUENOS AIRES  
GRAND RAPIDS**



9 780802 809261

LA OBRA REDENTORA  
DE CRISTO  
Y LA MISION DE LA IGLESIA

**LA OBRA REDENTORA  
DE CRISTO  
Y LA MISION DE LA IGLESIA**

*Juan Driver*

1994  
NUEVA CREACION  
BUENOS AIRES — GRAND RAPIDS  
Y  
WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY



A  
*mis hermanos y hermanas  
que anhelan comunicar  
el significado de la obra redentora  
por encima de las barreras  
que dividen a la humanidad*

EX LIBRIS ELTROPICAL 22Jun08

Copyright © 1994 Nueva Creación  
filial de Wm. B. Eerdmans Publishing Co.  
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503, EE.UU.

Nueva Creación, José Mármol 1734 — (1602) Florida  
Buenos Aires, Argentina

Título original:  
*Understanding the Atonement for the Mission of the Church*  
Copyright © 1986 by Herald Press

Reservados todos los derechos  
All rights reserved

Impreso en los Estados Unidos  
Printed in the United States of America

ISBN 0-8028-0926-X

# Contenido

<i>Prólogo</i>	9
<i>Prefacio del autor</i>	11
<i>INTRODUCCION</i>	13
1. <i>Una aproximación evangélica radical a la doctrina de la redención</i>	15
2. <i>Revisión crítica de las principales teorías acerca de la obra redentora de Cristo</i>	39
<i>PRINCIPALES IMAGENES BIBLICAS PARA COMPRENDER LA OBRA REDENTORA</i>	75
3. <i>Conflicto-victoria-liberación</i>	77
4. <i>El sufrimiento vicario</i>	95
5. <i>Imágenes arquetípicas</i>	111
6. <i>Martirio</i>	127
7. <i>Sacrificio</i>	143
8. <i>La expiación y la ira de Dios</i>	165
9. <i>Redención</i>	183
10. <i>Reconciliación</i>	199
11. <i>Justificación</i>	213
12. <i>La imagen de la adopción y la familia</i>	235

<i>IMPLICACIONES CONTEMPORANEAS</i>	241
13. <i>La obra de Cristo y la comunidad mesiánica</i>	243
14. <i>La obra de Cristo y la restauración cósmica</i>	263
15. <i>La dimensión misiológica de la redención</i>	277
<i>Bibliografía</i>	289

## *Prólogo*

**E**n el centro mismo de la fe cristiana está Jesús, un Mesías crucificado. Toda la sabiduría y el poder de Dios se han revelado en él. No es posible una experiencia cristiana auténtica fuera de esa sabiduría, de ese poder.

Desafortunadamente, la cristiandad occidental se ha visto tan condicionada por presupuestos constantinianos, que no ha podido tomar en serio la centralidad del Mesías crucificado. Ha estado mucho más ocupada con la sabiduría y el poder terrenales que con la fidelidad al evangelio del reino. Se ha concentrado en la salvación del alma individual, pero a menudo ha perdido de vista el propósito divino de crear una nueva humanidad, caracterizada por el amor sacrificial y la justicia para los pobres.

Si quita de su centro al Mesías crucificado, el cristianismo se torna triunfalista. Rehúye el sufrimiento. Por lo tanto evita la confrontación con los sabios y poderosos de este mundo. Tal cual lo viera Dietrich Bonhoeffer, este tipo de cristianismo está fundado en una gracia barata, esto es, en una gracia sin cruz, sin discipulado, y sin Jesucristo.

Este libro nos propone que reconsideremos el significado de la cruz. ¡Esto es lo más radical que se le puede sugerir a aquellos que se han acomodado a la cristiandad constantiniana! ¡Una enfermedad grave requiere un remedio enérgico!

El autor ha vivido por muchos años en América Latina y en España, donde los cristianos evangélicos, aun en nuestros días, han sellado su testimonio de Cristo con su propia muerte. ¿No será que para entender el significado de la cruz (y el del evangelio) necesitamos haber conocido personalmente el sufrimiento de los débiles?

Nosotros, en América Latina, no podemos dejar de sorprendernos ante los muchos cambios que se han producido aquí, en estos

últimos años, en el contexto de la cristiandad constantiniana. De todas estas transformaciones, sin embargo, la más destacada es aquella que tiene que ver con el redescubrimiento del sufrimiento como señal del discipulado auténtico. No podemos sino esperar, y pedir a Dios, que este mismo redescubrimiento se produzca entre los cristianos de todo el mundo, y especialmente en aquellos países donde ha proliferado la comodidad constantiniana.

Este nuevo libro de John Driver puede contribuir en gran medida a que esto se produzca. No conozco otro libro sobre la obra salvadora de Cristo que muestre con tanta claridad la vinculación estrecha entre el sufrimiento del Mesías crucificado y el de aquellos que llevan su nombre, entre la acción redentora de Cristo y su poder para transformar todos los aspectos de la vida humana, entre una comprensión teológica de la cruz y una epistemología de la obediencia.

En las teorías clásicas de la redención, la obra de Cristo quedaba desvinculada de la intención divina de crear una nueva humanidad. Driver demuestra aquí que el pueblo de Dios, la nueva comunidad del pacto, es el contexto indispensable para entender la acción redentora del Mesías. La obra reconciliadora de Cristo crea una comunidad reconciliadora, donde quedan abolidas todas las barreras que dividen a los seres humanos.

Este libro de Driver es una invitación a ver la cruz, no ya meramente como fuente de salvación individual, sino más bien como el lugar donde comienza la renovación de la creación, esto es, como el evento donde empiezan a crearse los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios ha prometido y que la comunidad mesiánica anticipa. ¡Que muchos lectores presten atención a este mensaje!

C. RENÉ PADILLA  
Buenos Aires

## *Prefacio del autor*

Como evangélicos radicales, tenemos una seria deuda para con los eruditos evangélicos como Leon L. Morris (*The Apostolic Preaching of the Cross*, 1955; *et al.*) y otros, que en la generación anterior contribuyeron en gran medida a que las extravagancias del protestantismo liberal quedaran desacreditadas, y se volviera a una comprensión más bíblica de la obra de Cristo. En este sentido, han prestado un servicio invaluable a la iglesia cristiana en su conjunto. Pero el marco conceptual dentro del cual se entabló el debate no condujo a un retorno verdaderamente radical de una perspectiva bíblica integradora. Las conversaciones giraron alrededor de cuestiones lingüísticas y doctrinales, a partir de las cuales se había definido tradicionalmente el significado de la obra redentora de Cristo: propiciación, expiación, la ira de Dios, sacrificio, satisfacción, entre otras.

Como consecuencia del planteamiento un tanto limitado del problema, quedaron en pie, mayormente sin cuestionamiento, los presupuestos constantinianos que subyacen a las principales teorías de la redención. No fue tenido en cuenta el contexto esencialmente misionero del Nuevo Testamento y no se intentó entender cómo la comunidad apostólica había utilizado un amplio espectro de imágenes para comunicar el significado de la obra de Cristo.

La cristiandad histórica sigue moribunda. Se torna cada vez más prioritaria la necesidad de encontrar formas de comunicar el significado de la obra de Cristo en situaciones no constantinianas. Paralelamente, un buen número de movimientos evangélicos-radicales de renovación están intentando dar una mirada fresca al evangelio. Todos estos factores nos proveen de la situación propicia para movernos más allá de las posiciones ya clarificadas por L. L. Morris y otros: vamos a la búsqueda de una visión más integradora de la obra de Cristo. Esta visión aspira a liberarse más



plenamente de los presupuestos constantinianos que tan a menudo han ejercido influencia sobre las teorías tradicionales de la redención. A la vez, esta visión pretende hacer mayor justicia al contexto misionero del mensaje bíblico. Se trata de una perspectiva que apunta a reflejar más fielmente el pluralismo del Nuevo Testamento.

**JUAN DRIVER**

## *INTRODUCCION*

## *Una aproximación evangélica radical a la doctrina de la redención*

**D**esde el mismo momento en que elaboraron sus primeras confesiones de fe, los cristianos han venido declarando que «Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras» (1 Co. 15.3). Variaciones de este tema aparecen también en muchos de los himnos cristianos más antiguos que han quedado registrados en el Nuevo Testamento (Ef. 1.7; Fil. 2.7-8; Col. 1.20; 1 P. 2.21). Ahora bien, estas afirmaciones, que se encuentran tanto en las confesiones como en los himnos, son más testimonios de la realidad de la muerte y resurrección de Cristo así como de la virtud salvífica de estos eventos en la vida de la comunidad cristiana, que definiciones racionales del significado de la muerte de Cristo.

A juzgar por los escritos del Nuevo Testamento se deduce que los seguidores de Jesús experimentaron la vida, muerte y resurrección del Maestro como verdadera fuente de reconciliación,<sup>1</sup> antes de que pudieran entender su significado. Vieron y vivieron esta realidad personalmente, en el ministerio de Jesús hacia los marginados del judaísmo, en la experiencia de Pentecostés que da origen a una auténtica comunidad, y en la apertura misionera a los gentiles en Palestina, Samaria, Siria y finalmente Asia Menor

1. El autor apela aquí, sin duda, al sentido literal del término «at-one-ment»: unificar, aunar, reconciliar (N. del T.).

y Grecia. Ya desde los primeros tiempos de la comunidad primitiva de Jerusalén, los apóstoles empezaron a buscar y usar imágenes para comunicar y explicar esta realidad que habían vivenciado. Tomaron estas imágenes del Antiguo Testamento y, de la misma forma en que lo había hecho Jesús, adaptaron el Antiguo Testamento y sus imágenes a las realidades de su propio mensaje. En este contexto surgió una serie de motivos (temas fundamentales) que ayudarían a los nuevos discípulos a comprender el significado de la tarea mesiánica de Jesús, y especialmente el de sus sufrimientos y muerte.

### *Imágenes de la obra salvadora de Cristo*

Más que definir qué es la iglesia a través de afirmaciones dogmáticas, el Nuevo Testamento describe a la iglesia a través de una serie de imágenes complementarias que, tomadas en conjunto, expresan con notable detalle su naturaleza y misión (cf. Minear, 1960: 11-27).

De manera similar aparece descrita en el Nuevo Testamento la obra expiatoria de Cristo. Antes que ofrecer simplemente definiciones dogmáticas formales, los escritores del Nuevo Testamento emplearon una serie de imágenes (figuras) para describir la obra salvadora de Cristo e interpretar su significado. Mientras que los lectores occidentales modernos tienden a preferir definiciones literales y teorías convincentes que clarifiquen su comprensión del problema, el enfoque bíblico no es así.

El modo de pensar que es característico del Nuevo Testamento está dominado por las figuras, analogías e imágenes, más que por la mera prosa. Más aún, el uso que el Nuevo Testamento hace de las imágenes está sólidamente enraizado en la historia de la comunidad creyente. Los escritores del Nuevo Testamento vuelven permanentemente al Antiguo, en busca de imágenes que les ayuden a comunicar su comprensión de la obra de Cristo en el contexto del desarrollo de la historia de la salvación del pueblo de Dios.

Los términos *imagen* y *metáfora* no son usados aquí como alternativas al significado literal o real de la obra de Cristo. Los términos en cuestión no hacen referencia, por cierto, a que los creyentes hayan inventado fantasía alguna. Con la palabra *ima-*

*gen* queremos referirnos a términos o conceptos cuyos significados no se agotan en el mero sentido literal del vocablo. Las descripciones neotestamentarias de la obra de Cristo en términos de sufrimiento vicario, sacrificio, conflicto y victoria, rescate y redención o liberación, reconciliación, o justificación, deberían ser vistas como figuras que iluminan, transmiten y apuntan a una realidad que trasciende a los términos mismos. Ningún término aislado (ni ninguna combinación de términos) es capaz de encerrar y expresar en forma plena el significado de la obra expiatoria de Cristo.

De todas maneras, siempre quedará alguna ambigüedad en nuestra definición de *imagen*. Cuando pedimos una definición absolutamente clara de este concepto, estamos asumiendo en realidad que el Nuevo Testamento se interesa por distinguir con precisión entre un uso figurado y uno no-figurado de los términos. Sin embargo, esta distinción es ajena al Nuevo Testamento. El uso de imágenes tales como la de la diáspora, la circuncisión o el templo para hacer referencia a la iglesia, ilustra perfectamente este hecho. Estas imágenes fundamentales de la iglesia son al mismo tiempo referencias no figuradas, geográficas, médicas y arquitectónicas. Lo mismo puede afirmarse de un vocablo tal como *redención*, que puede referirse tanto a la realidad histórica de la liberación de la dominación egipcia o a la manumisión concreta de un esclavo, como a todo lo que Dios ha hecho en Jesucristo para liberar al hombre de la opresión a la que lo sujetan los poderes del mal.

En el Nuevo Testamento constatamos que se asigna cierta prioridad al uso de imágenes. Palabras que tienen connotaciones concretas evidentes aparecen cargadas de un significado figurado, al punto que el uso no-figurado del vocablo queda casi totalmente fuera de consideración. Imágenes tales como las de adopción y filiación ilustran esta tendencia. Este hecho contrasta, por supuesto, con la marcada predilección por los términos concretos cuyos significados podían ser más fácilmente definidos en forma racional que manifiestan, por ejemplo, el racionalismo del siglo XIX y la ortodoxia protestante.

La tarea de distinguir en forma precisa entre un uso figurado y uno no-figurado del lenguaje es difícil. La palabra *templo* ilustra este punto. El vocablo puede referirse por un lado a un edificio específico en un cierto tiempo y en un determinado lugar, pero a

la vez puede hacer referencia a aquellas relaciones divino-humanas que caracterizan al pueblo de Dios. El significado concreto y el figurado son interdependientes, y ambos se enriquecen mutuamente. Por tanto, resulta inútil insistir en la separación de ambas dimensiones del término. Más aún, puede ocurrir que imágenes consideradas vitales posean una connotación concreta mucho más marcada que lo que se pensó al concebirlas al principio y, a la inversa, que determinados términos, aparentemente dotados en forma casi exclusiva de un significado literal, sean portadores de una rica carga figurada. Puede darse validez, en consecuencia, al amplio espectro de significados transmitidos por las distintas metáforas que se aplican a la muerte de Cristo y a los beneficios que de ella se derivan, sin por ello subestimar las connotaciones literales de estas imágenes.

La tendencia a insistir en que los términos son o bien metafóricos o bien ontológicos, introduce una polémica que es extraña a los modos de expresión bíblicos, y que responde más bien a presupuestos filosóficos modernos, en nuestra comprensión de las confesiones neotestamentarias referidas a la muerte y resurrección de Cristo.

La redención, por ejemplo, hace referencia a un evento histórico, observable, concreto, en la vida del pueblo de Dios. Pero es también una imagen, en la medida en que apunta a una relación restaurada con Dios que no es visible en el anterior sentido histórico. Cuando los escritores del Nuevo Testamento aplicaron este concepto al significado de la muerte de Cristo, sacaron a relucir todo el poder figurado de la imagen. La metáfora de la redención incluye, por cierto, tanto los aspectos literales como los aspectos figurados de la obra salvadora de Cristo.

Del mismo modo, la reconciliación es una realidad concreta a través de la cual se restauran relaciones entre grupos humanos que están separados o enemistados entre sí. Reconciliar significa literalmente convocar de nuevo a la gente a que se reúna en asamblea, lo cual apunta sin duda a la reconstitución de relaciones sociales quebradas o interrumpidas. Pero la reconciliación es también una imagen, en la medida que su significado trasciende el ámbito de la realidad concreta y observable. Se refiere igualmente a una relación restaurada con Dios que no es visible desde una perspectiva estrictamente histórica. En cuanto acción salvífica de «Dios en Cristo», la imagen de la reconciliación sobrepasa los

límites que separan el uso puramente metafórico del exclusivamente literal, e incluye a ambos en el proceso de interpretar y comprender la obra de Cristo.

¿Cuáles son las funciones específicas que cumplen las imágenes en la comunicación del significado de la muerte y resurrección de Cristo?

Primero, el lenguaje metafórico generalmente posee la habilidad de comunicar una realidad con mayor poder (e imaginación) que el mero lenguaje literal. Esto es aplicable a las imágenes usadas por los escritores neotestamentarios para interpretar y comunicar el significado de la obra salvadora de Cristo.

Segundo, las imágenes son también útiles cuando se trata de comprender una realidad que, por sus características, no se presta a ser tratada en términos de evaluación y observación puramente objetivas. Aquellos fenómenos que se producen a partir de la acción de fuerzas divinas hacen necesario el lenguaje figurado, ya que hay que comunicar una realidad que es en esencia un misterio. El pueblo de Dios ha usado imágenes para interpretar y comunicar la actividad salvadora de Dios.

Tercero, las imágenes contribuyen también en forma poderosa a la comprensión que tiene de sí mismo el pueblo de Dios. Las imágenes usadas en el Nuevo Testamento para interpretar y comunicar la obra salvadora de Cristo, son factores de gran poder en la formación del sentido de identidad de la iglesia. Saber que hemos sido liberados, perdonados, redimidos, reconciliados, justificados y adoptados en la familia de Dios, es fundamento esencial para una percepción adecuada y una afirmación sana de nuestra identidad. Estas imágenes tienen sus raíces en la experiencia de la historia de la salvación. Cuando la experiencia auténtica desaparece, las imágenes tienden a perder significado. Por otro lado, conforman un instrumento vigoroso para convocar al pueblo de Dios a volver permanentemente a sus raíces, es decir, a la vida, muerte y resurrección del Hijo de Dios.

No hay duda de que las imágenes cumplen todas estas funciones mucho más eficazmente que los meros enunciados dogmáticos formales. La pluralidad de imágenes usadas para comprender la obra de Cristo es esencial. La comunidad apostólica mantenía a todas ellas en una permanente relación de complementación: no intentaba reducirlas a una única teoría o afirmación dogmática. El valor de cada imagen depende de sus relaciones con el conjunto



de todas ellas. En la medida en que se las ha mantenido unidas, y se las ha interpretado como una totalidad, han sido capaces de comunicar poderosamente el significado de la muerte y de la resurrección de Cristo.

Por el contrario, cuando se las ha separado de una experiencia auténtica de la obra salvadora de Cristo, se han convertido en meros espejos para la contemplación propia o en parámetros fríos para la determinación de qué es ortodoxo. Esta separación les ha quitado fuerza. Pero cuando se las relaciona correctamente, nos capacitan para percibir el misterio del significado de la vida, muerte y resurrección de Cristo, y a relacionar esa percepción con nuestra propia vida «misionera». Estas imágenes continúan interpelando poderosamente a la iglesia, llamándola en forma renovada a andar por caminos de fidelidad.

### *Conflicto, victoria y liberación*

Una primera metáfora que la iglesia primitiva usaba para explicar la obra de Cristo era el tema conflicto-victoria-liberación. Esta imagen, como se observa en los Evangelios, está enraizada en las experiencias más tempranas de los apóstoles con Jesús. Debemos reconocer que se trata de un conflicto y una victoria reales; por tanto, cuando nos referimos a este tema en términos de imagen o metáfora, no estamos intentando restarle realidad concreta sino más bien ampliar su significado mediante la incorporación de ciertas dimensiones que no surgen a primera vista. Jesús mismo entendió su tarea mesiánica en términos de conflicto. Su ministerio comenzó con la tentación: de entrada tuvo que afrontar el conflicto con el enemigo. Y luego, el tema reaparece de manera prominente a través de los Evangelios.

Esta imagen también tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. El tema del tremendo conflicto entre Dios, que actúa en favor de su pueblo, y los poderes del mal, que esclavizan al ser humano, puede ser rastreado desde la experiencia de liberación de Egipto hasta los profetas posteriores al exilio. La victoria de Cristo sobre los principados y potestades está en el centro mismo de una de las confesiones cristianas más antiguas (Fil. 2.9-11). Esta es, precisamente, la tradición que Pablo desarrolló hasta constituir la en una de las metáforas principales que ayudan a comprender la obra de Cristo. Esta imagen probablemente interpelaba tanto a cristianos gentiles como a aquellos de trasfondo judío, lo cual explica el

hecho de que mantuviera su popularidad en el período posterior al apostólico de la historia de la iglesia.

### *El sufrimiento vicario*

La figura del siervo sufriente tomada del profeta Isaías fue, probablemente, la imagen más temprana utilizada por los apóstoles en su predicación (Daly, 1978:56-57). Esto resulta natural, dado que ellos recordaban que el propio Jesús había entendido su tarea mesiánica y sus sufrimientos en estos términos. Esta metáfora predomina en los himnos cristianos más antiguos (Fil. 2.7; 1 P. 2.21-25) y es el motivo cristológico dominante en la predicación apostólica más temprana (Hch. 3.13, 26; 4.27, 30). Además, proporciona tanto el contenido teológico como la terminología para la institución de la Cena del Señor.

El hecho de que sean los Evangelios los que contienen la mayoría de los pasajes en que se apela a esta imagen para describir la vida y muerte de Jesús, parece sugerir dos cuestiones. Primero, ésta era la forma principal en que Jesús mismo entendía su misión como Mesías. Segundo, la imagen era esencial en el contexto de la iglesia apostólica, aún bien avanzada la segunda generación del movimiento. Esta observación asume como verdadera la tesis de que los Evangelios reflejan fielmente el contenido de la predicación apostólica, y de que fueron escritos para ser leídos por los conversos de la misión a los gentiles en el período que va desde la quinta hasta la séptima década del primer siglo.

En los Evangelios se introduce e identifica la tarea mesiánica de Jesús por medio de referencias a los cantos del Siervo, del profeta Isaías. Estos incluyen su envío a través del bautismo (Mt. 3.17), su anuncio del programa mesiánico (Lc. 4.18-22), su ministerio de sanidades y exorcismos (Mt. 8.16-17), y sus alusiones al sufrimiento y la muerte que se aproximaban (Mr. 10.45; 14.24). El tema del Cordero de Dios, tan importante en los escritos juaninos, tiene sin duda su fuente principal en el poema del Siervo de Isaías 53.

### *Imágenes arquetípicas*

Varias imágenes arquetípicas son aplicadas a Jesús en el Nuevo Testamento, entre otras: hombre genérico,<sup>2</sup> precursor y primogé-

2. Aquí el original dice literalmente «pionero» en la línea de la versión inglesa de la Biblia que utiliza el autor (N. del T.).

nito. Aunque en lo que se refiere a la frecuencia de su uso estos títulos cristológicos son relativamente secundarios, están, en sus respectivos contextos, asociados de manera estrecha a referencias a la muerte de Cristo, y contribuyen de un modo sustancial a nuestra comprensión de la obra de Cristo.

En Romanos 5.12-21 y 1 Corintios 15.20-22, 45-49, se hace mención de Jesús como «el único hombre» o «el postrer Adán». Detrás de esta visión de Cristo como el Hombre que representa a la humanidad toda, está el concepto hebreo de la personalidad corporativa. Desde esta perspectiva se interpreta a Cristo como el portador del destino de la humanidad. El papel de representante que Jesús cumple como nuevo Adán incluye su muerte vicaria en obediencia incondicional a la voluntad del Padre, muerte en la cual también nosotros participamos. Jesús funciona como representante también en su resurrección. La humanidad redimida será finalmente transformada conforme a su imagen. Cristo, el Representante, crea a través de su muerte y resurrección una nueva humanidad que constituye una nueva realidad social, una comunidad reconciliada y reconciliadora (Ef. 2.11-22). La muerte de Jesús es una muerte representativa. Esta imagen es particularmente útil para entender en qué sentido Jesús ha muerto «por nosotros». A este respecto, puede afirmarse que el sufrimiento y la muerte de Jesús no han ocurrido en lugar de los nuestros, sino que más bien son representativos y constituyen un patrón al cual debemos ajustarnos. De modo que la muerte de Jesús reclama nuestra muerte, la muerte de la vieja humanidad, y la resurrección de Cristo es el comienzo de una nueva humanidad.

La palabra griega *archegós*, traducida como autor, jefe<sup>3</sup> e iniciador,<sup>4</sup> aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento; en todos los casos se refiere a Jesús y su obra salvadora (Hch. 3.15; 5.30-31; He. 2.9-10; 12.2). En cuanto *archegós*, Jesús era reconocido como el líder fundador del reino en el cual la comunidad primitiva tenía su ciudadanía. A través de su obediencia hasta «la muerte por todos», Jesús se transformó en el creador de una nueva familia de

3. La traducción «jefe» es de la Biblia de Jerusalén; la Reina Valera prefiere «príncipe» (N. del T.).

4. Aquí estamos, en realidad, sustantivando la versión que la Biblia de Jerusalén ofrece de He. 12.2, «el que inicia ... la fe». Driver prefiere «pionero» («pioneer») (N. del T.).

hermanos y hermanas (He. 2.9-11). Jesús es el fundador de esta comunidad de fe en virtud de su papel como pionero en fidelidad. Por su fe y obediencia a Dios, incluso hasta la muerte, Cristo perfeccionó la fe en el amor incondicional de Dios, amor que es la única fuerza capaz de superar la barrera del pecado humano. Como consumidor de nuestra fe, Jesús es simultáneamente la actualización definitiva del amor divino en la historia de la salvación, y la fuente de la obediencia fiel de su comunidad hasta el propio sufrimiento (He. 12.2-4).

Otro título cristológico, *pródromos*, que aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento (He. 6.20), hace referencia a Jesús como «precursor por nosotros». Si tenemos en cuenta que la frase traducida «por nosotros» (*húper hemón*) parece ser prácticamente un término técnico en el Nuevo Testamento para interpretar el significado de la muerte de Cristo, resulta que la de precursor es una imagen que contribuye a nuestra comprensión de la obra de Jesús. En este contexto, Jesús, quien «por lo que padeció aprendió la obediencia» y «vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen», es visto como precursor en lo que se refiere a su sufrimiento y a su muerte: es el prototipo de lo que será la carrera del cristiano obediente.

El término que se traduce como «primogénito» (*protótokos*) aparece cinco veces en el Nuevo Testamento, y en tres de estas ocasiones es una referencia explícita a la muerte salvadora de Cristo (Ro. 8.29; Col. 1.15, 18; He. 1.6; Ap. 1.5). Este título cristológico apunta al carácter único y supremo de Cristo y de su obra salvífica, así como también a su relación con los «muchos hermanos» en la nueva familia de Dios que se constituye gracias a su obra. El elemento esencial que fundamenta la supremacía de Cristo es su obediencia hasta la muerte. Esta es la supremacía de Cristo que la iglesia confiesa con gozo, ya que él es quien «nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre» (Ap. 1.5).

### *El tema del testigo-mártir*

Otra imagen importante en el Nuevo Testamento para entender el significado de la vida y la muerte de Jesús es la del mártir. Aunque este tema ha sido relativamente poco considerado en la historia de la iglesia (a excepción de los primeros siglos), hay razones para creer que se trataba de una imagen de importancia para la comunidad neotestamentaria. El mensaje evangélico de la

intención salvadora de Dios hacia la humanidad es denominado «el testimonio (*martúrian*) de Jesucristo». Esta frase constituye un rasgo destacado y llamativo del libro de Apocalipsis, donde aparece siete veces. Debería entenderse probablemente no tanto como el testimonio que se da *acerca de Jesús*, sino más bien como el testimonio que Jesús da. En esta misma línea a Jesús se lo llama «el testigo (*mártus*) fiel ... que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre» (Ap. 1.5-6). Jesús es aquél que, por sobre todas las cosas, se ha manifestado a sí mismo como incondicionalmente fiel en el cumplimiento de su misión: esto es, revelar el carácter y la intención salvadora de Dios tal como éstos se ven y experimentan en su reino. Jesús fue obediente en su misión aun hasta el punto de afrontar la muerte.

Si recordamos que en el Nuevo Testamento el mismo vocablo griego designa tanto al testigo como al mártir, descubrimos otra de las claves de la iglesia primitiva para entender el significado de la vida y la muerte de Jesús. El Nuevo Testamento presenta a un Jesús que da testimonio fielmente de la venida del reino de Dios, aun hasta el punto de morir en la cruz, es decir, hasta el extremo de convertirse en una maldición de acuerdo con la interpretación judía de aquel entonces. Jesús es el auténtico testigo-mártir, en los dos principales sentidos del término.

Pero la descriptiva frase «el testigo fiel» no se limita en el Nuevo Testamento a Jesús. En Apocalipsis 2.13 el término se aplica a un miembro de la comunidad creyente, Antipas. El testimonio hasta la muerte de Jesús es la clave que el Apocalipsis utiliza para entender el testimonio de los siervos de Jesús en el martirio. Satán es vencido «por medio de la sangre del Cordero (i. e., a través del testimonio hasta la muerte de Jesús) y de la palabra del testimonio de ellos (i. e., los siervos de Jesús), porque menospreciaron sus vidas hasta la muerte» (Ap. 12.11).

Mientras que en el Apocalipsis el tema del mártir es presentado de manera explícita, en los Evangelios y las Epístolas el motivo aparece implícito allí donde se describe el testimonio de los cristianos en términos de participación en los sufrimientos del Mesías.

La familia de palabras derivadas de *mártus* esclarece la comprensión bíblica tanto del significado de la muerte de Jesús como de la naturaleza de la misión de su pueblo. La tarea del Mesías, reveladora y salvadora, requería fidelidad al Padre, a quien pertenecía esa misión, aun hasta el punto del sufrimiento y la muerte

en manos de los enemigos de Dios. Para la comunidad del Mesías, la fidelidad al Señor y a su misión exige, en un mundo que ha caído bajo el dominio de Satanás, un testimonio sellado por el sufrimiento e incluso por la muerte.

### *El tema del sacrificio*

En la iglesia primitiva también se usaban imágenes rituales de tipo sacrificial para interpretar el significado de la muerte de Jesús. Aunque tal vez este tipo de imágenes no gozó en la comunidad primitiva de la popularidad que tuvieron otras, como la del siervo y la del conflicto-victoria, fue sin embargo desde temprano una manera importante de interpretar la obra de Cristo. Sin duda está fundada en la comprensión que Jesús mismo tuvo de su misión y de su muerte como Mesías.

Los rituales sacrificiales veterotestamentarios de las ofrendas consumidas por el fuego, el ritual del Día de la Expiación con ofrendas por los pecados, el sacrificio de la Pascua, los sacrificios con los cuales se había inaugurado el pacto en el Sinaí, e incluso el sacrificio de Isaac, todos contribuyen a la compleja imagen sacrificial con la cual los escritores del Nuevo Testamento describen la muerte de Jesús. Esta imagen es particularmente importante en la literatura paulina, pero también se encuentra en los Evangelios sinópticos (especialmente en la institución de la Cena del Señor), en las cartas de Pedro, en los escritos de Juan y en la epístola a los Hebreos.

Pablo interpretó la muerte de Jesús sobre todo en términos del sacrificio pascual y de las ofrendas expiatorias por el pecado, precisamente los dos rituales que los judíos de los tiempos neotestamentarios asociaban más estrechamente con las ideas de redención y perdón. La frase traducida comúnmente como «por nosotros» (*húper hemón*), término técnico cuando está asociada con el sacrificio, es común en los escritos paulinos.

El pasaje de 2 Corintios 5.21 es un buen ejemplo de cómo Pablo aplica el tema sacrificial a la muerte de Jesús: «Al que no conoció pecado (i. e., Cristo), por nosotros (*húper hemón*), (Dios) lo hizo pecado (i. e., una ofrenda o sacrificio por el pecado), para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él». El pasaje de Romanos 8.3 tiene seguramente el mismo significado, y en Romanos 3.25 la propiciación puede ser entendida del mismo modo como medio de expiación u ofrenda por el pecado.

En la carta a los Hebreos la imagen sacrificial aparece usada, más que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento, para entender la obra de Cristo (He. 8.1-10.18). Se compara a Cristo tanto con el sumo sacerdote como con la ofrenda cruenta a través de la cual se expiaba el pecado del pueblo. Pero la carta deja bien en claro que la diferencia entre la obra de Cristo y el sistema sacrificial veterotestamentario no es meramente de grado. La imagen sacrificial es usada en Hebreos para ayudarnos a entender el ministerio del Mesías de Dios, quien, en contraste con todos los que lo precedieron, logró la redención eterna.

Si bien Jesús no enjuició las formas sacrificiales del Antiguo Testamento en forma explícita, e incluso algunos pocos textos parecieran presuponer la vigencia permanente de estos rituales (Mt. 5.23s.), sus afirmaciones acerca de la naturaleza transitoria del templo implican que el sacrificio es secundario y está destinado a ser superado. En el Nuevo Testamento la comunidad cristiana, el ámbito de la reconciliación humana y divina, pasa a ocupar el lugar del templo.

En realidad, en el Nuevo Testamento tanto el templo como el sacrificio son interpretados espiritualmente y aplicados a la vida del nuevo pueblo de Dios. En los escritos de Pablo y de Pedro, así como en Hebreos, el sacrificio se convierte en un motivo apropiado para la comprensión de la naturaleza de la vida en la comunidad cristiana: alabar a Dios, hacer bien a otros, y vivir en comunión con otros, lo cual incluye el compartir los bienes (Ro. 12.1-2; 1 P. 2.4-10; He. 13.15-16).

En síntesis, en el Nuevo Testamento la temática sacrificial es importante para entender e iluminar el significado de la obra de Cristo, pero, tal como en el caso de las restantes imágenes, ésta es incapaz de expresar exhaustivamente ni definir por sí sola esa realidad. En verdad, se derraman en las descripciones del significado de la vida como cuerpo de Cristo.

### *El tema de la expiación y la ira de Dios*

En la adoración del antiguo Israel había un lugar supremo donde la presencia de Dios se hacía manifiesta entre el pueblo: el espacio sobre la cubierta del Arca del Pacto. Aquí en el propiciatorio (*hilastérion*) se actualizaba la presencia de Yahveh con Israel. Aquí Yahveh se encontraba con el representante del pueblo durante el ritual del Día de la Expiación. Dios había hecho provi-

sión suficiente para su pueblo, de modo tal que sus pecados e impurezas rituales fueran perdonadas o expiadas (*hiláskomai*), y fueran así neutralizados los efectos que el mal podía causar entre ellos.

El hecho de que las imágenes del propiciatorio y la expiación estén ligadas de esta manera, parece contradictorio al lector moderno. El propiciatorio transmite la idea de un trono desde el cual el Dios misericordioso imparte perdón o misericordia. Por el otro lado, la expiación es generalmente entendida como una acción que lleva a cabo la persona culpable, o como algún tipo de sufrimiento que se le inflige a esa persona, o como una suerte de pago en restitución por el mal que se ha ocasionado. Por lo tanto, propiciación y expiación no son ciertamente sinónimos en sus sentidos metafóricos habituales. Sin embargo, en relación con el uso bíblico de estos términos, es de destacar que la palabra griega para propiciación se traduce también como expiación en el Nuevo Testamento (Ro. 3.25), lo cual apunta a un significado básico común que escapa al lector moderno occidental.

Para los cristianos de origen judío, propiciación/expiación llegó a ser una metáfora que les ayudaba a entender el significado de la vida, muerte y resurrección de Cristo en su favor. Si tenemos en cuenta el uso limitado de esta imagen en el Nuevo Testamento, debemos concluir que no llegó a ser tan popular como algunas otras. Pablo usa esta metáfora junto con otras para aclarar el significado de la muerte de Cristo (Ro. 3.25), y Juan apela a ella dos veces para explicar la obra de Cristo, quien había vivido, muerto y resucitado de los muertos para que el perdón de los pecados y el amor fraternal fueran la característica de su comunidad (1 Jn 1.7-2.2; 4.10-11).

### *El concepto de redención-adquisición*

La redención de Israel de la esclavitud egipcia fue el evento en el cual la gracia salvadora de Dios se focalizó de manera más nítida en el Antiguo Testamento. Este acto redentor de Dios iba a transformarse en un paradigma de su acción salvadora en favor de su pueblo a través de toda su historia.

Se ve claramente que la redención no fue originalmente una mera imagen o metáfora. Era más bien un término usado para describir una realidad histórica en la vida del pueblo de Dios, y para designar también la manumisión de los esclavos. Esta reali-



dad es la que confiere a la imagen su gran poder figurado, cuando se la aplica a la liberación respecto del pecado. La relación entre realidad y metáfora es en este caso mucho más estrecha que en algunas de las otras imágenes.

Resulta lógico entonces que los escritores neotestamentarios hayan elegido esta figura para describir la obra salvadora de Jesucristo. La experiencia de la iglesia primitiva era que Jesucristo había liberado efectivamente al nuevo pueblo de Dios de la esclavitud respecto del pecado, de Satanás y de los poderes malignos. Por tanto, la metáfora del rescate, de la redención, o de la compra, era especialmente adecuada. Se trataba de una imagen que podía ser aplicada significativamente tanto en un sentido personal, como en su sentido primario, corporativo, para designar la redención del pueblo de Dios. Para los cristianos de cultura greco-romana, la imagen era igualmente significativa, dado que entre ellos la manumisión de esclavos se llevaba a cabo a través del pago de un rescate o precio de compra. Por tanto, también en este contexto la figura era la de liberar a alguien de la esclavitud mediante la compra para transformarlo en siervo (esclavo) de Dios.

### *La reconciliación*

El concepto de la reconciliación difiere de los otros que se usan en el Nuevo Testamento para interpretar la obra de Cristo, dado que la reconciliación no es una imagen en el mismo sentido en que lo son las otras. «Re-conciliar» significa literalmente reunir de nuevo a la gente en asamblea. Exige la restauración de relaciones. La reconciliación se distingue entonces de las otras imágenes, en que este motivo no es en realidad una imagen. Es más bien una descripción real de vínculos restaurados entre personas. Es figurada, en cuanto imagen de una relación restaurada con Dios, sólo en el sentido de que la realidad de Dios como persona es concebida metafóricamente; y por tanto, la separación respecto de Dios y la restauración del vínculo con él son realidades que aparecen descriptas en términos metafóricos. Pero el hecho de que dos personas se reconcilien no es una mera imagen, sino una realidad. Reconciliación es una descripción funcional de la restauración de «relaciones conciliares».

Es entonces perfectamente comprensible que el motivo de la reconciliación llegara a ser especialmente apropiado para describir el significado de la obra de Cristo, una vez que, como resultado

de la misión a los gentiles, la iglesia se transformó en un cuerpo compuesto por personas de distintas naciones. Como era de esperarse, las doce referencias neotestamentarias a este tema aparecen en las epístolas paulinas. En cuatro de los cinco pasajes donde aparece el motivo de la reconciliación, Pablo se refiere a la nueva creación o nueva humanidad, en la que judíos y no-judíos son reconciliados en un cuerpo a través de la obra de Cristo (Ef. 2.14-16; 2 Co. 5.17; Col. 1.20; 3.10-11).

Además de esta aplicación, el motivo de la reconciliación fue también usado para describir la iniciativa de Dios, quien, a través de Jesucristo, reconcilió consigo mismo a la humanidad (2 Co. 5.18-20). Así que esta imagen, a la cual muy rara vez se apelaba en los círculos greco-romanos y judíos de aquel entonces, llegó a ser un concepto fundamental para explicar el significado de la vida, muerte y resurrección salvadoras de Jesús. Lo sorprendente de la aplicación de esta metáfora en el Nuevo Testamento es que, en todos los casos, Dios toma por gracia la iniciativa y reconcilia consigo mismo a la gente, superando su hostilidad. Esto contrasta fuertemente con la práctica de todas las religiones paganas, en las cuales son los seres humanos quienes intentan alcanzar la reconciliación mediante el aplacamiento de la hostilidad de los dioses.

### *La justificación*

Otra imagen, también firmemente fundada en la historia veterotestamentaria del pueblo de Dios, era usada, sobre todo en las cartas paulinas, para explicar el significado de la pasión de Cristo: justicia o justificación; rectitud/establecer en el orden correcto; y/o hacer recto.<sup>5</sup> El carácter esencial de la justicia bíblica aparece claramente expresado en Miqueas 6.1-8, por mencionar sólo uno de los pasajes veterotestamentarios que son representativos en este sentido. Por justicia se entiende la forma que deberían tomar las relaciones en la comunidad del pacto, en el pueblo de Dios. El fundamento de estas relaciones es precisamente la acción salvífica de Dios.

5. Aquí el autor utiliza el sustantivo inglés «righteousness» y otros vocablos y expresiones vinculados con él. Traducimos esta familia de términos apelando a veces a «justicia» y sus derivados y, en otros casos, a «rectitud» y sus derivados. Creemos que para el autor «justicia» y «rectitud» son una y la misma realidad (N. del T.).

La única respuesta adecuada a la iniciativa salvadora de Dios es actuar de una manera que refleje su carácter, es decir, obedecer la ley divina con la fidelidad del pacto. La metáfora paulina debería ser entendida a la luz de este trasfondo, y no en el contexto de la óptica jurídica romana. Jesús es la revelación más clara de la justicia divina (Ro. 1.16-17). Pablo afirmaba que a través de la fidelidad hasta la muerte de Jesús, una auténtica fidelidad de pacto, los seres humanos son justificados (Ro. 3.21-26). La muerte de Jesús es el punto en el cual la revelación de la justicia divina se percibe con mayor claridad. La cruz fue el resultado de la subversión de todos los valores y relaciones humanos, que Jesús logró a través de su palabra y de su acción. Existe entonces una vinculación muy estrecha entre la vida de Jesús, descrita en los Evangelios, y la justificación que resulta de su muerte y resurrección.

### *La imagen de la adopción y la familia*

La adopción, o la filiación, era otra de las metáforas a través de las cuales la iglesia primitiva entendía lo que Dios hace en pro de la salvación de los seres humanos por medio de la obra de Cristo. En tres de los cinco pasajes en los que el término aparece en el Nuevo Testamento, adopción tiene un significado paralelo al de redención (Ro. 8.23; Gá. 4.4-5; Ef. 1.5-7), y en uno de estos tres está explícitamente vinculada con la muerte de Cristo (Ef. 1.5-7). En Gálatas 4.4, adopción es un término paralelo a redención, lo cual parece indicar que la adopción era una imagen usada para describir la obra redentora de Cristo. Por obra de Cristo tenemos un lugar en la familia de Dios.

Mientras que esta figura aparece exclusivamente en la literatura paulina, la metáfora de la familia es una de las imágenes neotestamentarias más importantes para describir al nuevo pueblo de Dios. Hermanos y hermanas son los términos con los que más comúnmente se designa a los miembros del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento. La imagen de la familia está basada en las relaciones veterotestamentarias entre Yahveh e Israel, y más directamente, en los vínculos entre Jesús y el Padre. En dos de los cinco pasajes donde se apela al motivo de la adopción, aparece el vocablo *abba*, con el que se quiere recalcar la profunda intimidad de la relación con Dios que se establece a partir de la obra de Cristo. Aunque en la historia del pensamiento cristiano no se ha reconocido a esta imagen como metáfora para entender la obra

expiatoria de Cristo, parece claro que cumplió bien esta función en la iglesia primitiva.

Estos parecen ser los temas principales con los cuales la iglesia primitiva iluminó el significado de la obra de Cristo, no sólo de su muerte, aunque aquí suele centrarse la atención, sino también de su vida y resurrección. De todos modos, tenemos razones para creer que *estos conceptos no fueron vistos como definiciones que debían poner límites al significado de la obra redentora de Cristo*. En el Nuevo Testamento, lo fundamental es la realidad de esta obra en la historia y en la experiencia. Más adelante, en el desarrollo de la vida de la iglesia, se apeló a metáforas tomadas de la experiencia del pueblo de Dios bajo el antiguo pacto —o de la comprensión que Jesús tenía de sí mismo como Mesías— para esclarecer la interpretación que la nueva comunidad haría de la acción salvadora de Cristo.

En la historia ulterior de la iglesia este proceso se invirtió. Algunas de estas metáforas, a medida que eran interpretadas, fueron investidas de autoridad dogmática, y se convirtieron en definiciones del significado de la obra salvadora de Cristo. En ciertas épocas una determinada imagen se ha tornado dominante: se ha apelado a ella en forma exclusiva para captar el significado de la muerte de Cristo. En otras épocas, otra metáfora ha ganado ascendente entre los intérpretes al punto de monopolizar su atención.

### *Problemas en torno a la interpretación de la obra de Cristo*

#### *Constantinianismo*

En los siglos IV y V se produjo un giro radical en la historia de la iglesia cristiana. Esta nueva situación vino a llamarse constantinianismo debido a Constantino, quien era emperador romano cuando el cristianismo llegó a ser oficialmente tolerado. Sin embargo, el proceso hacia el constantinianismo había empezado ya antes de Constantino y continuó por largo tiempo después de él.

El constantinianismo refleja la transición desde el movimiento misionero minoritario, apenas tolerado y muy frecuentemente perseguido, hacia la institución social establecida, con poder para determinar (a veces a través de la persecución) el rumbo de la vida

eclesiástica y social. En este proceso de cambio, la ética y la doctrina de la iglesia se fueron adaptando para que se ajustaran a las exigencias de la nueva situación. El emperador mismo se hizo cristiano y comenzó a ejercer su poder en favor de la iglesia; la sociedad toda fue cristianizada.

Esta situación era ciertamente diferente de aquella que contemplaba el Nuevo Testamento (cf. Mr. 10.42-45). Las modificaciones más significativas ocurrieron en la ética social de los cristianos. Por ejemplo, en el siglo que siguió a Constantino la iglesia pasó de ser un movimiento perseguido y apenas tolerado, a transformarse en una mayoría perseguidora. Mientras que a comienzos del siglo cuarto los cristianos se oponían sistemáticamente a la violencia militar, a comienzos del quinto quienes formaban parte de las legiones romanas debían ser cristianos.

En este período cambió también sustancialmente el significado de la vida cristiana. Más que ser un movimiento de personas que imitaban a Cristo, la iglesia cristiana estaba compuesta por todos aquellos que confesaran el Credo Apostólico, que aceptaran el canon apostólico, y que obedecieran al sucesor apostólico, al obispo de Roma.

Una modificación similar ocurrió en la interpretación de la salvación y de la obra salvadora de Cristo. Los beneficios de esta acción fueron objetivados en los sacramentos. El bautismo y el partimiento del pan se transformaron en los sacramentos de la iniciación cristiana y del altar. El carácter inmediato de la vivencia moral y espiritual de la obra salvadora de Cristo, se fue desvaneciendo, en la medida en que los beneficios de la muerte y resurrección de Cristo comenzaron a ser interpretados y aplicados sacramentalmente, alejándolos lógicamente de la experiencia personal del cristiano. En relación con la doctrina de la redención, este fue el inicio de un proceso que llevó a explicar el significado de la muerte de Cristo en las categorías intelectuales del sacramento de la penitencia.

Una anécdota de la España oficialmente cristiana puede ayudarnos a apreciar de qué manera el constantinianismo influyó sobre la forma de entender la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. La historia proviene del período inmediatamente posterior a la muerte de Francisco Franco, dictador militar que gobernó a España con mano de hierro durante casi cuarenta años. Había sido, por supuesto, fiel cristiano católico-romano y, durante el

curso de su vida, así como también en el período anterior a su muerte, se acogió a los beneficios salvíficos de la iglesia.

Poco después de la muerte de Franco apareció en una pared en la ciudad de Gerona, al nordeste de España, el siguiente slogan: «Ya no se puede confiar en Dios. Franco ha ido al cielo.» Estas palabras de un disidente, tanto frente al régimen dictatorial como a la iglesia establecida, expresan de manera sorprendente una preocupación que intuyen los creyentes que insisten en tomar en serio la visión neotestamentaria de la obra de Cristo y de la salvación que ella provee. El significado pleno que el Nuevo Testamento adjudica a la muerte y resurrección de Cristo, y sus consecuencias en relación con la salvación del pueblo de Dios y con la restauración de la creación, han venido a ser interpretados como una transacción «salvífica» abstracta a través de la cual las personas pecadoras y violentas y las estructuras pecaminosas pueden permanecer sustancialmente sin modificaciones. Si esto es lo que significan la vida, muerte y resurrección de Cristo, resulta lógico concluir que el Dios incondicionalmente fiel del cual habla la Biblia ya no merece nuestra confianza.

Esto ocurrió en España, con su versión católico-romana del cristianismo constantiniano. Pero la situación que ha predominado en las tierras del constantinianismo protestante no es muy diferente. Aquí también la obra de Cristo ha sido entendida como una transacción «salvífica» abstracta, que permite a las personas pecadoras y violentas (especialmente, a los poderosos) y las estructuras corruptas mantenerse sin cambios sustanciales. Los componentes éticos de la obra salvadora de Cristo se fueron atrofiando, y las dimensiones trascendentes sobre todo el sacrificio y la expiación, que son más fácilmente expresables en términos sacramentales, se convirtieron en las únicas claves interpretativas de la obra de Cristo. El resultado práctico del giro constantiniano en relación con la comprensión de la acción salvadora de Cristo, se hizo evidente muy pronto: personas que de ninguna manera reproducían el carácter de Cristo podían ahora acogerse a los beneficios salvadores de la muerte de Cristo, la cual quedaba vaciada de todo su poder transformador.

### *La exigencia de racionalidad*

La orientación teológica de los individuos o grupos parece determinar, a menudo, su preferencia por la o las metáforas con

las que expresarán su doctrina de la obra salvadora de Cristo. Esta tentación de elegir alguna o algunas de las metáforas, con vistas a lograr mayor claridad o racionalidad, ha servido para empobrecer la comprensión cristiana de la redención. Aquello que para la lógica occidental moderna parece un defecto del Nuevo Testamento es, en realidad, una virtud. Las imágenes que aparecen en el Nuevo Testamento fueron usadas, seguramente, porque eran necesarias para aclarar el significado de la obra de Cristo en un momento y lugar determinados. Ninguna de estas figuras puede, por sí sola, transmitir todas las dimensiones de esta obra salvadora.

Lo correcto sería, entonces, dejar que las imágenes se yuxtapongan unas con otras, de modo tal que cada una pueda hacer su contribución a nuestra interpretación del tema: es erróneo tratar por la fuerza de construir con todas ellas (o con las que nos convengan) una doctrina racional de la obra redentora de Cristo. Si bien el interés por la lógica ha caracterizado, por cierto, la historia del pensamiento cristiano occidental, semejante preocupación no parece ser prioritaria ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.

De todos modos, basta simplemente hacer uso de todas las metáforas bíblicas. Ellas deben ser entendidas, en la medida de lo posible, en su sentido bíblico. Esta regla fundamental es aplicable a todo tipo de interpretación literaria de textos. El ejemplo a continuación, vinculado con nuestro estudio, servirá para destacar la importancia de este principio hermenéutico.

#### *La concepción errónea de la ley*

El motivo jurídico de la justificación es una imagen importante para la comprensión bíblica de la obra salvadora de Cristo. Sin embargo, en la historia de la iglesia occidental esta figura ha sido generalmente interpretada desde una doble perspectiva: el concepto romano de la ley y la típica preocupación occidental por el problema de la culpa. En la Biblia, la ley era entendida como ley del pacto, es decir, como la expresión de la intención divina para las relaciones en la comunidad redimida. La ley en el antiguo Israel no demandaba una perfección meticulosa y estática, sino que presuponía una relación de pacto, en el contexto de la cual se verificaban el arrepentimiento humano y el perdón gratuito de Dios. Ya en el judaísmo puede observarse una deformación de

esta ley del pacto, en dirección hacia el legalismo. Esta fue la deformación que Jesús y Pablo denunciaron con tanta insistencia.

Una comprensión errónea de la ley comenzó a imponerse también en la iglesia cristiana, desde el siglo tercero en adelante. En lugar del concepto bíblico de ley, empezó a usarse la óptica jurídica romana, distributiva-retributiva, para la interpretación de las metáforas jurídicas bíblicas. De esta manera, la ley, antes que reflejar el propósito divino de relaciones correctas en la comunidad de la gracia, se transformó en un sistema de recompensas justas y retribuciones equivalentes. De allí que la transgresión de la ley requiera el justo castigo, y no el perdón y el arrepentimiento que habían caracterizado a la ley del pacto. Así se abre el camino para el sentido de culpa que, desde Agustín en adelante, se ha tornado prominente en el cristianismo occidental. El tema de la culpa se convirtió en el eje de la imagen jurídica para entender la obra redentora de Cristo. Precisamente, el famoso combate de Lutero con su propio sentido de culpa y su búsqueda del Dios de la gracia, forman parte de este legado agustiniano. Las imágenes jurídicas paulinas fueron así interpretadas desde la perspectiva de los conflictos de conciencia de hombres como Agustín y Lutero (Stendahl, 1976:78-96).

#### *La preocupación por la culpa*

Sin embargo, cuando uno se aproxima al texto bíblico sin este prejuicio jurídico occidental, descubre que Pablo tiene una conciencia notablemente robusta (Fil. 3.6). El encuentro en el camino a Damasco significó para él ciertamente una conversión, pero no porque haya sido sanado de los efectos de una conciencia atormentada, sino porque tomó conciencia de que Jesús era el Mesías. Cuando Pablo hablaba de olvidar lo que queda atrás (Fil. 3.13), no estaba pensando en sus fracasos al tratar de obedecer la ley, sino más bien en sus logros como judío fiel. Desde su conversión en adelante, la vida de Pablo se caracterizó por ser una respuesta fiel a la fidelidad incondicional del Mesías. Pablo no estaba interesado meramente en resolver el problema de la culpabilidad jurídica, sino que centraba todos sus esfuerzos en lograr la obediencia en la comunidad mesiánica (Ro. 8.4; Ef. 2.10; Gá. 1.4; Tit. 2.11-14; Fil. 2.12-15). Esta preocupación explica las extensas secciones en las epístolas paulinas que están dedicadas a cuestiones éticas. Estas secciones no deberían ser vistas como aplicaciones prácticas,



secundarias, de la doctrina paulina de la justificación, sino más bien como descripciones concretas de la forma en que la justicia de Dios se hace carne entre los seres humanos.

Interpretar la ley básicamente como un sistema de retribución justa, y al pecado fundamentalmente como culpa que merece castigo, equivale a leer el Nuevo Testamento desde la perspectiva post-bíblica de la ley romana y del sentido de culpa propio de Occidente.

Esta manera de entender la ley en la Biblia es consecuencia lógica de la visión constantiniana. Con la cristianización de la sociedad toda, la ley fue sacada del contexto de la gracia que había caracterizado siempre a la ley bíblica del pacto. De este modo, los conceptos jurídicos seculares de castigo y de culpa fueron transferidos, sin mayores inconvenientes, a la doctrina de la iglesia.

De acuerdo con la idea bíblica del pacto divino de gracia, pacto que constituía el contexto de la relación salvífica con el pueblo, la ira de Dios era en realidad la respuesta a la violación del pacto, y tendía sobre todo a preservar la relación de amor y misericordia. Sin embargo, con la desaparición progresiva de la visión bíblica del pacto, se comenzó a ver a Dios cada vez más en términos de las antiguas divinidades greco-romanas, cuya ira debía ser aplacada por medios religiosos.

La situación constantiniana hizo también necesario extender la salvación a la sociedad entera, tal como estaba, ya que por definición político-eclesiástica era cristiana. Por tanto, los medios de salvación vinieron a ser básicamente sacramentales. En el catolicismo romano, se apeló a la fórmula *ex opere operato*, que se consumaba en la administración del sacramento mismo. Los sacramentos se interpretaron, en y por sí mismos, como vehículos de la gracia salvadora de Dios. En el protestantismo constantiniano, la salvación vino a ser entendida en términos solafideístas; la justificación «por la fe sola» llegó a significar «ser declarado justo aunque uno no lo sea». (El término «solafideísmo» se emplea aquí para hacer referencia a un énfasis prácticamente unilateral en el hecho de la «salvación por la fe sola», énfasis que lleva a desconsiderar el significado bíblico y las consecuencias de una fe viva, y que hace imposible una comprensión totalizadora de la salvación.) En ambos casos los medios de gracia fueron puestos más fácilmente al alcance de todos. En el catolicismo la culpa se entendió como deuda: para saldarla se creó el proceso penitencial de

atracción, confesión, satisfacción y absolución. En el protestantismo la culpa se quitaba a través de la justificación forense, esto es, por medio de una declaración legal según la cual uno es justo aunque en realidad no lo sea. Se trataba de una verdadera ficción legal.

La ausencia de una comunidad de pacto como contexto esencial para la interpretación de la obra salvadora de Cristo, condujo a la relectura de las imágenes y categorías bíblicas en términos de las prácticas y patrones mentales de la cristiandad occidental. El sacrificio veterotestamentario fue entendido como medio para aplacar la ira de Dios; esta función fue transferida entonces a Jesús como Cordero de Dios. Esto explica el énfasis desproporcionado del catolicismo en el sacramento del cuerpo del Señor, así como la vieja creencia protestante en que «lo único realmente esencial para nuestra salvación es la muerte de Cristo como víctima inocente».

No sólo era necesario que el pecado fuera expiado, sino que además la ira justiciera de Dios debía ser aplacada. A la luz de esta última exigencia, la imagen bíblica de la redención, o de ser rescatados de la esclavitud del pecado, fue transformada en la de ser liberados de nuestro endeudamiento para con Dios.

En esta matriz constantiniana fue concebida y perpetuada la teoría de la obra salvadora de Cristo que ha demostrado ser, al mismo tiempo, la más atractiva desde una perspectiva lógico-racional y la más influyente en la cristiandad occidental. En la Alta Edad Media, en una situación social que distaba más de mil años de la del Nuevo Testamento, San Anselmo elaboró su famosa teoría, en un intento de articular una explicación de la muerte de Cristo que fuera compatible con la práctica sacramental del catolicismo medieval. Y como ya ha sido dicho, esta teoría demostró ser útil, con algunas adaptaciones, dentro del protestantismo oficial.

### *Una interpretación evangélica radical de la redención*

La tesis de este estudio es que una aproximación evangélica radical a la acción redentora de Cristo, debe significar una diferencia sustancial en la forma en que la iglesia entiende su misión. En una comunidad de pacto, fundada en el compromiso voluntario, se puede devolver a la ley la función que le era propia en el antiguo Israel y en la comunidad neotestamentaria.

Desde la perspectiva del nuevo pueblo de Dios, toda la misión del Mesías se torna de fundamental importancia. La salvación de la comunidad de Dios depende de una totalidad conformada por la vida, la muerte y la resurrección de Cristo.

Debemos distinguir con claridad entre aquellas imágenes a las que se apela en el Nuevo Testamento para entender la obra salvadora de Cristo, por un lado, y las teorías acerca de esta obra que han sido elaboradas a lo largo de la historia de la iglesia, por otro. Las imágenes son figuras de una realidad que las trasciende; *por tanto, se complementan unas a otras. Por otro lado, una teoría se basa en un análisis sistemático, de explicación, o de definición de un concepto, y es una concepción o serie de proposiciones construidas por la vía de la especulación, deducción, o abstracción y generalización a partir de los hechos observados. La urgencia de formular teorías es comprensible, pero de esta manera la iglesia corre el riesgo de deformar o parcializar aquella realidad que trata de entender más claramente.*

Todas las imágenes empleadas por los escritores del Nuevo Testamento son esenciales para nuestra comprensión de la obra redentora de Cristo. Todas ellas tienen la autoridad del testimonio apostólico; todas han demostrado su utilidad en la vida de la iglesia; todas son indispensables para obtener una visión bíblica totalizadora del significado de la vida, muerte y resurrección de Cristo a nuestro favor. Pero estas imágenes deben ser entendidas en el contexto bíblico específico de su significado simbólico. Esto requiere una interpretación radical, que vaya más allá de las teorías e interpretaciones relativamente recientes de la redención retornando a las mismísimas raíces bíblicas.

De acuerdo con el Nuevo Testamento, el conocimiento, más que conducir a la obediencia, como el Occidente ha creído generalmente, se gesta a partir de la obediencia. Este principio requiere una epistemología de obediencia. La intención original de Dios para la humanidad era la de crear comunión. Todas las secciones de la literatura neotestamentaria son claras acerca de que el propósito de Dios para la humanidad sigue siendo el mismo: fomentar la obediencia en comunión con El. Sólo en el marco de esta comunidad fiel, será posible vivenciar, entender e incorporar en su vida y en su misión el verdadero significado de la obra salvadora de Cristo.

---

## 2

---

### *Revisión crítica de las principales teorías acerca de la obra redentora de Cristo*

**E**n el primer capítulo hicimos un breve resumen de las principales imágenes que los escritores del Nuevo Testamento emplearon para describir la acción redentora de Cristo. Antes de reflexionar más detalladamente sobre estas imágenes, debemos repasar y criticar algunas de las principales teorías que, en el curso de la historia de la iglesia, intentaron explicar la obra redentora de Cristo.

Una imagen es un cuadro o figura que se usa para transmitir el significado de una realidad que, muy probablemente, trasciende a la imagen misma. Esta última intenta interpretar y comunicar una realidad determinada, pero sin tratar de integrar todos sus aspectos en un todo racional o sistemático. En el Nuevo Testamento, las imágenes se encuentran en una relación de complementación mutua, para así poder describir el significado de la obra de Cristo.

Por el otro lado, las teorías acerca de la redención de las cuales nos ocuparemos en este capítulo son construcciones humanas posteriores al período bíblico, que intentan explicar de una manera racionalmente satisfactoria aquello que no está presentado de un modo plenamente lógico en el texto bíblico mismo. Una teoría conlleva la intención declarada de alcanzar consistencia y lógica, para así poder resguardarse de otras formulaciones menos adecuadas. Si bien la urgencia de formular teorías satisfactorias es

entendible y puede, en algunos casos, resultar provechosa, implica sin embargo ciertas limitaciones que deben ser destacadas. Aunque una teoría puede hacer el intento de tomar en consideración todo el material bíblico contenido en las imágenes, irá al mismo tiempo más allá de ellas, ya que tratará de ofrecer respuesta a cuestiones vinculadas con la sistematización, la verificación, la coherencia y la consistencia.

La cristiandad clásica occidental ha producido tres grandes teorías de la obra redentora de Cristo. La que primero apareció fue la así llamada teoría dramática, que intentaba explicar la obra salvadora de Cristo en términos de un drama cósmico donde había conflicto y victoria. Esta teoría tuvo influencia entre los siglos segundo y sexto, pero ha recibido renovada atención en el siglo veinte, gracias a la obra de teólogos tales como Gustaf Aulén.

Las otras dos teorías recién fueron articuladas en forma sistemática sobre finales del siglo once y principios del doce. Anselmo de Canterbury (1033-1109) desarrolló la que ha sido llamada teoría de la satisfacción. Se la conoce también como la visión objetivista, ya que se concentra en los efectos que la acción salvadora de Cristo produce fuera de uno mismo, esto es, la remoción de una barrera concreta «allí afuera», de modo que *Dios llega a ser el objeto* de la reconciliación, y Jesús es el sujeto que actúa en favor de los seres humanos.

Pedro Abelardo (1079-1142) articuló el punto de vista que ha venido a llamarse teoría de la influencia moral. Se la identifica también como el concepto subjetivista, dado que se concentra en los efectos que la obra redentora de Cristo produce dentro del ser humano, es decir, la transformación del odio y la rebelión en amor y obediencia, de modo tal que *Dios aparece como el sujeto* de la reconciliación y los seres humanos como el objeto.

Si bien la teoría de Abelardo parece haber gozado de considerable popularidad en la Edad Media, la visión anselmiana ha ido convirtiéndose progresivamente en la predominante en el contexto de la cristiandad occidental. Así que, aunque Anselmo precede a Abelardo por treinta o cuarenta años, nos ocuparemos de la teoría subjetivista abelardiana antes que de la visión objetivista de Anselmo. Debido al hecho de que la teoría anselmiana de la satisfacción ha demostrado ser más adecuada e influyente en la historia posterior de la iglesia que la de Abelardo, será necesario ocuparnos de la primera con mayor profundidad. Por esta razón

dejaremos la teoría anselmiana para el final y le dedicaremos mucho mayor espacio que a las otras.

En nuestro estudio de las tres principales teorías de la obra redentora de Cristo, dejaremos de lado todo intento de reinterpretación de ellas. Sólo presentaremos las teorías tal cual son entendidas comúnmente, de modo tal que dejemos expedito el camino para sugerir una aproximación radicalmente distinta a la obra salvadora de Cristo.

En las páginas que siguen, a menudo compararemos las teorías entre sí, no con el afán de emitir juicios de valor acerca de la mayor o menor utilidad de cada una de ellas en cuanto doctrinas de la redención, sino más bien para clarificar la variedad de conceptos y perspectivas que cada una ha aportado a nuestra comprensión del tema.

Las descripciones y comparaciones de estas tres principales teorías servirán también para hacer resaltar sus virtudes y defectos, las verdades y las semi-verdades que contienen, y su mayor o menor proximidad al significado bíblico de la obra redentora de Cristo. Este repaso histórico es indispensable, si se quiere dejar el terreno preparado para una aproximación evangélico-radical al problema. Esta aproximación intenta ser radical, en el sentido de que se preocupa por descubrir las mismísimas raíces del significado de la obra de Cristo, tal cual éstas se encuentran en los testimonios neotestamentarios, y procura ser evangélica, porque apunta a ser incondicionalmente fiel a quien es el núcleo del Evangelio de Dios, es decir, a Jesucristo.

## *I. La visión dramática clásica (conflicto-victoria)*

La teoría más antigua de la redención que se desarrolló en la iglesia cristiana ha sido llamada la visión clásica o dramática. El teólogo sueco Gustaf Aulén ha presentado sus rasgos principales bajo el título dramático de *Christus Victor* (Cristo es el Vencedor), un libro publicado por primera vez en 1931. El tema central de esta teoría es la idea de la obra de Cristo como un evento en el drama cósmico divino de conflicto y victoria.

El motivo conflicto-victoria parece haber predominado entre los líderes de la iglesia occidental entre los siglos segundo y sexto,

como una imagen para entender la encarnación y, sobre todo, la muerte y resurrección de Cristo. Cristo el Vencedor pelea contra los poderes malignos de este mundo y triunfa sobre ellos, los tiranos bajo los cuales la humanidad padece cautiverio y sufrimiento; en Cristo, Dios reconcilia consigo mismo al mundo (Aulén, 1969:4). La cruz es interpretada como la lucha entre Jesús y sus enemigos, o entre Dios, en la persona de Jesús, y sus enemigos. Detrás de los romanos y judíos había poderes espirituales, principados y potestades del presente siglo. Esta visión se funda, sin duda, en las referencias paulinas al enfrentamiento cósmico con los poderes, la carne, la ley y las potestades de las tinieblas.

Mientras que las teorías objetivistas tienden a subrayar casi con exclusividad la muerte de Cristo, y las subjetivistas centran su atención en la vida de Cristo, la visión dramática enfoca la obra salvadora de Cristo como una operación divina permanente. Se pone el acento sobre la encarnación como un todo, no sólo sobre la muerte de Cristo. La resurrección de Jesús aparece como «la manifestación de la victoria decisiva sobre los poderes del mal, victoria que fue obtenida en la cruz; es también el punto de partida para el don del Espíritu Santo, para la continuidad de la obra de Dios en los seres humanos» (Aulén, 1969:32). Así, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo son vistas como aspectos decisivos del conflicto permanente entre Dios y los poderes que esclavizan al hombre.

La interpretación clásica entiende el pecado fundamentalmente como sumisión a los poderes malignos con la consecuente esclavitud bajo su autoridad. Esto contrasta con las visiones objetivistas, según las cuales el pecado es básicamente transgresión de la ley divina, y con las subjetivistas, en las cuales se habla mayormente de inmadurez espiritual y moral. En la visión clásica, el pecado es a la vez personal y colectivo. En este enfoque, la tendencia a una comprensión individualista del pecado y la salvación es menos visible que en cualquiera de las otras dos teorías.

En la teoría clásica se entiende a Dios como el autor de la obra salvadora de Cristo. En algunas visiones subjetivistas, como la del racionalismo teológico, Dios tiende a convertirse en un colaborador benigno, cuya obra reconciliadora y perdonadora «pasa a depender de sus efectos éticos en las vidas de los seres humanos» (Aulén, 1969:139). Para algunas visiones objetivistas, como la de Anselmo, Dios es el demandante ofendido o el juez, ya que el

énfasis recae sobre la culpabilidad humana y la pena consecuente. Por tanto, Cristo, como Dios-hombre, ofrece satisfacción a Dios en beneficio de la humanidad. Pero, de acuerdo con la teoría clásica Dios, por medio de Jesucristo, es claramente el Reconciliador. Aunque en ningún momento pone en duda la plena humanidad de Jesucristo, la visión clásica atribuye el sufrimiento y la muerte a Cristo no «como hombre», sino «como Dios», dado que su obra consiste en la victoria sobre todos los poderes que se oponen a Dios. Aulén cita en este sentido a Lutero: «Esta no es la obra de ningún ser creado, sino del Dios todopoderoso» (Aulén, 1969:106).

Al respecto debemos notar que todas las confesiones católicas-romanas, reformadas y luteranas han repudiado la antigua herejía patripasiana, según la cual la naturaleza divina misma habría sufrido. La «Fórmula de Concordia» cita a Lutero, quien habría afirmado «que nuestro Salvador, para sufrir, debió hacerse humano» (Hodge, 1898:483).

Otros elementos incluidos en esta visión clásica de la obra salvadora de Cristo son las ideas del rescate y del «Diablo burlado» (Aulén, 1969:47). Las formas en que estas ideas fueron desarrolladas en la iglesia primitiva pueden variar, pero el núcleo de la cuestión es el siguiente: toda la humanidad ha caído bajo el poder del diablo, quien es capaz de atormentar y matar. No se podía esperar que el diablo liberara a los seres humanos, a menos que recibiera un rescate a cambio. Jesucristo vino a ofrecerse él mismo como rescate por las vidas de todos aquellos que habían sido esclavizados por el demonio. Este, imaginando que podía extender aún más su poder si mataba al Hijo de Dios, tomó a Cristo a cambio de las vidas de los hombres y lo asesinó en lugar de aquellos. De acuerdo con la mayoría de las versiones de esta teoría, Satanás tenía derechos sobre la humanidad esclavizada y podía, por tanto, exigir un legítimo rescate. Pero, engañado por la humildad de Cristo, aprovechó la oportunidad y lo mató. Sin embargo, Cristo no podía ser retenido por la muerte (cf. Hch. 2:24); el drama llega a su clímax en su resurrección, en la cual se libera a sí mismo del poder de Satanás. El engañador finalmente había sido burlado.

Finalmente esta comprensión de la obra de Cristo empezó a desprestigiarse. Por un lado, atribuyó ciertos derechos al diablo, a tal punto que Dios mismo debía respetar las reivindicaciones del maligno. Otro elemento cuestionable en esta teoría ha sido el

hecho de que está fundada en el fraude. Dios engañó a Satanás, quien creía estar recibiendo algo a cambio de renunciar a sus derechos sobre la humanidad. Esta idea del diablo burlado aparece a menudo tanto en la iglesia de Oriente como en la de Occidente. Agustín usaba el símil de la trampera. Los ratones son atraídos hacia ella por la carnada. Cristo funcionaría así como carnada, a través de la cual el diablo es capturado. En otros casos se presenta a Jesús como el anzuelo que el diablo muerde. En realidad, aunque esta imagen, que data del siglo segundo, fue la primera desarrollada con cierta cuota de claridad lógica, no llegó a gozar de popularidad universal a largo plazo.

A pesar de nuestro desacuerdo con algunos aspectos de la imagen que nos resultan inaceptables, debemos reconocer que tiene ciertos elementos positivos. Describe a grandes rasgos la magnitud del conflicto entre Dios y los poderes. Comunica algo de la gravedad y la profundidad del pecado humano en sus dimensiones personales y colectivas. Apunta al tremendo costo de la batalla que Dios emprendió para lograr la salvación de la humanidad. En contraste con la teoría anselmiana, que es abstracta y marcadamente racional en su enfoque, la visión clásica depende mucho más de imágenes descriptivas tales como la figura del rescate, en el contexto del motivo del *Christus Victor*, motivo que, en cierto sentido, es en sí mismo una imagen. La visión clásica es básicamente dramática en la forma en que describe la obra salvadora de Cristo.

A pesar de las objeciones que puedan provocarnos las imágenes del rescate y del diablo engañado, la metáfora contiene algunos conceptos fundamentales. Primero, la figura contribuye ciertamente a desautorizar la idea de que Dios actúa por la fuerza bruta, para alcanzar sus propósitos por vías compulsivas. Además, Dios no está fuera del drama, sino que es su protagonista, que vence al mal no a través de un conjuro todopoderoso, sino mediante la entrega de su propio Hijo en ofrenda divina, es decir, por el camino del propio sacrificio (Aulén, 1969:53-54)

Segundo, la imagen también afirma la responsabilidad fundamental de la humanidad por su pecado. La culpa por la esclavitud bajo el pecado y el demonio no la tiene el demonio. La situación de esclavitud de la humanidad es consecuencia de su propio pecado; decir que los seres humanos están bajo la ira de Dios es describir la misma situación en otros términos. Presentar al diablo

como enemigo, engañador, usurpador, y asimismo poseedor de ciertos derechos sobre la humanidad, equivale a afirmar que es, al mismo tiempo, el enemigo de Dios y el ejecutor del juicio divino (Aulén, 1969:54-55).

En efecto, una de las virtudes de la teoría clásica es la idea de que el diablo tiene, en cierto sentido, algunos derechos sobre los seres humanos. Dios mismo le ha otorgado estos derechos al conceder a los hombres el tipo de libertad que les permite venderse al diablo. Y cuando uno se vende al diablo, realmente le pertenece. La realidad de la esclavitud humana bajo un poder que no liberará a nadie a menos que una fuerza nueva y superior ejerza su influencia, aparece claramente presentada en la Biblia a través del concepto de un diablo personal.

Tercero, cuando en la iglesia antigua se hablaba de que el diablo había sido engañado, no se pensaba necesariamente que Dios fuera la fuente del engaño. Se trata de una imagen: por tanto, la interpretación literal de todos sus detalles no corresponde. Detrás de estas especulaciones aparentemente fantásticas, está la idea de que el poder del mal provoca, por exceso de ambición, su propia ruina, precisamente cuando entra en conflicto con el poder de Dios (Aulén, 1969:55). El mal pierde la batalla justamente cuando parece estar ganándola. Esta realidad apunta en forma indirecta a la problemática de la verdadera naturaleza del poder y la autoridad, tema del cual Jesús y Pablo se ocuparon con detenimiento.

Como hemos visto, la teoría anselmiana es objetivista en la medida en que presupone una barrera concreta entre Dios y la humanidad, que debe ser eliminada mediante una satisfacción ofrecida de parte de la humanidad. En otros términos, Dios debe ser reconciliado con el mundo. La visión clásica describe a un Dios que nos reconcilia a través de su lucha con los poderes. Pero esta visión también habla de un Dios que es reconciliado con el mundo al mismo tiempo que reconcilia al mundo. En este sentido puede afirmarse que también la teoría clásica es objetivista.

Sin embargo, la barrera aquí no es abstracta, como en la perspectiva anselmiana. Se trata de una barrera real, que toma la forma del poder que tienen las estructuras pecaminosas para ejecutar el juicio de Dios. La ira de Dios aparece expresada en la opresión de la humanidad en manos de las potestades malignas, en todas las variadas formas en que éstas se presentan a sí mismas. Aunque gobiernan con permiso de Dios, le son encarnizadamente opues-

tas. Por tanto, constituyen una barrera entre la humanidad y Dios. El conflicto de Cristo no se desarrolló meramente en el plano de la tentación personal, como si el hecho de vencerla lo hiciera apto para presentar un sacrificio inmaculado por el pecado o para servir de supremo ejemplo moral. Jesús luchó, por cierto, contra las tentaciones personales, y lo hizo con éxito, pero este combate fue librado en el contexto mucho mayor de conflicto con los poderes. La barrera de su dominación ha sido abolida, aunque ellos siguen existiendo provisionalmente hasta la segunda venida de Cristo. En la medida en que la ira de Dios se expresa a través de la instrumentación de estas potestades del mal, puede afirmarse que, en el conflicto con los poderes, «Dios es al mismo tiempo el Reconciliador y el Reconciliado. Su enemistad queda abolida en el mismísimo acto a través del cual reconcilia consigo mismo al mundo» (Aulén, 1969:35).

La naturaleza de una teoría de la obra redentora de Cristo es sistematizar e interpretar de modo lógicamente satisfactorio las razones y el significado de dicha obra. No es necesario aclarar que el motivo conflicto-victoria no ha llegado a satisfacer esta demanda de una construcción racional que, al mismo tiempo, sea racionalmente sustentable y cubra de manera sistemática el amplio y variado espectro de los materiales bíblicos referidos al problema. En realidad, la visión clásica o dramática fue construida casi exclusivamente a partir de la imagen bíblica de conflicto-victoria. Aquí radica precisamente su fuerza, en cuanto imagen que contribuye a una comprensión bíblica del significado de la obra de Cristo, pero también su debilidad, en cuanto teoría que intenta reunir las distintas tendencias del material bíblico en un sistema lógico de pensamiento. En la medida en que se ha presentado a sí misma como teoría capaz de explicar la obra salvadora de Cristo, la visión dramática no ha logrado convencer.

## II. La visión subjetivista de Abelardo (influencia moral)

Pedro Abelardo (1079-1142) enunció otra forma de entender el significado de la obra de Cristo, menos de una generación después que Anselmo describiera esta obra como una satisfacción objetiva ofrecida a Dios en favor de los seres humanos. Como ya hemos

señalado en el prefacio a esta sección, nos ocuparemos en primer término de la teoría subjetivista abelardiana, a pesar de que Anselmo precede cronológicamente a Abelardo. Será necesario luego tratar con mayor profundidad la visión objetivista anselmiana, dado que esta teoría ha demostrado ser mucho más adecuada e influyente a lo largo de la historia de la iglesia.

Para Abelardo, el significado primordial de la cruz no fue el haber eliminado una barrera objetiva entre Dios y los seres humanos, reconciliando así a Dios, sino más bien el haber demostrado a la humanidad el amor inigualable de Dios. A través de la muerte auto-sacrificial de Jesús, la humanidad es conmovida por las profundidades sin límites del amor divino. Este efecto subjetivo que se ejerce sobre nosotros, es la clave de la comprensión abelardiana de la redención.

Abelardo rechazó tanto la visión tradicional, según la cual Cristo había venido a saldar una deuda que teníamos con el diablo, como la interpretación anselmiana, según la cual Cristo había ofrecido una satisfacción a Dios. Abelardo sostuvo también una visión diferente del pecado. Para él, la esencia del pecado reside más en las intenciones malignas de la gente que en sus acciones mismas. Pecado es hacer lugar a la inclinación perversa del corazón. Abelardo interpretó la obra de Cristo como ejemplo del amor divino y ocasión para enseñar acerca de él. Por el poder del ejemplo de Cristo, los seres humanos son motivados a amar a Dios, quien perdona sobre la base de su amor ilimitado y en respuesta a la intercesión del Cristo resucitado.

Mientras que Anselmo apeló a categorías legales para desarrollar la idea de la reconciliación de Dios a través de la muerte de Cristo, Abelardo expresó la reconciliación de la humanidad con Dios en términos de la disposición moral de cada una de las partes respecto de la otra. Por esto, puso el acento sobre las dimensiones éticas de la vida y la muerte de Cristo. En lugar de los elementos esenciales de la teoría anselmiana, esto es, el honor de Dios y la reivindicación de los derechos legales de Dios sobre la humanidad, Abelardo destacó el amor y la rectitud moral de Dios. Mientras que Anselmo elaboró su teoría con la mira puesta en toda la raza humana, Abelardo tuvo en mente a los elegidos, quienes tarde o temprano creerían en la obra redentora de Cristo. El diferente punto de partida explica al menos algunas de las divergencias entre Anselmo y Abelardo (Ritschl, 1872:35).

La paráfrasis que Abelardo hace de Romanos 3.22-26 refleja bien su pensamiento.

Dado que nadie puede ser justificado ante Dios por medio del cumplimiento de la ley ceremonial, Dios, a través de su alianza con la naturaleza humana en Cristo y mediante la entrega de su Hijo al sufrimiento y a la muerte, ha dado testimonio de su amor supremo hacia nosotros, y despierta en aquellos que disciernen por fe esta obra de reconciliación, o que han esperado por ella en tiempos pasados, un amor tal hacia Dios y sus semejantes, que este amor viene a constituir un lazo indisoluble de unión con Dios y es, a la vez, fundamento del perdón de los pecados anteriormente cometidos (Ritschl, 1872:36).

Abelardo nunca llegó a explicar por qué la encarnación y muerte de Cristo fueron necesarias para nuestra reconciliación, aunque sí rechazó por dos razones la idea clásica de que la muerte de Cristo nos rescata del poder del diablo. Primero, Satanás jamás adquirió derecho alguno sobre la humanidad, de modo que jamás fue necesario el pago de rescate alguno. Segundo, la redención de Cristo es válida sólo para los elegidos, y ellos jamás pueden haber estado realmente bajo el poder del diablo (Ritschl, 1872:36).

La idea abelardiana de que la reconciliación tiene lugar en la respuesta voluntaria de los seres humanos a la revelación del amor divino a través de la vida y muerte de Cristo, no implica que dicha reconciliación sea resultado del esfuerzo humano. Aunque la decisión humana de amar a Dios es voluntaria, sin embargo está fundada en el hecho de que ciertos seres humanos han sido elegidos, desde el principio, por Dios para salvación. En la medida en que los hombres son reconciliados a través de la apropiación personal y voluntaria del acto reconciliador de Cristo, se trata de una interpretación subjetiva de la redención. Pero en tanto esta respuesta libre y voluntaria surge a partir del designio divino de la elección, la redención es objetiva (Ritschl, 1872:37).

El amor de Dios, que despierta una respuesta de amor en los seres humanos, es el fundamento de nuestra justificación. Abelardo entendía la justicia divina en términos más éticos que jurídicos, y por tanto no la interpretaba como opuesta a la gracia. En su encarnación y muerte, Jesucristo ha actuado como el representante del amor de Dios hacia nosotros. Pero esto no es todo. En su intercesión, el Cristo resucitado actúa como nuestro re-

presentante ante Dios. Por tanto, Cristo es el mediador de la reconciliación.

Abelardo fue el principal exponente medieval de esta teoría, que ha venido a llamarse el concepto de la influencia moral. Durante la Edad Media, la interpretación abelardiana fue preferida a la de Anselmo, gracias a la influencia de Pedro Lombardo (Ritschl, 1872:24). En los tiempos modernos, y sobre todo desde el surgimiento del liberalismo teológico en el siglo diecinueve, la visión subjetivista ha gozado de notable popularidad. Esto puede constatarse en el pensamiento de Friedrich Schleiermacher, teólogo alemán de comienzos del siglo diecinueve, y de Walter Rauschenbusch, exponente norteamericano del «evangelio social» en el siglo veinte. Ciertamente existen diferencias, por ejemplo, en relación con el concepto de elección, entre la concepción abelardiana y la versión moderna de la teoría subjetivista, pero los rasgos esenciales de esta visión permanecen intactos.

Dios es —y siempre ha sido— un Dios que ama y perdona. Por tanto, no hay necesidad de ofrecerle propiciación o satisfacción alguna, ni de aplacar su ira. El problema está en los seres humanos. En nosotros hay egocentrismo, rebelión, individualismo y rechazo hacia Dios. La muerte de Cristo es el ejemplo o drama que nos hace comprender el amor divino hacia la humanidad. El poder de este ejemplo en la cruz de Cristo nos predispone para aceptar, gustosos, el perdón que Dios siempre ha intentado darnos.

Como ya lo hemos observado respecto de la visión clásica, la teoría subjetivista también presenta virtudes y defectos. Hay una tendencia, tanto en Abelardo como en los teólogos liberales del siglo diecinueve, a tomar en consideración tanto la vida como la muerte de Jesús. Aunque algunos liberales aparentemente subrayaron de tal modo la importancia de la vida de Jesús, que llegaron a subestimar la de su muerte, Schleiermacher, en cambio, insiste en que la vida y la muerte de Jesús conforman una unidad indivisible. La perfecta obediencia de Jesús que se pone de manifiesto en su muerte, no es sino «la coronación de la obediencia activa» evidenciada durante su vida (Schleiermacher, 1928:453).

Anselmo y los teólogos ortodoxos que lo siguen entienden el sufrimiento de Jesús como una satisfacción ofrecida por el pecado humano. Ven a Jesús como aquél que, en su muerte, soporta el peso de la ira divina, es decir, de la pena impuesta por Dios. Pero para Schleiermacher, la penalidad impuesta por el pecado, es



decir la «justicia de Dios», debe ser buscada más bien en los males de la sociedad humana. Una raza que ha vuelto las espaldas a Dios experimenta todo tipo de sufrimientos, producto de la pobreza, la guerra, el hambre y el crimen. Al experimentar estos males la humanidad percibe la ira divina (Schleiermacher, 1928:315-24).

Walter Rauschenbusch desarrolló todavía más las implicancias de esta visión de la ira divina para nuestra comprensión de la muerte de Cristo. Jesús no llevó nuestros pecados en cumplimiento de alguna fórmula legal abstracta. Más bien Jesús los padeció en carne propia, al ser perseguido y muerto por las fuerzas de la intolerancia religiosa, del poder político, de la injusticia y la violencia. Debido a la naturaleza corporativa del pecado y al carácter solidario del mal y de la culpa, todos en todo lugar son igualmente culpables y necesitan del perdón. Pero la muerte de Jesús no significó una sumisión pasiva a los poderes. En su vida y muerte, esto es, en su oposición absoluta a estos poderes, Jesús actúa como la revelación suprema del amor divino, y expone el carácter perverso y maligno del poder del pecado (Rauschenbusch, 1917:259, 267-68). Al contrario, en su enfrentamiento con las peores manifestaciones del poder del mal, Jesús respondió con un amor que niega incondicionalmente el propio yo y se ofrece en forma absoluta. De modo que la cruz es también la máxima manifestación del amor divino.

Los teólogos liberales sienten que el lenguaje dinámico, orgánico y relacional es más apropiado para describir el significado de la vida y muerte de Jesús, que las categorías legales de la teoría ortodoxa de la satisfacción. Mientras que desde la perspectiva anselmiana, como veremos con mayor detalle, la justicia de Cristo nos pertenece a pesar de que no somos justos, en el concepto de la teoría moral se considera a la redención como el aumento de la conciencia de Dios dentro nuestro. Por medio de la presencia de la vida de Cristo en nosotros, se torna activo el impulso a cumplir la voluntad divina. La comunión viva con Cristo produce una auténtica diferencia en el plano moral. Sólo en este sentido puede hablarse, según los exponentes del concepto de la influencia moral, de que «se nos imputa la justicia de Cristo» (Schleiermacher, 1928:245-55; Ritschl, 1966:547).

Una diferencia marcada entre las visiones anselmiana y abelardiana reside, por supuesto, en sus respectivas interpretaciones del pecado humano. De acuerdo con la teoría de la influencia moral,

el pecado consiste en una ausencia relativa de la conciencia de Dios. El pecado aparece no tanto como una transgresión contra el honor divino que crea una barrera insuperable entre Dios y la humanidad, sino más bien como la distancia que separa aquello que Dios quiere que seamos de lo que realmente somos. Por el contrario, la visión anselmiana establece una distinción tajante entre la voluntad de Dios y la desobediencia del hombre, y acentúa más enfáticamente la necesidad de la iniciativa divina en la salvación de los humanos.

El énfasis abelardiano/liberal en el efecto subjetivo de la muerte de Cristo sobre nosotros, contrasta en forma aguda con el carácter objetivista de la visión anselmiana: para esta última, el efecto principal de la muerte de Cristo se ejerce sobre Dios. El Nuevo Testamento parece inclinarse apreciablemente en favor de la interpretación subjetivista. «Mas Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Ro. 5.8). En Romanos 8.32-39 Pablo habla de Dios, «que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros». Y luego ilustra la manera concreta en que esta demostración de amor capacita subjetivamente al pueblo de Dios para afrontar toda clase de adversidades. De hecho, Juan escribe que nunca conocimos qué era verdaderamente el amor hasta que lo contemplamos en la vida y la muerte de Cristo (1 Jn. 3.16). Y luego, en el verso siguiente, hace una referencia explícita a la «influencia moral» de la muerte de Cristo sobre nuestras acciones. Incluso en 1 Juan 4.10, una de las dos ocasiones en el Nuevo Testamento donde aparece el término *hilasmós* traducido a veces «propiciación», y a veces «expiación», la muerte de Cristo no es interpretada en términos de la teoría objetivista de la satisfacción, que pone el acento sobre el efecto que dicha muerte ejerce en Dios, sino en términos de sus efectos subjetivos: la acción moral concreta del pueblo de Dios es modificada a través del poder del amor divino, que se manifiesta en la muerte del Hijo.

Si bien la visión abelardiana nos ayuda a tomar conciencia del efecto de la muerte de Cristo sobre nosotros, no nos explica, sin embargo, por qué la muerte de Jesús fue necesaria para revelar el amor de Dios. ¿No hubo otra forma de hacerlo? Desde una perspectiva lógica, podría argumentarse que si la muerte de Jesús no fue funcional, no fue realmente necesaria. La interpretación subjetivista, por tanto, no responde en forma plenamente satisfactoria



la pregunta acerca de por qué Jesús tuvo que morir. Sin embargo, nos llama la atención sobre el hecho de que la muerte de Cristo ofrece, por cierto, un ejemplo poderoso y dramático del amor divino y ejerce una influencia moral que ha probado ser extraordinariamente eficaz.

Pero ni Abelardo, con su énfasis en la influencia moral que la obra salvadora de Cristo ejerce sobre los elegidos, ni el liberalismo teológico del siglo diecinueve, con su concepción de la reconciliación como libre apropiación personal del acto reconciliador de Cristo, hacen plena justicia a la visión bíblica del poder esclavizante del mal: la servidumbre bajo el pecado, que requiere redención, no aparece suficientemente considerada.

Además, tanto la teoría abelardiana como las modernas visiones liberales tienden a fomentar el individualismo moderno. (A decir verdad, tampoco la interpretación anselmiana escapa a este reproche.) La teoría de la influencia moral no se ocupa en forma satisfactoria ni de las dimensiones espirituales y cósmicas ni de los aspectos colectivos y estructurales del mal.

Tal vez la crítica más profunda que puede hacerse a la visión abelardiana de la influencia moral, consiste en que pretendía tener relevancia para individuos situados en una cristiandad, en la cual la salvación personal (interpretada sacramentalmente) y la influencia moral del ejemplo del amor de Cristo (esto es, el seguir a Cristo) eran dos asuntos bien diferentes. Esta teoría no vincula, en realidad, la obra de Cristo con la creación de la comunidad del nuevo pacto ni con el perfil concreto que ha de adoptar el discípulo de dicha comunidad. No hace justicia a la visión bíblica de un Dios que, con la justicia y el amor del pacto, redime y crea una comunidad del pacto que refleja el carácter de Dios.

Las versiones liberales más recientes de la teoría de la influencia moral padecen esta misma deficiencia. Los individuos responden al amor divino, sí, pero en contextos neo-constantinianos o en el marco de un vago universalismo marcado por la paternidad universal de Dios y la hermandad de todos los hombres. La teoría de la influencia moral no llega a vincular de forma satisfactoria la obra de Cristo con la intención divina de crear una comunidad, propósito que es tan prominente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Como veremos luego, la misma falencia puede imputársele a la visión anselmiana.

Si bien es cierto, entonces, que la teoría abelardiana debe ser elogiada por su intento de tomar en consideración las cuestiones éticas y morales, debe reprochársele, sin embargo, que no vincule integralmente estas dimensiones con la creación de la nueva comunidad mesiánica. La corrección que esta teoría reclama no consiste en restarle importancia a sus preocupaciones morales, sino más bien en subrayar aún más el carácter fundamental de los elementos éticos y morales más fundamentales de acuerdo con el lineamiento bíblico. La naturaleza y la forma concreta del disciplinado de la comunidad cristiana deben surgir directamente a partir de la naturaleza concreta de la obra salvadora de Cristo: así ocurre, de hecho, en el Nuevo Testamento. La acción reconciliadora de Cristo crea, literalmente, una comunidad reconciliada y reconciliadora (Ef. 2).

### III. La visión objetivista de Anselmo (satisfacción)

La formulación clásica de la teoría de la satisfacción se remonta al teólogo medieval Anselmo de Canterbury (1033-1109), quien la dejó expresada en su libro *Cur Deus Homo?*. Aunque en su formulación clásica esta teoría apareció más de mil años después de los orígenes de la iglesia cristiana, y no refleja la manera en que los líderes de la iglesia primitiva interpretaban la obra de Cristo, y a pesar de que, si se la sujeta a un examen cuidadoso desde una perspectiva bíblico-teológica amplia, evidencia enseguida algunas deficiencias graves, se ha convertido en la visión de la obra redentora de Cristo que mayor influencia ha ejercido sobre los teólogos del Occidente. La línea de argumentación anselmiana ha sido central en el protestantismo ortodoxo, y se refleja en los escritos de Martín Lutero, Juan Calvino y Charles Hodge, por mencionar sólo a algunos. Gracias a su influencia sobre estos hombres, se ha transformado en fundamento del edificio doctrinal del protestantismo conservador y del evangelicalismo<sup>1</sup> moderno.

El protestantismo ha tendido no sólo a reafirmar la teoría de la satisfacción sino también a hacer de ella un parámetro fundamen-

1. Driver habla aquí de «Evangelicalism», palabra de difícil traducción al castellano (N. del T.).

tal para la definición de la ortodoxia: en este último sentido, la rigidez doctrinaria medieval se ha incluso exacerbado. Esto es cierto tanto para el protestantismo constantiniano como para las llamadas iglesias libres, para luteranos, calvinistas y arminianos. Los Treinta y Nueve Artículos del anglicanismo, por ejemplo, contienen una de las formulaciones más claras de la teoría anselmiana de la satisfacción penal: «Cristo ... fue crucificado, muerto y sepultado para reconciliar a su Padre con nosotros, y para ofrecer un sacrificio, no sólo por el pecado original, sino también por los pecados concretos de los hombres» (Art. II). «El sacrificio de Cristo, hecho una vez y para siempre, es la perfecta redención, propiciación y satisfacción por todos los pecados de todo el mundo, y no existe ninguna otra satisfacción por el pecado, excepto ésa sola» (Art. XXXI) (Schaff, 1877:486-516). La visión subjetivista ha ganado popularidad, en los últimos cien años, principalmente en aquellos círculos donde el liberalismo teológico era dominante, pero en las décadas más recientes su importancia ha declinado.

Se describe técnicamente la teoría anselmiana apelando a los términos «objetivista» y «de la satisfacción». Se la llama objetivista porque, según ella, la razón primaria de la muerte de Cristo consistió en la remoción de la barrera que el pecado había creado entre la humanidad y Dios. Esta barrera no estaría en los seres humanos, sino más bien en Dios, o en el orden moral establecido entre Dios y la humanidad. En otros términos, la barrera se sitúa fuera del pecador. La obra de Cristo afecta fundamentalmente a esta barrera, que es una realidad objetiva y concreta, independientemente de cuáles sean nuestros sentimientos hacia ella.

Esta visión se denomina de la satisfacción, porque se interpreta la muerte de Cristo como una satisfacción ofrecida a Dios. El término proviene del latín y significa «hacer lo suficiente» o «hacer lo que debe ser hecho». En el marco de justicia y regularidad que es propio de la estructura moral del universo, la muerte de Cristo permite a Dios perdonar los pecados del hombre (Anselmo I, 12).<sup>2</sup> Así, la satisfacción es la categoría fundamental para entender la obra de Cristo.

2. Esta cita, así como las que siguen en esta sección, hacen referencia a la obra de Anselmo *Cur Deus Homo?*; se indica el capítulo correspondiente.

Presentamos a continuación en forma sumaria la lógica interna de la teoría anselmiana. El pecado de la humanidad consiste en «no dar a Dios lo que le corresponde», esto es, en no sujetarse a la voluntad divina. El pecado es, en otros términos, la transgresión de la ley de Dios. De esta manera, tanto los seres humanos como los ángeles contraen una deuda con Dios. «Por tanto, todo el que ha pecado debe devolver a Dios el honor que le ha robado: en esto consiste la satisfacción que todo pecador debe ofrecer a Dios» (I, 11). El «orden correcto» de las cosas le impide a Dios «perdonar misericordiosamente los pecados, sin que antes se le pague por el honor que se le ha quitado». Remitir los pecados sin castigo no es propio de Dios, de modo que «dejar impune al pecador que no ha devuelto a Dios lo que le había robado, no entra en la esfera de la libertad de Dios, ni de su misericordia, ni de su voluntad» (I, 12). Debido a su propia naturaleza, Dios debe conservar y preservar «el honor de su propia dignidad» (I, 13). De acuerdo con la interpretación anselmiana, el honor de Dios es sagrado. Lo notable aquí es que, desde esta perspectiva, Dios es esclavo de su propio honor. La libertad, bondad y voluntad divinas, por ejemplo, aparecen subordinadas al honor de Dios. «O bien el pecador efectúa el pago por voluntad propia, o Dios lo toma de él contra su deseo» (I, 14). Sin satisfacción no puede haber restauración del pecador.

Además, y de acuerdo con las demandas de la justicia, la satisfacción debe ser por lo menos equivalente al pecado cometido contra Dios (I, 23). De hecho, la única satisfacción adecuada es la muerte: eso es lo que corresponde al pecado y a la culpa. Así estaba establecido desde el principio: «El alma que pecare, ésa morirá». Por tanto, la única satisfacción posible para la humanidad es el castigo mortal. Debido a que la humanidad obviamente no puede ofrecer la satisfacción adecuada, y Dios no puede meramente perdonar aquello que los seres humanos no pueden pagar («es imposible para él ser misericordioso de este modo», dado que esto implicaría la negación de la justicia propia de la naturaleza divina [I, 25]), es necesario que haya «satisfacción completa por el pecado, la cual ningún pecador puede ofrecer» (II, 4).

Esta pena puede ser pagada por otra persona. Pero obviamente ningún deudor puede cubrir la deuda de otro deudor. Sin embargo, si una persona sin pecado, que no tuviera que morir por causa de su transgresión (ya no habría cometido ninguna),

muriera, entonces el mérito correspondiente a la muerte de dicha persona podría ser aplicado a cubrir la culpa de alguna otra. Si además de ser inocente, la persona en cuestión fuera más que humana, el mérito de su muerte podría ser aplicado a la humanidad toda. En realidad Anselmo se propuso explicar la encarnación, más que desarrollar una teoría de la obra redentora de Cristo. ¿Por qué Dios se hizo humano? La respuesta es: para que pudiera ser llevada a cabo la obra salvadora que se requería. Por el hecho de hacerse humano, Dios podría morir la clase de muerte que padecen los humanos. Por ser inocente, este ser humano tan peculiar podría aplicar su propia muerte en favor de otros. Por ser divino, su mérito es suficiente para cubrir a la humanidad entera.

El universo entero no alcanza para pagar la pena que corresponde a la violación del honor divino. La única solución, entonces, consiste en que el precio que se pague a Dios por el pecado de la humanidad sea mayor que el universo entero. Por tanto, nadie sino Dios puede ofrecer esta satisfacción (II, 6).

Se requiere una satisfacción «que nadie puede hacer, excepto Dios, y que nadie debería hacer, sino el hombre. En otros términos, semejante satisfacción debe ser ofrecida por alguien que sea Dios y hombre» (II, 6). Cristo la ofrece a través de su muerte, de modo tal que ahora Dios puede, con justicia, perdonar toda su deuda a los pecadores (II, 20). Dios se hizo hombre inocente y pudo, de esta manera, morir voluntariamente y acreditar su muerte en favor de aquellos que fueran elegibles para recibir el crédito. La teoría se articula, sobre todo, en función de categorías forenses (jurídicas) y mercantiles. En los tiempos de Anselmo, quienes se beneficiaban con esta transacción eran todos aquellos que recibían los sacramentos. La ortodoxia protestante afirmó, en cambio, que eran todos aquellos que creían, es decir, los que se salvan por la sola fe.

Además de ser una satisfacción, la muerte de Cristo funciona en cierto sentido como ejemplo, aunque esto en realidad no es esencial a la lógica anselmiana. Soportando «con paciencia notable y sin quejas las injurias, los insultos y la muerte en la cruz con ladrones, todo lo cual le vino a causa de la rectitud que mantuvo con obediencia perfecta, él dio a los hombres un ejemplo de que, no importan las pruebas que tengan que sobrellevar, deben mantener fielmente la rectitud que le deben a Dios» (II, 18).

### *Variaciones de la teoría anselmiana*

En el desarrollo de la historia de la iglesia han aparecido algunas variaciones de la teoría de Anselmo. Las siguientes parecen ser las principales.<sup>3</sup>

La primera de ellas interpreta la satisfacción en un sentido estricto: Dios es el «demandante». En términos jurídicos, los seres humanos son los culpables y Dios es la parte perjudicada. Dios exige satisfacción, no en el sentido de castigo adecuado sino más bien en el de reparación equivalente. En este caso, debido a la naturaleza de la ofensa, la compensación que corresponde es la muerte. De este modo, la cruz de Cristo toma el lugar de la vida que Dios exigía como compensación por la ofensa.

Esta es la versión que Charles Hodge parece denominar «satisfacción pecuniaria». Sin embargo, él afirmaba que «la satisfacción de Cristo no fue pecuniaria, sino penal o forense; fue una satisfacción en favor de los pecadores, y no de aquellos que debían una cierta suma de dinero» (1898:471). En todo caso, Hodge sí reconoció que existe una analogía entre «satisfacción pecuniaria» y «satisfacción jurídica o legal». Los elementos que conforman esta analogía son: (1) el efecto producido, que es la liberación real de aquellos en favor de quienes se efectúa la satisfacción; (2) el hecho de que lo que se paga es en verdad un equivalente; y (3) la realidad de que la parte culpable es dejada en libertad a través de la satisfacción. Por tanto Hodge afirma «que, al menos en un sentido analógico, es correcto decir que Cristo asumió y pagó nuestras deudas» (1898:487).

Otra variante de la teoría de la satisfacción se denomina visión «penal». Aquí el castigo es entendido en un sentido estricto. Dios es visto como juez y fiscal en un proceso criminal, más que como demandante en un juicio por daños y perjuicios. Dado que los seres humanos han quebrantado la ley divina, deben ser castigados. Se los encuentra culpables desde esta perspectiva jurídica, y se establece que Cristo sufra la pena que les corresponde. «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado» (2 Co. 5.21): este texto significaría, entonces, que se hace cargar a Cristo con la culpa real y con el castigo correspondiente a esa culpa. Dios, el fiscal y juez, queda satisfecho una vez que el castigo ha sido ejecutado. En

3. Debo reconocer que dependo para este análisis, en gran medida, de John H. Yoder (1981:206-43).

línea con esta visión, las confesiones protestantes afirman que la muerte de Cristo reconcilió al Padre con nosotros. Dios, en cuanto fiscal y juez, queda satisfecho por medio de la pena que Cristo padece en favor de los pecadores: de esta manera, su justa ira es aplacada, su actitud es modificada, queda atendida su demanda de justicia. Para Charles Hodge, la satisfacción de Cristo fue fundamentalmente penal o forense (1898:471).

La esencia de la pena que proviene de la ley divina es la manifestación del descontento de Dios, la realidad de que su favor se aparta de nosotros. Pero Cristo sufrió este castigo en nuestro lugar. Sopor-tó la ira de Dios (Hodge, 1898:473).

Una tercera variante es la perspectiva «gubernamental». Aquí Dios es entendido como el gobernante o legislador, más que como el demandante o juez. ¿Por qué sostiene el gobernante o legislador que debe haber compensación o castigo? No es porque haya sido ofendido (como en el caso del demandante), ni tampoco debido a su ira justa (en cuanto juez o fiscal), sino más bien porque se interesa por el bienestar de los ciudadanos. Hace leyes que requieren castigo porque esto es necesario para mantener el orden público. El bien común requiere leyes que deben ser obedecidas. La desobediencia no puede ser desatendida, como si se tratase de un asunto sin importancia. Debe mostrarse con claridad que el pecado es cosa seria. Para poder hacerlo, las infracciones deben ser penalizadas. En este caso, la satisfacción se torna indispensable para asegurar el buen funcionamiento permanente del orden moral en el que Dios es gobernante y legislador. Por tanto, Dios no puede meramente perdonar y olvidar.

Si tenemos en cuenta el énfasis que Charles Hodge pone en la variante gubernamental de la teoría de la satisfacción, debemos concluir que esta versión es sumamente importante. «Cuando hablamos de la satisfacción de Cristo, nos referimos a todo lo que él ha hecho para satisfacer las demandas de la ley y la justicia divinas, en lugar y en favor de los pecadores» (Hodge, 1898:470). Se denomina castigo a los sufrimientos de Cristo, porque tienen el propósito de «satisfacer la justicia» (Hodge, 1898:474). «Cuando se afirma, entonces, que los sufrimientos de Cristo fueron vicarios, se quiere decir que él sufrió en lugar de los pecadores. Fue su sustituto. Asumió la obligación de ellos para satisfacer la justicia» (Hodge, 1898:475).

### *Evaluación de la teoría anselmiana*

Como ya hemos visto, las principales corrientes del protestantismo han tendido a reafirmar la teoría anselmiana de la satisfacción; además, el protestantismo conservador le ha conferido un lugar de privilegio en el marco de su ortodoxia doctrinaria, y ha hecho de esta teoría un verdadero parámetro para comprobar la fe de un individuo o de un grupo. Por tanto, resulta crucial analizar en mayor profundidad las virtudes y defectos de la perspectiva anselmiana.

A primera vista, una serie de consideraciones parecen favorecer esta visión. En primer lugar, parece responder a las preguntas de por qué fue la muerte de Jesús absolutamente necesaria, y por qué no pudimos llegar a ser salvos por otra vía. A través de la lógica inherente a la imagen judicial, se demuestra que la muerte inocente de Cristo fue absolutamente indispensable. Sólo de esta manera podían ser reconciliados la santidad y el amor divinos. En segundo lugar, parece, además, tomar el pecado con mayor seriedad que las teorías subjetivistas de la redención. Tercero, a primera vista, parece ser paralela a otras imágenes, tales como la del sacrificio, la del derramamiento de sangre, y la de la redención como pago de un precio para lograr la liberación. Intenta integrar todas estas metáforas en su visión de la obra de Cristo.

Sin embargo, si sometemos esta teoría a un examen más cuidadoso, sus aparentes virtudes no son tales: no es constatable aquí tanta fidelidad a la perspectiva bíblica como uno desearía. Más aún, la teoría de la satisfacción resulta vulnerable, si se le aplica una crítica sistemática. Para mayor claridad dividiremos este procedimiento crítico en las perspectivas exegética, teológica, histórica y práctica.

### *Críticas desde una perspectiva exegética*

Al definir la perdición como la ofensa al honor o la santidad divinos, y la muerte de Cristo como la satisfacción por esa ofensa, esta visión se aleja de la afirmación neotestamentaria de que Dios es el agente, no el objeto, de la reconciliación (2 Co. 5:18-20). A decir verdad, es precisamente en este punto donde el evangelio cristiano se diferencia de todas las demás aproximaciones al problema de Dios. Otras religiones prefieren al Dios airado, que necesita ser aplacado. El evangelio, en cambio, nos revela a un

Dios que toma la iniciativa para salvarnos. Es la humanidad, y no Dios, la que debe ser reconciliada.

La visión anselmiana de que la muerte de Cristo es un sustituto de nuestra propia muerte no aparece reflejada con absoluta claridad en el Nuevo Testamento. El concepto de la sustitución debe ser deducido a partir del lenguaje bíblico y sus imágenes. Cristo ciertamente murió por nosotros, en nuestro favor; en este sentido murió como nuestro representante o sustituto.

Pero la sustitución, como se emplea en el contexto de la teología en cuestión, no remarca lo suficiente el hecho que es de importancia fundamental en la muerte de Cristo, esto es, que Dios fue el sujeto. La sustitución, en la perspectiva anselmiana, es demasiado unilateral. Cristo es interpretado sólo como el sustituto de la humanidad. No hay duda de que esto es verdad. Pero si destacamos sólo este aspecto de la cuestión, obtenemos una visión más pagana que cristiana de un Jesús que ocupa el lugar de la humanidad y se enfrenta con un Dios airado. Jesús, en su muerte, representó no sólo a la humanidad delante de Dios sino también a Dios ante la humanidad. En este sentido, es preferible hablar de «representación» antes que de «sustitución» en el sentido anselmiano.

El concepto de sustitución en la visión de Anselmo es demasiado estrecho. Es demasiado individualista para poder expresar adecuadamente el pensamiento de Pablo. Si bien es cierto que Cristo «se entregó a sí mismo por mí» (Gá. 2.20), resulta más fiel a la teología paulina afirmar que Jesús representa a la humanidad, de modo tal que su muerte es nuestra muerte. Cristo murió no tanto en lugar de la humanidad, sino más bien como hombre y en favor de la humanidad (Dunn, 1974:139-41).

Los defensores de esta teoría encuentran en la frase bíblica «por nosotros», vinculada con la muerte de Cristo, un concepto compatible con la perspectiva de la satisfacción; en realidad, están interpretando el lenguaje bíblico de modo tal que se adapte a una metáfora básicamente no bíblica.

De acuerdo con la perspectiva anselmiana, la culpa derivada de los pecados cometidos hace necesaria la satisfacción. Esta preocupación tan abrumadora con la culpa no aparece en el Nuevo Testamento. Como hemos visto, esta pareciera ser la preocupación fundamental que da un color distinto a los textos bíblicos cuando son leídos por ojos occidentales. En el Nuevo Testamento

la perdición de la humanidad se define a partir de la separación de la humanidad de Dios y de su incapacidad de obrar el bien. De acuerdo con la teoría de la satisfacción, la salvación es fundamentalmente la remisión de la culpa y la cancelación del castigo. Nuestro propósito no es negar la presencia de una preocupación por la remisión de la culpa en la Biblia (2 R. 24.1-4). No obstante, en la perspectiva del Nuevo Testamento encontramos un énfasis fundamental en la reconciliación, en el restablecimiento de la comunión y de la obediencia que han sido destruidas y en el discipulado.

De hecho, el sistema sacrificial del Antiguo Testamento parece mostrar que el propósito de Dios para la humanidad es la reconciliación y la obediencia, más que la mera cancelación de la culpa. Cuando se aplica la imagería sacrificial veterotestamentaria a la comprensión de la obra de Cristo, generalmente se olvida que dicho sistema sacrificial no está enfocado en forma exclusiva alrededor del problema de la culpa. El rasgo central del concepto de redención veterotestamentario es el proceso a través del cual la relación entre la criatura y el Creador, relación que ha sido perturbada o violada por la criatura, queda restaurada en toda su armonía por el Creador. Más aún, parece claro que este proceso reconciliador llegó a estar particularmente asociado con el rito sangriento de la ofrenda por el pecado. Esta era la provisión gratuita de Dios para restaurar las relaciones perturbadas por los pecados cometidos inconscientemente, y para preservar el bienestar de la comunidad toda (Lv. 4.3, 13, 27). Al igual que en el caso de la ofrenda por la culpa, no se trataba principalmente de un medio para la rehabilitación del culpable, sino más bien de una provisión para efectuar la reparación. El perdón, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, es un regalo de la gracia divina. No se gana a través del sacrificio.

La iglesia ha asumido siempre que el lenguaje y el simbolismo bíblicos del sacrificio son especialmente compatibles con la teoría anselmiana. Esta última requiere una muerte, y el sistema sacrificial demanda la muerte de animales. Sin embargo, tratar de entender el significado del sacrificio veterotestamentario desde la perspectiva de la satisfacción, significa correr el riesgo de interpretarlo erróneamente.

Sólo en el caso del chivo expiatorio se proyectaba el pecado específicamente sobre el animal, el cual, por otra parte, no era

sacrificado sino más bien expulsado al desierto como portador del pecado de Israel. Por el otro lado, cuando alguien traía un cordero sin defecto al templo y colocaba sobre él sus manos, no estaba depositando su culpa sobre el animal, de modo que éste fuera sacrificado en lugar de su dueño. Más bien, estaba identificándose con la pureza de la ofrenda, y se ofrecía a sí mismo a Dios (Lv. 4.32-35). En este caso, la idea fundamental era la de representación o identificación y no la de substitución en el sentido anselmiano. Levítico 17.11 parece indicar que el núcleo del sacrificio veterotestamentario no es la muerte substitutiva, sino más bien la ofrenda de la vida, que es portada por la sangre (He. 9.22). El sistema sacrificial de los antiguos hebreos es ciertamente complejo y ha originado variadas teorías que han intentado interpretar la amplia gama de sus significados. De todos modos, la mera yuxtaposición de la satisfacción (castigo jurídico) con el significado de los ritos sacrificiales del Antiguo Testamento —paralelismo que torna muy atractiva a la teoría de Anselmo— no puede ser defendida a partir de las fuentes bíblicas.

Situar la expiación de la culpa jurídica, como tal, en el centro de la intención salvífica de Dios, como en efecto lo hace la perspectiva anselmiana, equivale a cometer una grave injusticia contra la evidencia bíblica. La remoción de la culpa es, por cierto, una preocupación bíblica importante, pero no parece ser el foco de atención. Las distintas secciones de la literatura neotestamentaria apuntan al propósito divino para la humanidad de gestar obediencia en comunión con el Creador. La visión profética de la esperanza mesiánica le daba prioridad a la obediencia (Jer. 31). Las descripciones del Reino que aparecen en los Sinópticos ofrecen la misma visión (Mt. 5-7; 19; Lc. 14). Pedro (1 P. 2.2-4), Pablo (Ro. 8.4; Gá. 1.4; Ef. 2.10; Tit. 2.11-14; Fil. 2.12-15), Juan (Jn. 15.9-10; 16-17, 1 Jn. 3.5-10; Ap. 19.8), y el autor de Hebreos (9.13-14), todos coinciden en este asunto. El perdón en el sentido de remoción de todos aquellos elementos que impiden la comunión con Dios es, por cierto, parte del propósito divino, pero no encontramos en las Escrituras una preocupación obsesiva por la culpa y la satisfacción. Este énfasis en la culpa y su remoción, que sí caracteriza a la teoría anselmiana, parece inspirarse más bien en los conceptos occidentales de justicia y castigo, y no tanto en las categorías bíblicas de pensamiento.

Otro ejemplo de la forma en que la visión anselmiana violenta la perspectiva bíblica es la manera en que trata la idea bíblica de la redención. Se ha pensado generalmente que el concepto de redención encaja con particular precisión en la perspectiva anselmiana. Aquí la redención libera del endeudamiento o del confinamiento, para usar las imágenes mercantiles y jurídicas. Sin embargo, en el Nuevo Testamento la redención es la liberación de la esclavitud, incluyendo la esclavitud bajo el pecado. Liberados de la esclavitud del pecado, entonces, nos convertimos en siervos de Dios. De modo que la redención bíblica es en verdad un cambio de dueño (cf. Ex. 3.12): y cuando el Nuevo Testamento utiliza esta metáfora, lo hace como una de las expresiones más fuertes del hecho de que la principal preocupación divina en la redención es nuestra obediencia, más que nuestra culpa (1 Co. 6.20; 7.23; Ro. 6.17-22).

#### *Críticas desde una perspectiva teológica*

Las críticas exegéticas a la visión anselmiana quedan confirmadas cuando nos aproximamos a ella desde una perspectiva teológico-sistemática. La teoría de la satisfacción evidencia una vez más sus falencias, cuando la analizamos desde el ángulo de esa totalidad significativa que surge a través de la armonización de las distintas secciones de la literatura bíblica.

La teoría anselmiana de la satisfacción nos obliga a concebir a Dios en términos «tri-teístas». La idea de que Dios es una Trinidad compuesta por tres seres personales que pueden efectuar transacciones entre ellos, no es bíblica ni está en la línea de las mejores tradiciones cristianas. El Credo de Nicea apunta a la unidad de la Trinidad (es decir, a la deidad de Cristo y del Espíritu), y no a su supuesta pluralidad. Por tanto, la idea de que el Padre y el Hijo tienen distintas voluntades e identidades, a tal punto que pueden efectuar transacciones el uno con el otro, no tiene fundamento en el Nuevo Testamento ni en la más pura tradición doctrinaria de la iglesia.

Si la cuestión principal fuera la que efectivamente Anselmo planteó (esto es, cómo conseguir una muerte válida), entonces el problema quedaría resuelto toda vez que se constatará la inocencia de la víctima. Pero esta forma de encarar el asunto corre el peligro de asumir una visión de la obra de Cristo del tipo *opus operatum* (i.e., el beneficio es automáticamente conferido en virtud

tud de la obra ya realizada) y tiende, además, al universalismo (i.e., la muerte de Cristo sería universalmente válida, lo aceptarían los seres humanos o no). La perspectiva anselmiana puede lógicamente conducir al universalismo. Esta tendencia lógica al universalismo, que nace de interpretar la obra de Cristo primeramente en términos de una transacción legal en beneficio de la humanidad, aparece contrabalanceada en los círculos calvinistas por una doctrina de la elección que restringe los efectos de la obra salvadora de Cristo sólo a los elegidos.

#### *Críticas desde una perspectiva histórica*

Las críticas exegéticas y teológicas a la visión anselmiana aparecen fortalecidas cuando tomamos conciencia de que muchos de los presupuestos que subyacen a esta teoría tienen sus raíces en el constantiniano de aquella época, más que en las categorías neotestamentarias de pensamiento.

**Penitencia.** La teoría anselmiana de la satisfacción parece haberse originado a partir de la práctica penitencial de la iglesia medieval. Conceptos como el de castigo, mérito, redención y satisfacción han sido tomados del ámbito de la religiosidad personal y luego usados para describir la acción salvadora del Dios-hombre que cubre el pecado de toda la humanidad. Anselmo apela al lenguaje y a los conceptos del sacramento medieval de la penitencia para interpretar la obra redentora de Cristo. Esta obra es vista como una ofrenda vicaria de obediencia incondicional: Cristo ocupa el lugar que le correspondía a la humanidad por su desobediencia y satisface así el honor de la justicia divina.

La penitencia es una acción humana que apunta a conseguir una buena situación delante de Dios para quien la practica. Anselmo comienza su construcción lógica con la pregunta: «¿Qué acción humana puede poseer mérito salvífico?» La respuesta que da es: «sólo la obra del Dios encarnado». Pero en la doctrina de Anselmo, la muerte de Cristo sigue siendo una iniciativa humana dirigida hacia Dios. Y esto contrasta, por supuesto, con la visión bíblica.

**Gracia.** La visión anselmiana de la obra redentora de Cristo presupone también la perspectiva medieval de la gracia sacramental. Su interpretación de la acción salvadora de Cristo como objetiva e histórica-cósmica, presupone la idea de que los medios de apropiarse los efectos de dicha acción son subjetivos, expe-

rienciales y sacramentales. Esta es la gracia que se imparte en el contexto de la cristiandad que ve a la gente como pecadores individuales. No existe la visión de una comunidad redimida de discípulos tal como se refleja en el Nuevo Testamento y en la mejor tradición evangélica. La visión anselmiana de la obra redentora de Cristo se adaptó con facilidad al protestantismo clásico, que simplemente perpetuó las creencias y prácticas básicas de la cristiandad.

Dentro de la cristiandad, las personas se percibían como individuos. Mientras que en el catolicismo medieval, los individuos procuraban apropiarse de los beneficios de la obra redentora de Cristo por medio de los sacramentos, en la tradición protestante esos beneficios se conferían sólo por fe, lo cual idealmente significaba una relación salvífica graciable de confianza y obediencia. Sin embargo, dado el carácter constantiniano del protestantismo clásico, demasiado a menudo significaba un solafideísmo en que la fe se percibía como una confianza puramente espiritualizada que procuraba apropiarse los beneficios de la obra redentora de Cristo como una transacción legal completamente fuera de la experiencia de los creyentes o, algo más tarde, como un asentimiento intelectual a la sana doctrina.

La teoría anselmiana de la satisfacción objetiva resultó igualmente aceptable tanto al catolicismo medieval como al protestantismo tradicional debido a las características que tenían en común con la cristiandad. En una situación en la que todos los miembros de la sociedad necesitan que se los considere cristianos, una teoría objetiva, fácilmente aplicada para comprender la obra de Cristo, era igualmente atrayente. Los beneficios salvíficos de la obra de Cristo se aplicaban sacramentalmente en el catolicismo y por medio de los sacramentos y el solafideísmo en el caso del protestantismo clásico.

**El sistema jurídico romano.** La teoría anselmiana se desarrolla a partir de los presupuestos y categorías del sistema jurídico romano, en el contexto de una cristiandad donde los mismos se aplicaban tanto a la vida secular como a la religiosa. Anselmo razona como jurista romano y teólogo a la vez, que logra introducir el perdón en un sistema legal de justos castigos y recompensas. El triunfo de esta teoría se explica por su compatibilidad con las estructuras legales occidentales que fundamentaron al cristianismo medieval y al protestantismo ortodoxo mayoritario.



Un ejemplo de esta compatibilidad básica entre las estructuras jurídicas occidentales y la teoría anselmiana es la forma en que la iglesia ha encarado tradicionalmente el ejercicio de la disciplina. Mientras que el Nuevo Testamento apunta claramente a la función restauradora de la disciplina (Mt. 18.15-20), en la tradición eclesiástica la disciplina ha sido entendida generalmente como justa retribución, como pedagogía y como defensa del honor de la iglesia. En efecto la ley romana proveía las categorías conceptuales para el sacramento eclesiástico de la penitencia. Los términos tales como castigo, mérito, satisfacción y absolución, que han caracterizado al sistema penitencial católico, provienen directamente de la teoría y la práctica legales romanas.

Si bien los protestantes han rechazado el sistema penitencial en cuanto tal, han aceptado la aplicación anselmiana de las bases conceptuales de este sistema a la obra salvadora de Cristo. En la práctica de la disciplina eclesiástica, el protestantismo ha procedido más frecuentemente en el espíritu de la legislación occidental que en el de la gracia, propio del pacto bíblico que se revela más plenamente en la obra redentora de Cristo.

La difundida defensa cristiana de la práctica de la pena capital ofrece otro ejemplo de cómo se recurre a los conceptos legales seculares de Occidente para poder entender cómo trata Dios al pecado y la forma apropiada en la que el Estado debe ocuparse del crimen. Entre los cristianos se discuten acaloradamente los datos bíblicos pertinentes al tema. Sin embargo, el hecho de que la mayoría de los cristianos de Occidente hayan asumido tradicionalmente la posición que resulta más compatible con la teoría y prácticas legales occidentales, confirmaría la hipótesis de que la cristiandad ha dependido en gran medida de categorías jurídicas seculares para interpretar la obra de Cristo y las cuestiones relacionadas con la disciplina eclesiástica y civil.

Por el contrario, el Nuevo Testamento manifiesta muy poca preocupación por los sistemas legales de su época y menos por la necesidad de conservarlos intactos. Jesús eligió a los publicanos y a otros marginados por las estructuras socio-religiosas, antes que a los escribas y fariseos. Los escritos apostólicos demuestran que la novedad del evangelio de Jesús era su actitud que atraviesa los límites de la justicia vigente. En efecto, la gracia divina flexibiliza y trasciende la rigidez de los sistemas legales. Al adoptar el criterio de la ley civil romana en vez de la visión bíblica de la ley del pacto

como modelo para la comprensión de las relaciones de Dios con la humanidad, Anselmo llega a conclusiones opuestas al evangelio.

**Pecado.** Lo dicho acerca de la forma en que Anselmo adoptó presupuestos y categorías del sistema legal romano también se aplica a otros empréstitos. Su comprensión de la naturaleza y enormidad del pecado contra Dios se expresa mediante conceptos sobre el honor personal tomados del feudalismo germánico. Como hemos observado al comentar brevemente el *Cur Deus Homo?* de Anselmo, Dios mismo es cautivo de su propio honor. Incluso su bondad y su libertad están sujetas a su honor. Esta es una noción germánica medieval de Dios en la que el atributo preponderante de Dios no es su gracia, ni su misericordia, ni su intención salvadora ni libertadora, sino su orgullo.

También se encuentran conceptos legales germánicos en la convicción de Anselmo de que la enormidad del pecado depende del valor o posición relativos de la parte ofendida. Su comprensión de la redención fue probablemente más determinada por los conceptos legales irlandeses y germánicos contemporáneos que por la visión bíblica (Williams, 1957:246).

Por cierto es comprensible que Anselmo quisiera articular el significado de la obra de Cristo tomando en cuenta las categorías de su tiempo. Sin embargo la intromisión de todas estas ideas extrabíblicas del ámbito de las prácticas sociales, legales y religiosas contemporáneas medievales, ha viciado mortalmente la teoría anselmiana de la satisfacción. Como hemos visto la teoría de Anselmo ha ejercido una vasta influencia sobre la iglesia desde la Edad Media, y algo modificada, sigue influyendo en el protestantismo conservador.

#### *Críticas desde una perspectiva práctica*

Un cuarto grupo de objeciones a la teoría de Anselmo surge del área práctica de la vocación cristiana para el discipulado y la misión.

**Ética.** Como ya hemos apuntado, la perspectiva anselmiana fue formulada en el contexto de la cristiandad medieval, donde los sacramentos tenían un papel más significativo que la ética en relación con la salvación. La versión protestante de la teoría objetivista fue el producto de un acomodamiento al contexto del protestantismo constantiniano: el énfasis unilateral sobre la justificación por la fe sola tendió a desplazar la preocupación por la



seriedad moral. Estas tradiciones siempre han tenido problemas a la hora de relacionar la santificación con la justificación: la definición que ofrecen del significado de la obra de Cristo implica que conciben estas dos dimensiones de la vida cristiana como realidades diferentes. Para algunas tradiciones, la santificación es una suerte de segunda experiencia cristiana que sigue a la justificación. Para otras, ambas son lógicamente simultáneas, pero en la práctica la santificación sigue a la justificación; más aún, la santificación no es realmente indispensable. Otras incluyen una santificación subsiguiente, mediante la apelación a una suerte de nuevo legalismo. En la medida en que la justificación y la santificación sean lógica y prácticamente separadas la una de la otra, la justificación seguirá siendo aplicada en forma exclusiva al pecador más que al santo. A decir verdad, esta separación está íntimamente ligada a ciertos énfasis que niegan toda diferencia real entre pecadores y santos. Desde esta perspectiva, es posible ser justificado sin ser justo, y ser salvo sin ser santificado, todo lo cual resulta inaceptable desde el punto de vista del Nuevo Testamento.

**Discipulado.** Una serie de textos neotestamentarios sostiene que los sufrimientos o la cruz del cristiano son paralelos a los de Cristo (Mt. 10.38; Mr. 8.34s.; 10.38s.; Lc. 14.27; Jn. 15.20; 2 Co. 1.5; 4.10; Fil. 1.29; 2.5-8; 3.10; Col. 1.24s.; He. 12.1-4; 1 P. 2.21s.; Ap. 12.11). Desde la perspectiva de la teoría anselmiana de la redención, estos textos no tendrían sentido.

Por el otro lado, estos textos han sido malinterpretados por las corrientes liberales del protestantismo, tal cual se evidencia en el libro de Charles M. Sheldon, *In His Steps*, clásico del liberalismo norteamericano, publicado por primera vez en 1896.

Este libro, bastante simplista por cierto, intenta traducir el discipulado cristiano en los términos facilistas del modo de vida norteamericano. Visualiza «lo que ocurriría en el mundo si el discipulado cristiano echara raíces en la conciencia de la cristiandad», y considera a los discípulos individualmente como ennobecedores del patriotismo nacional (1937:239).

Sin embargo, el concepto bíblico del discipulado aparece con claridad meridiana en aquellos pasajes que se refieren al sacrificio de Jesús. La cruz del cristiano ciertamente no aplaca la santidad ofendida de Dios; tampoco puede afirmarse que el sufrimiento del cristiano sea una suerte de transacción con el Padre. La solución tradicional a este aparente dilema ha consistido en interpretar la

cruz del cristiano como cierta forma de sufrimiento personal, que el cristiano tiene en común con el resto de la humanidad (por ejemplo, dolores de cabeza recurrentes, vecinos intolerantes), pero que, precisamente en el caso del cristiano, cumplen una función pedagógica. Otra posible salida para este dilema hermenéutico consiste en interpretar la obra de Cristo en categorías que no sean las de la teoría de la satisfacción, y que sí reconozcan las dimensiones éticas de la obra salvadora de Cristo, la cual tiene relevancia para la vida y la misión del pueblo de Dios en el mundo.

La existencia de este dilema explica por qué muchos defensores de la teoría anselmiana eluden encarar los problemas vinculados con la relación entre el discipulado radical y la obra de Cristo. Enseñar acerca del discipulado entraría, desde esta perspectiva, en la categoría de lo que suele llamarse vida cristiana: es útil, pero no indispensable. La esencia del evangelio consiste, pura y exclusivamente, en predicar acerca de la obra de Cristo: aquí está lo realmente indispensable para la salvación. Por el contrario, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, tal como lo interpretan los evangélicos radicales, la acción salvífica de Cristo afecta sustancialmente al discipulado en el contexto de la comunidad del nuevo pacto.

**Universalismo.** Otra falencia práctica de la teoría anselmiana es su tendencia al universalismo, que puede afectar en forma negativa la seriedad de la misión cristiana y del cuidado pastoral. Hay que reconocer que esto no debe ocurrir necesariamente y, a decir verdad, no siempre ocurre. Sin embargo, desde una perspectiva lógica la teoría de la satisfacción es vulnerable a este peligro. Lo hecho, ha sido hecho para todos, en favor del universo entero. La muerte de Cristo es una muerte divino-humana, y es todo lo que se requiere: sus efectos alcanzan plenamente a todos. Si alguien no quiere aceptarla, es otro problema: sigue siendo universalmente válida. Este universalismo implícito no impide necesariamente la misión o el cuidado pastoral, del mismo modo que la doctrina calvinista de la predestinación no siempre hace imposible el compromiso moral. Pero de alguna manera le resta intensidad.

De hecho, esto puede ser observado en contextos de cristiandad, sean católico-romanos o protestantes. Los beneficios de la obra de Cristo pueden ser fácilmente aplicados a satisfacer las necesidades de toda la población, tanto a través del ritual sacra-

mental como por apropiación solafideísta de la muerte de Cristo, la cual fue consumada una vez para siempre.

#### *IV. Otros enfoques*

Ya hemos analizado las tres formas principales en que los cristianos han intentado interpretar la obra redentora de Cristo. La primera proviene de los primeros siglos de la iglesia cristiana. Las otras dos fueron articuladas por teólogos católicos medievales en los comienzos del siglo doce. La mayor parte de las otras visiones han sido anticipadas por o incluidas en las tres teorías que hemos revisado. Dos posibles excepciones son la perspectiva encarnacional y la dinamista, que pasamos a considerar brevemente a continuación.

##### *Interpretación encarnacional*

La interpretación encarnacional tiene sus raíces en el pensamiento de los líderes de la iglesia primitiva, y ha recibido acogida en la iglesia ortodoxa oriental y en algunos círculos anglicanos. De acuerdo con esta visión, la humanidad es salva no tanto por la muerte de Cristo en sí, sino por su encarnación. Dios ha venido al mundo como ser humano y ha asumido la suerte de la humanidad aun hasta el punto de la muerte. Debido a que Cristo asume nuestra vida mortal, la humanidad recibe la inmortalidad. Atanasio lo expresó de esta forma: «El verbo se hizo hombre para que nosotros fuésemos hechos divinos».

Desde este punto de vista, Jesús murió porque todos los seres humanos mueren. De hecho, sería todavía más preciso situar la salvación de la humanidad en la enunciación, en el tiempo de la concepción virginal. La «alta» iglesia ortodoxa celebra la fiesta de la encarnación el veinticinco de marzo. En todo caso, esta visión no explica en realidad por qué la muerte de Cristo fue necesaria para nuestra salvación. No hace justicia a los textos neotestamentarios que evidencian que existe algo único y peculiar en torno a la muerte de Cristo.

##### *Interpretación dinamista*

Otro enfoque de la obra redentora de Cristo puede ser denominado visión dinamista. Si bien no puede identificarse con pre-

cisión a ningún exponente destacado de esta interpretación, ésta ha estado presente en una amplia variedad de contextos y corrientes de pensamiento. Ve al mal como un poder que es capaz de reproducirse a sí mismo con un cierto grado de autonomía. Este poder no es identificable con personas o estructuras, como en las otras teorías. Implica mucho más que la mera culpa. Se trata de una fuerza maligna que, si se la deja actuar en el mundo, reproduce su fruto perverso en forma permanente. La única manera de neutralizar esta fuerza es dejarla estrellarse contra alguna barrera, o hacer que algo la absorba, o privarla del medio en el cual crece.

Algunos creen que esta visión está en la base de la antigua concepción del sacrificio. Desde la perspectiva de estos eruditos, las palabras o acciones malignas desatan una cadena de destrucción en el mundo, y el sacrificio sangriento funciona como barrera, que interrumpe o neutraliza la acción de la fuerza maligna y evita mayores perjuicios. Los intérpretes del Antiguo Testamento difieren acerca de si esta visión dinamista era o no propia de los antiguos hebreos. Sea como fuere, la teoría y la práctica de los hebreos estaban determinadas ciertamente por su experiencia de la presencia de Yahveh y de sus actos salvíficos en favor de ellos.

Otro contexto en el que aparece esta visión está dado por el pensamiento de Friedrich Schleiermacher (1928) y de Douglas Clyde MacIntosh (1927). El mal tiene poder para reproducirse a sí mismo, y esto ocurre efectivamente hasta que su impacto es absorbido o contrarrestado, de modo que se interrumpe la cadena causal. Esta interrupción tiene lugar sólo si alguien está dispuesto a absorber el mal en lugar de seguir transmitiéndolo. De esta forma, se priva al mal de la reacción de odio, que funciona como el medio en el cual aquél crece y se desarrolla. Esto es lo que Cristo hizo en forma suprema, y es lo que también los cristianos están llamados a hacer, capacitados para ello por el poder de Cristo. El carácter supremo del sacrificio de Cristo no reside, entonces, en que sea de distinta naturaleza que la cruz del cristiano, sino en que la precede cronológicamente y funciona como su fuente y motivación.

En nuestra época la visión dinamista ha recibido acogida entre cristianos que trabajan en el área de la psicoterapia y la psicodinámica, y especialmente entre aquellos que intentan vincular la teología con la psicoterapia o el asesoramiento psicoterapéutico

con la teología. También ellos usan términos tales como poder y fuerza para hacer referencia al bien y al mal en las relaciones divino-humanas. En esta misma línea, algunos hablan de las profundas dimensiones psicológicas de la obra de Cristo.

La visión dinamista tiene aspectos similares a los de la perspectiva clásica de conflicto y victoria. Sin embargo, según la teoría dinamista los poderes se van desgastando a sí mismos en su enfrentamiento con la víctima; en cambio, según la visión clásica, son aniquilados por el poder supremo de Cristo el Señor. Además, la perspectiva dinamista tiene en común con la teoría de la satisfacción una interpretación objetivista del poder del pecado: éste no se agota en las personalidades individuales que le sirven como instrumentos. Sin embargo, la visión dinamista describe este poder objetivo en imágenes cósmicas más que en términos forenses.

El punto fuerte de esta visión reside en que afirma el significado que asume nuestro propio sufrimiento, por cuanto forma parte del conflicto que Cristo libra con los poderes. Expresiones bíblicas tales como que Cristo fue «hecho pecado por nosotros», o que fue víctima de la ira, parecen encajar muy bien dentro de esta teoría. En la línea de esta visión están también las concepciones modernas de la acción social no-violenta que hablan de «romper la espiral de violencia», y las corrientes psiquiátricas modernas según las cuales el profesional absorbe la hostilidad de su paciente, facilitando así su curación.

Las dificultades que encuentra esta perspectiva para explicar la obra de Cristo incluyen su limitada capacidad para describir el poder del pecado como una fuerza que puede ser neutralizada o amortiguada. La teoría no es adecuada para expresar las dimensiones personales y sociopolíticas de la muerte de Cristo. La idea de una cadena de consecuencias del tipo causa-y-efecto, a través de la cual se propaga el mal, y que puede ser interrumpida o revertida mediante la introducción de otra causa en el sistema, tiene obvias limitaciones en cuanto imagen para entender la obra de Cristo. De todos modos, algunos puntos de auténtico valor pueden ser rescatados de esta teoría, que es al mismo tiempo antigua y relativamente moderna. Aunque no es capaz de explicar por sí misma la obra redentora de Cristo, ofrece sin embargo algunas claves válidas para interpretar este hecho.

### *V. Pluralidad de imágenes: una virtud*

Las visiones objetivistas subrayan que Dios, como Señor del cosmos, debe castigar el pecado y premiar la bondad. La cruz de Cristo es entendida en términos legales, como satisfacción vicaria por el pecado. Las interpretaciones subjetivistas destacan el amor de Dios hacia la humanidad. La expresión suprema de este amor es la vida y muerte de Cristo. Él es la fuente de una moral nueva y poderosa, y de la vitalidad espiritual. La perspectiva clásica encuentra la clave para entender la obra redentora de Cristo en el conflicto cósmico entre Dios y las fuerzas del mal. La muerte y la resurrección de Cristo son interpretadas como el enfrentamiento victorioso contra los poderes malignos.

Aunque en algún sentido estas tres perspectivas parezcan incompatibles entre sí, es más correcto pensar que guardan una relación de complementación. Todos los problemas que estas interpretaciones encaran son de importancia: la pregunta acerca de si Dios ama y hace justicia y de qué manera lo logra; el problema de si la manera en que Dios nos ha amado en Cristo determina la forma en que su pueblo ha de expresar amor y cómo ha de hacerlo; y finalmente la cuestión de si Dios combate al mal y gesta liberación y cómo lo hace.

La urgencia por definir con precisión el significado de la obra salvadora de Cristo ha desembocado en interpretaciones caracterizadas por su parcialidad incapaces de expresar la rica variedad de significados que encontramos en el Nuevo Testamento. La pluralidad de las imágenes neotestamentarias para comprender la obra redentora de Cristo debe ser reconocida por la fuerza que esta pluralidad transmite.

***PRINCIPALES  
IMAGENES BIBLICAS  
PARA COMPRENDER  
LA OBRA REDENTORA***

## *Conflicto-victoria-liberación*

**E**l concepto de conflicto y triunfo es una de las maneras esenciales por medio de las cuales el Nuevo Testamento describe la obra de Cristo.<sup>1</sup> La salvación ocurre cuando Dios derrama justicia, su poder vivificador, de modo tal que tanto su pueblo como su creación son liberados de las fuerzas del mal e instaurados en su reino. En un buen número de pasajes neotestamentarios se describe la obra de Cristo en términos de victoria sobre los poderes del mal (Gá. 4.3-9; Ef. 1.19-22; 2.14-16; 3.7-13; 6.12; Fil. 2.9-11; Col. 1.13-14; 2.8-15; 1 P. 3.18-22).

Aunque estos poderes son una realidad difícil de comprender para el hombre moderno, eran tomados en serio en los tiempos del Nuevo Testamento; se los interpretaba como fuerzas espirituales e invisibles que esclavizan y oprimen a los seres humanos, de tal modo que éstos son incapaces de liberarse por sus propios medios. Se pensaba que estas fuerzas operaban detrás de muchas de las instituciones religiosas, sociales y políticas. De hecho, la confesión de fe más temprana, que afirmaba el señorío de Jesús, significaba al mismo tiempo un rechazo a la lealtad que demandaban los otros poderes.

Los evangelios sinópticos describen la misión mesiánica de Jesús en términos de un conflicto con otro poder. Este es un tema clave en el ministerio de Jesús. Ya los relatos de la tentación establecen el marco en el cual se ha de desarrollar la misión de

1. Reconozco mi deuda en este capítulo para con Thomas Finger (1980:273-86).

Jesús, es decir, su conflicto con Satanás, el tentador (Mt. 4.1-2; Mr. 1.12-13; Lc. 4.1-2). Algunas de las más prominentes actividades mesiánicas de Jesús eran precisamente las curaciones y los exorcismos, aspectos del conflicto señalado. Echar fuera demonios por el poder del Espíritu de Dios era un signo seguro de que el reino de Dios se había acercado (Mt. 12.28). Para describir la misión de Jesús se apela a metáforas que transmiten la idea de conflicto (Mt. 12.29). Jesús advirtió acerca de otro reino, otro camino, otro señor que intentaba, por todos los medios, conseguir la lealtad de la humanidad. «No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt. 6.24). El fin de la esclavitud bajo estos poderes era esencial para la venida del reino de Dios.

Uno de los elementos característicos de los relatos evangélicos es la actividad de Jesús como exorcista (Mr. 1.26; *et al.*).<sup>2</sup> Aunque estos demonios, a los que hacen referencia los pasajes en cuestión, eran considerados fundamentalmente como seres individuales en el judaísmo, Jesús parece haber modificado esta idea, subrayando la solidaridad de los demonios con Satanás. Satanás aparece descrito como un enemigo con poder (Lc. 10.19), que gobierna sobre un reino (Lc. 11.18), y cuyos soldados son demonios (Mr. 5.9). Más que ver al mal como una serie de manifestaciones aisladas y casuales, Jesús lo interpretó como una unidad cuya fuente es «el enemigo» (Mr. 10.19), el mismo que pone en desorden la creación y tiene a la humanidad bajo su poder.

Jesús entra con autoridad en este mundo, que está esclavizado por Satanás, y entabla combate con el maligno (Mr. 1.27). Los exorcismos de Jesús aparecen pintados en el Evangelio de Marcos como verdaderas batallas (Mr. 1.23-28). La parábola del enfrentamiento con el «hombre fuerte» apunta en la misma dirección (Mr. 3.27; Lc. 11.21). Alguien ha sugerido que Isafas 53.12b, una de cuyas traducciones podría ser «él tendrá al hombre fuerte como despojo», podría funcionar como el trasfondo de esta parábola de Jesús (Jeremías, 1971:94). En Lucas 13.16 Jesús describe una curación en términos de soltar las ligaduras que atan a una víctima de Satanás.

Estos triunfos de Jesús sobre los poderes del mal marcan el amanecer de una nueva era de salvación y anticipan la destrucción

2. Los párrafos siguientes están basados, sobre todo, en J. Jeremías (1971:85-96).

de Satanás (Mr. 1.24). «Mas si por el dedo de Dios (cf. el pasaje paralelo en Mt. 12.28, donde se habla del «Espíritu de Dios») echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc. 11.20). Las curaciones y exorcismos de Jesús contribuyen anticipadamente a la destrucción de Satanás.

Proclamar el reino significa recibir autoridad sobre los poderes del mal (Mr. 3.14s.). De hecho, éste es un elemento característico de la misión que Jesús encomienda a sus discípulos (Mr. 6.7; Mt. 10.7s.; Lc. 10.19s.). Al concluir la misión de los discípulos, en el desarrollo de la cual los demonios se les habían sujetado en el nombre de Jesús, el mismo Jesús afirma que «veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc. 10.18). La proclamación apostólica del reino es vista como el comienzo de la destrucción de Satanás.

A través del ministerio de Jesús y sus discípulos, los espíritus malignos quedan desarmados e impotentes. Satanás es aniquilado (Lc. 10.18). El paraíso, en el que «nada os dañará», está abriéndose (Lc. 10.19), y los nombres de los redimidos están escritos en el libro de la vida (Lc. 10.20). Ya en la presente era está amaneciendo la nueva edad, y Satanás es conquistado. Aunque todavía ejerce cierto poder, ya ha sido decisivamente derrotado.

En los Hechos de los Apóstoles, estos poderes demoníacos que están en conflicto con el Mesías de Dios son identificados como personas e instituciones humanas orientadas contra Dios (Hch. 4.24-28). El permanente recuerdo que la comunidad primitiva guardaba de las palabras de Gamaliel, «no seáis tal vez hallados luchando contra Dios» (Hch. 5.39), expresa con un fino sentido de ironía el conflicto del Mesías y su comunidad con los poderes. Pedro refleja la perspectiva de la comunidad apostólica: «Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret ... éste anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch. 10.38).

### *Orígenes veterotestamentarios de la imagen del conflicto*

La imagen neotestamentaria que presenta la obra de Cristo en términos de conflicto, victoria y liberación está sólidamente fundada en la visión veterotestamentaria de la actividad salvadora de Dios. El tema del monumental conflicto entre Dios, en favor de

su pueblo, y los poderes del mal que esclavizan puede ser percibido con suprema claridad en la liberación de la dominación egipcia, tal cual la relata el libro de Exodo.

La historia bíblica presenta la liberación de Israel de la servidumbre en Egipto, en términos de una confrontación entre Yahveh, el Dios de Israel, y Faraón y los dioses de los egipcios. «Y dirás a Faraón: Jehová ha dicho así: Israel es *mi* hijo, *mi* primogénito. Ya te he dicho que dejes ir a *mi* hijo, para que *me* sirva, mas no has querido dejarlo ir; he aquí *yo* voy a matar a *tu* hijo, *tu* primogénito» (Ex. 4.22-23, *mi* propio énfasis). El conflicto real es entre Faraón y el Dios de Israel que había enviado a Moisés. Está en juego mucho más que la libertad de Israel. Se trata de quién controla la historia: Yahveh, Señor de su pueblo esclavizado, o Faraón, encarnación del dios-sol y señor de Egipto.

La lucha entre Dios y Faraón conforma un tema que reaparece a lo largo de toda esta historia. Lo encontramos en la acusación de Moisés: «Jehová el Dios de los hebreos me ha enviado a ti, diciendo: Deja ir a *mi* pueblo, para que *me* sirva en el desierto; y he aquí que hasta ahora no has querido oír» (Ex. 7.16, *mi* propio énfasis). En el relato que sigue, el tema aparece reiterado en forma permanente. «Deja ir a *mi* pueblo, para que *me* sirva. ... he aquí *yo* castigaré con ranas todos *tus* territorios» (Ex. 8.1d-2). «Deja ir a *mi* pueblo, para que *me* sirva ... he aquí *yo* enviaré sobre *ti*, sobre *tus* siervos, sobre *tu* pueblo y sobre *tus* casa toda clase de moscas» (8.20d-21, *mi* propio énfasis). Este contraste continúa explícitamente en los versos siguientes (9.13-15; 10.3-4).

El clímax de esta confrontación entre el Dios de Israel y los poderes que gobiernan a Egipto se sitúa en los eventos de la Pascua. Por esta razón, la salvación del pueblo de Dios en el éxodo es conmemorada en «el sacrificio de la pascua de Jehová» (Ex. 12.27). No es mera coincidencia que Isaías haya recogido el tema del cordero en una nueva situación de conflicto y victoria, esto es, en ocasión del regreso del pueblo de Dios desde el exilio babilónico (Is. 53.7). Siguiendo la visión profética, la comunidad mesiánica llegó a reconocer el valor de esta imagen para describir la nueva acción salvadora y liberadora de Dios en su favor, en la persona de Jesús, el «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn. 1.29).

El significado fundamental de la obra de Cristo reside en que él ganó la batalla decisiva, produjo el giro radical en el conflicto

entre Dios y las fuerzas opositoras. Este enfrentamiento se libró a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Continuó luego en la iglesia primitiva, y aún tiene vigencia en nuestros días. Es la guerra del Cordero contra todos los principados y potestades del reino de Satanás.

El origen de la visión bíblica de las fuerzas del mal, denominadas principados, poderes o potestades del presente siglo, no debe necesariamente ser vinculado con la supuesta ignorancia y superstición de un pueblo culturalmente primitivo e ingenuo. Esta concepción no es tampoco el resultado de la influencia de fuentes paganas, la cual habría sido asimilada en forma acrítica por los autores de los textos neotestamentarios. Aunque la terminología no es idéntica, el mismo concepto se encuentra ya en el Antiguo Testamento. El mal no era considerado en los escritos veterotestamentarios ni como una ilusión ni como la ausencia del bien. Por el contrario: era poderoso y real. Sin embargo, estos poderes son en última instancia juzgados por Dios (Sal. 89.6-7; Sal. 82). El título «Dios de los ejércitos» bien podría ser una referencia a la superioridad de Dios sobre poderes que le están subordinados. La adoración de Israel a los dioses extranjeros no debería ser interpretada meramente como un pecado religioso, en el sentido estrecho como se entiende ahora este término. Se trataba de la adopción de costumbres y valores extraños, que estaban representados por estos dioses: significaba, entonces, una negación de la justicia del pacto que debía predominar en las relaciones sociales (Jue. 10.6). El castigo por esta infidelidad consistía en permitir que Israel fuera oprimido por las fuerzas que él mismo adoraba (10.7-9).

La desobediencia a Yahveh nunca trajo por resultado una supuesta libertad de Israel para determinar su propio destino. Siempre produjo, más bien, la esclavitud bajo otros valores y poderes, bajo otros dioses. Israel recibía salvación cuando se volvía, arrepentido, a Yahveh, quien lo liberaba del dominio de los poderes. Aunque estos poderes ejercían ciertas funciones en relación con el mantenimiento del orden social en la vida de las naciones, y fueron usados por Dios para castigar y disciplinar a quienes hacían el mal, se tomaban excesivas atribuciones y reclamaban para sí mismos la lealtad y la obediencia que corresponden sólo a Yahveh.

## *Interpretaciones neotestamentarias del conflicto*

Las referencias neotestamentarias a Satanás, los demonios, los principados y potestades son más frecuentes que las del Antiguo Testamento. Su existencia se da por sentada; resta, entonces, buscar indicaciones específicas sobre su carácter y su modo de actuar. Existen como poder capaz de actividad personal. Son, por naturaleza, mentirosos. El diablo es «padre de mentira» (Jn. 8.44), que engeñe las mentes de los incrédulos (2 Co. 4.4), se disfraza como «ángel de luz» y sus siervos como «ministros de justicia» (2 Co. 11.14-15). Un buen número de pasajes neotestamentarios afirman que los poderes son fuerzas religiosas. Se los llama «rudimentos del mundo» (*stoikeia*), y esclavizan a los seres humanos (Gá. 4.3, 9). En Colosenses 2.8, 16, 23, son presentados como un conjunto de costumbres religiosas judías. Debe aclararse que no todo lo que los poderes representan es intrínsecamente opuesto a Dios. Pero, en la medida que reclaman lealtad incondicional, estas instituciones y costumbres apartan de Dios a su pueblo.

Más aún, al igual que en el Antiguo Testamento, los poderes en el Nuevo Testamento son de naturaleza política. Jesús tuvo que enfrentarse con aquél que tiene en su mano «los reinos de la tierra» (Lc. 4.5-6), y es llamado «el príncipe de este mundo» (Jn. 12.31). Según Pablo, las potestades de esta presente edad que está pasando están condenadas a la destrucción en el final de los tiempos (1 Co. 2.6-8; 15.24-25). El pueblo de Dios está luchando contra «los gobernadores de las tinieblas de este siglo» (Ef. 6.12). Y mientras tanto, Jesús es el Señor, exaltado sobre «todo principado y autoridad y poder y señorío» (Ef. 1.21; cf. 1 P. 3.22).

Las contradicciones propias de la vida en un mundo pecador son evidentes en el funcionamiento de estos poderes. Como estructuras creadas por los seres humanos son importantes para proveer del sustento personal y de la cohesión social necesarios para dar continuidad a la vida humana en este planeta. Sin embargo, estas estructuras creadas para el bienestar de los seres humanos (Col. 1.15) han usurpado una autoridad que no les pertenecía y han esclavizado precisamente a aquellos a quienes

debían servir. El Nuevo Testamento parece más interesado en devolver a los poderes los papeles que les son propios, bajo el señorío de Cristo (1 Co. 15.24-25; Fil. 2.10; cf. Ap. 21.24-26), que en su aniquilamiento como tales. De todos modos, el instrumento fundamental con el que amenazan y controlan, la muerte, les será quitado (1 Co. 15.26).

### *Para comprender el pecado*

En los evangelios, el pecado aparece en forma de fuerzas humanas y demoníacas que se oponen a Jesús y a su reino. Pablo se refiere al pecado también como una fuerza que esclaviza y engaña, que no puede ser combatida con medios puramente humanos y que conduce a la muerte. Por tanto, toda interpretación del pecado que se concentre meramente en el nivel individual no es lo suficientemente amplia, y toda comprensión de la obra de Cristo que se limite a la salvación individual no es lo suficientemente profunda como para hacer justicia a la visión bíblica de ambas realidades.

Pablo frecuentemente visualizaba al pecado como una fuerza, como un poder que está comprometido en un combate de dimensiones trascendentes. Se trata de una batalla de vida o muerte. El Espíritu y la justicia divinos están íntimamente ligados a la vida (Ro. 5.17-18, 21; 6.4, 13, 22-23; 8.2, 6, 10). El pecado, por el contrario, es inseparable de la muerte, que es su consecuencia segura (Ro. 5.12; 6.21, 23; 7.5, 11; cf. 1 Co. 15.56; Ef. 2.1). Pablo se refería al pecado y la muerte como fuerzas que «reinan» y «se enseñorean» (Ro. 5.14-17, 21; 6.12, 14). Estos términos, «reine» (*basileueto*) y «enseñoreará» (*kurieusei*), son paralelos a «reino» y «señor». La opción entre el pecado y la justicia es la elección entre dos reinos y dos señoríos.

El pecado nos esclaviza (Ro. 6.6, 16, 20) de modo tal que podemos llegar a obedecer al pecado en lugar de a Cristo (Ro. 6.16-17). El pecado engaña y mata (Ro. 7.11), hace guerra y toma cautivos (Ro. 7.23). El pecado es un poder mortífero, al que sólo el «Espíritu de vida en Cristo» puede dominar y vencer (Ro. 8.2). Pablo habla de morir al pecado (Ro. 7.4, 6), y de participar de la justicia y de la vida resucitada de Cristo (Ro. 5.10; 6.14; 8.10), haciendo referencia a lo que los evangelios sinópticos denominan arrepentimiento, esto es, un cambio decisivo de señorío sobre todos los aspectos de nuestra vida.



El catolicismo tradicional ha interpretado al pecado fundamentalmente como alejarse del Dios eterno en busca de bienes perecederos y temporales. El pecado ha sido visto, además, como la ausencia del bien, y no tanto como una fuerza maligna activa. Se define el pecado en términos negativos, de modo tal que sus resultados son, ante todo, inmoralidad y falta de armonía.

Los reformadores pusieron más énfasis en el pecado como infidelidad activa y desobediencia contra Dios. Desde esta perspectiva, el pecado y la salvación tienen que ver esencialmente con una decisión en contra o a favor de Dios, y no meramente con una opción a favor o en contra de ciertos valores personales y sociales. En este sentido, no hay duda de que los reformadores se orientaron en la dirección correcta. Sin embargo, no fueron lo suficientemente críticos en relación con el carácter corporativo del pecado. El problema de los individuos como pecadores fue tratado con seriedad, pero no se prestó la misma atención a las estructuras, las instituciones, las ideologías y los movimientos pecaminosos.

La ortodoxia protestante ha interpretado al pecado como «transgresión de la ley», de tal forma que tanto el pecado como la redención son vistos a la luz de categorías legales. Los mandamientos no cumplidos son las consecuencias y evidencias del pecado. Es de destacar, sin embargo, que, aunque las categorías legales puedan servir para describir ciertos aspectos del pecado, no son capaces de aprehender y transmitir su esencia.

Entender al pecado como la mera suma de las desobediencias de los pecadores, y a la obra de Cristo como la simple reconciliación con Dios ofrecida a individuos alienados por causa de sus pecados, equivale a no tomar con seriedad la visión bíblica del pecado. Por otro lado, interpretar al pecado simplemente en términos de estructuras impersonales, y a la obra de Cristo como desenmascarar y derrotar a estos poderes en sus diversas formas institucionales, equivale a desconsiderar las dimensiones personales del problema. El conflicto entre Dios y el pecado en la Biblia no es meramente una batalla entre un poder personal y una fuerza maligna impersonal. El conflicto bíblico es, más bien, una titánica confrontación de voluntades. Sólo el poder del Espíritu de Dios, que opera en nuestras voluntades, puede llenarnos de energía y liberarnos de la dominación mortífera de los poderes.

### *El poder de la ley*

Para la humanidad caída, la ley puede (y ciertamente lo hace) transformarse en un poder que engaña y esclaviza.<sup>3</sup> Pablo incluye la ley entre los poderes de los cuales Cristo vino a liberarnos. Estar «bajo la ley» equivale a estar «en esclavitud bajo los rudimentos del mundo» (Gá. 3.23, 25; 4.3). La redención de Cristo es para «los que estaban bajo la ley» (Gá. 4.5), así como para aquellos que «servían a los que por naturaleza no son dioses», esto es, «a los débiles y pobres rudimentos» (Gá. 4.8-9). En Colosenses 2.14-23 se percibe que ser liberados de la ley y ser liberados de los poderes son experiencias comparables.

Pablo escribe que Cristo «ha derribado la pared intermedia de separación» entre judíos y gentiles, «aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un sólo y nuevo hombre, haciendo la paz» (Ef. 2.14-15). La ley judía, al igual que las ordenanzas religiosas paganas, eran capaces de regular la vida de los hombres, y determinar sus valores y sus lealtades últimas. Pablo proclama que así como la muerte de Cristo destruyó a las religiones paganas, así también hizo lo propio con la ley en cuanto camino supremo hacia Dios. Esto no significa que la ley bíblica no es «santa, justa y buena» (Ro. 7.12). En cuanto principio de autojustificación se convierte, por el contrario, en uno de los más peligrosos poderes que combaten contra el pueblo de Dios. Como la estructura que legitima los valores opresivos y egocéntricos de la humanidad caída, la ley actúa como instrumento del pecado, y conduce a la esclavitud y la destrucción.

### *La victoria de Cristo abre la puerta a una nueva vida*

La exaltación de Cristo sobre los principados y potestades está en el corazón mismo de las confesiones cristianas más antiguas (Fil. 2.9-11). La gente del mundo del primer siglo creía que su destino estaba dominado, en gran medida, por seres sobrenaturales, muchos de ellos malignos. Por ello, resultaba una muy buena

3. Sobre el tema de los próximos párrafos, cf. H. Berkhof (1962:30ss.).

noticia que la cruz de Cristo haya despojado «a los principados y a las potestades» (Col. 2.15), que su resurrección lo había ubicado «sobre todo principado y autoridad y poder y señorío» (Ef. 1.21; cf. 2.1-2; 3.10; 6.12), que «ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades ... ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro» (Ro. 8.38-39). Esta liberación respecto de la dominación de los poderes no era un elemento periférico en el mensaje evangélico. La obra de Cristo significaba libertad respecto de estos poderes opresivos (Gá. 4.3-9; 5.1).

Aunque muy seguramente se concebía a estos poderes como entidades personales, eran mucho más que esto. Dado que las distintas esferas de la vida en el mundo antiguo, religiosa, social, política, estaban íntimamente ligadas entre sí, puede afirmarse que los poderes eran las fuerzas que ejercían el control desde los valores, las ideologías, y las estructuras sociales y políticas que otorgaban cohesión a la sociedad. Hoy los poderes podrían ser identificados con el estado, la política, la clase social, el conflicto social, el nacionalismo, la opinión pública, la moral aceptada por la mayoría, las normas de comportamiento (i.e., la idea que se tenga acerca de «qué es decente»), la tradición humana o los códigos sociales fijos.

A juzgar por el testimonio bíblico, la ira de Dios se descarga especialmente a través del control maléfico que los principados y potestades ejercen sobre nuestras vidas. Nuestro pecado toma formas que son tanto personales como sociales. Todos nosotros le hemos vuelto la espalda a Dios y estamos bajo la dominación de los poderes. La ira de Dios se manifiesta también en formas tanto personales como sociales. Estas incluyen el abuso de drogas, el alcoholismo, la inmoralidad sexual, el hambre, la pobreza y la guerra. Todos estos males vienen sobre nosotros porque nos sometemos a fuerzas sociales, económicas e ideológicas que están caracterizadas por el egoísmo, la injusticia y la codicia. En la búsqueda de caminos para escapar de, o para gratificar, nuestra existencia, terminamos víctimas de aquellos poderes a partir de los cuales creíamos alcanzar nuestro bienestar.

Jesús vino proclamando el reino de Dios, un reino de justicia, paz y amor, que, por su propia naturaleza, estaba en agudo conflicto con la vida dominada por los poderes. De hecho, por causa de este conflicto Jesús fue crucificado. Enfocadas desde esta

perspectiva, descubrimos una continuidad entre la vida y la muerte de Jesús. Ambas son fases del mismo combate que Dios ha librado contra sus enemigos a lo largo de la historia bíblica.

La muerte de Cristo revela la verdadera naturaleza de los poderes. Ellos eran, según nos lo recuerdan Hechos 4.25-28 y Lucas 24.40, el estado y las instituciones religiosas dominantes. En la medida en que ordenan la vida social y económica, y proveen cierto grado de paz y estabilidad, los gobiernos se presentan como benefactores del pueblo (Lc. 22.25). Sin embargo, todos ellos perpetúan injusticias y desigualdades en cierta medida, y están edificados sobre el ejercicio ilegítimo de un poder que subyuga coercitivamente al menos a algunos. Jesús estableció un contraste entre el modo de actuar del reino de Dios y aquél de los gobiernos (Mt. 20.20-28 y paralelos). Tanto por su enseñanza como por su ejemplo desenmascaró, dejando al descubierto, la imagen maligna del poder político.

Los poderes religiosos del tiempo de Jesús estaban personificados por Anás, Caifás, el Sanhedrín, y muchos escribas, fariseos y saduceos menos renombrados. Como todos los poderes religiosos, intentaban traer al pueblo el bienestar y las bendiciones de Dios. Las instituciones religiosas tienden a percibirse como verdaderos siervos y representantes de Dios. Sin embargo, los velados intereses egocéntricos y las ansias de poder de los jerarcas religiosos son sacados a la luz por la presencia del Siervo de Dios, quien con autoridad (Mt. 7.29) reveló la voluntad de Dios en contraste a los jerarcas de la religión establecida. La reacción del estado y las instituciones religiosas fue la cruz. Por ello afirmamos que en la muerte de Cristo la verdadera naturaleza de los poderes se revela con máxima claridad.

Una interpretación tradicional de 1 Corintios 2.6-8 ha sostenido que Cristo, en su encarnación, intentaba engañar a sus enemigos respecto de su propia naturaleza. Como lo afirmó uno de los padres de la iglesia, «Cristo se ocultó bajo el velo de nuestra naturaleza, para que, del mismo modo que los peces glotones, la carnada ofrecida por lo humano fuera mordida juntamente con el anzuelo de la Divinidad» (citado en Aulén, 1969:52). Esta visión contradice nuestra comprensión de la naturaleza de Dios y de la forma en que él trata con la humanidad. Los poderes fueron engañados, no porque Dios actuase de forma inconsistente con su propia naturaleza, sino por la falsedad de los presupuestos que

los poderes tenían acerca de la naturaleza del amor divino y del carácter de la autoridad.

Jesús como Mesías se negó a ejercer el poder regio y violento: su actuación fue la del siervo y se caracterizó por un amor sacrificial y de entrega voluntaria de sí mismo. Desenmascaró y criticó los métodos de los poderosos como contrarios a la voluntad de Dios para su pueblo. La reacción de los poderes indica que no entendieron la opción de Jesús. Lo vieron como una amenaza para ellos y sus estructuras y trataron de destruirlo. Por tanto, lo que los engañó en Jesús no fue su naturaleza humana como tal, sino la revelación de que el camino de Dios es el camino del siervo, realidad que los poderes, con todos sus presupuestos acerca del ejercicio de la autoridad y el mantenimiento del orden social, no lograron comprender. La violencia de su reacción los desenmascaró.

Desde la perspectiva de los valores humanos, la cruz fue cualquier cosa menos una victoria. Sin embargo la iglesia primitiva, en concordancia con la visión de Jesús mismo, entendió la cruz como el clímax del enfrentamiento secular entre Dios y los poderes (Col. 2.14-15).

La victoria de Cristo sobre los poderes puede ser apreciada con claridad en el Nuevo Testamento, si se la considera a la luz de la resurrección. Una confesión cristiana muy antigua habla de Jesús como el que ha sido «justificado en el Espíritu» (1 Ti. 3.16). Aquí está implícito mucho más que un mero veredicto judicial. En la realidad de la resurrección queda claro que es Dios quien tiene la última palabra. Se concreta la derrota de los poderes, hecho que pasa a integrar la experiencia del pueblo de Dios (Ro. 1.4; 8.11; Fil. 2.9-11; 1 P. 3.18). La resurrección victoriosa de Jesús significó el juicio sobre los enemigos de Dios, la revelación del poder divino y el establecimiento de su reino.

La opción mesiánica de Jesús ha sido vindicada (Hch. 2.24). Este es el mensaje que condujo al arrepentimiento y al perdón de pecados (Hch. 2.37-38; 5.31). En otros términos, el juicio, interpretado como la gran subversión divina de los valores anunciada por Jesús, ya ha tenido lugar para los seres humanos. Y esto es igualmente cierto para los poderes. Jesús «despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col. 2.15). Se reconoce el señorío de Jesús sobre los poderes (Fil. 2.9-11). El poder de Dios se manifestó «en Cristo, resucitándole de los muertos y sentándole a su diestra en

los lugares celestiales, sobre todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, sino también en el venidero; y sometió todas las cosas bajo sus pies» (Ef. 1.19-22). El pueblo de Dios es partícipe de esta victoria (Ef. 2.6-7). La resurrección de Cristo clarifica el significado de lo que aconteció en la cruz. En Cristo, Dios ha desafiado a los poderes y se ha manifestado más fuerte que ellos.

La participación en la muerte y resurrección de Cristo no trae como consecuencia sólo perdón e inocencia delante del Juez. Se trata más bien de vivir y caminar en el poder de la resurrección de Cristo (Ro. 6.4; cf. 6.5-23; Gá. 2.20; 6.15). Así que, cuando Pablo escribe que Jesús fue «resucitado para nuestra justificación» (Ro. 4.25), no piensa sólo en nuestro estado de inocencia, sino más bien en la posibilidad real de que se produzcan dos fenómenos: que seamos puestos en rectas relaciones y que seamos hechos rectos. En la resurrección de Jesús, la justicia de Dios se revela como el poder que establece y sostiene la vida del reino entre los miembros del pueblo de Dios. Esta es la base para las variadas expresiones de la *koinonía*, característica esencial del pueblo de Dios: la encontramos en la comunidad de Jerusalén (Hch. 2.43-47; 4.32-37) y en el mundo gentil (Gá. 3.28). El Espíritu de la resurrección de Jesús continúa vivificando la comunión, la alabanza y el testimonio permanentes de la comunidad.

Desde el siglo cuarto en adelante, después de que la iglesia hiciera alianza con el poder secular, las metáforas militares que forman parte del motivo bíblico de conflicto y victoria comenzaron a ser aplicadas literalmente a las batallas concretas libradas por los cristianos. Sin embargo, en el período pre-constantiniano, estas metáforas militares eran imágenes que permitían a la comunidad mesiánica interpretar su propia lucha en términos de participación en la «guerra contra el Cordero» (Ap. 17.14). Al participar de este conflicto, el pueblo de Dios apela sólo a los instrumentos que Jesús utilizó en su victoria sobre el enemigo. A lo largo de toda la historia de la iglesia, sólo aquellos sectores suyos que se han mantenido libres de alianzas con el poder temporal han sido realmente capaces de interpretar la imagen de conflicto y victoria en su sentido radical neotestamentario.

El motivo de conflicto y victoria describe la obra de Cristo como el clímax del enfrentamiento de Dios con todos aquellos poderes que intentan hacer fracasar la intención divina original, ya mani-

fiesta en la creación, de tener comunión con sus criaturas en el contexto de la comunidad humana. La victoria toma la forma de una liberación respecto de todo tipo de relaciones que esclavicen, sean éstas personales o institucionales. Esta victoria significa la re-creación de nuevas posibilidades para gestar comunión con Dios y con el prójimo. La nueva comunidad, en la cual los rencores son superados y se experimenta la vida del reino de Dios, es ya una nueva posibilidad.

### *Sanidad en Cristo: victoria y plenitud de vida*

Las actitudes hacia la enfermedad y la sanidad que predominan en el mundo antiguo son ciertamente complejas. La enfermedad parece haber sido entendida muy antiguamente como el ataque de un espíritu invisible que ataca al ser humano. Entre los egipcios, y más tarde entre los griegos, el arte de curar fue establecido sobre bases más racionales. De todos modos, los antiguos griegos tenían dioses que se encargaban de curar: el propósito de su actividad era restablecer el bienestar humano, racionalmente entendido. En general, las ideas antiguas sobre la sanidad fluctuaron entre la superstición, la religión y la ciencia, sin que las fronteras entre estos campos pudieran ser fijadas con precisión (Oepke, 1965:195-99).

En el antiguo Israel, Yahveh era visto como Sanador en ambos sentidos, literal y figurado. Yahveh comisionaba tanto a sacerdotes (Lv. 13.49ss.; 14.2ss.) como a profetas (2 R. 5; Is. 38.21), para que actuasen como sus agentes. En el contexto del pacto divino de gracia, sin embargo, la oración funcionaba como el instrumento de curación por excelencia. Los Salmos muestran ejemplos abundantes de lamento, petición para obtener sanidad y agradecimiento por la respuesta divina (Sal. 6; 16.10; 30.2s.; 32.3s.; 38; 41.3-4; 51.7s.; 103.3ss.; 107.17ss.; 147.3).

A la luz de la perspectiva integral del ser humano que tenían los antiguos hebreos, es fácil entender que algunos términos vinculados con la sanidad llegaron a ser aplicados tanto en un sentido literal como en uno figurado. Indispensable para la curación es el perdón de pecados, el cual depende, por supuesto, del arrepentimiento y la conversión. Por tanto, la sanidad y la

remisión de pecados están estrechamente ligadas (Is. 6.10; Sal. 6.2; 30.2; 41.4). En un contexto en el que el bienestar consiste en la fraternidad dentro de la comunidad del pacto de Yahveh, la restauración a un bienestar integral implica dimensiones espirituales, físicas, sociales y personales. El clímax de esta visión veterotestamentaria de un Dios que sana por medio de sus agentes ungidos (Zac. 11.6; Jer. 6.14) se alcanza en los Cantos del Siervo en Isaías (53.4-5; 61.1). Aquí, el sufrimiento vicario del siervo de Yahveh, que es visto como expiación por los pecados de muchos, aparece descrito también como fuente de sanidad.

Este es el tema que el Nuevo Testamento recoge para interpretar la misión mesiánica de Jesús (Mt. 8.17). De acuerdo con la versión de Mateo del pasaje de Isaías 53.4, «El mismo tomó nuestras enfermedades y llevó nuestras dolencias».<sup>4</sup> En cuanto *Mesías de Dios que inaugura la era de salvación*, Jesús aparece descrito sobre todo como sanador. Casi ninguna otra de las imágenes usadas para describir la obra de Cristo tuvo tanta influencia en la tradición cristiana primitiva como la del sanador. Todos los evangelios describen la actividad sanadora de Jesús. Sus curaciones y exorcismos son señales seguras de que está amaneciendo la era mesiánica y de que Jesús es el Mesías (Lc. 7.21ss. y paralelos).

Es posible reconocer una suerte de «contexto de simbolismo oriental como referencia al tiempo de la salvación» (Oepke, 1965:204) en el énfasis que el Nuevo Testamento pone sobre las curaciones físicas que Jesús efectuó, y es difícil ver cómo semejante espiritualización, tan radical y absoluta, de la curación de los enfermos pueda ser más aceptable que una espiritualización similar de la salvación respecto al pecado. En las historias de sanidades que aparecen en los evangelios sinópticos, los términos traducidos generalmente como «salvar» (*sódzo* y *diasódzo*) son usados

4. Isaías 53.4 (Revised Standard Version) «Ciertamente él ha llevado nuestras aflicciones y ha cargado con nuestros lamentos» (traducción nuestra de: «Surely he has borne our griefs and carried our sorrows», N. del T.); esta versión del famoso texto, basada aparentemente en la traducción de la Septuaginta, manifiesta ya, en comparación con el texto masorético, los resultados de la espiritualización. Nuestra sugerencia es que Mateo probablemente tradujo el texto directamente del original hebreo (Bonnard, 1975:183).

dieciocho veces para describir cómo los enfermos son curados y los poseídos por demonios son liberados (Foerster, 1971:990).

Aunque esta forma de utilizar los términos pueda parecer extraña al lector moderno, se relacionaba aparentemente muy bien con la intención de quienes escribieron los evangelios. Ser restaurado a un bienestar integral en la comunidad del Mesías era, en efecto, ser salvado. Las palabras de Jesús a la mujer que padecía una hemorragia son particularmente instructivas: «Hija, tu fe te ha hecho salva (*sódzō*); vé en paz, y queda sana (*hugtes*) de tu azote» (Mr. 5.34). Este uso de los términos se torna aún más sorprendente cuando constatamos que Jesús dijo prácticamente las mismas palabras a la prostituta, en Lucas 7.48, 50: «Tus pecados te son perdonados ... Tu fe te ha salvado, vé en paz». Ser restaurado por Jesús significaba mucho más que ser sanado de una dolencia física. Se trataba de nuevas relaciones en la comunidad del Mesías que sana y salva. En la comunidad del Mesías encontramos bienestar integral: físico, moral y espiritual.

Los milagros de sanidad de Jesús son presentados en los evangelios más como señales que como espectáculos. Son señales poderosas de que la era de salvación, anticipada por los profetas, está comenzando (Mt. 11.5; Is. 35.5s.; 61.1). De acuerdo con los evangelios, era la presencia del poder del Espíritu en Jesús la que lo capacitaba para llevar a cabo exorcismos y curaciones (Lc. 4.14, 36-41). Más aún, estas obras de liberación y sanidad se ubican en el contexto de la visión bíblica del conflicto cósmico contra los poderes del mal (Mt. 12.28; Lc. 11.20) (Grundmann, 1964:301). Las curaciones y los exorcismos realizados por Jesús son en sí mismos victorias parciales del reino de Dios, y cada uno de estos triunfos parciales es anticipo y garantía de la victoria definitiva que aún ha de venir. Jesús es el pionero que perfecciona la creación caída por medio de una nueva creación (Oepke, 1965:213). A tal punto son las curaciones una parte esencial de la tarea mesiánica, que se las ubica en una misma lista juntamente con la predicación del evangelio (Mt. 4.23; 9.35). Aparentemente ninguna enfermedad o debilidad queda fuera del alcance del poder de Jesús.<sup>5</sup>

5. Personas que estaban enfermas acudían de todas partes para ser sanadas (Lc. 5.15; 6.18) y fueron sanadas (Mt. 4.24; 14.4; 19.2). Jesús los sanó a todos (Mt. 12.15); a muchos (Mr. 3.10): los paralíticos, los cojos, los ciegos y los mudos (Mt. 15.30; 21.14) (Beyer, 1965:130).

En los relatos de los evangelios, el proceso de curación no es en sí mismo el elemento más significativo. Lo esencial es, más bien, que la sanidad es una manifestación del poder de Jesús, es decir, una evidencia de la irrupción del reino de Dios en un mundo que sufre: en la persona y la actividad de Jesús, el reino de Dios se acerca. El milagro real está por detrás del hecho milagroso de la curación misma. De hecho, el Nuevo Testamento manifiesta un alto grado de moderación cuando relata los detalles de las obras sanadoras de Jesús. El centro de atención radica, más bien, en la victoria sobre fuerzas que luchan por dominar el cosmos (Beyer, 1965:131).

Las obras de sanidad de Jesús son mejor entendidas desde la perspectiva del conflicto cósmico. En este contexto, precisamente, se encomienda a los discípulos que sanen y echen fuera demonios (Mt. 10.8; Lc. 10.9); incluso, se les confiere poder sobre los espíritus malignos (Mt. 10.1; Mr. 3.15; Lc. 9.1). En el nombre de Jesús, entonces, los apóstoles continúan la actividad sanadora como parte de la constante batalla contra los poderes del mal, conflicto que sigue en vigencia después de la ascensión y de Pentecostés.

El hecho de que Jesús comisionara a sus discípulos para sanar y les diera poder para ello, no implica que les confiriera alguna suerte de poderes extraordinarios, sino que expresa la intención de Jesús de que ellos fueran testigos eficientes, tanto en palabra como en acción, del inminente reino de Dios. En el poder del Espíritu escatológico la comunidad apostólica prosigue el conflicto contra las fuerzas del mal, que incluye el combate contra la enfermedad física y contra otras manifestaciones de la condición humana pecadora (Hch. 3.1ss.; 5.14-16; 8.7; 9.32ss.; 14.7ss.; 28.8ss.). El don de la sanidad es una acción del Cristo exaltado, quien está activo en medio de su pueblo a través de su Espíritu (Hch. 3.16; 9.34; Ro. 15.18ss.).

Jesús reconoció cierta conexión entre la enfermedad y el pecado (Mr. 2.5 y paralelos; Jn. 5.14). Pero rompió con el dogma rígido de su tiempo que interpretaba la enfermedad como una retribución directa por el pecado. Por lo tanto, Jesús encaró el problema de la enfermedad desde otra perspectiva (Jn. 9.3s.; 11.4; cf. Lc. 13.1ss.). Quienes padecen enfermedad en un mundo en el cual los poderes malignos ejercen su influencia, no deberían ser acusados arbitrariamente de culpabilidad. No en todos los casos puede establecerse con certeza una relación de causa y efecto. De todos modos,

resulta claro que la enfermedad contradice la intención de Dios para la creación. Es, sin duda, parte de los «dolores de parto» que padece «toda la creación» (Ro. 8.22).

A través de la acción redentora de Cristo somos liberados de la esclavitud bajo el pecado. Sin embargo, el disfrute pleno de esta libertad será definitivamente nuestro sólo en la *parousía*. El poder del mal que se manifiesta en toda suerte de enfermedad humana y de sufrimiento ha sido también quebrado por la obra de Cristo. Pero, al igual que en el caso anterior, la concreción plena de esta victoria se dará con la manifestación del Hijo del Hombre, en el último día. Mientras tanto, en esta esperanza somos salvados y curados, mientras esperamos con inmutable certeza nuestra redención final. En esta situación, el Espíritu nos sostiene aun en nuestra debilidad (*asthenía*) (Ro. 8. 18-26).

El Nuevo Testamento aplica el motivo del sufrimiento vicario (Is. 53) y el de conflicto-victoria, en todas sus dimensiones, a su comprensión de la obra de Cristo. La obra de Cristo efectuó la curación física de los enfermos, así como también la restauración espiritual y moral de los pecadores. Aunque la iglesia no ha olvidado jamás que esta dimensión de la sanidad en su sentido más profundo incluye el perdón de los pecados, sin embargo en la iglesia ha predominado una marcada tendencia a conferir un sentido espiritual o figurado a la sanidad cuando está asociada a la obra de Cristo.

En última instancia, cuando la iglesia tome con la misma seriedad que los autores neotestamentarios los motivos del sufrimiento vicario y de conflicto-victoria para entender la obra de Cristo, entonces todas las formas de bienestar integral humano —físicas y espirituales, personales y sociales— serán recibidas con gozo como señales que anticipan la plena realización del reino de Dios. Dado que la nueva creación y la nueva humanidad son expresiones de una realidad nueva que ya está presente en medio de nosotros, es lógico esperar señales concretas en medio nuestro que anticipen el futuro. En este sentido, por tanto, confesamos con acción de gracias que el bienestar integral humano, tanto potencial como real, es obra de Cristo.

---

## 4

---

### *El sufrimiento vicario*

Cuando leemos la descripción y las interpretaciones de la vida y muerte de Jesús en el Nuevo Testamento, se torna clara la relación íntima que éstas tienen con los Cantos del Siervo de Isafas. Estos son esenciales para la comprensión del significado de la vida y muerte de Cristo: lo fueron ya para Jesús mismo y para la iglesia primitiva. Los Cantos del Siervo se encuentran en Isafas 42.1-4 (5-9); 49.1-6; 50.4-9 (10-11); y 52.13-53:12. El pasaje de Isafas 61.1-2 ha sido considerado a veces como el quinto de los Cantos del Siervo. La relación entre este pasaje y los otros cantos es evidente (cf. Is. 42.1; 42.7; 50.10-11). Tanto Jesús como los apóstoles apelaron a las imágenes de estos cantos para interpretar el significado de la misión mesiánica de Cristo.

#### *El siervo de Yahveh*

Se ha discutido mucho acerca de la identidad de este siervo de Yahveh. Algunos sugieren que está haciéndose referencia a Israel como pueblo de Dios, o tal vez a un remanente de este pueblo (Is. 49.3; cf. 41.8; 44.1-2; 45.4; 48.20). Sin embargo, las notables características personales que se le atribuyen a este siervo parecen indicar que se trata de una figura histórica entre los profetas, pasados o presentes. Algunos han especulado que estaría haciéndose referencia al profeta mismo, y que el cuarto poema habría sido escrito después de su muerte. Sea como fuere, el siervo debió haber sido una personalidad de cierta relevancia pública.

En los comienzos de la era cristiana, posiblemente algunos judíos interpretaban los cantos en un sentido mesiánico (Stuhlmüller, 1968:378; cf. Hengel, 1981:59). De todas maneras, se creía que el sufrimiento descrito en el cuarto canto correspondía a Israel (y en parte a los gentiles). Los cantos aparecen muy rara vez citados en los Rollos del Mar Muerto, y los Targums tienden a interpretar al individuo que sufre como un enemigo de Dios. El sufrimiento vicario y expiatorio<sup>1</sup> no formaba parte, por cierto, de la doctrina mesiánica sostenida por el judaísmo oficial. La combinación del motivo del siervo sufriente con el concepto mesiánico del Hijo del Hombre, parece haber sido obra pura y exclusiva de Jesús (Stuhlmüller, 1968:378). Y esto es de fundamental importancia para nuestros propósitos.

Desde el comienzo el Nuevo Testamento describe e interpreta la misión salvadora de Jesús en las categorías del concepto del siervo sufriente. Todos los evangelios empiezan en este tono. Los evangelios sinópticos describen la comisión mesiánica de Jesús en términos de Isaías 42.1 (Mr. 1.11; Mt. 3.17; Lc. 3.22). Juan asocia a Jesús con el cordero del cuarto Canto del Siervo (Is. 53.7).<sup>2</sup> (En

1. Con sufrimiento vicario queremos significar sufrimiento de carácter representativo o substitutivo en beneficio de otros. Por extensión, «sufrimiento vicario y expiatorio» se refiere al sufrimiento de una persona que hace expiación por las transgresiones de otros. En esta sección y en la siguiente ambas locuciones son usadas de esta manera. La expresión «sufrimiento expiatorio» se emplea a veces sin referencia alguna a su dimensión vicaria. Significa, entonces, que a través del sufrimiento una persona expía sus propios pecados. La expresión «castigo vicario» refleja la idea de que alguien carga con el castigo que le correspondía a otro.
2. Entre los eruditos bíblicos que toman esta posición están Bruce Vawter (1968:425), J. Jeremías (1964:339), C. Leslie Mitton (1962:312), la Biblia de Jerusalén en sus notas sobre Isaías 53.7 (Jones, 1966:1228-29), Oscar Cullmann (1962) y los Padres Orientales en general. Leon Morris (1965:174-75) sostiene que la referencia a Jesús como Cordero de Dios es intencionadamente vaga. El término tendría la capacidad de sintetizar todo lo que está sugerido en los diversos sacrificios del Antiguo Testamento: no se limitaría a sólo uno de ellos, sea el de la Pascua, la ofrenda por el pecado o cualquier otro. Alan Richardson (1958:226) toma también esta posición, así como muchos de los Padres Latinos. Charles Kingsley Barrett (1955:147) y muchos de los Padres Occidentales interpretan al Cordero de Dios en términos del cordero pascual. C. H. Dodd (1954:228-40) sugiere que es un término apocalíptico para el Mesías.

aramaeo, el mismo término *talya* tiene tanto el sentido de «cordero» como el de «siervo». Juan el Bautista usó tal vez intencionalmente este vocablo que es portador de ambos sentidos, pero los evangelistas, que escribían en griego, tenían que escoger una de las posibles traducciones. Como título mesiánico, Cordero aparece sólo en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis).

En el pasaje clave con el cual Lucas sintetiza, a modo de introducción, el contenido de su Evangelio (4.18-30), Jesús identifica su misión en los términos del quinto de los Cantos del Siervo (Is. 61.1-2; cf. 42.2; 58.6). En Mateo 8.16-17, el ministerio sanador de Jesús aparece interpretado de acuerdo con la visión del siervo (Is. 53.4). Aclaremos que no se trata aquí meramente de acumular textos para probar la veracidad de nuestros argumentos. De acuerdo con la perspectiva bíblica, existe una conexión estrecha entre el alivio de los males físicos y la expiación del pecado. Es el mismo siervo el que llevó nuestras enfermedades y llevó «el pecado de muchos» (Is. 53.12). La muy evidente «forma de siervo» que adopta Jesús en su ministerio público es interpretada en las categorías de Isaías 42.1-4 (Mt. 12.16-21), y la respuesta a este ministerio se resume con textos tomados de Isaías 53.1 y 6.9-10 (Jn. 12.37-43).

En Lucas 22.37 Jesús mismo interpreta su sufrimiento y muerte inminentes con una referencia específica a Isaías 53.12. En otras referencias al sufrimiento y la muerte de Jesús encontramos ecos inconfundibles de los Cantos del Siervo (Mr. 8.31; 9.12b, 31; 10.33s., 45; 14.21). Los «muchos» de Marcos 10.45 («para dar su vida en rescate por muchos») nos recuerda, sin duda, a los cuatro «muchos» de Isaías 52.14-15 y 53.11-12. Es evidente que la iglesia primitiva entendió el ministerio mesiánico de Jesús en las categorías del concepto del siervo (Lc. 24.26s.; Hch. 8.32, 35); la predicación apostólica primitiva se refiere específicamente a Jesús como siervo (Hch. 3.13, 26; 4.27, 30). El motivo del siervo caracterizaba las confesiones de fe y los himnos primitivos, tal como lo muestran los ejemplos que encontramos en los escritos de Pablo y Pedro (Fil. 2.7; 1 P. 2.21-25; 1 Co. 15.3-4). Aunque Pablo adaptó con cierta frecuencia la imagen del siervo para aplicarla a sí mismo (Hch. 13.47; Gá. 1.15; Ro. 15.21), también la aplicó a la muerte de Jesús. La frase «el cual fue entregado por nuestras transgresiones» (Ro. 4.25) parece ser una paráfrasis de la versión de Isaías 53.12 que aparece en la Septuaginta, y la expresión «por vosotros» en la



fórmula de la Cena del Señor (1 Co. 11.23-25) es muy probablemente una adaptación de las palabras «por nosotros» y «muchos» que son tan prominentes en Isaías 52-53. Como ya lo hemos señalado, las referencias a Jesús como «Cordero de Dios» y como «un cordero ... inmolado» encuentran, con toda seguridad, su inspiración en la imagen de Isaías 53 (Jn. 1.29, 36; Hch. 8.32; 1 P. 1.19; Ap. 5.6; 13.8; 14.5). Aun en Hebreos 9.28 encontramos una alusión a Isaías 53.12.

Así que, una auténtica soteriología del siervo parece haber sido característica fundamental de la reflexión cristiana primitiva acerca del significado de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Parece igualmente claro que esta corriente de interpretación tiene su fuente en Jesús mismo.<sup>3</sup>

#### *Las características del siervo según los Cantos del Siervo*

Tradicionalmente, los dos aspectos del concepto del siervo que han iluminado nuestra comprensión de la obra de Cristo son el carácter vicario de la muerte del siervo (Is. 53.12; Mr. 10.45; Ef. 2.13) y el papel mediador que el siervo desempeña en relación con el establecimiento de un nuevo pacto (Is. 42.6-8; 1 Co. 11.25). Sin embargo, otra forma, probablemente aún más fundamental, en que los Cantos del Siervo iluminan la interpretación neotestamentaria de la función mesiánica de Jesús, tiene que ver con la realidad del reinado de Dios y el método con que éste es instaurado. Por tanto, revisaremos el significado de los Cantos del Siervo para ver cuánta más claridad arrojan sobre nuestra comprensión de la obra de Cristo.<sup>4</sup>

**Isaías 42.1-4.** El siervo es el elegido de Yahveh, provisto del Espíritu y encargado de hacer realidad la intención salvadora de Yahveh: «traerá justicia a las naciones» (1). Los métodos que el siervo utiliza en el cumplimiento de su misión son pacíficos, libres de coerción, no violentos y persistentes (2-3). A pesar de la aparente ineficacia de esta estrategia, del aparente fracaso que daría motivo para el desaliento, la fidelidad del siervo de Dios no vacilará hasta que la justicia del pacto divino sea establecida en toda la tierra (4).

3. Esta es la opinión de O. Cullmann (1962:806), y de W. Zimmerli y J. Jeremias (1957).

4. La sección que sigue depende en gran medida de Millard Lind (1980).

**Isaías 49.1-7.** El siervo de Yahveh ha sido llamado desde el nacimiento y ha sido destinado para una misión. Aquí el siervo es Israel, en quien Dios será glorificado (3). A pesar del carácter aparentemente infructuoso de todos los esfuerzos, Dios vindicará finalmente la tarea del siervo. El siervo no sólo «restaurará el remanente de Israel», sino que también será «luz de las naciones ... salvación (de Dios) hasta lo postrero de la tierra» (6). El siervo es el «Santo» de Dios, el «menospreciado de alma, ... abominado de las naciones, siervo de los tiranos» (7), y llegará a ser objeto de alabanza y adoración para los príncipes de la tierra.

**Isaías 50.4-9.** El siervo se trata aquí de un discípulo obediente de Dios el Señor (4-5a). De hecho, esta obediencia implica sufrimiento, violencia e ignominia; pero aun frente al sufrimiento, el siervo no vuelve atrás: confía en que Dios vencerá en medio del conflicto (8-9).

**Isaías 52.13-53.12.** El poema se divide en tres partes. Yahveh habla al comienzo (52.13-15) y al final (53.11-12), y el «nosotros» de la sección central se refiere o bien a Israel o bien a las naciones (53.1-10). El canto comienza con el anuncio que Yahveh hace de la exaltación del siervo (52.13). Pero a esta exaltación sigue una humillación absoluta y sorprendente. Para las naciones y sus reyes, se trata de algo nunca antes escuchado, de una transformación radical e inimaginable de las cosas, que ellos llegarán eventualmente a ver y a comprender (52.15).

La apariencia del siervo es tan poco atractiva como la de una «raíz de tierra seca» (53.2). El siervo sufrió de forma tan tremenda en manos de los hombres, que llegó a pensarse que este sufrimiento era producto del enojo divino (53.4b). Pero luego pudo comprenderse con claridad que el sufrimiento del siervo era vicario y restaurador. El siervo se ha transformado en el portador de los pecados de los seres humanos (53.6).<sup>5</sup> Permaneció en una actitud no violenta en medio del padecimiento inmerecido que se le ocasionó. Se le quitó la vida por medios opresivos e injustos. Se lo juzgó erróneamente como criminal. Sin embargo, de alguna ma-

5. El vocablo hebreo puede ser traducido tanto por «iniquidad» como por «culpa». La práctica de distinguir entre la realidad del pecado y la de la culpa, de modo tal que podría quitarse la culpa sin modificar existencialmente la realidad del pecado, es totalmente ajena al pensamiento bíblico; cf. A. S. Herbert (1975).



nera la intención salvadora de Dios está presente detrás del sufrimiento inocente y vicario del siervo. El puso «su vida en expiación por el pecado» (53.10).<sup>6</sup> Este sufrimiento queda vindicado con el surgimiento del pueblo de Dios. Yahveh declara que el padecimiento del siervo es redentor, y que integrarse en la comunidad del justo equivale a participar de la justicia que caracteriza a Dios y a su pueblo (53.11). Finalmente, Yahveh declara que el camino del siervo, es decir, el método del sufrimiento inocente y vicario, ha llegado a convertirse en el camino del poder y la conquista verdaderos (53.12). ¡El siervo es Señor!

**Isaías 61.1-2.** El siervo del Señor es el mensajero y el agente del reino de Dios, en el cual las relaciones se ordenan según la intención divina del pacto, tal como ésta se expresa en el Sinaí y es confirmada en las provisiones sabáticas y jubilaires («el año de la buena voluntad de Jehová») (2). Este reinado se caracteriza por la justicia y la gloria de Dios (3).

Como ya lo hemos indicado, la contribución de los Cantos del Siervo a nuestra comprensión de la obra de Cristo ha estado mayormente limitada al tema de la muerte vicaria que expía los pecados. Sin embargo, una lectura más cuidadosa, que deja de lado por el momento los presupuestos de las doctrinas posteriores que intentaron explicar la obra redentora de Cristo, nos proporciona un buen fundamento para obtener una visión más plena de esta obra. El camino del siervo es inherente al reinado de Dios sobre la humanidad.

Los temas fundamentales de los Cantos del Siervo pueden ser sintetizados como sigue. (1) El siervo de Yahveh es el agente de Dios ante las naciones (Is. 42.1, 4, 6; 49.1, 6; 52.15). (2) La tarea que se le encomienda consiste en traer la justicia de Yahveh, esto es, su salvación (49.6) a las naciones (42.1, 3, 4, 6; 53.11). (3) El siervo fue ungido con el Espíritu de Yahveh (42.1; 61.1), para poder llevar a cabo su ministerio sin violencia, por medio de la palabra de Yahveh (42.2-3; 49.2; 50.4-5; 61.1-2). (4) El siervo tuvo que afrontar oposición creciente, persecución y muerte, padecimientos que aceptó pacientemente, con la mira puesta en el cumplimiento de su misión (42.4; 49.4; 50.6-9; 52.14-53.12). (5) El siervo logró su

6. La versión de los Setenta traduce el término que aquí aparece como «expiación por el pecado» apelando al término *lútron* (rescate). Cf. Mr. 10.45.

propósito de traer justicia a las naciones sólo a través de la intervención de Yahveh, quien modificó radicalmente el juicio de las naciones y elevó al siervo a una posición de dominio (49.4; 52.13-15; 53.11-12). (6) Los reyes y las naciones confesaron su rebelión y reconocieron que el sufrimiento del siervo ha sido en su favor, es decir, que «por su llaga ellos fueron curados» (53.1-10).

No podemos dejar de observar la diferencia entre este siervo y otro agente ungido por Dios, Ciro (Is. 45.1). Este último ejerce su poder por medio de los instrumentos de coerción tradicionales, que están al alcance de todos los gobernantes de este mundo. Se lo llama pastor, e incluso cumple el propósito divino en la restauración de Jerusalén (44.28). Sin embargo, la justicia de Dios es establecida a través del siervo. El siervo, y no Ciro, es elevado a la posición de gobierno. El propósito de Yahveh al colocar al siervo como rey es muy claro: que las naciones reconozcan una modalidad totalmente novedosa de liderazgo político y de autoridad, fundada en un nuevo tipo de poder, el poder del siervo. Es el profeta-siervo, equipado con la palabra de Dios y destinado al sufrimiento vicario e inocente, quien llega a ser el gobernante de Yahveh, y no Ciro.

La función del siervo es presentada con gran énfasis en el primero de los Cantos del Siervo: «él traerá justicia a las naciones» (42.1); «por medio de la verdad traerá justicia» (42.3); «no se cansará ni desmayará hasta que establezca en la tierra justicia» (42.4); «yo Jehová te he llamado en justicia ... y te pondré ... por luz de las naciones» (42.6). Una paráfrasis de este pasaje asigna la misma función a Yahveh (51.4-5). Por tanto, debemos considerar la justicia (*mishpat*) como la política de Dios, esto es, como la forma en la cual son ordenadas las relaciones en el reino de Dios. Las características regias del siervo son tan radicalmente opuestas a las del reinado de Ciro, que no debe sorprendernos el hecho de que el siervo afronte rechazo, persecución y muerte. Lo mismo ocurre cuando Jesús enfrenta a los poderes en Jerusalén (cf. Hch. 4.25-32).

El clímax de los Cantos del Siervo en Isaías 52.13-53.12 es la elevación del siervo a la posición de rey (53.12). El siervo de Dios es transformado en rey, en un evento que subvierte todos los valores de forma sorprendente para el hombre. Este es el punto clave del pasaje. Es en este contexto que deberíamos interpretar la expiación y el sufrimiento vicario e inocente del siervo. La

esperanza para las naciones, cuya política de violencia y coerción consiste en que «cada uno se aparta por su propio camino» (53.6), reside precisamente en el siervo, quien sufre para transformar radicalmente el significado y la práctica del ejercicio del poder y para, de esta forma, traer justicia o salvación divinas. Esto significa, entre otras cosas, que la paz, la justicia y la salvación, es decir, la forma concreta del reino hacia el cual apunta la misión mesiánica, están estrechamente ligadas a la obra redentora de Jesús. No son de ninguna manera cuestiones periféricas desvinculadas de su obra salvadora.

### *Variantes de la visión del siervo*

La redefinición que Jesús hace del significado de la autoridad y del servicio aparece en todos los evangelios (Mt. 20.24-28; Mr. 10.41-45; Lc. 22.24-27; cf. Jn. 13.13-15). Se encuentra en el mismo contexto en el cual él describe su misión como «dar su vida en rescate por muchos» (Mr. 10.45). Este tema es recalado en el cuarto de los Cantos del Siervo, en el cual el término «muchos» aparece cinco veces (Is. 52.14-15; 53.11, 12a, 12c). La convergencia de estos temas en Marcos 10.45 parece confirmar la idea de que Jesús tomó tanto su idea de la autoridad como su concepto de dar «su vida en rescate por muchos» de los Cantos del Siervo.

Un paralelo veterotestamentario de los Cantos del Siervo podría hallarse en la vida y los padecimientos de Jeremías. «Y yo era como cordero inocente que llevan a degollar» (Jer. 11.19): así evalúa Jeremías su propia situación en medio de enemigos violentos y asesinos. Pero un paralelo aún más evidente puede encontrarse en Zacarías 9.9-10, pasaje que parece reflejar la misma visión del rey-siervo que aparece en los Cantos de Isafas. Aunque la versión Reina Valera no lo indica, los términos «justo» y «aflicto» (este último traducido como «humilde») podrían ser alusiones directas a Isafas 53.7, 11.

En el pensamiento judío posterior surge la idea del valor propiciatorio de los sufrimientos del justo. Pero este concepto ya no tiene nada en común con la visión del siervo de Isafas. Se trata ahora de un Dios cuya ira es aplacada por medio del sufrimiento. En 2 Macabeos 7.37s., el más joven de los hermanos mártires ofrece su cuerpo y su vida por las leyes de los padres, y pide que muy pronto Dios se muestre propicio hacia la nación: «que en mí y en mis hermanos se detenga la cólera del Todopoderoso justamente

descargada sobre toda nuestra raza». <sup>7</sup> En 4 Macabeos 6.27-29, Eleazar ora que su sangre funcione como sacrificio para la purificación del pueblo: «Haz que mi sangre sea una purificación para ellos y toma mi vida como rescate (*antipsúchon*) por la vida de ellos». <sup>8</sup> En 4 Macabeos 17.22 se nos dice que los mártires, en sus sufrimientos, «llegaron a ser como un rescate por los pecados de nuestra nación, y a través de la sangre de estos justos y de su muerte propiciatoria, la Providencia divina preservó a Israel». <sup>9</sup>

Es obvia la diferencia que existe entre esta visión del sufrimiento propiciatorio y substitutivo en favor de la nación, que encontramos en los Macabeos, y la idea del sufrimiento vicario y expiatorio que aparece en los Cantos del Siervo de Isafas.

De acuerdo con la visión de los Macabeos, la muerte de estos mártires, que luchaban por la justa causa de la liberación de su pueblo, era tanto vicaria como propiciatoria. La ira de Dios sobre Israel era experimentada en forma concreta: habían sido entregados a la tiranía y la explotación de la dominación extranjera. En esta situación, el aplacamiento de la ira divina significaba liberación del yugo de los paganos e instauración de un gobierno propio (en este caso, la imposición de la dinastía de los Asmoneos). En última instancia, significaba el restablecimiento del orden a través de la coerción, y no la creación de una alternativa novedosa como aquella que se perfilaba en los Cantos del Siervo y que fue defendida claramente por Jesús.

La cristiandad constantiniana ha perpetuado fundamentalmente esta visión macabea. La iglesia occidental, en general, ha pasado por alto la imagen del sufrimiento expiatorio y vicario, reflejada en los Cantos del Siervo y actualizada por Jesús, como categoría básica para entender la obra de Cristo: dicha imagen no encaja en la visión constantiniana, según la cual la iglesia tiene el poder a su disposición. Por esta razón se ha dado prioridad a la perspectiva macabea. La cristiandad occidental no ha conseguido captar, en general, la relación orgánica que existe entre el padecimiento expiatorio y vicario del Mesías y la creación de una realidad social radicalmente nueva, en la cual el señorío corresponde al siervo.

7. Aquí citamos de la Biblia de Jerusalén (N. del T.).

8. Traducción nuestra de la versión inglesa (N. del T.).

9. Traducción nuestra de la versión inglesa (N. del T.).

La visión macabea puede, con la misma facilidad, o bien tomar una forma constantiniana o bien adaptarse a una situación revolucionaria, dado que tanto una como la otra centran su atención en «apacar la ira de Dios» en medio de situaciones injustas; pero ninguna de las dos está dispuesta a someterse a la alternativa social radicalmente distinta del siervo sufriente.

La cristiandad occidental tradicional se ha caracterizado por su interés en interpretar la obra de Cristo casi excluyentemente en términos de un aplacamiento de la ira divina. Pero la creación de una nueva comunidad mesiánica caracterizada, en el plano vertical, por la dependencia absoluta del Dios del pacto absolutamente fiel, que salva y provee para su pueblo, y, en el plano horizontal, por relaciones sociales libres de coerción, fundadas en el amor *agape*, ha sido una responsabilidad asumida mayormente por los movimientos de reforma radical.<sup>10</sup>

El camino del siervo, el verdadero camino hacia la justicia y la salvación divinas, en el contexto de las cuales los seres humanos son restaurados a un bienestar integral, inspiró la misión mesiánica de Jesús. La obra de Cristo revela con suprema claridad la realidad del reinado de Dios entre los seres humanos establecido por el poder del siervo sufriente.

### *El Cordero de Dios*

El Nuevo Testamento emplea dos términos para referirse a Cristo como Cordero. *Amnós* aparece cuatro veces (Jn. 1.29, 36; Hch. 8.32; 1 P. 1.19). El vocablo se aplica siempre a Jesús, a quien se compara con un cordero en el sentido de alguien que sufre y muere en forma inocente y en representación de otros. *Arnión* aparece veintiocho veces en el Apocalipsis y es un término que describe al Cristo exaltado. La identificación del Mesías como cordero no es propia del judaísmo tardío: por tanto, no es necesari-

10. Esta comprensión bíblica radical de la obra de Cristo, fundada en la visión profética del siervo sufriente que demostró ser tan poderosa en la comunidad neotestamentaria, es fundamentalmente distinta de la perspectiva liberal moderna occidental, según la cual Jesús es el hombre ideal y la salvación consiste esencialmente en lograr la familia universal de la humanidad bajo un mismo Padre, Dios.

rio buscar en el judaísmo contemporáneo el origen del empleo de este término en la comunidad cristiana primitiva. Pero, ¿dónde reside, entonces, la fuente de esta extraña designación mesiánica?

### *El Cordero como siervo*

En primer lugar, Jesús mismo, y también la comunidad primitiva en sus primeros tiempos, vieron en el Mesías al siervo del Señor de Isaías 53. Las referencias frecuentes en los evangelios a los Cantos del Siervo guardan siempre relación con la actividad mesiánica de Jesús. La iglesia primitiva de Palestina entendió, sin duda, la misión mesiánica de Jesús en el sentido de la imagen del siervo. En Isaías 53.7, el siervo que sufre pacientemente es comparado con un cordero. Esta comparación vincula expresamente a Jesús en la primitiva proclamación del evangelio que realiza Felipe (Hch. 8.32). Por tanto, es posible que Isaías 53.7 sea el origen de la más temprana descripción de Jesús como cordero.

En segundo término, la imagen del cordero desempeña un papel particularmente prominente en la literatura juanina. Según el cuarto Evangelio, Jesús fue crucificado en el mismo momento en que los corderos pascuales eran matados en el templo (Jn. 19.14). El pasaje de Juan 19.36 parece ser una alusión directa a la estipulación vinculada al cordero pascual, «no quebrarás hueso suyo» (Ex. 12.46; Nm. 9.12). Pablo, más tempranamente, había usado la misma imagen para reforzar su argumento en favor del ejercicio de la disciplina evangélica en la congregación corintia. Por tanto, parece razonable pensar que la imagen cristológica del cordero pascual estaba ya firmemente establecida (1 Co. 5.7). Las dos corrientes de influencia (el cordero de Isaías 53 y el cordero pascual de Exodo 12) probablemente interactuaron para llegar a fijar la imagen del cordero como metáfora para comprender la vida y muerte de Jesús.

Sin embargo, tenemos razones para creer que la primera de estas dos fuentes tuvo la importancia fundamental. Jeremías ha sugerido que el término griego traducido como «cordero de Dios» refleja un vocablo arameo más temprano, *talya*, que era portador de un doble significado: (1) cordero y (2) siervo o muchacho (Jeremías 1964:338). Por tanto, la referencia original habría sido a Jesús como siervo de Yahveh. El doble significado del término explicaría la adopción o inclusive el origen de la designación de Jesús como cordero. Esto ocurriría sólo en áreas bilingües o en

aquellas donde se hablaba griego; y es curioso notar que el cordero, en cuanto título mesiánico, es aplicado a Jesús sólo en el Evangelio de Juan (dos veces) y en el Apocalipsis (veintiocho veces). El empleo del vocablo en Hechos 8.32 y en 1 Pedro es distinto: sólo se compara a Jesús con un cordero, no se utiliza el término como título mesiánico.

Probablemente podamos entender mejor Juan 1.29, 36 a la luz de Isaías 53.6, 7, 12.<sup>11</sup> En efecto, Juan el Bautista estaba designando a Jesús como el siervo del Señor «que quita el pecado del mundo». Esta es una referencia notable a Isaías 53.12, donde se describe el sufrimiento vicario del siervo de Yahveh. La teoría de que la descripción de Jesús como cordero tiene su origen en los textos de Isaías puede fundamentarse, además, con el argumento de que, en los sinópticos, la misión mesiánica de Jesús es introducida a través de una referencia a uno de los *Cantos del Siervo* (cf. Is. 42.1 con Mt. 3.17; Mr. 1.11; Lc. 3.22). Por tanto, a la luz de sus raíces veterotestamentarias, Juan 1.29 debe referirse a alguien que carga con los pecados en representación de otros (cf. Is. 53.12 en la Septuaginta; 53.4, 6, 11), al sufrimiento expiatorio y vicario en favor de muchos (cf. Mr. 10.45).

### *El Cordero como el que carga con el pecado*

Llevar «el pecado de muchos» (Is. 53.12) en sufrimiento vicario se transforma, en Juan, en quitar «el pecado del mundo» a través de la eficacia expiatoria de la muerte de Jesús (Jn. 1.29). Cuando la comunidad primitiva describe a Jesús como cordero, está pensando en la paciencia mostrada en su sufrimiento (Hch. 8.32), en su carácter absolutamente no pecaminoso (1 P. 1.19) y en la eficacia de su muerte sacrificial (Jn. 1.29, 36; 1 P. 1.19). Jesús fue, en su carácter de representante, obediente hasta la muerte; a través de su muerte vicaria canceló los efectos del pecado para

11. Cf. la nota 2 más arriba. Juan probablemente tiene en mente al siervo del Señor de Isaías 53.7-12: allí se compara al siervo con el cordero (*amnos* en la Septuaginta es el mismo vocablo usado por Juan aquí). El hecho de que aquí se presente a Jesús como el que «quita el pecado del mundo» parece indicar una mayor dependencia de la imagen del cordero en Isaías 53 que del cordero pascual. Aunque el cordero pascual servía para proteger a Israel de la destrucción, originalmente no se le asigna la función de cargar con el pecado. Y ésta es, por otra parte, precisamente la función que sí debe cumplir el siervo de Isaías 53 (Vawter, 1968:425).

toda la humanidad. La muerte de Jesús significa, entonces, el amanecer de la era de la salvación mesiánica (1 P. 1.20). Del mismo modo que la sangre de los corderos pascuales alguna vez desempeñó un papel fundamental en la redención de Israel de Egipto, así también Jesús alcanzó la redención de la esclavitud del pecado (1 P. 1.18). Pero la eficacia de la muerte de Jesús no se limita a Israel, como aquella del cordero pascual, sino que abarca a todo el mundo, que ha caído, sin esperanza, bajo el juicio de Dios (Jn. 1.29).

Debemos recordar que la metáfora del cordero, en su aplicación a Jesús, tiene sobre todo el carácter de una descripción más que el de una definición. Más aún, es casi seguro que la imagen del siervo de Isaías es esencial en la determinación del significado de la metáfora, tal cual se la aplica a Jesús. Queremos decir, en síntesis, *que deberíamos cuidarnos de no poner mayor énfasis que el Nuevo Testamento mismo sobre la imagen del cordero pascual*. En última instancia, es la persona misma de Jesús, antes que las metáforas, la que debería determinar la esencia de nuestra comprensión de su vida y su muerte.

Haremos ahora algunas observaciones adicionales en relación con el cordero pascual como trasfondo para entender los pasajes del siervo de Isaías 42-53, como así también la obra de Cristo como cordero de Dios.

La liberación descrita en Exodo 12-15 fue una experiencia comunitaria. El contexto de la celebración de la Pascua era «toda la congregación del pueblo de Israel», asamblea de la que participaban las familias (Ex. 12.6, 3, 4). La realidad de este acto salvífico de Dios sería más tarde conmemorada por el pueblo de Dios como parte de su permanente vivencia de la salvación divina (Ex. 12.14). Pero esta celebración no era meramente ritual. De hecho, el regreso desde el exilio en Babilonia fue interpretado como un nuevo éxodo (Is. 42.9; 43.16-21; 51.9-11).

En el Nuevo Testamento la pasión de Cristo es descrita literalmente como un éxodo (Lc. 9.31), y la vida de la comunidad mesiánica es entendida en términos de la liberación del éxodo (1 Co. 10.1-4; He. 3.6-19). Esta perspectiva era tan común, que Pablo podía hacer una referencia, al pasar, a «nuestra pascua, que es Cristo», sin necesidad de mayores explicaciones y sin correr el riesgo de ser malinterpretado (1 Co. 5.7).

En los Cantos del Siervo de Isaías, el contexto del ministerio del siervo es un pueblo en medio del cual el reinado justo de Dios toma forma concreta. De la misma manera, era también comunitario el contexto en el cual el cordero pascual era sacrificado. Este sacrificio había abierto la puerta a la liberación del pueblo de Dios de la esclavitud egipcia. En el caso de la comunidad neotestamentaria, la obra salvadora del cordero de Dios desemboca en la creación de un nuevo pueblo, cuya vida está caracterizada por la justicia que corresponde al reino de Dios.

Del mismo modo que en el caso de la imagen del siervo sufriente, la cristiandad constantiniana ha tenido gran dificultad por incorporar en su ética y en su teología la dimensión comunitaria de la comprensión neotestamentaria de la obra de Cristo como cordero de Dios. En el mejor de los casos, la obra del cordero de Dios ha sido aplicada a individuos dentro de la cristiandad. Han sido nuevamente los movimientos de reforma radical los encargados de redescubrir las dimensiones universales y comunitarias de la obra salvadora del «Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn. 1.29). En el contexto de una comunidad de pacto, esta salvación es plenamente personal, ya que sólo puede ser vivida dentro de la comunidad del Mesías (Jn. 1.36-37).

El ritual del cordero pascual no era originariamente un sacrificio en el sentido de que el animal fuera llevado al templo como ofrenda. El cordero era matado, y su sangre era rociada sobre los dinteles de las puertas para que ejerciera un efecto protector. Luego la gente lo comía; no era simplemente entregado a los sacerdotes. Se trataba, entonces, de una ceremonia con una dimensión cúltica pero sin altar ni propiciatorio, los cuales se encontraban en el tabernáculo o en el templo. Se compartía la vida del cordero con la familia en la conmemoración pascual. El punto clave no residía en que el cordero muriera «en lugar de» la familia, sino que era matado «para» la familia.

No parece existir evidencia alguna en el texto bíblico que nos impida extender el significado de la conmemoración pascual a la descripción profética del cordero que es conducido al matadero en Isaías 53. El pasaje de Isaías no contiene ninguna referencia explícita al tipo de instrucciones referidas a la matanza del cordero, o a su disposición en el altar, o a su reparto entre los sacerdotes, que encontramos en los rituales sacrificiales típicos del Antiguo Testamento. Es, sin duda, mejor considerar que el trasfondo de la

matanza del cordero en Isaías 53 es el cordero pascual, que muere para ser consumido por el pueblo.

En Juan 6.48-58 Jesús invita al pueblo a comer su carne y a beber su sangre: al hacerlo, está designándose a sí mismo como el cordero pascual. El problema de si en este caso comemos de manera real o simbólica no debe distraer nuestra atención. Debemos preguntarnos, más bien, si no hay aquí suficiente razón para ver en la entrega que el cordero hace de sí mismo en Isaías 53, y en última instancia en el cordero pascual mismo, el trasfondo para comprender la institución de la Cena del Señor.

«Comer mi carne» y «beber mi sangre» en Juan 6 son expresiones paralelas a «tomar la cruz y seguirme» en los sinópticos, en el sentido de que todas se encuentran en la misma posición en el contexto del relato evangélico, es decir, en el momento en que, después de que las multitudes vienen a Jesús en el desierto, la gente comienza a apartarse de él por la dureza de sus palabras (cf. Mt. 16; Mr. 8; Lc. 9).

La ofrenda del cordero es más un sacrificio pascual que un sacrificio del templo. Más que verlo meramente como un sacrificio expiatorio, deberíamos interpretarlo como una comida comunitaria y compartida. La razón de esta celebración colectiva es ser fortalecidos para seguir a aquél cuya carne y sangre consumimos, cuya esencia incorporamos dentro de nosotros mismos, del mismo modo que aquellos que participaron de la primera Pascua recibieron vigor para seguir al Señor en el éxodo.

En el Apocalipsis, la palabra «Cordero» aparece veintiocho veces como título que describe a Cristo. El hecho de que el Cordero es presentado como «habiendo sido inmolado» (5.6, 9, 12; 13.8) indica que no nos está permitido distinguir al Cordero apocalíptico de la visión neotestamentaria de Jesús como siervo sufriente o cordero pascual. La clave para la identificación de este «Cordero como inmolado» con el «Señor de señores y Rey de reyes» (17.14), el cual «es digno de tomar el poder ... la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza» (5.12), nos está dada por la redefinición que Jesús hace de la naturaleza de la autoridad y el poder (Mt. 20.25-28; Mr. 10.41-45; Lc. 22.24-27; Jn. 13.13-15). El cordero es aquél que «con su sangre nos ha redimido (*agorádzo*) para Dios» (Ap. 5.9), en cuya sangre los redimidos han «lavado sus ropas, y las han emblanquecido» (7.14), por medio de cuya sangre los «hermanos ... han vencido» (12.10-11).

El empleo de este título metafórico, Cordero de Dios, parece subrayar la centralidad de la imagen del siervo reflejada en la visión profética de Isaías y definida concretamente en la vida y muerte de Jesús. También podría haber aquí una referencia al cordero pascual del éxodo. El sistema sacrificial veterotestamentario, en cuanto tal, no parece ofrecernos una ayuda adicional de importancia para entender la imagen del cordero tal cual se la aplica a Jesús.

---

## 5

---

### *Imágenes arquetípicas*

**E**n el Nuevo Testamento se aplican a Jesús varias imágenes arquetípicas como, por ejemplo, Representante, Pionero, Precursor y Primogénito.<sup>1</sup> Aunque no se ha apelado mucho a ellas para comprender el significado de la obra de Cristo en la teología reciente, estas imágenes que son verdaderos títulos mesiánicos desempeñaron aparentemente un papel fundamental en el intento que la iglesia primitiva hizo por articular la interpretación de dicha obra. Y esto es particularmente cierto respecto del uso paulino de la metáfora del Representante.

Más aún, todas estas imágenes relacionan, y lo hacen de manera notable, la obra de Cristo con la vida nueva en Cristo que la comunidad apostólica experimentó con tanta intensidad. El empleo de estas imágenes no hace más que subrayar el interés bíblico por entender las iniciativas salvadoras de la gracia divina, incluyendo la obra de Cristo, en el marco de la experiencia de salvación de la comunidad que pertenece a Dios.

#### *El Representante*

De acuerdo con los evangelios, el título Hijo del Hombre era al que más frecuentemente apelaba Jesús cuando hablaba de sí

1. Otros incluyen Principio (*arché*, Col. 1.18) y Primicias (*aparché*, 1 Co. 15.20, 23).

mismo.<sup>2</sup> Aunque este título no aparece en ninguno de los escritos paulinos, Pablo ciertamente recoge su significado en otro grupo de términos cuyo uso es específicamente paulino. En Romanos 5.12-21 se designa a Jesús como «el que había de venir», o como «un hombre», en contraste con Adán. En 1 Corintios 15.45-49 a Cristo se lo llama «el postrer Adán», «el segundo hombre» o «el (hombre) celestial», también aquí para ponerlo en contraste con Adán. Del mismo modo en que Jesús lo había hecho con el título Hijo del Hombre (Mr. 10.45), Pablo relaciona el motivo del «postrer Adán» con el siervo sufriente de Yahveh que trae «la justificación de vida» (Ro. 5.12-21; Fil. 2.6-11) (Jeremias, 1964:141-43).

Detrás del empleo paulino de estos vocablos está el concepto hebreo de la personalidad corporativa. De acuerdo con esta perspectiva, la vida del pueblo, esto es, su personalidad corporativa, se sintetizaba en la persona que ocupaba una posición de autoridad, fuera líder o rey. Este era un concepto ciertamente importante en la comprensión que tenía de sí el pueblo de Dios como tal. Había en este sentido cierta similitud con otros pueblos del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, cabe destacar que, mientras que los reyes de Egipto, Mesopotamia y Canaán eran vistos como encarnaciones de sus dioses, en Israel la función del rey era simplemente carismática (McKenzie, 1968:748). De todos modos, en su carácter de «ungido de Yahveh», el rey se transformaba en el portador, en cuanto representante, del destino de Israel (Jer. 30.18-22). El Salmo 69.6-12 nos ofrece una interesante visión de la función mediadora o representativa de la realeza en Israel. El pasaje de Deuteronomio 17.14-20 sugiere que una de las principales características de este representante consiste en que debe ser escogido por Dios y debe mostrar, como virtud principal, obediencia a los propósitos de Dios para con su pueblo.

La relación que existe en el Nuevo Testamento entre el sufrimiento vicario y la obediencia incondicional del Ungido (Mesías) de Dios, por un lado, y la forma en que se ejerce el reinado de

2. Hijo del Hombre aparece veinticinco veces en Mateo, catorce en Marcos, veinticinco en Lucas, trece en Juan, una en Hechos, y tres veces en citas de la Septuaginta. Lo novedoso en el uso que Jesús hace del término reside en la forma en que combina este título honorífico, probablemente tomado de Daniel 7.13, con la visión del siervo sufriente de Isaías (Stanley and Brown, 1968:773).

Cristo, por otro, no es mera coincidencia (cf. Fil. 2.5-11). «El Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes; y los que están con él son llamados y elegidos y fieles» (Ap. 17.14). El que vence es «el Cordero ... vestido de una ropa teñida en sangre», y lo hace por medio de una espada aguda que sale de su boca (Ap. 19.9, 13, 15). El es «Rey de Reyes y Señor de Señores» (19.16). En cuanto Ungido de Dios, Jesús es el portador, como representante, de la misión y el destino del pueblo de Dios. La obra salvadora de Cristo no está desvinculada de la vida y misión de su pueblo. El lleva, en su sufrimiento y su victoria final, el sufrimiento y la victoria del pueblo de Dios.

### *Solidaridad en la vida y en la muerte*

En la visión paulina de Cristo como postrer Adán distinguimos tres dimensiones claras. (1) El papel representativo de Cristo como el Nuevo Adán incluye su muerte vicaria en absoluta obediencia al Padre (Ro. 5.12-21), muerte en la cual nosotros también participamos. (2) Jesús es visto como el Nuevo Adán desde la perspectiva de su resurrección (1 Co. 15.20-22, 45-49). Desde este ángulo, él aparece como el espíritu vivificante y como la imagen a la cual se conformará eventualmente la humanidad redimida. (3) En las epístolas de la prisión (Ef. 2.15; 4.13, 22, 24; Col. 3.9) encontramos las expresiones «nuevo hombre» y «varón perfecto». Aquí parece haber una superposición de imágenes. Cristo aparece descrito como el Hombre Representativo, o el Representante, en el cual el pueblo de Dios encuentra su plenitud y perfección (Ef. 4.13). También el pueblo mismo de Dios es visto como una nueva humanidad, una nueva forma social y, a la vez, una novedosa realidad espiritual que es, de hecho, una comunidad de reconciliación (Ef. 2.11-22).<sup>3</sup>

Pablo, en Romanos 5.12-21, presupone la visión bíblica de la personalidad corporativa, incluyendo la idea de la solidaridad con Adán en su caída (*Adán* significa «hombre» o «humanidad»). Pero existe también una nueva solidaridad de la gracia, a través de la cual Cristo, en su obra salvadora, es visto como Cabeza Representativa de una nueva humanidad caracterizada por la justicia. A la luz de la especulación judía acerca de un Hombre Arquetípico o de un Hombre Celestial, el uso que Pablo

3. Desarrollamos este tema en el capítulo 13.

hace de Adán y Cristo en cuanto representantes debe haber resultado muy significativo para los lectores judíos del primer siglo (Barrett, 1968:374).

Toda la humanidad comparte la solidaridad en el pecado y en su resultado, la muerte. Esto no se debe meramente a que todos hemos participado, representativamente, en el pecado de Adán, sino que obedece *también* al hecho de que todos hemos pecado (Ro. 5.12). Además, el pecado humano es más que una simple transgresión de la ley divina. Es, más bien, aquella exaltación del yo que constituye una auténtica rebelión contra Dios (5.13a).

Pero existe también la solidaridad en la gracia, a través de aquél «que había de venir», esto es, «un hombre, Jesucristo» (Ro. 5.14-15). Del mismo modo que el pecado y la muerte quedaron instaurados universalmente en la rebelión representativa de Adán, así también la gracia y la nueva posibilidad de «justificación de vida» están abiertas para todos gracias a la obediencia del Nuevo Hombre Representativo, «uno solo, Jesucristo» (5.16-19).

Pablo entiende la obra de Cristo, el Representante, en términos de obediencia al Padre hasta el extremo de la muerte. La muerte de Cristo es vista como un acto de obediencia en nuestro favor, perspectiva que es acorde con el motivo del siervo de Yahveh, tan importante para Jesús en su comprensión mesiánica e igualmente significativo para la comunidad de Palestina en su primera época. Además, este carácter representativo de la obra de Cristo nos dice algo sobre la naturaleza vicaria de su muerte. La muerte de Jesús no ocurrió en lugar de la nuestra, como si los cristianos quedáramos de esta forma exentos de la muerte. En la medida que Jesús es el Nuevo Adán, su muerte y su resurrección fueron representativas, y anticiparon la posibilidad de nuestra propia muerte y resurrección con él (1 Ts. 4.14; 5.10; 2 Co. 5.15; 4.10; Ro. 14.9).

Jesús es el Hijo del Hombre con quien amanece la era final, la edad de la nueva creación. Adán fue representativo de la caída, de la vieja creación en la que el pecado y la muerte son compartidos universalmente. Sin embargo, en Cristo hay un nuevo comienzo. Este Nuevo Hombre, en lugar de concentrarse idolátricamente en sí mismo, se subordinó a sí mismo en obediencia incondicional a Dios, y fue obediente hasta la muerte. Por tanto, Cristo es el Hombre Representativo en quien «muchos serán constituidos justos» (Ro. 5.19).

La imagen paulina de Cristo como el Representante en 1 Corintios 15.20-22, 45-49, se centra en su resurrección, en virtud de la cual él se hace portador de la posibilidad de vida para todos. En contraste con el primer Adán, Cristo —el «postrer Adán», el «hombre celestial»— es, por un lado, «espíritu vivificante» (15.45) y, por otro, Hombre Representativo a cuya imagen la humanidad redimida ha de conformarse (15.49). Esta transformación ya ha comenzado a tener lugar, porque es gestada «como por el Espíritu del Señor» (2 Co. 3.18; 4.10-12).

«Por un hombre» y «en Adán» toda la humanidad se ha apartado representativamente de su vocación (que era acorde con el propósito original de Dios), de modo tal que la muerte se ha transformado en nuestro destino. Pero ahora «por un hombre» y «en Cristo» queda abierta la puerta a la resurrección y la vida. Cristo es visto como el portador representativo de la vida, a través de quien todos los que han establecido solidaridad con él reciben vida. La imagen de las primicias tiene precisamente este significado. Las primicias constituyen la ofrenda de la primera porción de la cosecha, lo cual anticipa representativamente y asegura la ofrenda final de la totalidad de la siega.<sup>4</sup>

Ninguno de los dos hombres mencionados aquí fue simplemente un individuo aislado. Cada uno de ellos fue un Adán, un Representante. Muchos otros han llegado a ser, siguiendo sus pasos, lo que cada uno de ellos fue. Por naturaleza, todos somos esencialmente animales y terrenales. Pero si, juntamente con el Postrer Adán, participamos de la nueva era, pasamos a ser espirituales y celestiales. La resurrección de Cristo a un cuerpo espiritual, que ya ha acontecido, es representativa de la nuestra, que queda así asegurada por la suya.

En contraste con el hecho de que el primer Adán fue un alma viviente, el Postrer Adán llegó a ser un espíritu vivificante (1 Co. 15.45). Para Pablo, la resurrección es señal del Espíritu y de poder (Ro. 1.4). En el pensamiento bíblico, espíritu no es sólo vida como tal, sino más bien poder vivificante (cf. Jn. 6.63). La línea de pensamiento de Pablo en 1 Corintios 15.45-49 no apunta meramente a mostrar que existen dos tipos de cuerpo, sino también a presentar la obra de Cristo, en virtud de la cual, y sólo a través de ella, es posible participar de la vida venidera.

4. Comparar el uso de *arché* en el texto de Colosenses 1.18.



El concepto de representación o solidaridad es clave y está en la médula misma de la comprensión paulina de la obra salvadora de Cristo. El hecho de que Jesús vivió y murió en la historia es de vital importancia para Pablo. El Cristo exaltado de hoy es uno y el mismo con el Jesús de la historia. *Quién* era Jesús, así como también *qué* hizo, es de tremenda significación para Pablo. En este sentido, el apóstol insiste, de distintas maneras, en que Jesús fue el Hombre Representativo. «Jesús se hizo uno con el hombre para poner fin al hombre pecaminoso, y para gestar un nuevo hombre. Llegó a ser lo que el hombre es, para que a través de su muerte y resurrección el hombre llegue a ser lo que El es» (Dunn, 1974:126).

Cuando Pablo habla acerca de Adán y Jesucristo, está refiriéndose, en términos representativos, a dos humanidades. Adán representa lo que la humanidad pudo haber sido y lo que en realidad hemos llegado a ser: fuimos hechos para la comunión con Dios pero nos transformamos en esclavos del yo. Jesús representa un nuevo tipo de humanidad: aquella que no sólo muere sino que también vuelve a vivir. En Cristo, la humanidad no sólo se torna espiritualmente viva, sino que también visualiza en perspectiva una vida futura de comunión con Dios. De todos modos, el papel representativo de Jesús abarca tanto el presente como el futuro de la humanidad. Jesús representa lo que somos ahora y también, por su obediencia, lo que podemos llegar a ser.

En Romanos 8.3 Pablo habla de un Dios que envía «a su Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado». Esto no significa que Jesús llegara a ser culpable de pecado. Para Pablo, la carne como tal no es necesariamente algo maligno. Es más bien la humanidad en su estado de caída, sujeta a tentaciones, a deseos y apetitos humanos, y a la muerte (cf. Ro. 7.5, 18, 25). Al tomar la forma de la carne de pecado, Jesús llegó a ser representativo de la humanidad caída; se identificó a sí mismo con la humanidad en su estado de caída (Dunn, 1974:127-28). En su capacidad representativa, Jesús sirvió a los propósitos divinos en cuanto ofrenda por nuestros pecados (Barrett, 1957:56).

También el himno primitivo de Filipenses 2.5-11 se refiere a Jesucristo como el que se hace «semejante a los hombres» y llega a estar «en la condición de hombre».<sup>5</sup> Entre otras cosas, este himno

5. El vocablo griego que aquí se traduce como «hecho semejante a» es *homotoma*, que aparece también en Romanos 8.3 (cf. Ro. 1.23; 5.14; 6.5).

nos recuerda que la comunidad primitiva estaba convencida de que Jesús no había venido como meramente un hombre, uno entre tantos, sino más bien como el Hombre Representativo, no sólo sujeto a la muerte sino también obediente a Dios hasta el punto de morir en la cruz.

La visión bíblica de la humanidad presentada en el Salmo 8.4-6 era usada frecuentemente por la iglesia primitiva en su testimonio acerca de Jesucristo y su obra salvadora (1 Co. 15.27; Ef. 1.22; Fil. 3.21; He. 2.6-9; 1 P. 3.22). El autor de la carta a los Hebreos deja clara su convicción de que Jesús era *el* Hombre por excelencia, que cumplió el propósito original de Dios para la humanidad. La humanidad ha sido creada «un poco menor que los ángeles», pero todavía no se la ha coronado de gloria y honor, ni se le ha concedido el señorío sobre todas las cosas. Sin embargo, y en contraste con este hecho, Jesús ha cumplido el destino de la humanidad. El también fue hecho por un tiempo «un poco menor que los ángeles», pero ha sido «coronado de gloria y de honra, a causa del padecimiento de la muerte» (He. 2.8-9).

El papel representativo de Jesús es también el presupuesto que, sin duda, subyace en 1 Corintios 15.27. Pablo ve el cumplimiento del Salmo 8 en la persona de Jesucristo, el Representante (Barrett, 1968:359). Jesús asumió su papel como Nuevo Hombre sólo después de haber vivido y sufrido como un ser humano. Adán perdió su destino por causa del pecado; por tanto, la muerte llegó a ser su destino (1 Co. 15.21-22). Jesús, en cambio, después de haber padecido el destino de Adán (la muerte), creó un nuevo destino (la resurrección) en su papel de postrar Adán. En ambos casos su función fue la del Representante, en quien toda la humanidad participa a través de su vida y resurrección (Dunn, 1974:129).<sup>6</sup>

Probablemente el pasaje de 2 Corintios 5.14-15 sea una de las expresiones paulinas más claras de la comprensión de la obra salvadora de Cristo en términos del Hombre Representativo: «si uno murió por todos, luego todos murieron». Decir que Cristo es el Representante equivale a afirmar que lo que es cierto respecto de él en particular también lo es para la humanidad en general. Sostener que Adán es hombre representativo en su caída, equivale

6. Esta perspectiva paulina se refleja también en pasajes como Romanos 5.6, 8; 6.3-4, 8-10; 2 Corintios 5.21; y en los muchos textos que se refieren a la solidaridad con Cristo en su muerte y resurrección.

a decir que toda la humanidad ha caído. Por tanto, cuando Pablo afirma que Cristo murió como Representante, quiere decir que toda la humanidad muere. Debemos suponer que si la humanidad hubiera podido superar su estado de caída de otra manera, Cristo no habría muerto. Le habría enseñado a la humanidad, en cambio, cómo superar el estado caído propio de la carne pecadora. Pero Cristo, el Hombre Representativo, murió en solidaridad con la humanidad caída. La respuesta a la caída de la carne pecaminosa es su destrucción, esto es, la muerte. Así que cuando Pablo sostiene que Cristo «murió por (*húper*) todos» (5.14), está viéndolo, sin duda, como el Hombre Representativo. Pablo no afirma que, dado que uno ha muerto, no es necesario que todos mueran. Por el contrario: debido a la muerte de Cristo, la humanidad toda ha llegado a estar potencialmente muerta en el sentido descrito en el verso 15. Murió por nosotros, para que nosotros muriésemos a nuestro propio yo y viviésemos para él (Barrett, 1973:168).

En su muerte, Cristo actúa como representante de la humanidad, de aquellos que «ya no viven para sí mismos», o sea centrada en sí misma como lo hace la humanidad caída, porque en esto precisamente estuvo el pecado de Adán: en lugar de vivir para su Creador, buscó controlar él mismo su vida, para lograr su propio beneficio. Por el contrario, las relaciones en la nueva humanidad del Nuevo Adán, que murió y fue levantado otra vez por nosotros, se caracterizan por la preeminencia de un amor similar a aquél con el que Cristo nos amó (2 Co. 5.14a).<sup>7</sup> El tipo de transformación descrita en este pasaje no puede tener lugar «fuera del ámbito de la obediencia auténtica y de la vida sin egoísmos» (Barrett, 1973:169). En su muerte, Cristo, como humano, representa a toda la humanidad en su estado de caída. En su resurrección, Jesucristo, en cuanto postrer Adán, representa a todos aquellos que han experimentado la presencia del espíritu que vivifica (1 Co. 15.45) y que pone en marcha la nueva creación (2 Co. 5.17) (Dunn, 1974:131).

7. El «amor de Cristo» puede ser visto como un genitivo subjetivo (el amor de Cristo hacia nosotros) o como un genitivo objetivo (nuestro amor hacia Cristo). Ambas posibilidades contienen verdad. Sin embargo, creemos que ser controlados por el amor de Cristo significa, más bien, amar *como* Cristo amó: la expresión tendría, entonces, un sentido cualitativo (cf. Jn. 13.34; 1 Jn. 4.9-12; Mt. 5.44-48).

### *La Representación: clave para entender el sacrificio*

Si bien los sacrificios eran, sin duda, significativos para los adoradores piadosos y penitentes en Israel, los eruditos han llegado a la conclusión de que resulta prácticamente imposible descubrir una clave segura para entender el significado del sacrificio en el antiguo Israel. Es claro que una de las virtudes del sacrificio residía precisamente en su capacidad para efectuar la expiación de pecados, pero la forma exacta en que esto sucedía todavía esta rodeada de misterio.

En lo que tiene que ver con el ejemplo paulino de la imagen sacrificial para entender el significado de la muerte de Cristo, hay razón para creer que la idea de representación podría ser una buena clave para desentrañar su sentido (Dunn, 1974: 131-37). La práctica de que el oferente colocara sus manos sobre la ofrenda, tan prominente en las instrucciones para ofrecer sacrificios sangrientos (Lv. 4) así como también en otros rituales (Nm. 8.10; 27.18, 23; Dt. 34.9), parece haber estado fundada en cierta idea de solidaridad o de representación. De alguna manera, la ofrenda por el pecado representaba al pecador.

En Romanos 8.3 y 2 Corintios 5.21, Pablo interpreta a Cristo en su muerte como una ofrenda por el pecado.<sup>8</sup> Estos son pasajes en los que, como ya lo hemos notado, la naturaleza representativa de la obra de Cristo se torna especialmente evidente. La siguiente traducción de estos textos servirá para hacer claro el paralelismo que Pablo aparentemente tenía por intención.

Dios ... condenó al *pecado* en la carne [*de Jesús*]  
para que *la justicia de la ley* se cumpliera en *nosotros* (Ro. 8.3-4).

Por nosotros, Dios hizo *pecado* al que *no conoció pecado*,  
para que nosotros fuésemos hechos *justicia de Dios* en él (2 Co. 5.21).

Aparentemente, para Pablo, afirmar que Jesús murió como sacrificio por nuestros pecados es lo mismo que decir que Jesús murió como representante de la humanidad caída. Su muerte significó el fin de la humanidad caída. Fue, representativamente, la destrucción de los pecadores con su pecado. Pero aquellos que, como los oferentes de antaño, se identifican con el sacrificio

8. *Perí hamartías* es una expresión usada regularmente en la Septuaginta para traducir el hebreo *hatta't* (ofrenda por el pecado).

pueden experimentar la otra mitad del paralelismo, esto es, la nueva vida con Cristo más allá de la muerte del pecado o, en otros términos, la justicia de Dios vivida en la solidaridad del cuerpo de Cristo.

### *El Representante: mucho más que una mera substitución*

En su muerte Jesús representó no sólo a la humanidad caída, aunque esto era, por cierto, parte de la visión paulina, como ya hemos visto. Cristo también representó a Dios delante de la humanidad. El hecho de que «Dios estaba en Cristo» es absolutamente fundamental en la interpretación paulina de la obra salvadora de Cristo. Por esta razón, representación parece ser un término más adecuado que substitución para describir el significado de la obra de Cristo. Tradicionalmente se ha tendido a usar el concepto de substitución de una forma que resulta, a la vez, parcial (Cristo en su muerte es visto sólo como el substituto de los pecadores) y limitada (Cristo murió como *mi* substituto).

Como ya lo hemos señalado, Pablo entendió la muerte de Cristo como la del Representante de la humanidad. Lo que él intenta demostrar no es que Cristo murió *en lugar de* otros, sino más bien *como* un ser humano (2 Co. 5.14). Por tanto, la humanidad caída no puede escapar de la muerte. O bien morimos nuestra propia muerte sin identificarnos con Cristo, o bien nos identificamos con él y morimos en la muerte de nuestro representante; es decir, su muerte gesta nuestra vida. Sólo en la medida que esto ocurre es que podemos, de hecho, vivir (Ro. 7.24-25; 8.10-13, 17; 2 Co. 4.10-12; Fil. 3.10-11; Col. 1.24).

La convicción paulina de que para los cristianos es necesario participar de los sufrimientos de Cristo —y de que esta participación en el sufrimiento puede resultar de beneficio para otros— nace de su comprensión del carácter representativo de la muerte de Cristo. Que Cristo haya muerto no implica sólo que todos hayan muerto, sino además que deben continuar, permanentemente, tratando de descubrir el significado de morir con Cristo. Aceptar a Jesús como el Mesías implica estar dispuestos a compartir su sufrimiento. En este sentido, al menos, los sufrimientos de Cristo no son substitutivos de los nuestros, sino más bien un modelo al cual debemos conformarnos (Hooker, 1981:82).

La muerte de Cristo fue la muerte de la vieja humanidad, y su resurrección es el comienzo de una nueva humanidad. La huma-

nidad caída no puede eludir la muerte. Pero el único camino a través de la muerte y hacia el otro lado, a la vida del Espíritu, pasa por la participación en la muerte de Cristo. Por tanto, Jesús murió no tanto como substituto en lugar de los seres humanos, sino más bien como Representante en favor de la humanidad, para llevarnos con él a la nueva vida del Espíritu (Dunn, 1974:141).

### *Archegós (Pionero)*

El título *archegós* aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento, y en todos los casos se refiere a Jesús y su obra salvadora. Pedro acusó a los israelitas de haber «matado al Autor de la vida, a quien Dios ha resucitado de los muertos» (Hch. 3.15). Esta acusación se repite en Hechos 5.30-31, esta vez dirigida contra el Sanhedrín: «El Dios de nuestros padres levantó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándole en un madero. A éste, Dios ha exaltado con su diestra por Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados». Leemos en Hebreos 2.9-10 que Jesús sufrió la muerte «para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos. Porque convenía a aquel por cuya causa son todas las cosas, y por quien todas las cosas subsisten, que habiendo de llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por aflicciones al autor de la salvación de ellos.» En Hebreos 12.2 se describe a Jesús como el «autor y consumidor de la fe, el cual ... sufrió la cruz». ¿De qué manera contribuye este término a nuestra comprensión de la obra salvadora de Cristo?

En la antigua Grecia el término era aplicado al héroe de una ciudad, a aquél que había fundado la ciudad y le había dado su nombre o había actuado como su guardián. Por ello, *archegós* tenía también el sentido de «capitán».

En la Septuaginta, *archegós* es aplicado comúnmente al líder político o militar del pueblo. A veces lleva también el significado de cabeza de un clan o tribu. En algunos casos el término es empleado en sentido figurado y traducido como «padre», «anciano» y «principio». En el judaísmo, el vocablo es aplicado sobre todo a los patriarcas, pero también a Adán y a Noé.

Como ya lo hemos señalado, en el Nuevo Testamento el término se refiere exclusivamente a Jesús, y siempre en un contexto vinculado a su muerte y resurrección salvadoras. En Hechos 3.15

y 5.31 se cita la resurrección como evidencia de que el título *archegós* es apropiado. Se reconoce así a Jesús como el fundador de un reino en el que la comunidad primitiva tiene su ciudadanía. Esta comunidad no sólo lleva su nombre sino que también lo tiene como guardián. A través de su resurrección y exaltación (cf. los pasajes de He. 2.10 y 12.2) se asegura a la comunidad, a través del testimonio del Espíritu Santo, la participación en el poder y en la gloria de su Príncipe y Salvador (Hch. 5.32).

Aunque el término *archegós* no aparece en 2 Corintios 5.17 ni en Efesios 2.15, Jesús evidentemente cumplió la función de héroe y fundador, al instaurar la nueva creación y la nueva humanidad.

En Hebreos 2.10 se describe a Jesús como el *archegós* que conduce a muchos a la gloria de la salvación por medio de sus aflicciones. En su obediencia hasta el punto de «morir por todos», Jesús se transforma en el fundador de una familia de hermanas y hermanos (2.9-11). Lo que está implícito en el capítulo 2 se torna explícito en Hebreos 12.2ss. No se trata sólo de que Jesús es perfeccionado a través del sufrimiento, sino también de que él llega a ser quien perfecciona a sus seguidores en los sufrimientos de ellos. Jesús se describe como el fundador de la comunidad de fe, en virtud de su papel como pionero de la fidelidad. A través de su fe-obediencia a Dios hasta la muerte, Cristo perfeccionó la fe en el amor incondicional de Dios, única realidad capaz de superar la barrera del pecado humano. Por tanto, en cuanto consumidor de la fe, Jesús es la actualización definitiva del amor de Dios en la historia de la salvación, y la fuente de la obediencia fiel de su comunidad hasta el punto del sufrimiento (12.3-4).

De acuerdo con estos pasajes, la obra salvadora de Cristo puede ser interpretada en términos de su papel como *archegós*, fundador y guardián de un pueblo obediente y fiel, de una comunidad en la cual el arrepentimiento conduce al perdón de los pecadores, a la participación en la gloria del fundador y a compartir con el fundador, aun hasta el punto del sufrimiento, la tarea de dar testimonio del amor divino.

### Pródromos (*Precursor*)

El término *pródromos*, traducido «precursor», aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento. En Hebreos 6.20 se lo emplea para

hacer referencia a Jesús como el que «entró por nosotros como precursor». El hecho de que Jesús sea precursor por nosotros (*húper hemón*) es de tremenda importancia, dado que «por nosotros» es prácticamente una expresión técnica en el Nuevo Testamento para hacer referencia a las implicaciones de la muerte de Cristo. El hecho de que el vocablo *pródromos* aparezca sólo aquí en el Nuevo Testamento no indica necesariamente que carezca de importancia. Por el contrario, sugiere que el término debe haber sido elegido con cuidado.

El empleo más temprano de *pródromos* en el antiguo Cercano Oriente no nos ofrece mucha ayuda para la determinación del significado y de la importancia del término en el texto de Hebreos. En la antigua Grecia, el vocablo significa literalmente «el que corre adelante». Se describe así, generalmente, a aquellos que se apuran y encabezan un grupo, mientras que otros los siguen. En la Septuaginta el término se aplica a la fruta temprana (Is. 28.4) y a las primeras uvas (Nm. 13.20).

Para entender el significado de *pródromos* en Hebreos 6.20, es necesario tomar nota del contexto donde se encuentra este versículo. El término es empleado al final de una extensa admonición, la cual constituye una suerte de paréntesis y se extiende desde 5.11 hasta 6.20. La afirmación de que «(Jesús) fue declarado por Dios sumo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (5.10) parece ser la ocasión y el motivo para el extenso comentario, a manera de paréntesis, que abarca desde 5.11 hasta 6.20. Una pregunta obvia que debemos plantear, si estamos tratando de interpretar un largo paréntesis como éste, es la siguiente: ¿cuál fue el punto de partida que justificó la inclusión del paréntesis? Siguiendo este procedimiento, descubrimos que 6.20b se corresponde directamente con 5.10 y que, muy probablemente, 6.20a se corresponda con 5.8-9. Por tanto, que Jesús haya sido «precursor por nosotros» (6.20a) se entiende mejor a la luz del hecho de que, «aunque era Hijo, por lo que padeció aprendió la obediencia; y habiendo sido perfeccionado, vino a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen» (5.8-9).

Además, la expresión «por nosotros» (*húper hemón*) en 6.20a nos indica que debemos entender este verso como referencia a la obra salvadora de Cristo. Jesús, entonces, es visto como precursor por el hecho de que aprendió obediencia a través de lo que padeció. Jesús es el prototipo de la carrera obediente de los creyentes. Jesús

actuó como su comunidad actúa ahora. Alcanzó la meta de su carrera de obediencia, meta que es también posible para aquellos que le obedecen (He. 5.9). Esto nos ayuda a entender por qué los términos traducidos como «correr» (*drómos* y *trécho*) llegaron a ser parte fundamental del vocabulario vinculado con el crecimiento cristiano en la iglesia primitiva.

Cuando se lo emplea en un sentido figurativo, (correr) generalmente lleva el significado de una rápida obediencia, tanto en el Antiguo Testamento (Sal. 119.32) como en los Rollos del Mar Muerto (Bauernfeind, 1972:231). Esta idea, más que el concepto griego del buen rendimiento atlético, es la que predomina, posiblemente, en los textos paulinos donde se apela a esta figura (*drómos* en Hch. 20.24; 2 Ti. 4.7; *trécho* en Ro. 9.16; 1 Co. 9.24, 26; Gá. 2.2; 5.7; Fil. 2.16; He. 12.1).

Correr es una forma enfática de «caminar», término este último que tiene también un contenido ético y moral en sus usos figurados en la literatura bíblica. La figura, por tanto, se emplea para denotar toda la vida y conducta de los creyentes. Es interesante, entonces, que esta imagen sea aplicada a la obra salvadora de Cristo en Hebreos 6.20. El concepto es aparentemente similar al expresado en el título cristológico *archegós*. De hecho, la carrera de los creyentes está directamente ligada a la del «autor (*archegós*) y consumidor de la fe», en Hebreos 12.1-2.

### Protótokos (*Primogénito*)

El término *protótokos*, traducido «primogénito», aparece seis veces en singular en el Nuevo Testamento. El título se aplica siempre a Jesús. (El vocablo aparece también dos veces en plural, en He. 11.28 y 12.23.) Sólo en Lucas 2.7 se utiliza el término en su sentido literal y natural (Jesús es el primogénito de María). En las otras cinco ocasiones en que el vocablo aparece, funciona como un título cristológico para Jesús, y en tres de ellas el contexto permite establecer una relación directa con la muerte salvadora de Cristo.

En la antigua Grecia, el vocablo era usado más en su sentido figurado general que en su intención natural y literal. Por tanto, transmite más la idea de privilegio que la de orden cronológico de nacimiento.

En la Septuaginta, el vocablo se usa frecuentemente en su sentido literal directo. En el Antiguo Testamento se confiere gran importancia al primogénito. En el antiguo Israel la tierra pertenecía a Yahveh; por tanto, él tenía derecho sobre las primicias y sobre el primogénito. En este sentido, el término se aplica también, en forma figurada, a Israel, para indicar los derechos de Dios sobre su pueblo (Ex. 4.22). El vocablo lleva también la idea, en el Antiguo Testamento, del favor especial de Dios hacia su pueblo y hacia su ungido, el rey o el Mesías (Sal. 89.27).

Pablo habla en Romanos 8.29 de aquellos a quienes Dios «predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos». Algunos eruditos sostienen que aquí no se hace referencia al discipulado cristiano, sino a la comunión que resulta de ser semejantes a él en la segunda venida. Se suele citar 1 Juan 3.2 en apoyo de esta interpretación (Michaelis, 1968:877). Sin embargo, esta visión va en contra de un número considerable de textos que convocan a los creyentes a imitar a Jesús concretamente en su obediencia fiel que lleva al sufrimiento. Aunque el ser conformados a la imagen de Cristo ciertamente se tornará una realidad gloriosa en el día de la consumación escatológica, la relación entre el primogénito y los hermanos, a la cual se hace referencia en el texto de Romanos, es ya una realidad en la era del Espíritu (Ro. 8.14). A la luz del énfasis que el Nuevo Testamento pone sobre este asunto («caminar en el Espíritu», «estar en Cristo», «revestirse de Cristo»), creemos firmemente que a Pablo le interesa que estos «muchos hermanos» tengan alguna relación de semejanza con el primogénito.

*Protótokos* aparece dos veces en el himno de Colosenses 1.15-20. En 1.15 el término seguramente apunta a Cristo como mediador en la creación y, por tanto, ser supremo de manera singular sobre todas las criaturas; no se trata simplemente de asignarle prioridad en el tiempo como Señor preexistente.

En Colosenses 1.18, la expresión (el primogénito de entre los muertos) puede ser, por supuesto, una referencia a la resurrección de Jesús como anticipación y preludio de la resurrección del día final. Sin embargo, creemos que tampoco aquí la prioridad en el tiempo es el único elemento significativo. En línea con el uso bíblico predominante del término (el vocablo apunta a un rango de preeminencia), creemos que el texto subraya la supremacía del Cristo resucitado. Esta interpretación parece confirmada por el

contexto, donde se describe a Cristo como «la cabeza del cuerpo que es la iglesia» y «el principio» (*arché*). De acuerdo con el pasaje, esta supremacía es ejercida a través de «hacer la paz mediante la sangre de su cruz» (1.20).

A juzgar por el contexto, la referencia al primogénito en Hebreos 1.6 apunta a la supremacía de Cristo sobre todos los demás. El Hijo (1.2) es el agente supremo por excelencia de la actividad salvadora de Dios.

En Apocalipsis 1.5, la referencia no parece transmitir la idea de prioridad en el tiempo, sino más bien la de supremacía del Cristo resucitado. Sin embargo, este texto toma más explícito lo que estaba implícito en otros pasajes donde se utiliza la imagen de primogénito para señalar la supremacía de Cristo. Aquí su preeminencia está ligada a su muerte, como también lo estaba en Colosenses 1.15-20. Cristo es el que «nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre» (Ap. 1.5). La obediencia hasta la muerte manifestada por Cristo, que fue vindicada por Dios en la resurrección, es el elemento esencial de la supremacía que se refleja en su título, «Primogénito».

El hecho de que esta imagen sea empleada por Pablo (Ro. 8.29), se encuentre en el himno primitivo de Colosenses 1.15-20, y sea usada por el autor de la epístola a los Hebreos (1.6), por el autor del Apocalipsis (Ap. 1.5), y en dos contextos en relación con la muerte de Jesús, demuestra la gran difusión que en la iglesia primitiva había alcanzado la idea de que «el Cordero que fue inmolado es digno».

---

## 6

---

### *Martirio*

**E**n la introducción a su Apocalipsis, Juan fundamenta su visión escatológica de la intención salvadora de Dios para la humanidad en el «testimonio de Jesucristo» (*marturian Iesou Christou*) (Ap. 1.2). Unos versos más adelante amplía la referencia, para darnos un anticipo de cuáles son las implicaciones del testimonio del Mesías. Habla de «Jesucristo el testigo fiel (*ho mártus ho pistós*), el primogénito de los muertos, y el soberano de los reyes de la tierra ... que nos amó, y nos lavó de nuestros pecados con su sangre» (1.5).

El concepto de martirio ha estado asociado con una visión teológicamente liberal de la obra salvadora de Cristo. Desde esta perspectiva se interpretaba la muerte de Jesús simplemente como la de un hombre bueno, un rabino judío bien intencionado que, debido a una serie de circunstancias desafortunadas, terminaba su vida como mártir. No puede ofrecerse una respuesta satisfactoria a esta perspectiva liberal, inadecuada por cierto, mediante la simple negación de la presencia de este motivo de testimonio-sufrimiento en el Nuevo Testamento; es necesario, más bien, tomar nota de la importancia que el Nuevo Testamento asigna al concepto de martirio, e intentar comprender el significado de la imagen desde una perspectiva radicalmente neotestamentaria.

El tema del martirio, como instrumento para entender el significado de la muerte y la misión mesiánicas de Cristo y para explicar el sufrimiento de la comunidad cristiana primitiva, desempeña un papel dominante en el Nuevo Testamento. Incluso,

William R. Farmer ha sugerido la hipótesis de que uno de los criterios fundamentales usados para determinar cuáles de los escritos cristianos primitivos habrían de ser incorporados al canon era precisamente la presencia o no del concepto de testigo-mártir (cf. Farmer, 1982). En este capítulo intentaremos presentar, en perspectiva bíblica, la forma en que la imagen del martirio ilumina nuestra comprensión tanto de la obra de Cristo como de la misión de la iglesia.

La familia de palabras que en el Nuevo Testamento aparecen traducidas como «testigo» o «testimonio», conjuntamente con los verbos correspondientes, se emplea en su sentido técnico en la mayoría de los casos: hace referencia a dar testimonio, o ser testigo, de hechos comprobables. Pero en el Nuevo Testamento, el uso del término se mueve desde su sentido secular común hasta significar dar testimonio de verdades y realidades experimentadas, luego confesarlas públicamente y, finalmente, sufrir y morir como consecuencia del testimonio que se ha dado. De hecho, el significado de los términos parece oscilar entre «testimonio» y «martirio», palabras cuyos sentidos, en vez de ser mutuamente excluyentes, se complementan.

El pasaje al cual nos referimos anteriormente (Ap. 1.2, 5, 6) ofrece un ejemplo particularmente claro del amplio espectro de significados de los términos. Juan entiende su propia misión como la de «dar testimonio (*marturéo*) de la palabra de Dios, y del testimonio (*marturía*) de Jesucristo» (1.2). Juan da testimonio de lo que ha visto y experimentado: la inauguración del reino por parte de Jesús, y su muerte y resurrección. El testimonio de Jesús consiste en, por un lado, su anuncio de la venida del reino de Dios y, por otro, la entrega de su vida en fidelidad a su misión salvadora, fidelidad que lo lleva a la muerte como el Mesías de Dios. Esto se torna particularmente claro en el versículo 5, donde Jesucristo es descrito como «el testigo fiel» (*ho mártus ho pístós*). El significado aquí es similar al de las referencias paulinas a la «fidelidad de Jesucristo» (*pístos Iesou Christou*) (Ro. 3.22; Gá. 2.16), y al de las referencias a la obediencia de Cristo en la epístola a los Hebreos (3.2).

El título aplicado aquí a Jesús, «el testigo fiel», desempeña un papel tan importante como el de cualquier otro título cristológico en nuestro intento de comprender el significado de la obra salvadora de Cristo. El Nuevo Testamento presenta a Jesús como quien

es capaz de mantener fielmente su testimonio respecto de la venida del reino de Dios, aun hasta el extremo de la muerte en la cruz, hasta el extremo de convertirse en maldición (Gá. 3.13). Jesús es el auténtico testigo-mártir, en ambos sentidos de la expresión. Dio testimonio de la venida del reino a través de todo su ministerio, hasta el punto de su crucifixión como testigo-mártir. En el texto mencionado del Apocalipsis, el testimonio de Jesús está específicamente ligado a su muerte.

Por tanto, estamos aquí en presencia de una imagen importante, utilizada por la comunidad neotestamentaria para entender el significado de la obra salvadora de Cristo: la del testigo-mártir. Jesús, el testigo-mártir, es supremo: «el primogénito de los muertos, y el soberano de los reyes de la tierra»; a él se le atribuye «gloria e imperio». ¿Pero dónde hemos de buscar las raíces de esta imagen, y cuáles son sus implicancias para la comunidad del Mesías?

### Mártus en el Antiguo Testamento

En la Septuaginta, la familia de términos ligados a *mártus* es utilizada frecuentemente en el sentido legal refiriéndose al testimonio en un proceso judicial. Esta aplicación del vocablo no es distinta de la que se hace comúnmente en los textos extrabíblicos. Sin embargo, en Isaías 40ss. nos encontramos con una situación en la que el término cobra un nuevo significado. El profeta describe a Yahveh como poniendo en escena un juicio en un tribunal ante de las naciones, en el cual se ha de mostrar que sólo Yahveh es el verdadero Dios y que los dioses de las naciones no son en realidad dioses. Se trata de un enfrentamiento entre monoteísmo y politeísmo, pero significa mucho más que esto. Se ha de demostrar que sólo Yahveh es capaz de salvar a su pueblo; él es más poderoso que los dioses de las naciones. Más aún, el poder de Yahveh difiere sustancialmente del de los dioses de las naciones, dado que estos últimos intentan dominar el curso de los acontecimientos a través del ejercicio de poder coercitivo. Solamente Yahveh es capaz de gestar «algo nuevo», de asegurar la continuidad de la vida de su pueblo, cumpliendo así su promesa de pacto. A pesar de la dura experiencia que éste ha tenido en el exilio, Yahveh lo convoca a que sirva como testigo de sus actos salvado-

res. Prestemos atención a la segunda de las tres situaciones planteadas en esta imaginaria corte judicial.<sup>1</sup>

Sacad al pueblo ciego que tiene ojos,  
y a los sordos que tienen oídos.  
Congréguese a una todas las naciones,  
y júntense todos los pueblos.  
¿Quién de ellos hay que nos dé nuevas de esto,  
y que nos haga oír las cosas primeras?  
Presenten *sus testigos*, y justifíquense;  
oigan, y digan: Verdad es.  
Vosotros sois *mis testigos*, dice Jehová,  
y mi siervo que yo escogí,  
para que me conozcáis y creáis,  
y entendáis que yo mismo soy;  
antes de mí no fue formado dios,  
ni lo será después de mí.  
Yo, yo Jehová,  
y fuera de mí no hay quien salve.  
Yo anuncié, y salvé, e hice oír,  
y no hubo entre vosotros dios ajeno.  
Vosotros, pues, sois *mis testigos*, dice Jehová,  
que yo soy Dios. Aun antes que hubiera día, yo era;  
y no hay quien de mi mano libre.  
Lo que hago yo; ¿quién lo estorbará?  
(Is. 43.8-13; itálicas del autor)

Los rasgos principales de este cuadro están reproducidos en Isaías 44.6-9. Los testigos de los dioses de las naciones son convocados a dar testimonio a partir de su propia experiencia (43.9; 44.9), pero resultan «avergonzados» (44.11). A pesar de que se jactan de su poder para coaccionar a sus enemigos y para tomar cautivos (Israel está en el exilio), ni los dioses ni sus testigos tienen algo de lo cual puedan dar testimonio. Son impotentes y terminan en ridículo (44.9-11).

En contraste con los testigos de los dioses, a Israel se lo convoca tres veces, «Vosotros sois mis testigos» (43.10, 12; 44.8). En el mismo contexto, a Israel se lo llama siervo de Yahveh (41.8-9; 43.10; 44.1, 2, 21). A partir de su experiencia en sus relaciones con

1. La primera se encuentra en Isaías 42.21-29 y la tercera en Isaías 44.18-25.

Yahveh (la elección divina del pacto, la liberación salvadora y la gufa permanente) Israel, siervo de Yahveh, declarará a las naciones la realidad de la actividad salvadora de Dios y de su poder, que se erige en marcado contraste con los modos establecidos por las naciones. En este sentido los hombres y mujeres de Israel son los testigos de Dios. Sin embargo, el carácter de su testimonio trasciende el sentido estrictamente literal del término que se define como atestiguar acerca de un hecho constatable, demostrable. No se trata tanto del testimonio legal que se da en una corte, sino más bien de la confesión de fe, de la misión de la comunidad de Dios que da testimonio en medio de las naciones.

Así como el testimonio de Israel ciertamente no se limita a atestiguar verbalmente realidades demostrables vinculadas con Yahveh, así tampoco se limita su confesión de fe a una declaración puramente verbal del carácter único de Yahveh. A través de toda la Escritura, el testimonio de Israel está ligado a la identidad esencialmente diferente que esta nación tiene ante el resto de las naciones, en la medida que Israel ha sido convocado a reflejar fielmente la santidad de Dios. Por tanto, el testimonio al que hace referencia Isaías es la proclamación de la realidad del Dios vivo, cuya actividad salvadora se refleja en la conducta y en la existencia misma de Israel.<sup>2</sup>

Los motivos del testigo y del siervo se intensifican en los Cantos del Siervo (Is. 42.1-6; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12). La identificación del siervo se mueve desde Israel como pueblo hacia una figura profética que es llamada «siervo de Yahveh», y el sufrimiento vicario se torna parte integrante de su testimonio. En varios pasajes se destaca su testimonio a las naciones (42.4, 6; 49.1, 6; 52.15; 53.11-12; 62.10; cf. 9.2; 11.9). Estos textos sugieren que el profeta, o la figura mesiánica, debe morir por causa de su testimonio. Si bien es cierto que debemos cuidarnos de no tratar de ver en estos textos más de lo que realmente contienen, a juzgar por su desarrollo en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo, debemos concluir que en Isaías 40ss. se encuentra el perfil incipiente de la visión de un mártir misionero y profeta (Strathmann, 1967:485).

La figura del profeta en misión, o del hombre recto que busca la justicia y padece persecución y muerte, es común en el Antiguo

2. Debo el precedente análisis a Millard Lind (1980.1-8).



Testamento. Elías, el profeta a quien Jezabel intentaba matar, y el martirio del profeta Urías, muerto por Joacim, constituyen ejemplos de este tema (1 R. 19.10; Jer. 26.20ss.). Estos «perturbadores de Israel» (1 R. 18.17) tuvieron que soportar las consecuencias de ser fieles a su misión. También en el contexto del pueblo de Dios los justos padecieron sufrimiento y muerte (Sal. 69.8-10; 44.22). Estas experiencias de testimonio y martirio alcanzan un clímax en la persecución siria que describen los Macabeos. El testimonio fiel que toma la forma de obediencia hasta la muerte es el sello distintivo de todos estos relatos.

El Antiguo Testamento, desde el asesinato de Abel en adelante, es interpretado como una historia del pueblo de Dios en la que se ilustra acerca del verdadero espíritu de martirio (4 Mac. 18.11ss.). Otros escritos intertestamentarios (Mart. Is. 5.14; En. 47.2) reflejan una valoración similar de este testimonio profético de sufrimiento. Esta es la visión que sale a la superficie en varios textos neotestamentarios (He. 11.35-38; Mt. 23.29-39; Lc. 11.47-51); más aún, la muerte violenta de los profetas justos parece haber sido aceptada como un hecho natural en algunos círculos en el tiempo de Jesús (Mt. 5.11s.; 23.37; Lc. 13.33; Hch. 7.52). Por tanto, el ideal de los profetas y los justos que son fieles hasta el sufrimiento y la muerte era un aspecto vital del judaísmo durante y después del período intertestamentario. Esta es la visión que perduró en el judaísmo hasta la rebelión de Barkojba en el siglo segundo.

De todos modos, existe una diferencia importante entre la visión judía del martirio y aquella que aparece reflejada en los textos del Nuevo Testamento. En el judaísmo, el grupo de palabras vinculadas con *mártus* no se emplea para describir la fidelidad hasta la muerte de los profetas y los justos. Por el contrario, estos términos sí son utilizados en Isaías 40ss., donde el testigo, el siervo y el sufrimiento están en relación estrecha y también en los muchos pasajes neotestamentarios donde se verifica la misma yuxtaposición de conceptos.

Tal vez esta diferencia pueda ser explicada por los dos elementos comunes vinculados con el testimonio, tal cual lo describen Isaías y el Nuevo Testamento. En primer lugar, en ambos casos se da testimonio acerca de alguien. En Isaías 40ss. se da testimonio acerca de Yahveh y contra los dioses de las naciones. En el Nuevo Testamento se da testimonio acerca de Jesús, el testigo fiel, y

contra los poderes. En segundo lugar, en ambos casos se da testimonio a las naciones. Aparentemente, la dimensión tanto personal como misionera faltaba en el judaísmo.

### *Mártus en el Nuevo Testamento*

También en el Nuevo Testamento la familia de términos ligados a *mártus* se emplea, comúnmente, en el sentido general de dar testimonio acerca de hechos comprobables. De todos modos, es de fundamental importancia el uso de los términos en el sentido que hemos señalado para Isaías 40ss., esto es, para significar sufrimiento por causa del testimonio que se da de la actividad salvadora de Dios en favor de la humanidad. Este significado está presente también en Hebreos 12.1, donde se habla de una «nube de testigos» (*martúron*) que observan el conflicto en el que están comprometidos los destinatarios de la epístola. Estos testigos son los descritos en Hebreos 11, que han sido fieles en su obediencia en el testimonio aun hasta el punto del padecimiento y la muerte.

En Lucas 24.48 *mártures* se usa de manera tal que combina el testimonio sobre los hechos vinculados con la vida, muerte y resurrección de Jesús, por un lado, con el testimonio como el sentido de la confesión evangelizadora, confesión ligada a realidades que están más allá de los hechos observables y que incluye la experiencia personal del testigo que ha captado la significancia de Jesucristo, por otro. En Hechos 1.8, Jesús reitera que sus discípulos son sus testigos. La sección más temprana del libro de los Hechos destaca la importancia que tiene un conocimiento de primera mano de la historia de Jesús (1.22; 10.39; 2.32; 3.15; 5.31s.; 10.41). Hechos 13.31-32 podría bien reflejar la transición entre las dos dimensiones de sentido que tiene el término «testigo». Los testigos presenciales son «sus testigos ante el pueblo» (Israel en Palestina). Y ahora, Pablo y sus colegas «anuncian el evangelio» de la actividad salvadora de Dios en Jesucristo al mundo fuera de Palestina. En este último caso, el testimonio es la confesión fundada en la propia experiencia.

Esta evolución que se produce en el significado del «testimonio», desde la declaración que hace un testigo ocular acerca de lo que ha presenciado hasta la confesión basada en la experiencia del testigo, se torna evidente en la sección más tardía del libro de los

Hechos. Pablo (Hch. 22.15; 26.16) y Esteban (22.20) son testigos de Jesús. Obviamente, ninguno de los dos era testigo en el sentido de Hechos 1.22. En realidad, a Pablo se lo llama «testigo para él (Cristo)» en Hechos 22.15 (el énfasis es del autor), expresión que aparece sólo en este versículo en todo el Nuevo Testamento. En el caso de Esteban, se hace referencia a él como «tu testigo» (Hch. 22.20). No se lo denomina testigo (*mártus*) porque muera; es más correcto pensar que muere porque es un testigo fiel. El sufrimiento y la muerte de Esteban constituyen la evidencia que corona la seriedad de su testimonio-confesión.

También en Hechos, entonces, notamos la forma en que el sentido del testimonio va evolucionando desde la idea original de atestiguar acerca de la encarnación que se ha presenciado (Hch. 1.22), hasta el testimonio-confesión de fe fundado en la experiencia personal que el testigo ha tenido con el Cristo resucitado (22.15). Finalmente, el significado del testimonio llega a implicar los elementos de sufrimiento y muerte como la certificación que corona el testimonio. La evolución en el significado, entonces, se sintetiza de la siguiente forma: desde el testimonio acerca de hechos salvíficos, pasando por la confesión de la experiencia de estas realidades redentoras, hasta el testimonio coronado por la participación en la confesión fiel de Jesús mismo.

Pedro da consejo fraternal a sus pares en la iglesia primitiva, y se denomina a sí mismo «anciano también con ellos, y testigo de los padecimientos de Cristo, ... también participante de la gloria que será revelada» (1 P. 5.1). No hay duda de que se refiere a algo más que al hecho de haber presenciado la crucifixión. Ser un testigo equivale a padecer los mismos sufrimientos por similares motivos, esto es, por dar testimonio fiel del reino divino de justicia. Aquí, el testimonio implica la participación personal en la misión de Cristo hasta el punto del sufrimiento. Esto es «participar de los padecimientos de Cristo» (1 P. 4.13). De hecho, este tema parece haber estado ampliamente difundido en la iglesia primitiva (cf. 2 Co. 1.5; Col. 1.24; 1 P. 2.21; Mt. 10.38; 16.24).

En 1 Timoteo 6.13, Jesucristo es descrito en su «testimonio ... delante de Poncio Pilato» como el que ha hecho la «buena profesión». Existe un paralelo evidente entre esta referencia al testimonio de Jesucristo y la convocatoria a Timoteo para que viva a la altura de su vocación. Notemos, de todos modos, que el hecho de que se haga referencia al sufrimiento de Jesús bajo Poncio Pilato

en términos de su testimonio (*marturéo*), apunta a que ambos, testimonio y sufrimiento, eran elementos esenciales de la misión mesiánica tal cual la entendía el círculo de cristianos al que iba dirigida 1 Timoteo.

La forma verbal *marturéo* es usada frecuentemente en el Evangelio y en la Primera Epístola de Juan, donde el significado es, en general, el de un testimonio que se da acerca de la naturaleza y significación de la persona de Cristo. También en este caso se produce una transición del sentido, desde el atestiguar acerca de hechos hasta el confesar sobre la base de la experiencia. Sin embargo, en el Apocalipsis se torna prominente aquel testimonio que incluye y conduce al sufrimiento. Pero antes de que consideremos el Apocalipsis de Juan, resultará provechoso analizar la comprensión que Jesús tenía de su papel como testigo-mártir; para ello recurriremos a los evangelios sinópticos.<sup>3</sup>

### *La comprensión que Jesús tenía de sí mismo comotestigo-mártir*

Los evangelios nos presentan a Jesús como alguien que tuvo en cuenta la posibilidad de una muerte violenta. Se lo acusó de blasfemo (Mt. 9.3; 26.65; Mr. 2.7; Jn. 10.33-35; cf. 5.18), lo cual implicaba la amenaza del apedreamiento y de la subsiguiente crucifixión. Una desobediencia deliberada de los preceptos vinculados con el día de reposo era también castigada con la muerte. Las experiencias en torno al tema del séptimo día, relatadas en Marcos 2.23-3.7a, incluyen una amenaza por la primera ofensa (2.24), la elucubración de proyectos para destruirlo por la segunda ofensa (3.6) y la necesidad que Jesús tiene de huir para salvar su vida (3.7a). Los Evangelios relatan que Jesús frecuentemente estuvo en peligro de ser apedreado, y creemos que estas apreciaciones de la situación están cargadas de realismo (Lc. 4.29; Jn. 8.59; 10.31-36; 11.8; cf. Mt. 23.37; Lc. 13.34).

A la luz de esta situación histórica, es lógico suponer que Jesús contó con la posibilidad de la muerte violenta. Esto es parte de

3. El análisis anterior está fundado, en gran medida, en H. Strathmann (1967:474-514)

lo que implica el hecho de que se haya ubicado a sí mismo entre los profetas. El destino previsible de los profetas era el martirio (Mt. 23.34-37; Lc. 13.33). Tanto el Nuevo Testamento como las leyendas judías evidencian hasta qué punto el martirio era considerado componente integral de la vocación profética (Mt. 21.35s.; 22.6; 23.30-37 y paralelos; Lc. 13.33; Hch. 7.51s.; Ro. 11.3; 1 Ts. 2.15; He. 11.35-38; Ap. 11.7; 16.6; 18.24; cf. Stg. 5.10).

Jesús mismo se refirió a la historia de la salvación como la sucesión de los martirios de los justos, desde Abel hasta Zacarías (Mt. 23.35). El fin que había correspondido a Juan el Bautista, el último de los profetas, preanunciaba para Jesús lo que sería su propio destino (Mr. 9.12s.; cf. 6.16; Lc. 13.31).

Si Jesús tenía en cuenta la posibilidad de la muerte violenta, es lógico pensar que reflexionó acerca de su significado, sobre todo si recordamos la difusión en el judaísmo de aquel entonces de la doctrina de la eficacia expiatoria de la muerte. El hecho de que Isaías 53 desempeñara un papel tan trascendente en la interpretación que tanto Jesús mismo como la comunidad primitiva hicieron de la misión mesiánica, nos ofrece algunas claves valiosas.

Ya hemos señalado la importancia de Isaías 40ss. para la comprensión que Jesús tuvo de su misión mesiánica. Las muchas alusiones a Isaías 53 en su mensaje y en la comprensión que tenía de sí mismo, simplemente encajan en este marco de referencia. Si bien en el judaísmo tardío el voto expiatorio de un criminal condenado («que mi muerte expíe todos mis pecados»; Zimmerli-Jeremias, 1957:102) era parte del procedimiento de ejecución, los mártires macabeos atribuyeron a su propia muerte un valor expiatorio en favor de su pueblo (4 Mac. 6.27-29; 2 Mac. 7.37s.). De todos modos Jesús concibió su propia muerte como la transferencia de valor expiatorio en favor de quienes lo atormentaban, los cuales son, como en Isaías 53.10, pecadores que no llegan a tener conciencia de lo que están haciendo (Lc. 23.34; Zimmerli-Jeremias, 1957:99, n. 455).

Jesús tenía la convicción de que la profecía de Isaías 53.12, «y fue contado con los inicuos» (*anómon*, Lc. 22.37), tendría aplicación en su propia vida; esto puede implicar que él anticipaba que sería excluido de la comunidad de Israel como un *anómos* (literalmente, uno que vive sin ley). Más aún, sus discípulos serían tratados como *anómoi*: se les negaría alimento y serían amenazados de muerte (Lc. 22.36).

La frase «por muchos», que se encuentra en las palabras eucarísticas de Jesús (Mr. 14.24 y paralelos; cf. Mr. 10.45), viene probablemente de Isaías 53. Jesús interpretó su muerte inminente como una muerte vicaria «por los muchos» que han caído bajo el juicio de Dios (Mr. 10.45; 14.24). Debido al hecho de que Jesús aceptó su muerte en forma inocente, voluntaria, paciente y en absoluta obediencia a la voluntad de Dios (Is. 53), esa muerte posee una virtud expiatoria ilimitada.

El dicho acerca del pastor que es asesinado y las ovejas que se dispersan (Mr. 14.27s.), es una referencia a Zacarías 13.7-9. La muerte del pastor desemboca en las tribulaciones escatológicas que padece el rebaño, pero también apunta a la reunión del remanente en el reino de Dios (cf. Zac. 14.9; Lc. 22.35-38; Jn. 10, Jeremias, 1965:47-48).

### *La iglesia primitiva y su comprensión del testigo-mártir*

La fuente de la interpretación del testimonio (*mártus*) como testimonio-martirio está en Jesús mismo, según los escritores del Nuevo Testamento. El segundo de los cinco discursos incluidos en el Evangelio de Mateo (10.5-42) es un pasaje clave para entender la visión que el autor tiene del significado del sufrimiento y la muerte de Jesús. Podemos asumir que la visión misionera (10.5-15) y el apremio escatológico (10.23) eran componentes esenciales de la auto-comprensión que tenía la comunidad primitiva. Sin embargo, el motivo del martirio, que está en Mateo 10.16-39 y reaparece en los anuncios que Jesús hace de su pasión y muerte (16.21; 17.22-23; 20.17-19; 26.2), debe haber sido aún de mayor importancia para comprender tanto los sufrimientos de Jesús como los de sus seguidores.

El hecho de que Jesús fue «entregado» al Sanedrín (Mt. 10.17) y llevado ante el «gobernador... para testimonio» (10.18) se correspondía con lo que él enseñó a hacer a los doce (10.22b, 24-25, 28, 38) y con lo que los destinatarios del Evangelio de Mateo debían afrontar. Mateo deja en claro que los seguidores de Jesús son testigos, confiesen su fe y mueren como mártires (10.26-39).

La vida y las actitudes de estos testigos-mártires aparecen descritas en las instrucciones de Mateo 5.3-7.27. Las característi-

cas de la mansedumbre y la misericordia impedirían que la comunidad se dividiera en bandos opuestos de testigos y discípulos: aun aquellos que apostataban de su fe ante la prueba podrían ser perdonados. Este era el tipo de testimonio-martirio sufriente que, a la larga, quebraría la persecución imperial y pondría a los emperadores romanos de rodillas ante un Señor y Salvador en cuyo nombre se dobla «toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra» (Fil. 2.10-11).

El papel fundamental que Mateo 10.16-42 desempeña en la comprensión del significado de la muerte de Jesús resulta evidente. Jesús ha muerto ciertamente por nosotros, como lo reconocía la temprana tradición cristiana (1 Co. 15.3). Pero Mateo muestra que Jesús murió también para enseñar a aquellos que lo confiesan ante el mundo (10.32-33; cf. Fil. 2.11) cómo llevar a cabo esta confesión y cómo dar la vida en el testimonio, si fuera necesario.

Esta perspectiva no está limitada a Mateo. El consejo de Pablo en Filipenses 2.5-8 sirve, entre otras cosas, como instrucción para el testimonio cristiano en su sentido amplio, que incluye el sufrimiento. La exhortación de Pablo, «sed imitadores de mí, así como yo de Cristo» (1 Co. 11.1), seguramente apuntaba en la misma dirección. Después de su martirio, estas mismas palabras motivaron a sus lectores a tomar la muerte de Jesús, la de Pablo y las de otros apóstoles como ejemplo para ellos. De hecho, a la pregunta acerca de si la expresión «estar en Cristo» implicaba la disposición a morir como Cristo, hombres como Ignacio, Policarpo, Ireneo y Orígenes respondían afirmativamente, mientras que los gnósticos en general optaban por la negativa.

En esta comunidad de hombres y mujeres que daban testimonio, confesaban su fe y morían como mártires, la Cena del Señor, compartida en la noche en que Jesús fue entregado a las autoridades, ocupaba un lugar central. Así se recordaba permanentemente a la comunidad que el cuerpo de Jesús había sido quebrado por ellos y que su sangre había sido derramada en favor de ellos. En una comunidad que estaba sufriendo por su testimonio, estas palabras portaban un significado especial. Beber de la copa del Señor implicaba identificarse con su Señor crucificado y resucitado. Unidos a él mediante la participación en su muerte y resurrección, y capaces de soportar hasta el fin en su testimonio-martirio,

ellos serían salvos, de acuerdo con la promesa del propio Jesús (Mt. 10.22).<sup>4</sup>

Como observamos al comienzo de este capítulo, se hace referencia a Jesús como «el testigo, el fiel» (traducción literal de Ap. 1.5 y 3.14). La frase parece haber sido inspirada por el Salmo 89 y por Isaías 55.3-4, donde se proclama que Dios es absolutamente fiel a sus promesas de pacto y que él dará su unguento como testimonio a las naciones. Se trata aquí de referencias mesiánicas, y conforman el contexto para entender el significado del término en el Apocalipsis. La revelación que Jesús hace del carácter y de la intención salvadora de Dios es el «testimonio de Jesucristo» (1.2, 9): él ha cumplido obedientemente su misión. Jesús se manifestó fiel a su misión hasta el punto de derramar su sangre (1.5). El mismo título es aplicado a Antipas, «mi testigo fiel», que fue asesinado en Pérgamo, donde está el trono de Satanás (2.13). En consonancia con su propia interpretación de su misión (Jn. 18.37), Jesús mostró fidelidad absoluta a su misión hasta el punto de morir. El hecho de que el mismo título sea aplicado a Antipas, muestra que el Señor crucificado es modelo para los testigos cristianos y su testimonio.

La frase traducida como «el testimonio (*marturía*) de Jesucristo» es un rasgo verdaderamente sorprendente del libro del Apocalipsis (1.2, 9; 12.17; 19.10, dos veces; 20.4; cf. 6.9) y ofrece una clave para interpretar el significado del término en el libro. El caso genitivo aquí debe ser entendido como subjetivo: «el testimonio que Jesús da», más que el testimonio acerca de Jesús (Strathmann, 1967:500-501). En cuatro oportunidades la frase «el testimonio de Jesucristo» acompaña a las expresiones «la palabra de Dios» y «los mandamientos de Dios» (1.2, 9; 12.17; 20.4), y en un caso se hace referencia a los mártires que han sido matados «por causa de la palabra de Dios» (6.9). No deberíamos ver aquí la presencia de un contraste entre el Antiguo Testamento o la Ley, por un lado, y el mensaje de Jesús, por el otro. Se trata, más bien, de expresiones complementarias que apuntan a una sola realidad, la revelación salvadora de Dios. Por tanto, la frase «el testimonio de Jesucristo» llega a ser una fórmula para designar el evangelio.

4. La discusión precedente se basa, fundamentalmente, en William R. Farmer (1982:154-59)

La evolución en el significado de los términos vinculados con *mártus*, ya señalada para escritos neotestamentarios más tempranos, se completa en el Apocalipsis. El testimonio de Jesús aparece ligado a su pasión. El testimonio en cuanto atestiguar acerca de hechos y confesar lo que se ha experimentado va a culminar en el sufrimiento y la muerte, que demuestran la fidelidad última del testigo y de su testimonio. El libro del Apocalipsis utiliza al «testimonio de Jesucristo» como clave para interpretar, en el marco del martirio, el testimonio de los siervos de Jesucristo.

Esta comprensión del vocablo se torna particularmente clara en Apocalipsis 12.11. Satanás es derrotado «por medio de la sangre del Cordero», esto es, a través del testimonio de Jesús hasta la muerte: «[por medio] de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte». El sufrimiento y la muerte son parte esencial del «testimonio de Jesucristo» (Ap. 1.9). Esta relación, que está explícita en textos como el de Apocalipsis 1.9, está también presente, aunque en forma implícita, en Apocalipsis 12.11; se constituye así un paralelismo claro entre el testimonio hasta la muerte de Jesús y el de los «hermanos».

El uso de la familia de términos ligados a *mártus* en el Apocalipsis arroja luz sobre la comprensión bíblica del significado de la muerte de Jesús, por un lado, y sobre la visión bíblica de la misión del pueblo de Dios, por otro. La misión reveladora-salvadora del Mesías requería fidelidad al Padre (era precisamente su misión, la del Padre) hasta el punto del sufrimiento y la muerte en manos de los enemigos de Dios. Para el pueblo del Mesías, la fidelidad al Señor en su misión en un mundo que ha caído bajo el dominio de Satanás, implica un testimonio (atestiguar y confesar) sellado por el sufrimiento e incluso por la muerte.

Interpretar la obra salvadora de Cristo en términos de la imagen del testigo fiel, como efectivamente lo hace el Apocalipsis, contribuye a comprender las categorías que encontramos en los escritos de Pablo y en la Epístola a los Hebreos. El concepto paulino de la «fe del Mesías» (*písteos Iesou Christou*; cf. Ro. 3.22; Gá. 2.16), traducido generalmente como «fe en Jesucristo», cobra claridad gracias a la enfática referencia del Apocalipsis a Jesús como «el testigo, el fiel», quien dio su vida como sello supremo y definitivo de su testimonio (v. gr. 1.5; 2.15; 3.14). A la luz de esta comprensión del significado de la muerte de Jesús, se hace posible entender la perspectiva paulina de la justificación a través de la «fidelidad de

Cristo», sin necesidad de plantear el requerimiento teórico del pago de una satisfacción.<sup>5</sup> El acento que Hebreos pone sobre el hecho de que el Hijo tuvo que aprender la obediencia y ser fiel (3.2; 5.8), en cuanto «autor de la salvación, perfeccionado por las aflicciones» (2.10), es compatible con la visión paulina de la fidelidad del Mesías y la visión que presenta el Apocalipsis acerca del testigo fiel.

### *Resabios históricos del motivo del testimonio-martirio*

Durante el siglo segundo emergió el sentido martirológico de los términos, de modo tal que, hacia mediados del siglo, el empleo técnico-martirológico de estas palabras se extendió desde el Asia Menor y por toda la iglesia posterior a la etapa apostólica. Si bien es cierto que algunas ideas e implicaciones extrañas comenzaron a estar asociadas con el martirio (por ejemplo, el concepto del mérito), durante los dos o tres primeros siglos de historia eclesiástica permanecieron los elementos básicos de la visión del martirio que se remontan al Nuevo Testamento y al mismo Jesús.

La persecución por causa de Cristo puede ser el destino ineludible para la comunidad mesiánica (Mt. 5.11s.), pero el Espíritu sostendrá a la comunidad en tiempo de prueba (Mt. 10.17ss.). Ofrendar la vida es visto como un camino a la vida (Mt. 16.24ss.). Sufrir por el (nombre) era ocasión para el regocijo (Hch. 5.41). Pablo se goza en el sufrimiento que, según su interpretación, completa «lo que falta de las aflicciones de Cristo por su iglesia» (Col. 1.24). La relación de complementación que existe entre el testimonio y el sufrimiento subyace a la comprensión paulina de la misión. Es de notar la vinculación que permanentemente se establece entre el sufrimiento y el gozo (Ro. 5.3; 8.17; 1 P. 4.13). Estos elementos alcanzan su clímax en el Apocalipsis, donde Jesús es presentado como el cordero (siervo) inmolado, el testigo fiel, el mártir original en medio de una comunidad de mártires (2.13; 6.9; 12.11).

5. Para un tratamiento más amplio de este tema, véase el capítulo sobre «justificación» en la sección correspondiente.

Tradicionalmente, el motivo del martirio ha ocupado un lugar menor en la comprensión que la iglesia cristiana ha tenido de la obra de Cristo. Pero este hecho no debe extrañarnos si consideramos el curso de la historia de la iglesia. Desde el comienzo del siglo cuarto, la iglesia establecida se ha ubicado en una posición de poder, desde la cual el sufrimiento y el martirio se ven como anomalías. La iglesia cristiana, que durante los tres primeros siglos de su existencia era una minoría perseguida, se convirtió, en el siglo cuarto, en una iglesia perseguidora. El concepto del testimonio-martirio se tornó, entonces, irrelevante para entender la obra de Cristo y la misión de sus seguidores. En lugar de pensar en Jesús como fiel testigo-mártir que había de ser seguido con obediencia, se veneró a los testigos y mártires de los primeros tiempos como casos excepcionales. Para entender la obra de Cristo, la iglesia centró su atención en otras imágenes, más acordes con su teoría y práctica, que podían ser más fácilmente adaptadas a la posición de la iglesia en el mundo. Las principales teorías con las que la iglesia ha intentado, tradicionalmente, interpretar la obra de Cristo, dependen sólo mínimamente de la imagen del mártir.

Simultáneamente, a lo largo de toda la historia de la iglesia, los movimientos de renovación radical, perseguidos en muchos casos por la iglesia establecida, se han encontrado en una situación más afín a aquella de las comunidades pre-constantinianas. En estos círculos, el motivo del testigo-mártir ha resultado otra vez útil para comprender la obra de Cristo, y ha inspirado a estas comunidades en su intento de seguir fielmente a Cristo tanto en el testimonio como en el consecuente sufrimiento. No es sorprendente, entonces, que estas comunidades hayan producido martirologios con el mismo espíritu de testimonio y sufrimiento que caracterizó a la iglesia primitiva.

Situarse en una posición social y espiritual similar a la de la comunidad cristiana primitiva, significa recuperar el carácter significativo de las imágenes que esa comunidad utilizó para entender la obra redentora de Cristo. Allí donde la iglesia es capaz de vivir bajo la cruz (y nos preguntamos si, a la luz del Nuevo Testamento, puede existir otro «lugar» en el que la verdadera iglesia podría vivir), se descubre en el motivo del testigo-mártir una imagen poderosa para entender el significado de la obra de Cristo, como así también para orientar la propia vida y misión de la iglesia en el mundo.

---

## 7

---

### *Sacrificio*

**E**l antiguo Israel celebraba su relación de pacto con Yahveh por medio de detallados rituales sacrificiales. El nuevo pacto no debe ser entendido como la abolición del antiguo, sino más bien como su cumplimiento. Por tanto, no debe sorprendernos que los escritores neotestamentarios entendieran el evento de Cristo en términos sacrificiales, ni que aplicaran las imágenes vinculadas con el sacrificio a la vida cristiana misma. En el Nuevo Testamento, y muy especialmente en los textos paulinos, la obra de Cristo es interpretada con conceptos sacrificiales. Los cristianos constituyen un nuevo templo. La vida de los cristianos es entendida a la luz de imágenes sacrificiales, no tanto en un sentido ritual-litúrgico, sino sobre todo en sentido ético-práctico.

En ningún lugar del Antiguo Testamento encontramos una explicación completa y racional de la práctica del sacrificio. Precisamente, tal vez sea parte esencial de la naturaleza del sacrificio el hecho de que no puede ser interpretado meramente a través de categorías racionales. El antiguo sacrificio hebreo era complejo, y quien intente identificar hoy sus principales elementos deberá tener conciencia de que los resultados de su investigación serán sólo provisionarios en el mejor de los casos. Algunas de las dimensiones de la antigua práctica sacrificial de Israel pueden haber sido las siguientes: se ofrecía un regalo a la divinidad (Lv. 7.11-16); un súbdito homenajeaba a su Señor (Gn. 12.6-8); se intentaba hacer expiación por los pecados (Lv. 4.5); se disfrutaba de comunión con la deidad, en una suerte de banquete sacrificial (Daly, 1978:4).

La presencia de estos elementos de significado puede ser detectada en varios ejemplos representativos del sacrificio en el antiguo Israel.

El sacrificio podía *proteger* contra el mal y la destrucción. En la tradición más antigua del Antiguo Testamento, la sangre de la circuncisión y del cordero pascual era considerada como dotada de poder para detener al destructor (Ex. 4.24-26; 12.27). Hasta cierto punto, esta idea puede haber pasado a constituir el trasfondo del ulterior ritual sacrificial en Israel.

El sacrificio era visto como una forma de *intercesión* delante de Dios. De hecho, la sangre derramada habla más fuerte que la voz por sí sola. La sangre de Abel clama a Dios (Gn. 4.10). Esta es la imagen recogida por la Epístola a los Hebreos. El ministerio sacerdotal de Cristo en favor de su pueblo incluyó la intercesión por ellos, ofrecida en «ruegos y súplicas con gran clamor y lágrimas» (He. 5.7), y la mediación a través de la «sangre rociada que habla mejor que la de Abel» (He. 12.24). El poder de una vida de intercesión hasta la muerte aumenta a través de la sangre que sella dicha intercesión. Esta visión del sacrificio como intercesión es presentada explícitamente por los profetas (Is. 56.7; Jer. 7.10-11).

El sacrificio era usado para *acordar un pacto*. Se derrama sangre para sellar un compromiso de pacto. Ejemplos de este hecho en el Antiguo Testamento son el pacto con Abraham, convalidado a través de una antigua ceremonia sacrificial (Gn. 15), y el pacto con Israel en el Sinaí, sellado con «la sangre del pacto» (Ex. 24.3-11). También el nuevo pacto establecido con «los muchos» (tanto judíos como no judíos) es concretado al costo de la sangre de Cristo (Mt. 26.28 y paralelos; 1 Co. 10.16; 11.25; He. 9.16-18).

El sacrificio era *ofrendar la vida* a Dios. Esta ofrenda de la vida, o derramamiento de sangre, era un medio para la expiación y para recibir perdón (Lv. 17.11; He. 9.22). La ofrenda por el pecado descrita en Levítico 4 y 5 cumplía, precisamente, estas funciones.

En lugar de ver estas teorías explicativas del sacrificio como mutuamente excluyentes, deberíamos mejor considerarlas como intentos complementarios de entender la práctica sacrificial bíblica. Más aún, en el sacrificio bíblico no importa tanto *qué* se ofrece, sino más bien *con qué disposición* se lo hace: este último factor es lo que torna aceptable a un sacrificio. Este énfasis en la importancia de la actitud del oferente cobra una intensidad particular en los períodos críticos de los dos Reinos (del Norte y del Sur) como

respuesta al empleo mágico que se hacía del sacrificio (cf. Is. 1; Jer. 7; Am. 4.5). La clave del sacrificio bíblico reside no en su dimensión material y exterior, sino en la significación interior, espiritual y ética del ritual cúllico.

## *El sacrificio en el Antiguo Testamento*

### *El holocausto*

El holocausto parece haber sido el más importante, y el más frecuentemente mencionado, de los sacrificios en el antiguo Israel. En este tipo de sacrificio, el animal (y en algunos casos el grano) era completamente consumido por el fuego sobre el altar (Lv. 1-2). Esto lo distingue de las ofrendas de paz, o de pacto, o de los banquetes sacrificiales, por cuanto en estos últimos casos sólo una parte de la ofrenda era quemada, mientras que el resto era consumido por la gente (esp. Lv. 3). Esto distingue al holocausto también de las ofrendas por el pecado y por la culpa, que eran consumidas exclusivamente por los sacerdotes (Lv. 4-5; 6.26-30; 7.6-10; 10.16-20). Algunas ofrendas, como por ejemplo las primicias y los diezmos, no eran quemadas en absoluto, sino entregadas para el sostén del templo y de los sacerdotes.

Si bien no encontramos en el Antiguo Testamento una teología del holocausto explícitamente presentada, sí podemos discernir en este tipo de sacrificio tres de las teorías generales más comunes: regalo a la divinidad, comunión con ella, y expiación por el pecado. El ritual del holocausto se presenta de la siguiente manera en el Antiguo Testamento: la ofrenda diaria de un cordero (Nm. 28.6); sacrificios especiales ofrecidos en días festivos (Nm. 28.1-29.40); sacrificio real (2 R. 16.15); ritos de purificación, por ejemplo después de un parto (Lv. 12); como ofrenda de expiación (Lv. 4, 5, 16); como expresión de júbilo, agradecimiento y alabanza (Ex. 32.6; Jue. 6.25-32; 11.29-40; 1 S. 6.14; 1 R. 18.17-40); como un sacrificio privado (Lv. 1.2-12; Nm. 15.1-10; Ez. 44.11; 2 Cr. 29.31-35; Esd. 3.1-6). Se sugiere que el propósito del altar era el de ser el lugar donde se ofrecía el holocausto, mientras que el fuego que consumía el sacrificio era el símbolo (y a veces incluso el modo) de la presencia divina (2 Cr. 7.1-3; Ex. 19.16-24; 24.15-18; 40.34-38).

Se creía que el valor de todo sacrificio dependía de su aceptación por parte de Yahveh. La frase traducida como «olor suave»,



«fragancia grata», era un término técnico para significar que el oferente y su ofrenda eran aceptables a Dios. Ahora bien, esta aceptación o no del sacrificio era un acto enteramente libre. Pero, por otro lado, se esperaba que el sacrificio de alguna manera ejerciera cierta influencia sobre la divinidad. Esta aparente contradicción es similar a la paradoja implícita en la oración: por un lado, reconocemos que Dios es trascendente y totalmente libre para decidir, pero, por otro, creemos que la oración es, de algún modo, eficaz. Las advertencias de los profetas acerca de que los sacrificios de Israel «no son aceptables» (Jer. 6.20; Os. 9.4; Am. 5.22) son la contraparte negativa a las afirmaciones de los sacerdotes que sostenían que los sacrificios se ofrecían correctamente y eran, por tanto, aceptables a Dios. Mientras que los profetas admiten que un sacrificio puede ser aceptable para Dios, insisten en que esto depende de la disposición del oferente y no del tamaño o la naturaleza de lo que es ofrecido, ni tampoco de la corrección ritual de la ceremonia litúrgica.

#### *La ofrenda por el pecado y la expiación*

El concepto de expiación es central en el entendimiento tanto judío como cristiano. En el Antiguo Testamento, se entiende la expiación como «el proceso a través del cual la relación entre la criatura y el Creador, después de haber sido dañada (por la criatura), es restablecida en su armonía correcta por el Creador» (Daly, 1978:25). Este proceso está asociado, en el Antiguo Testamento, particularmente con la ofrenda por el pecado y, en especial, con el empleo ritual de la sangre sacrificial.

El verbo hebreo *kipper* tiene fundamentalmente el sentido de llevar a cabo una acción expiatoria. En el antiguo Israel, el pecado era una ofensa o desobediencia contra Dios y constituía, por naturaleza, una realidad social, no limitada meramente a la esfera de lo privado. La transgresión, que en última instancia podía conducir a la destrucción de las relaciones sociales, debía ser neutralizada por la expiación. Del mismo modo, la contaminación o impureza ritual requería la purificación a través de la expiación, para que no se diseminara el contagio y sus consecuencias.

En cierto sentido, la violencia es vista como la síntesis del pecado en el Antiguo Testamento. El término *violencia* resume en sí mismo las más variadas formas de pecado y corrupción (Gn. 6.11, 13; cf. Ez. 7.10-11; Jon. 3.8). En los escritos proféticos, las

listas de pecados frecuentemente culminan con la mención de alguna forma de violencia (Os. 4.2; 12.1; Mi. 7.2). Según Isaias, los pecados que separan al pueblo de Judá de Dios pueden resumirse con una palabra: violencia (Is. 59.2-7). En vista de este hecho, cobra particular significado la hipótesis de que una de las funciones esenciales del sacrificio es, de alguna manera, diluir, absorber, contener e interrumpir la violencia y sus consecuencias acumulativas en la comunidad humana. El sacrificio, incluyendo la muerte de Jesucristo, efectivamente sirve para interrumpir la espiral de la violencia humana en todas sus dimensiones espirituales y sociales (Pries, 1983; cf. Schwager, 1978).

Podemos distinguir una doble función en el proceso expiatorio. El elemento positivo reside en que, a través de él, personas u objetos son hechos aceptables a Yahveh, de modo que ahora pueden participar de la vida y la alabanza de Israel. La dimensión negativa de la expiación está en que, según se creía, este proceso ahuyentaba o interrumpía la marcha devastadora del mal desencadenada por la transgresión (Lv. 10.6; Nm. 1.53; 17.11; 18.5).

Las acciones expiatorias restablecen el orden en la relación entre la criatura y el Creador, perturbada por el pecado. En contraste con el concepto de propiciación, según el cual la acción es dirigida por la criatura hacia Dios, con el propósito de aplacar la ira divina, la expiación, por el contrario, es una acción en la cual Dios, y sólo él, es el sujeto y el origen último, mientras que las criaturas son objeto de la acción divina. Levítico 16 enseña que tanto los seres humanos como las cosas pueden ser objeto de expiación. Sin embargo, dado que el Antiguo Testamento no siempre es plenamente claro y explícito en la afirmación de que la expiación es una acción divina orientada hacia la criatura, y teniendo en cuenta que la iglesia ha heredado una larga tradición según la cual la expiación es un acto penitencial por medio del cual la criatura gana o se hace merecedora del perdón divino, no es sorprendente constatar que también el protestantismo ha recogido una visión similar de la expiación (Daly, 1978:28).

La ofrenda por el pecado estaba caracterizada por una serie de elementos bien distinguibles.

1. Se traía al altar un animal inmaculado (siempre que el oferente estuviera en condiciones de hacerlo).

2. El oferente colocaba sus manos sobre el animal del sacrificio, probablemente para significar cierta conexión o identificación



entre el oferente y la víctima. Alguien ha sugerido que esta forma de imponer las manos sobre el animal, llegó a formar parte del ritual de la ofrenda expiatoria por la vía del ritual del chivo emisario, correspondiente al Día de la Expiación (Lv. 16.21-22). A través de la confesión hecha por Aarón, al mismo tiempo que colocaba sus manos sobre la cabeza del macho cabrío, los pecados de Israel eran transferidos al animal, que los llevaba por el desierto tornándolos inocuos. Sin embargo, este ritual no constituía ni una ofrenda por el pecado ni un sacrificio. De hecho, en la liturgia del Día de la Expiación la ofrenda por el pecado ya se había ofrecido (Lv. 16.15ss.). Además, este rito no implica en sí mismo la sustitución penal de la víctima animal en lugar del oferente humano, aunque es posible entender por qué esta interpretación pudo aceptarse posteriormente (Daly, 1978:28-29).

3. La confesión que en el ritual del Día de la Expiación estaba asociada más bien con la ceremonia del chivo emisario, probablemente más tarde llegó a estar finalmente asociada con la ofrenda por el pecado. En el judaísmo posterior, el sacerdote tenía que asegurarse de que toda ofensa contra el prójimo se reparaba en forma adecuada, antes de permitir que el sacrificio tuviese lugar (Daly, 1978:29).

4. Después el oferente mataba a la víctima (y, en tiempos posteriores, lo hacían los levitas u otros oficiales del culto). El Antiguo Testamento atribuía escasa importancia a la matanza de la víctima, como tal. Era simplemente necesaria para obtener la sangre y la carne sacrificiales.

5. El manejo ritual de la sangre era esencial para la expiación.

6. Una declaración del sacerdote afirmaba la validez y eficacia del sacrificio, y en un nivel más profundo esto implicaba que Yahveh aceptaba el sacrificio y efectuaba la expiación.

7. La carne era posteriormente comida por los sacerdotes o quemada en un «lugar limpio» (Lv. 4.12).

El judaísmo rabínico temprano tendió a atribuir valor expiatorio a toda clase de sacrificios, y a asociar la expiación con el rito de la sangre, de tal modo que ambos llegaron a ser percibidos prácticamente como idénticos. Esta tendencia es visible también en el Nuevo Testamento. En las cartas paulinas y en el Apocalipsis aparece con frecuencia el concepto de ser «redimidos por la sangre de Cristo», y Hebreos 9.22 cita lo que aparentemente era un dicho rabínico popular: «sin derramamiento de sangre no hay remisión

de pecados». El empleo de sangre sacrificial en el antiguo Israel es particularmente notable en cuatro contextos: el ritual de la sangre pascual (Ex. 12); el sacrificio del pacto (Ex. 24.3-8); las instrucciones para el uso de la sangre (Lv. 17.11, 14; Gn. 9.4); y los rituales de la expiación (Lv. 4.16).

### *La Pascua*

La Pascua en Egipto fue celebrada como una fiesta familiar. La sangre de los corderos pascuales originales era el signo por el cual se ahuyentaba la destrucción y se preservaban los primogénitos de Israel. Las leyes posteriores sobre la redención o consagración de los primogénitos y las primicias aparecen, por lo general, en un contexto pascual. Esto ha dado lugar al surgimiento de ideas vinculadas con la sustitución en relación con la Pascua. Sin embargo, ninguna evidencia firme indica que el Antiguo Testamento haya considerado el sacrificio del cordero pascual como una muerte expiatoria en el sentido de la sustitución penal vicaria, dado que en ningún momento queda manifiesto un interés en el sufrimiento y la muerte, como tales, del animal sacrificial (Daly, 1978:33).

En la Pascua, la sangre en los dinteles tenía el propósito de detener los poderes de la destrucción, los cuales, de otra manera, hubieran agredido a los habitantes de la casa (Ex. 12.22-23). La sangre no desempeña meramente una función justificadora o santificadora, sino también un papel protector. En este sentido cubre o «escuda» al oferente.

En Deuteronomio 16, la Pascua se convierte en una celebración colectiva, que se vincula a la Fiesta de los Panes sin Levadura y se convierte en una fiesta de peregrinación. En el tiempo de Jesús, se había transformado ya en la Pascua judía, que comenzaba con la matanza del cordero por los sacerdotes en el templo y era acompañada por un rito sangriento, uno de cuyos elementos esenciales era el rociamiento del altar con sangre.

Los cristianos primitivos entendieron la pasión de Cristo como un evento pascual. Este es el contexto que hace particularmente significativa la afirmación de Pablo en 1 Corintios 5.7: «nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros».<sup>1</sup> Los cuatro

1. Originalmente el cordero pascual no era un sacrificio del tipo de los que son traídos al tabernáculo o al templo. Sin embargo, ya en los tiempos

Evangelios colocan la última cena en el marco de la fiesta de la Pascua, que servía como recordatorio del éxodo, objetivaba la acción salvadora de Yahveh y anticipaba la esperada liberación escatológica (Is. 31.5; Os. 2.16; Jer. 23.7; 31.31-32; Is. 40-45). El contexto pascual provee el trasfondo para la idea neotestamentaria de la muerte sacrificial y vicaria («por nosotros») de Cristo. Sin embargo, esto no implica necesariamente los conceptos de castigo vicario y satisfacción penal.

### *El sacrificio del pacto*

En los pactos con Noé (Gn. 8.20-9.17) y Abraham (Gn. 15), se hace evidente que el acto de hacer (o «perfilar») un pacto era una ceremonia sacrificial. Esto es aún más claro en el sacrificio del pacto mosaico (Ex. 24.3-11), hecho fundamental en la historia de Israel.

La participación del pueblo de Dios en el ritual del sacrificio del pacto contribuye en forma significativa a nuestra comprensión de los vínculos entre sacrificio y comunidad. El sacrificio se lleva a cabo en forma representativa para la comunidad, la que responde libremente a la lectura del «libro del pacto»: «Haremos todas las cosas que Jehová ha dicho, y obedeceremos» (Ex. 24.7). Luego la sangre del pacto sella el compromiso que han hecho de vivir en comunión con Yahveh en el contexto de la comunidad. «Y vieron a Dios, y comieron y bebieron» (Ex. 24.11). Desde la perspectiva bíblica, entonces, el sacrificio está dotado de la función de crear y conservar una comunidad, en consonancia con la intención original de Dios, expresada primero en la creación y luego en la vocación de Abraham (esto es, crear un pueblo que lleve su nombre).

En el Antiguo Testamento, el sacrificio tiene sus raíces en el orden del pacto, dentro del cual Dios, a través de su accionar salvador, ha integrado a su pueblo. Aunque las prácticas sacrificiales veterotestamentarias puedan tener orígenes variados, el

del Nuevo Testamento la dimensión sacrificial había comenzado a infiltrarse en el concepto del cordero pascual, debido a que los sacerdotes se habían arrogado la función de matar a los corderos. A la luz de este desarrollo no debe sorprendernos que, cuando los primeros cristianos compararon a Jesús con el cordero pascual, no dudaran en usar el lenguaje sacrificial (cf. Brown, 1966:1, 62).

denominador común de todas ellas es la relación que guardan con la forma en que Dios ordena las relaciones entre él mismo y su pueblo. El sacrificio podrá funcionar como un regalo que los seres humanos ofrecen a Dios, o como expresión de comunión espiritual entre Dios y su pueblo, o como medio de expiación. Pero en todos los casos, su sentido está orientado por la presencia de Dios en gracia y juicio entre su pueblo.

El sacrificio del pacto se perpetuó en Israel sólo como parte del sacrificio que correspondía a la ofrenda de paz (Lv. 3). Aquí, el ritual sangriento, que consiste en «rociar la sangre sobre el altar» (Lv. 3.2, 8, 13), es el mismo que en el caso del holocausto (Lv. 1.5, 11), pero es distinto de los ritos vinculados a la ofrenda por el pecado (Lv. 4.5-7).

El judaísmo rabínico temprano tuvo dificultades progresivas para distinguir con claridad las ideas y tecnicismos que correspondían a cada uno de los rituales sacrificiales. El rito sangriento del sacrificio del pacto tendió a confundirse con otros de otros sacrificios, especialmente cuando se presentaban ciertas similitudes en el manejo ritual de la sangre. Esta combinación puede detectarse en el Nuevo Testamento, donde el autor de la Epístola a los Hebreos (cap. 9) fusiona imágenes, ideas y ritos provenientes del Día de la Expiación (Lv. 16), del sacrificio del pacto (Ex. 24.3-8), del rito consistente en rociar con el agua de la purificación (Nm. 19) y del padecimiento expiatorio y vicario del siervo sufriente (Is. 53).

### *El significado de la sangre sacrificial*

La sangre desempeñaba un papel central en el ritual sacrificial del Antiguo Testamento. Sin embargo, notamos que se le asignaba una variedad de significados. En la primera Pascua, la sangre ahuyentó del pueblo de Dios la inminente destrucción. En la ceremonia del pacto en el Sinaí, la sangre parece haber simbolizado el compromiso compartido. Tiene también poder para expiar, en la medida que es vida y, por tanto, está en relación estrecha con el Dios viviente.

Tres textos veterotestamentarios, todos ellos prohibiciones de comer la sangre, sugieren que existe una conexión directa entre la sangre sacrificial y la expiación (Gn. 9.4; Dt. 12.23; Lv. 17.11, 14). En Levítico 17.11 se presenta la enunciación más completa: «Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para

hacer expiación sobre el altar por vuestras *almas*; y la misma sangre hará expiación de la *persona*. (Los términos en bastardilla traducen *nepés*, que significa simplemente «vida», o «lugar donde reside la vida», o «persona»).

Comer la sangre está prohibido, porque la vida de la carne está en la sangre y sólo Dios tiene dominio sobre la vida. Un uso legítimo de la sangre es hacer expiación sobre el altar. La sangre puede cumplir esta función porque la vida está contenida en ella. El texto en sí mismo y en su contexto transmite el sentido de que «la sangre del animal sacrificial efectúa expiación por medio de y por el poder de la vida contenida en el animal sacrificial» (Daly, 1978:32).

Aunque ha sido muy común introducir en este texto ciertas ideas vinculadas con la substitución, este concepto no está explícitamente enunciado en el pasaje. Es cierto que la idea de la substitución esta presente en el texto en el sentido general en que los ritos de expiación toman el lugar de, o substituyen a, como consecuencia de la necesidad de cargar con las implicaciones de las propias transgresiones. No obstante, el concepto de «satisfacción penal» difícilmente pueda tener alguna relación con este versículo tal cual aparece en el original hebreo. (La versión alejandrina de la Septuaginta traduce Lv. 17.11 *antf tés psychés*, lo cual podría sugerir que el animal sacrificial concreta la expiación en lugar de la vida del oferente; sin embargo, no hay necesidad de atribuirle este sentido al texto. Además de no estar fundamentada en el texto hebreo, esta traducción tiende también a crear un problema teológico dando a entender que Dios es un ser irritable y vengativo).

En Hebreos leemos que «sin derramamiento de sangre (i. e., sacrificio) no se hace remisión» (9.22). Aunque posiblemente se trate, así como está, de un dicho rabínico popular, el versículo parece hacer alusión a Levítico 17.11: «y la misma sangre hará expiación». En su contexto en Hebreos, el texto se refiere al derramamiento de sangre propio del ritual sacrificial veterotestamentario (9.18ss.). ¿Quiere el autor de Hebreos significar con esto que Dios está, en cierto modo, cautivo de una necesidad de retribución (como nos lo sugeriría la línea anselmiana de razonamiento)? ¿O intenta, más bien, decir que Dios mismo ha provisto gratuitamente el animal sacrificial en el Antiguo Testamento, dado a que su intención permanente es proveer los medios para que tenga lugar la reconciliación?

Dios ha provisto lo que se necesita: no se trata de que él sea cautivo de necesidad alguna. Dado que la provisión para el sacrificio sangriento en el Antiguo Testamento es asunto, ya entonces, de la iniciativa de la gracia de Dios, quien abre una vía para la reconciliación que sería imposible de lograr si no fuera por el accionar divino, es lógico que se haya interpretado la obra salvadora de Cristo como un sacrificio.

### *El sacrificio de Isaac*

La ofrenda de Isaac (Gn. 22.9ss.) es, en muchas maneras, importante para entender el concepto de sacrificio en el Antiguo Testamento. Además de significar el rechazo de los sacrificios humanos y la identificación del monte Moriah con el sitio del templo de Jerusalén, el relato tiene un núcleo teológico muy rico: se centra en la relación de fe-obediencia de Abraham con Dios, que trae la bendición divina sobre él y sus descendientes. El judaísmo rabínico temprano apeló intensamente a este evento para construir su soteriología; además, el hecho desempeña un papel importante como trasfondo de la soteriología sacrificial del Nuevo Testamento.

Ya en los tiempos neotestamentarios, la tradición rabínica contenía una soteriología sacrificial fundada en la ofrenda de Isaac, que incluía los siguientes elementos: (1) la ofrenda de Isaac era considerada como un auténtico sacrificio por derecho propio; (2) se creía que los efectos de esta oblación eran redentores; (3) se postulaba la existencia de una relación causal entre esta ofrenda y la eficacia expiatoria de otros sacrificios; (4) se conmemoraba litúrgicamente la ofrenda de Isaac en la fiesta de la Pascua, y se relacionaba con dicha oblación la matanza del cordero pascual (Daly, 1978:49).

Varios textos en el Nuevo Testamento se refieren al sacrificio de Isaac. El pasaje de Hebreos 11.17-20 transmite la impresión de que el sacrificio realmente ha tenido lugar —en esto concuerda con las fuentes judías— y pasa a hablar, luego, de la capacidad de Dios para «levantar aun de entre los muertos». Santiago 2.21 también hace referencia al sacrificio como un evento efectivamente acontecido. El texto de Romanos 8.32, «El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros», refleja la versión que la Septuaginta ofrece de Génesis 22.16. La expresión «dar» o «entregar» (Gá. 1.4; 2.20; Ef. 5.2, 25), empleada para

describir la auto-entrega de Cristo, se hace eco de las expresiones con que se presenta la ofrenda de Isaac en los Targums.<sup>2</sup>

### *El sacrificio en el Nuevo Testamento*

Una lectura panorámica del Nuevo Testamento parece indicar que éste está menos interesado en el sacrificio y en el ritual del pacto, que en la justicia y la ley del pacto, típica preocupación profética. Excepciones evidentes a esta regla serían Hebreos y Apocalipsis. Sin embargo, una lectura más cuidadosa de los escritos neotestamentarios mostrará un empleo sumamente frecuente de las imágenes y los conceptos sacrificiales.

En los evangelios sinópticos, por ejemplo, los regalos de los magos son descriptos con términos técnicos sacrificiales. La visión que Zacarías tuvo acerca del nacimiento de Juan ocurrió cuando él estaba ocupado con el ritual del templo (Lc. 1.8-23). La enseñanza de Jesús en Mateo 5.23-24 presupone las ofrendas del altar, y sus instrucciones al leproso que ha sido limpiado reconocen el sacrificio ritual (Mr. 1.44).

Otras referencias a la actividad y la enseñanza de Jesús implican críticas del sacrificio: la purificación del templo (Mr. 11.15-19); la parábola del buen samaritano, con su crítica al sacerdote y al levita (Lc. 10.29-37); la superioridad de Jesús sobre el templo (Mt. 12.1-8).

Si incluimos la imagen del siervo-de-Dios/sufrimiento-vicario como concepto sacrificial, entonces el número de alusiones a este tema se torna considerablemente mayor. «Dar la vida ... por muchos» (Mr. 10.45) es una expresión basada en Isafas 53.10-12. Independientemente de si la Última Cena fue una auténtica comida pascual, todos los evangelistas la concibieron como un verdadero evento pascual; y la exhortación «haced esto en memoria de mí» (Lc. 22.19; 1 Co. 11.24-25) parece reflejar la dimensión conmemorativa de la Pascua.

«Mi sangre del nuevo pacto» (Mr. 14.24; Mt. 26.28) alude al sacrificio del pacto en Exodo 24.3-8. La frase «mi sangre ... por muchos ... derramada para remisión de los pecados» (Mt. 26.28) apunta obviamente a la función expiatoria del sacrificio. De todos

2. Robert J. Daly enumera una serie de probables referencias adicionales al sacrificio de Isaac en el Nuevo Testamento (1978:50-52).

modos, en última instancia el concepto del siervo sufriente provee el contexto para las palabras de institución de la Cena. Las frases «derramada por muchos», «entregado por muchos» y «la noche que fue entregado» aluden a Isafas 53 de manera tanto verbal como temática.

El cuerpo y la sangre vinculados con la institución de la Última Cena dependen esencialmente del concepto del siervo y no se corresponden primeramente con la sangre y la carne que resultaban de la matanza propia del ritual sacrificial de Israel. En contraste con el relato de la crucifixión, el Antiguo Testamento nunca subrayó la muerte de la víctima sacrificial. Además, en lugar de verse a sí mismo como víctima, Jesús puso el acento sobre el carácter libre y voluntario de su entrega. Cuerpo (*soma*) se refiere a una persona concreta y viva (cf. Ro. 12.1), más que a la carne sacrificial. Se describe a Jesús como el siervo de Dios que se da a sí mismo en sufrimiento y muerte vicarios. Al dar su sangre, Jesús se entrega a sí mismo hasta la muerte en beneficio de muchos. La muerte de Jesús es la auto-entrega libre y totalmente voluntaria de Cristo, el siervo. En este sentido, la interpretación que los relatos de la Última Cena hacen del significado de la muerte de Cristo es más afín a la comprensión rabínica de la ofrenda de Isaac como «ofrenda voluntaria de sí mismo» que a la concepción presente en los rituales sacrificiales hebreos. El núcleo de las ideas contenidas en Isafas 53, la teología del martirio propia de los Macabeos y la perspectiva rabínica acerca de la ofrenda de Isaac, todos estos encuentran su clímax en la entrega vicaria que Jesús hace de sí mismo (Daly, 1978:56-58).

En los Hechos, la misión de Jesús se interpreta esencialmente en términos del concepto del siervo. El concepto sacrificial, como tal, no recibe ningún énfasis particular. El templo es visto tanto positiva como negativamente. Es un lugar de oración (2.46; 3.1-4.3; 21.26; 22.17), pero es también una construcción humana idólatra, «hecha de manos» (7.41-50; cf. vv. 41, 48). En este mismo pasaje, Esteban asocia la práctica hebrea del sacrificio con la idolatría.

En las cartas paulinas y en 1 Pedro, el motivo sacrificial se destaca como instrumento para entender la muerte de Cristo. La participación correcta en la Cena del Señor se describe comparándola con la práctica sacrificial veterotestamentaria (1 Co. 10.14-22). Aparentemente, Pablo intentaba que sus lectores vieran la cena del Señor y la pasión de Cristo a la luz de las categorías sacrificia-

les. Los textos que se refieren a la muerte de Cristo, a su «entrega por nosotros», reflejan una comprensión de trasfondo sacrificial (2 Co. 5.14-15; Ro. 5.6-11; 8.32; Gá. 2.20; Ef. 5.2, 25; Col. 1.24; 1 Ti. 2.5-6; Tit. 2.13-14; 1 Jn. 3.16).

La referencia a que «nuestra pascua, que es Cristo, ya fue sacrificada por nosotros», en un contexto de exhortación, presupone el hecho de que los lectores de Pablo estaban familiarizados con esta imagen (1 Co. 5.7). En 2 Corintios 5.21, Pablo presenta a Cristo como una ofrenda por el pecado: «Al que no conoció pecado [i. e. Cristo], [Dios] por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él».<sup>3</sup> El pasaje de Romanos 8.3 tiene seguramente el mismo significado. En Romanos 3.25, la «propiciación» que se menciona debe ser entendida como «medio de expiación» u «ofrenda por el pecado».<sup>4</sup> Por tanto, Pablo interpretó la muerte de Cristo en las categorías de dos de los sacrificios judíos, la Pascua y la ofrenda por el pecado. Se ha sugerido que eran precisamente estos dos ritos los que los judíos del período neotestamentario asociaban más estrechamente con las ideas de redención y perdón (Daly, 1978:60).

Pero Pablo, en su intento de comprender la muerte de Cristo, va más allá del concepto de sacrificio. Da un carácter espiritual tanto al templo como al sacrificio, al aplicar estas imágenes a la comunidad cristiana y a la vida de los creyentes. Tanto la comunidad como los individuos son llamados templo de Dios (1 Co. 3.16-17; 6.15, 19; 2 Co. 6.16). Pablo denomina también a la nueva humanidad, constituida por judíos y no judíos, un «templo santo en el Señor» y una «morada de Dios en el Espíritu» (Ef. 2.19-22).

En cuanto al sacrificio, en numerosos textos de sus distintas cartas Pablo compara la vida y muerte de los cristianos con la muerte sacrificial de Cristo. El Salmo 44.23, citado por Pablo en Romanos 8.36, «Por causa de ti somos muertos todo el tiempo; somos contados como ovejas de matadero», se aplicaba en la tradición judía a los mártires macabeos (cf. 2 Co. 4.10-11; Gá. 2.20; Col. 1.24). Pablo interpretó su propia vida y su muerte inminente como continuación de las de Cristo, esto es, en términos de auto-

3. También Menno Simons indicó que la palabra hebrea «pecado» podría significar «ofrenda por el pecado».

4. Sin embargo, ver en el capítulo 11 de esta obra otra traducción posible.

entrega personal (Fil. 2.17; 2 Ti. 4.6). No sólo la vida de los cristianos es un sacrificio, sino también las ofrendas en dinero que comparten con otros (Ro. 15.31; Fil. 4.18).

Así como el cuerpo de Cristo es dado en sacrificio (1 Co. 11.24), así también los cuerpos, o personas, de los cristianos en Roma son sacrificios vivientes (Ro. 12.1). Pablo vio su propia vida y misión como un ministerio sacrificial (Ro. 15.15-16). En 2 Corintios 2.14-17, subraya la idea de que la misión apostólica es un sacrificio, mediante el uso de los términos «aroma» y «fragancia», que expresan en la Septuaginta el carácter aceptable de un sacrificio delante de Dios.

El pasaje de 1 Pedro 2.4-10 recalca con énfasis la espiritualización del templo y del sacrificio. En este caso, la comunidad aparece como la «casa espiritual» en la que son ofrecidos «sacrificios espirituales aceptables a Dios». Este pasaje reafirma el mensaje central de Romanos 12. El auténtico sacrificio cristiano consiste en ponerse incondicionalmente al servicio de Dios y del prójimo.

En Hebreos el concepto del sacrificio se presenta bajo dos formas principales. Por un lado, el sacrificio de Cristo es visto como la auto-ofrenda de un sumo sacerdote. Por otro, el sacrificio del cristiano consiste en la alabanza a Dios, y en el servicio y la ayuda material al prójimo (He. 13.15-16).

Jesús, sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, rey de justicia y de paz (He. 6.20-7.3), es tanto el fin como el cumplimiento del sacerdocio veterotestamentario. En el nuevo orden, Jesús es a la vez sacerdote y ofrenda por el pecado. Siguiendo el modelo del ritual del Día de la Expiación, el autor de Hebreos presenta a Jesús, el eterno sumo sacerdote, como el que entra al santuario eterno, una vez y para siempre, para hacer expiación con su sangre a través de un único y perfecto sacrificio. Luego, sentado a la diestra de Dios, se convierte en permanente intercesor a nuestro favor: ésta es también una función del sacrificio (7.25-8.7; 9.6-14, 23-28; 10.12-22; 12.18-24).

La diferencia entre el sistema sacrificial del antiguo pacto y la obra de Cristo en la nueva era no es meramente cuantitativa. Es también cualitativa. Se trata de un acto libre y voluntario de auto-entrega, que Jesús lleva a cabo una vez y para siempre (He. 10.11; 7.23ss.; 9.6s., 11s., 15s.). Cristo, en contraste con todos los demás, trajo redención eterna (9.12; 10.14). La carta a los Hebreos no describe a un Cristo redentor que meramente intro-

duce algunas mejoras en el sistema sacrificial del antiguo orden. La obra de Cristo, más bien, significa una ruptura radical con el sacrificio tal cual se desarrolló en Israel y se perpetuó en el judaísmo. Cristo marca el retorno radical al propósito original del sacrificio veterotestamentario, o sea la restauración de relaciones personales entre Dios y la humanidad. A través de la ofrenda personal, única y voluntaria de su propia vida, Cristo cumplió el propósito original. El sacrificio cúlctico no fue meramente trascendido; llegó a su fin en Cristo (10.18).

Del mismo modo que en las cartas paulinas y en 1 Pedro, también en Hebreos el sacrificio es espiritualizado en términos de la vida cristiana. Dado que Cristo se ofreció a sí mismo por nosotros (He. 2.9; 5.1), todos podemos ahora «acercarnos», término técnico que describe al sacerdote cuando se aproxima al altar del sacrificio. Así que, a la luz del sacrificio de Jesús, se nos convoca a ofrecer nuestra propia vida en sacrificio (10.19-25). Este es el mismo concepto que hemos encontrado en Romanos 12.1; 15.15-16; y en 1 Pedro 2.4-10. Vivir la vida cristiana en la comunidad de Cristo implica asumir la función reconciliadora que correspondía al ritual sacrificial. El pasaje de Hebreos 13.10-16 reitera la idea de que la vida cristiana tiene un carácter sacrificial (cf. 12.28). Se recalca permanentemente en los capítulos 10, 11 y 13 de esta carta que el ritual veterotestamentario ha sido superado por la adoración en el nuevo pacto, en la cual todos los creyentes participan al ofrecer sacrificios espirituales de alabanza, buenas obras y ayuda mutua (12.28; 13.15-16), sacrificios que son posibles gracias a la permanente mediación de Cristo, el sumo sacerdote.

Estos son los sacrificios de la nueva era, en la cual ya no hay sacrificios en un sentido literal y cúlctico. Poner nuestras vidas, voluntades y acciones, incondicionalmente a disposición de Dios y de nuestros hermanos y hermanas, en el marco de la nueva comunidad del Espíritu es el nuevo significado que el sacrificio adquiere tanto en Hebreos como en los escritos de Pablo y Pedro.

Los escritos del apóstol Juan desarrollan la idea de que la comunidad cristiana es el nuevo templo. «Y aquel Verbo ... armó su tienda de campaña entre nosotros» (Jn. 1.14, traducción propia) implica que el templo ha sido reemplazado. Es también significativo que Juan ubique la purificación del templo en un contexto pascual (2.13-23). Las palabras de Jesús, «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de

su interior correrán ríos de agua viva» (Jn. 7.37-38), en ocasión de la Fiesta de los Tabernáculos, con la tradicional ceremonia del agua, muestran que la fiesta ha sido trascendida y reemplazada por Cristo.

La idea de la auto-entrega sacrificial, fundada en el concepto del siervo, que se refleja en las expresiones «por nosotros» y «por vosotros», es prominente en los escritos de Juan (Jn. 3.16; 10.11, 15, 17; 13.1-15; 11.49-52; 18.14; 15.13; 1 Jn. 3.16; 4.10-11). Además, 1 Juan 3.16 y 4.10-11 muestran la misma vinculación estrecha entre el sacrificio de Cristo y la auto-entrega sacrificial de los cristianos, que ya hemos notado en la literatura paulina y en Hebreos.

El motivo de la ofrenda por el pecado está también presente en 1 Juan, donde se nos dice que «Jesucristo el justo ... es la propiciación (i. e., la ofrenda expiatoria) por nuestros pecados» (2.1-2; cf. 1.7; 4.10). Más importante aún para entender este texto es el hecho de que, según el pensamiento rabínico temprano, el concepto de la ofrenda por el pecado que se realizaba el Día de la Expiación estaba fuertemente influenciado por el sufrimiento y la muerte vicarios del «hombre justo» (Daly, 1978:78).

Juan, como Pablo, interpretó la muerte de Cristo como un sacrificio pascual, y remarcó mucho más que los evangelios sinópticos la idea de que la muerte de Cristo es un evento pascual. Juan organizó su Evangelio alrededor de tres fiestas pascales; la muerte y la resurrección de Cristo tienen lugar en la tercera de ellas. Sitúa el momento de la muerte de Cristo a la misma hora en que eran matados los corderos pascales (Jn. 19.14, 31). La referencia al hisopo (19.29) trae a la memoria el rito pascual de Exodo 12.22. La mención juanina de que «no será quebrado hueso suyo» (Jn. 19.36) establece una comparación directa entre la crucifixión de Cristo y el cordero pascual (cf. Ex. 12.46; Nm. 9.12; Sal. 34.20).

### *Hacia una comprensión del sacrificio en nuestro tiempo*

#### *El sacrificio bíblico*

El uso del motivo sacrificial en el Nuevo Testamento en general se corresponde con la comprensión paulina del tema: la muerte de Cristo es entendida en términos sacrificiales, los cristianos son

el nuevo templo, y los sacrificios cristianos son espiritualizados de modo tal que pasan a ser fundamentalmente éticos antes que rituales. Esto tiene consecuencias para nuestra comprensión tanto de la muerte de Cristo como de la adoración cristiana entendida como vida que se conforma a la imagen de Cristo.

El trasfondo veterotestamentario del sacrificio, y las formas en que los escritores neotestamentarios aplican este concepto a la muerte de Jesús, nos proporcionan ciertas claves para entender el significado de esta última. Cristo es presentado como una ofrenda por el pecado, a través de la cual las relaciones entre la criatura y el Creador —que han sido perturbadas por el pecado— son puestas en orden: se trata de una acción expiatoria en la cual Dios, y sólo él, es en última instancia el sujeto o agente. Como lo muestra el ritual del Día de la Expiación, las personas (y las cosas) era objetos de expiación. No obstante, no encontramos necesariamente en estas imágenes algunas ideas posteriores sobre el castigo vicario o la satisfacción por la aplicación de una pena.

El sacrificio en ocasión de la Pascua en Egipto se relaciona tanto con la redención de los primogénitos como con la liberación de la servidumbre. Esto provee el trasfondo para entender la muerte de Cristo como una muerte vicaria (por nosotros) y sacrificial. De todos modos, no es necesario incorporar a esta imagen conceptos como el de castigo vicario y el de satisfacción por la aplicación de una pena.

El sacrificio del pacto era, para los primeros cristianos, una clave adecuada para entender la realidad del nuevo pacto instaurado por la muerte y la resurrección de Cristo, sacerdote y sacrificio del nuevo pacto.

Los principales pasajes neotestamentarios que hablan de los sacrificios de los cristianos son Romanos 12.1-2; 15.15-16; 1 Pedro 2.4-10; Hebreos 10.19-25; 12.18-13.16. Todos estos pasajes entienden el sacrificio tanto explícita como implícitamente (en virtud del hecho de que se encuentran en contextos de exhortación ética) en términos de una vida de conducta y misión cristianas. Por tanto, el núcleo de una concepción específicamente neotestamentaria del sacrificio cristiano no es ritual ni litúrgico, sino práctico y ético.

### *El sacrificio en el siglo veinte*

Cuando tratan el tema del sacrificio, los teólogos contemporáneos tienden a encuadrarse dentro de dos posiciones bien defi-

nidas. Algunos insisten en la validez universal del sacrificio en la experiencia humana de todos los tiempos y lugares; sin embargo, conciben el sacrificio en términos puramente religiosos o teológicos. Otros reconocen la existencia del concepto y la práctica del sacrificio en el mundo antiguo (incluyendo al mundo bíblico) y entre los pueblos primitivos de la era moderna, pero aclaran inmediatamente que esta categoría carece de todo sentido para el Occidente actual. En síntesis, pareciera que nos encontraríamos en un callejón sin salida. El sacrificio resulta un fenómeno religioso o cívico en el sentido más estricto de estos términos; y la gente pensante del Occidente industrializado no puede, de ninguna manera, atribuir validez alguna a un concepto tan arcaico.

Ciertas corrientes de la erudición bíblica moderna han señalado que la actual tendencia a escindir lo religioso de lo social y político, y a proyectar esta división sobre el antiguo Israel, no se corresponde con la perspectiva bíblica. La costumbre de clasificar la antigua ley hebrea en una sección civil y otra ceremonial no resiste un análisis minucioso de la naturaleza de estas leyes bíblicas. En el antiguo Israel las áreas de la ley civil y ceremonial, de la política y la piedad, de la justicia y la liturgia, de la economía y el culto, se superponen a tal punto que resulta imposible separarlas en categorías claras y lógicamente distintas.

A la luz de esta visión bíblica global de la realidad, surge la pregunta acerca de qué pasaría si nosotros, los modernos, no separásemos en forma tan tajante lo religioso y lo secular (o lo político). Tal vez nos percataríamos de que el concepto de sacrificio no es tan extraño para el Occidente moderno como muchos de nosotros a menudo hemos imaginado.

De hecho, la magnitud de los sacrificios llevados a cabo en el siglo veinte en las así llamadas naciones «cristianas» del Occidente, es impresionante. No es necesario limitar nuestra comprensión del sacrificio a actos cívicos, como aquellos que los antiguos pueblos paganos practicaban para aplacar la ira de los dioses. Tampoco es indispensable entender el sacrificio en las categorías anselmianas, esto es, en el sentido de una ofrenda que es requerida para reparar el honor ofendido de Dios. En un sentido más amplio, el sacrificio es algo que estamos dispuestos a ofrecer, o una suerte de precio que estamos dispuestos a pagar, con vistas a obtener bienestar (salvación), sea personal, corporativo o nacional.

El siglo veinte se ha destacado como el siglo en el cual cientos de miles de víctimas han sido sacrificadas por razones que, de una u otra forma, son salvíficas: «para salvar la democracia», «por el bien de todos», «en beneficio de los mejores intereses nacionales». La mayoría de los occidentales ha sido capaz de creer que, de alguna manera, estas muertes fueron eficaces para gestar la salvación de la nación, por ejemplo. En algunos casos tal vez sea posible establecer una relación de causa y efecto entre la muerte de las víctimas sacrificiales y los fines perseguidos. Sin embargo, en muchos otros no lo es. Sin embargo, en todos los casos se atribuye un valor cuasi-religioso al objetivo que se desea alcanzar y al sacrificio, indispensable para alcanzarlo, que se ofrece en el altar de la patria. Una cuestión notable acerca de este sacrificio consiste en que, mientras que los antiguos hebreos ofrecían animales selectos, tanto los antiguos pueblos paganos como las naciones occidentales modernas han ofrecido víctimas humanas.

En el antiguo Israel, el chivo emisario era llevado al desierto para frenar los efectos del pecado y salvar al pueblo de sufrir daños. En la antigua Grecia, hombres y mujeres eran enviados al exilio por las mismas razones (Hengel, 1981:24-27). En las modernas sociedades del Occidente, los que constituyen una amenaza para el orden establecido son expulsados de la sociedad y aislados en una celda para preservar las estructuras sociales. En algunos casos, estos seres humanos que cumplen el papel del chivo emisario son sacrificados, y su muerte es interpretada generalmente de dos maneras: o ha ocurrido para el bienestar de la sociedad, o tuvo lugar para satisfacer las justas demandas de cierto universo moral (cf. Anselmo).

En otro nivel, los seres humanos siempre hemos estado listos a ofrecer sacrificios para garantizar nuestro propio bienestar. En la antigüedad, estos sacrificios incluían víctimas humanas, animales, o el producto del trabajo realizado. En las sociedades modernas, hay casos que manifiestan una extraordinaria similitud con los sacrificios primitivos. Se sacrifica a quienes todavía no han nacido, para garantizar el bienestar, la realización personal, o el honor de los oferentes. Se sacrifica tanto a las cosas como a los seres humanos, con el fin de alcanzar ciertos logros vocacionales.

Ya que el sacrificio, en todas sus variedades modernas, está tan profundamente arraigado en la experiencia contemporánea de Occidente, no debería resultarnos tan extraño un texto como el de

1 Juan 4.10, donde se nos dice que Dios no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó «en sacrificio expiatorio por nuestros pecados». Más aún, la convicción del Nuevo Testamento es que precisamente éste es el sacrificio final y definitivo, que pone fin a todo otro sacrificio (con excepción del auto-sacrificio voluntario que se expresa en la alabanza a Dios y en el servicio a otros). A partir del sacrificio de Cristo, la humanidad ya no necesita seguir ofreciendo sacrificios en los distintos altares, en los cuales estamos siempre prontos a ofrecer víctimas. Nuestro bienestar (salvación) depende simplemente de la confianza obediente en un Dios que provee absolutamente a todas las necesidades de su pueblo.



## *La expiación y la ira de Dios*

Como ya lo señalamos en el capítulo previo, una de las funciones esenciales del sacrificio en el Antiguo Testamento era la expiación de pecados. Dado que las referencias neotestamentarias a la muerte de Cristo destacan este aspecto particular del sacrificio, trataremos por separado el motivo de la expiación como clave para entender la obra de Cristo.

Esta imagen ha sido, tradicionalmente, una de las categorías principales para interpretar la muerte de Cristo, aunque el término aparezca, en realidad, relativamente pocas veces mencionado en el Nuevo Testamento. Sólo en seis ocasiones los escritores neotestamentarios apelan a la familia de palabras *hiláskomai*, *hilastérion*, *hilasmós*, traducidas, según los casos, como «ser propicio a» (Lc. 18.13), «expiar» (He. 2.17), «propiciación» (Ro. 3.25; 1 Jn. 2.2; 4.10) y «propiciatorio» (He. 9.5).<sup>1</sup> Entre los traductores del Nuevo Testamento a las distintas lenguas modernas no siempre ha existido acuerdo acerca de si el sustantivo principal de esta

1. En Lucas 18.13, *hiláskomai* es traducido como «ser propicio» (Reina-Valera) y «tener compasión» (Biblia de Jerusalén). En Hebreos 2.17, el mismo verbo ha sido traducido al castellano como «expiar» (Reina-Valera y B. de Jerusalén). En Romanos 3.25, *hilastérion* ha sido traducido como «propiciación» (Reina-Valera y B. de Jerusalén). En Hebreos 9.5, la misma palabra aparece como «propiciatorio» (Reina-Valera y B. de Jerusalén). En 1 Juan 2.2 y 4.10, *hilasmós* ha sido traducida como «propiciación» (Reina-Valera y B. de Jerusalén).

familia de términos debería ser entendido como «expiación» o como «propiciación».<sup>2</sup>

En castellano, por ejemplo, resulta obvio que entre «expiar» y «propiciar» exista una diferencia de sentido. «Expiar» requiere cierto pecado o impureza como objeto. Dicho objeto es impersonal. En cambio, «propiciar» apunta a un objeto personal. Las interpretaciones tradicionales de estos pasajes sostienen que el objeto de la propiciación es Dios.

Un término ligado a éstos, *híleos*, aparece en Hebreos 8.12, donde el autor cita a Jeremías 31.34, «seré propicio a sus injusticias». Este vocablo era usado entre los antiguos griegos con especial referencia a gobernantes y dioses. De hecho, se pensaba que uno de los propósitos de los actos cúltricos era, precisamente, hacer propicios a los dioses. En marcado contraste con este uso del término, en la Septuaginta *híleos* sólo se emplea como predicado de Dios.

### *Antiguas interpretaciones de la expiación*

Para entender cómo el Nuevo Testamento emplea esta familia de términos, debemos comprender primero qué significados tenían en el Antiguo Testamento.

#### *La expiación entre los antiguos hebreos*

Entre los antiguos hebreos, el término *kipper* (literalmente, «quitar frotando», «borrar») parece haber tenido dos significados básicos: (1) purgar, purificar, limpiar; y (2) cubrir (Herrmann, 1965:305-10). La expiación era a la vez cúltrica y no cúltrica. En este último caso, se efectuaba expiación a través del pago de dinero: de esta manera se reparaba el daño cometido y se liberaba a la parte culpable de toda obligación (Ex. 21.30). En otros casos, parece que la expiación demandaba la entrega de una vida (Nm. 35.31s.; 2 S. 21.3-6). Esta vida funcionaba a manera de rescate (Nm. 8.19; Ex. 30.16). La convicción del antiguo Israel era que el Dios misericordioso tiene por costumbre expiar la culpa. Si Dios

2 Por ejemplo, Reina-Valera Actualizada prefiere «expiación» en Ro. 3.25; 1 Jn. 2.2 y 4.10, al igual que Cantera-Iglesias, mientras que El Libro del Pueblo de Dios se inclina por «propiciación».

no hace o proporciona expiación, o si no perdona, entonces el pecador debe morir (Jer. 18.23; Is. 22.14). Si Dios expía el pecado, entonces los seres humanos pueden vivir (Sal. 78.38) y ser salvos (Sal. 79.9).

Tres de cada cuatro apariciones de *kipper* en el Antiguo Testamento guardan conexión con sacrificios específicos: la expiación era primeramente cúltrica. Levítico 17.11 nos informa que la expiación se hace con la sangre que Yahveh ha dado para el altar; porque en la sangre está la vida. En su uso cúltrico, la expiación está ligada al manejo ritual de la sangre de animales. Esto se refleja en el ritual de la ofrenda por el pecado del que se nos informa en Levítico 4, donde el manejo de la sangre parece ser el clímax de la acción que resulta en expiación y perdón (Lv. 4.20, 26, 31, 35). En casos de adversidad económica, una ofrenda en cereales permite también la expiación y el perdón (Lv. 5.11-13). En el ritual del gran Día de la Expiación, se hace evidente el papel central que desempeña el manejo de la sangre en la expiación y el perdón. Se hace expiación para el sacerdote y su casa (Lv. 16.6, 11, 17), así como también para la congregación entera (16.5, 17).

En el pueblo de Dios existe la posibilidad de expiación y de perdón para todas las transgresiones cometidas contra los mandamientos de Yahveh (Lv. 4.2; Nm. 15.22ss.), y para todos los perjuicios ocasionados por ofensas (Lv. 5.16), siempre que éstas hayan sido cometidas involuntaria e inconscientemente (Nm. 15.30). Los pecados cometidos deliberadamente y con mala intención («con soberbia») desembocan en la expulsión del pueblo de Dios: el culpable, en este caso, debe cargar solo con su iniquidad y las consecuencias de ella (Nm. 15.30-31). La comunidad del pueblo de Dios es el contexto en el cual la expiación y el perdón tienen lugar. Las consecuencias del pecado son de naturaleza colectiva y la restauración del pecador tiene también dimensiones sociales.

Cuando comparamos los textos que se refieren a la expiación (cúltrica y no cúltrica) en el antiguo Israel, descubrimos que, en la comunidad de Yahveh, nada que exija expiación puede permanecer indefinidamente sin ser objeto de ella. Existe, por cierto, la posibilidad de que quienes infringen los mandamientos de Yahveh con mala intención y se manifiestan renuentes al arrepentimiento, sean «cortados» del pueblo de Dios «en medio del cual la expiación es posible». Pero en la comunidad del pueblo de Dios,

las relaciones perturbadas pueden ser restauradas a través de las provisiones para expiación que Yahveh ha hecho en favor de su pueblo.

La relación íntima que existe entre un Dios santo y un pueblo santo exige que todo pecado e impureza sean expiados. No se trata meramente de evitar las consecuencias destructivas del pecado no expiado, aunque esto es también parte de la cuestión. El carácter de Dios debe aparecer reflejado en las relaciones que caracterizan a su pueblo. El llamado a la santidad que se hace al pueblo de Dios está fundado en la realidad de la santidad divina. Como ya lo hemos notado, la expiación es efectuada por el Dios misericordioso de Israel, o bien a través del manejo cúlctico de la sangre de los animales sacrificiales, o bien por medio de las varias formas no cúlcticas de expiación.

Las interpretaciones teológicas de los rituales expiatorios del antiguo Israel han sido influenciadas, con frecuencia, por consideraciones doctrinales de carácter confesional. Antes de tratar de forzar los distintos materiales veterotestamentarios para que encajen en una teoría racional de la expiación, deberíamos, más bien, reconocer la variedad de ideas y motivos presentes en las provisiones vinculadas con la expiación y el perdón: lo real y concreto en la experiencia del pueblo de Dios es, precisamente, esta variedad. Entre las formas cúlcticas ordenadas por Yahveh como medios de expiación, la sangre de los animales sacrificiales ocupa un lugar prominente. La sangre es adecuada y efectiva, en virtud de la vida contenida en ella. Considerados independientemente de la actitud de los oferentes, los sacrificios carecían de validez. El *kipper* no era eficaz en sí mismo. En este sentido, las prácticas expiatorias de Israel se diferenciaban sustancialmente de las de los otros pueblos del Cercano Oriente. Las relaciones de pacto conformaban el único contexto válido para el arrepentimiento y la expiación.

### *La expiación en la antigua Grecia*

Dos términos eran empleados en la antigua Grecia para expresar la realidad contenida en el concepto hebreo de *kipper* (Büchsel, 1965:310-12). La palabra *katharismós* significaba la purificación de los defectos cúlcticos y morales. El término *hilasmós* se refería a la propiciación de los seres sobrenaturales (dioses, demonios, difuntos), cuyo favor se buscaba o cuya ira había sido provocada.

Ambas realidades, la purificación de los seres humanos y la propiciación de los seres sobrenaturales, eran vistas como dos dimensiones de un mismo proceso. La purificación era esencial para establecer la relación con la deidad. Consistía en la eliminación de las manchas físicamente concebidas, a través del lavado con agua o sangre, del frotamiento con arcilla o de la fumigación. En algunos sacrificios, animales y humanos, la culpa era concebida como transferida a la víctima.

Para apaciguar a las divinidades airadas se disponía de una amplia variedad de acciones y sacrificios, los cuales también servían para expiar la culpa y limpiar las manchas morales. Aunque algunas prácticas y creencias tendientes a apaciguar a los dioses eran, sin duda, primitivas, los griegos más ilustrados estaban convencidos de que lo realmente importante era la disposición y la conducta morales. Ambas estaban presentes en la comprensión que los griegos tenían de la expiación y la propiciación.

El término *hiláskomai* tenía generalmente a los seres humanos como sujeto y a una deidad o a un difunto como objeto. En este sentido, el término significaba «tornar favorable», «apaciguar», «propiciar» o «hacer propicio». Este era el sentido cúlctico del término. Se lo empleaba además para denotar el apaciguamiento del emperador en su enojo, y para describir el acto de entrega de un regalo, a través del cual buscaba restaurarse la armonía en las relaciones interpersonales. En el Nuevo Testamento, *hiláskomai* aparece reinterpretado de forma sustancial. En lugar de hacer referencia a las acciones de los seres humanos respecto de Dios, el verbo describe la actividad de Dios respecto de la humanidad.

### *La expiación en el judaísmo tardío*

Según los rabinos del judaísmo tardío, todo pecado perturba la comunión con Dios (Büchsel, 1965:312-14). Además, la ira de Dios es provocada sólo por el pecado. Por tanto, la eliminación del pecado, o la expiación, adquiere fundamental importancia. La expiación puede ser efectuada a través de medios cúlcticos, por un lado, o de acciones meritorias personales, por otro. Los ritos del Día de la Expiación eran fundamentales como instrumentos cúlcticos para quitar el pecado y promover la reconciliación, aunque había otros sacrificios igualmente significativos. Entre las acciones personales por medio de las cuales se lograba la expiación, podemos citar la penitencia, la muerte, las obras de caridad, la resti-

tución, el estudio de la ley, el ayuno y la oración. Cuando, debido a la destrucción del templo, los sacrificios sangrientos dejaron de ser posibles, la religiosidad judía encontró en estas buenas obras un sustituto adecuado para el culto del templo. Las acciones personales meritorias eran llevadas a cabo a través de un cumplimiento escrupuloso de las provisiones de la ley.

También el sufrimiento inocente del justo era considerado como portador de una virtud expiatoria. Ejemplo de esta creencia es la referencia a la muerte de los mártires judíos. «Ellos actuaron como un rescate por los pecados de nuestra nación, y a través de la sangre de estos justos y de su muerte propiciatoria la Providencia Divina preservó a Israel» (4 Mac. 17.22).

Los mismos conceptos respecto de la expiación aparecen entre los judíos de la diáspora. Dado que se interpretaban a sí mismos como parte del pueblo de Dios, consideraban que, para ellos, el ritual del día de la expiación era plenamente válido y que el cumplimiento de la ley ofrecía un camino concreto hacia la expiación.

### *Visión neotestamentaria de la expiación*

Si comparamos la interpretación neotestamentaria de la expiación y la propiciación con las visiones predominantes en el mundo antiguo sobre estos temas, encontramos más diferencias que similitudes. Sólo dos veces *hiláskomai* aparece en el Nuevo Testamento. En Lucas 18.13, el término se emplea con referencia a una súplica que se eleva a Dios pidiendo misericordia. Este sentido particular del vocablo aparece también en el Antiguo Testamento y entre los griegos de la antigüedad. En Hebreos 2.17, la tarea de Jesús como «misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere» consiste en expiar los pecados del pueblo. A través del ministerio de Jesús, los sacrificios veterotestamentarios quedan privados de toda vigencia ulterior (He. 10.11-18).

En este contexto, el concepto de la expiación no es la única imagen a la que se apela para interpretar la muerte y el sufrimiento de Jesús. También aparece el tema del conflicto-victoria, y en un plano de mayor relevancia aun que el de la expiación (He. 2.14-17). Por otra parte, en este texto no encontramos una referencia explícita a la propiciación, en el sentido de que sea necesario tomar a Dios favorablemente hacia nosotros.

### *Hiláskomai: la acción de Dios*

Es probable que el cambio más llamativo que se produce en el Nuevo Testamento consiste en que, a la par del significado de (1) «propiciar», que es el que comúnmente aparece entre griegos y judíos, el término adquiere el sentido de (2) «purgar» o «limpiar» el pecado, y de (3) «cubrir» o «expiar». En el primero de estos tres casos, la persona propiciada aparece en caso acusativo dentro de la estructura de la oración. Si esta persona es Dios, el significado global es que las personas buscan propiciarlo (voz activa), o que él se permite ser propiciado y se torna, así, favorable (voz pasiva). En el segundo de los tres casos mencionados arriba, la persona u objeto que ha sido limpiado aparece en caso acusativo. Ejemplo de este uso es el texto de Hebreos 2.17, antes citado, en el cual «los pecados» de las personas están en caso acusativo. En el tercero de los tres casos, la culpa o el pecado expiados están también en caso acusativo, o constituyen el término de una preposición, generalmente *peri* o *apó*, traducidas como «de».

Encontramos ejemplos del primero de estos sentidos en toda la literatura antigua: en el griego clásico, en la Septuaginta, en Filón y en el Nuevo Testamento (Lc. 18.13). Existe una importante diferencia, en este sentido, entre la Septuaginta y el Nuevo Testamento: en este último, *hiláskomai* es empleado sólo en el presente pasivo. Tal es el caso, por ejemplo, en Lucas 18.13, donde el pecador pide que Dios le sea propicio.

Alguien ha sugerido que el término portaba, originalmente, sólo el primero de los sentidos; desde esta perspectiva, el segundo y el tercer sentidos serían extensiones del primero. Así, en sus connotaciones globales, el vocablo describiría una acción cuyos efectos se ejercen no sólo sobre Dios sino también sobre los hombres y sus pecados. Habría simultáneamente propiciación y expiación. De todos modos, importa recalcar que el término, que en el mundo antiguo designaba la acción de los seres humanos en su relación con Dios, en el Nuevo Testamento, en cambio, pasa a describir la acción de Dios para con las personas (Büchsel, 1965:316-17).

### *Hilasmós: la totalidad de la obra y la persona de Jesús*

*Hilasmós*, vocablo usado con muy poca frecuencia en la antigua Grecia, designaba una propiciación cültica de los dioses, así como también una acción expiatoria en general. En la Septuaginta el

término se refiere generalmente a la expiación cúllica, por medio de la cual son neutralizados los efectos del pecado. En el Antiguo Testamento griego, Dios no es el objeto de *hilasmós*; más bien, lo son los hombres o sus pecados. En el Salmo 49.7 se nos dice que los seres humanos no están en condiciones de ofrecer a Dios un *exhilásmo*. En el Salmo 130.4, *hilasmós* es el perdón de Dios.

En el Nuevo Testamento, *hilasmós* aparece solo en 1 Juan 2.2 y 4.10 y corresponde a lo que se halla en la Septuaginta: no se refiere a un Dios que es propiciado, sino más bien al propósito divino que se cumple con la llegada de su Hijo. *Hilasmós* se fundamenta, por tanto, en la realidad de la misericordia y el amor divinos (cf. 4.10). La intención de Dios consiste en hacer a un lado, o cubrir, el pecado. El contexto (1.9) indica que «perdón» y «limpieza» son términos paralelos a *hilasmós*.

Si tomamos en cuenta el contexto de 1 Juan 4.10, notamos que *hilasmós* genera amor hacia los demás. La victoria sobre el pecado como culpa no puede ser separada, por tanto, del triunfo sobre el pecado como desobediencia o transgresión (falta de amor, según Juan). Aparte de la referencia a la sangre de Jesús (1.7) y a que Dios envía a su Hijo (4.10), Juan no destaca particularmente el hecho de que la muerte de Cristo sea un medio para gestar *hilasmós*. En ningún momento se responde la pregunta acerca de cómo se obtiene concretamente este *hilasmós*. De hecho, Juan se refiere al Señor resucitado como abogado-intercesor (2.1); la misión total de Jesús aparece descrita como una manifestación de amor (4.10).

Por tanto, este texto juanino no justifica que intentemos vincular *hilasmós* exclusivamente con la muerte de Jesús. El concepto está ligado, más bien, a la totalidad de la persona y la obra de Jesús, en el contexto de las cuales su muerte aparece, sin duda, como un evento decisivo (cf. 1 Jn. 5.6; 3.16-17). Debemos agregar que *hilasmós* es, para Juan, mucho más que un mero concepto de doctrina cristiana; constituye la realidad sobre la que se fundamenta la vida misma de la comunidad mesiánica.

### *Jesucristo: el hilastérion de Dios*

En el propiciatorio, *hilastérion*, del arca del pacto, la presencia de Yahveh se actualizaba en medio de su pueblo (Ex. 25.17-22; Lv. 16.2). Allí se encontraba Yahveh con su pueblo durante el ritual del Día de la Expiación (Lv. 16.14). En la Septuaginta, el

término se emplea también en su sentido más general, para designar todo aquello que hace expiación.

En Hebreos 9.5 el vocablo es utilizado en su sentido más específico: designa el lugar de la presencia de Dios sobre el arca. En Romanos 3.25, en cambio, resulta difícil determinar con exactitud en qué sentido Pablo emplea el término. ¿Se refiere al propiciatorio en particular, o a un instrumento de expiación en general? De todas maneras, en ambos casos estaría describiéndose aquello que expía el pecado. A la luz del contexto de este pasaje, se constata con claridad que Dios es el sujeto en este proceso y no el objeto. *Hilastérion* no debe ser entendido, por tanto, como una propiciación cuyo objeto es Dios. Por el contrario, es Dios quien hace que el *hilastérion* sea lo que es: un lugar de misericordia.

En el Nuevo Testamento, los seres humanos o sus pecados constituyen el objeto del verbo *hiláskomai*. Debemos reconocer de antemano que los escritos paulinos no registran ninguna utilización de la forma verbal. Sin embargo, la afirmación de que los seres humanos son objeto y no sujeto de *hiláskomai* está en consonancia con otros aspectos del pensamiento paulino. Por ejemplo, concuerda con la enseñanza de Pablo acerca de la reconciliación: en este sentido, es Dios quien reconcilia a los hombres, y no al revés (2 Co. 5.18).

El eje de la primitiva expiación en Israel era, precisamente, el Día de la Expiación, en el cual se rociaba sangre sobre el *hilastérion*, o propiciatorio, para mediar la remisión de pecados. En el texto de Romanos antes señalado, Pablo se dirige a una iglesia que conoce bien las prácticas mosaicas (cf. Ro. 7.1). En este contexto, presenta a Jesús como propiciatorio superior, que es eficaz gracias a una relación de fe y no sobre la base de una observancia externa (cf. 2.28-29). Además, la muerte de Jesús ha sido un asunto público, en contraste con el rito veterotestamentario que era llevado a cabo dentro del lugar santísimo. Es difícil determinar si Pablo utiliza aquí *hilastérion* en su sentido más específico y concreto, o en su dimensión más abstracta y metafórica. En el primer caso, describir a Jesucristo como *hilastérion* se equipara a designar a la comunidad cristiana como «templo», o al propio Jesús como «puerta». Dado que los escritos paulinos están saturados de referencias a la Septuaginta, no debería sorprendernos la posibilidad de que aquí *hilastérion* esté empleado en su sentido más concreto. De todas maneras, es probable que Pablo utilice el término en

forma más abstracta, para referirse a aquello que limpia al hombre del pecado.<sup>3</sup>

A muchos lectores modernos les parecerá contradictorio el vínculo entre propiciatorio y expiación. Propiciatorio transmite la idea de un trono desde donde un Dios misericordioso concede el perdón. Expiación, en cambio, describe cierto tipo de acto llevado a cabo por la persona culpable, alguna clase de sufrimiento infligido al ofensor, cierto tipo de pago para restaurar el daño causado. Tradicionalmente, por tanto, propiciatorio y expiación están lejos de ser sinónimos. En Romanos 3.25, sin embargo, *hilastérion* puede ser traducido «propiciatorio» o «expiación»: ambas posibilidades están justificadas. Por tanto, existe una identidad básica de significado entre ambos términos en el Nuevo Testamento.

Es la humanidad, no la actitud de Dios hacia los seres humanos, la que necesita ser transformada. Dios odia el pecado, pero ama decididamente al pecador (Ro. 5.6-8). Jesucristo, y su auto-entrega en favor de la humanidad pecadora, constituye la expresión suprema del amor de Dios. En su muerte por nosotros, Jesucristo se convierte en el propiciatorio de Dios para la humanidad.

*Hilastérion* no es, en el pensamiento paulino, aquello que torna favorable a Dios: por el contrario, la provisión de un *hilastérion* para solucionar el problema del pecado humano presupone la

3. Entre los que prefieren traducir *hilastérion* como «propiciatorio» en Romanos 3.25 están los Padres Griegos (por ejemplo, Orígenes), M. Lutero, T. W. Manson, S. Lyonnet, A. Nygren, F. F. Bruce, J. N. Darby, E. K. Simpson, W. D. Davies (ver Nygren, 1949:156-58; Bruce, 1963:104-107). Respecto a la elección de esta traducción, Bruce observa que en la Septuaginta *hilastérion* tiene el significado de «propiciatorio». Es Dios, y no los pecadores, quien toma la iniciativa. Este es el caso también en el Antiguo Testamento (cf. Lv. 17.11). Por tanto, «parece conveniente considerar a *hilastérion* aquí como un sustantivo, que describe al propiciatorio como el lugar donde ocurría la expiación en los tiempos veterotestamentarios» (Bruce, 1963:106). Por otro lado, C. H. Dodd (1932:54-55) sugiere que *hilastérion* debe ser traducido como «un medio a través del cual el pecado es perdonado». L. Morris (1955:125ss.) prefiere «propiciación» como la mejor traducción. C.E.B. Cranfield (1975:214-218) traduce el término como «propiciación» o, más específicamente, como «sacrificio propiciatorio». En el capítulo 11 de este libro ofrecemos una traducción posible de todo el pasaje que incluye a Romanos 3.25.

existencia de un Dios que es esencialmente misericordioso. Jesús, como *hilastérion*, revela de forma suprema a Dios y expresa con claridad cómo es la justicia del pacto divino (Ro. 3.21, 25, 26). En Cristo, el *hilastérion* de Dios, se hace una distinción neta entre los pecadores y sus pecados. Los pecadores son conducidos a la fe, que es también arrepentimiento, esto es, enjuiciamiento de sí mismos y conversión. La obra de Cristo no consiste en la declaración de que un Dios trascendente ha cambiado de actitud. La experiencia de gracia y juicio ocurre concretamente en la raza humana. Jesucristo es el *hilastérion* de Dios, que libera verdaderamente a los seres humanos para que experimenten una nueva realidad, descrita en el Nuevo Testamento como redención, reconciliación, adopción, justificación, comunión y paz.

### La ira de Dios

De todos los rasgos humanos que se le atribuyen a Dios en el Nuevo Testamento, la ira es, seguramente, el más difícil de aceptar para el hombre moderno. Sin embargo, en un buen número de textos neotestamentarios observamos una relación estrecha entre la obra salvadora de Cristo y la ira de Dios (Jn. 3.36; Ro. 5.9; cf. Ro. 1.18; Ef. 2.3ss.; 1 Ts. 1.10). Debemos intentar, por tanto, entender el concepto de la ira de Dios en su sentido auténticamente bíblico.

La interpretación bíblica de la ira de Dios tiene sus raíces en el amor de pacto que Dios manifiesta hacia su pueblo. La relación salvífica entre Dios y los hombres constituye la médula de la visión bíblica de la ira divina. La ira es la respuesta de Dios a las violaciones que el pueblo hace del pacto, y apunta a proteger la relación de amor y misericordia con su pueblo. En este sentido, la interpretación bíblica de la ira es sustancialmente diferente de otras concepciones sobre este tema que encontramos en el Cercano Oriente antiguo.

En la antigua Grecia, por ejemplo, la ira era una de las características más prominentes de los dioses. A decir verdad, la ira de los dioses parece haber sido un componente esencial de la mayoría de las religiones antiguas. Este enojo divino estaba dirigido contra otros dioses o contra los seres humanos. Era provocado por actitudes que atentaban contra la vida, la ley y la moral. Los resultados

de la ira podían ser subsanados por medios cúltricos como votos, oraciones, actividades sacerdotales de distinto tipo, ritos de expiación y dedicación (Kleinknecht, 1967:385-87; Hahn, 1975:107).

Los antiguos romanos tenían ideas semejantes acerca de la ira divina. Los juicios destinados a castigar las ofensas religiosas tomaban la forma histórica concreta de desastres naturales como hambruna, enfermedad, plaga, ataque de ejércitos hostiles. Ante estas manifestaciones de la ira, se hacía necesario apaciguar a los dioses por medio de acciones cúltricas, como por ejemplo ritos expiatorios (Kleinknecht, 1967:389-92).

### *Antiguo Testamento: la ira del Dios del pacto convenido por amor*

Si comparamos la interpretación de la ira divina en el Antiguo Testamento con las concepciones sobre este tema que predominaban en el mundo antiguo, descubrimos más diferencias que similitudes. Los textos veterotestamentarios plantean la existencia de un vínculo muy definido entre los sustantivos referidos a la ira, por un lado, y Yahveh, el Dios del pacto, por otro (Fichtner, 1967:396). Debemos aclarar, en este sentido, que Génesis no contiene ningún término para designar la ira de Dios (Fichtner, 1967:396, n. 101). Pero en todo el resto del Antiguo Testamento el vínculo antes señalado adquiere una significación teológica especial: transmite la idea de que la ira está en íntima relación con el pacto. El pacto constituye el trasfondo, el contexto, de la ira. La ira es ciertamente un tema veterotestamentario importante: 375 veces aparecen en el Antiguo Testamento sustantivos que designan la ira y la vinculan con Yahveh (Fichtner, 1967: 395, n. 92). Pero el amor del pacto, o la misericordia incondicional (*hesed*), es aún más importante: no se trata sólo del amor que se manifiesta en el marco del pacto, sino también del amor sobre el que se fundamentan las relaciones de pacto (McKenzie, 1968: 752-53).

Por tanto, el origen de la ira en el antiguo Israel no está en alguna divinidad misteriosa y distante, sino en Yahveh, quien con amor ha elegido a Israel, ha establecido un pacto con él, y lo ha convertido en un pueblo de su propia posesión. Estamos lejos aquí de aquella concepción que presentaba la ira como un fenómeno irracional, caprichoso, injustificado. La ira de Yahveh está en íntima ligazón con la justicia que caracteriza a las relaciones en el pacto.

En los escritos veterotestamentarios se establece un vínculo evidente entre la ira de Dios y su celo (Ex. 20.5; 34.14; Dt. 32.16, 21; Sal. 78.58; 79.5; Ez. 16.23ss., 38, 42). De hecho, puede entenderse a la ira como celo, esto es, como una respuesta del amor herido del Amante de Israel. En el antiguo Israel, la ira y también el amor en el pacto eran experiencias personales, basadas en la obra salvadora de Dios en favor de su pueblo.

Por esta razón, el enojo de Yahveh está dirigido, sobre todo, contra Israel mismo. Dios ha dado su pacto salvador al pueblo. A través de su ira celosa, busca hacerlos volver de su deslealtad y apostasía (Dt. 4.25; 9.7, 8, 18, 19). Cuando Dios, preocupado por su pueblo, desata su ira, se torna evidente la solidaridad colectiva del individuo en relación con la comunidad toda. Cuando la ira de Dios se dirige contra individuos —Moisés (Ex. 4.14, 24), Aarón (Dt. 9.20), María (Nm. 12.9), reyes y profetas (Jer. 21.1-7)—, lo que realmente importa es la función de estos individuos dentro del pueblo de Dios (Fichtner, 1967:398).

Uno de los temas centrales en el mensaje de los profetas anteriores al exilio es precisamente la ira de Dios contra su pueblo infiel. Estos profetas enjuician la falsa certidumbre del pueblo, basada en una mala interpretación de la elección y en la supuesta inmunidad que, según creía Israel, le era conferida por las promesas divinas (Is. 5.18s.; 28.14-22; Os. 13.9-11; Am. 3.2; 5.18; Mi. 3.11). Los profetas post-exílicos, por su parte, interpretan el exilio como expresión de la ira de Dios sobre su pueblo (Is. 42.25; 47.6; 51.17; 54.8; 60.10; Zac. 1.2, 12). Además, reconocen que la ira divina puede volver a manifestarse (Is. 64.8; Jl.; Hag. 1.5-11; Zac. 1.3, 12).

La ira de Dios no está, por supuesto, limitada a su pueblo. Aunque las naciones puedan servir como instrumento de la ira de Dios contra su pueblo elegido, ellas mismas sentirán los efectos de esta ira como resultado de su propia rebelión y violencia (Is. 13.3, 5, 9, 13; Jer. 50.13, 15; Jon. 3.9). En el período posterior al exilio, particularmente en el judaísmo tardío, la visitación escatológica de la ira divina llegó a verse como dirigida sobre todo contra las naciones (Sal. 9.16s.; 56.7; 79.6-9) y contra los impíos dentro de Israel (Sal. 7.6; 11.5s.). El perdón de Dios, por otro lado, protegería a los justos en el pueblo de Dios de la ira venidera (Sal. 30.5; 65.3ss.; 103.3) (Fichtner, 1967:401).

En los textos veterotestamentarios más primitivos, algunos sucesos imprevisibles y catastróficos son atribuidos a la ira de

Dios. Esta se manifiesta, a veces, en formas que parecen arbitrarias y caprichosas (Gn. 32.23-33; Ex. 4.24-25; Fichtner, 1967:402). Paulatinamente irá reconociéndose, cada vez con mayor claridad, que la ira divina es una respuesta a la violación que Israel hace del pacto. La misericordiosa elección de Dios, su gúfa permanente, su pacto de amor, constituyen el trasfondo sobre el cual los profetas proyectan sus advertencias acerca de la ira divina. Detrás de cada denuncia profética —las hay muy variadas: contra la degeneración de las prácticas cúllicas (Is. 9.11; Os. 5.10), contra la injusticia social (Is. 1.10-17; Am. 5.21-27), contra la confianza en armamentos y alianzas antes que en Dios mismo (Is. 30.1-5; Jer. 2.35-37; Os. 5.13), contra la adoración a otros dioses (o la adoración a Yahveh a través de formas cúllicas extrañas)— encontramos el continuo lamento de que el pueblo se ha apartado de Yahveh y ha despreciado su pacto de amor (Os. 11.1-6; Am. 2.9-11; Fichtner, 1967:403).

La ira divina es vista en el Antiguo Testamento como una actividad personal del Dios que establece el pacto. Es la forma que toma el amor herido del pacto divino. Es la respuesta a un Israel que manifiesta infidelidad frente a la constante fidelidad de Dios. No se trata, por tanto, de un castigo por la transgresión de ciertos estatutos legales. El problema no consiste en una mera infracción de ciertas leyes, por más importantes que éstas sean; se trata más bien de una perturbación que tiene lugar a nivel de las relaciones personales del pacto. Si bien es cierto que esta ira se manifiesta a veces en formas misteriosas e imprevisibles, en la mayoría de los casos sus manifestaciones guardan estrecha relación con las expresiones concretas de infidelidad por parte de Israel. Podemos observar, en cierta medida, una relación de causa-efecto, en el sentido de que la infidelidad al pacto provoca la respuesta de la ira divina.

Esto queda particularmente claro en el libro de los Jueces (2.11-19). Dios redime a su pueblo de la esclavitud en Egipto y le concede su pacto misericordioso en el Sinaí. Pero estos hombres y mujeres infieles reiteradamente abandonan a Yahveh, y adoran a dioses extraños. En su ira, Yahveh entrega a Israel en manos de sus enemigos (y de los dioses de sus enemigos). En su sufrimiento y opresión, Israel, arrepentido, clama a Yahveh, y él libera a su pueblo de sus enemigos. Este es un ciclo que se repite vez tras vez. En el Antiguo Testamento, este ciclo culminará en el exilio.

El pasaje de Jueces 10.6-9 ofrece un ejemplo concreto de la forma que adopta la ira divina en uno de estos ciclos. A través de la adoración a los dioses de los filisteos y amonitas, Israel va sometiéndose paulatinamente a la autoridad e influencia de los mismos. A través de sus actitudes, el pueblo manifiesta claramente su preferencia por los valores de aquellos dioses, más que por los de Yahveh. Finalmente, Yahveh respeta la opción de Israel, y éste queda completamente subordinado a aquellas fuerzas a las que había venido adorando. Dado que la ira divina es la actividad personal del Dios que establece el pacto con el pueblo, ésta se manifiesta en el hecho de que Israel queda abandonado a las consecuencias inevitables de su infidelidad (Finger, 1983).

La ira de Dios hacia Israel es la otra cara de su amor expresado en el pacto. No podemos comparar el vínculo entre la ira y el amor de Yahveh con el precario equilibrio entre enojo y piedad que encontramos en los monarcas orientales. El pasaje de Isaías 54.8-10 ofrece una clara visión acerca de cómo la compasión y el amor permanentes del Dios que ha establecido el pacto posibilitan el triunfo final de la misericordia sobre la ira (cf. Jer. 31.18-20).

El concepto de la ira divina está, es cierto, presente en Israel, como lo está en todos los pueblos del antiguo Cercano Oriente. Sin embargo, la concepción de la ira que caracteriza a Israel es sustancialmente distinta. Se trata de la respuesta personal del Dios que ha instaurado el pacto, frente a la infidelidad de su pueblo. El objetivo final de la ira no es, de manera alguna, la destrucción del pueblo, sino más bien su restauración. Yahveh toma seriamente el pecado del pueblo, y a la vez permanece constante en su amor hacia él. Se trata de un enojo celoso, cuya última palabra es la misericordia que emana del amor del pacto.

#### *Nuevo Testamento: la liberación mesiánica de la ira de Dios*

La interpretación neotestamentaria de la ira divina continúa, básicamente, en la línea de la concepción que hemos encontrado en el Antiguo Testamento. Si bien podemos observar cierta evolución en la forma de concebir la ira, el Antiguo Testamento sigue siendo el mejor trasfondo para interpretar la visión neotestamentaria de este problema.

El trasfondo de la ira es aquí, una vez más, el pacto divino de amor. En contraste con lo que ocurre en el mundo pagano con-



temporáneo (i. e., la ira divina toma la forma de eterna hostilidad entre los dioses y los seres humanos), en el Nuevo Testamento, en cambio, la misericordia de Dios se manifiesta a la par y por encima de su ira. En el Antiguo Testamento, las relaciones de pacto se caracterizaban por la presencia del amor del pacto, la ira como respuesta a la infidelidad y la misericordia perpetua. Hemos señalado que en los textos veterotestamentarios más antiguos la ira divina se manifiesta, a veces, de forma enigmática e irracional. En el Nuevo Testamento, en cambio, predomina una concepción teológica de la ira similar a la que ya estaba presente en algunos otros estratos de la literatura veterotestamentaria, especialmente en los profetas. La ira es actualizada en la historia con el propósito de proteger las relaciones de pacto entre Dios y su pueblo. Y, como lo indicaremos enseguida, el ámbito de influencia de la ira alcanza más allá de la historia.

En los evangelios sinópticos, los conceptos de ira, arrepentimiento, evangelio y reino guardan una relación estrecha entre sí (Mt. 3.2, 7-12; 4.17-25; Mr. 1.4-8, 14-15; Lc. 3.2-18; 4.14-21, 43). También para Pablo y Juan existe un vínculo íntimo entre evangelio e ira de Dios (Ro. 1.16-18; Jn. 3.36). En el Nuevo Testamento, como en el Antiguo Testamento, el amor del Dios que ha establecido el pacto se manifiesta en la ira frente a la infidelidad. En ambos testamentos, el Dios que salva a su pueblo es también su juez. Dios, que con infinito amor ha establecido ambos pactos, manifiesta su ira contra toda forma de infidelidad.

La ira a la que se refiere el Nuevo Testamento tiene no sólo una dimensión histórica sino también una escatológica. Esta última se revela en expresiones tales como «la ira venidera» (1 Ts. 1.10) y «el día de la ira» (Ro. 2.15). Entre las imágenes vinculadas con la ira de Dios que parecen ser de contenido escatológico, podemos señalar el fuego (Mt. 3.10-12), el cáliz (Ap. 14.10) y el lagar (Ap. 19.15) (Stählin, 1967:430). La dimensión escatológica de la ira es muy significativa en el Nuevo Testamento, como se desprende del hecho de que este último comienza con una referencia a la primera (Mt. 3.7) y concluye en el mismo tono (Ap. 19.15). Además, los escritores neotestamentarios proclaman unánimemente que Jesús libera de las manifestaciones escatológicas de la ira.

Sin embargo, la ira es también una realidad histórica presente. Aunque Pablo habla ciertamente de la ira como una realidad futura (Ro. 2.5; Ef. 5.6; Col. 3.6), también establece con claridad

que la obra salvadora de Jesucristo nos libera de la ira en el presente (Ro. 1.16-3.20; Ef. 2.3) (Hahn, 1975:111-12). En el Antiguo Testamento, la ira divina, en cuanto fenómeno de carácter personal, se manifiesta en el hecho de que el pueblo queda abandonado a las inevitables consecuencias de su pecado e infidelidad. En el mismo sentido debemos interpretar el pasaje de Romanos 1.18-32: las tremendas consecuencias de la desobediencia a Dios recaen sobre la cabeza de los impíos. Tres veces repite Pablo que «Dios los entregó» al mal que ellos habían elegido (Ro. 1.24, 26, 28). La dimensión presente, actual, de la ira de Dios aparece también en Efesios 2.3. Ya en el presente somos concretamente liberados de la ira por medio de la obra de Cristo; ya hoy somos levantados a una nueva vida en un reino diferente (Ef. 2.4-6).

Así la ira de Dios tiene, a la vez, una dimensión futura (Ro. 2.5, 8; 9.22) y una presente (Ro. 3.5; 4.15; 1 Ts. 2.16). Las manifestaciones históricas actuales de la ira divina actúan como anticipo de la ira venidera. En un sentido, la manifestación futura de la ira divina ya está presagiada en las formas presentes que adopta esta ira (Stählin, 1967:432).

En el Nuevo Testamento como en el Antiguo Testamento, la ira de Dios aparece siempre vinculada a su objeto. La ira no es meramente un aspecto de la esencia divina (Stählin, 1967:438). En el Antiguo Testamento, el objeto principal de la ira de Dios es el pueblo del pacto en su infidelidad. Con esta misma nota comienza el Nuevo Testamento. Tanto Juan el Bautista como Jesús advierten sobre la ira de Dios, manifestando su preocupación por la infidelidad del pueblo (Mt. 3.7; Lc. 3.7; 21.23). Según Pablo, el pueblo de Dios no es sólo receptor del incondicional amor divino de pacto, sino también objeto, en su infidelidad, de la ira divina (Ro. 2.5; 4.13ss.; 1 Ts. 2.16).

Desde la perspectiva bíblica, todas las naciones serían bendecidas a través de la familia de Abraham, y la casa de Dios se convertiría en casa de oración para todas las naciones (Gn. 12.3; Is. 56.7). Pero la Biblia también afirma que todos los hombres comparten cierta solidaridad en la desobediencia, y que toda la humanidad es objeto a la vez de la misericordia y de la ira divina (Ef. 2.3-4; Ro. 9.22-26).

En el Nuevo Testamento como en el Antiguo Testamento, no son las infracciones aisladas de la voluntad divina las que acarrearán sobre el pueblo la ira de Dios, sino más bien el rechazo del amor

del pacto y el desprecio hacia la intención salvadora de Dios. Esta intención se da a conocer a través del pacto, o por otros medios (Ro. 1.19-21a), o por medio del nuevo pacto (Ro. 2.4).

En el Nuevo Testamento como en el Antiguo Testamento, observamos cierta relación de causa-efecto en el funcionamiento de la ira de Dios. Dado que esta última es personal y constituye la expresión del amor divino que ha sido herido, opera a través de las consecuencias inexorables de la desobediencia: los actos de los pecadores recaen sobre sus propias cabezas (Stählin, 1967:443). Este es el fenómeno que hemos observado en Romanos 1.18-32; es probable que éste sea también el sentido de Romanos 9.22 y 1 Pedro 2.8. La misma verdad aparece en Mateo 26.52b y 27.25. Como en el caso del faraón, la violencia se vuelve en contra de los violentos. Esta es una de las manifestaciones concretas de la ira de Dios, de la cual Jesús ha venido a salvarnos.

A lo largo de toda la Escritura, el ser humano manifiesta un deseo permanente de escapar de la ira, tanto en su dimensión histórica como escatológica. En este sentido, el Antiguo Testamento repite el llamado al arrepentimiento, a volver a la fidelidad, la obediencia y la justicia del pacto. En el Nuevo Testamento el mensaje es similar: volverse en arrepentimiento o conversión (Mt. 3.7-12; Lc. 3.7-14) al Dios que ha establecido el pacto y que se ha revelado a sí mismo, de forma plena, en su Mesías.

El Nuevo Testamento vincula la liberación de la ira, tanto en el presente (1 Ts. 2.16) como en el futuro (Ro. 5.9), con la persona y la obra salvadora de Jesucristo. A través de su propia entrega vicaria hasta la muerte, se nos coloca en relaciones rectas y se nos hace rectos (esto es, se nos restaura a las relaciones de pacto con Dios y con su pueblo). Es Dios mismo quien, a través de su iniciativa reconciliadora en Jesucristo el Mesías, quiebra su propia ira, sana su amor de pacto que había sido ofendido, y así la nueva posibilidad de relaciones de pacto en el reino de Dios está abierta a todos los que estén dispuestos a aceptarla.

---

## 9

---

### *Redención*

La imagen de la redención que el Nuevo Testamento utiliza para interpretar la obra de Cristo tiene sus raíces en la literatura veterotestamentaria. El acto divino de redimir a su pueblo de la esclavitud en Egipto se transforma en paradigma para entender la actividad salvífica de Dios en favor de los seres humanos (Ex. 6.6; 15.13; Dt. 9.26; 21.8). La redención de Israel de Egipto constituyó una realidad histórica fundamental en la vida del pueblo de Dios. El mismo carácter concreto e histórico tiene el término «redención», cuando se lo emplea para designar la manumisión de esclavos. Es precisamente esta vinculación con eventos, prácticas e instituciones históricos y concretos, lo que confiere a esta imagen su vigor metafórico, cuando se la aplica a la obra de Cristo que nos libera del pecado.

No es raro, entonces, que los escritores del Nuevo Testamento hayan apelado a esta imagen para interpretar la obra salvadora de Cristo. La comunidad primitiva se sentía real y concretamente liberada por Jesucristo de la esclavitud del pecado, de Satanás y de los poderes malignos. En este sentido, debemos destacar que la imagen fue utilizada en sus connotaciones corporativas originales, esto es, con referencia a la redención del pueblo de Dios.

Además, la imagen de la redención y de la adquisición tiene también dimensiones personales o individuales muy significativas. En el mundo antiguo, la manumisión de los esclavos era llevada a cabo a través del pago de un rescate o precio de compra. Con esta realidad estaban particularmente familiarizados los cristianos de transfondo grecorromano: sabían que la esclavitud en

las minas y en las galeras era una realidad aterradora. Es bastante natural, entonces, que hayan entendido la obra salvadora de Cristo como el pago de un rescate o la manumisión de la esclavitud del pecado, para pasar a disfrutar la libertad propia del hijo, en el servicio de Dios.

Por todo esto, la familia de términos bíblicos traducidos «rescatar», «redimir» y «comprar», con sus correspondientes sustantivos, constituye un importante grupo de palabras en el Nuevo Testamento para interpretar la obra salvadora de Cristo.<sup>1</sup> Dado que la fuente original de estos conceptos se encuentra en la experiencia temprana del pueblo de Dios, será de ayuda que hagamos una rápida revisión del trasfondo veterotestamentario de la imagen.

### *La redención en el Antiguo Testamento*

El término traducido «rescate» (*lútron*) es usado en el Antiguo Testamento en diferentes maneras, con diversos matices de sentido (Procksch, 1967:329-35). En uno de sus usos, *lútron* se refiere principalmente al instrumento de redención. Del mismo modo que el término hebreo *kipper*, *lútron* denota un don vicario que cubre una falta, no meramente con vistas a cancelar una deuda sino más bien para efectuar una reparación representativa. En estos casos, *lútron* es generalmente dinero ofrecido en lugar de la vida humana (Ex. 21.30; 30.12; Nm. 35.31-32; Pr. 6.35; 13.8).

En otro de sus usos veterotestamentarios, *lútron* se refiere a la *práctica* y al *sujeto* de la redención. Describe la manera en que la familia o el clan rescata personas o bienes que han caído en esclavitud (Lv. 25.25, 48s.; Jer. 32.7). También designa al Dios que redime a sus elegidos, trátase del patriarca Jacob (Gn. 48.16) o del

1. El grupo de palabras vinculadas a la imagen de la redención-compra aparece distribuido de la siguiente manera en el Nuevo Testamento: *lutróo* (redimir): Lucas 24.21; Tito 2.14; 1 Pedro 1.18; *lútron* (rescate): Mateo 20.28; Marcos 10.45; *antlútron* (rescate): 1 Timoteo 2.6; *lútrōsis* (redención): Lucas 1.68; 2.38; Hebreos 9.12; *apolútrōsis* (redención): Lucas 21.28; Romanos 3.24; 8.23; 1 Corintios 1.30; Efesios 1.7, 14; 4.30; Colosenses 1.14; Hebreos 9.15; 11.35; *lutrotés* (libertador): Hechos 7.35; *agorádozo* (comprar): 1 Corintios 6.20; 7.23; 2 Pedro 2.1; Apocalipsis 5.9; 14.3-4; *exagorádozo* (redimir): Gálatas 3.13; 4.5.

pueblo de Dios, Israel. El título de Redentor, aplicado a Dios en este contexto, es uno de los preferidos del profeta Isaías. En Isaías 40-65,<sup>2</sup> Dios es designado como Redentor de su pueblo por lo menos trece veces. Yahveh es descrito como el pariente que adopta a Israel y se responsabiliza por él. Aquí queda excluida la idea del pago de un rescate (Is. 45.13; 52.3). El profeta contribuye así a desvincular la redención de la necesidad de pagar un rescate. La redención de Israel es un acto libre de la gracia divina, la cual alcanza también a los gentiles.

El término nos conduce así al núcleo mismo de la interpretación bíblica de la relación entre Dios y su pueblo. Dios es no sólo el Creador de Israel sino también su Redentor (Is. 41.14; 54.5). La redención de Israel descansa sobre el fundamento seguro de la fidelidad divina, que es fidelidad de pacto.

En el tercero de sus usos veterotestamentarios, *lútron* se refiere a la acción redentora en sí más que a su sujeto. En este sentido, el papel de la gracia se torna prominente. El término se aplica a la liberación de Israel respecto de la esclavitud en Egipto (Ex. 6.6; 15.13; Dt. 7.8; 9.26; 15.15; 21.8; 24.18; Mi. 6.4). Tampoco aquí está presente la idea de pagar un rescate. Dios no paga rescate alguno al redimir a Israel de Egipto. Lo libera por su poder (Dt. 7.8; 9.26). Israel y las naciones son suyas (Dt. 4.32ss.).<sup>3</sup>

En el caso de la expiación, el sacrificio desempeña un papel fundamental: es el medio a través del cual se concreta la expiación. Por el contrario, el elemento cúlrico no parece ser esencial a la idea bíblica de la redención, al menos en su sentido original. El fundamento del concepto y de la realidad de la redención está en el vínculo de pacto: en el contexto de esta relación, Dios se compromete a actuar redentoramente en favor de su pueblo. Esta idea es dominante en Isaías 40-65, como ya lo hemos señalado. Dado que el Creador del mundo y el Soberano de Israel se manifiesta tam-

2. Isaías 41.14; 43.1, 14; 44.6, 22ss.; 47.4; 48.17, 20; 49.7, 26; 51.10; 52.3, 9; 54.5, 8; 59.20; 60.16; 62.12; 63.4, 9, 16.

3. A primera vista, Isaías 43.3 parecería contradecir esta afirmación. El texto apunta, sin duda, al hecho de que Israel ha sido escogido por sobre el resto de las naciones (representadas aquí por Egipto, Etiopía y Seba) para servir como mediador del amor divino hacia todos los hombres. No debemos entender aquí el rescate en términos literales: Dios no necesita pagar un precio al mal para salvar a su pueblo.

bién como el Redentor, queda asegurada la liberación de Israel del cautiverio en Babilonia.

Esta redención es, primordialmente, colectiva: Dios redime a su pueblo. Por extensión, sin embargo, el concepto de redención llega a incluir no sólo la liberación del pueblo de Dios de toda suerte de problemas, sino también la de los individuos en sus diversos conflictos (Sal. 25.22; Os. 13.14). Esta dimensión personal de la redención es prominente en los Salmos (144.10; 34.22; 49.15; 55.18; 71.23).

En el Antiguo Testamento, Dios es presentado como el que libera a los seres humanos de poderes hostiles que pretenden perjudicarlos. En lugar de ser una transacción comercial que involucra el pago de un rescate, la redención es un acto de gracia y salvación, y presupone que todos los poderes hostiles están, en última instancia, sujetos a Dios.

### *El concepto del rescate en Grecia*

En la Grecia antigua y en el judaísmo encontramos otros conceptos de rescate (Büchsel, 1967:340-41). Entre los griegos, *lútron* era un término aplicado especialmente al pago de dinero para rescatar a prisioneros de guerra y esclavos, y para liberar a alguien, en general, de todo tipo de compromiso. Ocasionalmente, el término se empleaba también en un sentido cúllico, para designar el pago hecho con el propósito de saldar deudas con la divinidad. A veces, el vocablo portaba el sentido de expiación o compensación.

En el judaísmo prevalecieron las mismas concepciones de *lútron*. Dado que los rabinos sostenían que un rescate es también una expiación, se produjo una transición paulatina desde el primero de estos conceptos hacia el segundo. Para los judíos, el rescate estaba asociado con aquella expiación obtenida a través del sufrimiento del justo: el concepto de rescate conducía, casi naturalmente, a la creencia en el poder expiatorio de los sufrimientos del justo. Desde esta perspectiva, los padecimientos de los mártires podían tener virtud redentora.

En el judaísmo rabínico, el verbo *lutróo* significaba «liberar por rescate», «comprar por rescate» o «poner en libertad». Esta interpretación del término se refleja en Hebreos 11.35. En el judaísmo

tardío, el vocablo hace referencia siempre a la redención de Israel respecto de la dominación de las naciones gentiles. Muy a menudo, se lo utiliza para designar la redención final, que será consumada por Dios en los últimos tiempos a través de su Mesías. Ecos de esta idea aparecen en distintos pasajes del Nuevo Testamento (Lc. 1.68; 2.38; 21.28; 24.21).

### *La redención en el Nuevo Testamento*

#### *El papel de un Redentor*

La liberación de Israel respecto de la esclavitud en Egipto, cuyo protagonista fue Yahveh mismo, llega a ser, en el Nuevo Testamento, un ejemplo para comprender los actos salvíficos de Dios en la historia de su pueblo. Esta visión de la redención se torna particularmente evidente en Lucas. La esperanza de los discípulos de Jesús (Lc. 24.21) está fundada en esta visión. Dios redime a los hombres de manos de sus enemigos, de modo tal que ellos puedan servirle en santidad y rectitud. Esta redención no es, sin embargo, puramente material. Incluye también la experiencia de la salvación y del perdón de pecados (Lc. 1.68-77).

Recordemos, en este sentido, a Simeón y Ana, que estaban entre aquellos judíos devotos que «esperaban la redención en Jerusalén» (Lc. 2.38). Esta esperanza aparece descrita en el mismo pasaje como «esperar la consolación de Israel» (2.25). Ambas frases encuentran, posiblemente, su inspiración en Isaías 52.9-10: «Porque Jehová ha consolado a su pueblo, a Jerusalén ha redimido. Jehová desnudó su santo brazo ante los ojos de todas las naciones, y todos los confines de la tierra verán la salvación del Dios nuestro.» Tanto el pasaje de Lucas como el de Isaías dependen, sin duda, del modelo del éxodo. En el caso de Lucas, esta dependencia se torna aún más evidente cuando notamos que la redención guarda relación con el Mesías: «Y nos levantó un poderoso Salvador en la casa de David su siervo» (Lc. 1.69).

En Hechos 7.35, Moisés es designado como libertador (*lutrotés*). El primer éxodo desde Egipto y el primer pacto requirieron un libertador; así también, el nuevo éxodo desde la esclavitud del pecado y el nuevo pacto piden un redentor, el Mesías (Jeremías, 1967:857-73). El papel de redentor, asignado sólo a Dios en el Antiguo Testamento, aparece ahora transferido a Jesús. Para Lucas,

por ejemplo, la esperanza de redención se ha cumplido con la venida de Jesús.<sup>4</sup>

Ya hemos citado cuatro pasajes en los que Lucas utiliza el término redención (*apolútrōsis*); podemos señalar todavía un texto más: Lucas 21.28. En este caso, se hace referencia a la liberación del pueblo de Dios, por medio de la venida del Hijo del Hombre, de las tribulaciones y sufrimientos de los últimos días. Del mismo modo que Yahveh liberaba a los seres humanos de sus padecimientos, Jesús ha de traer la redención final. El pasaje simplemente refleja la terminología de la piedad veterotestamentaria, sin hacer mención alguna sobre los medios por los cuales se alcanza esta redención.

#### *Un nuevo amo*

En otros sectores del Nuevo Testamento, y particularmente en la literatura paulina, el concepto de redención y de rescate se emplea de forma aún más clara y evidente para interpretar el significado de la obra de Cristo. Dos términos de especial importancia en este sentido son *exagorázō*, «redimir» (Gá. 3.13; 4.5), y *agorázō*, «comprar», «rescatar» o «redimir» (1 Co. 6.20; 7.23; 2 P. 2.1; Ap. 5.9; 14.3-4).

Estos términos eran utilizados en el mundo antiguo para hacer referencia a una manumisión sacra de esclavos, en la cual un dios compraba al dueño anterior la libertad de un esclavo. En realidad, la participación del dios no era sino una ficción: el dinero para la compra era provisto por el propio esclavo, y quedaba depositado en manos de los sacerdotes con vistas a garantizar la libertad del esclavo. El hecho de que en este proceso se invocara a un dios no era sino una estructura legal meramente formal, que obedecía al interés de conferirle seriedad al negocio. No existía sólo la manumisión sacra: la libertad podía ser comprada también a través de procedimientos puramente seculares. Si bien no hay evidencia de manumisiones sacras en el templo judío, podemos afirmar con certeza que los judíos que vivían en el mundo grecorromano estaban familiarizados con esta aplicación religiosa pagana del concepto de redención (Büchsel, 1964:124-25).

Pablo apela a esta terminología vinculada a la práctica de liberar de un estado de esclavitud, para describir la acción de

4. Nótese el tiempo verbal aoristo en Lucas 1.68s. (Marshall, 1974:154-55).

Cristo, quien libera a los creyentes (Gá. 3.13; 4.5). El hecho de que el término se utilice sólo en esta sección de la literatura neotestamentaria y que, además, no tenga antecedente alguno en la Septuaginta, indica que Pablo debe haber tenido razones muy especiales para emplearlo (Marshall, 1974:154). Existe, por un lado, una correspondencia notable con la práctica de la manumisión sacra, aunque hay también una diferencia fundamental. En la práctica de la manumisión sacra, el dios pagaba el precio del rescate sólo en apariencia: en realidad, el dinero era depositado por el esclavo involucrado. En cambio, en la metáfora paulina, Cristo paga el precio del rescate no sólo en apariencia sino también de forma real y onerosa. En este punto, el papel de Cristo difiere sustancialmente del desempeñado por el dios délfico, quien efectuaba un pago meramente ficticio.

En la imagen empleada por Pablo, los seres humanos son liberados de la maldición de la ley, son redimidos de una falsa confianza en «las obras de la ley» (Gá. 3.10); son igualmente liberados de la esclavitud bajo los «rudimentos del mundo», que ejercen control sobre todos aquellos que dependen de las obras de la ley para alcanzar la salvación. A través de esta redención, los seres humanos pueden ser adoptados como hijos y herederos de Dios (Gá. 4.3-7). Para lograr esta liberación, Cristo se transforma en maldición a favor (*hupér*) de nosotros, al someterse a la crucifixión, que era el signo de que se estaba bajo la maldición de la ley (Gá. 3.10, 13).<sup>5</sup> Si bien es cierto que el costo de esta liberación de la esclavitud es la crucifixión y muerte del Mesías, estos textos no hablan específicamente de un precio que se haya pagado o de alguien que haya recibido el pago del rescate.

El resultado de este acto es que «somos justificados» (Gá. 3.8, 11), recibimos el don del Espíritu (Gá. 3.14; 4.6) y somos puestos en libertad para llegar a ser hijos libres de Dios (Gá. 4.5-7). El énfasis de esta metáfora acerca de la liberación de esclavos recae, en síntesis, sobre el hecho de la redención de los pecadores y su entrada en una nueva vida de libertad.

La frase «porque habéis sido comprados por precio» (1 Co. 6.20; 7.23) debe haber sido casi un *slogan* para Pablo, a juzgar por su repetición casi literal y por el modo abrupto en que es introducida

5. El tiempo verbal (aoristo) en Gálatas 3.13 indica que ya ha tenido lugar una compra, cuyo resultado es la liberación de los esclavos.

en ambos textos. Se trataba de una frase tan familiar a los lectores, que su simple mención bastaba para transmitir el mensaje deseado. Lo implícito es que previamente ellos habían estado sirviéndose a sí mismos o a otros como ellos. Ser «comprados por un precio» es una expresión que no apunta tanto a recalcar la magnitud del precio pagado, sino más bien a destacar el hecho de que la compra ya ha sido efectuada (Barrett, 1968:152). Por tanto, ellos pertenecen ahora a Dios. Hay aquí una paradoja: la manumisión nos convierte en esclavos de Dios (1 Co. 7.22).

Se recalca, entonces, el carácter peculiar de esta operación: la manumisión conduce a esclavitud. Dios es el nuevo amo. En la manumisión sacra a la que hemos hecho referencia, los esclavos comprados al dueño anterior pasaban a ser, en forma ficticia, propiedad del dios en cuyo nombre habían sido comprados. En este punto, la metáfora paulina difiere nuevamente de la práctica pagana de aquel entonces. El cristiano se convierte realmente en esclavo de Dios: no se trata meramente de una ficción.

El punto central en ambos textos es que los cristianos no son dueños de sí mismos (1 Co. 6.19), sino que pertenecen a Cristo (1 Co. 7.23). A Pablo no le interesaba tanto a quién habían sido comprados ni a qué precio. La clave de la afirmación paulina reside, más bien, en el hecho de la redención. La salvación consiste, desde esta perspectiva, en convertirse en esclavos de Cristo y de Dios. La alternativa a vivir bajo la esclavitud del pecado consiste en ser redimidos para convertirnos en esclavos de Cristo. Esta es la salvación, como Pablo la entendía.

El elemento fundamental destacado en estos textos es, entonces, que el cristiano, como resultado de la redención operada por Cristo, ahora pertenece a un nuevo amo. El énfasis recae sobre el cambio de dueño, más que sobre la mera liberación de esclavos.

El mismo concepto aparece en 2 Pedro 2.1, donde Cristo es descrito como el «amo de esclavos» (*despótes*) que ha comprado a los cristianos para sí (cf. Jud. 4). Esta imagen de la propiedad divina está en armonía con la visión petrina del pueblo de Dios. Una de las imágenes que Pedro utiliza para describir al nuevo pueblo de Dios es la del «pueblo adquirido por Dios» (1 P. 2.9), tomada sin duda del Antiguo Testamento, donde se declara que Israel es el «especial tesoro» de Dios (Ex. 19.5). Pedro comparte con Pablo la visión de un pueblo que ha sido adquirido por un nuevo amo.

Una serie de textos en Apocalipsis retoman la misma idea, esto es, la del servicio bajo la propiedad exclusiva de Dios (5.9; 14.3-4). A través de su muerte, Cristo ha redimido un reino de sacerdotes «de todo linaje y lengua y pueblo y nación» (5.9): estos redimidos son «primicias para Dios y para el Cordero» (14.4). En el Antiguo Testamento, las primicias eran especialmente dedicadas a Dios para ser usadas en su servicio. Este es probablemente también el sentido en que se utiliza aquí la imagen. Una vez más debemos destacar que el énfasis de la metáfora no recae sobre el problema de por quién han sido comprados los cristianos, ni tampoco sobre el proceso o las condiciones de la compra, sino más bien sobre el destino de este nuevo pueblo que ha sido adquirido al costo de la sangre del Cordero: el servicio exclusivo a Dios y a su Mesías. Debemos recordar que el lenguaje en el culto normalmente no ofrece una explicación racionalmente satisfactoria de la obra de Cristo en todos sus detalles.

Según 1 Pedro 1.18-19, la redención libera a los seres humanos de «su vana manera de vivir [lit., conducta vacía]» heredada de sus padres. El medio de esta redención es «la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación». A la luz del contexto, puede establecerse que somos liberados de un pasado de cautiverio bajo las pasiones y frivolidades (1.14-18), para convertirnos en hijos obedientes (1.14) que, como pueblo de Dios, llevan una vida de servicio (2.5, 9). El trasfondo para la comprensión de este texto está, sin duda, en la experiencia del éxodo. El verbo que aquí se traduce «rescatar» (*lutróo*) se aplica en el Antiguo Testamento específicamente a la redención de Israel de Egipto (Ex. 6.6; 15.13; Dt. 7.8; 9.26); Cristo es indudablemente comparado aquí con el cordero pascual, a juzgar por la recurrencia de la terminología del éxodo en este contexto. La comparación entre plata y oro, por un lado, y la «sangre preciosa de Cristo», por otro, hace referencia al costo de la redención. Pero no se intenta sólo destacar el precio, sino más bien establecer un contraste entre el pago de dinero y la provisión divina (cf. Hch. 3.6).

En Hechos 20.28 encontramos un énfasis similar sobre el hecho de que la iglesia, a través de la redención, ha llegado a ser propiedad de Dios: aquí se hace referencia a «la iglesia del Señor, la cual él ganó (*peripoiómai*) por su propia sangre». En la Septuaginta, el adjetivo y el sustantivo correspondientes son empleados casi

como estereotipos para describir a Israel como la posesión especial de Yahveh (Ex. 19.5; Dt. 7.6; 14.2; 26.18; Mal. 3.17). Las implicaciones de este hecho son claras. Del mismo modo que Israel llegó a ser el pueblo especial de Dios en la experiencia del éxodo, así también Dios, a través de la obra redentora de Cristo, ha adquirido a la iglesia para que sea su pueblo. Este motivo se repite permanentemente en el Nuevo Testamento (1 P. 2.9; Tit. 2.14), lo cual parece indicar que existía una tradición bien establecida, según la cual la redención es la forma en que Dios adquiere para sí un nuevo pueblo del pacto (cf. Is. 43.20-21; Marshall, 1974:161).

Este trasfondo ofrece la mejor pista para interpretar Efesios 1.14. Comúnmente se cree que este texto hace referencia al Espíritu como anticipo de la herencia que los creyentes recibirán, en plenitud, el día de la redención final (Ef. 4.30): ésta es la idea que subyace en algunas traducciones del Nuevo Testamento. Sin embargo, a la luz de la visión bíblica de la «posesión» (*peripotesis*), antes analizada, sería recomendable entender el texto de otra manera: el cuerpo de creyentes es sellado con el Espíritu (1.13), como un signo de que Dios entrará un día en plena posesión de la propiedad que ya le pertenece. El contexto favorece esta interpretación: se describe a los santos como herencia escogida de Dios (1.11), como aquellos a quienes él se propone santificar (1.4) para «alabanza de la gloria de su gracia» (1.14). Estos son todos conceptos que describen al pueblo de Dios, y que tienen sus raíces en la relación veterotestamentaria de pacto. El Espíritu no es, entonces, el anticipo de la redención plena de los creyentes; el Espíritu es el signo de que el pueblo redimido de Dios llegará a convertirse plenamente en propiedad divina el día de la redención final (Marshall, 1974:161).

En Romanos 8.23, aquellos que ya experimentan las primicias del Espíritu esperan ansiosos la redención del cuerpo. También aquí la redención es vista como consumación de un proceso ya iniciado con el derramamiento del Espíritu de Dios. Mientras que en Gálatas 4.4-7, la redención de la maldición de la ley nos da la posibilidad de ser hijos de Dios, en este texto la redención futura significará la liberación de nuestros cuerpos de toda corrupción y sufrimiento, para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Ro. 8.18-22). En consecuencia, también aquí se establece que la redención plena significará, para Dios, la culminación del proceso a través del cual su pueblo llega a estar plenamente en su posesión.

### *La obra redentora de Cristo*

El pasaje de Romanos 3.24 es clave para entender la obra de Cristo desde distintas perspectivas, dado que en el contexto están presentes los motivos de la expiación, la justificación y la redención. Todo el capítulo 3 de Romanos se refiere a la pecaminosidad universal, que hace que todos los seres humanos sean pasibles de juicio. Esta situación incluye tanto a judíos como a griegos (3.9). El concepto de la esclavitud bajo el pecado aparece en Romanos 6.15-23; 7.14. La necesidad de ser puestos en justas relaciones y de ser hechos justos (justificados) es otorgada por Dios por medio del regalo de su gracia, esto es, «mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre» (Ro. 3.24b-25a).<sup>6</sup> La imagen de la redención apunta aquí a la iniciativa de la gracia de Dios, quien nos libera de la esclavitud por medio del sufrimiento vicario y expiatorio de Cristo, el cual fue fiel hasta el punto de derramar su sangre. Si bien es cierto que aquí se establece claramente que el costo de la redención es la muerte de Cristo, sin embargo el énfasis de la imagen no recae sobre el precio pagado, sino más bien sobre la realidad de que hemos sido redimidos del pecado y de la muerte, y se nos ha abierto la posibilidad de ser puestos en rectas relaciones con Dios y de ser hechos rectos. Esto es posible a través de la obra redentora de Cristo, y sólo a través de ella.<sup>7</sup>

También en Colosenses 1.14 el acento recae sobre la redención en cuanto liberación real y concreta de la esclavitud bajo «la potestad de las tinieblas», evento que nos confiere la posibilidad de entrar «al reino de su amado Hijo» (1.13). La forma verbal que

6. En el capítulo 11 ofrecemos una traducción alternativa.

7. La redención tiene lugar «en Cristo» (Ro. 3.24; 1 Co. 1.30; Ef. 1.7; Col. 1.14). Esto no nos permite concebir la redención como una realidad que ha sido instaurada por la obra de Cristo, aunque con vida y poder propios aparte del cuerpo de Cristo. No es bíblico concebir la redención como objetivamente autónoma. «En Cristo», expresión fundamental en Pablo, no describe un estado autónomo que se ha iniciado a través de un encuentro con el Señor experimentado alguna vez, ni designa tampoco una relación meramente mística o espiritual. Se trata de un vínculo concreto de comunión en el contexto del cuerpo de Cristo. Se trata de pertenecer a Cristo, y el uno al otro bajo el señorío de Cristo. La redención es, literalmente, «hacerse uno», y esto sólo es alcanzable por gracia (Ro. 3.24).



aparece en la expresión «en quien tenemos (*ékomen*) redención» indica que aquí está haciéndose referencia no tanto al acto de la redención como tal, sino más bien a una experiencia continuada de vida y de relación. El instrumento de la redención está presente en la frase «mediante la sangre de su cruz», que aparece al final del himno que sigue a continuación (1.15-20). La expresión «participar de la herencia de los santos» nos trae a la memoria la imaginaria del pacto y del éxodo, en la cual tiene sus raíces el concepto de la redención. En síntesis, la redención es, en esencia, una realidad que se torna posible por la iniciativa salvadora de Dios en Cristo.

El texto de Efesios 1.7 se refiere a la redención también en términos de libertad para ser adoptados como hijos de Dios (1.5). En este caso, sin embargo, aparece más claramente presentado el medio de la redención: «por su sangre».

El pasaje de Hebreos 9.11-15 nos enseña que la redención eterna se alcanza sólo por medio de la sangre de Cristo. En el texto están presentes no sólo la imaginaria sacrificial vinculada con el Día de la Expiación, sino también los conceptos del pacto y del éxodo. Este es un ejemplo claro de cómo en el Nuevo Testamento las metáforas e imágenes para entender la obra de Cristo aparecen combinadas y mezcladas.

La sencillez del texto de Marcos 10.45 y de Mateo 20.28 apunta con seguridad a que, detrás de la reflexión que la comunidad primitiva elaboraba acerca del significado de la muerte de Cristo como rescate, estaban, como fundamento, estas palabras de Jesús: «Porque el Hijo del Hombre ... vino ... para dar su vida en rescate por muchos» (Büchsel, 1967:341). Esta expresión, basada con toda seguridad en Isaías 53.10-12, ilumina la forma en que Jesús entendía su propia actividad mesiánica: estaba en juego la entrega de su vida a Dios como expiación en favor de toda la humanidad.

El sustantivo «rescate» (*lútron* y *antflutron*) aparece sólo dos veces en el Nuevo Testamento. En un caso, es usado por Jesús en Mateo 20.28 y en Marcos 10.45. El término aparece por segunda vez en 1 Timoteo 2.6. El hecho de que *lútron* sea utilizado por el propio Jesús, y exclusivamente por él en el Nuevo Testamento, sugiere que este concepto tiene raíces muy profundas en la tradición neotestamentaria. Se remonta a la comprensión que el propio Jesús tenía de su misión como el siervo sufriente de Isaías: no se trata de una elaboración posterior de Pablo ni de la comunidad primitiva (Marshall, 1974:169).

El contexto de Marcos 10.35-45 y Mateo 20.28 es claramente mesiánico. El sentido de la misión mesiánica de Jesús es el servicio, o la adopción de la forma del siervo, lo cual contrasta sustancialmente con las concepciones generalmente aceptadas acerca del liderazgo y la autoridad. La actividad mesiánica de Jesús, que culminó en su muerte, estuvo caracterizada por la obediencia voluntaria a la voluntad divina hasta el punto del propio sacrificio (cf. Jn. 10.11, 15, 17). La muerte de Cristo fue mucho más que un mero sucumbir por causa de la traición de los fariseos y del Sanhedrín. Fue, más bien, el resultado de una vida de obediencia incondicional a la voluntad divina, vida que demostró ser redentora, no sólo en beneficio de la nación, sino también en favor de muchos. (Este último término denota una multitud indefinida.)

La preposición «por» (*antf*) ha sido traducida de distintas maneras en el Nuevo Testamento. Puede tener el sentido de «en lugar de» o «en respuesta por» (Ro. 12.17; 1 Ts. 5.15; 1 P. 3.9). También puede significar «en beneficio de» o «a cuenta de» (Mt. 17.27). Puede igualmente tener el sentido de «por esta causa» o sencillamente «porque» (Ef. 5.31; 1 Ts. 2.10). Se ha sugerido que, en relación con el tema del rescate, *antf* debe ser entendida en el primero de estos sentidos: desde esta perspectiva, la muerte de Jesús funcionaría como substitutiva. En un sentido, es cierto, lo fue; sin embargo, no es necesario interpretar la muerte de Jesús como algo que ocurrió meramente «en lugar de» la de otros muchos. Esta muerte puede también ser vista como sufrimiento expiatorio y vicario en favor de muchos. De hecho, éste es el sentido sugerido por 1 Timoteo 2.6, donde se utiliza la preposición *hupér* («en favor de», «en beneficio de»).

Según el contexto de este pasaje, la vida de obediencia y servicio que llevó Jesús, aun hasta la muerte, funciona como modelo para sus seguidores. La razón por la cual no intentamos ejercer dominio sobre otros y preferimos, en cambio, vivir como siervos de Dios y de los demás, es que Jesús mismo vivió y murió de esta forma (cf. 1. Jn. 3.16-17). En otras palabras, nuestra vida (y muerte) como siervos suyos debe imitar a la suya. El es el prototipo de lo que nosotros deberíamos ser.<sup>8</sup>

8. Cf. el capítulo 5, para un tratamiento detallado del tema de las imágenes arquetípicas.



En este pasaje no se plantean cuestiones tales como la necesidad o el destinatario del pago del rescate. El acento cae sobre la subordinación incondicional de Jesús a la voluntad divina. La vida y la muerte de Jesús constituyen un servicio a Dios, como así también un evento con virtud expiatoria en favor de muchos, gracias al cual estos son perdonados y liberados del pecado.

Las palabras de Jesús que aparecen en Mateo 20.28 y Marcos 10.45 conforman la base de lo que luego llegó a ser una suerte de fórmula utilizada por la iglesia primitiva para interpretar la muerte de Cristo (1 Ti. 2.6; Tit. 2.14).<sup>9</sup> Según 1 Timoteo 2.6, Cristo cumple su papel mediador entre Dios y los hombres al entregarse «a sí mismo en rescate por (*hupér*) todos». En Tito 2.14, Cristo es descrito como el que «se dio a sí mismo por (*hupér*) nosotros para redimirnos (*lutróo*) de toda iniquidad (*anomía*) y purificar para sí un pueblo propio, celoso de buenas obras». El lenguaje de este verso nos trae a la memoria el Salmo 130.8, donde se presenta a Dios como el que «redimirá a Israel de todos sus pecados». Somos rescatados de estar sin ley y purificados, para que lleguemos a ser un pueblo de propiedad divina.

### *La libertad de los esclavos de Dios: obediencia y fidelidad*

La redención implica que somos rescatados para convertirnos en un pueblo poseído por Dios. Esta realidad es presentada, en el Nuevo Testamento, a través de la liberación del éxodo. Más aún, el hecho de que la redención sea posible sólo a través de Cristo, a quien se describe específicamente como Salvador en los textos citados, establece un vínculo estrecho entre los conceptos bíblicos de redención y salvación. La médula del primero de estos conceptos está en llegar a ser un pueblo bajo la autoridad divina: no se nos ofrecen mayores detalles acerca del acto de la compra-rescate.

Cuando aplicamos la metáfora de la redención-compra en todos sus detalles y de una manera estrictamente lógica a la obra de Cristo, surge la cuestión del costo o del precio pagados. De hecho,

9. La frase «sangre ... por muchos ... derramada», en Mateo 26.28 y Marcos 14.24 utilizada por Jesús en la Última Cena, también tiene sus raíces en Isaías 53 (Marshall, 1974:166, 169).

el término rescate puede ser entendido prácticamente como un sinónimo de precio, como en el Salmo 49.7a. Sin embargo, el Nuevo Testamento, al usar esta imagen, manifiesta mayor interés por el hecho de que el rescate da por resultado un pueblo redimido, de propiedad divina: la forma precisa en que se alcanza esta redención no se especifica en detalle (Marshall, 1974:169). En realidad, los escritores del Nuevo Testamento evitan expresar las distintas dimensiones de la transacción comercial que podrían deducirse, por lógica, de la metáfora de la redención-rescate.

En la experiencia veterotestamentaria del éxodo, la redención se alcanza a través de la actividad salvadora de un Dios cuyo poder es inigualable. En el Nuevo Testamento, la redención de la esclavitud del pecado se logra, en forma suprema, por medio de la obra de Cristo. Como ya lo hemos señalado, un buen número de textos vinculan la redención explícitamente con la sangre de Cristo o con su muerte. El empleo de esta imagen, sin embargo, no requiere necesariamente que hagamos el intento de extraer las conclusiones lógicas o racionales en términos de costo y precio. El interés primordial del Nuevo Testamento reside, a mi juicio, en mostrar que la sangre de Cristo, esto es, su fidelidad hasta la muerte, es el *medio* de redención, mientras que su *resultado* es la formación de un pueblo que lleva el nombre de Dios y refleja fielmente su naturaleza en el mundo.

Tradicionalmente, la iglesia cristiana ha sostenido que la imagen neotestamentaria de la redención y el rescate da validez a la visión anselmiana de la obra de Cristo, según la cual Cristo habría pagado una deuda que la humanidad era incapaz de saldar, para satisfacer el honor ofendido de Dios. Nuestro estudio de esta imagen bíblica, sin embargo, nos lleva a conclusiones radicalmente diferentes. En el Nuevo Testamento, el rescate-compra no nos libera del endeudamiento. Se trata, más bien, de que somos comprados de esclavitud bajo el pecado: se nos libera para que nos convirtamos en libres esclavos de Dios.

La cuestión de satisfacer el honor ofendido de Dios no entra en juego en el Nuevo Testamento. El interés de Dios en la redención consiste en adquirir para sí un pueblo obediente y fiel, caracterizado por la rectitud y la santidad (Ro. 6.17-22; 1 Co. 6.20; 7.23). Si la entendemos en perspectiva bíblica, la metáfora de la redención y el rescate puede enriquecer en gran manera nuestra comprensión de la obra salvadora de Cristo.

## *Reconciliación*

**R**econciliar significa literalmente traer nuevamente a los seres humanos a reunión: está implícita la restauración de relaciones que han sido perturbadas. En los cinco pasajes neotestamentarios en que aparece el motivo de la reconciliación se hace referencia, precisamente, a la restauración de vínculos entre los seres humanos, y entre éstos y Dios.<sup>1</sup> El término reconciliación se utiliza en su sentido figurado, como una imagen: la restauración de relaciones con Dios debe ser concebida como un misterio, no totalmente accesible a la percepción humana. De todos modos, la reconciliación entre Dios y los seres humanos o entre los mismos seres humanos es no sólo una imagen sino también una realidad concreta.

1. *Katalláso* aparece en Romanos 5.10 (dos veces) y en 2 Corintios 5.18-20. *Katallagé* aparece en Romanos 5.11; 11.15; 2 Corintios 5.18-19. *Apokataláso* se emplea en Efesios 2.16 y Colosenses 1.20, 22. La referencia a la restauración de relaciones entre personas es explícita en Romanos 11.15; 2 Corintios 5.16-21; Colosenses 1.19-22 (cf. Col. 3.10-22; Ef. 2.11-22). Está implícita en Romanos 5.10-11, pasaje que se ubica en un contexto donde se habla de la incorporación de judíos y gentiles a la comunidad de Cristo (Ro. 1.5, 6, 16, 17; 3.21-30; 4.16, 18; 5.1-2). El hecho de que tengamos «paz con Dios» (Ro. 5.1) y «entrada a esta gracia» (5.2) «por medio de nuestro Señor Jesucristo» (5.1) es una realidad espiritual que tiene dimensiones personales y sociales. Esto se torna evidente en Efesios 2.17-19, donde se utiliza la misma terminología en un contexto referido explícitamente al tema de las relaciones sociales.

### Un cambio del orden

Los términos traducidos «reconciliar» y «reconciliación» en el Nuevo Testamento pertenecen a una familia de palabras griegas que tienen básicamente el significado de «alterar», «cambiar», e incluso «intercambiar» (Büchsel, 1964:251-54). En el Nuevo Testamento, esta terminología describe el acto por el cual se remueve la enemistad y se establece amistad y paz. El resultado de este evento es un vínculo de unidad. De hecho, la versión King James de la Biblia en inglés traduce *katallagé* como «at-one-ment» (unificación) en Romanos 5.11.<sup>2</sup>

Sin embargo, en vista del significado que «atonement» ha ido adquiriendo con el tiempo, y que aún tiene hoy, resulta prácticamente imposible apelar a este término como sinónimo de reconciliación para tratar de interpretar el significado de la obra de Cristo. Reconciliar significa volver a reunir a los seres humanos, hacer que se encuentren nuevamente. El verbo inglés «to atone» significaba originalmente reconciliar; sin embargo, hoy ha adquirido el sentido de expiar, e incluso de propiciar. «To atone» transmite la idea de que, a través del sufrimiento, se logra que algo incorrecto se torne correcto. Este no es, ciertamente, el significado del término que en la Biblia se traduce como «reconciliar».

En su uso básico neotestamentario, esta terminología apunta a la restauración de relaciones con Dios y con otros: notemos, por ejemplo, cómo judíos y gentiles se reconcilian entre sí y con Dios, todos en un mismo cuerpo (Ef. 2.16), por medio de la obra de Cristo. A pesar de que el empleo de los términos es relativamente poco frecuente en el Nuevo Testamento —doce veces en cinco pasajes—, estamos en presencia de una categoría fundamental para entender la obra salvadora de Cristo. De hecho, durante el siglo pasado, el término reconciliación se había convertido en una suerte de categoría abarcadora, bajo la cual quedaba subsumida toda la soteriología.

2. Aquí Driver hace algunos comentarios sobre el significado de la palabra inglesa «atonement»: por razones obvias, los reproducimos sin intentar traducir el vocablo. (N. del T.)

Los términos *katalláso*, *apokatalláso* y *katallagé* no desempeñaban un papel esencial en el ámbito de la religiosidad griega o helenística, ni siquiera en relación con ritos cuya finalidad consistía en propiciar a las deidades o expiar los pecados (Büchsel, 1964:254). Esto se debe, sin duda, a que la relación entre los dioses y los seres humanos no estaba caracterizada por ese grado de intimidad personal que está implícito en esta terminología.<sup>3</sup>

En el judaísmo greco-parlante, el término traducido como «ser reconciliados» ciertamente aparece, pero su empleo es infrecuente. Si, como resultado de la oración, de la confesión, de la conversión de los seres humanos desde una actitud de desobediencia a una de obediencia, Dios abandona su ira y se vuelve nuevamente propicio, entonces se dice que Dios ha quedado reconciliado (Büchsel, 1964:254). En 2 Macabeos 1.5 leemos: «Que escuche vuestras súplicas, (y) se reconcilie con vosotros»; y más adelante: «Si es verdad que nuestro Señor que vive, está momentáneamente irritado para castigarnos y corregirnos, también se reconciliará de nuevo con sus siervos» (2 Macabeos 7.33; cf. 5.20; 8.28-29). Este verbo aparece también en los escritos de Josefo y de los rabinos, tanto en la voz activa como en la pasiva, con los significados correspondientes de reconciliar y aplacar. Los términos son aplicados tanto a las relaciones entre los seres humanos como a los vínculos entre Dios y los hombres (Büchsel, 1964:254).

En el Nuevo Testamento, sólo los escritos paulinos apelan a esta terminología para hacer referencia a las relaciones entre Dios y la humanidad. La voz activa del verbo «reconciliar» aparece siempre ligada a Dios, mientras que la forma pasiva es aplicada exclusivamente a la humanidad (Büchsel, 1964:255).<sup>4</sup> Dios nos reconcilia, o reconcilia al mundo, consigo mismo (2 Co. 5.18s.; Ef. 2.17; Col. 1.20, 22). Estrictamente hablando, Dios no es reconciliado, ni se reconcilia a sí mismo con nosotros o con el mundo. Dios (o Cristo, en el caso del *apokatalláso* de Ef. 2.16 y Col. 1.22) es el sujeto de la reconciliación. Los seres humanos y el mundo constituyen el objeto de la reconciliación. Se dice de nosotros que somos

3. También la visión de Dios como *Abba*, que la iglesia primitiva aprendió de Jesús, era un concepto aparentemente extraño tanto a los paganos como a los judíos del primer siglo.

4. Aquí el caso es similar al de *hiláskomai*: la acción corresponde exclusivamente a Dios (cf. capítulo 8 de esta obra).

reconciliados con Dios (Ro. 5.10) y que recibimos la reconciliación (Ro. 5.11). En un sentido, puede afirmarse que nos reconciliamos a nosotros mismos con Dios (2 Co. 5.20). La reconciliación no es vista como un proceso recíproco, a través del cual las partes, anteriormente enemigas, entablan amistad. En todo momento se presupone la supremacía y la iniciativa de Dios.

El término *katallássein* no hace referencia a una relación que es amoral o una ficción legal. Denota, más bien, una transformación o renovación substancial de las relaciones entre Dios y los seres humanos: por tanto, describe también una modificación radical en la situación humana. El contexto para entender qué significa concretamente la reconciliación desde la perspectiva del Nuevo Testamento es la nueva creación (2 Co. 5.17-18), esto es, la realidad social de un nuevo pueblo en el marco del nuevo orden de Dios. Sólo en el contexto de esta nueva realidad podemos tener la auténtica experiencia de la reconciliación.

En Romanos 5.10, la reconciliación denota también la introducción de una transformación substancial. Los seres humanos, descritos como enemigos (5.10), débiles, impíos (5.6) y pecadores (5.8), son radicalmente transformados «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (5.5). La reconciliación pues no consiste meramente en un cambio a nivel de la disposición interior de las personas, ni tampoco en un mejoramiento de su «situación legal» delante de Dios. Tiene que ver, más bien, con una modificación concreta en cuanto al orden, esfera o ámbito en el que viven, así como también con cambios profundos que se producen en la experiencia particular de cada uno. Más aún, dado que desde los tiempos veterotestamentarios Dios se ha revelado como un Dios de gracia, resulta inadecuado afirmar que la reconciliación implica un cambio de actitud de parte de Dios (Büchsel, 1964:255).

### *La obra de Cristo: la restauración de relaciones*

Los contextos en los que se emplea la metáfora de la reconciliación están caracterizados por la presencia de imágenes sacrificiales y del concepto del sufrimiento vicario, de donde resulta evidente que reconciliación es una categoría esencial para inter-

pretar la obra de Cristo. «Fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (Ro. 5.10). «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado (esto es, ofrenda o sacrificio por el pecado)» (2 Co. 5.21).<sup>5</sup> La epístola a los Efesios nos dice que «vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo» (2.13), y que la reconciliación de «ambos en un solo cuerpo» con Dios tiene lugar «mediante la cruz» (2.16). En Colosenses 1.20, Pablo sostiene que la reconciliación es paz alcanzada «mediante la sangre de su cruz».

Resulta claro que en estos textos las palabras justificación, un término legal de importancia primordial para entender la obra de Cristo, y reconciliación son en realidad conceptos paralelos (Büchsel, 1964:255). «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él», es decir, para que fuésemos justificados (2 Co. 5.21). Esta afirmación es paralela a la de «reconciliarnos con Dios» (2 Co. 5.20). En Romanos 5 aparece el mismo paralelismo entre los versos 9 y 10. El verbo traducido «contar por» o «tomar en cuenta», que desempeña un papel tan fundamental en la concepción paulina de la justificación (Ro. 4.3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 23, 24), se utiliza también en 2 Corintios 5.19 («no tomádoles en cuenta a los hombres sus pecados») con relación a la reconciliación. A la luz de todo lo que, a partir de los contextos y paralelismos, podemos aprender acerca del significado de estos términos, debemos concluir que ni reconciliación ni justificación expresan una mera eliminación de la culpa. Por medio de la revelación del tremendo amor de Dios, quien no consideró el sacrificio de su propio Hijo como un paso exagerado ni tampoco hoy considera humillante rogar por medio de sus embajadores, delante de la humanidad, podemos ser totalmente renovados, en el marco de la nueva creación de Dios.

El amor de Cristo se convierte en una fuerza poderosamente motivadora en aquellos que han sido reconciliados (2 Co. 5.14, cf. el verbo *sunéchei*). La muerte y resurrección de Cristo hacen que los seres humanos transfieran su atención desde sí mismos hacia él (5.15). A través de esta reconciliación, nuestro egocentrismo queda superado: es reemplazado por la comunión con Dios, en el

5. El término hebreo *hatta't* puede significar pecado u ofrenda por el pecado.

contexto de la cual ya no vivimos para nosotros mismos sino para Cristo. El hecho de que la muerte de Cristo haya sido «por todos» (para beneficio de todos) reorienta las vidas de quienes son reconciliados: ahora viven «por (para beneficio de) los demás». La reconciliación no es ni una ficción legal ni un estado puramente psicológico o espiritual. Es una realidad social presente y concreta, a la que Pablo apela al responder a sus opositores (2 Co. 5.11-15). La reconciliación es la realidad social de una comunidad en la cual los seres humanos, movidos por el amor de Dios, se aman unos a otros.

Esta nueva realidad (la comunidad reconciliada) es generada y mantenida por la acción de Dios en relación con los seres humanos. Este hecho se torna evidente en Romanos 5.6-11. Cuatro participios presentes, en paralelo, subrayan la condición humana: somos débiles, impíos, pecadores y enemigos (5.6, 8, 10). La reconciliación es la nueva realidad en la cual nosotros, transformados por el amor expresado en el sacrificio de Dios en Cristo, somos capacitados para llevar, juntos, una nueva vida «conforme al Espíritu» (Ro. 8.4). «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado» (Ro. 5.5), «para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu» (Ro. 8.4-5).

¿Qué papel (activo o pasivo) desempeñan los seres humanos en la reconciliación? En cierto sentido, se trata de un papel activo y pasivo a la vez. Tal vez la mejor respuesta a este interrogante sea que los seres humanos son *hechos* activos. La forma pasiva de los verbos en Romanos 5.10-11 muestra que Dios, a través de la muerte de su Hijo, es el agente de la reconciliación. En Efesios 2, la reconciliación aparece descripta como un acto de Cristo. Según Colosenses 1, Dios reconcilia por medio de Cristo. En 2 Corintios 5.18a, 19a, Dios es el reconciliador a través de Cristo.

Sin embargo, por su misma naturaleza, la reconciliación no es unilateral. Tanto el ministerio de la reconciliación como el mensaje de la reconciliación son dados a la iglesia (2 Co. 5.18b y 19c), y la apelación final de Pablo está en imperativo: «Reconciliaos con Dios» (v. 20b). El hecho de que en Pablo la «palabra de la reconciliación» tome la forma de un ruego dirigido a los seres humanos, excluye la posibilidad de considerar a estos últimos como meramente pasivos en este proceso. En la reconciliación, como en todas las relaciones de Dios con los seres humanos, somos tratados

precisamente como seres humanos. La analogía entre el imperativo «reconciliaos» (v. 20) y la forma similar «reconciliese» (lit., «que ella sea reconciliada con su marido», 1 Co. 7.11), que se aplica a la relación matrimonial, es instructiva. Aunque la mujer no tome la iniciativa de intentar la reconciliación, debe al menos estar de acuerdo con el intento de su marido. Si ella permaneciera meramente pasiva, no se lograría nuevamente la comunión. La auténtica reconciliación excluye la pasividad de parte de los seres humanos. Plantear que la reconciliación es o bien objetiva o bien subjetiva, como si por definición debiera tener el uno o el otro carácter, no nos ayuda demasiado. A decir verdad, la reconciliación es objetiva y subjetiva a la vez (Büchsel, 1964:256).

Pablo se refiere a la reconciliación en términos de testimonio personal. «Fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (Ro. 5.10), y «Dios ... nos reconcilió consigo mismo por Cristo» (2 Co. 5.18). Cuando habla de la reconciliación del mundo (2 Co. 5.19-20) y de todas las cosas (Col. 1.20), no se refiere a ella como si fuera algo que se opone al «nos», sino que se trata de un mismo proceso con el máximo alcance posible. Tanto nosotros como el mundo constituimos el objeto de una reconciliación que intenta abarcar a todos, sin restricciones de ninguna especie.

En cierto sentido, la reconciliación, según Pablo, no consiste en una transacción concluida en la muerte y la resurrección de Jesús; hay que tomar también en consideración el ministerio reconciliador de la iglesia. Es obvio que aquello que conforma el fundamento de la reconciliación, esto es, la muerte y resurrección de Jesús, no puede ni continuarse ni repetirse. Sin embargo, el ministerio y el mensaje de la comunidad reconciliada son vistos como la permanente actualización de la reconciliación. Nuestra reconciliación está, en un sentido, concluida. Esto está implícito en el uso paulino del tiempo aoristo en Romanos 5.9-11 y 2 Corintios 5.18. Sin embargo, existe una relación incuestionable entre la obra reconciliadora que Dios lleva a cabo por medio de Cristo y aquella que realiza a través de la comunidad reconciliada. «Dios ... nos reconcilió consigo mismo por Cristo, y nos dio el ministerio de la reconciliación; que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo, ... y nos encargó a nosotros la palabra de la reconciliación» (2 Co. 5.18-19). Los verbos en el versículo 19 no denotan una obra concluida, sino más bien un proceso en marcha.

Pablo no concibe la reconciliación ni exclusiva ni primordialmente como la remoción de la culpa. Su interés principal parece residir en la restauración de las relaciones. La reconciliación entre sectores alienados de la humanidad, aquello que Pablo describía en Efesios como la creación de una nueva humanidad (2.15), es un objetivo medular de la obra de Cristo. La reconciliación del mundo es interpretada por Pablo (Ro. 11.15) como una acción permanente de Dios en el mundo. En otros términos, la reconciliación no es meramente un evento ocurrido en un determinado momento en el pasado. La reconciliación comenzó, es cierto, en la cruz de Cristo; pero depende, para alcanzar su plenitud, de la respuesta libre y voluntaria al permanente ministerio y mensaje de la reconciliación. Nótese, en este sentido, que según 2 Corintios 5.19-20 la misión de reconciliación encomendada a la iglesia tiene un doble carácter: testimonial (la Iglesia transmite un mensaje) y representativo (la Iglesia funciona como embajadora).

### *La reconciliación: una nueva creación*

La naturaleza de la hostilidad que hace necesaria la reconciliación ha sido siempre objeto de debate en la iglesia cristiana. ¿Qué implica la reconciliación: una transformación en la hostilidad de los hombres, en la actitud de Dios, o en ambas? A veces la pregunta se plantea de la siguiente manera: la reconciliación, ¿es objetiva, subjetiva, u objetiva y subjetiva a la vez?

Es evidente que la hostilidad de parte de los seres humanos debe ser superada, si es que ha de tener lugar una auténtica reconciliación. Los seres humanos manifiestan su hostilidad en dos direcciones: desobediencia hacia Dios (Ef. 2.2) y enemistad con los demás (Ef. 2.14, 16). Esta hostilidad hacia Dios toma la forma concreta de desobediencia respecto de la intención divina de pacto expresada en la ley (Ro. 8.7). En 2 Corintios 5.15 se nos dice que el problema superado por la reconciliación es el egoísmo, o sea vivir para uno mismo. Este estilo de vida egocéntrico, que en todo el Nuevo Testamento es criticado como una alternativa inaceptable e idolátrica en lo que a relaciones interpersonales se refiere (Hch. 4.32; Fil. 2.4), es sencillamente incapaz de cumplir el mandamiento divino del amor (Ro. 8.7c). El contexto del pasaje vinculado con la reconciliación en Romanos 5.10-11 sugiere que

los seres humanos necesitamos un cambio radical. Somos débiles, impíos, pecadores y enemigos (5.6-10). En Colosenses 1.22, la alienación, la enemistad y la mala conducta constituyen el preludio de la reconciliación. En Efesios 2.16-17, los problemas que la reconciliación resuelve son identificados como enemistad y alienación respecto de Dios y de su comunidad del pacto.

La ira es la respuesta de Dios a la infidelidad de los seres humanos (infidelidad que ha sido claramente descrita por la serie de términos negativos acumulados en el párrafo anterior). Sin embargo, conviene aclarar una vez más que la ira de Dios no actúa a la manera de una ley abstracta de causa y efecto, en el contexto de un universo moral al cual Dios mismo supuestamente debería sujetarse. Por el contrario, la ira, desde la perspectiva bíblica, es una respuesta intensamente personal de Dios a la infidelidad de su pueblo, y conlleva la intención de proteger la relación salvífica de pacto que Dios mismo ha establecido tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento.

Tampoco es la ira un mero aspecto de la esencia divina, como si Dios, a la manera de las deidades paganas del mundo antiguo, necesitara ser aplacado para no descargar sobre los hombres los efectos de su enojo. En la medida en que la ira de Dios es su amor herido de pacto, estamos en presencia de una realidad que tiene un carácter más salvífico que punitivo en su intención. La respuesta apropiada a la ira divina es arrepentimiento y conversión, esto es, retorno a Dios y a las relaciones de la comunidad del pacto.

Si pensamos que la intención salvífica de Dios, expresada en la ira, se torna ahora misericordia reconciliadora, podemos afirmar que se produce cierto cambio también en Dios. En este sentido particular, la reconciliación es tanto objetiva como subjetiva.

La reconciliación se alcanza a través de la muerte del Hijo de Dios (Ro. 5.10-11). En 2 Corintios 5.18, se presenta a Dios como el que nos ha reconciliado en forma suprema por medio de Cristo. La reconciliación tiene lugar por medio de la cruz (Ef. 2.16); la reconciliación cósmica se alcanza por medio de Cristo (Col. 1.20). Pero, ¿de qué manera la muerte de Cristo reconcilia a los enemigos de Dios? En primer término, la muerte de Cristo es una demostración del amor divino (Ro. 5.8). La vida, muerte y resurrección de Jesús —y, más específicamente, la cruz— constituyen una presentación dramática (*sunístemi*) del carácter del amor divino.

Es evidente que en estos pasajes existe una relación estrecha entre la reconciliación, por un lado, y ser justificados (Ro. 5.9) y ser hechos justicia de Dios (2 Co. 5.21), por otro. La justicia es no sólo parte esencial de la naturaleza de Yahveh, sino también característica fundamental de la comunidad del pacto divino. La ira de Dios dirigida hacia su pueblo infiel constituye un llamado a volver a las justas relaciones con él en el contexto de la comunidad del pacto. Por tanto, ser reconciliados equivale a ser puestos en el orden justo o recto y a ser hechos justos o rectos, esto es, a ser justificados en el marco de la comunidad del pacto, donde se experimenta la salvación.

El papel prominente de la preposición *hupér* («por» o «en beneficio de») en estos textos apunta a destacar el hecho de que lo que reconcilia es, precisamente, el carácter peculiar de la muerte de Cristo: ésta ocurrió «por nosotros». En el caso de la reconciliación, como también en el de otras metáforas empleadas para expresar la realidad de la muerte salvadora de Cristo, el sufrimiento de Cristo es entendido como un sacrificio vicario. El justo, fiel y obediente al Padre, aun hasta el punto de morir en manos de los enemigos de Dios, entrega su vida por los injustos, para que nosotros seamos puestos en el justo orden y seamos hechos justos. Concretamente, esto implica la restauración de las relaciones de paz y amistad (i. e., reconciliación) en el marco de la comunidad del pacto divino, en la cual somos salvados de los efectos presentes y futuros de la ira (Ro. 5.9-11). La reconciliación es personal, es cierto; sin embargo, esto no significa que sus efectos se dejen sentir sólo a nivel de lo individual e interior, como lo ha venido afirmando el grueso de la teología protestante.

La traducción que generalmente se hace de 2 Corintios 5.17 refleja la manera en que la óptica individualista y el interés casi exclusivo por el problema de la culpa personal, elementos muy propios de la cosmovisión occidental, pueden ejercer profunda influencia a la hora de interpretar la Biblia. Notemos la traducción que nos ofrece la llamada *La Biblia al día*: «Al volverse cristiano, uno se convierte en una persona totalmente diferente. Deja de ser el de antes. ¡Surge una nueva vida!». Este texto ha servido tradicionalmente para presentar y defender la visión protestante moderna de la conversión. También ha sido utilizado para argumentar que la reconciliación ocurre esencialmente entre Dios y los seres humanos; la restauración de relaciones justas

entre los seres humanos, en el contexto del nuevo pueblo de Dios, sería, desde esta perspectiva, un fenómeno secundario, no esencial.

Sin embargo, esta traducción no puede ser fundamentada a partir del texto original (Yoder, 1980:129-33). El sustantivo *ktisis* generalmente se refiere, en el Nuevo Testamento, a la creación o al acto de crear. En ningún pasaje neotestamentario se apela a este término para designar a un individuo como tal. Cuando se emplea este sustantivo para hacer referencia a seres humanos, se apunta más bien a categorías de personas y a instituciones humanas, no a individuos en particular. Más aún, el contexto parece indicar que lo que Pablo tiene en mente aquí es un nuevo orden social. En el versículo 16, afirma que él ya no evalúa a las personas según criterios carnales o a partir de los valores del mundo. La identidad étnica de judíos y gentiles carece ahora de significación. Lo que realmente importa es el nuevo pueblo que ellos han llegado a constituir en Cristo. Por tanto, una traducción más apropiada de 2 Corintios 5.17 sería más o menos así: «De modo que cuando alguno está en Cristo, hay una nueva creación; el antiguo orden ha perdido su fuerza, y ha sido creado uno nuevo». De hecho, la versión *New English Bible* hace una traducción similar. Esta nueva realidad social, afirma Pablo, es el resultado de la iniciativa reconciliadora de Dios, actualizada a través de Cristo (5.18).

Esta interpretación no puede ser defendida ni criticada en sí misma. Pero sí puede ser defendida a la luz de todos los pasajes paralelos que encontramos en el Nuevo Testamento. El único otro lugar del Nuevo Testamento donde aparece *kainé ktisis* (nueva creación) es Gálatas 6.15 y también alude específicamente a la reconciliación de judíos y no judíos. De acuerdo con otro pasaje paralelo (Ef. 2.15), crear una nueva humanidad equivale a reconciliar a judíos y gentiles. Y en Efesios 4.24, el llamado a «vestirse del nuevo hombre (i. e., humanidad), creado a semejanza de Dios» constituye precisamente el desarrollo de la convocatoria a la unidad que el apóstol ha planteado en 4.1-16. La vida de esta nueva comunidad está caracterizada concretamente por la presencia de una serie de virtudes comunitarias: hablar verdad, ya que «somos miembros los unos de los otros» (4.25), trabajar para poder compartir con el que padece necesidad (4.28), edificarse mutuamente (4.29), ser benignos el uno con el otro y perdonarse

recíprocamente, como Dios nos perdona en Cristo (4.32). Otro pasaje paralelo (Col. 3.9-11) habla en términos similares acerca de la creación del «nuevo hombre», en el contexto del cual las prácticas comunitarias reflejan los valores del reino de Dios, de la nueva creación de Dios.

Todos los pasajes paralelos que hemos citado confirman nuestra interpretación de 2 Corintios 5.17. Sin negar de modo alguno las dimensiones personales de la reconciliación, debemos recalcar, sin embargo, que la reconciliación de judíos y gentiles en la nueva humanidad constituye, sobre todo, un evento comunitario, que no puede acontecerle al individuo aislado.

La obra reconciliadora de Cristo une a los que antes estaban alienados y eran hostiles entre sí en la nueva comunidad de salvación, caracterizada por la santidad y la rectitud moral (Col. 1.21-22). Estos últimos no son precisamente atributos individuales, sino más bien elementos que caracterizan a la comunidad de fe, a la iglesia (Ef. 1.4; 5.25b-27). La reconciliación implica el fin de las hostilidades y la incorporación a la nueva comunidad del Mesías de Dios.

El contexto del pasaje referido a la reconciliación en Colosenses 1.20-22 es el de un nuevo pueblo, el de la nueva humanidad de Dios, constituido por aquellos que han sido «librados de la potestad de las tinieblas, y trasladados al reino de su amado Hijo» (1.13), que han llegado a ser «aptos para participar de la herencia de los santos en luz» (1.12). Reconciliados por Cristo han entrado como elegidos a la herencia del antiguo pueblo del pacto de Dios (3.12). Todas las desventajas y distinciones religiosas y raciales han sido superadas (3.10-11). Reconciliación equivale a participar de la herencia de la familia de Dios (1.12, 22). El lenguaje de este pasaje trae a la memoria la experiencia del éxodo de Egipto, por el cual los liberados llegan a constituirse en un pueblo santo de propiedad divina (Ex. 6.6; 15.13).

La reconciliación tiene implicaciones mucho mayores que la mera eliminación de la culpa individual. Se trata de hacer la paz (Ef. 2.14-17; Col. 1.20; cf. Ro. 5.1), de gestar una nueva creación (2 Co. 5.17), de crear una nueva humanidad (Ef. 2.10, 15). Al reconciliar la humanidad consigo mismo, Dios ha creado un nuevo orden en las relaciones humanas. En Colosenses 1.20, reconciliar y hacer la paz son conceptos paralelos. Aquí tenemos una clave fundamental para entender la visión bíblica de la re-

conciliación. El objetivo de la obra reconciliadora de Cristo consiste en la instauración del *shalom* de Dios entre los seres humanos. Esta paz abarca todas las dimensiones de nuestra vida cotidiana: ningún aspecto queda excluido de la acción de la gracia divina. Más aún, el *shalom* finalmente trascenderá las limitaciones de nuestra existencia histórica y alcanzará su consumación escatológica.



## *Justificación*

La *justificación* ha sido tradicionalmente una categoría de fundamental importancia para interpretar la obra redentora de Cristo. Sin embargo, a pesar del significado que el concepto ha tenido en la historia de la doctrina cristiana, no encontramos en el Nuevo Testamento ningún término técnico cuyo significado sea el que, en los debates teológicos, se asigna a la justificación, es decir, el acto en el cual Dios declara justo a un individuo. Para entender el concepto de justificación desde una perspectiva bíblica, debemos pasar revista a las variadas formas del término que aparecen en la literatura neotestamentaria, y tratar de entender los significados que allí se les asignan (Schrenk, 1964:198-225).

### *La justificación en el Nuevo Testamento*

El sustantivo *dikaíosune* aparece noventa y seis veces en el Nuevo Testamento. En la mayoría de los casos es usado por Pablo: sólo en Romanos y Gálatas el vocablo aparece ya cuarenta veces. En la Septuaginta, *dikaíosune* traduce al hebreo *sedaqá*. El término puede hacer referencia tanto al carácter humano como al divino. En general, se lo traduce como «piedad» (Mt. 6.1); «justicia» (Hch. 24.25); «justificación» (Gá. 2.21); «rectitud» (1 Jn. 2.29); «lo correcto» (Ef. 5.9); «justificado» (Ro. 10.4, 10).

El adjetivo *dikaíos* aparece setenta y seis veces en el Nuevo Testamento, y se lo traduce comúnmente «justo» o «recto» (Tit. 1.8; Col. 4.1).

El verbo *dikaióo* aparece cuarenta veces en el Nuevo Testamento. La traducción española más común del término es «justificar». Según el contexto, sin embargo, puede significar «mostrar que algo o alguien es recto» (Mt. 11.19), «declarar recto» (Lc. 7.29), «hacer recto» o «hacer justo». El término cobra particular significación en Pablo: sólo en Romanos y Gálatas aparece veintidós veces.

Otros términos ligados a los anteriores son utilizados con menos frecuencia en el Nuevo Testamento. El sustantivo *dikaíoma* aparece diez veces y describe una expresión concreta de la justicia, sea en un acto o en un mandamiento. Se lo traduce, según el contexto, como «exigencia justa» (Ro. 8.4); «actos de justicia» (Ro. 5.18); «decreto» (Ro. 1.32); «justificación» (Ro. 5.16); «juicio» de Dios (Ro. 10.4) y «acciones justas» de los santos (Ap. 19.8).

*Dikaíosis* describe el acto de pronunciar o hacer justo o justificar a alguien. Aparece solamente dos veces en el Nuevo Testamento. Jesús fue «resucitado para nuestra justificación» (Ro. 4.25); la justicia de Jesús trae la «justificación de vida» a todos los hombres (Ro. 5.18).

*Dikaíōs* es un adverbio que aparece cinco veces en el Nuevo Testamento; se lo traduce como «justamente» (1 P. 2.23; Lc. 23.41). Se puede traducir como «recto» o «justo» (Tit. 2.12). En 1 Corintios 15.34 aparece como «debidamente». *Dikaíokristá* aparece sólo una vez y significa «justo juicio» (Ro. 2.5).

Hay un buen número de términos negativos correspondientes a los anteriores, que aclaran el significado de la familia de palabras recién analizadas. *Adikía* es un sustantivo que aparece traducido como «maldad» (1 Jn. 1.9), «injusticia» (Ro. 1.18; Ro. 9.14; 1 Jn. 5.17), e «iniquidad» (2 Ti. 2.19).<sup>1</sup> Se lo encuentra veinticinco veces en el Nuevo Testamento. El adjetivo *ádikos*, que aparece once veces, ha sido traducido como «injusto» (Lc. 16.11; Mt. 5.45, en este último texto aparece en contraste directo con *dikaíōs*). El verbo *adikéō* aparece veintisiete veces y significa «provocar un daño» o «actuar de manera injusta». El sustantivo *adíkema* (utilizado tres veces) se refiere a un «acto injusto». El adverbio *adískos*, «injustamente», aparece sólo en 1 Pedro 2.19.

1. La palabra «iniquidad» generalmente traduce, en el Nuevo Testamento, al término griego *anomia*.

### *La justificación en perspectiva histórica*

El énfasis que el protestantismo contemporáneo pone en el tema de la justificación, sólo puede ser correctamente entendido a la luz del largo y complicado peregrinaje histórico que este concepto ha experimentado.<sup>2</sup>

Durante la Edad Media, la justificación, como término teológico, llegó a significar el acto a través del cual Dios declara justo a un individuo. Dado que el catolicismo medieval estaba interesado sobremanera en la madurez y en la santidad de los cristianos, se tendía a pensar que la justificación tenía lugar al final del proceso de santificación.

Pero, dado que en la piedad medieval se percibía a Dios como un juez distante y airado, se había difundido en aquella época cierto terror colectivo en relación con la perspectiva del purgatorio y del infierno. Muchos estaban ansiosos por asegurarse que Dios los considerara justos, es decir, justificados, y por tanto exentos de castigo. Esto condujo a que se redoblaran los esfuerzos por alcanzar la justificación: oraciones, ayunos, obras de caridad, participación frecuente en los sacramentos, prácticas ascéticas de distinto tipo. Para las personas sensibles e introspectivas, éste era un proceso duro, de agonía, cuya meta parecía fuera del alcance humano. La teología oficial de la iglesia insistía en que todos estos actos eran válidos y contribuían a la salvación sólo si su realización era posibilitada por la gracia divina. Sin embargo, para quienes luego se convertirían en protestantes, todo esto aparecía como un mero y vano intento de lograr la salvación por medio de las obras.

Por otra parte, el debate acerca de la justificación giraba en torno de las dimensiones individuales de la salvación. Se trataba de definir *cuándo* y *cómo* el individuo era justificado. Conocemos muy bien la búsqueda personal de Martín Lutero: quería encontrar a toda costa al Dios de la gracia. Cuando finalmente tomó conciencia de que la justicia de Dios no era la del juez severo e iracundo, sino la de aquél que «por gracia y misericordia» justifica

2. Reconozco mi deuda en este capítulo para con Thomas Finger (1980, 142-55).

sobre la base de la fe, Lutero sintió «que había nacido de nuevo y que había entrado en el paraíso».

En realidad, la justificación por la fe significaba, para Lutero y algunos otros, que la justificación se produce al *comienzo* del proceso de santificación y no al *final*. De esta forma, las buenas obras son vistas como el fruto que crece a partir del amor de un Dios que justifica. La Reforma privilegió la acción justificadora de Dios, distinguiéndola claramente de la respuesta humana. La justificación es, antes que nada, algo que Dios hace, aparte de nosotros, para nuestra salvación. Por tanto, se trata de una realidad objetiva. Es evidente que los seres humanos no pueden disfrutar de los beneficios de la justificación a menos que respondan con fe. La fe, entonces, es subjetiva. La justificación resulta, por tanto, la declaración forense, legalmente válida, de la aceptación divina.

El catolicismo medieval reconocía que los términos bíblicos *dikaíosúne* y *dikaíos* generalmente designan aquel carácter o aquella actividad que son justos. Por tanto, sostenía que la justificación divina tiene efectivamente mucha importancia en relación con el surgimiento de un carácter recto en el individuo. Justificar significaba, entonces, la actividad por la cual alguien era hecho recto o justo.

La ortodoxia protestante, por su parte, también definió con precisión su doctrina de la justificación, y lo hizo en marcado contraste con la del catolicismo medieval. Para destacar la primacía de la justicia divina y desautorizar toda concepción que tendiera hacia la salvación por las obras, la ortodoxia protestante puso el acento sobre el hecho de que la justicia de la humanidad es de naturaleza imputada. Dios declara que somos justos, no porque lo seamos en realidad, sino porque se nos imputan los méritos de Cristo.

Esta ortodoxia interpreta el pecado como transgresión de la ley, y la muerte de Jesús como el hecho necesario para dar respuesta a las consiguientes demandas legales de una ley moral divina. En la justificación, Dios declara que somos legalmente inocentes, sobre la base de la muerte substitutiva de Cristo. La justicia de Cristo es «todo lo que él llegó a ser, hacer y padecer para satisfacer las demandas de la justicia divina, de modo tal que su pueblo llegara a alcanzar el perdón de pecados y el don de la vida eterna» (Hodge, 1898:142). Dado que Dios acepta esta justicia como subs-

tituta de la justicia humana, cuando él mira a los que están en Cristo, ve en ellos la justicia de Cristo y no la injusticia de los seres humanos. En otros términos se nos imputa la justicia de Cristo. Aunque los cristianos no son justos en sí mismos, son tratados por Dios *como si lo fueran*. A través de la fe en Cristo, los individuos son declarados justos: son justificados en el sentido forense o legal (Hodge, 1898:144-45).

La teología de la Reforma y las que le siguieron en el protestantismo han puesto un fuerte acento sobre el carácter forense de la justificación. Este término, «forense», se ha usado en su sentido restringido, para indicar que la justicia divina es acreditada en la cuenta de la humanidad, evitando así toda idea de que la humanidad sea realmente justa. En este sentido, se ha subrayado sobremanera la distinción entre *declarar* justa a una persona y *hacer* que efectivamente lo sea. De esta manera, se ha intentado descartar toda posibilidad de concebir una salvación fundada en los méritos humanos. En esta línea, la justificación significa que Dios mira a la humanidad como si ella efectivamente hubiera realizado todo lo que, en realidad, Jesucristo ha hecho. De modo tal que Dios provee la justicia al impío a través de un procedimiento forense, por una declaración legal, a pesar de que el beneficiario de este procedimiento siga muerto en pecado. La justificación resulta, entonces, una ficción legal, esto es, existe sólo en una formulación abstracta: no es concretamente real (Sanday and Headlam, 1902:367).<sup>3</sup>

La cristiandad occidental ha puesto mucho mayor énfasis que Pablo mismo en la imagen legal de la justificación, y debemos tener en cuenta que él es el principal articulador de esta imagen en el Nuevo Testamento. Además de la metáfora jurídica, Pablo utiliza unas imágenes tomadas de la vida política, cívica, social, familiar, biológica, tecnológica y atlética. Incluyen: la liberación de Egipto (o el rescate de esclavos), el conflicto y victoria de Cristo

3. La frase «como si» aparece en el Catecismo de Heidelberg con relación a la doctrina de la justificación. Recientemente, J. Jeremias escribió: «Si afirmamos que el creyente no deja de ser impío, y que la justificación consiste meramente en un cambio que se produce en el juicio divino respecto de nosotros, entonces nos acercamos peligrosamente a malinterpretar la justificación como un mero 'como si'. Y ésta no era, por cierto, la intención paulina» (1965:63).

sobre sus enemigos, la reconciliación, la adopción y la formación del cuerpo. Sin embargo, mientras la imagen jurídica ha llegado a conformar un criterio de ortodoxia en la iglesia, las otras ya no tienen vigencia.

Las razones del desarrollo extraordinario y de la popularidad de la imagen jurídica deben ser rastreadas no tanto en Pablo, ni en el Antiguo Testamento, la fuente de donde Pablo tomó la imagen, sino más bien en el Imperio Romano y en las prácticas legales del Código Justiniano. La iglesia occidental ha llenado la metáfora jurídica con los conceptos propios de la ley romana (culpabilidad, pena, satisfacción, absolución) y de la filosofía griega (la concepción abstracta de una ley moral universal), mientras que en realidad los apóstoles, al apelar a la metáfora jurídica, tenían en mente los conceptos del pacto veterotestamentario.

Tanto la práctica sacramental de la penitencia, propia del catolicismo medieval, como el solafideísmo de la ortodoxia protestante han encontrado en la imagen jurídica una herramienta ideal para explicar la obra de Cristo. En realidad, no tienen sus raíces en la Biblia; pero, dado que ambos son constantinianos en su eclesiología, ambos se sirven de la imagen jurídica para resolver los problemas doctrinales que surgen cuando la iglesia y la sociedad se confunden, haciéndose coextensivas.

Como ocurre frecuentemente en un debate bipolar muchos observadores tienden a pensar que la verdad debe estar exclusivamente en uno de los dos lados; no se piensa en una tercera posibilidad. La justificación es o bien la declaración de la aceptación divina después de un largo proceso de santificación, o bien la declaración forense de la justicia humana *como si* fueran justos, lo cual es una ficción legal ya que realmente no lo son.

En la medida en que nos desprendamos de prejuicios y echemos una mirada renovada al material bíblico, descubriremos una nueva forma de interpretar el concepto de justificación y nuestra comprensión de la obra de Cristo se enriquecerá sobremanera. Un camino para iluminar el significado de la justificación es reconsiderar el sentido bíblico de *dikaíosune* a la luz de su predecesor veterotestamentario, *sedaqá*.<sup>4</sup>

4. En relación con la sección siguiente, reconozco mi enorme deuda con Millard Lind (1980).

## *El carácter de la justicia bíblica*

El pasaje de Miqueas 6.1-8 contiene dos términos hebreos que generalmente son traducidos como «justicia» y «juicio», *sedaqá* (6.5) y *mishpát* (6.8). Según este pasaje, hay tres elementos de la justicia bíblica que no pueden ser desconocidos: primero, una comunidad de pacto es el contexto adecuado para la práctica de la justicia bíblica; segundo, los actos salvíficos (justos) de Dios conforman el fundamento de esta justicia; tercero, la única respuesta adecuada que los seres humanos pueden dar a la actividad salvadora de Dios consiste en vivir de acuerdo con las exigencias de la justicia divina reveladas en la ley del pacto.

### *La comunidad del pacto*

La justicia (o rectitud) bíblica debe ser entendida en el contexto de la comunidad del pacto, en la cual la relación entre Dios y los seres humanos es personal y directa («yo-tú»), y está fundada en la gracia. En el marco de esta relación, Dios redimió a su pueblo de la esclavitud. A los actos salvíficos de Dios se los llama *sedaqá* (Mi. 6.5). Se espera que Israel responda a esta redención con un comportamiento acorde, esto es, practicar justicia, amar misericordia y humillarse delante de Dios (Mi. 6.8). La estructura de la relación del pacto distingue a la justicia bíblica de todas las otras formas de justicia.

La relación personal del pacto, «yo-tú», constituye el contexto de la ley bíblica. El Decálogo presupone la redención efectuada por el Dios de la gracia y describe las relaciones que deberían caracterizar al pueblo de Dios, que es el pueblo del pacto (Ex. 19.4-6; 20.2). Este contexto de pacto que enmarca a la ley bíblica contrasta en forma marcada con el trasfondo que encontramos en todos los demás códigos legales del antiguo Cercano Oriente. Estos son presentados en el marco de las relaciones impersonales que caracterizan a la realeza y están fundados en la amenaza de la coerción. La ley bíblica alcanza su expresión suprema en el Sermón del Monte. Está dirigida a un pueblo redimido y depende de esta redención para provocar obediencia en esta comunidad.

En Israel, la autoridad del rey no debía estar fundada en el poder económico o militar, ni en la sabiduría terrenal, sino en la

ley de Dios (Dt. 17.14-20). El deber primordial del rey consistía en poner en vigencia la ley del pacto y, de esta manera, instaurar la justicia. Manifestaba fidelidad a la intención divina sólo en la medida en que ponía en funcionamiento la justicia del pacto. Hechos 13.26-41 muestra de qué manera los gobernantes de Israel fallaron en el cumplimiento de esta función; el pasaje proclama, además, que Jesús es el rey que responde en forma plena a la intención divina de instaurar un reinado justo.

### *Los actos justos de Dios*

Los justos actos de Dios conforman el fundamento de la justicia bíblica. Miqueas 6.4-5 nos describe en qué consiste la *sedaqá* divina: liberación de Egipto, protección en el desierto y ocupación de Canaán. En el Nuevo Testamento, los actos salvíficos de Dios alcanzan su clímax en la entrega del Hijo de Dios para la salvación de la humanidad. Este acto constituye la base de la justicia en el nuevo pacto.

El hecho de que el Dios que sacó a Israel de la esclavitud en Egipto es el mismo que establece la justicia tiene dos implicaciones fundamentales: primero, las leyes de Israel reflejan el carácter justo de Dios; segundo, la iniciativa salvadora de Dios es el estímulo principal para la obediencia en la comunidad del pacto. La obediencia a la intención divina del pacto es la única respuesta adecuada a las manifestaciones de la gracia divina. De acuerdo con Miqueas 6.6-8, la respuesta no consiste en holocaustos ni sacrificios, sino en actitudes consecuentes de justicia y amor incondicional de parte del pueblo de Dios, esto es, en un andar humilde que refleja el carácter de Dios.

Esta correspondencia entre el carácter de Dios y el de su pueblo alcanza su clímax en el Nuevo Testamento, donde las buenas nuevas de la acción salvadora de Dios en Jesucristo constituyen el fundamento de la nueva ley de Dios, expresada en el Sermón del Monte además de las Epístolas y los Evangelios. En Romanos, por ejemplo, Pablo presenta claramente el camino de la redención y, simultáneamente, con esta salvación como fundamento, elabora una serie de preceptos que deben orientar la vida recta y justa en el contexto del pueblo de Dios (Ro. 12). El mensaje de ambos testamentos, en síntesis, es que los actos de justicia de Dios que traen salvación a su pueblo son el fundamento de la justicia para su pueblo.

### *La respuesta a los actos de Dios*

La respuesta humana a los actos divinos de justicia consiste en «hacer justicia» (*mishpát*), y amar misericordia, y humillarse ante ... Dios» (Mi. 6.8). «Humillarse ante ... Dios» significa caminar con él, acompañarlo en sus actos salvíficos de justicia. Esta salvación, que encuentra su clímax en la entrega del Hijo de Dios, se convierte en el modelo para los actos del pueblo de Dios. Dios lleva a cabo grandes obras de rectitud o justicia (*sedaqá*), y nosotros podemos acompañarlo con actos de justicia (*mishpát*).

¿En qué consiste esta justicia que debe caracterizar al pueblo de Dios? Fundamentalmente, en relaciones interpersonales de amor en el marco de una hermandad. En el antiguo Israel, esto significaba concretamente la liberación de quienes habían caído en servidumbre por causa de endeudamiento, la justa y periódica redistribución de la propiedad, la preocupación por el bienestar de los débiles (de los pobres, huérfanos, viudas, extranjeros), la generosidad, la honestidad incondicional entre los hermanos (Dt. 15.1-11; 19.18-19). En el Nuevo Testamento encontramos la misma visión de la justicia que debe guiar todos los comportamientos en el marco del pueblo del nuevo pacto de Dios (Hch. 2.42-47; 4.32-35; Ef. 4.25-29).

### *La justicia de Dios*

A lo largo de todo el Antiguo Testamento se proclama que Yahveh es justo (2 Cr. 1.6; Neh. 9.8; Sal. 7.8; 103.17; 111.3; 116.5; Jer. 9.24; Dn. 9.14; Sof. 3.5; Zac. 8.8). Esta es una de las principales imágenes en el testimonio de Dios, que se revela en sus acciones. La justicia no es una mera parte de la naturaleza intrínseca de Dios ni es una acción que se ajusta a algún patrón externo de comportamiento, ni una actitud retributiva que premia el bien y castiga el mal como valores legalmente definidos. Más bien, la justicia de Dios es, sobre todo, el cumplimiento de las condiciones del pacto que ha sido instaurado entre él mismo y su pueblo, Israel.

También se describe a Yahveh como justo en su función de «juez de toda la tierra» (Sal. 9.4, 8; 50.6; 96.13; 99.4; Is. 5.16; 58.2; Jer. 11.20). El propósito del juicio de Dios es la preservación de la comunidad, de su pacto con Israel (Sal. 89; 94). Por lo tanto,

cuando Israel necesita ser liberado de la aflicción, apela a la justicia divina (Sal. 31.1; 88.12; 143.11). Lo mismo hace cuando requiere protección contra sus enemigos (Sal. 5.8; 143.1) o contra los impíos (Sal. 36; 71.2), o cuando pide que se vindique su causa (Sal. 35.24). Los justos juicios de Yahveh son, en realidad, juicios salvíficos (Sal. 36.6). A Yahveh se lo denomina Dios justo y Salvador (Is. 45.21). La justicia de Yahveh es la salvación que él brinda a Israel: el cumplimiento del pacto que ha hecho con su pueblo. Cuando se describe la relación del pacto de Dios con su pueblo, muy frecuentemente el concepto de justicia aparece como paralelo al de salvación (Sal. 40.10; 51.14; Is. 61.10).

*Sedaqá* es, por tanto, la actividad salvadora de Dios en favor de su pueblo y la correspondiente respuesta de amor y obediencia que el pueblo da a su Dios. Se presupone siempre que Dios es incondicionalmente fiel a los compromisos del pacto. La justicia bíblica debe ser entendida desde esta perspectiva.

Se espera que el Mesías que vendrá establezca la justicia (Is. 9.7; 16.4-5; 32.1ss.). Esta es la función del siervo, tal cual la describe Isafas 42.1-4: «él traerá justicia a las naciones» (v. 1); «por medio de la verdad traerá justicia» (v. 3); «no se cansará ... hasta que establezca en la tierra justicia» (v. 4). Aunque el término *mishpát* puede tener una amplia variedad de significados, aquí se refiere con toda seguridad a un aspecto del reinado de Dios (cf. Is. 51.4-5). Los rasgos de realeza son fundamentales en la descripción que se hace de la misión del siervo de Yahveh; precisamente, se pone al siervo en agudo contraste con monarcas y gobernantes paganos, tales como Ciro. No debe extrañarnos que el siervo encontrara oposición, persecución, y finalmente la muerte. Los Cantos del Siervo alcanzan su clímax en Isafas 52.13-53.12, donde se eleva al siervo a la posición de gobierno regio. La clave del poema es justamente que el siervo es quien ejerce el poder regio. La vida de este rey-siervo es ofrecida en sufrimiento y expiación vicarios.

A la luz de la comprensión veterotestamentaria de la justicia, no hay base para entender la justificación neotestamentaria como una declaración jurídica (forense) de parte de Dios. La justificación tiene que ver, más bien, con la instauración de una nueva realidad concreta, caracterizada por la presencia de la justicia divina.

### *La fe: elemento vital entre las partes del pacto*

El trasfondo veterotestamentario del término traducido como «fe» es también fundamental para comprender el concepto bíblico de justificación, dado que en el Nuevo Testamento la justificación es, por definición, justificación por fe (cf. Barth, 1971:65-68). El substantivo hebreo *emunáh* no hace referencia a una creencia momentánea o meramente intelectual en algo o en alguien. La raíz del vocablo indica que se trata de una realidad que perdura, que continúa, que es firme. Cuando el término aparece vinculado a personas, describe rasgos de personalidad tales como la consecuencia, la confiabilidad y la persistencia. Hace referencia tanto a actitudes internas como a las conductas que éstas producen.

En el Antiguo Testamento se menciona frecuentemente la *emunáh* como un elemento esencial del carácter de Dios. En muchos casos se exaltan simultáneamente la *emunáh* y la *sedaqá* de Yahveh (Sal. 36.5-6; 89.1, 2, 14-16; 143.1). Cuando el término aparece aplicado a los seres humanos, describe una persistencia incondicional, que se corresponde con la constancia de los propósitos, las acciones y el carácter de Dios.

La fe, del mismo modo que la justicia o la rectitud, toma su significado a partir del contexto de pacto en el cual se la ejerce. Esta fe es el signo distintivo de alguien que cumple fielmente los compromisos del pacto. ¿Qué significa creer? Aceptar las promesas y la justicia del pacto divino como normativas, permanecer invariablemente fundado en ellas, y vivir, sufrir, esperar y servir a partir de este fundamento. La fe veterotestamentaria es lo que, más apropiadamente, designaríamos como «fidelidad», esto es, el cumplimiento absoluto y persistente de las condiciones del pacto, y la fidelidad incondicional a Dios y a los hermanos y hermanas. La fe es la respuesta de obediencia y compromiso con Dios, quien se ha manifestado a su pueblo como absolutamente fiel.

El hecho de que Pablo usara ejemplos veterotestamentarios (Gn. 15.6; Is. 28.16; Hab. 2.4) en forma repetida (Ro. 4; Gá. 3; Ro. 10) indica que él no tenía en mente un tipo diferente de fe sino precisamente aquél que caracterizaba las relaciones del pacto en el Antiguo Testamento. Si bien es cierto que las relaciones entre

ambos testamentos pueden ser descriptas como de promesa y cumplimiento, y que el esplendor del Nuevo Testamento sobrepasa en mucho al del Antiguo Testamento (2 Co. 3.10), no debemos pensar que el modo de justificación era desconocido o contrario a las cosas «que atestiguan la ley y los profetas» (Ro. 3.21).

### *La fidelidad: la obediencia de la fe*

La epístola de Pablo a los Romanos es esencial para nuestra comprensión de la visión neotestamentaria de la justificación y de la obra redentora de Cristo. También lo es la carta a los Gálatas, en cierta medida. Los tres pasajes que siguen se ocupan del tema que nos interesa, y se complementan de una forma notable. Aunque la traducción no es la más difundida tiene sólida base gramatical y tiende a aumentar su aceptación entre los especialistas en estudios bíblicos.<sup>5</sup>

Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree, al judío primeramente, y también al griego. Porque en el evangelio la justicia (*dikaíosúne*) de Dios se revela a partir de (su) fidelidad para (nuestra) fe. Como está escrito: Mas el justo (*díkaios*) por (su) fidelidad vivirá. Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia (*adikían*) de los hombres (Ro. 1.16-18a).

Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia (*dikaíosúne*) de Dios, testificada por la ley y por los profetas. La justicia (*dikaíosúne*) de Dios a través de la fidelidad de Jesucristo, para todos los que creen, ya que no hay distinciones. Por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios, siendo hechos justos (*dikaioúmenoi*) gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso como propiciatorio (*hilastérion*<sup>6</sup>, es decir, como medio de expiación) por medio de la fidelidad que demostró al derramar su sangre, para manifestar su

5. Cf. L. T. Johnson (1982:77-90), M. Barth (1969:363-70) y R. N. Longenecker (1974:142-52), tanto para una exposición (de los distintos aspectos gramaticales y teológicos del problema) como para obtener datos sobre bibliografía adicional.

6. Cf. en el capítulo 8 de esta obra, especialmente en la nota 3, algunas consideraciones acerca de esta traducción.

justicia (*dikaíosúnes*) en el hecho de pasar por alto, en su paciencia, los pecados. Con la mira de manifestar en este tiempo su justicia (*dikaíosúnes*), a fin de que él sea justo (*díkaios*) en sí mismo y sea también el que hace justos a los seres humanos (*dikaioúnta*) a través de la fidelidad de Jesús (Ro. 3.21-26).

Así que, como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera la acción justa (*dikaíómatos*) de un hombre abre la puerta para que todos los hombres vivan una vida justa (*dikaíosin*). Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán hechos justos (*díkaioi*) (Ro. 5.18-19, traducción del autor).

Pablo está diciendo que la justicia de Dios (esto es, su actividad salvadora) se ha manifestado, pública y visiblemente, en la historia de Jesús el Mesías. La esencia y el significado de «justicia/ poner en el justo orden, hacer justo» están determinados por la naturaleza y los actos de Dios, y han sido revelados concretamente en Jesús, esto es, en su vida, muerte y resurrección, pero especialmente en su obediencia fiel hasta el punto de entregarse a la muerte. El pasaje de Romanos 3.21-26 es un texto clave, dado que es el punto de partida para comprender el significado que Pablo atribuye al concepto de la «justicia/ poner en el orden justo, hacer justo».

Cuando, en el Antiguo Testamento, los profetas querían denunciar la desobediencia de Israel y llamar al pueblo al arrepentimiento y la obediencia, ubicaban su mensaje en el contexto de la imagen de un proceso judicial que se lleva a cabo ante un tribunal. El pasaje de Miqueas 6.1-8 es un buen ejemplo en este sentido. De esta manera presentaba el profeta las acusaciones de Dios contra su pueblo infiel.

Pablo parece hacer algo similar en Romanos. Apelando a la larga historia de desobediencia de Israel, Pablo sostiene que la posesión de la ley veterotestamentaria, antes que hacer más justo a Israel, ha tomado más evidente su pecado (Ro. 3.10-20; 5.20; cf. 7.7-24). «Pero sabemos que todo lo que la ley dice, lo dice a los que están bajo la ley, para que toda boca se cierre y todo el mundo quede bajo el juicio de Dios» (Ro. 3.19). En este proceso judicial, algunos acusan a Dios de ser infiel (3.3) o de ejercer injustamente su ira sobre la humanidad (3.5). Pablo responde que la infidelidad

del ser humano (*apistía*) jamás podrá invalidar la fidelidad de Dios (*pistín*) (3.3). La conclusión de Pablo es la siguiente: «De ninguna manera; antes bien sea Dios veraz, y todo hombre mentiroso; como está escrito: Para que seas justificado en tus palabras, y venzas cuando fueres juzgado» (3.4). Ha tenido lugar el proceso judicial de Dios con el mundo: la justicia y la fidelidad divinas han sido vindicadas.

Desde una perspectiva negativa, la impiedad ha sido condenada. El mundo es declarado culpable, y se queda mudo ante la sentencia divina. La ira de Dios ya se ha revelado (Ro. 1.18), y se manifestará en forma plena y definitiva en el Día del Juicio (2.5, 16; 5.9). Los impíos ya son castigados (1.18-32) como un anticipo de lo que ocurrirá en el juicio final, cuando la ira alcance su clímax.

Desde una perspectiva positiva, en cambio, la justicia de Dios ya se experimenta como salvación (Ro. 5.9). «Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida» (5.10). El pueblo de Dios ha sido liberado ya de toda condenación (5.1; 8.33-34), y su salvación futura y final está asegurada (5.9).

Pablo da el nombre de justicia a la realidad de esta nueva vida. Del mismo modo que en el Antiguo Testamento, el término justicia hace referencia al poder salvífico de Dios, que alimenta y cala la nueva vida de su pueblo. Por lo tanto, los cristianos no deberían presentar sus «miembros al pecado como instrumentos de iniquidad, sino ... a Dios como instrumentos de justicia» (Ro. 6.13). «Así como para iniquidad presentasteis vuestros miembros para servir a la inmundicia y a la iniquidad (*anómian*), así ahora para santificación presentad vuestros miembros para servir a la justicia» (Ro. 6.19; cf. 6.22). La vida de los cristianos está caracterizada por la «obediencia (notemos que en este texto obediencia es el término opuesto a pecado) para justicia» (6.16). «El espíritu (de los cristianos) vive a causa de la justicia» (8.10). La esfera en la que se experimenta la vida del nuevo orden, el reino de Dios, es «justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (14.17). Así como en la esfera de la muerte reinó el pecado, así también reina «la gracia ... por la justicia para vida eterna mediante Jesucristo» (5.21).

Para Pablo, entonces, la justicia es un rasgo esencial de la vida, el comportamiento y las relaciones que caracterizan al reino de Dios. Esta justicia de Dios se ha manifestado en forma suprema

a través de Jesucristo. Este es un tema fundamental en Pablo (cf. Ro. 3.21-26). Pero para entender cómo tiene lugar este proceso por el cual «somos colocados en el justo orden» y «somos hechos justos» (5.1), debemos primero analizar la comprensión paulina del concepto de fe.

El protestantismo tradicional, interesado sobre todo en distinguir entre salvación por fe y salvación por obras, prefirió no considerar a la fe como un proceso o una actividad humanas. La fe era vista, entonces, como una aceptación pasiva de la redención vicaria efectuada por Cristo. Creer significaba aceptar el hecho de que todos somos pecadores y Cristo ha muerto en nuestro lugar. Sobre la base de esta aceptación pasiva, cada uno es legalmente declarado justo por Dios. La justicia de Cristo se imputa al pecador en un sentido forense o legal, aunque el ser humano no manifieste un carácter recto, justo y santo. Esta ha sido la visión protestante tradicional de la justificación.

Pero éste no es el significado que Pablo atribuye a la fe. Para Pablo, el ejemplo clásico de fe es Abraham. En Romanos 4 (cf. He. 11.8-19), se describe a la fe de Abraham como una confianza persistente, capaz de afrontar dificultades aparentemente insuperables y de vencer tentaciones que producirían desesperanza en cualquiera. La fe no consiste, entonces, en creer lo increíble, sino en encarar lo aparentemente imposible, con la confianza puesta en un Dios que es fiel. Por tanto, y en consonancia con el concepto veterotestamentario de *emunáh*, la fe de Abraham tenía que ver con *actitudes* y *conductas*. Había, por cierto, momentos de duda, flaqueza y pecado, pero la clave estaba en permanecer fiel a la fidelidad de Dios. Desde una perspectiva bíblica, el concepto opuesto a fe no es duda, sino desobediencia (Barth, 1971:66-67).

Pablo escribe con frecuencia acerca de la obediencia de la fe (Ro. 1.5; 10.6; 16.26). La fe no es ni momentánea ni pasiva. Abraham se fortaleció en fe (4.20; cf. 4.19a). Algunos son más débiles que otros (14.1). Pablo caracteriza la vida cristiana como «la fe que obra (*energouméne*) por el amor» (Gá. 5.6). Y sintetiza el argumento central de su mensaje con una cita de Habacuc: «El justo por la fe (fidelidad) vivirá» (Ro. 1.17; Gá. 3.11).<sup>7</sup>

7. «Fidelidad», «lealtad» y «constancia» traducen mejor que «fe» el vocablo hebreo *emunáh*. La idea de Habacuc es que el justo vivirá por su fidelidad, obediente y confiada, al Dios del pacto (cf. Taylor, 1956:988-89).



Cuando entendemos la fe sobre todo como una actitud de fidelidad que genera determinados comportamientos, podemos entender cómo Pablo puede atribuir fe o fidelidad (*ptstis*) tanto a Dios como a la humanidad. Este es el caso en Romanos 3.3. La palabra de Dios fue confiada a Israel (3.2). Es decir, Israel fue convocado a vivir la realidad del reino de Dios y a difundir la luz para todas las naciones. Sobre la base del fracaso de muchos de ellos, Pablo afirma que han sido infieles (3.3). Se les atribuye infidelidad (*apistía*) (3.3; 11.20, 23). Pablo contrasta la fidelidad (*pistfn*) de Dios con la infidelidad (*apistía*) de Israel. Este es el triunfo de Dios. La infidelidad de Israel no puede invalidar la fidelidad de Dios (3.3).

En Gálatas, Pablo escribe sobre la fidelidad de Jesucristo. Pablo sostiene que él vive «por la fidelidad del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (2.20).<sup>8</sup> Generalmente se traduce este verso como si Pablo estuviera afirmando que él vive por la fe en el Hijo de Dios. Sin embargo, el apóstol se describe a sí mismo como quien ha sido crucificado con Cristo y recibe su vida desde fuera de sí mismo. Pablo está diciendo, más probablemente, que él vive «por medio de la fidelidad del Hijo de Dios». ¿Y en qué consiste esta fidelidad? En que Cristo «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (2.20). Una idea similar aparece en Gálatas 2.16, donde ser justificado «a través de la fidelidad de Jesucristo» es una realidad paralela a «ser justificados en Cristo» (v. 17). El énfasis no recae, entonces, sobre la fidelidad humana en respuesta a Cristo, sino sobre la fidelidad de Cristo mismo, quien posibilita que nosotros seamos colocados en el orden justo y hechos justos. Podemos dar la misma interpretación a Gálatas 3.22. De hecho, esta interpretación de Gálatas 2.20 y 3.22 está en perfecta consonancia con textos tales como Romanos 5.19b, «por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos».<sup>9</sup>

En Romanos 3.21-26, la mejor traducción de *ptstis* es «la fidelidad de Jesucristo» (v. 22), «fidelidad al derramar su sangre» (v. 24) y la «fidelidad de Jesús» (v. 26). Este párrafo resume las consideraciones precedentes acerca de la revelación plena de la

8. Aquí traducimos literalmente la versión del texto que el autor brinda (N. del T.).

9. R. Longenecker (1974) muestra que este concepto tiene un fundamento bíblico amplio: no está basado meramente en algunos textos aislados.

justicia de Dios a través de Jesucristo (1.17). La justicia de Dios se ha manifestado ahora aparte de la ley (aunque, por supuesto, también se ha manifestado a través de ella) (3.21). ¿De qué forma ha tenido lugar esta revelación de la justicia divina? Fundamentalmente por medio de Jesucristo, «a quien Dios puso como propiciación (*hilastérion*, lit. propiciatorio, esto es, el lugar donde el fiel y misericordioso Dios del pacto se encontraba con su pueblo arrepentido)». Aquí hay dos cuestiones fundamentales: primero, que Dios ha pasado por alto los pecados del pasado; segundo, que Dios es, a la vez, justo y que pone en el orden justo/hace justo por medio de la fidelidad de Jesús (Ro. 3.26).

La versión Reina-Valera traduce Romanos 3.26b como «el que justifica al que es de la fe de Jesús». Sin embargo, la fuerza del argumento aquí reside en que, a pesar del pecado y la infidelidad universales de la humanidad (3.23), Dios por su parte permanece justo y fiel. La humanidad ha fracasado en forma total; sólo Dios ha tomado la iniciativa y ha vuelto a colocar todo en su justo orden. El énfasis central de la argumentación parece recaer en la naturaleza y los actos justos de un Dios que pone todo en su justo orden, y que se ha manifestado en forma suprema en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. También es cierto, por supuesto, que somos colocados en el justo orden y somos hechos justos por medio de nuestra fe en Jesucristo y de nuestra obediencia a él. Sin embargo, aquí lo que aparece como primordial es la fidelidad de Cristo.

Esto no significa que cada vez que Pablo utiliza *ptstis* esté pensando necesariamente en la fidelidad de Dios o de Cristo. En muchos casos, *ptstis*, su adjetivo *pistós* y el verbo correspondiente *pisteúo* designan la confianza y el compromiso humanos (Ro. 4.14, 16; 1 Co. 15.14, 17; 1 Co. 1.24). Precisamente es en los textos paulinos en los que las traducciones tradicionales caen en redundancias, donde mejor puede detectarse la importancia de la dualidad fe/fidelidad en el pensamiento de Pablo.

El pasaje de Romanos 3.22, por ejemplo, alude tanto a la fidelidad de Jesucristo como a la fe de los creyentes.<sup>10</sup> El de Gálatas 2.16, que bien podría ser traducido «sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fidelidad de Jesu-

10. El verbo griego *pisteúo* puede ser traducido como «tener fe» o como «creer».

cristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fidelidad de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado», también establece claramente el papel que las dos clases de fe deben desempeñar. Se trata, simultáneamente, de la fidelidad *de* Jesús y de la fe de los creyentes *en* Jesús. En Gálatas 3.22, Pablo habla de la fidelidad de Jesucristo como una realidad que es conferida «a los creyentes (i.e., a los que tienen fe *en* Jesucristo)». La justificación es la justicia de Dios «por la fidelidad de Cristo», en quien creemos (Fil. 3.9). Queda claro en este texto que la instauración de la justicia divina depende de la fidelidad de Cristo, más que de nuestra propia fe.<sup>11</sup>

No debemos olvidar que el presupuesto que subyace a las afirmaciones paulinas acerca de la justicia de Dios y de su actividad como el que justifica es la concepción veterotestamentaria de la justicia de Dios. Yahveh es el Dios incondicionalmente fiel que cumple las condiciones del pacto, que redime a su pueblo, que revela su voluntad acerca de la forma que deben tomar las relaciones interpersonales y sociales en la comunidad del pacto, que da poder, protege y sostiene a su pueblo. Esta actividad salvadora constituye el trasfondo para entender el pensamiento paulino acerca de la justicia de Dios y la justificación de la humanidad. En este contexto, la justificación equivale a ser restaurados a las relaciones de pacto con Dios y con su pueblo. Ser justificados significa ser restaurados a las relaciones, actitudes y acciones que se corresponden con un Dios que es justo, y con una comunidad cuyo signo distintivo es la justicia divina.

El pasaje de Romanos 3.21-22 aparece generalmente traducido así: «Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios ... por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él». Sin embargo, en esta traducción la fe humana está expresada de forma redundante (*písteos-pisteúontas*).<sup>12</sup> Una traducción

11. Otros textos en los que, probablemente, está haciéndose referencia a la «fe en Cristo», son Efesios 1.15; Colosenses 1.4; 2.5.
12. Si consideramos que *dia písteos Iesou Christou* o *ek písteos Christou* son genitivos objetivos (i.e., fe en Jesucristo), la redundancia se torna evidente (cf. Ro. 3.22; Gá. 2.16; 3.22; Fil. 3.9). Si, en cambio, entendemos estas expresiones como genitivos subjetivos (i.e., fe o fidelidad de Jesucristo), con referencia a la fidelidad que Jesús manifiesta hacia la voluntad de

más acorde con la lógica paulina sería: «se ha manifestado la justicia de Dios ... por medio de la fidelidad de Jesucristo, para todos los que creen en él».

Aunque estas traducciones que nosotros ofrecemos no son aceptadas por todos, ciertamente están en consonancia con el sentido de la argumentación paulina. El pasaje de Romanos 1-3 apunta más a resaltar la fidelidad de Dios que a señalar el significado de la fe humana. La humanidad, más bien, aparece condenada ante el tribunal divino. Sólo ese acto divino que Pablo denomina «la justicia de Dios» puede modificar sustancialmente esta situación. La muerte de Jesús es el punto en el cual la justicia de Dios se focaliza con más claridad. La muerte de Jesús no fue ni un accidente, ni tampoco un evento predeterminado cuyo propósito era cumplir con una pena legal. La cruz fue el resultado consecuente del reino que Jesús predicó y vivió, reino que ciertamente ponía en tela de juicio los valores aceptados por todos. La oposición alcanza su clímax en la cruz. Esta resulta así la prueba más dura que Jesús debe soportar en su fidelidad a Dios. Por tanto, cuando los escritores del Nuevo Testamento hacen referencia a la cruz, la muerte o la sangre de Cristo, tienen también en mente (al menos en forma implícita) la vida de Jesús, cuyo sentido se manifiesta con claridad meridiana en su obediencia hasta la muerte (cf. Ro. 5.19). Así la cruz es el acto supremo de fidelidad: sí, de la fidelidad notable e inmerecida de Dios hacia la humanidad infiel, y de la fidelidad incondicional de Jesús hacia su Padre y su misión.

Otros pasajes en Romanos describen a la fidelidad y a la justicia del Dios del pacto como fuentes de la fidelidad y la justicia humanas. La versión Reina-Valera traduce Romanos 1.17 «por fe y para fe». Resultaría más acorde con el énfasis teocéntrico de Pablo traducir «desde la fidelidad (de Dios) para (nuestra) fe». En otros términos, la justicia de Dios se manifiesta en su fidelidad a

Dios expresada en la ley mosaica), entonces queda clara la relación existente entre la fidelidad y obediencia perfectas de Cristo, por un lado, y la respuesta humana de fe, por otro (Longenecker, 1974:147, n.1). Posiblemente debamos considerar las expresiones en los pasajes siguientes como genitivos subjetivos, que hacen referencia a la fe o fidelidad *de* Jesucristo: Romanos 3.22, 26; Gálatas 2.16, 20; 3.22, 26; Filipenses 3.9; Efesios 3.12; 4.13. El mismo caso se daría en Romanos 1.17; 3.25; 2 Timoteo 3.15.

través de Jesús, y esta fidelidad se nos presenta como objeto de fe y fuente de poder.

### *La justicia divina como actividad salvadora*

¿Cómo se relaciona nuestra visión de la «justicia/poner en el justo orden, hacer justo» con la doctrina de la justificación por la fe del protestantismo tradicional? En primer lugar, confirma la posición protestante al afirmar que nuestra justificación resulta de un acto divino, llevado a cabo aparte de nuestros propios actos y a pesar de nuestra rebelión contra Dios. Sólo Dios ha demostrado ser fiel a nosotros y a sí mismo como un Dios que respeta el pacto, mientras que nosotros, en cambio, hemos sido totalmente infieles.

Sin embargo, en otros aspectos nuestra interpretación se aparta notablemente de la del protestantismo tradicional. No concebimos el acto divino de la justificación como uno en el cual la humanidad es declarada justa: no se trata de imputarle justicia legal a alguien en un sentido puramente formal. Si bien es cierto que el Nuevo Testamento utiliza, de vez en cuando, algunas metáforas legales para describir la muerte de Cristo, estas metáforas, al menos en la forma en que han sido manipuladas a lo largo de la historia de la iglesia, no toman suficientemente en serio ni el pecado del ser humano ni la santidad de Dios. Desde nuestra perspectiva, el pecado implica una transferencia de lealtad en la cual en lugar de ser fieles a Dios nos sometemos a las cosas creadas, una desobediencia infiel al Dios del pacto, un egocentrismo y engrandecimiento de nosotros mismos.

A través de estas actitudes y comportamientos, nos hemos esclavizado bajo estructuras pecadoras de las cuales no podemos escapar. El protestantismo ortodoxo tiende a interpretar esta situación con una óptica reduccionista: se trataría meramente de una transgresión legal. De esta forma, la justicia, esto es, la lucha divina para derrotar a los poderes e instaurar la nueva creación (hemos visto ya que *sedaqá* en el Antiguo Testamento se refiere a la actividad salvadora de Yahveh) quedaría reducida a una declaración forense. Si bien no puede afirmarse que la perspectiva tradicional protestante sea totalmente inadecuada, sí debemos destacar que manifiesta una tendencia clara a interpretar la justificación como una transacción privada entre Dios y el individuo,

dejando así fuera de consideración las dimensiones sociales y cósmicas del pecado y de la justicia. (El profundo conflicto personal de Lutero ha marcado a fuego la historia de la doctrina protestante.)

No se trata de negar aquí las dimensiones personales de la justificación. Intentamos más bien transmitir una visión más integral de la justificación bíblica. Toda la vida, muerte y resurrección de Jesús contestan la pregunta de si Dios crea un pueblo para sí, al que cuida y cumple sus promesas; en resumen, si él es el Dios de la Biblia. De modo que cuando Pablo escribe en Romanos acerca de la revelación de la justicia de Dios, se centra en los hechos históricos de salvación que Dios realiza en Jesucristo.<sup>13</sup> De esta forma, Dios queda vindicado frente a la duda y a la rebelión de los seres humanos.

Queremos recalcar una vez más nuestra coincidencia plena con la afirmación fundamental del protestantismo tradicional: ningún esfuerzo humano puede hacerse merecedor de la justicia divina. Esta nos llega como un regalo. Somos convocados a aceptar el hecho de que Dios nos ha aceptado. Sin embargo, debemos cuestionar el valor del concepto de justificación como herramienta para interpretar la obra de Cristo. El verbo *dikaíō* puede ser traducido tanto «hacer justo» como «justificar». Su relación con *dikaíosúne* (justicia) y *dikaíos* (justo) es evidente. A pesar de esto, el verbo ha sido traducido casi siempre como «justificar»; del mismo

13. «La doctrina paulina de la justificación no es otra cosa sino el mensaje de Jesús acerca de un Dios que quiere tratar a los pecadores con misericordia y gracia. En todo caso, la diferencia entre Jesús y Pablo reside en que este último se expresa en términos más propiamente teológicos. Jesús dice: 'No vine a buscar a los justos, sino a los pecadores'; y Pablo dice: 'El impío es justificado'. Jesús dice: 'Dejad que los muertos entierren a sus muertos' (una manera poderosa de decir que fuera del reino no podemos encontrar sino la muerte); y Pablo dice: 'Aquel que ha sido justificado por la fe, tendrá vida'. El vocabulario es diferente pero el contenido es el mismo: ... La comprensión paulina de la justificación es perfectamente fiel al mensaje central de Jesús, condensado en la primera bienaventuranza: 'Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios' (Lc. 6.20)» (Jeremias, 1965:69-70). Esta identidad entre Jesús y Pablo ha sido radicalmente malinterpretada por el cristianismo occidental; y esto se debe mucho más a los intérpretes constantinianos de Pablo, que a Pablo mismo.

modo, el sustantivo *dikaíosis* ha sido traducido «justificación». Al hacerlo, los teólogos protestantes han perdido de vista las implicaciones vitales de «hacer justo/ poner en el justo orden». Han subestimado las dimensiones cósmicas y sociales de los justos actos salvíficos de Dios. Han divorciado, en síntesis, la fe de la totalidad de la vida y la acción.

Si queremos reivindicar el carácter primordial de la iniciativa divina en la salvación humana, conviene hablar de «poner en el justo orden» y «hacer justo». La justicia de Dios no es ni un atributo moral, ni un parámetro legal, ni una declaración forense. Es, más bien, una acción salvadora. Incluye la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, a través de las cuales los poderes han sido derrotados y ha quedado abierto el acceso a una vida nueva. La clase de fe que nos hace justos es la fidelidad del pacto que manifiesta Dios, quien «levantó de los muertos a Jesús, Señor nuestro» (Ro. 4.24; cf. 10.9-10). Ser hechos justos equivale a vivir en sumisión obediente al Dios justo (Ro. 6.13). En la perspectiva bíblica, la justificación y la santificación son realidades inseparables. Debemos oponernos basados en la autoridad del testimonio bíblico a que estas realidades sean separadas, ya sea con intenciones pastorales o en nombre de cierta lógica teológica.

---

## 12

---

### *La imagen de la adopción y la familia*

El término griego para adopción (*huiiothesta*) aparece cinco veces en el Nuevo Testamento. La versión Reina-Valera lo traduce como «adopción» (Ro. 8.15; 9.14; 8.23), «adopción de hijos» (Gá. 4.5) y «ser adoptados hijos suyos» (Ef. 1.5). En líneas generales no se ha apelado a la adopción como imagen que podría ayudarnos a comprender el significado de la obra de Cristo. De todos modos, si bien debemos reconocer que esta categoría no está tan claramente ligada a la muerte de Cristo como las otras que hemos estudiado, ciertamente ofrece una descripción rica de lo que Dios hace en favor de nuestra salvación.

De hecho, en tres de los casos en que el término aparece en el Nuevo Testamento, el concepto de redención está también presente, de una forma u otra, en el contexto inmediato. En Romanos 8.23, Pablo emplea la imagen de la adopción como paralela a la dimensión escatológica de la redención: «esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo». En Gálatas 4.4-5, la adopción aparece ligada tanto a la encarnación como a la redención: «Dios envió a su Hijo ... para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos». En Efesios 1.5-7, se torna explícita la relación entre la adopción y la muerte de Cristo: «en amor habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos por medio de Jesucristo ... en quien tenemos redención por su sangre, el perdón de pecados según las riquezas de su gracia».

Deben destacarse además que, si bien el término traducido «adopción» aparece sólo en cinco pasajes paulinos en todo el Nuevo Testamento, el concepto está estrechamente vinculado a la metáfora de la familia, que es de fundamental importancia en la literatura bíblica como descripción del pueblo de Dios (Moule, 1962:48-49). «Hijos» o «hijos de Dios» son los términos con los que más frecuentemente se designa al pueblo de Dios en el antiguo y el nuevo pacto. «Hermanos» y «hermanas» son las designaciones más frecuentes del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento. Para describir la transformación que produce la obra de Cristo en los seres humanos, se apela a imágenes tales como «nacer de nuevo» (Jn. 3.3, 7; 1 P. 1.3; 2.2) o «nacer del Espíritu» (Jn. 3.5, 6, 8). Por tanto, queremos sugerir que la metáfora de la adopción podría resultar de suma utilidad para comprender la obra salvadora de Cristo.

### *La imagen de la adopción y la familia en el Antiguo Testamento*

En el Antiguo Testamento, la imagen padre-hijo aparece con notable frecuencia para describir la relación entre Yahveh e Israel. A Yahveh se lo designa como Padre de Israel en un buen número de pasajes (Dt. 32.6, 18; Jer. 3.4; cf. Nm. 11.12). Yahveh se refiere a Israel como su primogénito (Ex. 4.22; Jer. 31.9) y su hijo querido (Jer. 31.20). Yahveh ha llamado a su hijo de Egipto (Os. 11.1) y le ha conferido un lugar especial entre las naciones (Jer. 3.19). Israel, entendido en un sentido corporativo, se compone de los hijos y las hijas de Dios (Dt. 14.1; 32.5, 19; Is. 43.6; 45.11; Os. 2.1). Los israelitas se refieren a Dios como «nuestro Padre» (Is. 63.16; 64.7; Mal. 2.10). Israel es el hijo, y los israelitas los hijos, de Yahveh. Algunos pasajes apelan simultáneamente a la imagen de Israel como hijo y a la de Yahveh como Padre (Dt. 32.5s., 18s.). En otros pasajes, «mi pueblo» e «hijos» aparecen como expresiones paralelas (Is. 63.8; Jer. 4.22). En el Antiguo Testamento, Yahveh, como un padre, se compadece de sus hijos, les tiene paciencia y los consuela (Dt. 1.31; 8.5; Sal. 27.10; 68.6; 103.13; Is. 66.13; Mal. 3.17).

Ahora bien, esta imagen padre-hijo no expresa una relación natural e indisoluble. Israel y los israelitas no son hijos de Dios en un sentido físico. Mientras que los pueblos vecinos entendían esta vinculación paterno-filial en un sentido físico, en el antiguo Israel,

en cambio, la relación era de naturaleza moral y espiritual. De hecho, los israelitas podían, por causa de su infidelidad y su desobediencia, convertirse en hijos de dioses falsos (Jer. 2.26s.; cf. Mal. 2.11).

La imagen del vínculo paterno-filial sirve también para denotar dos dimensiones importantes de la relación entre Yahveh e Israel. Primero, la distancia que existe entre ambos. Israel está sujeto a Yahveh. Varias veces subraya en el Antiguo Testamento que el Padre ejerce dominio, posesión y control, mientras que el hijo está subordinado. El paralelo entre Padre-hijo, por un lado, y Señor-siervo, por otro, recalca este aspecto en Malaquías 1.6. El pasaje de Deuteronomio 8.5 apunta a la misma idea, al comparar el castigo que Yahveh propina a Israel con la disciplina que el padre ejerce sobre el hijo. Muy frecuentemente, los derechos legales de Yahveh sobre Israel, creación divina, el cuidado que Yahveh ejerce sobre ellos, así como también los deberes de Israel hacia su Dios, aparecen mencionados en relación con la imagen del vínculo paterno-filial (Ex. 4.22s.; Nm. 11.12; Dt. 14.1; 32.6, 18; Is. 1.2; 30.1, 9; 45.9-11; 64.7; Mal. 1.6; 2.10).

En segundo lugar, la imagen padre-hijo expresa la bondad y el amor de Yahveh: permanentemente se da por sentado que ésta es, precisamente, la actitud de un padre responsable (Sal. 103.13). La imagen del Padre complementa, entonces, a las del esposo, el pastor y el redentor. La imagen remarca la realidad de que Yahveh está comprometido con su pueblo: ellos pueden apelar con confianza a su misericordia (Is. 63.15s.). El ha llamado a su hijo de Egipto y le ha conferido un lugar de preferencia sobre los otros pueblos (Os. 11.1; Jer. 3.19; 31.20). Aun en medio de la rebelión y la desobediencia, se invita al pueblo a volver a su Padre misericordioso (Jer. 3.14, 22) y él los recibirá otra vez como hijos (Os. 2.1).

### *La imagen de la adopción y la familia en el Nuevo Pacto*

Las dimensiones espirituales y morales de la relación paterno-filial aparecen aún más desarrolladas en el Nuevo Testamento. Aunque en cierto sentido Dios es el Padre de todos, no puede sostenerse, sin embargo, que todos sean hijos de Dios. De hecho,

sólo quienes tienen fe son «hijos de Abraham» (Gá. 3.7ss.). El término «hijo», que en el Antiguo Testamento se aplica a Israel, designa ahora al «Israel de Dios» (Ro. 9.7-8, 25-26).

Los hijos del Padre son, según la descripción de Jesús, aquellos que toman el amor del Padre celestial como modelo para su comportamiento y sus relaciones (Mt. 5.45-48). Tampoco aquí se trata de una filiación natural. Se trata, más bien, de una realidad que está fundada en el amor paterno de Dios, quien, por medio de su gracia, garantiza la posibilidad de la obediencia humana y, por tanto, de la relación filial. El pasaje paralelo en Lucas 6.35-36 recalca también el hecho de que esta filiación implica la participación, por gracia divina, en el mismo tipo de actitudes y conductas de amor y misericordia que caracterizan a Dios mismo. El pasaje de Mateo 5.9 apunta en la misma dirección. Los hijos de Dios son *hacedores-de-shalom*, así como Dios lo es.

En los escritos paulinos, el carácter de hijos que disfrutan los creyentes está fundado en la relación filial única que Jesús mantiene con el Padre. Si bien Pablo no habla de nacer de nuevo, afirma sin embargo que «todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios» (Ro. 8.14). La referencia que hace Romanos 9.26 a Oseas 2.1 indica que Pablo comprendía que las promesas escatológicas vinculadas a la filiación estaban cumpliéndose en la comunidad de Cristo. El único camino para escapar de la esclavitud bajo los poderes malignos es el Espíritu que hace que la filiación sea una realidad (Ro. 8.14-17; Gá. 4.3-7). Dios ha enviado a su Hijo para quebrar el poder y la maldición de la ley como instrumento para establecer una relación con Dios, y para que la vida y la paz se tornen realidad en la comunidad del Mesías (Gá. 4.4; Ro. 8.3s.).

El «espíritu de adopción» al que se refiere Pablo (Ro. 8.15) es también el «Espíritu de su Hijo» (Gá. 4.6). Por medio de esta adopción o filiación, los cristianos son liberados de la esclavitud (Gá. 4.7a; Ro. 8.15a), y se convierten en herederos de Dios y coherederos con Cristo (Ro. 8.17; Gá. 4.7b). La realidad de esta filiación, que en su plenitud es más bien escatológica (Ro. 8.19), puede experimentarse ya en la familia de Dios, reunida por el Mesías y en torno suyo. El hecho de que Cristo sea la imagen misma de Dios (Col. 1.15) subyace a la posibilidad de que nosotros, como miembros de la comunidad mesiánica, seamos «hechos conformes (*summórfous*, lit.: formados juntos) a la imagen de su

Hijo» (Ro. 8.29). Una paráfrasis alternativa de este texto podría ser: «que participemos de la forma de su Hijo».

En las epístolas juaninas encontramos una visión similar. La filiación es un regalo que nos hace la gracia divina. Se trata de una realidad existencial que disfrutamos ya en el presente (1 Jn. 3.1) y que, al mismo tiempo, alcanzará su plenitud en el futuro (3.2). Una evidencia primordial de esta filiación divina consiste en la práctica concreta de la justicia que caracteriza a Dios (3.7, 10). Así como la obediencia fue una característica esencial del Hijo, es también una señal de la filiación divina en el contexto de la comunidad del Hijo (5.2).

Los escritos tanto de Pablo como de Juan contienen, además, una configuración conceptual que está ligada a la filiación, por un lado, y a la obra salvadora de Cristo, por otro. Entre estos conceptos podemos señalar: justicia, justificación, redención, liberación de esclavitud bajo los poderes malignos, limpieza y purificación (Fil. 2.17; cf. Dt. 32.5). Esto sustenta nuestra tesis de que la adopción es otra imagen neotestamentaria más para comprender la obra redentora de Cristo.

En su uso neotestamentario, el término traducido generalmente «adopción» (*huiiothesía*) se refiere en forma exclusiva al proceso por el cual los seres humanos son colocados en una relación filial con Dios. El hecho de que se haya elegido esta palabra para describir las nuevas relaciones que resultan a partir de la obra de Cristo muestra que no se trata de una filiación natural, sino de una que es conferida por un acto de la gracia divina (Schweizer, 1972:399). Como ya lo hemos señalado, la filiación de Israel descansaba sobre los pactos y las promesas divinos (Ro. 9.4). El argumento central en el contexto de este pasaje es que la filiación no debe ser entendida ni como una relación de descendencia natural ni como una realidad fundada en el mérito, sino más bien como un regalo de la gracia divina que se ha de recibir por la fe.

En Gálatas 4.5, recibir la filiación equivale a ser liberado de la ley en cuanto principio de justificación. Esta adopción se hace realidad por medio de la obra de Cristo (Gá. 4.4). El acto transformador de Cristo, el Hijo, es el que cambia nuestra cadena de esclavitud en una relación de filiación. El empleo del término «redimir» (*exagorádzō*) como paralelo de adopción señala que aquí nos encontramos con otra imagen para describir la obra redentora

de Cristo. En Efesios 1.5, Pablo subraya que la iniciativa divina está fundada en la gracia: «en amor habiéndonos predestinado por medio de Jesucristo».

El uso del término *Abba* en dos de los cinco pasajes (Ro. 8.15-16; Gá. 4.6) es igualmente importante para nuestra comprensión del carácter de la obra de Cristo. El vocablo indica la profunda intimidad de la relación con Dios, que resulta de la obra de Cristo. Si bien los escritores veterotestamentarios reconocían a Dios como Padre (1 Cr. 17.13; Sal. 89.26; Is. 63.16; 64.8; Jer. 3.18; 31.9; Mal. 1.6; 2.10), la imagen no aparece con mucha frecuencia. De hecho, J. Jeremias no ha encontrado evidencia alguna de que *Abba* fuera utilizado como un apelativo para Dios en el judaísmo temprano de Palestina. Por tanto, el hecho de que Jesús empleara el término seguramente sorprendió a sus contemporáneos. Más aún, la acogida que el vocablo encontró en la comunidad cristiana primitiva (Gá. 4.6; Ro. 8.15b-16) indica que la espiritualidad de la iglesia prístina tenía sus raíces en la espiritualidad de Jesús mismo.

Para nuestros propósitos, es importante destacar que *Abba* expresa la profundidad y la intimidad de la relación filial con Dios, que alcanzamos por medio de la obra redentora de Cristo. Esta imagen es, en este sentido, mucho más clara y rica que muchas de las otras imágenes con las que la iglesia ha intentado comprender la obra de Cristo. Era una relación proclamada y vivida por Jesús en medio de su comunidad. Y ahora pone de manifiesto también la relación que los creyentes mantienen con Dios, relación que ha sido posibilitada por la obra mesiánica de Jesús y que es actualizada permanentemente por la presencia de su Espíritu (Ro. 8.23; Gá. 4.5).

## IMPLICACIONES CONTEMPORANEAS

## *La obra de Cristo y la comunidad mesiánica*

**E**n la carta a los Efesios, Pablo reúne de forma notable las diversas corrientes de pensamiento acerca de la obra de Cristo que encontramos en el Nuevo Testamento. Aquí encontramos referencias directas a las diez imágenes con las que la iglesia primitiva intentó comprender la muerte y resurrección de Jesús, imágenes que han sido estudiadas en los capítulos previos de esta obra.<sup>1</sup> De hecho, estos diez motivos teológicos están presentes, de un modo u otro, en un pasaje clave de esta carta: Efesios 2.11-22.

La reflexión paulina madura acerca del significado de la muerte y la resurrección de Cristo, y sobre todo acerca de la relevancia de estos eventos para un mundo caracterizado por las relaciones interpersonales de dominación y explotación (Gá. 3.25-29; Col. 3.9-11) y por una situación global de alienación respecto de Dios (Col. 1.13), se centra en la creación de una nueva comunidad, la iglesia, que está en el centro del propósito divino para la humanidad y para la creación entera (Ef. 3.3-11; cf. Col. 1.13-14). Desde esta perspectiva, podemos afirmar que Efesios 2.11-22 es el pasaje clave y cumbre de toda la epístola, y es también un hito

1. Sufrimiento vicario (Ef. 2.14, 17), martirio (2.14; 3.1), conflicto-victoria (1.21; 2.14, 16; 6.12), sacrificio (1.7; 2.13; 5.3), expiación (2.14, 18), redención y compra (1.7; 4.30), reconciliación (2.16), justificación (2.10; 4.24; 6.14), adopción y familia (1.5; 2.19; 5.1), imágenes arquetípicas (1.10; 2.1, 5, 6, 10, 15, 16; 3.16-17; 4.13, 20, 24; 5.18).



fundamental en la reflexión paulina acerca del significado de la obra redentora de Cristo (Barth, 1974:275).

El pasaje de Efesios 2.11-22 puede ser dividido lógicamente en tres partes.

1. En primer término se señala la fragmentación de la humanidad en dos segmentos claramente discernibles y aparentemente irreconciliables (vv. 11-12). Las diferencias entre judíos y gentiles son, por cierto, cúlticas (v. 11), pero son, más aún, cristológicas, sociológicas y teológicas.

2. A continuación sigue un himno en el cual se pone de manifiesto la obra reconciliadora de Cristo (vv. 13-18). Este himno acerca de la muerte de Cristo apunta al propósito y a los efectos de la obra mesiánica, esto es, a la nueva creación caracterizada por la paz, la reconciliación y el libre acceso a Dios para todos.

3. La creación de una comunidad concreta está descrita a través de una serie de imágenes: un pueblo, una familia, un templo espiritual (vv. 19-22). Todas estas metáforas describen una nueva realidad social, en la cual gentiles además de judíos son miembros en un pie de igualdad: se trata de la iglesia, lugar social que Dios ha elegido como su morada.

### *La creación de una nueva humanidad*

En el siglo primero de nuestra era, el enfrentamiento entre judíos y gentiles, descrito en Efesios 2.11-12, era un hecho cotidiano. La permanente lucha de Israel por no contaminarse a través del contacto con sus vecinos gentiles llevó al primero a una actitud cerrada, dura y exclusivista ante las otras naciones. Esta situación se tornó particularmente evidente al volver del exilio, época en la que la política de aislamiento y separación condujo gradualmente a una postura de intolerancia absoluta (cf. Esdras y Nehemías). Una de las peores ofensas que un judío podía hacer a otro en el primer siglo consistía en calificarlo de «gentil y publicano». Los judíos consideraban que el odio hacia quienes eran, obviamente, los enemigos de Dios estaba justificado: más aún, hasta cierto punto debía ser fomentado (cf. Mt. 5.43). Por el otro lado, los gentiles respondían con actitudes agresivas al desprecio que les manifestaban los judíos.

Sin embargo, había en el Antiguo Testamento una corriente de pensamiento que tendía a suavizar la intolerancia y el odio recíprocos. El libro de Rut era un recordatorio permanente de que entre los antepasados del rey David y de Jesús había una moabita piadosa (Mt. 1.5).<sup>2</sup> El libro de Jonás, por su parte, ponía de manifiesto la actitud misericordiosa de Dios aun hacia los peores enemigos de Israel, y recalca la vocación fundamentalmente misionera de Israel hacia las naciones.

### *La visión profética*

Pero aún más sorprendente era la visión profética acerca de la era mesiánica en la cual tendría lugar la salvación de las naciones. Es la corriente profética de pensamiento que inspiró la comprensión mesiánica propia de Jesús, y la interpretación que la comunidad apostólica dio del hecho de Cristo. Esta visión nos provee, además, el trasfondo apropiado para entender Efesios 2.11-22.

De acuerdo con la visión profética, Yahveh sería el Rey de todo el mundo, y la ciudad de Dios se convertiría en el eje de los propósitos divinos para toda la humanidad. Esta perspectiva se hace evidente en una serie de imágenes: Isafas 2.1-4, Miqueas 4.1-4, y Zacarías 14.6-11 y 8.20-22.

Acontecerá en lo postrero de los tiempos, que será confirmado el monte de la casa de Jehová como cabeza de los montes, y será exaltado sobre los collados, y correrán a él todas las naciones. Y vendrán muchos pueblos, y dirán: Venid, y subamos al monte de Jehová, a la casa del Dios de Jacob; y nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas. Porque de Sión saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová. Y juzgará entre las naciones, y reprenderá a muchos pueblos; y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces; no alzará espada nación contra nación, ni se adiestrarán más para la guerra (Is. 2.2-4).

Y se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente; porque la boca de Jehová de los ejércitos lo ha hablado (Mi. 4.4).

Y Jehová será rey sobre toda la tierra. En aquel día Jehová será uno, y uno su nombre (Zac. 14.9).

2. Tamar, Rahab y Betsabé, esposa de Urías el heteo, eran también gentiles (Mt. 1.3, 5, 6).

El juicio al que se refieren estos pasajes no implica meramente castigo o procesamiento. Se trata, más bien, de establecer un orden de relaciones rectas entre los seres humanos y de éstos con Dios: a este orden la Biblia lo denomina paz, justicia y salvación.

La visión profética de los «postreros tiempos» nos ofrece varias claves para entender qué es lo que efectivamente está incluido en la era de la paz mesiánica (cf. Yoder, 1982:2-12). Primero, la paz mesiánica demandará conversión en materia económica. Martillar espadas para rejas de arado y lanzas para hoces implica no la supresión sino la reorientación del desarrollo tecnológico. El profeta no convoca a una suerte de primitivismo, sino a poner los recursos económicos y tecnológicos al servicio de la humanidad.

En segundo lugar, se renuncia incondicionalmente a la guerra como medio para la resolución de conflictos interpersonales e internacionales. Los profetas no están pensando en la supresión de las naciones y sus intereses, sino más bien en la dependencia de ellas respecto de Dios, quien actúa como árbitro de sus diferencias. La superación de los conflictos bélicos, visualizada por el profeta, será el resultado de la acción del «siervo ... quien ... traerá justicia ... en la tierra» (Is. 42.1-4). De acuerdo con el profeta, la era mesiánica estará caracterizada por el conocimiento y la práctica de la ley de Dios, bajo la dirección de un Juez único, desconocido hasta el momento.

Tercero, en su versión de esta visión, Miqueas demanda una renovación económica. Todos tendrán la oportunidad de trabajar en forma productiva: el trabajo de cada uno tendrá su lugar y su sentido. Esta visión no es ciertamente capitalista, ni apunta tampoco a un sistema económico de control centralizado. Se visualiza, más bien, un sistema inédito, radicalmente nuevo y distinto, fundado en las prescripciones sabáticas y jubilares (Lv. 25; Dt. 15). La paz mesiánica implica una economía jubilar.

En cuarto lugar, la visión profética de paz y justicia para las naciones significa liberación del temor (Mi. 4.4). Si bien el texto no define explícitamente en qué consiste esta ausencia de temor, el contexto hace evidente que se experimenta concretamente en el marco de una existencia humana transformada desde sus bases económicas y sociales. El profeta no apunta meramente a una condición psicológica o espiritual, que se experimenta sólo en la esfera invisible del sentimiento o en la dimensión atemporal de la eternidad más allá de la historia.

La relación que la visión profética establece entre la misión del Mesías y el reino venidero de Dios que reunirá a las naciones contrasta fuertemente con el exclusivismo y la hostilidad que caracterizaban las relaciones entre judíos y gentiles, especialmente después del exilio. Además de los textos ya citados, los Cantos del Siervo de Isaías se refieren a que el siervo es ungido por el Espíritu de Dios «para traer justicia a las naciones» y servir de «pacto al pueblo» y «luz de las naciones», de modo tal que la salvación divina alcance hasta «lo postrero de la tierra» (Is. 42.1, 6; 49.6). «Y se unirán muchas naciones a Jehová en aquel día, y me serán por pueblo, y moraré en medio de ti.» Dios «hablará paz a las naciones, y su señorío será de mar a mar» (Zac. 2.11; 9.10). El reinado universal de Dios, caracterizado por la paz, la justicia y la salvación, instaurado por el Mesías entre las naciones, es un tema que reaparece permanentemente en los Salmos (2.8; 18.49; 22.27-28; 33.12; 46.10; 47.3, 8; 67.2, 4; 72.11, 17; 86.9; 96.3, 10; 98.2; 113.4; 117.1; 126.2).

Las mismas referencias proféticas a la intención salvadora de Dios para todas las naciones están presentes cuando se expresa la misión que él tiene para su Mesías. Precisamente, los evangelistas interpretaron desde esta perspectiva el ministerio mesiánico de Jesús. De hecho, el testimonio de Simeón en el templo consiste en la afirmación de que la visión profética de Isaías 42.6; 49.6; 52.10 está alcanzando su cumplimiento en la misión de Jesús: la salvación de Dios está manifestándose tanto a gentiles como a judíos.

#### *La misión mesiánica*

Se ha sugerido que Lucas 4.17-30 es en realidad un resumen previo de la misión mesiánica de Jesús. La apelación a Isaías 61.1-2 indica que las prescripciones sabáticas y jubilares, tendientes a establecer justicia en las relaciones sociales, constituyen un paradigma de la salvación mesiánica. Todo el Evangelio de Lucas manifiesta que Jesús llevó a cabo su ministerio de proclamación y servicio en consonancia con esta visión.

Más aún, las referencias que Jesús hace a que los gentiles están incluidos en los propósitos salvíficos de Dios (Lc. 4.24-27) resultan inaceptables para los presentes en la sinagoga de Nazaret, al punto que intentaron asesinarlo. En este pasaje nos vemos confrontados con una síntesis magnífica de la obra de Cristo: Dios

ofrece su paz/justicia/salvación a todos los pueblos, aun a costa de la vida del Mesías mismo.

Los informes que nos ofrecen los evangelistas acerca de la misión mesiánica de Jesús confirman que la síntesis previa de Lucas era acertada. Mateo asevera que el ministerio de Jesús a todos los necesitados es el cumplimiento de Isafas 42.1-4. Pero, y esto es lo más notable, subraya el hecho de que la misión mesiánica está dirigida a los gentiles. Aun dentro de Israel, la misión de Jesús estaba fundamentalmente orientada a los pobres, los marginados, los que no tenían esperanza, los que, de acuerdo con las convicciones religiosas de la época, no tenían acceso alguno a la salvación.

Desde la perspectiva de la religión oficial, la actividad mesiánica de Jesús era tan poco ortodoxa que hasta se llega a preguntar seriamente si él no sería capaz de irse a trabajar entre los gentiles (Jn. 7.35). En la versión que Marcos ofrece de este episodio, el cual puede haber funcionado como detonante de la cadena de eventos que desembocan en la crucifixión, aparece otra vez como prominente el tema de los gentiles: la casa de Dios «será llamada casa de oración para todas las naciones» (Mr. 11.17-18; cf. Is. 56.7).

La evidencia que hemos extraído de los Evangelios torna más verosímil la conclusión paulina de Efesios 2.11-22. El sacrificio del Mesías posibilitó la fundación de una nueva humanidad caracterizada por la paz y la justicia, en la cual tanto gentiles como judíos participan plenamente. El libro de los Hechos y las epístolas nos informan que muy pronto judíos y gentiles se incorporaron, juntos, al nuevo pueblo de Dios. Que este hecho lógicamente tan improbable se produjera tan rápidamente (Ro. 1.16; Col. 3.11), a pesar de la presión que las circunstancias ejercían en la dirección contraria, se debe, por cierto, a la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, y a la presencia poderosa de su Espíritu dentro de su Cuerpo.

En los primeros capítulos de Efesios, Pablo se refiere cuatro veces a un misterio (1.9; 3.3, 4, 9; cf. Col. 1.26-27). Este misterio ha dejado de ser tal desde que Jesucristo reveló su secreto; de paso, hay aquí un contraste agudo con la concepción del misterio que tenían los contemporáneos de Pablo: para ellos, se trataba de un secreto esotérico que sería revelado sólo a un número restringido de devotos privilegiados. A decir verdad, el misterio ha estado efectivamente oculto, en el sentido de que la humanidad ha sido

incapaz de entender el plan de Dios para la salvación de todos los hombres y mujeres. Pero aquello que era humanamente inconcebible se ha hecho manifiesto en la misión del Mesías de Dios. «Los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio» (Ef. 3.6). Desde la eternidad Dios está decidido a hacer entrar en su casa a los gentiles: ahora ha concretado su plan por medio de Jesucristo (Ef. 1.10; 3.9). El evangelio es, precisamente, esta buena nueva acerca de la obra de Cristo y sus implicaciones, noticia que Pablo predica denodadamente (Ef. 6.19).

En un sentido, este misterio es el plan de batalla de la historia de la salvación. Hasta este momento permaneció escondido al público, aunque ha estado durante todo el tiempo en la mente del Estratega. Pero ahora, actualizado en el marco de la comunidad mesiánica, se ha tornado visible para todos. La iglesia está encargada de dar a conocer en todas partes (Ef. 3.10) esta manifestación concreta del misterio divino descrito en Efesios 2.11-22.

El problema del mundo gentil consistía en que se encontraba excluido de toda relación o vínculo. Los gentiles son caracterizados como los que están «en la carne» y «en el mundo» (Ef. 2.11-12), en contraste con aquellos que están «en Cristo Jesús» (v. 13), «en un solo y nuevo hombre» (v. 15), «en un mismo Espíritu» (v. 18), «en el Señor» (v. 21), y «en el Espíritu» (v. 22). Se trata de dos ámbitos radicalmente distintos; y es cuestión de estar dentro o fuera. En realidad, los gentiles no son los únicos que tienen problemas. El hecho de que se hable de la circuncisión como «hecha con mano en la carne» podría indicar que muchos de los judíos del primer siglo se encontraban en el mismo ámbito en el que estaban los gentiles.<sup>3</sup> Debido a su carácter de excluidos o alienados antes de su incorporación a la nueva humanidad, los gentiles estaban sin un mesías. No gozaban de ciudadanía en el pueblo de Dios. Eran totalmente indiferentes a los pactos fundados en las promesas divinas. Estaban «en el mundo», es decir, en la esfera de la carne o de la humanidad no reconciliada: no tenían raíces en la historia de la salvación. Y quien no tiene

3. «Hecho por mano de hombre» es la misma expresión que se usa en la Septuaginta con referencia a los ídolos (Is. 2.18; 10.11), y en el Nuevo Testamento para el templo que, en Cristo, ha quedado fuera de vigencia (Mr. 14.58; Hch. 7.48; 17.24; He. 9.11, 24).

pasado, tampoco puede depositar esperanza alguna en el futuro. En síntesis, los no judíos estaban sin Dios (*athéos*).<sup>4</sup> En un sentido muy concreto, aquellos que no tienen pueblo tampoco tienen Dios.

### *La paz mesiánica*

El pasaje de Efesios 2.13-18 contiene una serie de términos que describen por medio de quién, cómo, y por qué medios o a qué precio se estableció la paz entre judíos y gentiles, y entre todos los seres humanos y Dios. Esta paz es mesiánica. Puede lograrse sólo «en Cristo Jesús», «en un solo cuerpo», «por medio de él» (2.13, 15, 16, 18). Tan fundamental es este hecho, que Jesús aparece como la personificación de la paz: «él es nuestra paz» (Ef. 2.14). Otras frases describen la forma en que Cristo alcanzó esta paz: «por la sangre de Cristo», «en su carne», «mediante la cruz» (2.13, 15, 16). Y otras expresiones presentan el medio a través del cual la paz fue instaurada: su actividad mesiánica. Cristo «vino», «de ambos pueblos hizo uno», «derribó la pared intermedia de separación», «abolió la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas», «creó de los dos un solo y nuevo hombre», «mató las enemistades» y «anunció las buenas nuevas de paz» (2.14-17).

### *Un nuevo orden social*

Esta paz mesiánica es, en primer lugar, un evento social. Aquí no se exalta a Cristo porque él haya traído paz a las almas de los individuos, aunque éste puede haber sido, por cierto, un efecto colateral importante de la actividad del Mesías. La paz que Jesús trae es una realidad social o eclesial. Se trata, en primer término, de una paz que liga a los seres humanos, esto es, a judíos y gentiles (2.14-15) y, recién después, de una paz que vincula a Dios con la humanidad (2.16-17) (Barth, 1974:262). Esta misma secuencia pue-

4. El término aparece sólo en este lugar en la Biblia griega. Sin embargo, era muy usado en las polémicas religiosas entre los paganos para describir a los disidentes (por ejemplo, Sócrates); por los judíos y los cristianos para designar a los gentiles; por estos últimos para describir a los judíos y cristianos, ambos monoteístas; y por los cristianos contra los cristianos heterodoxos (por ejemplo, Ignacio, *Trall.* X).

de notarse en relación con temas tales como la comunión y el perdón en el Nuevo Testamento (cf. 1 Jn. 1.1-3; Mt. 5.23-24; 6.12, 14, 15; Jn. 20.23).<sup>5</sup>

Tradicionalmente, las teorías acerca de la obra redentora de Cristo han centrado su atención en la eliminación de las barreras que separan a los seres humanos de Dios. Sin embargo, aquí la barrera concreta que es quitada por medio de la muerte de Cristo es la que separa a los seres humanos los unos de los otros. Una vez que los hombres y las mujeres quedan reconciliados unos con otros, recién entonces, y a continuación, son todos ellos reconciliados con Dios (Ef. 2.14-16).

Tanto Pedro como Pablo se refieren a las buenas nuevas que Jesús trae como el «evangelio de la paz» (Hch. 10.36; Ro. 10.15; Ef. 2.17; 6.15). Al traer el evangelio de paz, Jesús no actuaba sólo como portador del mensaje sino también como el mensaje mismo. A través de su actividad y su proclamación mesiánicas, reconcilió a los que estaban fuera con los que estaban dentro. De hecho, hizo posible la paz en la comunidad mesiánica.<sup>6</sup> La experiencia de la iglesia primitiva era, precisamente, que estar en la comunidad mesiánica significaba experimentar la realidad de la paz (*shalom*) de Dios.

El significado de la paz, como Pablo la entiende, se ha tornado oscuro a menudo debido a influencias extrañas que han logrado penetrar el pensamiento y la práctica de la iglesia. Las raíces para comprender el concepto de paz que aparece en el pasaje de Efesios, deben ser buscadas en el Antiguo Testamento. *Shalom* es un concepto amplio, fundamental para entender la forma en que la Biblia visualiza las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y Dios. El pacto de Dios con Israel era un pacto «de vida y de paz» (Mal. 2.5). Según los profetas, la verdadera paz reinaba cuando la justicia prevalecía, cuando los hombres y las mujeres eran tratados con igualdad y respeto, cuando la salvación se hacía concreta en el marco del orden social determinado por Dios en el pacto con su pueblo.

5. Por otro lado se asigna prioridad al amor y al perdón divinos por sobre el amor de y entre los seres humanos (Mt. 18.21-35; Ro. 12.1-3; Col. 3.13; 1 Jn. 4.7-12, 19-21).

6. Las facciones representadas en la comunidad de discípulos dan testimonio de esta realidad.

Por sobre todo, *shalom* describía el reino mesiánico en el cual la intención de Dios para su pueblo alcanzaría su realización plena. Isaías expresa con claridad meridiana esta visión:

¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies  
del que trae alegres nuevas,  
del que anuncia la paz,  
del que trae nuevas del bien,  
del que publica salvación,  
del que dice a Sión: ¡Tu Dios reina! (Is. 52.7).

El evangelio de paz y justicia toma forma concreta en el marco del reinado justo de Dios, que ha venido en la persona de su Mesías. Esto nos ayuda a entender por qué la comunidad primitiva identificaba la paz con la persona del Mesías.

Otra corriente de pensamiento que nos ayuda a entender la identificación del Mesías con la paz que él mismo trae es la imagen arquetípica del Representante, con la cual la iglesia primitiva, como ya lo hemos notado, interpretaba el significado de la obra de Cristo. Cristo crea «en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz» (Ef. 2.15). Jesús el Mesías, en su vida de obediencia incondicional al Padre aun hasta el punto de la muerte, fue vindicado por Dios y glorificado en la resurrección. Por tanto, puede afirmarse que la justicia de Jesucristo, el Representante, abre la puerta a una vida justa para todos (Ro. 5.18).

Jesucristo, en contraste con Adán, es el verdadero ser humano, la imagen auténtica de Dios (cf. 1 Co. 15.20-22, 44-47; Ro. 5.12-21).<sup>7</sup> Jesucristo es el «nuevo hombre, creado según Dios (i. e., a la imagen de Dios)», con el cual la iglesia debe «vestirse» (Ef. 4.24; Col. 3.10). Esta imagen de Cristo, como el Representante, nos permite entender cómo las frases «en sí mismo» y «en un solo cuerpo» (Ef. 2.15-16) pueden asociarse concretamente a la comunidad mesiánica, esto es, a la iglesia (cf. Ef. 1.23; 1 Co. 12.27). Jesús, quien cumple la misión mesiánica que le encomienda el Padre, fue, representativamente, aquello que el nuevo pueblo mesiánico está llamado a ser.

7. Crisóstomo sostenía que Cristo, quien se hizo humano para morir por su propio pueblo y por los «muchos», es el prototipo de la unidad de todos los seres humanos (Barth, 1974:296).

### La obra de Cristo

El pasaje de Efesios 2.14-18 bien podría ser entendido como un himno donde se hace referencia a la muerte de Cristo y sus efectos.<sup>8</sup> Las menciones de la sangre de Cristo y de su cruz apuntan a describir la obra de Cristo apelando a la imaginería cáltico-sacrificial. Pero antes de interrogarnos acerca de cuál pudo haber sido el significado de esta metáfora cáltica, aplicada a la muerte del Mesías, y cómo la sangre de Cristo puede actuar como instrumento de reconciliación, debemos señalar que los diez conceptos teológicos que se usan en el Nuevo Testamento para comprender la obra de Cristo, y que nosotros hemos estudiado en los capítulos previos, están directa o indirectamente presentes en este pasaje.

El concepto de la expiación aparece en la imaginería sacrificial, y los del sufrimiento vicario y del mártir están implícitos en las referencias al sufrimiento como medio para instaurar la paz. El concepto de conflicto-victoria está por detrás de las referencias a la hostilidad que Jesús ha abolido (Ef. 2.14, 16). El pasaje paralelo en Colosenses 1.20-22 menciona también el problema de la hostilidad. En Efesios 3.3-11, donde Pablo mismo hace algunos comentarios que nos ayudan a entender Efesios 2.11-22, encontramos una referencia a «los principados y potestades» (3.10), mientras que en Colosenses 2.14-15 se proclama con énfasis la victoria de Cristo sobre ellos.

Como ya lo hemos señalado, la imagen arquetípica está presente detrás de las menciones a la creación de un nuevo hombre «en sí mismo» y «en un solo cuerpo» (Ef. 2.15-16, cf. 2.10). El concepto bíblico del Hombre Representativo nos ayuda a entender una identificación entre Cristo y la paz que él genera, que de otra forma resultaría confusa y oscura. El concepto de la reconciliación aparece mencionado en sus dimensiones tanto horizontales como verticales (2.16). En el pasaje paralelo de Colosenses (1.20-22), esta reconciliación es todavía más inclusiva.

Si bien no hay una referencia explícita en el pasaje de Efesios al concepto de la redención y el rescate, este tema está implícito en el costo de hacer la paz (Ef. 2.15-16). Además, está específicamente mencionado en Efesios 1.7 y en Colosenses 1.13-14. Una referencia

8. En general, se reconoce la presencia de elementos himnicos en Efesios 2.14-18. Cf. Barth (1974:261) para análisis y bibliografía adicionales.

explícita al concepto de la adopción y la familia aparece en Efesios 2.19. En cuanto al concepto de la justificación, está presente en el contexto inmediato (2.8-10) e implícito en la obediencia incondicional al Padre y en la fidelidad hasta la muerte, a través de las cuales queda abolida «en su carne ... la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas» —esto es, la ley malinterpretada y usada para justificar la separación de los gentiles y la enemistad con ellos— y restablecida la justicia de Dios (2.15).

En Efesios 2.11-22 convergen, de alguna manera, las principales imágenes que el Nuevo Testamento utiliza para comprender la obra de Cristo; y como el tema del pasaje de Efesios es el Nuevo Israel de Dios, la comunidad mesiánica de paz, podemos afirmar que todos los conceptos neotestamentarios vinculados con la obra de Cristo van a concentrarse necesariamente en la realidad de la iglesia. Todas las imágenes soteriológicas rotan alrededor de este tema: comunión entre los seres humanos bajo el señorío de Dios. Si sacamos la muerte y la resurrección de Cristo de este contexto de comunidad y pacto, no podemos entenderlas en su pleno significado bíblico.

En el texto no se especifica en forma exacta de qué manera la muerte sacrificial de Cristo permite el surgimiento de una nueva humanidad reconciliada. Como ya lo hemos notado, el sacrificio hebreo era ciertamente complejo, y los resultados de nuestros intentos por identificar sus elementos esenciales son, en todo caso, provisorios. El sacrificio era visto —según algunos interpretan hoy— como un medio para interceder delante de Dios.<sup>9</sup> De hecho, la sangre derramada habla más fuerte que la misma voz. La sangre de Abel clama a Dios (Gn. 4.10). Esta es la imagen recogida por la carta a los Hebreos. El ministerio sacerdotal de Cristo incluye la intercesión en favor de su pueblo, que se lleva a cabo mediante «ruegos y súplicas con gran clamor y lágrimas» (He. 5.7) y a través de la «sangre rociada que habla mejor que la de Abel» (He. 12.24). El poder de una vida de intercesión hasta la muerte es, aparentemente, aumentado por la sangre que sella este ministerio. Los profetas presentan en forma explícita la función intercesora del sacrificio (Is. 56.7; Jer. 7.10-11). Es interesante destacar que fueron precisamente éstos los textos que Jesús usó para referirse a la

9. Por la discusión que sigue, reconozco mi deuda con Markus Barth (1974:298-305).

inclusión de los gentiles en el plan salvífico de Dios. De hecho, esto aparentemente contribuyó a que se organizara un complot contra él, que desembocó en su muerte (Mr. 11.17-18).

Si bien el uso del término «sangre» para referirse a la muerte de Cristo presenta a éste como una víctima sacrificial, los verbos empleados en el contexto de Efesios 2.13-18 describen una actividad de Cristo. El es no sólo una víctima sino también un sacerdote intercesor (cf. He. 5.7-8; 7.27-28; 9.22-28). Esto se torna explícito en Efesios 5.2, donde se afirma que «Cristo ... se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante».

Como ya lo hemos señalado, una de las interpretaciones que el Antiguo Testamento ofrece del sacrificio vicario consiste en que se trata de un acto de intercesión. Esta parece ser la comprensión del ministerio del siervo que encontramos en Isaías 53.12. La muerte del siervo es una ofrenda por el pecado (53.10), a través de la cual se intercede en favor de los transgresores (53.12). Un claro ejemplo veterotestamentario de esta función del sacrificio aparece en Exodo 32.30-32, donde Moisés intenta hacer expiación por los pecados del pueblo e interceder por ellos. En Isaías 53, la actividad del siervo se describe en términos que pueden aplicarse tanto al sacerdote como a la víctima. El siervo fue herido «por la rebelión de mi pueblo ... (pondrá) su vida en expiación por el pecado ... llevará las iniquidades de ellos» y, además, ha «orado por los transgresores» (Is. 53.8, 10-12). Moisés, en su acto de intercesión, *ofreció* su vida a Dios. El sumo sacerdote *arriesgaba* su vida, al llevar el pecado del pueblo dentro del lugar santísimo. Pero el siervo de Isaías 53 realmente *da* su propia vida al hacer intercesión.

La paz y la reconciliación que resultan de la muerte sacrificial de Cristo (Ef. 2.11-22) no tienen relación alguna, a decir verdad, con el apaciguamiento de los dioses o de los seres humanos, tal cual lo concebían las religiones paganas. El propósito del sacrificio de Cristo no puede ser descrito como propiciatorio, en el sentido literal del término (i. e., que tiene la virtud de aplacar la ira de Dios y tornarlo así propicio), dado que su objetivo es la reconciliación de grupos humanos divididos, de modo tal que se gesta un «Nuevo Hombre», en el contexto del cual dichos grupos son luego reconciliados con Dios. La función del sacrificio en este caso parece ser la de la oración intercesora. La paz mesiánica, obtenida a costa de la sangre del propio Mesías, no consiste meramente en

una relación reparada o restaurada. Se trata, más bien, de una realidad radicalmente nueva y distinta, a la que se describe como nueva humanidad o nueva creación.

Esta comprensión del sacrificio —la muerte interpretada como intercesión— se refleja en 2 Macabeos 7.37-38, donde los siete mártires entregan «cuerpo y ... vida ... invocando a Dios para que pronto se muestre propicio» con la nación. El martirio de Esteban constituye un ejemplo similar (Hch. 7.60). Romanos 8.34 y Hebreos 7.25 y 9.24 hacen referencia a la permanente intercesión de Cristo, la cual se expresó una vez en forma elocuente en su sacrificio. En la misma línea podemos interpretar 2 Corintios 5.21. Cristo es presentado como una ofrenda por el pecado, que es ofrecida para que la justicia divina del pacto sea instaurada. Este es, de hecho, el *shalom* descrito en Efesios 2.15-17.

Por tanto, el sacrificio de Jesús debe ser entendido como intercesión en favor de personas, grupos, causas y condiciones hostiles, intercesión que es llevada a su máxima expresión en la muerte misma del intercesor. La intercesión de Jesús no consistió meramente en palabras (por ejemplo, la oración sacerdotal de Juan 17): se trató, más bien, de una vida de intercesión, amplificada por la voz de su sangre (He. 12.24). La misión mesiánica de Jesús consistió en la intercesión en favor de personas alienadas, divididas; esta intercesión fue de tal magnitud que llevó a Jesús a la muerte. Este es el sacrificio que instaura su intercesión permanente y eterna (He. 7.25, 27).

### *La nueva comunidad*

El obstáculo a la paz mesiánica aparece descrito como «la pared intermedia de separación» (Ef. 2.14). De hecho, una pared separaba el patio exterior de los gentiles del resto de los edificios del templo en Jerusalén. Esta barrera es el símbolo de la división más formidable del mundo antiguo. Ya hemos señalado que la separación entre Israel y las naciones era un hecho de consecuencias graves y de largo alcance (Ef. 2.11-22). Según Efesios 2.14-15, esta pared consistía, en cierta forma, en la comprensión que los judíos tenían de «la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas», interpretación que, contrariamente a lo que Dios había querido al dar la *Torah*, creaba una barrera divisoria entre

los que se sentían afuera y los que se creían adentro. Además, esta pared se expresaba clara y concretamente en la hostilidad con que se enfrentaban ambos grupos (2.14, 16). Más aún, la existencia de esta barrera era el producto de la enemistad que tanto judíos como gentiles tenían con Dios (2.16, 18). Por tanto, la pared divisoria representaba, sin duda, un fenómeno complejo y demoníaco, que era mayor que la mera suma de sus partes.

Según este texto, la muerte de Cristo en la cruz es todo un éxito. Los sectores antagonistas han sido reconciliados en «un solo y nuevo hombre, haciendo la paz». Juntos, «los unos y los otros tienen entrada por un mismo Espíritu al Padre». Y juntos, también, son «edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef. 2.15, 18, 22).

La paz alcanzada por Cristo es presentada como un nuevo acto de creación. Pablo asigna la actividad creadora alternativamente a Dios (3.9; 2.10) y a Cristo (Col. 1.16; Ef. 2.15). De esta forma, Pablo vuelve a afirmar el hecho de que «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (2 Co. 5.19). Lo sorprendente y, si se quiere, escandaloso de este acto de creación reside en que comienza en la cruz. Mientras que la primera creación comenzó con la naturaleza y culminó en la formación de la humanidad, en este caso la nueva creación empieza con la formación de la nueva humanidad, mientras que el resto de la creación divina aguarda aún su liberación (Ro. 8.18-22).

El concepto de lo nuevo, especialmente cuando se usa en referencia a la creación, denota en la Biblia la culminación de la voluntad y la acción divinas (Barth, 1974:309). De las dos palabras griegas que designan lo que es nuevo, este texto prefiere *kainós*, que designa lo cualitativamente novedoso, y no tanto aquello que es nuevo desde una perspectiva temporal.<sup>10</sup> *Kainós*, que se emplea en Efesios 2.15 para designar al «hombre nuevo», describe también el nuevo pacto de 2 Corintios 3.6, la nueva creación de 2 Corintios 5.17, y el «nuevo hombre» de Efesios 4.24.

El hecho de que este «nuevo hombre» sea creado a partir de judíos y gentiles aparece recalado en el texto (Ef. 2.14-16). Sin embargo, es importante destacar que este «nuevo hombre» no

10. Sin embargo, esta distinción entre *kainós* y *néos* no es absoluta. 1 Corintios 5.7 y Colosenses 3.10 muestran que los términos pueden funcionar también como sinónimos.



implica la transformación de judíos y gentiles en una tercera raza uniforme. La iglesia se compone, más bien, de judíos y gentiles «reconciliados los unos con los otros» por medio de Cristo, quien ha muerto por todos. La existencia de esta nueva humanidad se funda en que los seres humanos son liberados de todo nacionalismo, orgullo religioso e individualismo, y son elevados a un nuevo tipo de comportamiento social. Esta obra de demolición y construcción afecta tanto a judíos como a gentiles. El significado fundamental de la creación de este «nuevo hombre» a partir de ambos grupos es que ninguno de los dos puede disfrutar de salvación, de paz y de vida sin el otro. Los seres humanos se necesitan unos a otros, si es que han de ser salvos en absoluto (Barth, 1974:311).

Sin embargo, esta nueva humanidad no se compone meramente de grupos de personas compatibles o que piensan de la misma forma. El Nuevo Testamento deja claro que la reconciliación de quienes han sido enemigos abre la puerta al «nuevo hombre» (Mt. 5.23-24, 43-48; Gá. 2.11-14; Ro. 5.6-10). Esta nueva humanidad es nueva en un sentido auténticamente revolucionario. El «nuevo hombre» es creado para ser una realidad social. Pero ésta depende totalmente de Dios. Se trata de una comunidad que ama y perdona del mismo modo en que Dios lo ha hecho en Cristo (Ef. 4.32-5.2).

De forma similar, Juan vincula la muerte de Cristo con la creación de la nueva comunidad. En 1 Juan, el término griego traducido por «propiciación» (*hilasmós*) aparece dos veces (2.2; 4.10), y en ambos casos el contexto refleja una perspectiva similar a la que encontramos en Efesios 2.11-22. Según 1 Juan 1.1-2.2, la intención de Dios en la obra del Mesías es crear comunión (1.3, 6, 7). Esta comunidad humana perdonada es el contexto en el cual tenemos comunión también «con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1.3). En 1 Juan 4.7-12, la obra expiatoria de Cristo desemboca en la creación de una nueva comunidad, en la cual se ama al otro en la misma forma en que ama Dios (cf. 1 Jn. 2.6-11; 3.11-18; 4.7-12, 17-21). Ambas realidades —esto es, una comunidad humana en la que experimentamos la comunión con el Padre y con el Hijo, y una comunidad en la que amamos de la misma manera en que Dios ama— se fundamentan en la entrega vicaria y expiatoria que Jesucristo hizo de sí mismo (1 Jn. 2.2; 4.10).

Ser «hechos cercanos» y tener «los unos y los otros ... entrada por un mismo Espíritu al Padre» (Ef. 2.13, 18) parecen ser referencias a la alabanza de la nueva comunidad que surge como resultado de la obra de Cristo. Jesús, sumo sacerdote y víctima, ha unido, por medio de su acto sacrificial e intercesorio, a los judíos con los no judíos. De hecho, según Efesios 2.18, la mediación de Cristo, a través de la cual tenemos acceso a Dios, es una actividad permanente de intercesión. En la vida de la nueva humanidad, la adoración es resultado y señal de la presencia de la paz mesiánica. A lo largo de todo el Nuevo Testamento, el sacrificio se hace espiritual en la vida y la alabanza de la comunidad mesiánica (Jn. 4.24; Ro. 12.1; 1 P. 2.5; He. 13.15-16). De la misma forma que la reconciliación de judíos y gentiles en un «nuevo hombre», efectuada por Cristo, es esencial para que ambos tengan acceso permanente a Dios, así también la adoración que cada uno eleva a Dios debe estar precedida de la reconciliación con los hermanos y hermanas hostiles. El perdón entre los seres humanos no puede ser escindido de la oración en la que pedimos el perdón de Dios (Mt. 5.23-24; 6.6, 8, 14; 25.31-46; Lc. 15.25-32).

En Efesios 2.19-22, las imágenes del pueblo y la familia son usadas para recalcar la forma en que los gentiles han llegado a ser un elemento que integra la nueva humanidad creada en Cristo. En primer término, los gentiles son bienvenidos en la casa de Dios, en su familia (2.19). Luego ellos, juntamente con los judíos, funcionan como los materiales con los que se construye «un templo santo ... para morada de Dios» (2.21-22).

Tres vocablos en el texto expresan la comunión existente entre judíos y gentiles en el marco de esta nueva creación: «conciudadanos», «unidos» y «juntamente edificados» (2.19, 21, 22).<sup>11</sup> Ser «conciudadanos de los santos» significa comenzar a participar de la historia de la salvación. La historia del antiguo pueblo del pacto divino se transforma ahora también en nuestra propia historia. Ser «miembros de la familia de Dios» significa dejar de estar excluidos, integrar la familia de Dios en la que el Padre del Mesías es también nuestro Padre, y en la que todos —judíos y gentiles— somos hermanos y hermanas.

11. Los términos griegos tornan particularmente clara esta coparticipación: *sumpolítai*, *sunarmologouméne* y *sunoi kodomésthe*.



Los judíos y los gentiles, juntos, se convierten en el templo santo de Dios, en su morada espiritual. Esta apelación al concepto del templo nos trae a la memoria pasajes como el de 1 Pedro 2.5, donde se hace referencia a una «casa espiritual» y a un «sacerdocio santo» que ofrece «sacrificios espirituales». Debe aclararse, sin embargo, que el carácter espiritual de esta casa construida por Dios a partir de judíos y gentiles no debe ser entendido en términos de invisibilidad o abstracción. Estamos en presencia de un pueblo, esto es, de una realidad social concreta y visible, conformada por seres humanos que han sido reconciliados para pasar a constituir una nueva humanidad. La vida y la adoración de este nuevo «Israel de Dios», conformado a partir de gentiles y judíos, dan testimonio de la validez de la obra salvadora y pacificadora de Cristo.

Hemos hecho referencia antes a los textos proféticos que hablan de la participación de los gentiles en la intención salvadora de Dios. En estos textos, el testimonio de Israel consiste en convertirse en la ciudad restaurada, en la que predominan la paz y la justicia divinas (Ml. 4.1-4). El poder visible de Dios que renueva a su pueblo debía resultar atractivo para las naciones. Jesús compartía esta forma de entender el carácter visible de la actividad misionera. En las bienaventuranzas, describió las distintas formas en que los hijos y las hijas del reino debían diferenciarse de los demás, y luego pasó a mostrar cómo la vida de ellos constituiría el cumplimiento de la ley y los profetas. Estos hombres y mujeres conforman el pueblo mesiánico, la ciudad sobre el monte, que es vista por todos y atrae a todos. Aquí está el núcleo mismo de las bienaventuranzas: se trata del *shalom* de Dios. La humanidad verá «vuestras buenas obras» y glorificará «a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt. 5.16).

Este es precisamente el concepto que Pablo recoge en Efesios. La obra salvadora de Cristo desemboca en la creación de una nueva humanidad. Se trata de una realidad radicalmente nueva y distinta, conformada por personas que antes eran enemigas y ahora han sido reconciliadas por Cristo, de modo que han pasado a constituir una nueva comunidad caracterizada por la paz/justicia/salvación de Dios. A través de esta nueva creación, la iglesia, «la multiforme sabiduría de Dios» es «ahora dada a conocer ... a los principados y potestades en los lugares celestiales». En esta nueva comunidad de paz, se torna visible de manera suprema «el

propósito eterno que (Dios) hizo en Cristo Jesús nuestro Señor» (Ef. 3.10-11).

La paz instaurada por Jesús trasciende la comprensión hebrea del *shalom*, que incluía relaciones justas en el pueblo de Dios, y entre el pueblo y Dios. La paz mesiánica implica una reconciliación y una comunidad que no son alcanzables por medios puramente humanos. La paz entre judíos y gentiles es el ámbito en el cual se experimenta la realidad de la paz con Dios, en vez de ser una posible consecuencia secundaria y derivada de una paz trascendente en Dios. Tradicionalmente, las teorías acerca de la obra redentora de Cristo se han concentrado en la forma en que son quitadas las barreras entre la humanidad y Dios. Sin embargo, Pablo apunta al hecho de que la muerte de Cristo ha servido para quitar barreras sociales y para instaurar paz entre enemigos, posibilitando así también el acceso de los unos y los otros a Dios (Miller, 1977:1-5).

La creación de una comunidad humana en la que prevalece la paz de Cristo no es mera coincidencia, ni un resultado secundario de la obra salvadora de Cristo. La creación de una nueva humanidad en la que son superadas las hostilidades personales, sociales, económicas, en un ambiente de reconciliación, es resultado directo y principal de la muerte y la resurrección del Mesías de Dios. Esta es la iglesia que proclama, con la autoridad que surge de la autenticidad, a toda la humanidad —incluyendo a los «principados y potestades»— el misterio del propósito salvador de Dios en Jesucristo.

## *La obra de Cristo y la restauración cósmica*

La salvación que resulta de la vida, muerte y resurrección de Cristo no sólo tiene alcances que atañen a lo personal y a lo social sino también a lo cósmico. Un texto paulino relaciona específicamente la salvación cósmica con la muerte reconciliadora de Cristo (Col. 1.15-20). De todas maneras, esta visión de la redención cósmica que resulta de la obra salvadora de Cristo está presente en un buen número de pasajes neotestamentarios. Se trata de una perspectiva que aparece ya anticipada en los relatos evangélicos del ministerio de Jesús y que es confesada, en su forma más plena, en la adoración de la iglesia primitiva.

Los principales textos neotestamentarios que reflejan esta visión cósmica son Romanos 8.18-25; Efesios 1.9-10; Filipenses 2.5-11; Colosenses 1.13-20; 2 Pedro 3.13 y Apocalipsis 21.1-5.<sup>1</sup> En las reflexiones paulinas acerca de la obra de Cristo y la comunidad mesiánica, encontramos una configuración notable de imágenes vinculadas con la muerte y la resurrección de Cristo, que convergen en la visión de la restauración cósmica.<sup>2</sup>

1. Otras alusiones a este tema están en 1 Corintios 3.22-23; 15.20-28; Efesios 3.9-11; 4.11; Filipenses 3.21; Colosenses 2.9; Hebreos 2.5-8.
2. Aquí están incluidos el concepto de conflicto-victoria-liberación (Col. 1.13; Ro. 8.21), el sufrimiento vicario (Col. 1.20), las imágenes arquetípicas (Ef. 1.10; Col. 1.15, 18), el concepto de mártir (Ro. 3.17-18; Fil. 1.24), el concepto de sacrificio (Ef. 1.7; Col. 1.20), la expiación (Col. 1.14), el

La convicción bíblica de que la intención divina consiste en restaurar la totalidad de la creación tiene sus raíces en la tradición profética del Antiguo Testamento. Más aún, esta restauración aparecía centrada en la figura del Mesías de Dios y en su misión salvadora. De acuerdo con la visión paradisíaca de Isaías, «morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se acostará ... Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y ... extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar» (Is. 11.6-10). La armonía que caracterizaba la intención de Dios para las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza, será restaurada. Los profetas describían esta restauración en términos de una renovada fertilidad del suelo (Am. 9.13-14; Os. 2.23-24), de un desarme general (Is. 2.4; 9.4; Mi. 4.3-4; 5.9-10; Zac. 9.10) y de paz y justicia perpetuas (Is. 9.6-7; 11.9; 32.17; 60.17-18; Sof. 3.13; Jl. 4.17; Zac. 3.10). Esta paz se extiende a todos los sectores de la creación divina, inclusive a la serpiente, que ha sido instrumento de la caída del hombre. El paraíso restaurado es la imagen que constituye la culminación escatológica de la obra salvadora de Cristo.

Los Evangelios recogen esta corriente de pensamiento en sus crónicas sobre la misión de Jesús. La interpretación que hacen los evangelistas de los milagros, las curaciones y los exorcismos de Jesús apunta en esta dirección. Tanto Mateo como Marcos presentan la sorpresa de los discípulos cuando Jesús calma el mar, poniendo en boca de los discípulos la pregunta: «¿Qué hombre es éste, que aun los vientos y el mar le obedecen?» (Mt. 8.27; Mr. 4.41). Una pregunta retórica similar refleja la interpretación que los Evangelios ofrecen a los exorcismos: «¿Qué tienes con nosotros, Jesús, Hijo de Dios?» (Mt. 8.29; cf. Mr. 5.7). Los exorcismos y curaciones no eran sólo señales de que el reino de Dios había llegado, aunque ciertamente lo eran (Lc. 10.9; 11.20). Constitufan, además, eventos que apuntaban a la restauración final de todas las cosas en Cristo.

Las obras de Jesús, sus curaciones y exorcismos, la actividad milagrosa que ejerce sobre las fuerzas naturales, son signos pode-

concepto de la redención y la compra (Ef. 1.7; Col. 1.14; Ro. 8.23), la reconciliación (Col. 1.20), la justificación (2 P. 3.13), y la imagen de la adopción y la familia (Ef. 1.5; Ro. 8.15, 16, 19, 23).

rosos de que ha comenzado la época de restaurarlo todo a la intención plena y original de Dios para la creación (Mt. 11.5; Is. 35.5-6; 61.1). La comunidad mesiánica primitiva se entendió a sí misma como participante en este proceso, en virtud de la poderosa presencia del Espíritu de Cristo en ella. Su misión era proclamar y anticipar, en su existencia misma, la irrupción de la nueva creación, que abarcaba también el ámbito de la naturaleza. La versión que Marcos ofrece de la Gran Comisión pone de manifiesto la dimensión cósmica de la misión. «Id a todo el mundo y predicad el Evangelio a toda la creación ... a los que crean les acompañarán estas 'señales': expulsarán demonios en mi nombre, hablarán lenguas nuevas, cogerán serpientes en la mano, y aunque beban un veneno mortífero no les hará daño; impondrán las manos a los enfermos, y se pondrán bien.» (Mr. 16.15-18, Cantera-Iglesias).<sup>3</sup> A pesar de que este texto ha sido objeto de abuso por parte de ciertos grupos extremistas en la historia posterior de la iglesia, no podemos dejar de reconocer el parentesco entre esta expresión de la comprensión que tenía la iglesia primitiva de su misión y la visión paulina que señalaba que la obra reconciliadora de Cristo desembocará, a su debido tiempo, en una salvación cósmica.

### *La visión de la restauración cósmica en el Nuevo Testamento*

#### *Romanos 8*

En Romanos 8.18-25, Pablo afirma la participación de toda la naturaleza y de todo el mundo en los beneficios de la obra redentora de Cristo.<sup>4</sup> De acuerdo con la perspectiva bíblica, el cosmos mismo ha sufrido las consecuencias del pecado del ser humano

3. Si bien estos versículos no están incluidos en los mejores manuscritos del siglo cuarto, aparecen por cierto en una serie de manuscritos de los siglos quinto al décimo, y eran aparentemente conocidos por los líderes de la iglesia primitiva desde el siglo segundo en adelante.
4. No hay certeza acerca de si el término traducido «creación» (*ktísis*) se refiere a la naturaleza, a la humanidad, o a ambas. Obviamente tendríamos a entender «creación» como un vocablo vinculado al mundo de la naturaleza. Sin embargo, Walter Gutbrod (Foerster, 1965:1029, nota 196) y Juan Mateos (1977, segunda edición: 1761) prefieren interpretar

(Gn. 3.17). La rebelión humana no sólo quebró la relación de comunión con Dios sino que introdujo desorden y violencia en la creación. El universo que, según la visión bíblica, fue creado para la humanidad comparte su destino trágico. Ha recibido una maldición debido al pecado humano, y por tanto participa de la violencia y el caos que caracterizan a la raza humana. Ahora bien, así como los cuerpos humanos están destinados a la gloria como resultado de la muerte y la resurrección de Cristo, así también el resto del universo natural tiene como destino la redención.

Esta restauración está ligada a la restauración de la humanidad en Cristo. La humanidad redimida convivirá en paz, los unos con los otros y todos con Dios, en un mundo que también habrá sido transformado por el Espíritu de Dios. Gracias a la muerte y la resurrección de Cristo, el sufrimiento y el dolor en los que participan tanto la humanidad como la creación no son ya dimensiones de la insostenible agonía de la muerte, sino más bien las contracciones que anuncian el nacimiento de una nueva era.

Podemos afirmar esto con confianza precisamente porque contamos con una garantía, el Espíritu de Dios. «Primicias» era un término usado para describir la primera porción de una cosecha, que era considerada no sólo como una primera entrega sino también como una garantía de que finalmente la totalidad sería entregada. El Espíritu de Cristo en medio del pueblo de Dios es un anticipo de la salvación final, no sólo de la humanidad redimida (incluyendo nuestros cuerpos) sino también de la creación restaurada. El Espíritu es la garantía que anticipa no sólo la salvación personal y social, sino también la restauración cósmica (2 Co. 5.5). El Espíritu de Cristo, que es el que da vida al pueblo de Dios aquí y ahora (Ro. 8.2, 4, 5, 9, 11, 13, 14, 16), es también fuente y señal de esperanza en relación con la futura salvación de la humanidad y del cosmos.

el término como una referencia a la humanidad. En 2 Corintios 5.17 y Gálatas 6.15, así como también en este pasaje, parecería que el centro de atención es la humanidad. Más aún, el contexto de los tres pasajes, que habla del sufrimiento y el testimonio del pueblo de Dios, apunta también al mundo de lo humano. Resulta claro, por otra parte, que la humanidad es el elemento central del universo creado, según la visión bíblica. Por tanto, el término «creación» debe ser entendido en estos textos en su sentido más inclusivo.

Más que meramente servir de escenario para el drama de la redención humana, el universo físico participará también de esta salvación. Por medio de la muerte y la resurrección de Cristo, tanto los hijos de Dios como el mundo material serán liberados de los efectos desastrosos de nuestro «postrer enemigo», la muerte.

### *Efesios 1*

Un tema fundamental en Efesios es la unificación de todas las cosas en Cristo (Ef. 1.9-10). Esto es cierto respecto de la humanidad (que incluye aquí a judíos y gentiles; ver Ef. 2.11-22). Es igualmente cierto respecto del mundo físico (1.10) y del mundo espiritual e invisible (Ef. 1.10, 20-23; Fil. 2.8-11; Col. 1.19-20).

El término que Efesios 1.10 traduce «reunir» (*anakephalaiósasthai*) significa literalmente «recapitular». Este es el vocablo que los antiguos griegos usaban para describir la práctica de sumar una columna de números y luego ubicar la suma al comienzo de la lista. En Cristo vemos la suma de la intención divina para con el universo. Además de poner en paz a cada uno consigo mismo, a cada uno con los demás y a todos con Dios, Cristo instaura la paz cósmica en el universo de las cosas y de las personas. De acuerdo con la mentalidad bíblica, la humanidad está en estrecha relación con el universo en el que está ubicada. Al primer Adán se le encargó que ejerciera dominio sobre la tierra (Gn. 1.28). Jesucristo, el postrer Adán, es cabeza de una nueva humanidad y fuente de armonía y unidad restauradas, no sólo en la tierra sino también en el universo entero (1 Co. 15.45).

En este proceso de reconciliación cósmica, la iglesia es a la vez demostración y proclamación de la intención reconciliadora de Dios. El misterio del que habla Efesios se torna ya visible en la iglesia, donde ha tenido lugar la reconciliación gracias a la obra salvadora de Cristo. Esta es la comunidad a la que se ha encargado que transmita la buena nueva de reconciliación a los poderes, tanto cósmicos como terrenales.

### *Colosenses 1*

El himno que aparece en Colosenses 1.15-20 contiene el enunciado paulino más completo acerca de la relación existente entre la obra salvadora de Cristo y la salvación cósmica. Se usa el himno en este contexto para presentar con énfasis la supremacía de Cristo, a quien la iglesia confiesa como Señor y Reconciliador

sobre la comunidad y sobre el cosmos. En dos estrofas paralelas se confiesa a Cristo como supremo sobre el orden creado, «el primogénito de toda creación» (1.15-17), y como Señor de una nueva creación, la iglesia, «el primogénito de entre los muertos» (1.18-20).

Este himno cristológico está ubicado en el contexto de la historia de la salvación del pueblo de Dios. El pasaje de Colosenses 1.12-14 contiene cuatro imágenes básicas, todas ellas tomadas del Antiguo Testamento. «Participar de la herencia de los santos» (1.12) parece aludir a la entrada en la tierra gracias a la providencia misericordiosa de Dios. «(El) nos ha librado de la potestad de las tinieblas» (1.13) hace referencia al éxodo, en el cual Dios liberó a Israel de los poderes esclavizantes del Faraón. «En quien tenemos redención» (1.14) es una imagen que tiene su fundamento en la redención de Israel de sus amos egipcios. «En quien tenemos ... el perdón de pecados» (1.14) trae a la memoria el propiciatorio, donde el Dios misericordioso se encuentra con su pueblo y le ofrece el perdón. El Dios perdonador esperaba que también los seres humanos perdonados se perdonaran sus deudas unos a otros. Este es el contexto en el cual la nueva comunidad del Mesías confiesa que Cristo es el reconciliador, tanto del universo como de la propia comunidad.

«El es la imagen del Dios invisible» (Col. 1.15). Esta afirmación sorprendente nos habla en forma clara, tanto acerca de Dios como de Cristo. El Dios de la Biblia es un Dios que se da a conocer. Se revela a sí mismo en formas concretas, que lo hacen plenamente reconocible. Se manifiesta a su pueblo fundamentalmente en sus actos salvadores. Es, esencialmente, un Dios que actúa.

Por otro lado, otra visión, antigua y moderna, presenta a Dios como un ser distante, envuelto en misterio, que puede ser conocido sólo por algunos iniciados, los cuales cuentan con medios especiales para llegar al conocimiento de la divinidad. En el siglo primero, ésta era precisamente la postura de los gnósticos («intelectuales»). Tendían a rechazar las formas humanas concretas de conocer a Dios. De acuerdo con su interpretación, Dios era casi incognoscible para la gente común.

Por el contrario, los primeros cristianos confesaban que Dios podía ser conocido, exactamente de la misma manera que ellos habían conocido a Jesús de Nazaret, el Mesías de Dios. No se trataba de que Jesús fuera sobrenatural. (Los gnósticos hablaban

de una naturaleza espiritual con forma corporal, de modo que Jesús resultaba menos humano que los otros humanos.) Jesús es la imagen (*eikón*) de Dios. En la Grecia antigua, un ícono era un retrato. Esta metáfora debe haber tenido, por tanto, gran poder de comunicación entre los cristianos colosenses del primer siglo, que eran hombres y mujeres comunes.

Pero Jesús es también la imagen de la humanidad, como Dios intentó que ésta en realidad fuera. Una visión de la humanidad, creada a la imagen de Dios y olvidada desde la caída, ha llegado a nosotros renovada en Jesús, el Mesías de Dios. En efecto, el himno de Colosenses nos invita a mirar a Jesús. El nos muestra no sólo cómo es Dios. Nos da también un panorama de lo que Dios había planeado que nosotros fuéramos. Aquí está la humanidad, tal cual Dios la diseñó. En su fidelidad incondicional a Dios, aun hasta el extremo de la muerte, Jesús nos ha mostrado cómo será la humanidad restaurada.

«El primogénito de toda creación» (Col. 1.15) puede referirse a Cristo como Señor preexistente (cf. 1.17). Sin embargo, en su uso bíblico, el término «primogénito» es un título honorífico (cf. Ex. 4.22; Sal. 89.27). Por tanto, más que asignarle prioridad en el tiempo a Cristo, el vocablo apunta, al menos aquí, a la idea de supremacía.

«Porque en él fueron creadas todas las cosas» expresa la convicción de que Cristo es el centro unificador alrededor del cual se restaurará el universo a la armonía en que fue creado. La referencia a «todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades» describe el carácter cósmico de la acción reconciliadora de Cristo. Todo está incluido: el ámbito físico de la materia, el de los seres espirituales y también el orden social.

«El es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten» (Col. 1.17). La preexistencia de Cristo, afirmada aquí, no es primeramente el resultado de la especulación cristológica primitiva, sino más bien una confesión de cuál es el fundamento de la fe y la misión de la iglesia. Se trata de una «expresión dinámica del dominio mundial irrestricto ejercido por Aquel a quien la iglesia está sujeta en su misión hacia el mundo» (Reicke, 1968:687). Esta frase constituye el clímax de la primera estrofa, que celebra las dimensiones cósmicas de la obra salvadora de Cristo. La confesión de que en Cristo todo el orden creado encuentra significado y

coherencia nos provee de una motivación poderosa para la misión de la iglesia en el mundo. Si las sacamos de este contexto, estas palabras pueden convertirse en mera teología especulativa.

La segunda estrofa del himno subraya la realidad de la nueva creación. «El es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos» (Col. 1.18). En los escritos paulinos, el vocablo «cabeza» parece transmitir el sentido de fuente de vida y crecimiento, así como también el de fuente de autoridad. El primer sentido parece corresponder con la comprensión que los griegos tenían de la relación entre la cabeza y el cuerpo humano (Grassi, 1968:337). En cuanto «principio», Cristo es el fundamento de la nueva humanidad redimida, la iglesia, que es nuevo comienzo y nueva creación (cf. Gá. 6.15; 2 Co. 5.17). La frase «el primogénito de entre los muertos» está en paralelo con la de la primera estrofa, «el primogénito de toda la creación» (Col. 1.15). La resurrección de Cristo constituye las primicias y la garantía de la resurrección de sus seguidores. Más aún, el Cristo resucitado es supremo, tanto en la iglesia como en el universo.

«Por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud» (Col. 1.19). La iglesia confiesa que Dios puede ser conocido en forma plena en Jesucristo, esto es, que la plenitud de la presencia y el carácter divinos se torna manifiesta en Jesús. Jesús es la expresión más plena de la intención creadora y re-creadora de Dios. Este tema alcanza su clímax en la segunda estrofa del himno, que se refiere a la iglesia. Esto es aún más sorprendente, si recordamos que la congregación cristiana de Colosas tenía una antigüedad de sólo siete años y era, numéricamente, pequeña: se trataba de un grupo que podía reunirse sin dificultad en la casa de uno de los miembros. A esta iglesia Pablo le dice: «La actividad salvadora de Dios se revela de manera suprema en Cristo. El ha compartido esta salvación con su cuerpo, la iglesia, y eventualmente hará lo mismo con el universo entero». Más que un mero enunciado acerca de la inmanencia divina, tenemos aquí una referencia al efecto cósmico del poder salvador de Dios, que actúa en Cristo y en la iglesia.

«Y por medio de él reconcilia consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col. 1.20). La reconciliación alcanzada por medio de la muerte de Cristo posibilita el surgimiento de una creación radicalmente nueva. «Todas las cosas, así

las que están en la tierra como las que están en los cielos» constituyen el objeto de la misión pacificadora de Dios en Jesucristo. El propósito de la obra reconciliadora de Cristo es la instauración del *shalom* de Dios en toda la creación: natural y espiritual, visible e invisible, celestial y terrenal.

La consecuencia inmediata que Pablo extrae de esta gran visión de reconciliación cósmica es que, a través de Cristo, personas que estaban alienadas y enemistadas han sido unidas en la nueva comunidad de salvación, caracterizada por la santidad y limpieza de conciencia (Col. 1.21-22).<sup>5</sup> Esta es la comunidad misionera reconciliada y reconciliadora, encargada de proclamar el evangelio de esperanza en toda la creación (Col. 1.23). El propósito reconciliador y restaurador de Dios es no sólo personal y social, sino también cósmico.

### *Apocalipsis*

De acuerdo con la perspectiva neotestamentaria, toda la creación será finalmente restaurada como resultado de la muerte y la resurrección de Cristo. Esta idea de la creación restaurada estaba ya presente en los profetas (Is. 65.17; 66.22). Fue retomada por Jesús en su ministerio de sanidades y exorcismos. La versión que da Marcos de la Gran Comisión presenta la misión de la comunidad mesiánica en términos cósmicos. Pablo, en su intento de interpretar la obra del Espíritu Santo en la vida de la comunidad, reconoció que toda la creación participaría de los beneficios de la obra salvadora de Cristo (Ro. 8.18-25). Los dos grandes himnos cristológicos que aparecen en Filipenses (2.5-11) y Colosenses (1.15-20) confiesan que la muerte y la resurrección de Jesucristo son las claves de la reconciliación cósmica, a tal punto que «en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Fil. 2.10-11).<sup>6</sup> En la misma línea, Pedro trae a colación la visión de Isafas: «Pero nosotros esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, en los cuales mora la justicia» (2 P. 3.13).

5. Cf. el capítulo 10 de esta misma obra.

6. En Hebreos 2.5-8 y en las epístolas paulinas se encuentran diseminadas alusiones adicionales a la redención cósmica (1 Co. 3.22-23; 15.20-28; Ef. 4.10; Fil. 3.22; Col. 2.9).

Por tanto, no resulta sorprendente ver cómo esta visión de la salvación cósmica alcanza su maduración plena en ciertos fragmentos litúrgicos del Apocalipsis. Aunque debemos reconocer que las alusiones a esta realidad salvífico-cósmica están diseminadas a lo largo de todo el libro (cf. 5.13-14; 7.15-17; 15.2-4; 17.14; 22.1-5), el pasaje de Apocalipsis 21.1-5 tiene una importancia especial: allí se perfila con claridad meridiana esta visión bíblica del cumplimiento final del propósito divino para la creación. El mensaje de todo el libro alcanza su punto culminante precisamente en este cuadro de la nueva creación divina.

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existía más. Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su marido. Y oí una gran voz del cielo que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Enjugará Dios toda lágrima de los ojos de ellos; y ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron. Y el que estaba sentado en el trono dijo: He aquí, yo hago nuevas todas las cosas. Y me dijo: Escribe; porque estas palabras son fieles y verdaderas (Ap. 21.1-5).

«Vi la santa ciudad ... descender del cielo, de Dios» (Ap. 21.2). La creación restaurada es un don de la gracia divina. Desde el mismo momento en que el pecado humano alcanzó un extremo aberrante en la antigua Babel, Dios ha estado ofreciendo su alternativa, «la ciudad ... cuyo arquitecto y constructor es Dios» (He. 11.10). La alternativa divina al orgullo, la violencia y el egocentrismo de aquella Babel era un pueblo que sería portador del nombre de Dios (Gn. 11-12). Este mismo tema reaparece en el último libro de la Biblia. Babilonia, la ciudad de los hombres, caracterizada por el terror y la explotación, por el engaño y la violencia, ha caído (Ap. 18-20). Dios ha ofrecido una alternativa totalmente nueva, una ciudad santa, nuevos cielos y nueva tierra caracterizados por la armonía, la justicia y la paz (Ap. 21-22). La ciudad es santa por cuanto su vida está orientada por la presencia de Dios del Cordero en medio de ella.

«He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos

como su Dios» (Ap. 21.3). Esta nueva realidad responde, por supuesto, a la antigua visión profética que anunciaba la presencia íntima de Dios entre los seres humanos en la era de salvación (Lv. 26.11-13; Jer. 31.33; Ez. 37.16-28; Zac. 2.10-11; 8.8). Los vínculos íntimos que predominan en el paraíso serán restaurados (cf. Ap. 7.15-17). Los pueblos de toda la tierra se convertirán en pueblo de Dios (Ap. 21.3).

Dios comienza a morar «en medio de» su pueblo concretamente, según este texto, al establecer su tabernáculo entre ellos. Esta expresión trae inmediatamente a la memoria la *shekinah*, la presencia gloriosa de un Dios que mora en su santuario en medio de su pueblo, según el Antiguo Testamento (Ex. 29.45-46), así como también nos recuerda el tema de la cercanía inmediata del Verbo de Dios, Jesucristo, en la era mesiánica. De hecho, la misma palabra que describe la presencia de Dios en medio de la humanidad en el marco de la creación restaurada se refiere también a la presencia de Cristo en la comunidad mesiánica (Jn. 1.14; cf. Col. 1.19).

«He aquí, yo hago nuevas todas las cosas» (Ap. 21.5). Este es el único lugar en el Apocalipsis donde Dios habla directamente. Es muy significativo, entonces, que se trate precisamente de la declaración divina acerca de la renovación de todas las cosas. La comunidad apostólica consideraba adecuado referirse a la renovación cósmica en términos similares a aquellos usados para describir la obra salvadora de Cristo, tal cual estaba experimentándose en la era mesiánica.<sup>7</sup>

7. La visión bíblica acerca de la relación entre el orden caído y la nueva creación no es totalmente homogénea. Ciertos textos plantean la posibilidad de que toda la creación caída sea destruida (Sal. 102.26; Is. 51.6; Mr. 13.31; Hch. 3.21; 1 P. 3.7, 10-12): en su lugar serán establecidos cielos nuevos y tierra nueva (Ap. 21.1). Por otro lado, el Nuevo Testamento habla también de «liberar» (Ro. 8.21) y «regenerar» (*paliggenesia*) a la creación (Mt. 19.28). Deberíamos resistirnos a la tentación de forzar la evidencia bíblica para que se amolde dentro de categorías lógicas coherentes. El lenguaje de las imágenes, por su mismo carácter, transmite realidades que trascienden las descripciones puramente literales o lógicas. Podemos afirmar con certeza que habrá una relación estrecha entre la reconciliación que Dios ha efectuado ya en Cristo y la reconciliación cósmica de todas las cosas. Dios está «haciendo nuevas todas las cosas»: y no «haciendo las cosas totalmente nuevas».

«Y el mar ya no existía más» (Ap. 21.1): ésta es una forma muy gráfica de afirmar que el terror y la destrucción violenta, ocasionados a menudo por los seres humanos como también por las fuerzas de la naturaleza, estarán ausentes. En este sentido, y como es lógico, las condiciones de vida en la nueva creación serán precisamente las opuestas a las que caracterizaban a la Babilonia que ha caído (Ap. 18.21-24). El Cordero ocupa un lugar central en la nueva ciudad (22.1,3). «El Cordero los vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes» (17.14).

### *Consecuencias para la iglesia*

Como ya lo hemos señalado, un buen número de textos neotestamentarios vinculan la restauración de la creación caída directamente con la muerte de Cristo, y ven en la cruz de Jesús la clave misma de la salvación cósmica. Si bien debemos reconocer que no llegamos a comprender plenamente el significado de la muerte de Cristo en relación con la restauración de todas las cosas, no podemos dejar de señalar que el amor compasivo y sacrificial de Dios en Cristo es no sólo el medio para la restauración de la creación, sino también la fuerza fundamental que actúa en la creación restaurada. El camino del «Cordero como inmolado» (Ap. 5) es, literalmente, el camino de Dios para gestar la salvación cósmica, así como también la redención personal y la reconciliación social.

Podemos extraer varias deducciones a partir de la visión que proyectan estos textos, y en particular los himnos cristológicos. Primero, la confesión de que «Jesucristo es el Señor» tiene dimensiones presentes y futuras, cósmicas, personales y sociales. Este carácter inclusivo del señorío de Cristo no ha sido apreciado correctamente en la vida de la iglesia. A menudo, la confesión que Jesucristo es mi (o nuestro) Señor apunta sobre todo a describir nuestra propia condición, esto es, que soy (o somos) de Cristo. Aunque esto sea cierto e importante, sin embargo el énfasis principal de la confesión bíblica no es éste. En algunos casos, se recalca el hecho de que Jesús llegará a ser Señor en el futuro. También esto es cierto, pero no es toda la verdad. La confesión bíblica sostiene que Jesús de Nazaret, el Mesías crucificado y resucitado, es ya Señor: será reconocido plenamente como tal en la redención

cósmica. A la luz de la vinculación estrecha existente entre pasado y futuro en el señorío de Cristo, podemos afirmar sin dudas que el camino, o los medios, a los que se apeló en el pasado (esto es, la forma de siervo) caracterizarán también al señorío en el futuro.

En segundo lugar, las afirmaciones de la segunda estrofa en el himno cristológico de Colosenses 1.15-20 son, podemos expresarlo así, aún más atrevidas que las de la primera. La primera estrofa confiesa que Jesucristo es supremo en el universo (1.15). La segunda sostiene que él es supremo en la iglesia (1.18). Esta afirmación es particularmente sorprendente, si tenemos en cuenta la situación precaria, humanamente hablando, que caracterizaba a la congregación de Colosas: se trataba de un pequeño grupo de creyentes, que se reunían en las casas de algunos hermanos y hermanas, y que apenas tenían unos seis años de experiencia en el evangelio. Por tanto, esta segunda estrofa está confesando que el verdadero sentido de la historia y del destino humano radica en la iglesia, en su nueva vida y en su proclamación de la verdadera esperanza, a pesar de que las manifestaciones concretas de la creación restaurada estén presentes sólo en forma modesta, y a manera de anticipación. ¡Qué visión atrevida de la realidad! Jesucristo y su cuerpo, la iglesia, constituyen el núcleo de la humanidad restaurada. La restauración de la creación ha comenzado ya: se trata de un fenómeno incipiente pero real.

Tercero, sólo en la medida en que la iglesia viva y muera fundada en esta confesión, será capaz de anticipar el futuro de la restauración cósmica. La paz «lograda por medio de la sangre de su cruz» no puede ser alcanzada por otros caminos. Sólo Jesucristo, el crucificado y resucitado, es Señor. La iglesia que sigue confesando, por medio de su vida y de su muerte, que esto es verdad, es la evidencia segura de que el sacrificio de Cristo no ha sido en vano. Este es el contexto en el cual Pablo habla de completar «lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia» (Fil. 1.24). Hasta que amanezca el día de la restauración cósmica, la misión de la iglesia consistirá en transitar el camino de la cruz.



## *La dimensión misiológica de la redención*

**E**n los capítulos precedentes hemos dejado a un lado los asuntos filosóficos y especulativos vinculados con la soteriología. No hemos apelado a los presupuestos lógicos que tradicionalmente han caracterizado a los tratamientos doctrinales sistemáticos de la obra de Cristo. Hemos centrado nuestra atención, más bien, en las dimensiones misiológicas y prácticas de la obra de Cristo. Hemos preferido este enfoque por dos razones.

Primero, nosotros, los misioneros que sostenemos una postura evangélico-radical, no vivimos ni damos testimonio en una situación de aislamiento. Trabajamos a la par de cristianos que representan otras tradiciones y perspectivas. La mayoría de estas tradiciones ha asumido como propios, históricamente hablando, los presupuestos constantinianos en lo que se refiere a ecle-siología, soteriología y ética. En otros términos, han dado por sentada la validez de las teorías anselmiana o abelardiana, según los casos, y a partir de estas categorías han interpretado la obra de Cristo.

Al compartir el evangelio con personas que se encuentran fuera de los contextos constantinianos de Occidente, personas que viven en una sociedad pre-constantiniana, o en una que ha llegado a ser post-constantiniana en su orientación global, los misioneros se han sentido, a menudo, disconformes con algunos de los presupuestos y deducciones de estas teorías soteriológicas tradicionales sobre la redención que han sido elaboradas, por supuesto,

en contextos constantinianos. A partir de esta insatisfacción, hemos intentado descubrir, en la medida de lo posible, el significado de la obra de Cristo sin apelar al marco de referencia dogmático y filosófico con el que la cristiandad del Occidente se ha acercado, tradicionalmente, a esta cuestión.

Nuestra perspectiva radical requiere una lectura muy particular del testimonio bíblico: intentamos volver a las raíces, con decisión y rigurosidad. Esta aproximación puede parecer ingenua, si la consideramos exclusivamente desde una óptica estrictamente racional o lógica. Pero, en la medida de lo posible, debemos hacer el esfuerzo por liberarnos de los presupuestos filosóficos e ideológicos que, a menudo, condicionan nuestras conclusiones.

Debemos tomar en consideración, entonces, *todas* las imágenes bíblicas a las que el Nuevo Testamento apela para interpretar la obra de Cristo. Más que centrar nuestra atención en una o en algunas de estas imágenes, debemos tener en cuenta la amplia gama de motivos neotestamentarios vinculados con la obra de Cristo: sólo así estaremos interpretando esta acción redentora en una clave auténticamente bíblica. No se trata de forzar este amplio espectro de motivos para que todos ellos encajen en un sistema lógico de pensamiento: esto puede resultar ciertamente muy difícil. Se trata, más bien, de utilizar todas las imágenes, de modo tal que nuestra comprensión de la obra de Cristo se enriquezca. Podrá haber, es cierto, algunas imágenes a las que, por una razón u otra, asignemos mayor importancia que a las restantes; sin embargo, esto no debe conducirnos jamás a subestimar y dejar de lado las así llamadas imágenes menores.

La pluralidad de conceptos exige que consideremos a Cristo en su totalidad, y no meramente su muerte, como la fuente de nuestra salvación. Tanto católicos como protestantes han sostenido, tradicionalmente, que todo lo que se necesita para la salvación de la humanidad es la muerte de una víctima calificada (pura). Sin embargo, de acuerdo con la visión bíblica, la obra salvadora de Cristo incluye su ministerio, su muerte, y su resurrección, como también el poder de su Espíritu, a través del cual la salvación se inmediateiza en nuestra propia experiencia.

### *La pluralidad de imágenes: clave para entender la redención*

Las formas en que el significado de la obra de Cristo fue interpretado y comunicado en el Nuevo Testamento parecen corresponderse con las exigencias prácticas de la actividad misionera emprendida por la comunidad cristiana. Más que con definiciones lógicas, racionalmente satisfactorias, del significado de la obra de Cristo, en el Nuevo Testamento nos vemos confrontados con un amplio espectro de imágenes. En los capítulos precedentes hemos pasado revista a diez de estos conceptos que sirvieron para entender y comunicar el significado de la redención, conceptos que se basaban en la vivencia que la iglesia primitiva tenía de esta salvación.

Se ha sugerido que la amplia gama de imágenes vinculadas a la obra de Cristo probablemente refleje la amplia variedad de contextos en los que la comunidad primitiva intentó cumplir el mandato misionero de su Señor. Esta afirmación no puede ser documentada en detalle; pero, en líneas generales, parece ser correcta.

Hemos observado, por ejemplo, que el uso del concepto de la *justificación* está reservado, sobre todo, a aquellas situaciones en las que los lectores eran judíos influenciados por una interpretación errónea, fundamentalmente legalista, de la *torah* (Ro. y Gá.). El concepto de la justificación, por otra parte, presupone una comprensión de la naturaleza de la ley del pacto y de los actos salvíficos y justos de Yahveh. Por tanto, esta imagen debe haberle resultado particularmente útil a Pablo en su intento de apelar a los judíos de la diáspora.

Las imágenes del *sufrimiento vicario*, la *expiación* y el *sacrificio* también presuponen un trasfondo hebreo. Como ya lo hemos notado en el libro de los Hechos y en los evangelios sinópticos, el concepto del sufrimiento vicario era utilizado particularmente en la misión palestina de la primera época. La difusión que el concepto de sacrificio tuvo en todo el Nuevo Testamento indica, con seguridad, que la iglesia primitiva encontró en él una imagen apropiada y útil para comunicar el significado de la obra de Cristo. Esto nos recuerda, indirectamente, que los judíos estaban disemi-

nados por todas partes en el mundo greco-romano y que la sinagoga era un lugar estratégico donde iniciar el testimonio misionero, aunque se tratara de ámbitos predominantemente gentiles. Sin embargo, el concepto de la expiación, como tal, fue usado de forma relativamente limitada: lo encontramos en algunos textos de Pablo, de Juan y en Hebreos; quienes apelaron a esta imagen tenían en mente a lectores de ascendencia judía.

El concepto del *mártir* era especialmente poderoso en el judaísmo, sobre todo desde la época de los Cantos del Siervo de Isafas, en el período intertestamentario y hasta el siglo primero de nuestra era. Esto nos ayuda a entender por qué esta metáfora está tan difundida en el Nuevo Testamento y es tan prominente en el Apocalipsis, un escrito de neto carácter judío.

Las *imágenes arquetípicas* apelaban particularmente a audiencias judías, dado que el concepto hebreo de lo humano era esencialmente corporativo. Encontramos, entonces, las imágenes arquetípicas utilizadas con frecuencia para transmitir el significado de la redención a lectores judíos. Estas imágenes establecían, además, ciertos puntos de contacto también con los no judíos, entre los cuales no eran infrecuentes los mitos prototípicos. Por lo tanto, Pablo utilizó estos conceptos muy a menudo en 1 Corintios, Romanos, Efesios y Colosenses.

La imagen de la *redención-adquisición* y la de la *adopción-familia* estaban profundamente enraizadas en la tradición hebrea del pacto. La primera tenía sus raíces en el éxodo de Egipto. Pero, además, la manumisión de esclavos en el mundo antiguo se transformó en una imagen muy poderosa para comunicar el significado de la obra de Cristo también a audiencias greco-romanas, particularmente a aquellas provenientes de los sectores más humildes de la sociedad. Del mismo modo, la imagen de la *adopción-familia* era muy significativa para los lectores judíos. Pero era aún más significativa para los gentiles, que hasta ese momento habían estado excluidos. A través de la obra de Cristo también ellos podían pasar a integrar la familia de Dios.

Lo mismo puede afirmarse acerca del concepto de la *reconciliación*. El contexto en el que aparece este concepto es uno en el que se encara el problema de las relaciones entre judíos y gentiles. Por tanto, seguramente resultó muy significativo para estos últimos, que eran los que habían estado alienados. Sin embargo, la imagen apelaba también a los judíos, mostrándoles que su

pretendido *status* de privilegio no era sino un cascarón vacío al cual se aferraban en su orgulloso aislamiento.

El concepto de *conflicto-victoria-liberación* aparece con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento. Esto puede deberse a que sus raíces están en el Antiguo Testamento y a que, por lo tanto, apelaba con fuerza a los lectores judíos. De todos modos, en el mundo antiguo la idea del conflicto cósmico estaba muy difundida tanto entre los judíos como entre los gentiles. Debido a ello, a través de esta imagen podía comunicarse en forma apropiada a los unos y a los otros el significado de la obra de Cristo.

La pluralidad de imágenes vinculadas con la obra de Cristo en el Nuevo Testamento tiene estrecha relación, entonces, con la diversidad de contextos en los que la comunidad primitiva intentó llevar adelante su actividad misionera. El eje de la proclamación evangélica fue el hecho de la vida, la muerte y la resurrección del Mesías, como así también la venida del Espíritu con poder sobre la comunidad apostólica. El significado de esta obra salvadora fue interpretado de distintas maneras, mediante imágenes variadas, seleccionadas sobre la base de las exigencias de los distintos contextos misioneros. Podríamos denominar contextualización a este proceso: así vivía la comunidad primitiva la experiencia de responder con el evangelio a las exigencias de las diversas situaciones históricas.

En su testimonio misionero acerca de la obra salvadora de Cristo, los mensajeros apostólicos tomaban una de estas imágenes como punto de partida. La naturaleza de la audiencia condicionaba, sin duda, la elección de la imagen. Sin embargo, el Nuevo Testamento hace justicia a todo el amplio espectro de conceptos. Ninguna comunidad cristiana madura debe quedarse con una o unas pocas de estas imágenes: todos somos exhortados a crecer hacia una visión integral e integradora. El mensaje evangélico, en su forma acabada y completa, incluye a *todos* los motivos neotestamentarios. La iglesia posterior, en el proceso de formación de los credos, se ha movido en la dirección opuesta, y ha tendido a restringir la visión bíblica a un pretendido núcleo esencial. Sin embargo, haríamos bien en resistir la tentación de sistematizar lo que en el Nuevo Testamento hay de variedad y diversidad. La pluralidad de imágenes es indispensable, si queremos comunicar el significado de la obra de Cristo en su plenitud.

### Consecuencias misiológicas de la redención

Esta forma de entender la obra de Cristo permite extraer una serie de consecuencias bien definidas para la vida y la misión de la iglesia.

1. La comunión divino-humana es intención de Dios desde la creación. La restauración de la comunidad es el objetivo de la actividad salvadora de Dios a través de toda la historia de la salvación. Una comunidad visible que da testimonio es la estructura indispensable para la reconciliación. Esta comunidad es esencial para la obediencia, la adoración, la piedad y la vida del pueblo de Dios. Es la base fundamental para la auténtica proclamación de un mensaje misionero a quienes aún no lo han recibido; y es también el contexto para la experiencia válida de fe de aquellos que están transformándose en discípulos. La obra salvadora de Cristo crea una comunidad: hermanas y hermanos, hijas e hijos, que llegan a ser miembros de la familia de Dios. Por definición, la salvación, en su sentido bíblico al menos, no puede ser experimentada fuera de una comunidad reconciliada. Desde la perspectiva bíblica, la reconciliación es personal, espiritual y social.

La iglesia está llamada a ser una comunidad reconciliada y reconciliadora. Los elementos esenciales de este ministerio de reconciliación son *testimonio* (palabra de reconciliación) y *representación* (una comunidad de embajadores que reflejan fielmente los intereses del reino de Dios en el marco de otro reino y que se exceden en el cumplimiento de sus funciones «legítimas» hasta el punto de invitar a los ciudadanos de este otro reino a que adopten la ciudadanía del reino representado por el embajador) (2 Co. 5.18-20). Esta visión requiere que consideremos el papel de la iglesia en la misión de Dios con toda la seriedad que le otorga el Nuevo Testamento.

2. Quienes transmiten el evangelio deben tomar en consideración el amplio espectro de manifestaciones que adopta la necesidad humana. Los misioneros deben sentirse libres para responder a las necesidades de los seres humanos: no es necesario forzar a todos a que atraviesen el ciclo de culpa-justificación, tal cual éste ha sido entendido tradicionalmente en el protestantismo. Interrogantes como: «¿cómo puedo llegar a ser uno de ustedes?», «¿cómo

puedo liberarme de esta esclavitud?», «¿quién va a ayudarme?» o «¿quién soy?» son tan legítimos como el tradicional «¿cómo puedo sacarme de encima este sentimiento de culpa?».

La forma en que la imagen jurídica fue entendida, y aún lo es, en la cristiandad del Occidente (i.e., en términos de retribución, propios del derecho romano, de modo que el pecado es visto sobre todo como culpa) no ha resultado muy útil en muchas situaciones no constantinianas. De hecho, en culturas orientadas alrededor del problema de la vergüenza, como por ejemplo la japonesa, los misioneros han informado acerca de consecuencias funestas en la vida de aquellas personas a quienes se obligaba a aceptar la versión occidental protestante de la obra de Cristo, esto es, la justificación del culpable.

Debemos tomar muy en cuenta los problemas particulares de las personas, trátase de vergüenza, confusión, alienación, sujeción a poderes malignos, esclavitud bajo el pecado, idolatría, enemistad, falta de identidad o culpa. Dejándonos guiar por la experiencia misionera de la comunidad apostólica, tal cual nos la presenta el Nuevo Testamento, podemos tomar como punto de partida en nuestro propio testimonio evangélico cualquiera de los conceptos que sirven para comunicar el significado de la obra de Cristo. Todos debemos comenzar con algún punto en particular. La autenticidad de nuestra teoría y nuestra práctica cristianas no está determinada por dónde empezamos, sino por el carácter integrador de la visión bíblica hacia la cual vamos creciendo por la gracia divina.

3. La paz y la justicia tienen sus raíces en la obra redentora de Cristo y, por lo tanto, son elementos esenciales del evangelio. No ofrecer resistencia a los que nos hacen mal no es un distintivo denominacional, ni una doctrina opcional defendida por algunos grupos minoritarios o por algunos individuos heroicos a lo largo de la historia de la iglesia, pero inaplicable a la iglesia cristiana como tal. A la luz de la perspectiva global que emerge de la multiplicidad de conceptos utilizados para entender el significado de la obra de Cristo, debemos afirmar que la ética del reino que aborda los problemas vinculados con la economía, el prestigio y el poder pertenece, por su misma esencia, a la esfera del evangelio.

La cruz de Cristo es el centro a partir del cual emerge la ética del reino. Todos los componentes de la ética del reino son impor-

tantes, pero no todos los aspectos de la vida del reino se encuentran igualmente cercanos al núcleo de la obra salvadora de Cristo, que es la cruz. La muerte de Cristo constituye un modelo para la manera en que los cristianos actúan ante los enemigos, los poderes malignos y las tentaciones. Los problemas cruciales de la idolatría económica, el ansia de prestigio y la sed de poder reciben en el Calvario la respuesta de Dios: la entrega de uno mismo, el camino del siervo, el amor a los enemigos.

A la luz del significado de la obra de Cristo, concluimos que los evangelistas deben ser pacificadores debido a la misma naturaleza del evangelio que proclaman; y que los pacificadores deben ser evangelistas, para ponerle un sello de autenticidad a la paz que persiguen.

4. La visión integradora que el Nuevo Testamento ofrece de la obra de Cristo conduce a la integración de justificación y santificación, de evangelización y crecimiento. La justificación implica poner en justas relaciones y o ser hechos justos. Las mujeres y los hombres son, a la vez, llamados al discipulado y convertidos en discípulos de Cristo. El cristianismo nominal, que perpetúa las premisas constantinianas y adopta la teoría anselmiana de la satisfacción en alguna de sus variantes, generalmente no evangeliza en el sentido neotestamentario del término. Ni tampoco genera crecimiento en el cristiano. El evangelio no se presenta como un llamado a la vida y a la misión del reino; los convertidos tampoco llegan, ni en el corto ni en el largo plazo, a entenderlo de esta manera. El sistema de valores que el individuo tenía antes permanece inmutable después de la «conversión». Sólo la comunidad mesiánica radical, que se integra en el pacto y en la cual la obra de Cristo se conoce por experiencia y se interpreta bíblicamente está capacitada, por gracia divina, para evangelizar y nutrir según la perspectiva de Jesús y los apóstoles.

La falsa dicotomía entre justificación y santificación puede ser superada en el poder del Espíritu de Dios. Así, somos liberados de la necesidad de recurrir a artificios del tipo de las ficciones jurídicas. Por otra parte, la alternativa a esto no es necesariamente el peligro de caer en la legalidad del fariseísmo. Cuando la imagen jurídica se entiende en términos de la justicia salvadora de Dios, más que desde la perspectiva de la justicia humana retributiva, la santificación se convierte en el fruto natural de la justificación. La ley bíblica debe ser vista como la forma social que adopta la gracia

en medio del pueblo de Dios, que es, recordémoslo, el pueblo del pacto. En este contexto de la ética del reino, los problemas vinculados con la economía, el prestigio y el poder forman parte de la agenda desde el principio.

Por supuesto que debemos tener en cuenta que en la polarización tradicional entre justificación y santificación muchas veces ha sido una preocupación pastoral genuina la de reflejar la paciencia de un Dios que nos perdona aun *antes* de que hayamos puesto nuestra vida en orden, en consonancia con los valores del reino. En un sentido, es plenamente cierto que Dios nos acepta *antes* de que seamos enteramente justos. Aunque debemos rechazar la existencia de un desdoblamiento entre justificación y santificación, porque no es un concepto bíblico, no podemos dejar de reconocer que esta dicotomía ha respondido con frecuencia a necesidades pastorales auténticas y que ha sido establecida con vistas a permitir el crecimiento espiritual del convertido. La distinción señalada intenta recalcar que la inmadurez puede ser pasada por alto, siempre y cuando estemos orientados en la dirección correcta. Por cierto, Dios puede ser paciente con nuestras imperfecciones.

La paciencia divina se torna particularmente relevante al recordar la tendencia tradicional manifestada por misioneros de imponer cierta disciplina de santificación, importada de América del Norte a iglesias totalmente nuevas y situadas en un contexto radicalmente distinto: lo más grave es que los misioneros ni siquiera apelaron a los mejores criterios que estaban a su disposición para determinar en qué consistía la mencionada santificación.

Si bien debemos resistir la tentación de separar la obediencia de la fe, por el otro lado debemos afirmar claramente que Dios acepta y recibe a los nuevos discípulos con todas sus dudas, su inseguridad, su falibilidad, y que nosotros también debemos hacerlo. La evangelización misionera no debe convertirse en un lavado de cerebro cultural ni en un colonialismo encubierto. Ni tampoco debe ser utilizada como ocasión para exigir más a los recién convertidos de lo que comúnmente esperamos de las hermanas y hermanos de las iglesias que han enviado a los misioneros.

5. El papel dinámico del Espíritu Santo en la justificación efectiva, así como también en la creación y edificación de la nueva humanidad, debe ser reconocido e interpretado como un elemento esencial de la obra de Cristo. Probablemente no sea coincidencia

que aquellos grupos que han tendido a interpretar la obra de Cristo en las categorías lógico-rationales propias de las teorías soteriológicas tradicionales hayan simultáneamente asignado un lugar secundario al Espíritu Santo en este proceso de salvación. Las teorías tradicionales mencionadas se inclinan a comprender la obra salvadora de Cristo casi exclusivamente en términos de la acción del Padre y del Hijo.

Sin embargo, el papel del Espíritu Santo en este sentido es fundamental, al menos desde la perspectiva del Nuevo Testamento: es el Espíritu quien conduce a las personas hasta el reino y quien transforma permanentemente a los que ya están en él. El espíritu que caracteriza a los que vivimos en el reino inaugurado por Cristo es producto del poder transformador del Espíritu Santo. La invitación evangelizadora a venir a Cristo implica, sin duda, un cambio de lealtad. Pero significa también un cambio fundamental del poder que nos nutre y fortalece: del espíritu de este siglo al Espíritu de Cristo. Esta es la realidad que está implícita en la exhortación apostólica a «revestirnos de Cristo» y de todos los valores del reino que inspira la presencia dinamizadora de Cristo.

6. El hecho de que en el Nuevo Testamento la renovación cósmica esté fuertemente anclada en la muerte y la resurrección de Cristo nos llama a tomar en serio esta dimensión universal de la intención salvífica de Dios. La obra de Cristo, entendida en su sentido auténticamente neotestamentario, gesta una salvación integral. Del mismo modo, y sobre esta base, la iglesia debería adquirir una visión integral de su misión. En la línea de Jesús y de la comunidad mesiánica, la iglesia está llamada a ejercer ministerios de sanidad y de liberación de espíritus malignos que oprimen; en realidad, la iglesia debe desarrollar todas aquellas actividades que ayudan a anticipar la restauración cósmica. Los así llamados ministerios de servicio, que la iglesia ejerce, deben tener una base sólida, no tanto en consideraciones humanitarias, sino más bien en la obra redentora de Cristo.

El alcance cósmico de la obra salvadora de Cristo implica que el contexto de la misión de la iglesia es universal. Ningún problema es demasiado grande frente a la potencia redentora del evangelio; ninguna necesidad humana es demasiado pequeña como para que el evangelio pueda pasarla por alto. Sin embargo, las dimensiones cósmicas de la salvación no deben llevarnos a dispersar nuestros esfuerzos o a perder de vista nuestro centro de

atención. La vida, la muerte y la resurrección de Cristo, con toda la virtud salvífica que el Nuevo Testamento les atribuye, deben constituir el centro que orientará la misión de la iglesia. El debate alrededor de la proclamación (evangelización) y el servicio (acción social) es invalidado por la urgencia de esta agenda. Tanto las palabras como los hechos deben ser juzgados a la luz de la intención divina de que todo el cosmos alcance salvación, intención que ha sido expresada con claridad meridiana en la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo, y que continúa manifestándose por el poder del Espíritu en la vida y la misión de la iglesia. Sólo aquellas acciones y palabras que son efectuadas y expresadas en el espíritu de la obra salvadora de Cristo constituirán un testimonio auténtico.

La pregunta acerca de si Dios renovará la creación haciendo «las cosas totalmente de nuevo» o, más bien, haciendo «nuevas todas las cosas» no representa de manera alguna la preocupación más urgente de la iglesia; algo similar podemos afirmar sobre el interrogante acerca de si el proceso será cataclísmico o tendrá otra naturaleza. Pero hay algo que sí podemos saber con seguridad. La cruz de Cristo constituye el centro mismo de esta redención cósmica. El Cordero que fue inmolado es la lumbre en la ciudad de Dios, la luz que guiará a las naciones (Ap. 21.23-24). Esta correspondencia entre el método utilizado por Dios en su actividad salvadora a través de Jesucristo, por un lado, y la culminación de esta redención en una creación restaurada, caracterizada por la armonía, la paz y la justicia, por otro, es de importancia primordial. Los testigos fieles de este evangelio no tienen otra alternativa: deben proclamar, en palabra y obra, el mensaje de la cruz con todo su significado universal, tal cual lo presenta el Nuevo Testamento.

7. Evangelizar significa convertirse en mártir, en el sentido neotestamentario del término, ser un testigo fiel, a la imagen de quien fue pionero: Jesucristo, el Testigo Fiel por excelencia. El concepto de mártir sugiere claramente que la misión de la comunidad mesiánica tiene, por naturaleza, forma de cruz. La muerte de Cristo es la estrategia de Dios para salvar y dar significado a nuestro testimonio (*marturía*), en el cual está incluido el sufrimiento. Desde esta perspectiva, cobran sentido las numerosas referencias neotestamentarias al sufrimiento y a la cruz de los cristianos. El significado de la cruz que el cristiano lleva tiene una estrecha vinculación con el de la cruz de Cristo.

A la preocupación de los corintios por obtener una salvación instantánea, Pablo responde con el «tropezadero» y la «locura» que representa el mensaje del «Cristo crucificado» (1 Co. 1.23). Este evangelio no consiste solamente en un hecho objetivo que debe ser creído. Se trata de un estilo de vida que debe ser aceptado y asumido, y no de un estado de gloria que se empieza a disfrutar instantáneamente (1 Co. 4.8). El discipulado cristiano significa identificación con nuestro Representante, el Señor crucificado. Tener fe en Dios equivale a tener fe en aquel que resucita a los muertos (2 Co. 1.9). Esta es la fe en que Cristo vivió y murió. Transitar el camino de la cruz, tal cual está presentado en Filipenses 2.6-8 significa, literalmente, vivir por fe. Implica descansar por completo en la gracia divina. Pero, como en el caso de Jesús, el justo que vive por fe debe estar preparado para aceptar la humillación y el sufrimiento que trae aparejado. Este es el camino a la gloria, que Jesús ha abierto para nosotros (Hooker, 1981:82-83).

La forma de cruz que toma la misión de la comunidad mesiánica es particularmente evidente en la vida y el testimonio de su máximo exponente, el apóstol Pablo. El entendió su misión, como antes Jesús lo había hecho, en los términos de los Cantos del Siervo de Isaías (Hch. 13.47; 26.18; Gá. 1.15-16a). Interpretó también sus sufrimientos como una continuación de los del Mesías (Col. 1.24). Para Pablo, comunicar el mensaje de «Jesucristo ... crucificado» significaba asumir la «debilidad» propia del sufrimiento vicario (1 Co. 2.2), participar en las aflicciones de Cristo (2 Co. 1.5a) y, literalmente, llevar «en el cuerpo la muerte de Jesús» (2 Co. 4.9). Dar un testimonio auténtico del evangelio de Jesucristo implica asumir el papel de la víctima para beneficio de quienes hacen mal. Sólo de esta manera puede el Espíritu de Dios despertar la conciencia de personas violentas y egocéntricas, y guiarlas a la reconciliación. También el propio Pablo, el misionero, literalmente entregó su vida, en favor de la reconciliación de los enemigos más acérrimos del primer siglo, los gentiles y los judíos.

Ser emisarios de un Dios que se revela a sí mismo de forma suprema en Jesús significa poner la vida en beneficio del enemigo, en medio de un mundo caracterizado por la idolatría, la violencia y el egoísmo. En un último análisis, ser testigo auténtico de Jesucristo significa amar de la misma manera en que Dios nos ha amado en Cristo.

## Bibliografía

### Capítulo 1

- Daly, Robert J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Fortress Press, Filadelfia, 1978.  
 Minear, Paul, *Images of the Church in the New Testament*, Fortress Press, Filadelfia, 1960.  
 Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles*, Fortress Press, Filadelfia, 1976.

### Capítulo 2

- Anselmo de Canterbury, *Cur Deus Homo?*, 1098.  
 Aulén, Gustaf, *Christus Victor*, Macmillan, Nueva York, 1969.  
 Dunn, James D. G., «Paul's Understanding of the Death of Christ», *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Robert Banks, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1974.  
 Hodge, Charles, *Systematic Theology*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1898.  
 MacIntosh, Douglas Clyde, *Theology as an Empirical Science*, Macmillan, Nueva York, 1927.  
 Rauschenbusch, Walter, *A Theology for the Social Gospel*, Macmillan, Nueva York, 1917.  
 Ritschl, Albrecht, *A Critical History of the Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Ed-

monston and Douglas, Edimburgo, 1872;  
*Justification and Reconciliation*, Reference Book Publishers, Clifton, 1966.

- Schlaff, Philip, *The Creeds of Christendom*, Harper and Brothers Publishers, Nueva York, 1877.  
 Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, T. & T. Clark, Edimburgo, 1928.  
 Sheldon, Charles M., *In His Steps*, Grosset and Dunlap, Nueva York, 1937.  
 Williams, George Hunston, «The Sacramental Presuppositions of Anselm's *Cur Deus Homo?*», *Church History*, J. H. Nichols y F. A. Norwood, eds., vol. XXVI, 1957.  
 Yoder, John H., *Preface to Theology: Christology and Theological Method*, Goshen Biblical Seminary, Elkhart, Ind., 1981.

### Capítulo 3

- Aulén, Gustaf, *Christus Victor*, Macmillan, Nueva York, 1969.  
 Berkhof, H., *Christ and the Powers*, John Howard Yoder, trad., Herald Press, Scottsdale, Pa., 1962.  
 Beyer, Herman Wolfgang, «*Therapeta*, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* III, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965.

- Bonnard, Pierre, *Evangelio según San Mateo*, Cristiandad, Madrid, 1975.
- Finger, Thomas, «Christian Theology: An Eschatological Approach», mimeo, Northern Baptist Theological Seminary, Lombard, 1980.
- Foerster, Werner, «Sódzo, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* VII, Gerhard Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- Grundmann, Walter, «Dúnamai, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* II, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964.
- Jeremias, Joachim, *New Testament Theology*, SCM Press, Londres, 1971.
- Oepke, Albrecht, «Iáomai, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* III, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965.
- Capítulo 4**
- Barrett, Charles Kingsley, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, S.P.C.K., Londres, 1955.
- Cullmann, Oscar, «Death of Christ», *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I, Abingdon Press, Nueva York, 1962.
- Dodd, Charles Harold, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954.
- Hengel, Martin, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, John Bowden, trad., Fortress Press, Filadelfia, 1981.

- Herbert, A.S., *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 40-66*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Jeremias, Joachim, «Amnós», *Theological Dictionary of the New Testament* I, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964.
- Jones, Alexander, ed. gen., «Isaiah», *The Jerusalem Bible*, Garden City, Doubleday, 1966.
- Lind, Millard, «Monotheism, Power and Justice: A Study of Isaiah 40-55», monografía inédita, Elkhart, 1980.
- Mitton, C. Leslie, «Atonement», *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I, Abingdon Press, Nueva York, 1962.
- Morris, Leon, *The Cross in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1965.
- Richardson, Alan, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Harper & Row, Nueva York, 1958.
- Stuhlmüller, Carroll, «Deutero Isaiah», *Jerome Biblical Commentary* I, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.
- Vawter, Bruce, «The Gospel According to John», *Jerome Biblical Commentary* II, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.
- Zimmerli, W. y J. Jeremias, *The Servant of God*, Alec R. Allenson, Naperville, 1957.

### Capítulo 5

- Barrett, Charles Kingsley, *A Commentary on the Epistle to the*

- Romans*, Harper and Row, Nueva York, 1957;
- A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper and Row, Nueva York, 1968.;
- A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, Harper and Row, Nueva York, 1973.
- Bauernfeind, Otto, «Pródromos, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, Gerhard Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1972.
- Dunn, James D. G., «Paul's Understanding of the Death of Jesus», *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Robert Banks, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1974.
- Hooker, Morna D., «Interchange and Suffering», *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Williams Horburg y Brian McNeil, eds., Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Jeremias, Joachim, «Adám», *Theological Dictionary of the New Testament* I, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964.
- McKenzie, John L., «Aspects of Old Testament Thought: Israel—God's Covenant People», *Jerome Biblical Commentary* II, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.
- Michaelis, Wilhelm, «Protótokos, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* VI, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1968.

- Stanley, David M., S. J. y Raymond E. Brown, S. S., «Aspect of New Testament Thought: Titles of Christ», *Jerome Biblical Commentary* II, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.

### Capítulo 6

- Farmer, William R., *Jesus and the Gospel: Tradition, Scripture and Canon*, Fortress Press, Filadelfia, 1982.
- Jeremias, Joachim, *The Central Message of the New Testament*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1965.
- Lind, Millard, «Monotheism, Power, and Justice: A Study in Isaiah 40-55», monografía inédita, Elkhart, 1980.
- Strathmann, H., «Mártus, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.
- Zimmerli, W. y J. Jeremias, *The Servant of God*, Alec R. Allenson, Naperville, 1957.

### Capítulo 7

- Brown, Raymond E., *The Gospel According to John*, Doubleday, Garden City, 1966.
- Daly, Robert J., S. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Fortress Press, Filadelfia, 1978.
- Hengel, Martin, *The Atonement, The Origins of the Doctrine in the New Testament*, John Bowden, trad., Fortress Press, Filadelfia, 1981.
- Pries, Edmund, «Violence and the Sacred Scapegoat», monografía inédita, Elkhart, 1983.



Schwager, Raymund, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel Verlag, Munich, 1978.

### Capítulo 8

Bruce, F.F., *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1963.

Büchsel, Friedrich, «Hsleos, et. al.», *Theological Dictionary of the New Testament* III, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965.

Cranfield, C.E.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T. and T. Clark, Edimburgo, 1975.

Dodd, C.H., *The Epistle of Paul to the Romans*, Harper and Brothers, Nueva York, 1932.

Fichtner, Johannes, «Orgé, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* V, Gerhard Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

Finger, Thomas N., «Why Did Christ Come?», monografía inédita, Northern Baptist Theological Seminary, Lombard, 1983.

Hahn, H. C., «Anger, wrath: orgé», *The New Theological Dictionary of New Testament Theology* I, Colin Brown, ed., The Paternoster Press, Exeter Devon, 1975.

Herrmann, Johannes, «Hsleos, et. al.», *Theological Dictionary of the New Testament* III, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965.

Kleinknecht, Hermann, «Orgé, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* V, Gerhard

Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

McKenzie, John L., «Aspects of Old Testament Thought: Covenant Love», *Jerome Biblical Commentary* II, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.

Morris, Leon, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids, 1955.

Nygren, Anders, *Commentary on Romans*, Carl C. Rasmussen, trad., Muhlenberg Press, Filadelfia, 1949.

Stählin, Gustav, «Orgé, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* V, Gerhard Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

### Capítulo 9

Barrett, Charles Kingsley, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper and Row, Nueva York, 1968.

Büchsel, Friedrich, «Agorádzo, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* I, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964;

«Lutrón, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

Jeremias, J., «Mouses, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

Marshall, I. Howard, «The Development of the Concept of Redemption in the New Testament», *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L.L. Morris on his 60th Birthday*, Robert Banks, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1974.

ment and Eschatology Presented to L.L. Morris on his 60th Birthday, Robert Banks, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1974.

Procksch, Otto, «Lúo, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* IV, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1967.

### Capítulo 10

Büchsel, Friedrich, «Alláso, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* I, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964.

Yoder, John H., «The Apostle's Apology Revisited», *The New Way of Jesus: Essays Presented to Howard Charles*, Willian Klassen, ed., Faith and Life Press, Newton, 1980.

### Capítulo 11

Barth, Markus, «The Faith of the Messiah», *The Heythrop Journal*, vol. 10, nº. 4, octubre de 1969.; *Justification: Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testaments*, A. M. Woodruff, trad., Eerdmans, Grand Rapids, 1971.

Finger, Thomas, «Christian Theology: An Eschatological Approach» II, mimeo, Northern Baptist Theological Seminary, Lombard, 1980.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, vol. III, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1898.

Jeremias, Joachim, *The Central Message of the New Testament*, Scribners, Nueva York, 1965.

Johnson, Luke Timothy, «Ro. 3.21-26 and the Faith of Jesus», *The Catholic Biblical Quarterly* 44, 1982.

Lind, Millard, «Transformation of Justice: From Moses to Jesus», ponencias presentadas en el taller sobre violación de la ley y pacifismo, 3 de mayo de 1980, Manitoba.

Longenecker, Richard N., «The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church», *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Robert Banks, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1974.

Sanday, W. y A. C. Headlam, *Romans: International Critical Commentary*, Scribners, Nueva York, 1902.

Schrenk, Gottlob, «Díke, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* II, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1964.

Taylor, Jr., Charles L., «The Book of Habakkuk», *The Interpreter's Bible* VI, Abingdon Press, Nueva York, 1956.

### Capítulo 12

Moule, C.F.D., «Adoption», *Interpreters Dictionary of the Bible* I, George A. Butterick, et. al., eds., Abingdon Press, Nueva York, 1962.

Schweizer, Edward, «Huiothesta», *Theological Dictionary of the New Testament* VIII, Gerhard Friedrich, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1972.

### Capítulo 13

Barth, Markus, *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3*, Doubleday and Company, Garden City, 1974.

Miller, Marlin, «The Gospel of Peace», *Mission-Focus* VI:1, septiembre de 1977.

Tacitus, Cornelius, *The Histories*, vol. 5, Clifford H. Moore, trad., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1956.

Yoder, John H., «The Prophet: Isaiah 2.1-4, Micah 4.1-4», *Church and Peace* IV:1, diciembre de 1982.

#### Capítulo 14

Foerster, Werner, «Ktfdzo, et al.», *Theological Dictionary of the New Testament* III, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1965.

Grassi, Joseph A., «Colossians», *Jerome Biblical Commentary* II,

Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy, eds., Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.

Mateos, Juan, *Nueva Biblia Española*, Cristiandad, Madrid, 1977.

Reike, Bo, «Pró», *Theological Dictionary of the New Testament* VI, Gerhard Kittel, ed., Eerdmans, Grand Rapids, 1968.

#### Capítulo 15

Hooker, Morna D., «Interchange and Suffering», *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Williams Horburg y Brian McNeil, eds., Cambridge University Press, Cambridge, 1981.