



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 4**

# **CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN**

Vouga, Francois. “El perdón: Pablo, Mateo y Lucas”, “La reconciliación: Pablo y la carta a los Efesios”. En *Una teología del Nuevo Testamento*, 111-118 y 120-123. Estella: Verbo Divino, 2002.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

### *2.3.3. El perdón: Pablo, Mateo y Lucas*

#### *El perdón en el Nuevo Testamento*

La interpretación de la singularidad del acontecimiento fundador de la proclamación cristiana como el anuncio del perdón de los pecados forma parte del patrimonio más antiguo del Nuevo Testamento. En efecto, la confesión de fe que afirma que Jesús murió por nuestros pecados forma parte de las antiguas fórmulas que Pablo cita presentándolas como tradiciones que él mismo ha recibido (1 Cor 15,3).

*1 Cor 15,3b-5*

Cristo murió – por nuestros pecados – según las Escrituras  
 Y fue sepultado  
 Y resucitó – al tercer día – según las Escrituras  
 Se apareció...

El mismo Pablo escribe que Cristo murió o que se entregó «por nosotros», más que «por los pecados». Rom 3,25 es la excepción, pero se supone, aquí también, que Pablo retoma a su manera una expresión anterior. La idea aparece en otros lugares en el Nuevo Testamento. En el relato que el evangelio de Mateo hace de la institución de la cena del Señor, Jesús añade al texto de Marcos que su sangre, la sangre de la alianza, es derramada por la multitud «para el perdón de los pecados». En Col 1,14 y en Ef 1,7, finalmente, el perdón de los pecados explicita el anuncio de la liberación que tiene lugar en Jesucristo.

Esta antigua confesión de fe, formulada verosímelmente en las primeras comunidades de lengua griega, por ejemplo en Antioquía, está sin duda en el origen de la presentación evangélica de la autoridad ejercida por Jesús de perdonar los pecados (Mc 2,1-12 y par.; Lc 7,36-50), pero también de la teología lucana, que hace del perdón de los pecados el tema esencial de la predicación de Juan Bautista, de Jesús y de los apóstoles (Lc 1,77; 7,36-50; 24,27; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

En el Nuevo Testamento, la expresión «*perdonar los pecados*» aparece en cuatro contextos:

1. En el relato de la curación del paralítico (Mc 2,5.7.9.10 // Mt 9,2.5.6 // Lc 5,20.21.23.24), Jesús fundamenta sobre la autoridad de liberar de la parálisis la que tiene de perdonar los pecados y, en el evangelio de Mateo, de dar a los «hombres» la autoridad de perdonar los pecados sobre la tierra.

2. Jesús es invitado por un fariseo a comer y perdona los pecados de una pecadora (Lc 7,48-49).

3. La convicción de que Dios perdona los pecados fundamenta e implica la exigencia que se plantea a los discípulos de perdonarse recíprocamente sus pecados (Mt 6,12.14.15; 18,35; cf. 18,32; Mc 11,25-26; Lc 11,4) y de transmitir el perdón de los pecados (Sant 5,15; Jn 20,23; 1 Jn 1,9; 2,12).

4. La enigmática advertencia de Jesús según la cual todos los pecados serán perdonados, pero no la blasfemia contra el Espíritu Santo (Mc 3,28-29 // Mt 12,31-32), y donde se encuentra también el sustantivo del «perdón de los pecados» (Mc 3,29).

La promesa del «*perdón de los pecados*» constituye, en el Nuevo Testamento, el centro de tres declaraciones:

1. Jesús murió para el perdón de los pecados (Mt 26,28; Ef 1,7; Col 1,14; Heb 10,18 y 9,22) o para revelar la justicia que se manifiesta en el perdón de los pecados pasados (Rom 3,25).

2. El perdón de los pecados es la finalidad de la venida de Jesús y, en consecuencia, el tema de la predicación apostólica (Lc 1,77; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18).

3. El perdón de los pecados ya era la finalidad de la venida de Juan Bautista (Mc 1,4; Lc 3,3).

*Perdón y justificación: Pablo y sus tradiciones*

Pablo presenta 1 Cor 15,3-5 como la tradición que él mismo ha recibido y que ha transmitido a las comunidades que ha fundado. La declaración que contiene de que Jesús «murió por nuestros pecados» se corresponde con la de Rom 3,25, según la cual Dios entregó a su Hijo para manifestar su justicia al perdonar los pecados de antaño. Muy probablemente, la formulación ya no es enteramente de Pablo. O bien el apóstol cita una confesión de fe tradicional, como en 1 Cor 15,3-5, o bien retoma los términos de una liturgia ya existente y conocida por sus lectores.

Es sorprendente el paralelismo en Rom 3,25-26 de dos proposiciones que tienen el aspecto de dobles: Dios entregó a su Hijo «para manifestar así su fuerza salvadora pasando por alto, en virtud de su paciencia, los pecados cometidos en el pasado» y «para manifestar su fuerza salvadora, al ser él mismo salvador, y salvar a todo el que cree en Jesús». Dos interpretaciones de la muerte de Jesús están relacionadas, combinando los dos conceptos del perdón y de la justificación.

*Rom 3,25-26*

<p>(Todos serán) salvados gratuitamente por su bondad  en virtud de la redención de Cristo Jesús,  a quien Dios ha hecho,  mediante la fe  en su muerte,  instrumento de perdón.  – Ha manifestado así su fuerza salvadora pasando por alto,  en virtud de su paciencia,  los pecados cometidos en el pasado.  – Cuando manifiesta su fuerza salvadora, al ser él mismo salvador,  y salvar a todo el que cree en Jesús.</p>
--

El vocabulario y las imágenes empleadas son en gran parte únicas en su género en las cartas paulinas. Los dos términos «propiciatorio» y «perdón» no aparecen más que aquí en Pablo. Después, si hacemos abstracción de Rom 5,9, que hace alusión a nuestra formulación de Rom 3,25 y de 1

Cor 10,16 y 11,25.27, donde cita la liturgia, Pablo no interpreta nunca la muerte de Jesús hablando de la «sangre» de Cristo, sino de la «cruz». Emplea siempre el concepto de pecado en singular y el término utilizado aquí en plural no reaparece más que en 1 Cor 6,18, Mc 3,28-29 y 2 Pe 2,9. De ello se deduce que en Rom 3,24-25 (Rudolf Bultmann<sup>14</sup>) o Rom 3,25<sup>15</sup> se citan o retoman los elementos de una confesión de fe prepaolina.

Ahora bien, las formulaciones tradicionales integradas por Pablo en su carta entienden la muerte de Jesús como el cumplimiento único y último del Gran perdón (Lv 16). Las implicaciones de esta interpretación son las de una continuidad discontinua con las representaciones del Antiguo Testamento:

– La continuidad fundamental reside en que la teología veterotestamentaria del sacrificio sirve de modelo interpretativo para la comprensión del significado de la muerte de Jesús: el Hijo fue ofrecido para el perdón de los pecados.

– La discontinuidad resulta del carácter único de la víctima o del lugar de perdón ofrecido, del carácter único y definitivo del acontecimiento, que es su consecuencia directa, y de que Dios mismo entrega a su Hijo. Es difícil saber si la imagen del propiciatorio debe ser entendida como metáfora del lugar de la manifestación del perdón o como la del don por medio del cual se obtiene el perdón. En efecto, el término «propiciatorio» designa en general, tanto en el griego corriente como en Filón de Alejandría, el objeto o el animal sacrificado para el perdón, pero es siempre empleado por los LXX en un sentido técnico que designa la tapa del arca de la alianza, que es asperjada con sangre de la víctima durante la fiesta del gran perdón (Ex 25,16.17.18.19.20.21; 31,7; 35,12; 38,5.7.7; 38,8 LXX; Lv 16,2.2.13.14.14.15; Nm 7,8.9; Am 9,1; Ez 43,14.17.20). En un caso, Jesús es la víctima que ha sido ofrecida como precio pagado por nuestro perdón, mientras que, en el otro, su muerte es el lugar donde Dios ha revelado su misericordia y su perdón.

Según el lenguaje prepaolino, la justicia de Dios se ha manifestado en el hecho de que *todos han sido restablecidos por el perdón en su inocencia inicial*, que todos han sido por ello puestos de nuevo en estado de cumplir su voluntad y que Dios se cobró el precio de la reconciliación al ofrecer él mismo a su Hijo para la muerte como el medio o como el lugar para el perdón de los pecados.

<sup>14</sup> Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1948-1953) 49; traducción española: *Teología del Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 32; Salamanca, 1997).

<sup>15</sup> Ernst KÄSEMANN, «Zum Verständnis von Röm 3,24-26», en *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen, 1960) 96-100; traducción española: *Ensayos exegeticos* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 20; Salamanca, 1978).

Para Pablo, la muerte y la resurrección de Jesús también hay que entenderlas como una revelación. Pero la revelación de la justicia de Dios es la revelación de que Dios es precisamente justo en tanto que justifica, de manera que la manifestación de la *justicia de Dios reside en la justificación de cualquiera que cree*.

– Ante Dios no hay diferencia entre los seres humanos. En efecto, todos pecaron y nadie puede ser justificado por Dios en razón de las obras de la ley (Rom 3,22 se refiere a Rom 3,20, donde se encuentra resumida toda la argumentación de Rom 1,18-3,20).

– Para Pablo, lo que se ha manifestado en Jesucristo es que la justicia de Dios justifica gratuitamente y por su gracia (Rom 3,24).

– El destinatario de la justificación divina es necesariamente la fe, que, con confianza, se pone en manos de la gracia de Dios (Rom 3,22).

La comprensión paulina de la justicia de Dios y de la justificación presupone no sólo una *radicalización de la comprensión de la justicia de Dios, sino también de la concepción del pecado*. Para Pablo, el pecado no designa las transgresiones (plural), sino un poder personificado que actúa como sujeto activo (cf. Rom 6,15.23: el ser humano sirve, o bien al pecado, o bien a la justicia). La consecuencia es que la justificación, tal como la entiende Pablo, no hay que comprenderla como la supresión de los pecados, sino como una *liberación del poder del pecado*.

La utilización por Pablo de las formulaciones tradicionales de Rom 3,25 es posible por el hecho de que la confesión de fe según la cual Dios ha hecho don de su Hijo es interpretada a partir del instante del encuentro con el Evangelio. El esquema temporal «en otro tiempo» (Rom 3,25) / «ahora» (Rom 3,26) permite distinguir su doble significado.

– Cualquiera que cree se encuentra justificado por la justicia de Dios.

– Los pecados que haya cometido antes de la manifestación de la justicia de Dios y antes de la fe no le son imputados, de manera que, justificado, es igualmente liberado de la culpa de sus obras pasadas.

En la fe, la justicia de Dios se manifiesta en el doble hecho de que distingue la persona de sus obras, en que descarga a la persona del peso de sus obras pasadas y en que libera del poder del pecado a la persona, a la que constituye como subjetividad responsable.

*El perdón de los pecados como acontecimiento de salvación en la obra lucana*

El anuncio del perdón de los pecados constituye una de las expresiones del programa tanto de la predicación del Jesús lucano como de la de los apóstoles en los Hechos.

– Jesús da a conocer al pueblo de Israel la salvación prometida por los profetas porque, en nombre de la misericordia de Dios, perdona sus pecados (Lc 1,77).

– El relato, propio del evangelio de Lucas, del encuentro de Jesús y de la pecadora en casa de Simón el fariseo (Lc 7,36-50) permite precisar el sentido del programa anunciado por el Benedictus: la fe en Jesús proporciona la salvación (Lc 7,50) en la medida en que *el arrepentimiento* que encuentra en ella su expresión es la condición para el perdón de los pecados (Lc 5,47).

– A partir de ahí se entiende la precisión con la que el Resucitado define en Lc 24,44-49 lo que va a constituir el tiempo del Espíritu, del que Jesús anuncia su envío como cumplimiento de la promesa (Lc 24,49), y a qué testimonio misionero son llamados los apóstoles: en efecto, está escrito que el Cristo debe sufrir para resucitar de entre los muertos al tercer día y después que debe ser anunciado 1) en el nombre de Jesús 2) el arrepentimiento que conduce 3) al perdón de los pecados 4) de todas las naciones (Lc 24,47). Según las concepciones históricas y geográficas que Lucas presenta de la misión, ésta debe comenzar en Jerusalén (Lc 24,47) para extenderse desde ahí a toda Judea, a Samaría y hasta los confines de la tierra (Hch 1,8).

– En aplicación del comienzo de este programa, el discurso pronunciado por el Pedro lucano en Jerusalén durante Pentecostés (Hch 2,14-42) llama a los varones de Israel (Hch 2,14.22.29) a participar en el cumplimiento de las promesas y a recibir el Espíritu Santo arrepintiéndose y haciéndose bautizar en el nombre de Jesucristo para obtener el perdón de sus pecados (Hch 2,38). De forma correspondiente, el Pedro de Lucas declara ante el Sanedrín (Hch 5,29-32) que el Dios «de nuestros padres», es decir, el Dios de Israel, ha elevado al Salvador, que ellos habían colgado del madero, para dar a Israel la ocasión del arrepentimiento y del perdón de los pecados (Hch 5,31), y que ha dado el Espíritu Santo a los que creen en él (Hch 5,32).

– En Hch 10,43 y 13,38, el anuncio del perdón de los pecados forma parte de dos discursos que, por el recuerdo del cumplimiento de las profecías y de la promesa en la venida, la muerte y la resurrección de Jesús y en el envío de los apóstoles como testigos, legitiman la apertura de la misión a los temerosos de Dios y, a través de ellos, a los paganos (Hch 10,34-44 y 13,16-41): el primero es un discurso de Pedro que afirma que Dios no hace acepción de personas y que proclama el perdón de los pecados concedido en el nombre de Jesús a todos los que creen en él. El segundo es un discurso del Pablo lucano que establece una equivalencia entre el perdón de los pecados declarado en el nombre del Resucitado y la justificación de cualquiera que cree (Hch 13,38-39).

– Finalmente, en su discurso ante el rey Agripa (Hch 26,2-23), Pablo presenta el perdón de los pecados como el contenido de la predicación apostólica (Hch 26,18).

Al presentar el anuncio del perdón de los pecados como el cumplimiento de la promesa, como el núcleo de la predicación de Jesús y de los apóstoles en Israel y como el tema de la evangelización apostólica entre los paganos, Lucas se sitúa en una continuidad discontinua con la comprensión paulina del Evangelio paulino de la justicia: *la buena nueva de Dios en Jesucristo es el anuncio de un restablecimiento de la relación de Dios con el individuo como persona mediante la cual el sujeto encuentra la paz con Dios, consigo mismo y con el Otro* (Lc 7,50: «Vete en paz»; Rom 5,1: «Quienes mediante la fe hemos sido puestos en camino de salvación, estamos en paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo»).

Un primer lugar de discontinuidad concierne al vínculo establecido entre el acontecimiento del encuentro fundador y el cambio que significa para la existencia.

– Según el relato que hace de él Pablo, el acontecimiento fundador de la revelación y del encuentro con el Evangelio es él mismo constitución de una verdad subjetiva que recrea al individuo al liberarle del poder de la carne, del pecado y de la muerte. De esto se deduce que el bautismo es el acto simbólico que remite a la doble experiencia de la muerte del «hombre viejo» y del renacimiento a una «nueva vida» (Rom 6,1-14).

– Los relatos lucanos dan razón de otra experiencia que está marcada sin duda por la de la misión y por la vida de las comunidades cristianas. El hecho primero no es la singularidad imprevisible del acontecimiento fundador, *sino el interés existencial y el amor por Jesús*. Porque la pecadora creyó y porque amó mucho a Jesús, sus numerosos pecados le fueron perdonados (Lc 7,47). El cambio y la expresión de la conversión o del arrepentimiento precede y condiciona el perdón de los pecados.

Un segundo lugar de discontinuidad afecta al vínculo establecido por la obra lucana entre la proclamación del perdón de los pecados y las condiciones que plantea, por una parte, y la cristología, por otra.

– Para Pablo, la proclamación de la resurrección del Crucificado no puede ser entendida más que como la revelación de un Dios que es justo en cuanto que justifica a cualquiera que confía (Rom 3,21-26; Gál 2,14b-21).

– Para los relatos lucanos, es el envío del Hijo, como *cumplimiento de las promesas*, lo que constituye la salvación, de manera que la fe y la incredulidad en Israel se deciden en la acogida o el rechazo de su predicación, y que es en su nombre como la salvación será anunciada a las naciones paganas.



Las dos consecuencias de esta interpretación de la historia de Jesús y de la historia de la misión como revelación de una historia de salvación son la subordinación del perdón de los pecados a la conversión, al bautismo y a la fe en Jesús, por un lado, y al arrepentimiento, por otro.

– La conversión, el bautismo (Hch 2,38) o la fe en Jesús son las condiciones de la acogida de la salvación y de la participación en el cumplimiento de las promesas de los profetas, porque son la expresión de la *confesión de fe* en aquel que Dios ha resucitado y revelado como el Justo (Lc 23,47; Hch 7,52) y porque simbolizan la *decisión existencial de acoger la salvación y de participar en el cumplimiento de la promesa*.

– El arrepentimiento se hace necesario porque nadie puede ser justificado por la ley de Moisés (Hch 13,38-39). Esta afirmación no está fundamentada antropológica ni epistemológicamente, como en las cartas paulinas (Rom 1,18-31: los hombres, a quienes Dios había dado la posibilidad de conocerle, lo conocieron, pero no lo reconocieron como Dios, de manera que confundieron al Creador con la criatura y se esclavizaron a sí mismos), sino por la concepción *de una historia de la incredulidad que constituye el contrapunto a la historia de la salvación* (Pierre-Luigi Dubied<sup>16</sup>): los judíos deben arrepentirse porque son responsables de la muerte de Jesús (Hch 2,38; 5,31, etc.), los paganos porque no conocían a Dios (Hch 26,18) y los temerosos de Dios, es decir, los paganos simpatizantes de la sinagoga, porque no creían en el nombre de Jesús (Hch 10,43; cf. 13,38).

#### *La radicalización del perdón en el evangelio de Mateo*

Tanto para el Jesús mateano como para la teología lucana de la historia, el perdón de los pecados presupone *un cambio del sujeto*. Sin embargo, el cambio requerido por el evangelio de Mateo no concierne ni a la relación con Dios ni a la fe en Jesús, sino a *la relación con el prójimo*. La primera antítesis del Sermón de la montaña ya daba prioridad a la reconciliación sobre la ofrenda presentada en el altar: «Si recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti» (Mt 5,23-24). La conminación de Jesús de reconciliarse con el hermano antes de presentar a Dios la ofrenda deriva de una comprensión del perdón definida en el comentario añadido al Padrenuestro: «Porque si vosotros perdonáis a los demás sus culpas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas» (Mt 6,14-15). Como vemos, el perdón concierne de forma importante a las relaciones entre Dios y la persona. Pero no reside solamente en un restablecimiento de la situación del individuo ante Dios antes de la transgresión. El perdón significa, para el Jesús ma-

<sup>16</sup> Pierre-Luigi DUBIED, *Histoire du salut et interprétation existentielle. Essai d'interprétation du discours d'Étienne d'Actes 7.2-53* (Strasbourg, 1968).

### 2.3.4. *La reconciliación: Pablo y la carta a los Efesios*

La interpretación del acontecimiento fundador como «reconciliación» es la propia de las cartas paulinas. Este concepto, tomado del terreno de la diplomacia y de la política, aparece con fuerza en dos importantes pasajes de la carta a los Romanos (Rom 5,1-11) y de la segunda carta a los Corintios (2 Cor 5,11-6,2). El primero declara la paz reencontrada con Dios por la justificación: los creyentes han sido liberados de la cólera de Dios y están desde ahora reconciliados con él (Rom 5,10-11; 11,15). El segundo presenta el ministerio apostólico como ministerio de reconciliación entre Dios y el mundo (2 Cor 5,18-20).

Aunque el propio término no aparece allí, la visión de una reconciliación cósmica resultante de la muerte y la exaltación del Hijo en la gloria es la idea directriz que guía el *aggiornamento* de la reflexión del apóstol que hace la escuela paulina de la carta a los Efesios.

#### *La reconciliación como liberación de la cólera de Dios: la carta a los Romanos*

La revelación de la justicia de Dios, es decir, de un Dios que reconoce y ama incondicionalmente a la persona y que la constituye como subjetividad responsable, por una parte, y, por otra, la aceptación de este reconocimiento en la confianza y como determinación y fuente de la identidad y del sentido de la existencia (es lo que Pablo llama «ser justificado por la fe») han establecido la paz con Dios (Rom 5,1). Así, Pablo puede hablar del acontecimiento de la justificación como de la reconciliación con Dios y como de la liberación de su cólera (Rom 5,9 y 10,11).

La manifestación de la cólera de Dios aparece en Rom 1,18 como una revelación simétrica a la de su justicia (Rom 1,16-17). Si la justicia de Dios reside en el hecho de que Dios es justo cuando justifica (Rom 3,26), es decir, en la relación que establece graciosamente con su criatura, la cólera de Dios designa a *Dios tal como aparece cuando la «impiedad y la injusticia de los hombres» lo desconocen, «encerrando la verdad en la injusticia»* (Rom 1,18).

Este desconocimiento de Dios como Dios de cólera resulta de un proceso que Pablo describe en Rom 1,18-32. El apóstol constata que Dios se da a conocer a la humanidad. Por una parte, dio a Israel su ley (Rom 1,32-3,8) y, por otra, se reveló, en la medida en que los hombres pueden comprenderlo, en la creación (Rom 1,19). Por eso son responsables de su ininteligencia (Rom 1,20). Ahora bien, los hombres se sorprendieron del conocimiento que les proporcionó de sí mismo como creador del mundo, pero, en lugar de servirse de él para reconocerlo como Creador, confundieron Creador y criatura (Rom 1,21), se convirtieron en víctimas de su

locura (Rom 1,22) y se pusieron a adorar a dioses que no lo son (Rom 1,23). Por eso Dios les entregó a la impureza (Rom 1,24-25), a sus pasiones envilecedoras (Rom 1,26-27) y a su espíritu sin juicio (Rom 1,28-31).

Para entender esta argumentación son necesarias dos ideas:

1. La primera idea proviene de la filosofía helenística, y en particular de la física estoica. Es la siguiente: el mundo y todos los seres que habitan en él están regidos por un orden cósmico. Con ayuda de la reflexión, la filosofía llega a conocer, a partir de la observación de este orden y de la regularidad de sus movimientos, a su mismo creador y sus leyes.

2. La segunda idea proviene de la apologética del judaísmo helenístico y se encuentra explícitamente desarrollada en Filón de Alejandría. Explica que, en la medida en que contiene intuiciones verdaderas, la sabiduría de los paganos, y en particular la filosofía griega, es forzosamente una aproximación a la revelación de Dios a Moisés, pues las filosofías griegas han sido las alumnas de Moisés.

Ahora bien, el análisis paulino da la vuelta a la argumentación optimista de la apologética judía para hacer de ella una crítica radical de la religión humana. En efecto, la humanidad ha cambiado el reconocimiento de la gloria de Dios por las imágenes que se hace ella misma de la creación (Rom 1,24). La criatura, que debía remitir a la trascendencia del Creador, se ha cambiado por él. Se ha convertido a sí misma en el objeto de una divinización y de una apoteosis (Igor Stravinsky, *Crónicas de mi vida*<sup>17</sup>). Así pues, haciendo mal uso del conocimiento que Dios había revelado de sí mismo, el hombre se diviniza a sí mismo y se toma por el Creador. La consecuencia es que ya no hay lugar para la justicia de Dios y Dios ya no aparece más que como el Dios de la cólera. La manifestación de la cólera de Dios (Rom 1,18-3,20) es el reverso de la revelación de su justicia (Rom 1,16-17; 3,21-31): la cólera de Dios es Dios tal como aparece cuando el hombre no quiere vivir de su gracia, como criatura, y cuando, entonces, es entregado a sí mismo (Rom 1,24-31).

La justificación es, por tanto, reconciliación y fin de la manifestación del Dios de la cólera en la doble medida en que la justicia de Dios ha sido manifestada por la muerte de Jesucristo (Rom 3,21-26), de manera que Dios no es justo en su cólera, sino en el poder del Evangelio, que justifica, y en que la fe lo reconoce como el Dios que, por la muerte de Jesús, reconcilia con él a los que se habían convertido en sus enemigos y, habiéndoles reconciliado, los salva (Rom 5,10-11).

<sup>17</sup> Igor STRAVINSKY, *Chroniques de ma vie* (Paris, 1935; reed.: Bibliothèque Médiations; Paris, 1962) 48-50; traducción española: *Crónicas de mi vida* (Buenos Aires, 1935).

*La reconciliación de Dios con el mundo: 2 Corintios y Efesios*

El acontecimiento fundador por el que Dios manifiesta su justicia es el mismo que aquel por el cual dirige la vocación al apóstol de los paganos (Gál 1,15-17). La revelación divina de Jesucristo (Gál 1,12.16) o el conocimiento que le ha sido dado de Cristo (Flp 3,8) es la verdad del acontecimiento que determina tanto su fidelidad personal y su comprensión del apostolado como el futuro del mundo entero. En efecto, un aspecto paradójico del Evangelio paulino es que la revelación, que no es «según los hombres», que no viene de un hombre, que ningún hombre se la ha enseñado (Gál 1,11-12) y que no es garantía por nada más que por su convicción subjetiva (Alain Badiou), es *el Evangelio de la reconciliación de Dios con el mundo entero*.

– Dios se ha reconciliado con Pablo por Cristo (2 Cor 5,18a).

– Reconciliándose con Pablo, Dios le ha confiado el ministerio de la reconciliación (2 Cor 5,18b).

– En efecto, en Cristo, Dios se reconciliaba con el mundo (2 Cor 5,19a),

– de manera que puso en boca del apóstol palabras de reconciliación (2 Cor 5,19b).

La visión universal *de una reconciliación cósmica de la tierra habitada con su Creador, que adquiere forma por medio de la proclamación de la resurrección y de la muerte de Jesús, es el horizonte necesario de la novedad de vida por la que ha sido transformado el apóstol*. Resulta lógica e históricamente de las visiones (1 Cor 9,1; 15,7) y la revelación divina del Resucitado (Gál 1,12.16), que, según la percepción y la comprensión que Pablo tiene de ellas, *constituyen en la conciencia del apóstol y en la historia de la humanidad la fundación del universalismo pluralista*. Ya no es él quien vive; es Cristo el que vive en él (Gál 2,20). Ahora bien, este Cristo con el que ha sido crucificado (Gál 2,19), que determina su existencia y que fundamenta la conciencia de su subjetividad individual, es el hombre nuevo que viene a habitar en cualquiera que esté dispuesto a vivir de la confianza en su confianza en el Dios justo que justifica. La verdad subjetiva de la que Pablo ha sido destinatario y de la que es testigo es una verdad que, dirigiéndose a cualquier persona, independientemente de sus cualidades, reconoce a cada individuo como sujeto en primera persona, con sus cualidades. *Asimismo, el significado de la reconciliación cósmica del Evangelio no resulta de la extensión universal de una herencia cultural, de un sistema de pensamiento normativo o de una ideología a la cual se trata de ajustar el paso, sino que procede, por el contrario, de un poder creador que transforma a los seres en subjetividades individuales autorreflexivas y responsables*.

Esta intuición es la que pone de relieve la cristología cósmica de *la carta a los Efesios* (cf. Anexo). El misterio de la voluntad de Dios y el designio benevolente que había formado en él de antemano era recapitular todas las cosas en Cristo cuando se hubiera cumplido el tiempo (Ef 1,9-10). Por eso desplegó en Cristo su poder, «al resucitarlo de entre los muertos y sentarlo a su derecha en los cielos, por encima de todo principado, potestad, poder y señorío; y por encima de cualquier otro título que se precie de tal no sólo en este mundo, sino también en el venidero. Todo lo ha puesto Dios bajo los pies de Cristo, constituyéndolo cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, y, por lo mismo, plenitud del que llena totalmente el universo» (Ef 1,20-23).

Las dos consecuencias de esta visión de la entronización celestial del Resucitado es la imagen de la Iglesia como cuerpo cósmico que se construye en el amor y que crece hacia Aquel que es su cabeza, Jesucristo, cuyo cuerpo entero recibe armonía y coherencia por la articulación de cada uno de sus miembros (Ef 4,1-16).

– Dios, por su gracia, hace revivir a los creyentes, que estaban muertos en razón de sus faltas, con Cristo: los ha resucitado con él y en él les ha hecho sentar en los cielos (Ef 2,1-10).

– En efecto, Cristo, por su cruz, ha reconciliado a los paganos con los judíos, «destruyendo el muro que les separaba, destruyendo en su carne el odio», anulando la ley (Ef 2,14), para «crear en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo» (Ef 2,15b-16a).

En su persona, Cristo ha matado el odio (Ef 2,16b) y ha venido a proclamar la paz, «paz para vosotros, los que estabais lejos, y paz también para los que estabais cerca» (Ef 2,17). Por eso los «santos», ciudadanos en la casa de Dios, pertenecen a una construcción que, en el mundo, constituye el espacio nuevo en el que reina la *doble reconciliación y la unidad* de los «santos y fieles en Cristo» *con Dios* (por Cristo han accedido junto al Padre, Ef 2,18), y, *en su diversidad*, simbolizada por su pasado judío y griego, *entre sí*.