ESTUDIOS BÍBLICOS

Juan Manuel Granados Rojas

La teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo



verbo divino



Jean-Louis Ska

El Pentateuco, un filón inagotable

Problemas de composición y de interpretación
Aspectos literarios y teológicos

evd

Índice

Abreviaturas

Prefacio

Introducción

1. La reconciliación en la teología paulina
2. El vocabulario de la reconciliación
   'Excursus'. Καταλλάσσω y καταλλαγή en la LXX
3. El contexto de la reconciliación
4. El desarrollo de la reconciliación en el pensamiento paulino
5. Reconciliación, soteriología, escatología y eclesiología
   Nota. Algunas observaciones metodológicas

1. Orgullo y reconciliación en Rom 5,1-11

1. La función de Rom 5
2. Exégesis de Rom 5,1-11
3. Reflexión teológica
   3.1. Reconciliación, justificación y paz
   3.2. El pasivo inclusivo
   3.3. El orgullo de los mentirosos

2. El ministerio de la reconciliación en 2 Cor 5,18-21

1. La delimitación de 2 Cor 5,18-21
   1.1. Análisis de la disposición de 2 Cor 5,11-17
   1.2. Algunas dificultades exegéticas de 2 Cor 5,11-17

2. Exégesis de 2 Cor 5,18-21
2.1. Exégesis de 2 Cor 5,18
2.2. Exégesis de 2 Cor 5,19
2.3. Exégesis de 2 Cor 5,20-21
3. Reflexión teológica
3.1. La nueva creación
3.2. «Déjense reconciliar»
3.3. La ambigüedad

3. La reconciliación en la carta a los Efesios
1. La ubicación de Ef 2,13-18 en la carta
2. Exégesis de Ef 2,11-22
2.1. Exégesis de Ef 2,11-13
2.2. Exégesis de Ef 2,14-18
2.3. Exégesis de Ef 2,19-22
3. Reflexión teológica
3.1. Las coordenadas del pensamiento en la sección
3.2. Paz, creación y reconciliación
3.3. Soteriología y cristología

4. La reconciliación en la carta a los Colosenses
1. Ubicación de Col 1,20 dentro de la carta e hipótesis de redacción
2. Cuestiones preliminares
2.1. La identidad del πρωτότοκος
2.2. La función de τὰ πάντα
2.3. La figura retórica de la políptoton (πολύπτοτον)
3. Exégesis de Col 1,19-20
3.1. ¿A quién plugo?
3.2. El contenido de la plenitud (πλήρωμα) en Col 1,19
3.3. Reconciliación y paz
3.4. El objeto de la reconciliación
3.5. La políptoton de nuevo
3.6. Reconciliación y creación de nuevo
4. Exégesis de Col 1,21-23

4.1. El verbo «reconciliar» (ἀποκαταλλάσσω)
4.2. El verbo «presentarse» (παραστῆσαι)
4.3. La condición fundamental
5. Reflexión teológica
5.1. La condensación cristológica
5.2. El querer divino
5.3. Cristología y eclesiología

5. La teología de la reconciliación en las cartas paulinas

1. Modelos diferentes de reconciliación
2. El paradigma de la reconciliación
3. La reconciliación y la creación
3.1. La reconciliación entre seres humanos
3.2. El proceso pedagógico de la reconciliación
4. La teología de la reconciliación
4.1. Reconciliación y cristología
4.2. Reconciliación y justificación
4.3. Reconciliación e iglesia
5. Los procesos de la reconciliación

Apéndices

Apéndice 1: El vocabulario de Rom 5,1-11
1.1. Vocabulario de Rom 5,1-11 en común con Rom 1–4
1.2. Vocabulario de Rom 5,1-11 predominante en Rom 5,12-21 y Rom 6–8
Apéndice 2: La sintaxis de καταλλάσσω y ἀποκαταλλάσσω –objetos verbales directos e indirectos–
Apéndice 3: Sumario de la interpretación de 2 Corintios por J. D. H. Amador

Bibliografía

Créditos

Abreviaturas

AB	Anchor Bible.
ALBO	Analecta Lovaniensia biblica et orientalia.
AnBib	Analecta biblica.
BDR	F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkpof, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2), 2a ed., Paideia, Brescia 1997.
BEThL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensum.
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.
Bib	*Biblica*.
BiTod	*Bible Today*.
BiTS	Biblical Tools and Studies.
BNTC	Black's New Testament Commentaries.
BZ	*Biblische Zeitschrift*.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
CB.NT	Coniectanea biblica. New Testament Series.
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*.

CBSC Cambridge Bible for School and Colleges.

CNT Coniectanea neotestamentica.

CNT (N) Commentaire du Nouveau Testament. Neuchâtel.

EKK Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament.

EstBib *Estudios bíblicos*.

EtB Études bibliques.

EThL *Ephemerides theologicae Lovanienses*.

EvQ *Evangelical Quarterly*.

FN Estudios de Filología neotestamentaria.

FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen.

GThJ *Grace Theological Journal*.

HUCA *Hebrew Union College Annual*.

HUTh Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.

IBC Interpretation, a Bible Commentary for Preaching and Teaching.

ICC International Critical Commentary.

JBL *Journal of Biblical Literature*.

JQR *Jewish Quarterly Review*.

JSNT *Journal for the study of the New Testament*.

JThS *Journal of Theological Studies*.

KEK Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament.

LThPM	Louvain Theological and Pastoral Monographs.
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies.
NCeB	New Century Bible.
NIC	New International Commentary.
NovT	*Novum Testamentum*.
NTLi	New Testament Library.
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus.
NTS	New Testament Studies.
NT.S	Novum Testamentum. Supplements.
RExp	*Review and Expositor*.
RivBib	*Rivista biblica*.
SBF	Studium biblicum Franciscanum.
SBFA	Studii Biblici Franciscani analecta.
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series.
SBL.RBS	Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien.
SCHNT	Studia ad corpus Hellenisticum Novi Testamenti.
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity.
SJTh	*Scottish Journal of Theology*.
SM ben.BE	Serie monografica di «Benedictina». Sezione biblico-ecumenica.

SOCr Scritti delle origini cristiane.

SRivBib Supplementi alla Rivista biblica.

StANT Studien zum Alten und Neuen Testament.

StNT Studien zum Neuen Testament.

STS Sacrae theologiae summa.

StTh *Studia theologica (Lund)*.

StUNT Studien zur Umwelt des Neuen Testaments.

SubBi Subsidia biblica.

TDNT G. Kittel y G. Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 2a ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1964.

TSAJ Texte und Studien zum antiken Judentum.

WBC Word Biblical Commentary.

WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.

WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*.

Prefacio

El apóstol Pablo usa varios campos semánticos para expresar la acción divina de la salvación, campos que algunos de nuestros colegas llaman «metáforas de salvación». Los estudiosos se preguntan con razón por qué el apóstol los ha multiplicado, cuáles son sus relaciones y su jerarquía. La mayor parte de los exégetas admite que para Pablo la multiplicidad de los campos semánticos se debe a la gran riqueza del misterio de la salvación, multiplicidad que difícilmente se puede expresar por medio de una sola metáfora, cuyo contenido se puede considerar complementario y cuyo objetivo (el de cada metáfora) busca explicitar un componente particular de la salvación[1]. Sin objetar esta interpretación, se debe añadir que Pablo elige cada campo semántico en función de su argumentación. Más aún, el apelo al vocabulario de la justificación solo se desarrolla (en Gálatas y Romanos) cuando Pablo quiere mostrar que los creyentes provenientes del paganismo no tienen que someterse a ley mosaica para obtener la salvación[2]. Juan Manuel Granados ha hecho suya esta demarcación y se ha preguntado cuándo, cómo y por qué las cartas atribuidas a Pablo utilizan el vocabulario de la reconciliación, especialmente por qué esta temática se vuelve tan importante en las cartas denominadas deuteropaulinas: Colosenses y Efesios. Cuando se lee esta monografía se arriba rápidamente a sus resultados y a la pertinencia de este tipo de enfoque.

Digámoslo con fuerza y precisión, la exégesis de nuestro autor refleja el proyecto que nuestro Instituto busca realizar, junto a sus estudiantes, futuros exégetas. Pretendemos mostrarles que no existe una teología bíblica digna de este nombre que no esté determinada ni se haya elaborado sobre la base de una exégesis minuciosa, respetuosa con los modelos lingüísticos, literarios, retóricos y semánticos utilizados por los autores bíblicos. El valor de una teología bíblica depende de la seriedad y la solidez de la exégesis sobre la cual se apoya; y como enseñantes nos esforzamos por alcanzar este vínculo esencial. En este sentido, la monografía de J. M. Granados ofrece un ejemplo excelente de aquello que practicamos y queremos poner en práctica.

Esta monografía es bienvenida por la Iglesia de nuestros tiempos. En ella se

afirma que por medio del anuncio del *mystérion*, el Pablo de Colosenses y Efesios comprendió que la reconciliación a la cual están llamados los cristianos de orígenes diversos es una Buena Noticia. Él percibió que la Iglesia que vive como unidad diversificada, como reconciliación y unión de los creyentes de origen judío y no judío, es un testimonio esencial del evangelio, y que en ella, por su mediación, se da a conocer el diseño divino para la humanidad. Cuando el Pablo de las deuteropaulinas desarrolla esta temática señala una llamada, una responsabilidad nueva y universal. Reconciliación y Buena Nueva de las cuales el mundo de hoy tiene necesidad y cuya importancia J. M. Granados ha mostrado con razón.

Jean-Noël Aletti SJ,
Roma, 3 de enero de 2016

[1] Se puede encontrar esta opinión expresada varias veces en G. Fee, «Paul and the Metaphors of Salvation. Some Reflections on Pauline Soteriology», en S. T. Davis, D. Kendall y G. O'Collins (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as a Redeemer*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 43-67. La siguiente cita resume muy bien el artículo: «The means of salvation is the death of Christ on the cross, an event of such momental proportions that it *cannot be embraced by a single metaphor*», pp. 66-67 (el subrayado es mío).

[2] La relación con el judaísmo, en particular con su Ley, determina ciertamente la elección este vocabulario (la justificación). Véase una demostración en J. N. Aletti, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation,* (AnBib 5), Gregorian and Biblical Press, Roma 2015.

Introducción

La bibliografía sobre la reconciliación en el NT es inagotable. La importancia del tema para la las comunidades cristianas es indudable; sin embargo, la profundidad de muchos estudios sobre la cuestión no siempre ha correspondido a su importancia. ¿Para qué proponer otro libro sobre el tema? Una mirada rápida a las investigaciones muestra que el fundamento bíblico de la noción de la reconciliación se encuentra en las cartas paulinas. Gran parte de los investigadores sostiene, de hecho, que esta categoría solo se usa de manera teológica en el corpus paulino; otras menciones de los términos relacionados no involucran necesariamente la acción divina. Si bien el tema y la evidencia lingüística no son nuevos, el enfoque de la investigación sí lo es. El punto de partida de nuestro estudio es la publicación, ya clásica, de Stanley E. Porter a propósito del término καταλλάσσω en la literatura antigua y en los escritos paulinos[1]. Porter clasificó el uso de este vocabulario en el NT (incluyendo también los términos διαλλάσσω y ἀποκατάλλασσω) siguiendo las categorías establecidas por I. H. Marshall[2] y añadió, como aporte particular, el estudio de las recurrencias de estos términos en la literatura griega en el arco de diez siglos: desde el V a.C. hasta el V d.C. Su estudio muestra que Pablo fue el primer autor de la literatura griega antigua que utilizó la categoría de la reconciliación con significado teológico. Su exégesis se concentra en la sintaxis y el análisis filológico de los textos paulinos; sin embargo, no muestra siempre las líneas de desarrollo semántico y temático *(line of thought)* de los pasajes donde aparecen los términos mencionados. Él insinúa una cierta progresión en el uso de los términos, pero no llega a establecer la articulación del tema en todo el epistolario paulino –quizá este nunca fue su propósito–. El estudio presente busca colmar esta ausencia en la investigación.

1. La reconciliación en la teología paulina

¿Cuál es la importancia de la noción de la reconciliación para la teología paulina? La cuestión de fondo en este caso tiene que ver con un debate agudo desde hace ya algún tiempo entre los estudiosos: ¿se puede, o no se puede, determinar un núcleo –o categoría principal– de la teología paulina? Las posiciones oscilan entre dos extremos. Por una parte, tenemos autores que consideran la reconciliación un concepto clave para entender la teología de Pablo. Por ejemplo, R. P. Martin piensa que esta no solo es clave, sino también un concepto que sintetiza toda la teología del apóstol[3].

Por otra parte, tenemos autores que consideran la reconciliación una «extravagancia pospaulina», al margen de su teología original. El ejemplo más claro de esta posición es E. Käsemann. Él sostiene que el motivo de la reconciliación no se elabora explícitamente en la enseñanza del apóstol; sino en la literatura deuteropaulina, donde se acelera la desaparición de la escatología cristiana, la cual es sustituida, a su vez, por una doxología de la paz con alcance cósmico[4]. Detrás de las ideas de Käsemann (y también de las de R. Bultmann) se encuentra, en realidad, su afirmación a ultranza de la doctrina de la justificación como eje principal de la teología paulina, así como una idea casi fija según la cual la desaparición de la escatología de la primera comunidad cristiana y la doxología consecuente se explican por medio de la intervención de la institución eclesial. A pesar del margen estrecho para el diálogo, sus argumentos se han convertido en un llamado de atención para los investigadores que sostienen la presencia de una «doctrina de la reconciliación» en el pensamiento paulino y, en cambio, han introducido la cuestión de la relación entre reconciliación, escatología cristiana y esfera eclesial.

Durante este último decenio el estudio de la teología paulina ha experimentado un cambio de-confesional. Los investigadores han sustituido la búsqueda de un solo eje o única doctrina, confesional o menos, por la indagación de una red de categorías que pueda explicar de forma holística el pensamiento del apóstol[5]. Todavía no hay un balance de la investigación sobre la teología de la reconciliación. La tendencia va ciertamente en contra de las actitudes minimalistas y extremistas, hacia la articulación sincrónica de las categorías que describen la soteriología paulina.

2. El vocabulario de la reconciliación

¿Cuál es el vocabulario de la reconciliación? ¿Cómo se constituye el campo semántico de la reconciliación en la literatura paulina? Los términos usados en el NT para indicar la reconciliación incluyen la raíz ἀλλάσσω, es decir, cambiar, intercambiar, modificar una situación[6].

En Mt 5,24 el término διαλλάσσω indica la acción que busca el favor del hermano o del prójimo, de manera que este cese en su ira. El término es un *hápax legomenon* del NT. En la LXX, en cambio, διαλλάσσω incluye un rango de significados más bien amplio: cambiar o permutar (Sab 19,18); quitar o remover (Job 12,20.24; *hifil* de *sûr*); ceder, renunciar o abandonar (2 Mac 6,27); perdonar o mostrar su favor (1 Sm 29,4; *hitpael* de rāṣāh); con el significado de cambiar de actitud o hacer cambiar a otro de opinión en Jue 19,3; 1 Esd 4,31. En Lc 12,58 se usa un término ligeramente diferente: ἀπαλλάσσω, con el significado «cambiar de actitud», más exactamente, buscar un acuerdo con el adversario o enemigo (ἀντίδικος). El verbo ἀπαλλάσσω en Hch 19,12 aparece en voz pasivo con el significado de partir o alejarse, en este caso de una enfermedad (igual a sanar), mientras que en Heb 2,15 aparece en voz activa con el significado de liberar. En Hch 7,26 se emplea la expresión συναλλάσσω + εἰς εἰρήνην (*hápax legomenon* del NT) con el significado de «terminar un conflicto» (μάχομαι) o instaurar paz entre los seres humanos. Todas las recurrencias mencionadas arriba se refieren a cambios en las relaciones de los seres humanos entre sí, sin involucrar necesariamente la divinidad.

Los términos más frecuentes para indicar la reconciliación en el NT son καταλλάσσω y καταλλαγή, y ellos aparecen solo en el epistolario paulino (1 Cor 7,11; 2 Cor 5,18-21; Rom 5,8-11; 11,15). El prefijo κατά en este caso parece tener valor intensivo, y no perfectivo[7]. A excepción de 1 Cor 7,11 que se refiere a la reconciliación entre esposo y esposa, y de Rom 11,15 que se limita a la reconciliación del cosmos, las demás menciones involucran la divinidad como «socio» o contraparte definitiva del hecho, sugiriendo, de esta forma, que la acción adquiere significado teológico para el apóstol. En Col 1,20.22 y Ef 2,16 aparece el verbo ἀποκαταλλάσσω, el cual añade otro prefijo al verbo introducido por Pablo. El sentido del término en las cartas discutidas parece ampliar su significado, hasta equipararlo, incluso, con el de la creación. Las recurrencias mencionadas suscitan varias preguntas: ¿qué tipo de reconciliación tenemos aquí, es decir, quiénes son las partes involucradas? ¿Quién toma la iniciativa? ¿Cuáles son sus consecuencias? ¿Cómo se entiende la relación entre la reconciliación con Dios y la reconciliación entre los seres humanos? ¿Cuál de estas dos sucede antes, cuál después?[8].

La definición de la semántica de la reconciliación, es decir, de sus categorías

correlacionadas, presenta algunas dificultades metodológicas. El punto de partida en este caso es el estudio de los campos semánticos realizado por J. P. Louw y E. A. Nida. Su análisis trató de evidenciar algunos vocablos vinculados al de la reconciliación, por ejemplo, εἰρήνη (por asociación con συναλλάσσω en Hch 17,26) y su derivado εἰρηνοποιήσας en Col 1,20. La reconciliación supone la hostilidad o un adversario (también enemigo); por eso, significaría el restablecimiento de una relación o la restauración de las condiciones anteriores al conflicto. Un elemento característico de esta semántica en los textos paulinos es la presencia de un mediador o intermediario indispensable para la acción: Cristo. La metodología propuesta por Louw y Nida muestra la manera en que el significado de un término o de una expresión no se limita a su equivalencia lexical, ni se reduce a su correspondencia con la sintaxis, sino que incluye el rango de significados que abarca el uso del término[9]. Su aplicación de esta metodología, sin embargo, no siempre es consecuente con su formulación. En el caso del campo semántico asociado a la reconciliación, algunos autores dan por supuesto demasiado rápido que esta tiene que ver con el perdón y la paz. El análisis inicial ignora algunos elementos importantes de la semántica, por ejemplo: πρεσβεύω, διακονία, παράπτωμα en 2 Cor 5,18-20; δικαιόω y σῴζω en Rom 5,1-11; κτίζω en el caso de Col 1,20 y de Ef 2,16; y ἐχθροί-ἔχθρα en estos últimos tres textos. Un análisis completo de la semántica de la reconciliación en el epistolario paulino debería mostrar, sin duda, todos sus componentes y las relaciones entre los mismos.

Excursus. **Καταλλάσσω y καταλλαγή en la LXX**[10]

Jr 31,39 utiliza el verbo καταλλάσσω en lugar de *ḥātat*: «estar consternado», «deshecho» o «aterrorizado». «¡Cómo quedó consternado (κατήλλαξεν) Moab!, ¡cómo volvió la espalda avergonzado y fue hecho el objeto de la burla y el odio de todos aquellos que lo rodeaban». El contexto indica el cambio de situación de Moab, del orgullo a ser objeto de burla. La versión de la LXX podría presentar en este caso un error de un copista; así lo sugiere la hipótesis de Katz (Ατατ ἐλάλαξε) mencionada en el aparato crítico de Ziegler (1957).

2 Mac 1,5 utiliza el verbo καταλλάσσω en optativo presente para expresar varios deseos por cumplir por parte de Dios: «Que escuche vuestras súplicas, os reconcilie (καταλλαγείη ὑμῖν) y no os abandone en tiempo de desgracia». Estos deseos forman parte de una introducción epistolar, similar al augurio de salud (ὑγιής) greco-helenista. La reconciliación se podría entender, en este caso, como una iniciativa divina que depone su ira para salir al encuentro de los judíos de Jerusalén.

2 Mac 7,33 utiliza el verbo καταλλάσσω en futuro pasivo para indicar la acción divina –del Señor– que después de su irritación cambia de actitud, es decir, se reconcilia con sus siervos (τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις; nótese los destinatarios de la acción

en dativo), los hermanos macabeos. «Pero si para corregirnos y educarnos el Señor –«el que vive»– se ha enojado por poco tiempo, de nuevo se reconciliará (καταλλαγήσεται) con sus siervos»; la frase forma parte del discurso del hermano menor, después de la tortura de su familia a manos de Antíoco. Se debe subrayar que en este contexto la ira de Dios, así como su reprimenda y corrección, es la consecuencia del pecado de los judíos, mientras que la reconciliación es fruto de la iniciativa divina.

2 Mac 8,29 utiliza καταλλάσσω en infinitivo presente activo como complemento del verbo ἀξιόω; se trata de una súplica (ἱκετεία) dirigida al Señor (κύριος) para que él reconcilie a sus siervos, es decir a los macabeos. «Después de haber hecho estas cosas, hicieron una plegaria común al Señor misericordioso pidiendo al final ser reconciliados (καταλλαγῆναι) con sus siervos»; la súplica se encuentra en una sección narrativa que describe la derrota de Nicanor por obra del ejército reunido por Judas. Después de repartir el botín, los judíos piden que Dios cese en su ira contra el pueblo. En este caso se debe señalar que la petición se dirige a Dios y no involucra a las víctimas del conflicto armado.

En Eclo 46,12 y 3 Mac 3,32 se utiliza el verbo ἀντικαταλλάσσω con el significado de intercambio; intercambio por el honor o por la gloria («que sus huesos revivan de la tumba [lit. "de su lugar"] y sus nombres reciban a cambio [ἀντικαταλλασσόμενον] el ser glorificados sus hijos»); o intercambio monetario («Pero la mayoría actuó con nobleza de espíritu y no dejaron la religión, pagando dinero a cambio (ἀντικαταλλασσόμενοι) de la vida, intentando de este modo salvarse del censo»). El sentido del término en el Eclesiástico es objeto de discusión[11]. La referencia en 3 Macabeos presenta, en cambio, un matiz interesante, en cuanto su significado se pone en paralelo al rescate pagado por una vida.

En el *Testamento de Abrahán* (*c.* 100 d.C.) se usa el verbo καταλλάσσω con el significado del «quedar en paz» después de la muerte[12]. Se trata de una metáfora para referirse a la muerte; se podría entender como reconciliación en el sentido más amplio del término, es decir, en cuanto cesan todas las acusaciones contra un hombre. En el *Testamento de Job* (*c.* II-III d.C.) se usa el verbo καταλλάσσω con el sentido de «intercambio de una cosa por otra»[13]. En este caso la preposición ἀντί señala el objeto intercambiado[14].

3. El contexto de la reconciliación[15]

¿Cuál es el contexto sociocultural de la categoría de la reconciliación? El estudio del vocabulario de la reconciliación lleva necesariamente a la pregunta por su contexto. Las propuestas de interpretación se pueden organizar como sigue: hipótesis de un contexto helenístico (tanto greco-helenístico como judeo-helenístico); hipótesis de un contexto cristiano-litúrgico; y por último, hipótesis que afirman el origen exclusivamente paulino de la expresión.

Las hipótesis que proponen el contexto helenístico (griego o judío) subrayan diferentes contenidos del vocabulario: diplomático, político o expiatorio. El estudio de C. Breytenbach buscó demostrar, por ejemplo, que los términos διαλλάσσω, καταλλάσσω y otros vocablos relacionados nunca adquieren significado religioso en el ámbito grecorromano, es decir, no describen en sentido estricto la relación entre Dios y los seres humanos. A partir de esta observación, Breytenbach concluye que los términos estudiados no pertenecen a la esfera del culto, sino al ámbito diplomático, en particular por asociación a los términos πρεσβεύω[16], δεόμαι[17], εἰρήνη y παρακαλέω[18].

La investigación de A. Bash analiza la misma evidencia lingüística, pero minimiza el trabajo conciliador de los embajadores para afirmar, de esta manera, que el vocabulario paulino de la reconciliación proviene, en realidad, del ámbito judeo-helenístico, especialmente de algunos escritos que hablan de Moisés como agente de reconciliación[19].

El estudio de M. E. Thrall representa bien la interpretación de un grupo de autores a favor del contexto grecorromano de la expresión. Para ellos la noción de la reconciliación es fundamentalmente política[20]. La prueba principal se encuentra en algunas inscripciones que vinculan los términos πρεσβεύω y πρεσβευτής al emperador[21].

E. Käsemann considera, por su parte, que la sección formada por 2 Cor 5,18-21 contiene un «espíritu litúrgico», ya que su solemnidad es innegable. El texto originalmente litúrgico habría sido utilizado por Pablo para corregir la tradición anterior y para describir una experiencia de reconciliación antropológica[22].

Otras hipótesis de interpretación se han concentrado sobre las referencias veterotestamentarias de la reconciliación. Las primeras sugerencias de este tipo de hipótesis en la historia de la interpretación se remontan a J. Weiss, quien consideró la reconciliación y la expiación como dos de los componentes principales de la teología paulina[23].

4. El desarrollo de la reconciliación en el pensamiento paulino

La investigación de C. Breytenbach mencionada arriba, además de evidenciar el contexto principal de la noción de la reconciliación, muestra que la expiación (*kipper* en el TM y ἱλάσκομαι en la LXX) no se equipara nunca a la reconciliación en la tradición bíblica judía. Pablo fue el primer autor de la antigüedad que vinculó estos dos campos semánticos y construyó una representación de la reconciliación sin haber tenido una tradición bíblica anterior de apoyo. Él habría tomado la noción secular helenística de la reconciliación y la habría unido con la noción religiosa judía de la expiación. La interpretación del apóstol habría, además, añadido el componente propiamente cristiano, según el cual la reconciliación y la expiación suceden gracias a la muerte de Cristo en nuestro favor. De este modo se explicaría la manera en que la reconciliación enunciada por el apóstol tuvo lugar por medio de la muerte expiatoria de Cristo[24].

Se debe señalar, sin embargo, que para Breytenbach 2 Cor 5,19a-b es de origen prepaulino; por esta razón Pablo no habría sido el primero que utiliza la categoría de la reconciliación para describir la relación entre Dios y los seres humanos. Este autor sigue en términos generales la interpretación de E. Käsemann, quien ve en 5,19-21 un himno prepaulino. Los indicios más importantes a favor de la interpretación de Breytenbach son: (1) la construcción perifrástica y el anacoluto presentes en 5,19 que sugieren una sintaxis desigual con relación al texto anterior; al igual que el cambio en la formulación de la mediación instrumental de Cristo: de διὰ Χριστοῦ (5,18) a ἐν Χριστῷ (5,19). (2) La expresión ὡς ὅτι introduciría así la citación de una tradición o incluso de una fuente anterior. (3) El estilo participial de la frase y la ausencia del artículo determinado para Θεός confirman aquí la formulación diversa de la reconciliación. (4) El plural παραπτώματα no se considera característico de Pablo. Todos estos indicios, en resumen, están a favor de la presencia de una tradición prepaulina en 2 Cor 5,19a-b[25].

Las investigaciones basadas en criterios diacrónicos, como las de C. Breytenbach y E. Käsemann apenas mencionadas, han buscado determinar la proveniencia de las tradiciones utilizadas por el apóstol para formular su pensamiento sobre la reconciliación y para, de esta forma, poder precisar la originalidad –o menos– de la formulación paulina. Estos estudios han subrayado igualmente la discontinuidad entre las tradiciones prepaulinas, ya fueran veterotestamentarias o greco-helenistas, y la formulación paulina de las *Homologoumena*. La discontinuidad se subraya aún más cuando se trata de explicar la reconciliación en las *Antilegomena*. En la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses el término utilizado añade el prefijo ἀπό al verbo καταλλάσσω. El estudio clásico de Büchsel

considera, por ejemplo, que este término fue acuñado por el mismo apóstol[26], mientras que otros autores lo proponen como una prueba de la inautenticidad de las deuteropaulinas o como evidencia ulterior que confirma la pertenencia de estas cartas a una escuela paulina[27]. El presente estudio analizará la continuidad y discontinuidad de la noción de la reconciliación sin presuponer ninguna de las dos hipótesis señaladas, concediendo atención especial al desarrollo de la categoría en cada carta, así como a las relaciones de un texto con otro. El tipo de interpretación que se busca en este caso es sincrónico. Las claves de lectura consistirán por lo mismo en la determinación de la función retórica de la mención de la reconciliación en cada texto, del desarrollo de la progresión argumentativa en cada sección y del desarrollo del pensamiento entre una carta y otra, o entre un grupo de cartas y otro.

5. Reconciliación, soteriología, escatología y eclesiología

¿Cómo y cuándo sucede la reconciliación? Pablo fue probablemente el primer autor de la literatura antigua que describió la reconciliación como una acción divina a favor de los seres humanos y gracias a un mediador cristológico. La noción de la reconciliación, sin embargo, solo se puede entender en relación con otras categorías que el apóstol utiliza para describir la acción salvífica de Dios. En 2 Cor 5,18-21 y Rom 5,1-11 el vocabulario de la reconciliación se articula con el de la justificación, con el de la redención y el de la paz. Se trata de categorías diversas que definen la acción divina que ya tuvo lugar en Cristo y que en el pensamiento paulino constituyen solo una parte del proceso salvífico. La noción de la reconciliación, así como las otras nociones, definen una redención que ya fue llevada a cabo. De estas se subrayan sus consecuencias presentes y futuras para los creyentes. El planteamiento de este proceso de salvación, sin embargo, no es idéntico en las deuteropaulinas. En Col 1,20.22 y Ef 2,16 la reconciliación se articula con un vocabulario ligeramente diferente: el de la creación; su relación con las otras categorías parece también diversa. Si bien el conjunto del pensamiento paulino tiene un enfoque escatológico general, las consecuencias presentes y futuras se formulan con matices diferentes en cada parte del epistolario. El ejemplo más importante de tales diferencias se constata en la modificación temporal de la concepción de la salvación y de la resurrección –también de la glorificación– de los creyentes en Cristo: en las *Homologoumena* la salvación y la resurrección de los creyentes es un acontecimiento futuro, mientras que en las cartas discutidas *(Antilegomena)* la glorificación de los creyentes con Cristo es un evento que ya tuvo lugar. Al respecto, compárese Rom 6,4-5 y Col 2,12; Ef 2,6.

Una observación similar vale para el «lugar» donde sucede la reconciliación. En las *Homologoumena* la mediación cristológica ocupa casi todo el espacio disponible para la mediación soteriológica, mientras que en las cartas discutidas –especialmente en Ef 2,14-16– la reconciliación tiene lugar en el cuerpo de la iglesia. Si en 2 Corintios 5 y en Romanos 5 la reconciliación y las acciones salvíficas, hablando en términos generales, suceden entre Dios y los seres humanos, omitiendo, al parecer de forma deliberada, las relaciones de los seres humanos entre sí, creyentes o no, en Ef 2,16 y Col 1,20.22 la dimensión antropológica de la reconciliación aparece desarrollada de forma más clara. Entre las *Homologoumena* y las *Antilegomena* cambia no solo el énfasis del vocabulario de la reconciliación (véase el añadido del prefijo ἀπό así como los campos semánticos relacionados mencionados arriba), sino también el enfoque temporal y espacial de esta acción. Estos cambios suscitan por lo menos otras dos preguntas: una a

propósito de la autenticidad de las cartas discutidas y otra sobre el orden de la investigación en este estudio. Nuestro análisis mostrará, sin embargo, que se puede sortear la dificultad[28].

¿Qué sucede después de la reconciliación según las cartas paulinas? ¿Cómo se deberían entender los silencios y las omisiones del apóstol? Por ejemplo, no todos los textos hablan explícitamente de los enemigos o de la situación en la que se encuentran, véase 2 Cor 5,18-21. Mientras que en Ef 2,14.16 se menciona la enemistad (ἔχθραν) como causa de división y fragmentación de todo tipo, en Col 1,21 y Rom 5,10 se utiliza el término «enemigos» (ἐχθροί). Por eso la pregunta es: ¿qué sucede con la enemistad y con los enemigos después de la reconciliación? Otro ejemplo: no todos los textos suponen el pecado o las trasgresiones como situación previa a la reconciliación; véase, por ejemplo, la omisión de este vocabulario en Efesios y Colosenses. La cuestión casi obvia es: ¿qué sucede con el pecado humano y con las trasgresiones después de la reconciliación? Otra reflexión se refiere al aspecto temporal de la reconciliación y su relación con la creación y con el cosmos. Si Dios reconcilia toda la creación «en Cristo» (2 Cor 5,19; Col 1,20), tendríamos que suponer que antes de Cristo esta creación necesitaba ser reconciliada, lo cual equivale a decir, de una forma o de otra, que la obra de la creación estaba mal o era deficiente. ¿No se trata de una contradicción flagrante en nuestra comprensión de los caminos de Dios? ¿Creó Dios un mundo deficiente para tener que reconciliarlo –o repararlo– años más tarde? ¿Cómo se debe entender el mundo y la creación después de la reconciliación? Otra cuestión que requiere cierta reflexión se refiere al papel de la fe en la reconciliación y en su proceso. Tanto en Rom 5,5 como en Col 1,23 el vocabulario de la πίστις se vincula al de la reconciliación. ¿Es la fe una condición *sine qua non* de la reconciliación en la teología paulina? En la carta a los Romanos el *después*-de-la-reconciliación se enuncia en términos de salvación, mientras que en Efesios y Colosenses este *después* se formula en términos de conocimiento. Quizá la noción de la reconciliación en el epistolario paulino propone solo el comienzo de un proceso, punto de partida de una ruta que contiene en sí ya todas las pistas necesarias para llegar a su fin.

La mayor parte de las publicaciones sobre la teología de la reconciliación en Pablo en los últimos decenios deben sus reflexiones a la investigación iluminadora de J. Fitzgerald a propósito de los paradigmas paulinos; especialmente, sus observaciones sobre los cambios *(shift)* o transformaciones en el paradigma de la reconciliación[29]. Desgraciadamente su análisis solo incluye las cartas protopaulinas. Por eso otro objetivo de nuestro estudio será mostrar el desarrollo ulterior de este paradigma en las deuteropaulinas; desarrollo en términos de continuidad y discontinuidad. Los dos instrumentos hermenéuticos que ayudarán y guiarán nuestro análisis serán: la función retórica de la argumentación en cada sección donde aparece la noción de la reconciliación y la

comprensión de la continuidad o discontinuidad de las líneas del pensamiento paulino que atraviesan los mismos textos.

Nota. Algunas observaciones metodológicas

Nuestro análisis no considera que el criterio de la *lectio brevis* –tomado de la crítica textual– se pueda considerar absoluto o cierto para determinar la anterioridad de la carta a los Colosenses con relación a la carta a los Efesios[30]; el desarrollo teológico de algunos de sus temas, como la eclesiología y la cristología, puede invertir la datación tradicional de las dos cartas. Una observación análoga vale para el análisis diacrónico aplicado a las *Homologoumena*: la investigación que se concentraba en las tradiciones anteriores a las categorías soteriológicas paulinas no garantiza la comprensión de su función, ni de su desarrollo en la argumentación de cada carta. Esto quiere decir que la ecuación antigüedad = autenticidad, es decir, «más antiguo es, más original debe ser», no refleja necesariamente el tejido argumentativo del epistolario como ha llegado hasta nosotros[31]. Nuestra investigación no presupone la discontinuidad entre tradiciones prepaulinas y formulaciones del apóstol; tampoco presupone la falta de unidad de las cartas o su fragmentación en estratos de redacción. Nuestro estudio tampoco presupone como hecho indiscutible la coherencia argumentativa del epistolario, ni la continuidad de las teologías allí presentes. Nuestra pretensión consiste más bien en ofrecer una mirada holística de las líneas que constituyen el pensamiento paulino –la así llamada «escuela paulina»– que muestre tanto la continuidad como la discontinuidad de la noción de la reconciliación y sus categorías anexas. Nuestra investigación ciertamente no puede prescindir de los estudios histórico-críticos anteriores; y si bien se reconoce su contribución a la exégesis y a la teología, es bien consciente de que los estudios del epistolario paulino en estas últimas décadas han tomado un rumbo diferente, más holístico.

En nuestra investigación se utilizarán los términos *Homologoumena* (no discutidas o sobre las cuales hay consenso) y *Antilegomena* (discutidas) para designar las cartas paulinas y deuteropaulinas respectivamente. Esta nomenclatura tiene la ventaja de indicar el debate existente a propósito de la autenticidad del epistolario, sin dar por supuesta la prioridad teológica de una carta sobre otra o de un grupo de cartas sobre el otro. A diferencia de muchos ensayos sobre la reconciliación que siguen el orden de la tradición histórica, el nuestro seguirá el orden canónico del corpus paulino. Este principio metodológico no ignora la cuestión de la historicidad de las tradiciones subyacentes al pensamiento del apóstol, sino que privilegia la disposición presente de su conjunto. Por esta razón nuestra presentación comenzará con Rom 5,1-11, seguirá con 2 Cor 5,18-21 y Ef 2,14-16, para llegar, al final, a Col 1,20.21-23. Para poder responder al objetivo holístico que nos hemos propuesto, cada capítulo contiene tres partes: primero, el análisis de la ubicación de cada pasaje en el conjunto de la carta; segundo, la

exégesis de las dificultades textuales correspondientes al tema de la reconciliación; tercero, la reflexión breve sobre las líneas que constituyen el pensamiento teológico, como han sido individualizadas durante la exégesis. La investigación se concluye con una reflexión articulada de las categorías relacionadas con la reconciliación a lo largo de los textos estudiados.

[1] S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (FN), 1ª ed., El Almendro, Córdoba 1994.

[2] I. H. MARSHALL, «The Meaning of "Reconciliation"», en R. A. GUELICH (ed.), *Unity and Diversity in New Testament Theology* (FS G. E. LADD), 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1978.

[3] «[...] the word reconciliation will be [also] the "chief theme" or "center" of his missionary and pastoral work». R. P. MARTIN, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology* (Marshalls Theological Library), 1ª ed., Marshall, Morgan & Scott, Londres 1981, p. 5. Martin retoma, de hecho, los autores que consideran la reconciliación como el núcleo del evangelio paulino, especialmente P. Stuhlmacher y I. H. Marshall. Véase P. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1981; I. H. MARSHALL, *Aspects of the Atonement. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, 1ª ed., Paternoster, Londres 2007. Véase otro ejemplo en T. W. Manson, quien afirma: «The driving-force behind the Gospel is the love of God. The modus operandi is reconciliation». T. W. MANSON, *On Paul and John. Some Selected Theological Themes* (ed. M. BLACK), 1ª ed., SCM, Londres 1963, p. 50.

[4] E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme "The Doctrine of Reconciliation in the NT"», en J. M. ROBINSON (ed.), *The Future of our Religious Past* (FS R. BULTMANN), 1ª ed., SCM, Londres 1971, pp. 63-64.

[5] Véase S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2004; M. ZETTERHOLM, *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, 1ª ed., Fortress Press, Minneapolis, MN, 2009. M. Zetterholm (pp. 195-240) analiza el desarrollo histórico de la investigación paulina y muestra el camino recorrido hacia enfoques más seculares y plurales. El estado de la investigación se caracteriza como un «ir más allá de los límites» *(breaking boundaries)* de la *New Perspective* y de las categorías luteranas, hacia paradigmas de investigación más eclécticos.

[6] Véase, por ejemplo, Gal 4,20; Rom 1,23 (cf. Sal 105,20); véase también μεταλλάσσω en Rom 1,25.

[7] Véase S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 13.

[8] Compárese los cuatro usos helenistas (más uno paulino) del término «reconciliación» propuestos por I. H. Marshall con relación a aquellos reformulados por S. E. Porter: (A1) intercambio mutuo de bienes; (A2) reconciliación mutua entre partes antagonistas; (B) reconciliación por persuasión (voz activa): se convence a la parte hostil de poner fin a la agresión; (C) reconciliación por persuasión (voz media): el sujeto es persuadido a cesar en su hostilidad; (D) reconciliación como resultado o consecuencia del cese de hostilidades: el sujeto pone fin por sí mismo a las hostilidades hacia otro (voz pasiva); (E) reconciliación como causa del cese de hostilidades: el sujeto pone fin a las hostilidades contra otro (voz activa). I. H. MARSHALL, «The Meaning of "Reconciliation"», p. 127; S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, pp. 16-17.

[9] J. P. LOUW y E. A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 1ª ed., United Bible Societies, Nueva York 1988, §§ 40.1–40.7. De los mismos autores: *Lexical Semantics of the Greek New Testament. A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (SBL.RBS 25), 1ª ed., Scholars Press, Atlanta, GA, 1992.

[10] Véase una vez más S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, pp. 60-64. Porter clasifica el uso de la mayor parte de los términos relacionados con la LXX dentro de la categoría D.

[11] Véase W. O. E. OESTERLEY, *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach, or, Ecclesiasticus* (CBSC), 1ª ed., University Press, Cambridge 1912, pp. 316-317; R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, vol. II, 1ª ed., Reimer, Berlín 1906, p. 444.

[12] TestAbr 8.23-26: οὐδεὶς ἐκ τῶν προπατόρων ἐξέφυγεν τὸ τοῦ θανάτου μυστήριον· πάντες ἀπέθανον, πάντες ἐν τῷ ᾅδῃ κατηλλάξαντο, πάντες τῇ τοῦ θανάτου δρεπάνῃ συλλέγονται·

[13] TestJob 25.6.1-3: βλέπε τίς εἶχεν τὸν νιπτῆρα τῶν ποδῶν χρυσοῦ καὶ ἀργύρου, νυνὶ δὲ ποσὶν βαδίζει ἐπὶ ἐδάφους, ἀλλὰ καὶ τὴν τρίξα ἀντικαταλλάσσει ἀντὶ ἄρτων.

[14] Véase también TestJob 25.3.1-2: νυνὶ καταλλάσσει τὴν τρίχα αὐτῆς ἀντὶ ἄρτων. La escena describe la

ofensa del panadero contra la mujer de Job: él le vende tres panes a cambio de sus cabellos. La narración subraya el engaño del diablo que actúa en bambalinas. Cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Exégesis e ideología en el judaísmo del s. I. Héroes, heroínas y mujeres», *Sefarad* 66 (1993) 282.

[15] C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT), 1ª ed., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989, pp. 64-68.

[16] Dion CRISÓSTOMO, *Orationes*, 38.18.

[17] PLUTARCO, *Moralia*, 156c; *Vida de Pelópidas*, 26,2; DIONISIO DE HALICARNASO, *AntRom* II, 45,6.

[18] Dion CRISÓSTOMO, *Orationes*, 38.2-21; DIONISIO DE HALICARNASO, *AntRom* V, 61,1.

[19] A. BASH, *Ambassadors for Christ. An exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT 2/92), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1997.

[20] M. E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Londres-Nueva York 2004, p. 436. Véase también M. M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTh 28), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1991; L. L. WELBORN, *An End to Enmity. Paul and the "Wrongdoer" of Second Corinthians* (BZNW 185), 1ª ed., De Gruyter, Berlín-Nueva York, NY, 2011; cf. el «acceso» (προσαγωγή) en Rom 5,2 con sentido político, es decir, ante un rey greco-helenista según T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 2000, pp. 360-361, nota 46.

[21] Véase A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1923, pp. 379-380; A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1915, pp. 184-185; véase también BAGD.

[22] E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme», pp. 52. 61.

[23] J. WEISS, *Earliest Christianity. A History of the Period a.D. 30-150* (ed. F. C. GRANT), 1ª ed., Harper Torchbooks, Nueva York 1959, pp. 497-498.

[24] C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, pp. 220-221.

[25] C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, pp. 118-119.

[26] F. BÜCHSEL, ἀλλάσσω: TDNT I (1964), p. 258.

[27] Véase E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1998, p. 39.

[28] Véase *infra*: «Algunas observaciones metodológicas».

[29] J. T. FITZGERALD, «Paul and Paradigm Shifts. Reconciliation and Its Linkage Group», en T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.) *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, 1ª ed., Westminster John Knox, Louisville, KY, 2001, pp. 241-262.

[30] Véase E. BEST, «Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians», *NTS* 43 (1997) 72-96; J. COUTTS, «Relationship of Ephesians and Colossians», *NTS* 4 (1958) 201-207.

[31] Cf. S. E. PORTER y K. D. CLARKE, «Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians», *Bib* 78 (1997) 57-86.

1

Orgullo y reconciliación en Rom 5,1-11

Rom 5,1-11 se encuentra en una posición estratégica en la carta y presenta algunos temas fundamentales, no solo para la carta a los Romanos, sino también para todo el pensamiento paulino. La formulación de Patricia McDonald al respecto es bastante acertada: tanto el contenido literario, como el significado teológico y el propósito retórico de toda la sección indican que esta constituye un puente retórico entre el apóstol y sus destinatarios[1]. Muchos estudiosos de la carta reconocen la importancia de esta sección, pero no están de acuerdo sobre su función y composición: (1) ¿Pertenece Rom 5,1-11 a la primera parte de la carta (1–4) o a la segunda (6–8)? (2) ¿Cómo se explica la estructura del conjunto de la segunda parte de la carta, especialmente, la argumentación a propósito del «yo» en Rom 7? (3) ¿Cómo se articula, en fin, la mención de la reconciliación en Rom 5,10-11 con las secciones anteriores?

1. La función de Rom 5

La afirmación de R. Penna puede servir en este caso como punto de referencia para el análisis: él considera que Rom 5 se vincula a la confesión cristológica del capítulo 4 y le da continuidad por medio de la forma de una *hatimah* (cierre) rabínica que concluye generalmente los *midrashim* homiléticos[2]. No todos los estudiosos comparten este parecer[3]. De hecho, a lo largo de los años de investigación la función del capítulo 5 se ha convertido en un campo de batalla sin vencedores ni vencidos. Un grupo de estudiosos afirma que los primeros cinco capítulos constituyen una unidad; otros sostienen que Rom 5 pertenece a la unidad siguiente; y algunos pocos dividen el capítulo de modo que 5,1-11 funciona como la conclusión de Rom 1–4, mientras que 5,12-21 introduce los que siguen[4].

El análisis literario muestra que el vocabulario común de los primeros cinco capítulos (δόξα τοῦ Θεοῦ, δοκιμή, ἀσεβής, δικαιόω, ἐπαισχύνομαι / καυχάομαι) se concentra también en 5,1-11[5]. Parte de este vocabulario se podría interpretar en clave antropológica y también en clave cristológica, como sostiene R. Penna; especialmente la referencia al presente (νῦν) de la redención por medio de la sangre de Cristo (3,25-26; 5,9). Sin embargo, cuando este indicio se compara con el vocabulario de la justicia y la justificación resulta apenas parcial. El análisis de la argumentación indica que Rom 1–4 describe el *cómo* y el *cuándo* de la justificación, Rom 6–8 describe, más bien, sus *consecuencias* y Rom 5 funciona como la introducción de estos últimos. El estudio cuidadoso de los textos muestra además que el vocabulario del orgullo y del enorgullecerse en 5,1.11 no trata más la cuestión de la prioridad –o no prioridad– de los judíos (véase 2,17.23; 3,27; 4,2), sino que introduce la esperanza como motivo del «sentirse orgulloso en Cristo», una esperanza que se desarrolla a lo largo de Rom 6–8.

El análisis del vocabulario común de los capítulos 5–8 ofrece otros indicios para ponderar su función en la carta. El término πίστις que tiene un papel importante en 1–4 se retoma brevemente en 5,1, pero después desaparece. Las demás virtudes se presentan de manera diferente: el ἀγάπη de Cristo que no se menciona en los primeros capítulos adquiere gran importancia para entender la acción de Dios a favor de los seres humanos (8,35.39). La ἐλπίς establece, por su parte, un arco entre aquello que los creyentes ya han recibido y lo que pueden esperar[6]. El desarrollo más importante del texto parece tener lugar en la semántica de la vida-muerte-pecado. Este vocabulario apenas se menciona en Rom 1–4, mientras que Rom 5,12-21 y 6–8 se amplía notablemente: la vida del creyente en Cristo se entiende curiosamente como muerte, es decir, como separación del poder del pecado. Rom 5–8 retoma, además, el tema de la justicia de Dios, pero sin referirse

al juicio (ὀργή) divino. Todos los indicios mencionados están a favor de considerar Rom 5 como una introducción del desarrollo temático de Rom 6–8, y no como una conclusión de la sección anterior.

El análisis de los contenidos de la sección gira alrededor del tenor antropológico de los primeros capítulos y a la función de Abraham y de Cristo en la argumentación. R. Penna considera, por ejemplo, que Rom 3,21 subraya el aspecto cristológico de la fe del creyente. Este aspecto, sin embargo, solo se menciona tangencialmente en 3,24–4,25 dejando de esta forma el argumento incompleto; por ello concluye Penna que la sección exige todavía este desarrollo cristológico, desarrollo que se encuentra en Rom 5,1-11[7]. Esta interpretación de Rom 3,21 ignora, sin embargo, la cuestión central de 3,21-25. La fe cristológica constituye sin duda la mediación necesaria de la redención, pero el punto central del argumento aquí es la manifestación de la justicia divina y no la fe de los creyentes. Una observación similar es pertinente para el ejemplo de Abraham. La interpretación más común considera que Abraham es modelo de fe para los creyentes, sin embargo, cabe la pregunta de si su mención en Rom 4 desempeña esta función. La *gezerah shawah* que se insinúa en la primera parte del capítulo se concentra sobre la noción del «considerar» o «reputar» (λογίζομαι) la fe de Abraham como justicia. ¿Por qué se escoge a Abraham y no a otro personaje del AT? No parece que su fe sea la razón verdadera de esta opción, puesto que Pablo enfatiza en primer lugar el gesto gratuito de Dios, no la recompensa ni el salario por la buena conducta de Abraham (4,1-6). La cuestión parece más sutil aún. El «creer» de Abraham sucede antes de su circuncisión (4,10), es decir, antes de cumplir con la ley. ¿Cuál es, entonces, el propósito de la introducción de la figura de Abraham en la argumentación? ¿Subrayar su fe o fidelidad a la ley divina o, más bien, enfatizar la gratuidad de la manifestación de la justicia divina?

El análisis retórico de los primero cuatro capítulos cuestiona la interpretación que muchos autores han dado a Rom 5[8]. Si Rom 1–4 se entiende como una sección antropológica, esta requiere un desarrollo cristológico ulterior. Pero, ¿por qué el apóstol pospone la introducción de la manifestación de la justicia divina por la fe en Cristo hasta Rom 3,21-22?, ¿por qué no comienza el cuerpo epistolar con la mención de nuestra justificación por medio de Cristo, como se propone en Rom 5,1? El estudio del desarrollo argumentativo muestra que el apóstol solo puede hablar en plural –de nosotros justificados por la fe– después de haber involucrado persuasivamente a sus destinatarios. Pero ¿cuáles son las fases de este desarrollo?, ¿cómo llega Pablo a este resultado?

La presentación del tema principal de la carta –la revelación de la justicia de Dios– en 1,16-17 contrasta bruscamente con la afirmación de la revelación de la ira de Dios en 1,18. De hecho muchos autores consideran que las obras de la impiedad mencionadas en 1,18-32 son evidencia suficiente para demostrar el énfasis antropológico de la sección. Sin embargo, el énfasis de la progresión lógica

es más profundo; el argumento paulino se articula en primer lugar a partir del uso del adjetivo «todo» y «todos» (πᾶς, πάντες)[9]. El juicio divino, es decir, su ira, se dirige en un primer momento contra *toda impiedad* de los seres humanos (1,18), después contra todo hombre (= cualquier ser humano) que hace exactamente aquello que juzga como equivocado (2,1). En un segundo momento la progresión ya no se desarrolla a nivel cuantitativo, sino cualitativo; en este caso se dirige a los judíos (2,17-19), que difícilmente pueden ponerse al margen de las categorías anteriores. La demostración paulina concluye con el testimonio de la Escritura (3,10-18): todos sin excepción están bajo pecado (ὑπὸ ἁμαρτίαν). Ahora el propósito del apóstol parece más claro: antes de proponer a Cristo como mediación única de la acción divina, tiene que demostrar que todos, sin excepción, necesitan esta mediación, y el modo de hacerlo es mostrando que todos están bajo pecado. El judío no se puede refugiar en la ley, porque Pablo le ha demostrado que ni siquiera la ley lo puede poner a salvo del poder del pecado; las mismas Escrituras lo confirman así[10].

Para algunos estudiosos el desarrollo apenas enunciado confirma que los primeros cuatro capítulos subrayan la universalidad del pecado humano. Sin embargo, se puede preguntar: ¿hacia dónde lleva la lógica de la argumentación paulina? ¿Qué es más importante para demostrar la validez universal del evangelio, exponer la pecaminosidad humana o la imparcialidad divina?[11]. La progresión se inclina a favor de la segunda opción. En Rom 3,21–4,25 se encuentra, así, la segunda gran unidad de este desarrollo: todos, sin excepción, necesitan de la gloria de Dios (3,23).

La progresión retórica de los capítulos 6–8 confirma las observaciones ya hechas a propósito de la función del capítulo 5. En 6–8 se presentan las *consecuencias* antropológicas y soteriológicas de la justificación divina[12]. La cuestión obvia después de la demostración anterior es saber si todos, sin excepción, se justifican por la fe y no por la ley; es decir, si la única mediación de la salvación es Cristo, ¿qué sucede con la ley y con el pecado *después* de la justificación?, ¿cómo sucede la salvación anunciada? Rom 6 responde a la cuestión del pecado *después* de la justificación. Los creyentes ya no están «bajo pecado» (ὑπὸ ἁμαρτίαν), sino que han sido puestos en la esfera de la gracia (ὑπὸ χάριν). En 6,1-14 el desarrollo de la argumentación se concentra en la imagen del bautismo, entendido como muerte, es decir, como separación definitiva del pecado. En 6,15-21 se da un paso adelante. La situación nueva se describe como un «cambio de Señor»; en la esfera de la gracia (= «bajo la gracia») ya no se sirve (δουλεύω) al pecado (para la muerte), sino que se sirve (δουλεύω) a la justicia (para la vida).

Rom 7 responde, en cambio, a la cuestión de la ley. El apóstol sale al encuentro de una objeción evidente: si los creyentes no son justificados por cumplir la ley de Moisés, ¿esto quiere decir que la susodicha ley es mala o pecaminosa? La respuesta

tajante es negativa: la ley es santa, buena y justa (7,12). Si esta no ha podido cumplir con la tarea asignada es por dos razones: (1) la ley es incapaz ante el poder del pecado[13], el cual ha usado –y abusado– el mandamiento para esclavizar a los seres humanos; (2) porque el ser humano sin Cristo es vulnerable a los caprichos del pecado. Rom 7 expresa todas estas facetas del ser humano en condición de esclavitud por medio de la personificación de un yo, que sin Cristo está envuelto en la espiral del pecado y es incapaz de salir de ella[14].

Rom 8 retoma los elementos ya anunciados al inicio de la sección. Los creyentes, una vez justificados, tienen muy buenas razones para esperar el cumplimiento definitivo de la salvación. Esta se espera para un futuro indeterminado, sin embargo, esta esperanza tiene consecuencias bien precisas en el presente. La liberación del poder del pecado comporta consigo la unión del creyente con el Espíritu. Por eso se trata de la conciencia presente de haber recibido la filiación divina mediante la acción del Espíritu. Los capítulos 5–8 alcanzan su clímax en 8,31-39. Nada de cuanto antes de Cristo (o sin él) podía separar al ser humano del ser o del hacerse hijo de Dios, puede ahora separarlo de su amor y benevolencia, ni siquiera el pecado o la muerte.

Rom 5–8 presenta no solo las consecuencias antropológicas y soteriológicas de la justificación, sino que despliega la radicalidad o carácter definitivo de la nueva condición de los creyentes bajo la gracia de Dios recibida en Cristo. A quienes creen en el hijo, Dios les da la salvación, es decir, la gloria de los hijos de Dios (8,30).

La progresión retórica apenas descrita confirma la ubicación estratégica de Rom 5,1-11. En este texto el «ya» de la justificación –reformulado como «habiendo sido justificados» y que más adelante se describe como liberación (6,18)– subraya el hecho cumplido, pero a su vez abre un arco escatológico descrito como salvación por cumplir o alcanzar. Rom 5,1-11 establece de esta forma las coordenadas temporales de la acción divina a favor de los creyentes y sobre todo sus consecuencias para ellos. Nuestro análisis busca, sin embargo, el sentido y significado de la reconciliación en el contexto de 5,1-11. ¿Cuáles son las dificultades exegéticas que permiten entender mejor las líneas de pensamiento del texto en cuestión?

2. Exégesis de Rom 5,1-11

La sección Rom 5,1-11 se introduce por medio de la expresión οὖν + δικαιωθέντες. Los estudiosos de la carta han discutido bastante el valor de la partícula οὖν. Si se interpreta como una partícula consecutiva, esta indica el resultado de la acción descrita en 3,24.28 (leída en tiempo presente)[15]. Si, en cambio, se interpreta como causal, οὖν introduce el desarrollo de un argumento nuevo. La cuestión se dificulta si se lee el verbo principal (ἔχωμεν) de la frase –del cual depende el participio δικαιωθέντες– según la variante textual (א* A B*) que le da valor volitivo-imperativo[16].

Antes de ponderar críticamente las opciones, nuestro estudio considerará la disposición del conjunto de la primera subunidad. Se prefiere la variante ἔχομεν al indicativo presente –o texto con mejores testimonios– por coherencia con las referencias internas, es decir, por su paralelo con καυχώμεθα (5,2-3), que también está en indicativo presente[17]. La sintaxis de las frases principales y subordinadas puede aclarar en este caso la lógica de la argumentación:

Frase principal	Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν
Frases subordinadas	διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν ᾽Ιησοῦ Χριστοῦ
	[2]δι᾽ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν [τῇ πίστει] εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν
Frase coordinada*	καὶ καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. (*con la frase principal)

La relación entre el participio aoristo (δικαιωθέντες) y los verbos en presente indica no solo la consecuencia presente de la justificación, sino que introduce un arco de futuro, que hemos descubierto, además, como un motivo para el orgullo auténtico: la esperanza de la gloria de Dios. ¿Cuál es la importancia del orgullo o del jactarse que vincula las líneas de la subsección entre sí?

El «jactarse» ha sido importante desde el comienzo de la carta. Para Pablo es indispensable el «no avergonzarse del evangelio» (1,16); sin embargo, el apóstol pospone la explicación del contenido de este «jactarse». En 2,17.23 critica duramente a los judíos que se jactan en (ἐν) Dios y en (ἐν) la ley, pero que terminan deshonrando con sus comportamientos a Dios. La variante preposicional (ἐπί-ἐν) que indica el objeto del jactarse en 5,2-3, es decir, los

objetos preposicionales de καυχάομαι, ofrece una clave hermenéutica muy importante que no ha sido suficientemente aprovechada por los estudiosos. Estos objetos se indican generalmente por medio de la preposición ἐν, indicando los motivos que pertenecen o que son de propiedad de quien se jacta. En la cultura helenista estos motivos son de gran importancia: familia, formación, virtud[18].

Los motivos del «jactarse» en Rom 5,2 son diferentes de los enunciados en Rom 5,3; uno pertenece a quien se jacta, mientras el otro no, o al menos no evidentemente. Uno se jacta de los sufrimientos y es claro que sus sufrimientos son suyos, no de otro. Mientras que el otro motivo para «jactarse» a saber, la esperanza de la gloria de Dios, no le pertenece de por sí a quien presume de ella. Por tanto, ¿cómo se explica que Pablo –y su lector u oyente– se pueda jactar de algo que no le pertenece? La amplificación introducida por la expresión οὐ μόνον δέ + ἀλλὰ καί en 5,3 y la anadiplosis que sigue en 5,3-5 explican en este caso el porqué. Se trata de un jactarse paradójico. Las tribulaciones del creyente llevan paradójicamente a la esperanza porque en condiciones de sufrimiento el creyente toma conciencia de un diseño superior a sus propias fuerzas; toma consciencia de aquello que se denomina don, o dicho con palabras del apóstol: «la esperanza no defrauda porque el amor de Dios ha sido derramado sobre nuestros corazones» (5,5). La alusión del AT (Ez 36,26-27) y la reiteración del motivo del amor (véase también 8,35.39) esclarecen aún más la idea en cuestión: Dios derrama su amor sobre los creyentes transformándolos en hijos. Se trata del don de la filiación por medio de la obra del Espíritu en los fieles.

En Rom 5,6-8 la *expolitio* cristológica, es decir, la explicación de aquello que Cristo hace por todos, precisa la lógica de la subsección anterior. El amor de Dios se hace manifiesto por medio de la muerte de Cristo y el punto aquí, en sentido estricto, no es su muerte en sí misma, a favor de otros, sino su alcance universal, a saber, a favor de todos: impíos, justos, buenos, pecadores. La progresión lógica de estas líneas se hace de este modo cada vez más clara. El propósito del apóstol cuando cuestiona la capacidad de la ley mosaica para justificar a los seres humanos no es solo la afirmación de la imparcialidad divina, sino la demostración de la universalidad del don divino de la filiación.

Rom 5,9-11 retoma el conjunto de la sección por medio de la inclusión lexical de la expresión δικαιωθέντες y presenta el resultado de lo dicho antes[19]. La expresión πολλῷ μᾶλλον (5,9.10) y οὐ μόνον δέ + ἀλλὰ καί indican en este caso la forma de la argumentación. Se trata de una inferencia lógica. La mayor parte de los estudiosos señala aquí la presencia de una regla rabínica de interpretación denominada *qal wahomer* (de lo ligero hacia lo pesado), conocida también como argumentación *a minori ad maius*, o *a fortiori*, es decir, que de una premisa simple se deduce una compleja[20]. Cabe la pregunta, sin embargo, ¿cuál es la premisa «simple» o «menor» en este caso[21], la justificación o la salvación? Aunque la forma

externa del argumento sugiere una inferencia lógica del evento *menor* –la justificación– hacia un evento *aún mayor* –la salvación–, el desarrollo lógico parece al revés. El acontecimiento más difícil, y en este sentido *mayor*, ya tuvo lugar: la justificación de todos, su perdón y su redención[22]. Si Dios ya hizo aquello que se consideraba imposible, realizará *con mayor* razón (πολλῷ μᾶλλον) aquello que falta, es decir, garantizar la salvación definitiva, entendida en la sección como el don de la filiación para todos. Si Dios les ha dado a todos su gracia por medio del don de su justicia, ¿cómo no les dará también la gracia del don de su Espíritu?

En Rom 5,9-11 la relación temporal entre el participio (presente) y el indicativo (aoristo) se deduce del contexto[23]. En la primera frase el participio adverbial (literalmente «siendo») vinculado *(coniunctum)* al verbo tiene matiz temporal: «*cuando éramos* enemigos, fuimos reconciliados». En la segunda frase la relación temporal entre el participio y el verbo cambia, sugiere una progresión diferente: «después de haber sido reconciliados, es decir, una vez reconciliados, seremos salvados». Esta progresión no indica con exactitud, sin embargo, ni el tiempo, ni la causa de la enemistad: ¿cuándo éramos o fuimos enemigos?, ¿antes de Adán, antes de Abraham, antes de Moisés? ¿Y por qué enemigos?[24], ¿cuál sería la agresión o el conflicto en la relación con Dios?

El análisis de la sintaxis de Rom 5,10-11 ayuda a entender mejor los elementos del así llamado «paradigma de la reconciliación». Rom 5,10 presenta cuatro elementos constitutivos de la acción reconciliadora: (1) sujeto que recibe la acción de la reconciliación: nosotros, enemigos; (2) el agente de la acción insinuado por la voz pasiva: Dios; (3) el objeto indirecto de la acción, declinado en dativo: Dios; (4) la mediación de la acción: la muerte de su hijo[25].

De la misma manera que en Rom 5,9, la forma de la inferencia lógica en Rom 5,10 –expresada con los términos πολλῷ μᾶλλον– indica la lógica del pensamiento paulino. Esta enfatiza el hecho cumplido de la reconciliación, entendida como un don inclusivo: don en cuanto recibida gracias a la muerte del hijo, e inclusiva en cuanto ha generado un *nosotros*. La argumentación *a fortiori* exige, además, un cumplimiento ulterior: seremos salvados.

Rom 5,10 presenta una dificultad adicional de interpretación, igualmente importante para comprender el conjunto del texto: ¿cuál es la referencia semántica de la expresión ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ: la vida de Cristo o de Dios?, ¿cuál es el valor de la preposición ἐν: local o instrumental? Algunos autores ven aquí una alusión a la vida de Cristo después de su muerte salvífica apenas enunciada (διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Sin embargo el contexto amplio de 5,1-11 y de 5–8 habla a favor de la participación de los creyentes en la misma vida de Dios[26]. La novedad de la vida en Cristo (6,4) descrita más adelante como vida eterna (6,22-23) se interpreta en el conjunto de la sección como filiación, como participación en la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,18-30).

Rom 5,11 funciona como una inclusión con relación a la primera subsección (5,1-13) porque retoma el motivo del orgullo. El creyente se puede jactar *en* Dios como de algo propio, por medio de Jesucristo. Se debe notar la diferencia radical con relación al orgullo del judío en 2,17.23, quien se jacta en Dios porque reposa o confía en la ley. En la cultura helenística y judía la transformación de este motivo altera sustancialmente el sistema de aceptación social[27]. Jactarse por nuestro Señor Jesucristo no solo reúne a los destinatarios en una misma identidad, sino que provee a los creyentes de un nuevo punto de referencia para formar parte del tejido social.

Rom 5,11 amplifica la conclusión alcanzada mediante la inferencia lógica de 5,9-10 y lo hace por medio de la expresión οὐ μόνον δέ + ἀλλὰ καί[28]. Esta amplificación conduce a un clímax: los creyentes no solo fueron reconciliados, sino que serán salvados. La lógica del pensamiento, sin embargo, va más allá porque ellos no solo serán salvados, sino que ya fueron incorporados en un nuevo sistema de valoración social (motivo para el orgullo), y esto sucedió gracias a que fueron reconciliados. El texto no aclara ni el pasado, ni los motivos de la justificación, sino que subraya el presente de la reconciliación, como don.

3. Reflexión teológica

La reconciliación con los enemigos en Rom 5,1-11 va más allá del hacer las paces con ellos o del hacerse simplemente amigos; no se trata de reestablecer una relación rota, sino de ser introducidos en una nueva esfera de relaciones: la de la gracia. ¿Cómo sucede, entonces, esta transformación de los enemigos?

3.1. Reconciliación, justificación y paz

Los campos semánticos asociados a la reconciliación en Rom 5,1-11 son la justificación y el estar en paz con Dios. Muchos estudiosos consideran estas expresiones como metáforas de la misma realidad[29]; justificación, reconciliación y paz serían formas diferentes de expresar la redención divina. Cabe la pregunta, sin embargo, de si en el pensamiento paulino estas nociones son metáforas de la misma realidad o la realidad en sí misma.

Justificación y reconciliación difícilmente se pueden entender como metáforas. La exégesis de Rom 5,1-11 ha demostrado que las dos expresiones comparten las mismas características: acciones pasadas, completas, en voz pasiva, de tipo inclusivo-universal. El esfuerzo paulino inicial por demostrar que Dios justifica gratuitamente a todos, tanto judíos como gentiles, se amplifica mediante el vocabulario de la reconciliación. P. M. MacDonald sugiere que esta última categoría sustituye a la de la justificación[30]. ¿Se trata efectivamente de la misma realidad nombrada de otra forma o, más bien, de una condición nueva distinta de la anterior?

Para entender la relación entre reconciliación y justificación se tiene que estudiar con atención tanto la disposición del paralelismo en 5,1-10 como la progresión retórica de conjunto. ¿Quién es justificado, quién es reconciliado? ¿Qué sucede después de la justificación y después de la reconciliación?

Condición anterior	*Acontecimiento pasado*	*Después: en el presente*
ἁμαρτωλοί[31] (= ὑπὸ ἁμαρτίαν)	han sido *justificados*	ὑπὸ χάριν
ἐχθροί	han sido *reconciliados*	Hijos de Dios

El paralelismo entre «reconciliación» y «justificación» en Rom 5,1-10 muestra que las dos acciones tienen lugar por la iniciativa divina gratuita que se ofrece a todos. Sin embargo, el alcance de estas acciones solo se puede ver en su conjunto cuando se analiza el *después* de la justificación y el *después* de la reconciliación. En nuestro análisis, este último *después* tiene una importancia definitiva. La expresión

ἐχθρός no parece equivalente a ἀντιδικός. El enemigo, en este caso, más que como un adversario u opositor, se entiende como uno separado de Dios; después de su reconciliación ya no está separado, sino en comunión. Esta condición nueva no se describe, sin embargo, en términos de comunión estrecha, sino como filiación o participación en la gloria divina.

Algunos autores consideran que la justificación y la reconciliación son solo metáforas sobrepuestas[32]. La lógica del argumento paulino en los primeros capítulos busca, en cambio, demostrar que la justificación es una realidad más concreta que una metáfora. Se trata del don divino otorgado tanto a judíos como a no judíos que se interpreta en Rom 4,6.9 como bienaventuranza (μακαρισμός): las mismas promesas hechas a los padres, han sido comunicadas ahora a su descendencia y a los creyentes. Una observación similar es pertinente para la relación entre reconciliación y paz. Muchos autores han entendido el «estar en paz con Dios» en términos de «cesar en la hostilidad contra Dios». Sin embargo, el vocabulario de la justificación, junto al de la paz, alude, más bien, a la paz mesiánica anunciada en el AT, es decir, a una paz que es don y consecuencia del restablecimiento del pueblo de Dios[33].

La reconciliación con los enemigos va más allá del hacer las paces con ellos o del hacerse simplemente amigos. No se trata solo de restablecer una relación rota, sino de entender la novedad de la situación en la cual se encuentran los creyentes, como consecuencia de la introducción en una nueva esfera de relaciones: la de la gracia. ¿A qué tipo de «transformación de los enemigos» nos estamos refiriendo aquí? Esta transformación no parece una cuestión de nomenclatura, sino que se define como la inversión de los criterios de admisión en el ámbito sociocultural.

3.2. El pasivo inclusivo

El análisis de Rom 5,1-11 ha evidenciado que las acciones principales, a saber, «justificar» y «reconciliar», se expresan en voz pasiva; junto al «estar en paz con Dios» parecen fruto de la iniciativa divina. La comparación con otros textos paulinos, especialmente con 2 Cor 5,18-21 muestra que Dios no solo es el sujeto agente de la reconciliación, sino también su objeto directo (siempre en dativo): Dios reconcilia a los seres humanos *consigo mismo*. Según algunos autores la novedad más importante de esta formulación consiste exactamente en considerar a Dios como contraparte o «socio» de la reconciliación. Pablo habría sido el primer autor bíblico que habría involucrado –e atribuido– a Dios en una acción exclusivamente humana[34]. Sin embargo, esta observación no tiene en cuenta que en 2 Mac 1,5; 7,33; 8,29 Dios ya aparece como sujeto agente de la reconciliación[35]. La novedad de la formulación paulina en Rom 5,1-11 incluye, más bien, dos perspectivas únicas: (1) Dios no reestablece simplemente una relación rota; sino que en Cristo Dios traslada a todos de la esfera de dominio de

la ley (ὑπὸ νόμον) a la de la gracia (ὑπὸ χάριν). (2) ¿Por qué se adopta la voz pasiva, si Dios es el agente de la acción en Rom 5,10-11? Para subrayar la mediación de la muerte de Cristo en la acción salvífica. Esto no quiere decir que la iniciativa divina no sea importante, sino que para el apóstol la clave interpretativa consiste en demostrar que la gracia divina reina y es soberana (βασιλεύω y κυριεύω) por medio de la fe en Cristo y no por medio de la ley de Moisés (Rom 5,21).

Algunos estudiosos han señalado bien que esta formulación, además de incluir a Dios como «socio» de la reconciliación, invierte su paradigma tradicional[36]. El paradigma se altera sustancialmente al menos en dos sentidos: (1) Dios, que en este caso es la parte ofendida («cuando nosotros éramos enemigos» 5,8), toma la iniciativa de la acción; a diferencia del procedimiento corriente en el ámbito greco-helenístico en el cual el agresor enviaba embajadores para negociar los términos de la agresión y proponer un indemnización. (2) Dios no solo toma la iniciativa, sino que paga el resarcimiento. En Rom 5,10 la mediación de la muerte del hijo parece desarrollar esta función, la de pagar, si bien nunca se precisa el tipo de compensación o rescate. En 2 Cor 5,21 es mucho más evidente que Dios no solo se reconcilia con nosotros, sino que nos ha reconciliado consigo mismo: «lo hizo pecado a nuestro favor». En resumen. Dios es quien repara la relación con los seres humanos pecadores, es decir, con todos, y no son ellos quienes arreglan la situación con él.

El estudio de P. M. MacDonald ha indicado bien que la sección correspondiente a Rom 5,1-11 constituye un «puente retorico» entre el apóstol y los creyentes de Roma puesto que en este pasaje se construye por primera vez en la carta el nosotros. El puente retórico muestra sobre todo la transformación en el tono: de un estilo más diplomático dirigido a los lectores en tercera persona (Rom 1–4) se pasa al nosotros inclusivo en Rom 5–8[37]. Para llegar a este punto el apóstol tiene que demostrar primero el criterio que reúne a sus oyentes: todos necesitan aún de la justificación divina, porque todos sin excepción están bajo el poder del pecado (Rom 3,1-10). Solo después de una larga demostración de la acción gratuita de Dios en Cristo, Pablo puede afirmar sin vacilar que «habiendo sido (= una vez) justificados» tenemos acceso a la gracia divina y podemos además sentirnos orgullosos por su gloria (Rom 5,1-3). Este *nosotros* es exactamente el mismo que ha sido reconciliado (Rom 5,10-11)[38].

3.3. El orgullo de los mentirosos

La exégesis pormenorizada de Rom 5,2-3.11 ha puesto en evidencia la importancia del motivo del orgullo para entender la lógica del pensamiento en toda la sección. El cambio preposicional (ἐν-ἐπί) indica una diferencia sutil, pero importante, en toda la sección. Una referencia tomada del AT puede ilustrar mejor

nuestra propuesta de interpretación. En Prov 25,14 aquellos que se jactan de los dones (δόσει) que no les pertenecen, se jactan falsamente, es decir, como los mentirosos. En este caso se usa el verbo καυχάομαι + ἐπί[39], a diferencia del uso más difundido que emplea el verbo con la preposición ἐν. En el epistolario paulino se usa καυχάομαι + ἐν para indicar los motivos que pertenecen al sujeto, como las tribulaciones o las debilidades (Rom 5,3; 2 Cor 12,9); o que se consideran propios (Rom 5,11), como la ley en el caso de los judíos (Rom 2,23). El apóstol retoma en otros textos la tradición del AT y exhorta a jactarse o sentirse orgullosos solamente en el Señor (1 Cor 1,31; cf. Jr 9,22.23). En Rom 5,2 el motivo para el orgullo del creyente es fundamentalmente paradójico: él se jacta de la (ἐπί) gloria de Dios, que no le pertenece, sino que ha recibido como don.

En el mundo helenístico antiguo el «poder jactarse» era un componente cultural esencial[40]. El jactarse en sí mismo no se consideraba una actitud «políticamente correcta», sin embargo, para pertenecer a la escala social de la época se necesitaba tener motivos suficientes para presumir ante los demás: el origen, la educación recibida, los logros propios[41]. Un cualquiera, sin estas credenciales, no se podía jactar, ni pretender su reconocimiento social. El razonamiento paulino de la sección estudiada demuestra no solo la transformación en el modo de comprender la justificación divina, sino que muestra una inversión radical y sin precedentes de las categorías de aceptación en el ámbito helenístico. El creyente en Cristo se puede jactar de la gloria divina, es decir, se puede sentir orgulloso por la gloria de los hijos (filiación) que ahora puede esperar, porque ya ha recibido las arras del don. Su escala de valores, es decir, sus motivos para sentirse orgulloso o para pertenecer a determinado círculo social, han sido transformados: ahora se puede jactar incluso de la tribulación y de sus causas, porque ha sido incorporado en una esfera (existencial-sociocultural) mucho más amplia: ahora se encuentra ὑπὸ χάριν.

La reconciliación y la justificación son categorías empleadas por el apóstol en Rom 5,1-11 para definir la iniciativa divina a favor del ser humano. Estas dos nociones expresan una transformación tanto de la relación con Dios como de la situación social de los creyentes que acogen la nueva situación en Cristo. Se trata de nociones soteriológicas en cuanto describen una mutación fundamental *ya sucedida*: de la muerte, como consecuencia del dominio del pecado bajo la esfera de la ley, a la vida, como consecuencia de la filiación bajo la esfera de dominio de la gracia. La reconciliación, en particular, expresa esta condición por medio de un vocabulario más cercano al ámbito helenístico-diplomático. El pensamiento del apóstol en Rom 5,1-11 desarrolla de esta forma, de hecho, la tesis anunciada en Rom 1,16: «no me avergüenzo del evangelio (= me puedo jactar o me siento orgulloso de él), que es poder de Dios para la salvación de cualquiera que crea, en primer lugar del judío, pero también del griego». Ciertamente se trata de una iniciativa que todos pueden recibir, pero ¿por qué el apóstol no describió con la

misma claridad la reconciliación entre unos y otros? La respuesta a esta pregunta será evidente solo al final del recorrido investigativo que hemos comenzado.

[1] P. M. McDonald, «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», *JSNT* 40 (1990) 82.

[2] R. Penna, *Carta a los Roamnos. Introducción, versión y comentario*, Verbo Divino, Estella 2014, pp. 483-485.

[3] La forma de las *ḥatimot* rabínicas es en realidad más breve. Esta desarrolla generalmente un texto de los profetas y se caracteriza por su tono consolatorio y escatológico. Véase G. Stemberger, «La predica sinagogale. La petichah e la chatimah», *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele), 1ª ed., Città Nuova, Roma 1995, pp. 338-343; del mismo autor, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti* (Collana di Studi Religiosi), 1ª ed., EDB, Bolonia 1992, pp. 204-209. Véase también A. Goldberg, «Die Peroratio (ḥatimah) als Kompositionsform der rabbinischen Homilie», en M. Schlüter y P. Schäfer (eds.), *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II* (TSAJ), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1999, pp. 395-409.

[4] Véase un breve escrito de la cuestión en R. Penna, *Lettera ai Romani*, I, p. 72; véase también J. D. G. Dunn, *Romans*, I (WBC 38A), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1988, pp. 242-243.

[5] Véase el apéndice 1: «El vocabulario de Rom 5,1-11».

[6] El motivo de la esperanza se combina claramente en Rom 5–8 con el tema de la gloria divina. De esta manera la esperanza en cuestión adquiere un matiz escatológico que, en el conjunto de la sección, sin embargo, no remite a un futuro apocalíptico, sino al presente de la salvación. Véase G. Nebe, *"Hoffnung" bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie* (StUNT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1980, pp. 53-64.

[7] Véase R. Penna, *Lettera ai Romani*, I, p. 74.

[8] Véase J.-N. Aletti, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 17-22.

[9] J.-N. Aletti, «Romains 2: Sa cohérence et sa function», *Bib* 77 (1996) 153-177.

[10] Véase también J.-N. Aletti, *La lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, 1ª ed., Borla, Roma 2011, p. 36.

[11] Véase J. M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59), 1ª ed., Scholars Press, Chico, CA, 1982; del mismo autor: «Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans», *NovT* 26 (1984) 43-58; y «Luke and Paul on Impartiality», *Bib* 66 (1985) 546-552.

[12] Véase también B. Byrne, «Living out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1–8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions», *CBQ* 43 (1981) 557-581.

[13] Véase S. Romanello, *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (SRivBib), 1ª ed., EDB, Bolonia 1999; del mismo autor: «Rom 7,7-25 and the Importance of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis», *Bib* 84 (2003) 510-530.

[14] Véase J. Lambrecht, *The Wretched "I" and its Liberation. Paul in Romans 7 and 8* (LThPM), 1ª ed., Peeters, Lovaina 1992.

[15] Véase R. Penna, *Lettera ai Romani*, I, p. 420.

[16] Véase S. E. Porter, «The Argument of Romans 5. Can a Rhetorical Question Make a Difference», *JBL* 110 (1991) 655-677; véase también R. Jewett, R. D. Kotansky y E. J. Epp, *Romans. A Commentary* (Hermeneia), 1ª ed., Fortress, Minneapolis, MN, 2007, p. 348.

[17] Nótese la confusión en la lectura de la ω del verbo deponente propuesta por S. E. Porter, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature* (p. 149) debido a su idea fija de una diatriba en la construcción de 5,2-3. Compárese con 2 Cor 9,2; 11,12.

[18] Véase R. Jewett, «Honor and Shame in the Argument of Romans», en V. Wiles, A. Brown y G. F. Snyder (eds.), *Putting Body & Soul Together* (FS R. Scroggs), 1ª ed., Trinity Press International, Valley Forge, PA, 1997, pp. 258-273; D. A. de Silva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity. Unlocking New Testament Culture*, 1ª ed., InterVarsity, Downers Grove, IL 2000, pp. 43-94; H. Moxnes, «Honour and Righteousness in Romans», *JSNT* 32 (1988) 61-77.

[19] La partícula οὖν podría tener valor adversativo como en Rom 10,14. Sin embargo, aquí parece subrayar por medio del νῦν la consecuencia presente: entonces, ahora, después de haber sido justificados en la sangre de Cristo, podemos esperar la salvación futura.

[20] A propósito de las reglas de Hillel, véase H. L. STRACK y G. STEMBERGER, «L'herméneutique rabbinique», en *Introduction au Talmud et au Midrash*, 1ª ed., Cerf, París 1986, pp. 37-43; W. S. TOWNER, «Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look», HUCA 53 (1982) 101-135; S. ZEITLIN, «Hillel and the Hermeneutic Rules», *JQR* (1963) 161-173.

[21] M. Wolter considera, por ejemplo, que la clave hermenéutica del *qal wahomer* depende del «contenido implícito» de la frase principal. M. WOLTER, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11* (BZNW 43), 1ª ed., De Gruyter, Berlín 1978, pp. 180-181.

[22] ¿Por qué más «difícil»? Porque supone la igualdad de todos a los ojos de Dios; una cuestión inadmisible para quienes han recibido el don de la ley (de Moisés) como privilegio divino.

[23] Véase BDR §§ 418.5.8 y 339.2b.

[24] El término ἐχθρός en la carta a los Romanos (5,10; 11,28; 12,20) no parece tener un significado técnico (adversario, contrincante o ἀντίδικος como se mencionó arriba en la introducción; cf. Lc 12,58), sino amplio. En el contexto de Rom 5–8 se trata más bien de una realidad de separación.

[25] Nótese que en este caso se prefiere hablar de mediación y no de mediador. El énfasis de la formulación recae sobre el acontecimiento de la muerte de Jesús, y no sobre la persona de Cristo.

[26] Véase Rom 5,17.18.21; 6,4.22.23; 7,10; 8,2.6.10.38.

[27] «It is clear that Paul criticizes and reverses the official system of honor achieved through piety on which the empire after Augustus rested». R. JEWETT, R. D. KOTANSKY y E. J. EPP, *Romans*, p. 48.

[28] Después de la expresión οὐ μόνον δέ, se debe resaltar la elipsis de la frase «seremos salvados», es decir, la omisión de su repetición, que en la sintaxis de la frase actual sirve para enfatizar la amplificación sucesiva: nos podemos jactar incluso en Dios.

[29] Véase C. K. BARRETT, *A Commentary on The Epistle to the Romans* (BNTC), 2ª ed., Adam & Charles Black, Londres 1991, p. 100.

[30] Véase P. M. MCDONALD, «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», p. 83.

[31] Rom 5,10 es el único lugar donde Pablo osa llamar a sus interlocutores «pecadores». Aunque el uso de esta categoría es «políticamente incorrecto», en el contexto su uso se entiende gracias a que en la sección anterior el apóstol ha demostrado que todos, sin excepción, están ὑπὸ ἁμαρτίαν. Véase M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CB.NT), 1ª ed., Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1995, p. 234.

[32] Véase, por ejemplo, C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1975, p. 258; S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 155. Véase además el análisis completo de la relación entre reconciliación y justificación en la conclusión de la obra (4).

[33] Véase Is 32,17; Sal 84,11.

[34] Véase C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, pp. 64-68.

[35] Véase *supra* introducción n° 4: «El desarrollo de la reconciliación en el pensamiento paulino».

[36] Véase J. T. FITZGERALD, «Paul and Paradigm Shifts», pp. 241-262.

[37] P. M. MCDONALD, «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», pp. 81 y 86-88.

[38] A nivel teológico no se puede hablar, en sentido estricto, de sustitución de la justificación. No es exacto afirmar que la reconciliación toma el lugar de la justificación; esta expresa, más bien, la misma realidad soteriológica con categorías helenísticas, añadiendo un segundo nivel de autoconsciencia.

[39] Prov 25,14: ὥσπερ ἄνεμοι καὶ νέφη καὶ ὑετοὶ ἐπιφανέστατοι οὕτως οἱ καυχώμενοι ἐπὶ δόσει ψευδεῖ.

[40] «The competitive center of the ancient systems of shame and honor was what Paul called "boasting". This was a much more blatant, socially acceptable form of behavior than is conceivable for most moderns,

formed by often disingenuous traditions of public modesty». R. JEWETT, R. D. KOTANSKY y E. J. EPP, *Romans*, p. 49.

[41] Véase, por ejemplo, γένος, παιδεία, πράξεις; cf. H. D. BETZ, «De laude ipsius (Moralia 539a-547f)», en H. D. BETZ y W. C. GRESE (eds.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature* (SCHNT), 1ª ed., Brill, Leiden 1978.

2

El ministerio de la reconciliación en 2 Cor 5,18-21

2 Cor 5,11-21 se encuentra dentro de la sección más amplia formada por 2 Cor 2,14–7,16. La delimitación de las secciones y de las pequeñas unidades ha sido motivo de grandes discusiones. J. Semler fue quizá el primero que propuso la hipótesis de un texto compuesto por varias cartas. Su interpretación se fundamenta en algunas incongruencias encontradas: la repetición injustificada del tema de la colecta y la diferencia de lenguaje entre 2 Cor 8–9 y la sección inmediatamente anterior. Semler individualizó en estos capítulos cartas dirigidas a la comunidad de Acaya con la misma intención. De acuerdo con su opinión 10,1–13,10 introduce otra carta porque su tema difícilmente corresponde a las expresiones a favor de Tito que se encuentran en 7,6-16. Según Semler la conclusión de la carta en 13,11-13 se debería considerar el final original de 1–8, al cual se debería añadir, además, Rom 16[1]. Los debates siguientes se han ocupado de la identificación de los capítulos 10–13 como la «carta de las lágrimas», mencionada en 2,3-4 y que parece retomarse en 7,8-12[2].

El enfoque retórico de H. D. Betz ha tratado de confirmar la hipótesis según la cual los capítulos 8–9 constituyen una unidad argumentativa independiente[3]. Sin embargo, según J. D. H. Amador, Betz no parece tener en cuenta suficientemente la dinámica argumentativa y de la comunicación presente en esta sección. Amador considera el motivo del orgullo como un tema ignorado que ofrece una perspectiva nueva para poder analizar la unidad de toda la carta, o al menos de su dinámica persuasiva. Nuestra interpretación comenzará precisamente por esta

última observación y llevará adelante la interpretación de 2 Cor 5,18-21 en el contexto más amplio de la carta[4].

La mayor parte de los investigadores de la carta considera que la sección 2,14–7,16 trata el tema del ministerio paulino; allí Pablo defiende su servicio apostólico por medio de contrastes de diferente tipo. Las subsecciones más importantes son las siguientes:

2,14–4,6: el ministerio de la nueva alianza

4,7–5,10: sufrimiento presente y gloria futura

5,11–7,45: el ministerio apostólico: motivaciones y exhortaciones

1. La delimitación de 2 Cor 5,18-21

La unidad textual 5,11-21 donde aparece formulado el tema de la reconciliación se ubica dentro de la subsección 5,11–7,14. La delimitación con relación a la sección anterior responde a criterios semánticos y temáticos. 5,1-10 propone una comparación entre el cuerpo humano y una habitación. Esta comparación le sirve al apóstol para ilustrar la oposición entre habitar (ἐνδημέω) en el cuerpo o salir (ἐκδεημέω) de él para habitar con el Señor; entre revestirse y desvestirse. La comparación sirve para justificar la actitud estoica del apóstol ante los sufrimientos –quizá experimentados en su propio cuerpo– durante su ministerio: ante el tribunal de Cristo, muy poco importa si se habita en el cuerpo o si se ha dejado (literalmente, si se ha salido de él); solo importan los hechos. La motivación de tal actitud parece corresponder a la convicción paulina profunda según la cual los creyentes ya han recibido las arras del Espíritu.

En 5,11 el desarrollo temático se desplaza hacia la persuasión de los seres humanos. La mayor parte de las traducciones conceden valor inferencial consecutivo a la partícula οὖν; sin embargo, en el contexto esta partícula parece funcionar como una transición o introducción de la oposición entre un orgullo aparente y un orgullo verdadero o de corazón. La unidad 5,11-15 se concentra sobre la motivación para sentirse orgullosos[5]: el amor de Cristo manifestado en su muerte. La unidad 5,16-17 funciona como una transición entre la argumentación anterior y la que sigue. La oposición entre conocer por experiencia –es decir, conocer la mirada– según Cristo o conocer según la carne introduce la oposición entre la nueva creación y las cosas pasadas. La unidad 5,18-21 desarrolla el tema de la reconciliación, en este caso, como la consecuencia necesaria de la nueva creación[6]. La delimitación inferior (6,1-10) de la subsección se confirma también por criterios semánticos y temáticos. La atención del lector se mueve ahora hacia la salvación en el presente. El desarrollo temático retoma los sufrimientos del apóstol que confirman su ministerio[7].

1.1. Análisis de la disposición de 2 Cor 5,11-17

Para poder comprender la lógica del razonamiento en la segunda carta a los Corintios, especialmente la del capítulo 5, se deben entender bien los pares de oposición. En 2 Cor 5,11-15 el apóstol opone el presente y el pasado, la apariencia (exterioridad) y la interioridad (el corazón), locura y cordura, uno y todos, muerte y vida. La sección se desarrolla en dos pequeñas subunidades. La primera (5,11-13) se concentra en la persuasión y el orgullo; tanto el uno como el otro están en función de «ustedes»; incluso el ser dueños de sí mismo o no serlo está en función de los interlocutores del apóstol. La segunda (5,14-15) presenta la

explicación cristológica de la persuasión apostólica apenas enunciada[8]. La paráfrasis del razonamiento es la siguiente: nosotros (Pablo) buscamos persuadir a los seres humanos y ustedes (oyentes) se pueden enorgullecer de esto y también de todo; incluso –de hecho– de nuestra locura o sanidad, porque es *a favor de* ustedes. Nosotros los podemos persuadir y ustedes se pueden sentir orgullosos porque el amor de Cristo está *a favor de* ustedes, es decir, *a favor de* todos. Este amor se verifica en el hecho de su muerte que es *en favor de* todos y que tiene como fin la vida; la vida en función del mismo Cristo, él que fue muerto y resucitado *a favor de* todos (cf. Rom 6,8-10). En resumen, la línea de pensamiento en 2 Cor 5,11-15 se concentra no solo en las oposiciones y las motivaciones cristológicas (de la persuasión y del enorgullecerse), sino sobre todo en sus objetivos últimos. Véase en la traducción que sigue el énfasis dado a la preposición ὑπέρ y a las cláusulas finales (5,12b.15b)[9].

Persuasión y orgullo (el ἔθος del apóstol)

[11]Por eso (οὖν) habiendo conocido el temor del Señor buscamos persuadir a los hombres, pues, (δέ) ante Dios hemos sido puestos en evidencia y (δέ) espero que ante sus consciencias también seamos puestos en evidencia.

[12]No nos recomendamos[10] de nuevo ante ustedes, sino que (ἀλλά) les damos ocasión de orgullo (καυχήματος) por (ὑπέρ) nosotros *para que* (ἵνα) tengan respuesta ante quienes se enorgullecen (καυχωμένους) por las apariencias y no de corazón.

[13]Porque (γάρ) si estamos locos es por Dios; si estamos cuerdos es por ustedes.

Motivación presente y pasada de la persuasión

[14]Ya que (γάρ) el amor de Cristo nos urge, juzgamos esto (ὅτι): uno ha muerto por (ὑπέρ) todos; entonces todos murieron, [15]y murió por (ὑπέρ) todos, *para que* (ἵνα) quienes viven no vivan ya para sí mismos, sino (ἀλλά) para aquel que murió y resucitó por (ὑπέρ) ellos.

Transición: la nueva creación

[16]Así que (ὥστε), de ahora en adelante, no conocemos a nadie según la carne, y si llegamos a conocer a Cristo según la carne, ahora, ya no (ἀλλὰ νῦν) lo conocemos así.

[17] De modo que (ὥστε) si alguno está en Cristo, es una criatura (creación) nueva; las cosas viejas pasaron; he aquí, son hechas nuevas.

1.2. Algunas dificultades exegéticas de 2 Cor 5,11-17

La primera subunidad presenta algunas elipsis que dificultan la comprensión del pasaje: en 5,12 después del verbo ἔχετε se debe suponer el «orgullo» que tienen. En 5,13 se debe suponer, en cambio, el verbo εἰμί: *es* por Dios; *es* por ustedes.

En 5,14[11]: (1) el verbo συνέχω se puede interpretar por lo menos con dos significados ligeramente diferentes, uno más fuerte, casi negativo: obligar, constreñir, controlar; otro más positivo: urgir, empujar. (2) La preposición ὑπέρ se puede entender como «a favor de» o «en el lugar de»[12]. La lógica de la argumentación de la frase, sin embargo, indica una consecuencia (ἄρα) en otra dirección: si uno murió en lugar de todos, ¿por qué todos tienen que morir? En lugar de sustitución la preposición indica en este caso beneficio: «a favor de». (3) La muerte de todos se puede entender de maneras diferentes[13]: (a) todos, es decir, toda la humanidad, han muerto de verdad a su egoísmo pecaminoso; (b) todos murieron, potencialmente hablando, en cuanto Cristo les ha mostrado como morir a sí mismos; (c) todos los creyentes murieron con Cristo por medio del bautismo (véase Rom 6,1-14); (d) Cristo representa a toda la humanidad y todos son representados por él. No se puede precisar con exactitud si detrás de la afirmación se encuentra una alusión a Adán (como en Rom 5,12), es decir, a todos en cuanto sujetos a la muerte como consecuencia del pecado de uno. Según Wedderburn aquí se podría rastrear también una alusión de otro tipo, conocida, más bien, en el mundo grecorromano, y usada para expresar la universalidad de la muerte[14].

La unidad 5,16-17 funciona como una transición que va del pasado hacia el presente: de un pasado caracterizado por un conocimiento «según la carne» a un presente descrito como «nueva creación». La unidad está articulada por la repetición de la partícula ὥστε. En el primer caso, la conjunción introduce una cláusula independiente con relación a la anterior, mientras que en el segundo, una dependiente de la primera. En 5,16 la conjunción señala la introducción (por esto, por eso, a partir de ahora, de ahora en adelante, nosotros...), mientras que en 5,17 indica el resultado (de modo que, así pues, si alguno está en Cristo es una criatura nueva)[15].

En 5,16 tenemos por lo menos tres dificultades de interpretación. (1) El pronombre ἡμεῖς se podría referir a Pablo o a todos los creyentes. En 5,11.14 el mismo pronombre parece designar la figura del apóstol. En 5,16 el pronombre ocupa una posición enfática puesto que en esta frase solo el verbo (οἴδαμεν) sería suficiente para indicar el número del sujeto verbal. Los indicios tomados del contexto sugieren que se debe conservar la misma referencia: Pablo.

(2) La expresión εἰ καί se puede leer con dos significados diferentes[16]: como una

condición real («también si», es decir, incluso si conocimos al Cristo según la carne); esta lectura podría tener, a su vez, dos consecuencias: (a) Pablo tenía en mente la noción judía de Mesías; (b) podría aludir, en cambio, a la manera de ver a Jesús antes de su conversión, es decir, un Jesús muerto de forma infame, que difícilmente se puede considerar redentor de la humanidad. Si la expresión se interpreta como una condición hipotética (incluso si hubiésemos conocido a Cristo según la carne... ahora no lo conocemos más así), las consecuencias son las siguientes: (a) Pablo aludiría a los discípulos que conocieron al Jesús histórico, o a las tradiciones que el apóstol recibió de él. (b) Podría tratarse del conocimiento mundano que los oponentes de Pablo tienen de Cristo, es decir, incluso si lo hubiésemos conocido como ustedes pretenden haberlo conocido, según la carne, nosotros no lo conocemos ya de esa forma.

(3) El sintagma κατὰ σάρκα se puede interpretar de dos formas diferentes: (a) de manera adverbial referido al verbo: conocer según la carne; o más bien (b) como un adjetivo referido al sustantivo: el Cristo según la carne, ya sea considerado en su realidad terrena o como fue conocido por sus contemporáneos. El contraste temporal de la frase subraya, al parecer, el conocimiento nuevo que el apóstol tiene de la realidad del Cristo: la lógica de la argumentación enfatiza, en este sentido, el verbo y su modalidad.

Algunos investigadores sostienen que la expresión «nueva creación» en 5,17 indica tanto la novedad escatológica como el valor definitivo de la iniciativa divina[17]. La comparación con la expresión en Is 43,18-19; Gal 6,15; Ap 21,1 demuestra, sin embargo, que la formulación paulina no subraya el valor futuro de esta creación, sino su cumplimiento en Cristo. De hecho el uso de la expresión antes de Pablo no se refiere a los sujetos individuales, sino al pueblo, y anuncia una escatología futura en general: Dios *preparará* cielos nuevos y nueva tierra[18]. El pensamiento paulino, en lugar de una «creación escatológica», se refiere, más bien, a una creación cristológica. La sintaxis de 2 Cor 5,16-17 subraya, en efecto, la novedad del presente en Cristo; se debe notar de manera particular la repetición del νῦν sin una alusión clara a un pasado (ποτέ). Si el texto describe un cierto tipo de escatología, esta solo puede ser completa o realizada.

Is 43,18-19 (LXX)	*Gal 6,15*	*2 Cor 5,17*	*Ap 21,1*
No recuerden las cosas de antes ni consideren las cosas del comienzo. Miren, yo hago nuevas (καινά) las cosas que ahora surgen y las conocerán; prepararé un camino en el desierto y	Porque ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación	De modo que si alguno está en Cristo, es una criatura nueva (καινὴ κτίσις), las cosas del comienzo han pasado. He	Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva (γῆν καινήν), porque el primer cielo y la primera tie-

ríos en el yermo.	(καινὴ κτίσις).	aquí, todas han sido hechas nuevas (καινά).	rra pasaron, y el mar ya no existe.

La repetición ligeramente forzada del vocabulario que se refiere al conocimiento de Cristo en 5,16 –así como el énfasis particular dado a la novedad en Cristo en 5,17– sugieren la manera en que el apóstol quiere explicar esta nueva conciencia adquirida. ¿Dónde está la novedad? Esta reside en entender que en Cristo todas las cosas se comprenden de manera inaudita. La novedad no consiste solamente en entender que Dios hace nuevas todas las cosas, como ya había anunciado, sino en comprender que Dios lo obra por medio de Cristo. En este sentido la novedad alcanza un segundo nivel, cuando se descubre que en Cristo Dios lo ha hecho *por nosotros*: a favor de Pablo y a favor de sus destinatarios. Sin embargo, la explicación de este pensamiento paulino solo se verá claramente al final del estudio de toda la sección.

2. Exégesis de 2 Cor 5,18-21

La sección 2 Cor 5,18-21 está compuesta por tres pequeñas subunidades: (1) una introducción de la motivación paulina; (2) descripción de la acción divina; (3) exhortación paulina. La introducción de la motivación (5,18) describe la obra de Dios en términos de reconciliación y de ministerio; estas dos acciones se realizan en el pasado: Dios nos ha reconciliado y nos ha dado el ministerio correspondiente: la reconciliación. La descripción de la acción divina (5,19) amplifica la intervención divina y el ministerio dado al apóstol. S. E. Porter considera 5,18-19 sinónimos[19]. Sin embargo, su interpretación no tiene en cuenta la amplificación retórica que tiene lugar por medio de la construcción perifrástica en 5,19. Se debe notar, por ejemplo, el cambio del objeto verbal de καταλλάσσω: en 5,18 se trata de «nosotros» (ἡμᾶς), mientras que en 5,19 es el cosmos[20]. La exhortación (5,20-21) retoma en primer lugar el ministerio paulino y se dirige a los oyentes de forma imperativa: «déjense reconciliar»; en un segundo momento amplifica la finalidad de la acción divina, respectivamente, a favor de Cristo y a favor de los creyentes.

Motivación		[18]Pues (δέ) todas las cosas provienen de Dios
	Reconciliación	(a) que nos reconcilió consigo por medio de Cristo
	Ministerio	(b) y nos dio el ministerio de la reconciliación
Acción divina	Acción divina	A [19]porque (ὡς ὅτι) en Cristo, Dios estaba reconciliando el mundo consigo, sin considerarles sus trasgresiones,
Exhortación paulina	Ministerio dado	B y (καί) [así] nos estaba dando la palabra de la reconciliación.
	Ministeri o realizado	B′ [20]Por eso (οὖν) somos embajadores en nombre (ὑπέρ) de Cristo como (ὡς) si Dios los exhortara por nuestro medio, les suplicamos en nombre (ὑπέρ) de Cristo: déjense reconciliar con Dios.
	Acción divina	A′ [21]A quien no conocía pecado lo hizo pecado a favor nuestro, para que seamos justicia de Dios en él.

2.1. Exégesis de 2 Cor 5,18

Las principales dificultades de interpretación de 5,18 son las siguientes: (1) el valor de la partícula δέ (es decir, si funciona como una disyunción o como una conjunción); (2) el contenido de τὰ πάντα; (3) la referencia de ἑαυτῷ; (4) la explicación de la función de los participios de este versículo (atributiva o adverbial) y (5) la interpretación del καί que los une.

J. Lambrecht considera que la partícula δέ en 5,18 tiene sentido adversativo; esta interpretación confirma la cesura que él establece entre τὰ πάντα y καινὴ κτίσις[21]. Esta escisión ignora, sin embargo, (1) que el neutro τὰ πάντα parece retomar e incluir el neutro inmediatamente anterior: τὰ ἀρχαῖα [...] καινά; (2) que 5,18-19 desarrolla no solo la iniciativa divina, sino también la mediación cristológica (διὰ Χριστοῦ, ἐν Χριστῷ) enunciada ya en 5,15-17. En sentido estricto, el δέ en 5,18 no introduce una novedad teológica, sino que añade una explicación cristológica a la iniciativa divina.

La expresión τὰ πάντα se puede interpretar en dos sentidos: (1) Totalidad del cosmos (todas las cosas creadas e increadas, por ejemplo, Col 1,16). Esta afirmación se apoya sobre la recurrencia del término κόσμος en 5,19 y sobre todas las afirmaciones soteriológicas de 5,14-15[22]. (2) La totalidad de la creación (todas las cosas creadas). Esta interpretación se apoya en el versículo anterior, especialmente en las repeticiones de la misma raíz: καινὴ κτίσις y καινά (neutro plural).

El pronombre reflexivo ἑαυτῷ (en dativo) se podría referir, gramaticalmente hablando, a Dios o a Cristo. La presencia de la expresión preposicional διὰ Χριστοῦ indica que Cristo es el mediador de la reconciliación. Otras referencias confirman que él no es el agente principal de la acción, sino Dios. Estas observaciones hablan en favor de considerar a Dios como el referente semántico del pronombre reflexivo en dativo. Los objetos directos del verbo καταλλάσσω se indican generalmente en acusativo, y los indirectos en dativo[23]. El ejemplo de 5,18 adquiere un valor importante en cuanto se utiliza el reflexivo ἑαυτῷ: Dios nos ha reconciliado *consigo mismo*.

Los participios τοῦ καταλλάξαντος y δόντος coinciden en tiempo, género, caso y número; el primero tiene función atributiva debido al artículo que lo determina, mientras que el segundo no tiene artículo. A pesar de la dificultad mencionada, el καί que vincula las dos cláusulas indica que la función de los dos participios es atributiva con relación al mismo sustantivo[24]. En las lenguas derivadas del latín este tipo de participios se traducen como si fueran frases relativas: «Dios *que* nos ha reconciliado *y que* nos ha dado el ministerio de la reconciliación». La sintaxis de la frase permite entender, así, que los dos participios se refieren al mismo sujeto agente: Dios.

El genitivo τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς se podría interpretar como objetivo (el ministerio que consiste en la misma acción de reconciliar) o epexegético (el ministerio que en sí mismo es el reconciliar). La diferencia entre las dos posibilidades es mínima; el matiz objetivo quizá es más acorde al pensamiento del apóstol en la sección, ya que en ella se cualifica el ministerio paulino de muchas formas. Para la exégesis del pasaje será mucho más importante determinar el alcance del susodicho «ministerio» (διακονία) en toda la carta.

2.2. Exégesis de 2 Cor 5,19

En 5,19 se concentran las dificultades exegéticas más importantes de toda la subsección. La primera concierne al valor de ὡς ὅτι; la segunda, a la interpretación de la construcción perifrástica; la tercera, no menos importante, al matiz que la posición de ἐν Χριστῷ añade a la frase.

E. Käsemann sostiene que la sección contiene un himno litúrgico prepaulino y que la formula ὡς ὅτι se debe leer como una introducción al material litúrgico que allí se encuentra[25]. Él corrobora su interpretación subrayando la cantidad de participios presentes en la sección, así como la teología de la expiación allí insinuada gracias a la expresión «sin tenerles en cuenta sus trasgresiones».

El sintagma ὡς ὅτι podría tener, en realidad, tres significados: (1) comparativo, subrayando la conjunción ὡς[26]; (2) causal, enfatizando la conjunción ὅτι (nótese la ausencia de un verbo *dicendi*)[27]; (3) epexegético, subrayando el paralelismo de contenido entre 5,18 y 5,19. S. E. Porter está a favor de esta última interpretación porque considera que 5,18 y 5,19 repiten la misma idea y por lo mismo se deberían leer como sinónimos[28]. Si se considera, en cambio, un sintagma comparativo, se deberían poder individualizar los dos elementos de la comparación, que en la disposición actual no se encuentran y que no corresponden a la secuencia temporal, especialmente al participio θέμενος[29]. El significado causal no parece tener sentido en el contexto porque propone una inferencia en lugar de una consecuencia; sin embargo, si se entiende como una amplificación de la motivación anterior, resulta claro que la progresión se dirige hacia la reformulación del ministerio dado a los beneficiarios de la reconciliación.

Algunos estudiosos leen la secuencia participial como si ella tuviera valor adverbial-circunstancial con matiz temporal. R. Bell, por ejemplo, traduce el texto como si fueran dos sintagmas yuxtapuestos consecutivos: «Dios estaba en Cristo, por eso reconciliaba el mundo consigo»[30]. Los participios καταλλάσσων, λογιζόμενος y θέμενος parecen depender del verbo ἦν; si fuese así, se deberían leer como participios predicativos-complementarios (BDR § 414); sin embargo, la negación (μή) y la conjunción (καί) sugieren que toda la frase se debe leer, más bien, como una construcción perifrástica[31].

La interpretación de la construcción perifrástica formada por ἦν + participio (καταλλάσσων) + participio (λογιζόμενος) + καί + participio (θέμενος) presenta, a su vez, las siguientes dificultad de interpretación: (1) ¿Se deben leer el verbo εἰμί (ἦν) y el participio καταλλάσσων como una unidad, es decir, como una perífrasis? (2) O, ¿están, en cambio, separados sintácticamente y ἦν se debe leer como un verbo copulativo con sentido existencial o local? (Véase la interpretación de R. H. Bell ya mencionada).

La segunda opción indica que el sujeto verbal Θεός se puede aislar de la construcción participial: «Había o existió Dios...». Otra variante de la misma lectura podría ser: «Dios estaba (= existía) en Cristo, reconciliando», etc. La opción de Barrett que lee el verbo como si fuera copulativo termina interpretando el participio como atributivo: «Dios era aquel que estaba reconciliando en Cristo el mundo»[32]. Esta interpretación parece tener raíces en los Padres de la Iglesia[33]. Esta opción de lectura, sin embargo, como se ha mostrado hasta ahora, ve una frase copulativa donde falta el artículo (de los participios) e ignora la secuencia participial[34].

La primera opción, es decir, la interpretación perifrástica, comprende varias posibilidades. Las dificultades más relevantes en este caso son la posición del sintagma ἐν Χριστῷ y la discordancia de tiempo del participio θέμενος con relación a los otros participios del versículo. Las opciones de lectura respecto a la secuencia participial son las siguientes:

(1) En Cristo, Dios estaba reconciliando el mundo, no (*estaba*) considerando (= sin considerar) las trasgresiones y (*estaba*) poniendo en nosotros la palabra de reconciliación. En esta opción todos los participios se interpretan como complementos de ἦν; la negación (μή) y el καί se leen como disyunción y conjunción dependientes del mismo verbo[35]. Esta interpretación ignora, sin embargo, la variación temporal de θέμενος (aoristo) y lee los tres participios como complementos verbales todos al mismo nivel. Esta lectura, además, no incluye el matiz enfático-local del sintagma ἐν Χριστῷ ya mencionado en el análisis de la sintaxis.

(2) En Cristo Dios estaba reconciliando el mundo; no considerando (= sin considerar) las trasgresiones, sino poniendo en nosotros la palabra de reconciliación[36]. En esta opción se enfatiza el καί y se le da valor adversativo; en ella, además, los participios λογιζόμενος y θέμενος se interpretan como adverbiales con relación a la primera perífrasis, es decir, cualificando la acción divina. Esta lectura, sin embargo, no logra evitar ni explicar la ausencia de coordinación entre los tiempos de los participios.

(3) En Cristo Dios *estaba* reconciliando el mundo sin considerar las trasgresiones y [así] *estaba* confiriéndonos (= nos *dio*) la palabra de

reconciliación[37]. En esta interpretación el segundo participio (λογιζόμενος) tiene función adverbial con relación a la primera construcción perifrástica (ἦν + καταλλάσσων), mientras que el tercer participio se lee como si fuera perifrástico dependiendo del verbo inicial ἦν. Esta interpretación considera el καί como una conjunción entre las dos frases participiales y tiene la ventaja de respetar los tiempos de los participios como se presentan en el texto; su dificultad mayor consiste precisamente en justificar la función copulativa o consecutiva del καί.

La posición de ἐν Χριστῷ y su valor presentan ulteriores problemas de comprensión. La expresión se podría considerar local o más bien instrumental (al igual que διὰ Χριστοῦ). Si se considera local, su sentido se vuelve local-metafórico; si se lee con valor instrumental, ¿cómo evitar, o por qué no simplemente repetir, διὰ Χριστοῦ? El paralelo con la expresión ἐν ἡμῖν sugiere que el sintagma se debe leer con valor local metafórico: en la realidad de Cristo.

2.3. Exégesis de 2 Cor 5,20-21

La exégesis de 5,20 presenta las siguientes dificultades: (1) ¿Cómo se debe interpretar la conjunción οὖν en este caso? (2) ¿Cuál es el significado de πρεσβεύω?, ¿cuál es su importancia para comprender la teología del pasaje? (3) ¿Cuál es el significado de la expresión ὑπὲρ Χριστοῦ; al servicio de (= a favor de) Cristo o, más bien, en el lugar de Cristo? (4) ¿Cuál es el valor y la referencia de ὡς en este caso? (5) ¿Cuál es la función y cuál el sentido del participio παρακαλοῦντος?

La referencia de ἐν ἡμῖν en 5,19 parece ambigua, sin embargo, si se lee conjuntamente con el «nosotros» de 5,18c, indica el ministerio dado al apóstol. La partícula οὖν en 5,20 introduce en, este sentido, el resultado del ministerio apenas enunciado en 5,19; la expresión ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν tiene, en efecto, sentido consecutivo y se refiere al ministerio llevado a cabo por Pablo. El verbo πρεσβεύω significa «ser embajador» o «representar a alguno». Se trata de un término diplomático usado para referirse a los delegados imperiales de la época[38]. La expresión πρεσβεύω + ὑπέρ se puede interpretar como «a favor de Cristo»[39] o «en el lugar de Cristo»[40]. El uso de la preposición aquí parece deliberadamente anfibológico. En el conjunto de la Biblia, el verbo πρεσβεύω aparece solo aquí y en Ef 6,20; en los dos casos se usa la preposición ὑπέρ. La importancia teológica de vincular el lenguaje diplomático al del ministerio paulino es doble: por una parte, redefine el ministerio del apóstol en términos de representación, es decir, de mediación; por otra, incluye la dimensión deliberativa como parte de su ministerio, es decir, el hecho de convencer o persuadir la contraparte a los beneficios que se reciben por su mediación. La redefinición le sirve al apóstol como un argumento ulterior para defender su ministerio. Aquí la conjunción ὡς introduce una característica divina formulada por medio de un genitivo absoluto:

el exhortar de Dios. La expresión ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος subraya una relación de sustitución: en lugar del cual[41]. Por esta razón muchas traducciones formulan la frase como una hipótesis: como si Dios exhortara por nuestro medio, a saber, por medio de la exhortación apostólica.

La exégesis de 5,21 es muy rica y compleja a la vez. Algunos estudiosos han querido interpretar este versículo como una parataxis, es decir, como una frase descoordinada respecto a 5,20. Se debe notar, sin embargo, que el sujeto lógico de los dos versículos es el mismo: Dios. La dificultad exegética más importante del versículo reside, en realidad, en la incoherencia aparente entre las dos frases que la componen: 21a referida al «Cristo» y 21b referida a «nosotros».

Desde el punto de vista de la sintaxis se verifica una *reversio*, mientras que desde el punto de vista de la semántica se encuentra una oposición entre pecado y justicia divina[42]. El sintagma ὑπὲρ ἡμῶν podría tener dos sentidos: «sustitución», o más bien, «beneficio». Muchos estudiosos consideran que la interpretación del sintagma debería ser igual a aquella de ὑπὲρ Χριστοῦ en 5,20. Quizá se trata sencillamente de una figura retórica denominada políptoton.

La expresión «lo hizo pecado» se podría interpretar en dos sentidos: (1) como la encarnación del Verbo (en una condición pecaminosa); (2) como una oferta sacrificial característica de un rito apotropaico. Véase, por ejemplo, la versión de Agustín: «Deus fecit Christum "peccatum", id est sacrificium pro peccato (vel pro peccatis)»[43]. R. Bieringer ha puesto algunos interrogantes a esta interpretación, especialmente al uso del término ἁμαρτία para designar una oferta por el pecado[44]. La expresión normal para designar una oferta de este tipo generalmente se señala con la preposición περί. Véase, por ejemplo, Rom 8,3 (cf. Lv 9,7.22; 14,19; véase, sin embargo, el uso de ὑπέρ en Ez 43,25). A pesar de las dificultades que presenta la hipótesis sacrificial, se podría conjeturar que una cierta interpretación expiatoria se insinúa ya en el contexto (5,14). Véase, por ejemplo, Gal 3,13 donde la muerte de Cristo se entiende en términos de maldición. Sin embargo, incluso en este caso, la identificación de Cristo con la oferta inmolada permanece poco clara[45].

La mejor respuesta a estas preguntas parece ser aquella que considera la identificación de Cristo con el pecado como una metonimia, que expresa, en este caso, la causa por el efecto[46], a saber, dice «pecado» para referirse a los efectos del pecado. A favor de esta interpretación se subrayan los siguientes indicios: primero, la omisión de la responsabilidad humana en la descripción del pecado; segundo, la omisión del término ἁμαρτολός[47]; haber usado este término hubiera equivalido a entender que Cristo fue separado de Dios.

El genitivo «justicia de Dios» se podría interpretar con sentido objetivo (la justicia que cuenta delante de Dios), de origen (la justicia que viene de Dios),

subjetivo (la justicia que Dios hace) o posesivo (justicia como atributo divino). El problema en este casos consiste en determinar si la disposición del argumento indica la justicia como un atributo divino o, más bien, como una transformación moral del sujeto[48]. La disposición de 5,21 enfatiza la transferencia activa de la justicia divina a la realidad humana *por mediación de* Cristo o *en* la realidad del Cristo. La misma disposición habla a favor de entender el genitivo «justicia de Dios» con sentido subjetivo.

3. Reflexión teológica

La noción de la «reconciliación» en 2 Cor 5,18-21 se presenta como el resultado de la nueva creación en Cristo. Pablo define la «reconciliación» como ministerio y palabra que ha recibido por iniciativa divina, y que a su vez se convierte en exhortación dirigida a sus oyentes. Las líneas de pensamiento de la sección convergen en este caso sobre los destinatarios de la acción divina y sobre las transformaciones que ellos experimentan como fruto de su identificación con Cristo.

3.1. La nueva creación

Nuestra contribución a la exégesis de 2 Cor 5,18-21 consiste en haber mostrado las dos líneas principales de pensamiento que forman el tejido argumentativo de la sección. La última línea advertida describe la transformación moral del sujeto en Cristo. El análisis tanto de la sintaxis como de la figura retórica de la metonimia en 5,21 muestra que la acción divina no busca hacer del Cristo un transgresor, sino transformar sus beneficiarios en justicia divina. El texto actual no dice explícitamente cómo sucede esta transformación de las trasgresiones de quienes se hallan en el mundo, ni cómo se pasa de la causa –el pecado– a la justicia divina, sino que subraya, en cambio, que todo ello sucede «en Cristo».

La segunda línea de pensamiento de la unidad se refiere a la transformación gnoseológica de los sujetos reconciliados. Nuestro análisis ha mostrado el alcance que tiene la estructura perifrástica en 5,19; especialmente la relación temporal-causal que existe entre la reconciliación del cosmos y la reconciliación del apóstol en 5,18 y 5,20[49]. En este caso la progresión argumentativa no indica solamente la causa de la reconciliación de los individuos, sino también su consecuencia: la exhortación[50]. De hecho el apóstol no exhorta a la reconciliación sin haber demostrado antes las razones por la cuales él ha llegado a ser ministro y representante de esta palabra de exhortación. ¿Por qué se debería aceptar la llamada paulina a la reconciliación? Porque ahora, después de su explicación, no se puede ignorar que esta palabra está fundada en la iniciativa divina de la reconciliación del cosmos y de quienes lo habitan. La particularidad de este pasaje consiste precisamente en entretejer el aspecto demostrativo con el deliberativo, escondiendo los indicios del paso entre uno y otro[51].

¿Cómo se entreteje esta doble progresión en el conjunto de la sección? ¿Cuál es la relación entre nueva creación y reconciliación? Algunos estudiosos *no* ven ningún vínculo explícito entre la καινὴ κτίσις mencionada en 5,17 y la reconciliación en 5,18[52]. La exégesis de la unidad ha mostrado, en cambio, que (1) en 5,18 la expresión τὰ πάντα retoma las menciones anteriores de τὰ ἀρχαῖα y

καινά en 5,17; (2) la sintaxis y el tiempo de los participios en 5,18 indica la acción divina en el pasado; (3) tanto el tiempo de la acción como su contenido están a favor de interpretar 5,18 como una explicación de aquello que Dios ha hecho en Cristo por su mediación. En este sentido, 5,18 introduce la motivación de la situación descrita en 5,17 como «nueva creación». ¿Cuál es la *novedad* de esta «nueva creación»? Esta consiste en la transformación doble de los individuos: su transformación moral como resultado de la transformación de su conocimiento (y conciencia). Pablo retoma aquí las palabras de Is 43,18-19 (véase también Is 65,17; 66,12) para mostrar que las cosas nuevas que Dios había prometido se han cumplido en Cristo. La novedad consiste en entender que Dios cumplió su palabra e hizo las cosas de nuevo por medio de la muerte de Cristo. La novedad consiste también en haber explicado estas transformaciones por medio del vocabulario diplomático de la cultura helenística. Y ¿por qué esto? Probablemente porque el vocabulario de la reconciliación no repite sin más el de la justificación, sino que ya incluye en sí la dimensión deliberativa que Pablo buscaba enfatizar aquí[53]. En Cristo, un individuo que ha sido transformado no tiene otra opción sino la de convertirse en representante de esta transformación. ¿De qué mejor vocabulario disponía el apóstol para expresar esta nueva autoconsciencia?

3.2. «Déjense reconciliar»

Algunos estudiosos han cuestionado el valor del pasivo divino, así como la comprensión de la forma verbal καταλλάγητε. J. Lambrecht afirma, por ejemplo[54], que la forma pasiva del verbo tiene significado activo-reflexivo como en 1 Cor 7,11 y Mt 5,24[55]. Sin embargo, el análisis de la sintaxis y de la progresión del conjunto demuestra que una vez reconciliado el cosmos por Dios, el imperativo paulino se dirige a sus oyentes pidiendo la aceptación definitiva, de una vez por todas, de esta iniciativa divina. La forma verbal καταλλάγητε presenta de hecho dos matices que se comprenden solo en el conjunto de la sección. (1) El imperativo pasivo sugiere que el primer paso para alcanzar la reconciliación no es dado por los seres humanos, sino por Dios; este dato particular constituye, de hecho, una exhortación a recibir la iniciativa divina y no a llevarla a cabo, en sentido estricto. (2) El imperativo aoristo sugiere, por otra parte, una orden categórica, perentoria, y no propiamente duradera[56]. El matiz de esta apelación se confirma en el contexto inmediato: en Cristo, es decir, en su muerte (5,14-15), Dios reconciliaba el mundo (5,19). El imperativo no exhorta a reconciliarse con Dios, sino a acoger de una vez por todas las consecuencias del acontecimiento cristológico.

¿Quiénes son los destinatarios de esta apelación del apóstol? La interpretación de los estudios oscila entre dos opciones principales: en la primera, se trata de los oyentes-creyentes de la comunidad de Corinto[57]; en la segunda, se trata de los no-convertidos-aún[58]. Nuestro análisis sugiere, más bien, un tipo de destinatario

mucho más amplio: todos. La exégesis de 5,19 ha demostrado que la estructura perifrástica tiene la función de amplificar la acción divina enunciada en 5,18: por medio de Cristo, Dios ha reconciliado a Pablo y a «nosotros», porque en Cristo él estaba reconciliando el mundo entero. En este caso la dificultad exegética no consiste en entender la reconciliación del cosmos, sino en interpretar la expresión a propósito de «sus trasgresiones». En 5,19 la concordancia de παραπτώματα αὐτῶν se debe entender *ad sensum*, es decir, vinculada a la tercera persona singular del κόσμος[59]. En el contexto no parece importar mucho la responsabilidad personal involucrada en la trasgresión, sino la iniciativa divina. El hecho de no imputarles las trasgresiones del mundo se interpreta igualmente *ad sensum*: la acción divina en Cristo no tenía en cuenta las trasgresiones de aquellos que estaban en el cosmos. La consecuencia de esta iniciativa divina, que tuvo ya lugar, se reformula en términos de «palabra de reconciliación». Se trata de una palabra de Dios dada a Pablo para el mundo y para aquellos que habitan en él.

Algunos estudiosos han discutido largamente si la formulación de la reconciliación en 2 Cor 5,18-21 describe solo la relación vertical entre Dios y la humanidad, o si también incluye la relación horizontal, es decir, entre los seres humanos. La dificultad hermenéutica reside en este caso en la ambigüedad del referente correspondiente a ἡμᾶς en toda la sección. Algunos estudiosos intentan leer el «nosotros» como una alusión velada a la reconciliación que Pablo tiene todavía pendiente con la comunidad de Corinto[60]. A pesar de la anfibología del «nosotros», se debe notar que las líneas del pensamiento encontradas hasta ahora no enfatizan la transformación de la relación entre los miembros de la comunidad, sino la transformación de su relación con Dios. No se puede excluir *a priori* que esta transformación también pueda tener efectos sobre la reconciliación de los individuos entre sí, por ejemplo, entre Pablo y los miembros de la comunidad. Sin embargo, el énfasis dado a la argumentación acentúa más bien el vector vertical de la iniciativa salvífica.

La definición de la escatología en 5,18-21 suscita, por su parte, preguntas. Algunos estudiosos han interpretado la reconciliación como una noción escatológica en cuanto esta todavía está por realizar, como se deduce de la súplica paulina en 5,20. Nuestro análisis ha mostrado, en cambio, que el apóstol habla de la reconciliación, de diversas formas, como un acontecimiento ya cumplido en Cristo, del cual solo falta su aceptación por parte de los oyentes. La justificación de la exhortación se basa en el pasado de aquello que Dios ha hecho, prescindiendo incluso de las transgresiones humanas. La escatología del pasaje se asemeja más, en este sentido, a una *inaugural* que llegará a ser completa cuando todos los destinatarios de la carta acogerán el ministerio paulino de su palabra.

La soteriología del texto anuda la iniciativa divina a la mediación cristológica indistintamente. La clave hermenéutica se encuentra en este caso en la referencia

semántica del sintagma ἐν αὐτῷ en 5,21[61] y del uso de la preposición ὑπέρ en toda la sección. El punto de partida del razonamiento soteriológico es el siguiente: todo (τὰ πάντα) viene de (ἐκ) Dios (5,18), es decir, todas las cosas suceden por su mediación y todo lo que Dios renueva lo hace por medio de Cristo. Ahora bien, este razonamiento se desarrolla en dos direcciones complementarias y en muchos sentidos también consecutivas: el crear, el reconciliar, el transformar los seres humanos en justicia divina sucede en Cristo, pero la mediación del Cristo sucede a favor de Pablo, que a su vez, se transforma a favor de otros: del «nosotros» de la comunidad de Corinto y de los oyentes.

3.3. La ambigüedad

Una última contribución de nuestro análisis para la teología de la reconciliación en 2 Cor 5,18-21 consiste en mostrar la función retórica de la anfibología en el texto. En este caso la reflexión proviene de dos cuestiones exegéticas: (1) ¿cuál es la referencia semántica de ἡμᾶς en 5,11-21?, y (2) ¿cuál es el significado de la preposición ὑπέρ en toda la sección? En los dos casos la respuesta es ambigua (y, además, parece deliberadamente ambigua).

La ambigüedad en la retórica antigua se consideraba un error, incluso un indicador de poca cultura. Sin embargo, lo opuesto, es decir, el exceso de claridad se podía considerar igualmente un error, incluso signo de pedantería. ¿Por qué Pablo recurre a la anfibología? Muy posiblemente porque necesitaba echar mano del *poder evocador de lo no dicho*[62]. La ambigüedad puede ser sintáctica o semántica y se define como el uso equívoco de los términos[63]. En 2 Cor 5,11-21 el «nosotros» se refiere a Pablo en algunos casos (5,11-13.18.19a); en otros parece tener sentido inclusivo (5,14-15.16-17.20-21). Una observación similar vale para el uso de ὑπέρ. En algunos casos significa «para» o «a favor de» (5,12.15c.20b), en otros parece significar, en cambio, «en lugar de» (5,14b.15a.20a.21a); en el primer caso indica los beneficiarios, en el segundo sugiere una relación de sustitución[64]. Aunque la anfibología en 2 Cor 5,11-21 parece oscurecer el sentido de algunos pasos de la argumentación[65], esta tiene una función retórica muy importante dentro de la sección: sugerir, sin decir explícitamente, que la acción divina sucede a favor de Pablo, de la comunidad de Corinto y de los destinatarios de la carta, o, dicho concisamente: todo lo que sucede a nuestro favor sucede también para su bien. La sugerencia va más allá, porque la progresión del razonamiento indica que la mediación de Cristo se convierte en la mediación paulina, tanto *en lugar de* como *a favor de* la comunidad y de todos los oyentes.

La llamada a la reconciliación en 2 Cor 5,18-21 se realiza en este sentido *en lugar de* Cristo (= en nombre de Cristo), pero también *a su favor*. Pablo insinúa que Dios actúa no solo por medio de Cristo, sino también por medio de la exhortación apostólica. Así, acoger su palabra significa aceptar su ministerio y por

lo mismo la novedad del Cristo. La noción de la reconciliación en la sección indica con categorías helenísticas la transformación (moral y gnoseológica) que tiene lugar en Cristo; en el contexto amplio de la sección, constituye un ejemplo de la manera en que Pablo defiende su ministerio a favor de todos (a favor de «nosotros»). Al fin de cuentas, su palabra es ministerio dado por Dios a *nuestro* favor.

[1] Carta A: 2 Cor 1-8 + 13,1-13 + Rom 6; carta B: 2 Cor 9; carta C: 2 Cor 10,1-13,10. Véase J. S. SEMLER, *Paraphrasis II. Epistolae ad Corinthios*, 1ª ed., Hemmerde, Halle 1776, pp. 235-321. Véase también el Apéndice 3.

[2] A favor de la separación entre 10–13 y 1–9 se debe señalar el contraste de la actitud conciliadora del apóstol con su tono sarcástico y de reproche; véase, por ejemplo, 7,4; 10,12 y 8,7; 12,20. Otra discusión relacionada con la anterior concierne la posición de 2 Cor 6,4–7,1, que parece fuera del lugar en el contexto, mientras 7,2 pareciera seguir, en cambio, a 6,13. Véase el resumen de las hipótesis de composición en V. FURNISH, *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 32A), 1ª ed., Doubleday, Garden City, NY, 1984, pp. 29-54; véase también R. P. MARTIN, *2 Corinthians* (WBC 40), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1986, pp. XL-LIII.

[3] H. D. BETZ, *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on two Administrative Letters of the Apostle Paul* (Hermenia), 1ª ed., Fortress, Filadelfia, PA, 1985.

[4] Véase J. D. H. AMADOR, «Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity», *NTS* 46 (2000) 92-111. Además de los argumentos propuestos por J. D. H. Amador a favor de la unidad argumentativa y dinámica de la carta, se debe señalar la repetición del vocabulario del «enorgullecerse» y del «ministerio» a lo largo de toda la carta (καύχημα: 2 Cor 1,4; 5,12; 9,3; καυχαόμαι: 2 Cor 5,12; 7,14; 9,2; 10,8.13.15.16.17(x2); 11,12.16.18(x2).30(x2); 12,1.5(x2).6.9; διακονία: 2 Cor 3,7.8.9(x2); 4,1; 5,18; 6,3; 8,4; 9,1.12.13; 11,8). Nótese, en cambio, la restricción del tema del sufrimiento a los primeros ocho capítulos (θλῖψις: 2 Cor 1,4(x2).8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; 8,2.13).

[5] Véase G. LORUSSO, *La seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (SOCr 8), 1ª ed., EDB, Bolonia 2007, p. 158.

[6] Véase más adelante el análisis de la partícula δέ en la exégesis de 5,18-21.

[7] G. Lorusso (p. 158) reconoce que la sección busca resaltar los motivos para enorgullecerse del ministerio apostólico. Sin embargo, más allá del texto, él subraya el valor personal de la actuación paulina. Véase su división de la sección:

5,13	La actuación de Pablo con relación a Dios y a los corintios;
5,14-17	la dimensión cristológica del ministerio;
5,18-21	la dimensión teológica del ministerio;
5,20-21	la aplicación del discurso a la relación entre Pablo y los corintios;
6,1-2	la fundamentación bíblica de la exhortación salvífica del apóstol.

[8] Nótese el γάρ causal en 5,14 que retoma la unidad anterior.

[9] Véase R. BIERINGER, «Traditionsgeschichtlicher Ursprung und theologische Bedeutung der ΥΠΕΡ-Aussagen im Neuen Testament», en F. van SEGBROEK (ed.), *The Four Gospels 1992* (FS F. NEIRYNCK) (BEThL 100), 1ª ed., University Press, Lovaina 1992, pp. 219-248.

[10] El verbo συνίστημι con valor transitivo (a ustedes) significa presentar o recomendar. Véase también 2 Cor 3,1; 4,2; 6,4; 10,12.18; 12,11.

[11] Véase A. J. M. WEDDERBURN, «2 Corinthians 5:14 – A Key to Paul's Soteriology?», en T. J. BURKE y J. K. ELLIOTT (eds.) *Paul and the Corinthians* (FS M. THRALL), 1ª ed., Brill, Leiden 2003, pp. 267-283.

[12] Véase R. BIERINGER, «Traditionsgeschichtlicher Ursprung», pp. 219-248. Una interpretación de corte más confesional ha intentado interpretar 5,14 (junto a 5,21) en clave de «satisfacción». Véase M. LUTERO, *Galatians* (The Crossway Classic Commentaries), Crossway Books, Wheaton, IL, 1998, p.151; véase también B. SESBOÜE, *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut* (CJJC), 1ª ed., Desclée,

París 2003, pp. 308-309; con relación a Gal 3,13. Cristo carga sobre sí los pecados de toda la humanidad y paga el rescate por ellos.

[13] Véase M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp. 409-410.

[14] Similar a la de VIRGILIO, *Eneida*, 5.815. Sin embargo, no se trata de una ofrenda voluntaria. Véase A. J. M. WEDDERBURN, «2 Corinthians 5:14», pp. 274-275.

[15] Algunos investigadores, sin embargo, interpretan las dos partículas de 5,16-17 como si fueran consecutivas y leen los dos versículos como si fueran paralelos entre sí. Véase, por ejemplo, J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves...": A Reading of 2 Cor 5,11-21», en L. de LORENZI, *The Diakonía of the Spirit (2 Co 4:7 - 7:4)* (SM ben.BE), 1ª ed., Benedictina, Roma 1989, p. 177. Lambrecht lee el primer ὥστε como consecuencia de 14a en lugar de 15b e interpreta el segundo ὥστε (5,17a) como una cláusula consecutiva independiente.

[16] Véase el análisis completo de las dos opciones en M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp. 416-417.

[17] Véase J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», p. 178.

[18] U. Mell estudia con atención la noción de «nueva creación» en el TM (Is 43,16-21; 65,16b-23) y en los escritos de Qumrán (1QH 3,19-23b; 11,9a-14a; 15,13-17a; 13,11-12a; 1QS 4,23b-26; 11QTb 29,7b-10). Mell analiza también la expresión «nuevos cielos y nueva tierra» en los escritos apocalípticos (*1 Hen*, 91,15-16; 72-82; Ap 20,11-21,1; *PsFilón*, 3,10; *Jub*, 1,29; 4,26); en los textos rabínicos (*TPsJ* (=*TJI*) Dt 32,1) y de la diáspora (*JosAs*, 8,9; 15,5; 27,10). La comparación con los textos paulinos de Gal 6,11-18 y 2 Cor 14-17 muestra el alcance soteriológico que la expresión adquiere en el pensamiento paulino. Véase U. MELL, *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), 1ª ed., De Gruyter, Berlín 1989.

[19] Véase S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 137.

[20] Véase también R. BIERINGER, R., «2 Korinther 5,19a und die Versöhnung der Welt», en R. BIERINGER y J. LAMBRECHT (eds.) *Studies on 2 Corinthians* (BEThL 112), 1ª ed., University Press, Lovaina 1994, p. 458.

[21] Véase J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», pp. 182-183. Por medio de la partícula δέ Pablo introduce una idea nueva (ἐκ θεοῦ). Si 5,14-17 se concentraba en la dimensión cristocéntrica, a partir de 5,18 él subraya la perspectiva teológica.

[22] Véase una vez más J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», p. 183.

[23] Véase el Apéndice 2: «La sintaxis de καταλλάσσω y ἀποκαταλλάσσω –objetos verbales directos e indirectos–».

[24] Otros ejemplos en 1 Cor 1,29; Ef 2,14.

[25] E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme», pp. 52-53.

[26] Véase, por ejemplo, J.–F. COLLANGE, *Enigmes de la Deuxieme Épître de Paul aux Corinthiens. Etude Exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4* (MSSNTS), 1ª ed., University Press, Cambridge 1972, pp. 269-270.

[27] Véase C. K. BARRETT, *A Commentary on The Second Epistle to The Corinthians* (BNTC), 1ª ed., Adam & Charles Black, Londres 1973, pp. 176-177; J. HÉRING, *La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT), 1ª ed., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1949, p. 53.

[28] S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 132. Según J. Lambrecht la repetición funciona, más bien, como una explicación (incluso fundamental). Véase J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», p. 184.

[29] En 5,19 la dificultad hermenéutica radica en el tiempo verbal de θέμενος (aoristo) que parece subrayar una acción anterior incluso a la reconciliación. Véase H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief* (KEK VI), 9ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1924, pp. 193-194.

[30] Véase R. H. BELL, «Sacrifice and Christology in Paul», *JThS* 53 (2002) 11.

[31] Véase BDR § 353: «Il participio presente con le forme di εἶναι nel NT serve soprattutto per la perifrasi dell'imperfetto, ma anche dell'indicativo, congiuntivo, imperativo e infinitivo presente e dell'indicativo futuro». El matiz de la construcción subraya la duración del período. En 2 Cor 9,12-14 se encuentra el

ejemplo de una construcción perifrástica similar, solo que en tiempo presente. Sin embargo, el matiz temporal de las acciones allí indicadas es el mismo; se trata de acciones fuertes expresadas con formas participiales para indicar su duración en el tiempo.

[32] Véase C. K. BARRETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, pp. 177-178.

[33] Véase TEODORETO DE CIRO, *Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli*, 82.412.12-15, que en su versión del texto añade el artículo definido a θεός; véase también J. CRISÓSTOMO, *In epistulam ii ad Corinthios*, 61.477.13.

[34] Véase S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 133; C. K. BARRETT, *The Second Epistle to The Corinthians*, p. 177; A. PLUMMER, *The Second Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 183.

[35] Véase, por ejemplo, «esto es, que en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación». (Nueva Versión Internacional).

[36] Véase, por ejemplo, «I mean, God was in Christ reconciling the world to himself, not holding anyone's faults against them, but entrusting to us the message of reconciliation». (Jerusalem Bible).

[37] Véase, por ejemplo, «poiché Dio ha riconciliato il mondo con sé in Cristo, non imputando agli uomini i loro falli, ed ha posto in noi la parola della riconciliazione». (Nuova Diodati).

[38] Las recurrencias del verbo πρεσβεύω en la literatura antigua describen generalmente el trabajo de los representantes del estado. Véase, por ejemplo, TUCÍDIDES, *Historia*, 1.92: «On hearing this, the Lacedaemonians did not openly show any resentment against the Athenians; for they had sent their embassy (ἐπρεσβεύσαντο) to Athens, not to stop the work, but to offer, as they professed, a suggestion in the common interest, and besides, they entertained at that time the most friendly feelings for the Athenians on account of their zeal in opposing the Persians; since, however, they had failed in their purpose, they were secretly vexed. So the envoys on either side returned home without making any formal complaint» (Traducción de C. F. SMITH). Véase también 6.76.1-3; 8.5.1-6; más reciente en F. JOSEFO, *Ant.* 16.161.1-6; 4.77.1; 8.368.5; 13.245.2.

[39] H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 195.

[40] M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, p. 436.

[41] Véase BDR § 425.3.

[42] Véase J.-N. ALETTI, «God made Christ to be Sin (2 Corinthians): Reflections on a Pauline Paradox», en S. T. DAVIS, D. KENDALL y G. O'COLLINS (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, 1ª ed., Oxford University Press, Oxford-Nueva York 2004, p. 113.

[43] AGUSTÍN, *Epist.* 140; *Quaestionum in heptateuchum libri septem* 4; *Quaest. Numerorum, quaest.* 12; *Sermones* 134; *De gratia e de peccato originali* 2. 32. 37. Citados por J.-N. ALETTI, «God made Christ to be Sin (2 Corinthians)», p. 111.

[44] Véase R. BIERINGER, «Traditionsgeschichtlicher Ursprung», pp. 232-238.

[45] Si fuera de esta manera, ¿cómo se debería entender el pago del rescate por nuestros pecados?, ¿cuándo habría tenido lugar?

[46] Véase J.-N. ALETTI, «God made Christ to be Sin (2 Corinthians)», p. 115.

[47] Véase M. WINNINGE, *Sinners and the Righteous*, pp. 225-226.

[48] El análisis de Christof Strüder muestra bien que la expresión δικαιοσύνη θεοῦ se explica e ilumina por medio de la expresión καινὴ κτίσις dispuesta en paralelo con la primera. La «nueva creación» indica que la transformación del creyente en «justicia de Dios» no es forense sino ontológica. La noción de la «justicia de Dios» precisa, por su parte, que la transformación del creyente no es estática sino relacional. Estas dos nociones abstractas indican, bajo aspectos diferentes, que la nueva identidad del creyente en Cristo es una *identidad en transformación*. Ch. W. STRÜDER, «Identität im Wandel. Konkretionen zu den Abstracta "Neue Schöpfung" und "Gerechtigkeit Gottes" in 2 Kor 5,17.21», en R. BIERINGER, M. M. S. IBITA, D. A. KUREK-CHOMYCZ y T. A. VOLLMER (eds.), *Theologizing in the Corinthian Conflict. Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (BiTS 16), 1ª ed., Peeters, Lovaina-París y Walpole, MA, 2013, pp. 177-209.

[49] La exégesis de la construcción perifrástica en 5,19 ha mostrado que los participios καταλλάξαντος y λογιζόμενος, además de interpretarse como acciones concomitantes, tienen un matiz temporal particular: ellos enfatizan la duración de la acción divina en el pasado.

[50] La progresión del conocimiento tiene lugar en un «nivel superior». Si en el «primer nivel» se describe la transformación del sujeto (Pablo/nosotros) en ministro, embajador o representante de este ministerio –también en justicia divina–; en el «segundo nivel» se enuncia la consecuencia de la autoconsciencia del primero: acepten cuanto han recibido.

[51] En otros textos paulinos el pasaje de la demostración a la exhortación se señala con partículas conclusivas o introductorias (por ejemplo οὖν) o también con pequeñas secciones de transición. Véase por ejemplo Rom 6,12-14.

[52] Véase J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», pp. 182-183.

[53] Algunos autores consideran que la noción de la reconciliación se subordina a la de la justificación. E. Käsemann piensa, por ejemplo, que la reconciliación introduce la noción de la justificación (cf. Rom 5,9-10). El motivo de la reconciliación tiene la función de enfocar y resaltar la doctrina de la justificación. E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme», p. 52. J. Lambrecht arguye, en cambio, que este tipo de subordinación es muy difícil de demostrar porque no tiene en cuenta el aspecto deliberativo-exhortativo-futuro que el vocabulario de la reconciliación introduce aquí. Véase J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», p. 191.

[54] Véase una vez más J. LAMBRECHT, «"Reconcile yourselves..."», pp. 188-189.

[55] En 1 Cor 7,11 la forma verbal καταλλαγήτω tiene claramente valor reflexivo; sin embargo, el matiz introducido por el aoristo no contradice la interpretación de 5,19. Véase, de hecho, el imperativo μενέτω en presente dispuesto en paralelo con relación al segundo imperativo. En Mt 5,24 la interpretación parece aún más sutil porque allí el verbo en imperativo depende del imperativo anterior (ὕπαγε).

[56] Véase BDR §§ 337-338.

[57] Véase V. FURNISH, *II Corinthians*, p. 350.

[58] Véase M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp. 437-438; H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, p. 196; F. F. BRUCE, *1 and 2 Corinthians* (NCeB), 1ª ed., Oliphant, Londres 1971, p. 210.

[59] Véase, G. LORUSSO, *La seconda lettera ai Corinzi*, p. 170.

[60] «It is argued that his words (be reconciled *to me*) understood within the context of his troubled relationship with his readers, reflected to some extent within the section 2:14–7:4». M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, pp., 435-436.

[61] El sintagma ἐν αὐτῷ en 5,21 retoma ciertamente los sintagmas ἐν Χριστῷ en 5,17.19.

[62] Véase B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, 7ª ed., Bompiani, Milán 2003, p. 135.

[63] Véase también H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, Brill, Leiden 1998, §§ 222-223.

[64] Una opción intermedia consiste en interpretar el sintagma como una expresión de representación; véase, por ejemplo, A. J. M. WEDDERBURN, «2 Corinthians 5:14», pp. 281-282. Véase también el estudio detallado de R. Bieringer citado arriba que, sin embargo, no menciona el instrumento retórico de la ambigüedad.

[65] Véase, por ejemplo, la comprensión de la muerte *por* todos (5,15) y del ser embajador *por* Cristo (5,20).

3

La reconciliación en la carta a los Efesios

La noción de la reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses se formula con el término ἀποκαταλλάσσω. El hecho de añadir el prefijo ἀπό a la raíz καταλλάσσω ha sido interpretado generalmente como una intensificación del significado original del verbo[1]. Sin embargo, el análisis sinóptico con otros textos paulino indica que el significado del término no solo se enfatiza, sino que se amplía, en cuanto que incluye y desarrolla dentro de sí categorías nuevas, en particular, las de la creación, la paz y el conocimiento del misterio.

La mención de la reconciliación aparece en la primera parte de la carta a los Efesios, que se ha considerado generalmente como una sección demostrativa (1–3), a diferencia de la segunda, más exhortativa (4–6). La hipótesis de interpretación diacrónica de la carta acentúa, de hecho, la diferencia entre la primera y la segunda sección. U. Luz es uno de los mejores exponentes de esta hipótesis. A partir de las semejanzas entre la parénesis de Colosenses y Efesios, sugirió que la sección exhortativa (4–6) de Efesios retoma muy de cerca el texto anterior de Colosenses (3–4), al cual añade un cierto matiz eclesiológico. Sin embargo, al añadir este matiz a la sección parenética, el autor de la carta necesitó una «nueva planta baja» capaz de soportar el antiguo «primer piso» reconstruido a partir de la parénesis de Colosenses[2]. Desafortunadamente a lo largo de las últimas décadas la hipótesis diacrónica de interpretación se ha mostrado insuficiente para explicar todos los detalles de las dos cartas. E. Best puso en seria duda la aplicación del criterio de la crítica textual a la datación de las cartas *Antilegomena*: el texto más breve, en este caso Colosenses, no se debe considerar necesariamente anterior al más largo, es decir, Efesios[3]. Además, el desarrollo

teológico de algunos temas no se puede amarrar a la datación de las cartas: la cristología cosmológica de Colosenses quizá no refleja un desarrollo teológico anterior a la eclesiología de Efesios y viceversa. Algunos estudios más recientes y de tenor sincrónico han mostrado, en fin, que las categorías de la unidad, de la llamada y del conocimiento del misterio explican con mayor coherencia la unidad interna de la carta[4].

El punto de partida de nuestro estudio será precisamente el del análisis retórico; el cual ha mostrado la importancia de Ef 2 –especialmente 2,11-22– para entender la realidad de la unidad entre étnico-cristianos y judeocristianos dentro de un solo cuerpo eclesial, así como la comprensión de la novedad de la nueva humanidad en Cristo[5].

1. La ubicación de Ef 2,13-18 en la carta

Ef 2 se divide en dos secciones cuyos límites están determinados por la alternancia entre tiempos y sujetos. La primera sección (2,1-10) enfatiza la obra del Padre a favor de ustedes (ὑμεῖς) y la segunda (2,11-12), la acción de Cristo a favor de los gentiles (τὰ ἔθνη). Las dos secciones expresan un cambio en la situación de los protagonistas, entre su *pasado* de muerte y separación, y el *después* de vida, comunión y asociación.

	Ef 2,1-10	*Ef 2,11-22*
(A) El pasado	1-3 El pasado de trasgresiones y muerte.	11-12 La separación de τὰ ἔθνη.
(B) La obra de la salvación	4-7 La acción salvadora del Padre	13-18 La *expolitio* cristológica
(A′) El después (presente)	8-10 La modalidad de la vida	19-22 El resultado: la asociación.

El esquema ποτέ-νῦν

P. Tachau y A. Lindemann[6], entre otros, han estudiado el alcance del esquema *antes-después* (ποτέ-νῦν) en la carta a los Efesios. A. Lindemann subraya la discontinuidad entre el pasado precristiano y el presente en Cristo[7], es decir, entre el judaísmo precristiano y el presente cristiano de los gentiles. P. Tachau subraya[8], en cambio, el presente; para él el esquema aclara la condición presente de los cristianos por contraste con su origen[9].

La clave de lectura de Ef 2,1-10 se encuentra en el contraste de la situación de los destinatarios[10] descrita mediante la partícula ποτέ (2,2.3) y la iniciativa divina que se encuentra después de 2,4 señalada por medio de la partícula δέ. El vocabulario que enuncia la acción salvífica del Padre (B) se caracteriza por su valor asociativo; véase, por ejemplo, los verbos συζωποιέω, συνεγείρω, συγκαθίζω en 2,5-6[11]. El cambio enunciado en 2,8-10 (A′) sucede en la relación de los creyentes con Dios; ellos ahora se consideran salvados (σῴζω) por gracia y se entienden como su obra (ποίημα). Entre la primera unidad (A) y la última (A′) tiene lugar un desplazamiento ético. Nótese especialmente la inclusión indicada por el verbo περιπατέω. Si «ustedes» antes caminaban según los criterios del

mundo (2,2), ahora, en cambio, caminan según las buenas obras que Dios ha predispuesto para ustedes.

La unidad central (B) (2,4-7) presenta al menos dos dificultades de interpretación; una a propósito del origen de la sección, otra, sobre su soteriología. Algunos autores ven en la sección indicios de un himno antiguo o de estratos redaccionales anteriores a la carta. G. Schille, por ejemplo, considera que 2,4-10 es un canto de iniciación *(Initationslied)*, reconocible por el cambio en el estilo. Él concluye que la unidad es un *excursus* del texto[12]. K. M. Fischer retoma la hipótesis de Schille, pero corrige sus consecuencias eclesiológicas. Él subraya el δέ en 2,4 y lo interpreta como la introducción de una citación *(Zitationspartikel)* que incluye hasta 2,8[13]. G. Barth sostiene que 2,4-10 tiene rasgos hímnicos destinados a alabar la salvación por medio de la resurrección de Cristo[14]. El principal límite que presentan las hipótesis enunciadas consiste en ignorar el tejido argumentativo de la sección considerada como un conjunto, el cual está formado por la transición temporal (antes-después) y por la transformación de los destinatarios (ὑμᾶς) por la acción divina. El análisis de esta progresión indica, además, la unidad interna de la sección, prescindiendo de su estilo aparentemente no paulino.

La comprensión de la soteriología en la sección ha suscitado igualmente pareceres encontrados. Esta se aleja notablemente de aquella que se puede individualizar en las cartas *Homologoumena*, donde la resurrección de los creyentes y su glorificación con Dios son cuestiones futuras (véase, por ejemplo, Rom 5,9-10; 6,4-5). Se debe precisar que el cambio en la soteriología paulina responde a criterios internos de coherencia. En la carta a los Efesios la relación de unidad entre el cuerpo –la iglesia– y su cabeza –Cristo– constituye un eje cardinal. La consecuencia de esta comprensión de la iglesia afirma que si la cabeza ha resucitado, lo mismo debe haber sucedido con el cuerpo de la misma cabeza[15]. Algunos autores piensan, sin embargo, que la diferencia de esta comprensión ha sido exagerada excesivamente ya que la formulación de la soteriología en las *Homologoumena* se articula de forma temporal (pasado-presente-futuro), de la misma manera que en las *Antilegomena*[16]. Esta interpretación ignora que el presente y el futuro de la salvación en Efesios se desplazan hacia el conocimiento del Cristo glorificado y hacia la coherencia ética de los creyentes. La estructura soteriológica conserva el mismo centro de las *Homologoumena* (el evento Cristo), pero se mueve en una dirección diferente.

En Ef 2,11-22 la acción principal se desplaza de la iniciativa divina hacia la acción del Cristo. La diferencia entre la acción de Dios y la de Cristo es de orden espacial: la primera se desarrolla a nivel vertical, mientras que la segunda a nivel horizontal[17]. Nótese, por ejemplo, el uso de la preposición σύν a lo largo de todo el capítulo 2: en la primera parte del capítulo (2,1-10) indica el ser σὺν Χριστῷ –

identificación vertical– mientras que en la segunda parte del capítulo (2,11-22) indica la situación nueva de los creyentes –a nivel horizontal– (συμπολῖται, συναρμολογουμένη, συνοικοδομεῖσθε).

En su conjunto la función del capítulo 2 consiste en preparar la revelación del μυστήριον expuesta en el capítulo 3. En 3,3 la expresión καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ podría, en efecto, referirse a otro escrito o a cuanto se ha dicho inmediatamente antes. La referencia inmediata de la misma expresión en 3,3-4 es el μυστήριον; noción que en 5,32 se define en términos de unidad entre Cristo y la iglesia, y que en 6,19 se entiende como εὐαγγέλιον (véase también Col 1,25-27). Esta definición del misterio divino como unidad se prepara a lo largo del capítulo 2 por medio del cambio realizado en los judeocristianos y en los étnico-cristianos. La unidad se expresa allí como el resultado de diversas acciones salvíficas: vivificar *con*, resucitar *con*, crear, reconciliar. Los indicios anteriores indican, de este modo, que la frase «cuanto he escrito brevemente antes» (3,3) se refiere al misterio de la unidad formulado en 2,1-10, pero sobre todo al resultado de la nueva situación en Cristo descrito en 2,11-22.

2. Exégesis de Ef 2,11-22

El tejido argumentativo de Ef 2,11-22 está conformado por dos contrastes, uno temporal y otro espacial. En el plano temporal se compara la situación de los gentiles antes de Cristo y su situación «en Él». En el plano espacial se confronta la lejanía con la cercanía: «ustedes que estaban lejos han sido hechos cercanos» (2,13); la lejanía se formula en 2,11-12 en términos de separación, mientras que la cercanía en 2,19-22 en términos de asociación. Los dos planes convergen en la transformación de los gentiles «en la sangre de Cristo» (2,13).

La función de la unidad central (2,13-18) ha sido objeto de gran debate. Muchos estudiosos de la carta han visto en 2,14-18 indicios de un himno litúrgico prepaulino[18]. Sin embargo, los intentos por determinar las glosas redaccionales se han mostrados poco o nada concluyentes, no solo porque no se ha llegado a un acuerdo sobre el contenido de las susodichas glosas, sino también porque no se ha podido explicar de manera convincente las motivaciones de las mismas[19]. Por otra parte, algunas investigaciones de tipo sincrónico han propuesto estructuras concéntricas y en forma de quiasmo para dar razón de la unidad de 2,14-18; muchas de estas consideran la sección como un paréntesis de la argumentación. Algunas de estas propuestas desgraciadamente ignoran la sintaxis de la sección y utilizan como criterio de estructuración solo algunas determinadas repeticiones lexicales[20].

El análisis retórico ha mostrado, en cambio, que la función de la unidad central es indispensable para poder comprender tanto la unidad interna de la sección como sus líneas de pensamiento. Ef 2,14-18 constituye una *expolitio* cristológica que explica y amplifica la obra de Cristo a favor de unos y otros (ἀμφότεροι), ya sean τὰ ἔθνη o οἱ Ἰουδαῖοι. Usando esta figura retórica, el autor busca aclarar la inversión o transformación de las causas de división entre los dos grupos; la *expolitio* sirve además para describir en términos de creación y reconciliación la nueva realidad que resulta de la anterior transformación. Esta expansión cristológica es, de hecho, clave para entender la mutación de la separación en asociación.

2.1. Exégesis de Ef 2,11-13

La primera subunidad de la sección (2,11-12) describe la situación pasada (ποτέ) del grupo gentil. En 2,11 la figura de la *reversio* subraya la oposición entre circuncisión e incircuncisión. La repetición de la palabra σάρξ y de la raíz λέγω junto a la expresión χειροποίητος indica una relativización del pasado de τὰ ἔθνη; desde el punto de vista de los circuncisos, ellos son descritos mediante cinco expresiones que indican los criterios de pertenencia al grupo judío[21]. Entre estas

condiciones pasadas vale la pena notar dos elementos: la pertenencia a la πολιτεία de Israel y la familiaridad con las alianzas de la promesa; los dos criterios parecen señalar una aposición vinculada por medio de la conjunción (καί). El uso del plural διαθηκῶν en este caso es conforme al uso paulino de la misma categoría en las cartas *Homologoumena*[22].

En Ef 2,11-12 se relativiza la comprensión de la alianza y de su manifestación externa: la circuncisión; esta se pone en tela de juicio en cuanto criterio de pertenencia a Israel. Tal tipo de procedimiento se puede considerar un desarrollo de la perspectiva que ya se encuentra en las *Homologoumena*. En Gal 3,14.15-29 el apóstol subordina la alianza a la promesa. Él demuestra que la promesa precede temporalmente a la alianza; el testamento confirmado por Moisés no anula la promesa hecha antes con Abraham (Gal 3,17). Un razonamiento similar se encuentra en Rom 4,13-17. En Gal 3,15.17; 4,24 y en Rom 9,4; 11,27 no solo se cuestiona el privilegio de la alianza para los judíos –si bien se reconoce que es un privilegio–, sino que se cuestiona su unicidad. El uso del plural (Rom 9,24; Gal 4,24; Ef 2,12) exige la atención del lector y pone la pregunta por el valor absoluto dado a la alianza con Abraham.

El término πολιτεία tiene significados diversos[23]. La ciudadanía en el contexto no se reduce solamente al criterio étnico, sino que incluye la confesión religiosa. Se trata de una ciudadanía muy similar a la de los judíos en la diáspora[24]. El significado del término en Ef 2,12 refleja de cerca su uso en la LXX: «modo de vivir»; véase, por ejemplo, 4 Mac 17,9.

La circuncisión en Ef 2,11 se describe como una condición física, resultado de una intervención humana y no como una prescripción religiosa o privilegio divino. Por otro lado, la pertenencia a Israel se describe en términos políticos, étnicos, pero sobre todo religiosos[25]. Aquí se evidencian dos líneas de pensamiento: por una parte se describe un movimiento desde la superficie hacia la profundidad: de la descripción física hacia las razones políticas y religiosas de pertenencia a Israel; por otra, un movimiento temporal-causal: de un pasado en la carne hacia sus causas, es decir, hacia los motivos religiosos de la separación política. Las líneas de pensamiento insinúan ya una inversión de la situación mediante la relativización de esta condición inicial.

La *partitio* encontrada en Ef 2,13 contiene también una alusión a Is 57,19, cuya función se puede definir en los siguientes términos: (1) introduce el presente «en Cristo», a saber, la transformación de los gentiles por medio de su muerte (ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ); (2) une las coordenadas temporales (antes-después) con las espaciales (lejanos-cercanos); (3) vincula el lenguaje de la salvación veterotestamentaria a la mediación cristológica. El vocabulario de 2,13 forma, además, una inclusión con el de 2,17. Los estudiosos se ha preguntado, por esto, qué tipo de hermenéutica bíblica, incluso rabínica[26], se utiliza en este pasaje: ¿se

trata o no de una *gezerah shawah*, o de otro modelo hermenéutico? La primera opción difícilmente se debe excluir. El texto no explica una citación por medio o con la ayuda de otra, ni siquiera la toma de la Torá, como en el caso de la *gezerah shawah*[27]. Si bien la alusión a Is 57,19; 52,7 no sigue el modelo: «esto es» o «esto quiere decir» característico del *pesher*[28]; esta si utiliza el criterio de la «correspondencia de la serie semántica» de los términos, para interpretar los textos. A diferencia de otros tipos de *midrash* presentes en la Escritura, en este caso no se explica un texto por medio de otro, tampoco se demuestra una nueva disposición legal, sino que se define un término (εἰρήνη) que tiene la misma función semántica en la serie encontrada[29].

La expresión Αὐτος γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν presenta los siguientes problemas de interpretación: (1) ¿la frase contiene una metáfora o más bien una metonimia? (2) ¿Introduce la partícula γάρ una explicación (causal) o más bien un resultado (consecutivo)?

E. Testa interpretó la expresión, por ejemplo, como una personificación de la paz con valor metafórico[30]. Sin embargo, el sentido de la expresión es el de una metonimia que designa el efecto (la paz) por su causa (Cristo), y no una metáfora en su sentido más estricto. El autor no llama a Cristo εἰρηνοποιός (véase Col 1,20), sino que lo denomina por el resultado de su acción: la paz. Por otro lado, la función del γάρ tampoco parece evidente[31]. Por ejemplo, la hipótesis diacrónica de interpretación que considera el pasaje como un himno cristológico concede valor consecutivo a la partícula; de esta forma 2,14a se vincula a 2,14b-16 y se separa de 2,13. Esta interpretación lee 2,14-16(18) como si fuera una glosa. Otros autores, al contrario, han subrayado el vínculo causal que 2,14a tiene con relación al texto anterior. Una mirada al desarrollo de la argumentación puede ayudar a entender su función en el contexto. El título o designación «él es nuestra paz» introduce la *expolitio* cristológica cuya función consiste, a su vez, en amplificar la transformación de τὰ ἔθνη por medio de Cristo. La amplificación aquí no expande, en sentido estricto, ni las consecuencias, ni el resultado de la acción cristológica, sino que explica la modalidad de su proceder: creando la unidad y eliminando la separación. En este caso la partícula parece tener sentido causal en cuanto que introduce la explicación causal-modal de la acción de Cristo.

2.2. Exégesis de Ef 2,14-18

La secuencia de cláusulas participiales en 2,14-15a presenta también algunas dificultades de interpretación. (1) ¿Cuál es el valor de los tres participios? (2) ¿Cómo se debe entender la sintaxis?, especialmente ¿con qué forma participial se debe leer el sintagma τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ?

Los participios ποιήσας y λύσας en 2,14 son atributivos, es decir, funcionan como atributos de αὐτός. El primero se reconoce fácilmente por el artículo

definido (ὁ) y porque coincide en caso, género y número con αὐτός; el segundo, en cambio, no tiene artículo, pero se debe leer con el primero debido, en primer lugar, a la conjunción (καί) que los une y, después, a que comparte con ellos también caso, género y número[32]. Este tipo de vínculo confirma que los dos participios se refieren al mismo sujeto. El tercer participio (καταργήσας) es más difícil de interpretar porque, aunque coincide en caso, género y número con los dos anteriores, no está vinculado a ellos por ninguna conjunción. La ausencia del καί sugiere la descoordinación con las cláusulas anteriores y su subordinación con relación a la última (BDR § 421). Dicho con otras palabras, la sintaxis de καταργήσας indica su valor adverbial con relación a λύσας; el «abolir» (o «aboliendo») cualifica de esta forma la modalidad del «destruir» (o del «derribar») y explica su contenido. Una vez determinado el valor de las tres cláusulas participiales se vuelve evidente que la mayor dificultad de interpretación se encuentra en la frase τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. ¿Con cuál de las tres formas participiales se debe leer?

Primera frase participial	(a) ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν (καί)
Segunda frase participial	(b) καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας,
Sintagma «intermedio»	(c) τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ
Tercera frase participial	(d) τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας.

Algunos autores han sugerido incluso la división ulterior del sintagma «intermedio», leyendo τὴν ἔχθραν con el participio λύσας y el sintagma ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ con la frase siguiente[33]. Si se lee el sintagma (c) con la frase anterior, la enemistad se interpreta en términos de «muro de división»; si se lee, en cambio, con la frase siguiente, la enemistad se entiende en aposición a la «ley»[34]. Cualquiera de estas dos opciones es sintácticamente posible. El criterio que aquí usamos para resolver la dificultad es el de la cercanía semántica y se apoya sobre la segunda mención de ἔχθρα en la sección. En 2,16b la forma verbal que modifica τὴν ἔχθραν es ἀποκτείνας; consideramos que esta se puede relacionar semánticamente con mayor probabilidad con el participio καταργήσας y no con λύσας. Si se lee toda la frase de esta manera, se vuelve claro que la secuencia participial funciona como una explicación de la acción de Cristo: la forma como él constituye la unidad sucede de modo paradójico, a saber, por medio de la eliminación de la separación –muro de división– causada por la enemistad entre grupos, a su vez, causada por la ley (por divisiones legales). Así pues, la «construcción de la unidad» adviene contemporáneamente a la «abolición» de las causas más profundas de la enemistad.

En 2,15b-16 se encuentran dos frases finales paralelas cuyo paralelismo suscita algunos interrogantes: (1) ¿cuál es la relación entre creación y reconciliación? (2) ¿Cómo se debe interpretar la unidad, la unicidad y la pluralidad, es decir, cómo se articulan estas categorías en el pensamiento de la subsección? (3) ¿Cuál es el valor de los sintagmas participiales ποιῶν εἰρήνην y ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ; cuál es su significado? (4) ¿Cómo se debe interpretar la repetición/inclusión de ἐν αὐτῷ en la unidad?[35] En este caso empezaremos el análisis comenzando por las últimas cuestiones, de atrás hacia adelante.

(a) ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ (b) εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον

(c) ποιῶν εἰρήνην

(a) καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους (b) ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ

(c) ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ

El pronombre ἐν αὐτῷ retoma claramente el pronombre αὐτός –es decir, el Cristo– mencionado en el versículo anterior. La posición del pronombre en la primera cláusula final ha sido considerado por algunos como un indicio importante para interpretarlo como un pronombre reflexivo[36]. La ubicación del mismo pronombre al final de la segunda cláusula confirma una pequeña inclusión, que en el contexto se debe entender como local-metafórica: *en* la realidad del Cristo tiene lugar ahora esta creación y esta reconciliación. La función de las cláusulas participiales (c) ha suscitado cierta controversia. En la estructura propuesta por algunos autores, el motivo de la paz, por ejemplo, debería leerse como el centro temático de la sección[37]. La sintaxis en paralelo de las dos frases aclara, en primer lugar, que la función de los dos participios es adverbial: ellos cualifican respectivamente el crear y el reconciliar; en segundo lugar, ellos expresan de forma antitética y paradójica la acción de Cristo: él crea haciendo la paz y reconcilia dando muerte a la enemistad.

H. Merklein ha mostrado que el cambio del neutro (ἀμφότερα y ἕν) al plural (ἀμφότεροι) difícilmente se puede entender como un pasaje de la esfera celeste a la terrestre[38]. Él interpretó este cambio como un movimiento que va de la indeterminación a la determinación: de dos grupos genéricos a dos grupos redefinidos en Cristo, a saber, judeocristianos y étnico-cristianos[39]. La tensión semántica entre dualismo (pluralidad) y unidad-unicidad adquiere de hecho gran importancia para comprender la teología de la sección. La creación aquí no aparece de la nada, sino a partir de dos grupos. El problema hermenéutico consiste en entender el resultado de esta creación. Si la interpretación de la preposición εἰς deja dudas sobre la interpretación del hombre nuevo[40], su texto paralelo permite entender que esta creación y reconciliación sucede en (ἐν) un solo cuerpo. El elemento (b) del paralelismo subraya la unicidad: una sola humanidad (καινὸς ἄνθρωπος) y un solo cuerpo. Ahora bien, la unicidad no indica

aquí el resultado de la creación, ni el de la reconciliación: no se trata ni de la absorción o reducción de un grupo por otro, ni del surgimiento de una «tercera raza»[41]. Un *solo* cuerpo y *una sola* humanidad subrayan, más bien, la unicidad de la mediación, cuya referencia interna más probable es el cuerpo de la iglesia[42]. Nótese además que tal unicidad se enuncia enseguida como acceso al Padre en *un solo* Espíritu (2,18). El resultado de la creación y de la reconciliación no suprime las diferencias ni amalgama los grupos en uno nuevo o diferente, puesto que después de haber anunciado la paz a «los unos y los otros», ellos siguen siendo ἀμφότεροι (2,18).

Ahora bien, ¿cómo se entiende la relación entre creación y reconciliación? La cuestión exegética tiene que ver en este caso con la conjunción (καί) que une las dos cláusulas finales. Esta podría indicar una relación de coordinación o de subordinación; en el primer caso (leídas como frases coordinadas), la creación y la reconciliación se pueden considerar simultáneas, mientras que en el segundo caso no[43]. La disposición de la sintaxis, es decir, las dos frases referidas a un mismo sujeto, sugiere que la relación entre las dos frases en este caso es de coordinación[44]. El paralelismo indica una relación de sinonimia, en la cual, sin embargo, el segundo elemento amplifica aún más el alcance teológico de la acción de Cristo: se crea en una nueva humanidad, mientras que se reconcilia en un solo cuerpo eclesial *con* Dios. La relación entre creación y reconciliación establece de esta forma dos coordenadas de la acción de Cristo: a nivel horizontal, entre las creaturas y la nueva humanidad; a nivel vertical, entre grupos humanos y Dios. La disposición indica, además, que las dos coordenadas se desarrollan de forma simultánea y no consecutiva.

La disposición de la argumentación compuesta por la secuencia participial (2,14b-15a) seguida del paralelismo formado por las dos cláusulas finales (2,15b-16a) señala, así, la amplificación de la modalidad según la cual el sujeto –Cristo en 2,14-16– actúa. La explicación de los atributos, curiosamente, no busca subrayar las cualidades del Cristo, sino la finalidad de su obra. Una progresión sintáctica similar se puede rastrear en Ap 16,15b.

La última unidad (2,17-18) que compone la *expolitio* cristológica está formada por dos cláusulas verbales, de las cuales la segunda explica la primera (véase la conjunción ὅτι en 2,18) y constituye un gancho lexical con la alusión a Is 57,10 ya mencionada en 2,13. La pertinencia de recurrir a Isaías es doble. Esta mención, por una parte, vincula la acción de Cristo con la esperanza mesiánica universal, es decir, dirigida no solo a Israel, sino a todas las gentes; por otra parte, esta identifica el resultado de la acción divina (la paz) con el del Cristo. Las dificultades exegéticas más importantes en 2,17-18 son: (1) el significado de ἐλθών, (2) la distribución de ὑμῖν y (3) el significado del «acceso al Padre».

El participio ἐλθών coincide en tiempo, género y número con la secuencia

participial estudiada en 2,14-15a y si bien el καί inicial de 2,17 podría sugerir un vínculo con esta, su sintaxis junto al verbo εὐηγγηλίσατο indica que se debe leer como un aoristo ingresivo con relación al anuncio de la paz. Los estudiosos han discutido si este «venir» o «viniendo» se refiere al nacimiento de Cristo o a su preexistencia en el tiempo –encarnación del verbo–, o incluso a su venida después de la muerte y la resurrección[45]. El participio adverbial podría tener de hecho matices diferentes, podría indicar una relación causal, temporal, modal e incluso temporal. La descripción de la acción de Cristo, sobrecargada de formas participiales en la sección, sugiere que ἐλθών se puede interpretar con sentido instrumental, indicando de esta forma que mediante su «hacerse» mortal ha traído la paz a todos[46].

La alteración del texto de Isaías consiste en la distribución del pronombre ὑμῖν que se antepone a quienes –según la progresión del argumento– estaban lejos; sin embargo, la paz también es para quienes estaban cerca. Esta modificación, casi imperceptible, amplía el alcance del anuncio mesiánico de la paz; esta no se dirige solamente al grupo de los Ἰουδαῖοι –considerados desde el punto de vista tanto religioso como étnico, es decir, cercanos, sino también al grupo de τὰ ἔθνη. Así pues, la inserción del pronombre ὑμῖν modifica sustancialmente el alcance del anuncio de Cristo.

El término προσαγωγή es ambiguo en el contexto. El acceso al Padre se puede interpretar de muchas formas. El sentido físico-material parece improbable en cuanto que no se dispone de otros ejemplos similares. El sentido espiritual no es mucho más claro que el anterior; se podría entender este «acceso» al Padre como «conocer» al Padre o como encontrarlo en los sufrimientos[47]. La conjunción causal ὅτι al inicio de 2,18 ofrece, sin embargo, una clave de lectura en cuanto vincula las dos frases entre sí. En los dos casos la mediación del Cristo[48] establece una relación semántica estrecha entre paz y el acceso al Padre. Así, gracias a Cristo, es decir, gracias a cuanto él ha hecho, los dos grupos pueden ahora acceder al don mesiánico de la paz. Si bien el vocabulario de la comunión no se utiliza en la carta para definir la relación entre Dios y los seres humanos[49], el acceso al Padre se puede parafrasear como comunión con él, o dicho con las categorías que se formularán enseguida, asociación con Él en su habitar y conocimiento de su misterio.

El elemento más importante para poder entender la teología de la subunidad es el de la unicidad del Espíritu. La mediación de la creación y de la reconciliación respectivamente son *una sola* nueva humanidad y *un solo* cuerpo; esta mediación se redefine y amplía como *un solo* Espíritu[50]. En 2,18 la unicidad de la mediación se redefine –en este sentido se amplifica– por medio de la afirmación de la unicidad del Espíritu. En Cristo, que es *uno solo*, no hay espacio para otras mediaciones (ley, culto, raza), sino solo para la de *un solo* Espíritu.

2.3. Exégesis de Ef 2,19-22

Ef 2,19-22 está formado por tres pequeñas subunidades: (1) 2,19; (2) 2,20; (3) 2,21-22. En 2,19 las cláusulas verbales constituyen una antítesis indicada por la disyunción ἀλλά. En 2,20 las cláusulas participiales amplifican el contenido de συμπολῖται y οἰκεῖοι[51]. En 2,21-22 las dos cláusulas verbales se disponen en paralelo; este se reconoce por la repetición ἐν ᾧ + εἰς.

La contribución más importante de la exégesis para nuestra reflexión sobre el tema de la reconciliación se fundamenta sobre el análisis de las imágenes del ámbito sociopolítico (ξένος, πάροικος, συμπολῖτης), familiar (οἰκεῖος) (2,19) y de la construcción (ἐποικοδομέω, θεμέλιος, ἀκρογωνιαῖος, οἰκοδομή, ναός, συνοικοδομέω, κατοικητήριον) (2,20-22); entre estas se distinguen las expresiones compuestas con el prefijo σύν y las dos designaciones utilizadas para describir la novedad «ustedes»: συμπολῖται τῶν ἁγίων y οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ[52]. Por medio de este vocabulario se explican los nuevos términos de la asociación. Las principales consecuencias de este análisis son las siguientes. En primer lugar, a las categorías de separación étnica y religiosa ahora se oponen categorías sociales[53]. En segundo lugar, esta asociación se describe en términos de intimidad familiar o del habitar con el mismo Dios. En tercer lugar, las imágenes tomadas del ambiente familiar y del ámbito de la construcción se entrelazan para subrayar un único fundamento: la cohesión armónica de la nueva realidad que emerge y, sobre todo, su crecimiento[54].

3. Reflexión teológica

3.1. Las coordenadas del pensamiento en la sección

El análisis exegético de Ef 2,11-22 ha mostrado al menos tres líneas de pensamiento que se entrelazan entre sí; una temporal (antes-después), una espacial (lejanía-cercanía) y una relacional (horizontal-vertical). A continuación se presentarán por separado, con la advertencia que se trata solo de una distinción conceptual; en el texto estas líneas de pensamiento se articulan estrechamente constituyendo un solo tejido argumentativo.

La coordenada temporal opone al pasado de separación (por causas étnicas y religiosas) el presente de asociación. El cambio entre el *antes* y el *después* no consiste solamente en la modificación de la situación de τὰ ἔθνη. La transformación que tiene lugar en este caso es mucho más profunda en cuanto altera los criterios de valoración, la consciencia de los creyentes y de sus relaciones. (1) Si antes los criterios de separación eran étnicos y religiosos, después estos ya no cuentan. Los criterios de asociación van más allá y superan los anteriores, es decir, los de separación. (2) Se trata de una transformación cognitiva; sucede en el conocimiento de los dos grupos, así se explica la llamada inicial a recordar (2,11): ellos deben hacer memoria (μνημονεύετε) de cómo ha tenido lugar la novedad presente en Cristo. (3) Entre el *antes* y el *después* se transforman también las relaciones. El cambio en este caso no consiste en la absorción de un grupo por el otro o en la creación de una tercera raza que elimine las diferencias. Ahora, en Cristo, *ambos* grupos continúan siendo «unos y otros» (ἀμφότεροι); aquello que cambia entre los dos es la causa de su enemistad.

La coordenada espacial opone lejanía a cercanía; esta antítesis indica también una transformación que, sin embargo, es unilateral, no recíproca. ¿Cómo se explica tal particularidad? Porque quienes están cerca no se hacen lejanos; la transformación tiene lugar más bien en la cualidad de los sujetos. El ὑμεῖς que resulta de esta transformación ya no es judío o gentil, sino un «ustedes» inclusivo que no elimina la diferencia. En Cristo –y solo por su mediación– los dos grupos tienen acceso a la promesa mesiánica, el don de la paz preanunciado por el profeta Isaías. En este *nuevo espacio* la prioridad cambia; la puerta de acceso a la fuente de toda paternidad, para cualquier grupo, es una sola. O dicho con otras palabras: ningún grupo tiene prioridad por encima del otro[55].

Lejanía y separación se vinculan indistintamente. Los gentiles estaban lejanos de Dios, de sus promesas y separados también de los otros. La cercanía tiene lugar en las mismas coordenadas o categorías. En Cristo, unos y otros son cercanos, conciudadanos (συμπολῖται) y cercanos a Dios (οἰκεῖοι). La transformación

espacial, sin embargo, es mucho más profunda de lo que se puede pensar porque no solo mueve las fronteras, sino que las elimina. La transformación espacial tiene lugar de hecho gracias a la transformación realizada por el mediador: en Cristo hay un espacio nuevo; un acceso nuevo al Padre; hay un nuevo Espíritu.

Las coordenadas horizontal-vertical indican una transformación que sucede simultáneamente. La cuestión teológica de fondo a propósito de la relación con Dios y con los demás es si la reconciliación con Dios antecede a la reconciliación con los otros (seres humanos), o si bien la reconciliación entre los hombres antecede a la reconciliación con Dios. O dicho con otros términos, ¿existe un vínculo causal, o más bien uno consecutivo, entre la reconciliación divina y la humana? La progresión de la argumentación ha mostrado que las dos finalidades, crear los dos (= transformar) (coordenada horizontal) y reconciliar con Dios (coordenada vertical) suceden contemporáneamente; se trata de acciones correlativas. Estas dos coordenadas se retoman en 2,19 confirmando así lo apenas enunciado. Después de la reconciliación, la relación entre los seres humanos (coordenada horizontal) se describe en términos de «conciudadanos» y la relación con Dios (coordenada vertical) como «miembros de la familia de Dios». El tejido de la argumentación entre coordenadas antropológicas y teológicas constituye quizá la contribución más importante de la carta a los Efesios para la teología de la reconciliación.

En resumen, la reconciliación consiste en la transformación de las relaciones con Dios y con los otros. Una transformación que no se realiza, sin embargo, a nivel de la superficie –en la carne–, sino a nivel profundo –en el Espíritu–. Esta consiste en la transformación de la autoconsciencia y de los valores (o criterios de valoración), tanto religiosos como sociales. Por una parte, la reconciliación con Dios consiste en el hacerse familiares o íntimos con él, habitantes de su morada; por otra, la reconciliación con los otros consiste en el hacerse conciudadanos de los creyentes, adquirir un estilo de vida fundamentado solo en Cristo, es decir, transformar el propio estilo de vida para que él sea la única piedra angular.

3.2. Paz, creación y reconciliación

En Ef 2,14-16 la reconciliación se vuelve el nuevo nombre de la creación. ¿Cuál es la importancia teológica de esta redefinición? La consecuencia consiste precisamente en la modificación de la comprensión de la reconciliación. En el ámbito helenístico la reconciliación incluía generalmente los siguientes elementos: (1) la reparación o compensación a causa del daño provocado; (2) el restablecimiento de las relaciones entre las dos partes en conflicto; (3) la transformación de los enemigos en amigos o en aliados. En términos muy generales la reconciliación se entendía como volver a la paz o restaurar el buen entendimiento entre las partes. Sin embargo, en la carta a los Efesios este no es el punto primordial; no se trata de restablecer las condiciones de antes, sino de

crearlas nuevas.

El análisis exegético ha mostrado que la acción de crear enunciada en 2,14 no comienza de la nada, sino que se entiende como la transformación de dos grupos ya existentes en un solo καινὸς ἄνθρωπος. De hecho esta noción del «hombre nuevo» adquiere importancia vital para comprender correctamente la reconciliación. La ambigüedad de esta noción, es decir, si tiene valor individual o colectivo (nueva humanidad)[56], hace más densa la afirmación, en cuanto sugiere la creación tanto de hombres nuevos e integrados como de una humanidad nueva. Reconciliar se entiende así no solo como la transformación de los individuos, sino también de la comunidad humana, incluido el cuerpo eclesial.

¿Cuál es la relación entre la reconciliación y la paz? El título «él es nuestra paz» (2,14a) ha sido objeto de gran debate entre los investigadores de la carta. Algunos ven allí una alusión escondida a la «pax romana»; declarar a Cristo como «nuestra paz» sería una forma de confrontar y quizá también contrastar el culto al emperador romano. Ahora bien, ¿incluye la paz en 2,13-18 las características definitorias de la paz imperial?[57]. La paz proclamada en Efesios reenvía al don mesiánico anunciado por Isaías y no se reduce solamente a la ausencia de guerras y la prosperidad concomitante; se trata, más bien, de una palabra de esperanza (¡su condena ha terminado!) a partir de la cual nace algo nuevo. Por otro lado, el análisis de la composición textual ha mostrado que la oposición entre ποιῶν εἰρήνην y ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν expresa la modalidad paradójica del crear y del reconciliar. La paz sucede paradójicamente cuando se eliminan las causas de división y separación, a saber, la enemistad (¡no a los enemigos!). La paz, además, comienza con la aceptación de Cristo como única mediación posible del actuar de Dios. En este sentido el «estar en paz» (o tenerla) es la consecuencia de haber tenido una experiencia de Cristo, ya que es necesario pasar por la mediación antes de llegar al crear o al reconciliar. Por eso mismo la paz, o el encuentro con el anuncio de la paz, se entiende como punto de partida, y no de llegada.

3.3. Soteriología y cristología

La acción de crear y el don de la paz son nociones que en el AT y en el NT indican la acción salvífica. Ellas son frutos de la iniciativa divina. Sin embargo, en Ef 2,13-18 no es la acción de Dios, sino la de Cristo aquella que transforma los individuos y los grupos. Nos encontramos delante de un desarrollo teológico sin precedentes en el NT: la cristologización de la soteriología. ¿Y por qué no hablar mejor de la eclesiologización de la cristología? Si bien la categoría del cuerpo eclesial tiene un papel importante en la sección, el énfasis principal de la *expolitio* consiste precisamente en desarrollar la identidad de Cristo, la modalidad y propósito de su acción. El punto de partida parece ser, así, el Cristo, cabeza del cuerpo eclesial.

El teólogo que se encuentra detrás de la carta a los Efesios procede por acumulación de términos, es decir, mediante sucesivas expansiones y amplificaciones. ¿Cuál es el núcleo de su manera de argumentar? Él fundamenta la novedad de Cristo mostrando la transformación espacial, temporal y relacional entre Dios y los seres humanos, transformación que sucede precisamente por medio de Cristo. Nuestro autor no se limita, sin embargo, a mostrar la novedad que comporta el Cristo, sino que se esfuerza por demostrar también la continuidad que hay entre Cristo y el diseño de salvación. Por esta razón interpreta la novedad de Cristo a la luz de la profecía de Isaías; esta novedad se encuentra profundamente anclada en las Escrituras. En resumen, (1) el autor y teólogo demuestra de esta forma no solo la continuidad del diseño de salvación, sino también su novedad en la historia. (2) Más aún, la novedad de Cristo se convierte en una llamada a la memoria (μνημονεύετε) que a lo largo de la carta se transforma en apelación a conocer el misterio, llamada a conocer Cristo y su misterio de unidad con la iglesia. Continuidad y discontinuidad constituyen, así, la estructura cognitiva de la reflexión teológica de nuestro autor, para el cual crear y reconciliar son ilustraciones de su profundidad.

[1] Véase F. BÜCHSEL, ἀλλάσσω: TDNT I (1964) 254-258.

[2] Véase U. LUZ, «Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese», en H. MERKLEIN (ed.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. SCHNACKENBURG), 1ª ed., Herder, Friburgo 1989, pp. 376-396.

[3] Véase E. BEST, «Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians», *NTS* 43 (1997) 72-96.

[4] Véase A. T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1990; J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (EtB 42), 1ª ed., Gabalda, París 2001; R. PENNA, *Il «Mysterion» Paolino. Traiettoria e Costituzione* (SRivBib), 1ª ed., Paideia, Brescia 1978.

[5] Véase J.-N. ALETTI, *Essai sur l'écclesiologie des lettres de Saint Paul* (EtB 60), 1ª ed., Gabalda, Pendé 2009, pp. 137-157.

[6] A. LINDEMANN, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (StNT), 1ª ed., Mohn, Gütersloh 1975; P. TACHAU, *«Einst» und «Jetzt» im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte*, 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1972.

[7] P. TACHAU, *«Einst» und «Jetzt»*, pp. 141-143.

[8] A. LINDEMANN, *Die Aufhebung der Zeit*, p. 192.

[9] Véase también J. M. GRANADOS, *La reconciliación*, p. 46.

[10] La identidad de ὑμᾶς se discute entre los estudiosos: ¿se trata de judeocristianos o étnico-cristianos?, ¿se podría tratar, más bien, de un «ustedes» inclusivo? El análisis exegético elucidará la cuestión más adelante.

[11] Compárese con Col 2,12; 3,1.

[12] Véase G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, 1ª ed., Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1965, pp. 53-59.

[13] Véase K. M. FISCHER, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973, pp. 121-131.

[14] Véase M. BARTH, *Ephesians* (AB), 1ª ed., Doubleday, Garden City, NY, 1974, pp. 211-252.

[15] Véase J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, p. 133.

[16] Véase A. T. LINCOLN, *Ephesians*, p. 104.

[17] Véase J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, p. 131.

[18] Los indicios del material hímnico que se encuentran en Ef 2,14-18 son los siguientes: (1) cesura con el contexto inmediato del esquema temporal ποτέ-νῦν; (2) introducción de la primera persona plural en contraste con el uso anterior de la segunda persona; (3) introducción enfática del predicado: «él es nuestra paz»; (4) el contenido cristológico del material de 2,13-18; (5) el uso concentrado de participios; (6) el número de *hápax legomena* y, en fin, (7) la sintaxis redundante de la sección. Véase A. T. LINCOLN, *Ephesians*, pp. 127-128.

[19] En contra de la hipótesis hímnica, véase G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2008, p. 191.

[20] Véase M.-E. BOISMARD, *L'énigme de la lettre aux Éphésiens* (EtB 39), 1ª ed., Gabalda, París 1999, p. 34; G. GIAVINI, «La structure Littéraire d'Eph. 2,11-22», *NTS* 16 (1969-70) 209-211; I. H. THOMSON, *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNT.S), 1ª ed., Academic Press, Sheffield 1995, pp. 89. 104-105. El común denominador de la metodología de estos autores es la correspondencia lexical de términos gancho, que según su parecer determina el orden de las ideas y permite establecer un centro físico como núcleo temático de la sección. Este tipo de procedimiento tiene como resultado: (1) forzar el texto hasta desfigurarlo; (2) ignorar la gramática y la sintaxis de algunas de sus frases; (3) aislar ciertos términos para crear reclamos orales, que a fin de cuentas no permiten discernir el fluir de la argumentación.

[21] Nótese el uso de la metonimia que, en este caso, indica el resultado (circuncisos e incircuncisos) por

medio de la causa: el prepucio (ἀκροβυστία) o su eliminación (περιτομή).

[22] J.-N. Aletti propone traducir διαθηκῶν como «disposiciones» ya que el término aquí, al igual que en Rom 9,4, se refiere a las alianzas sucesivas; véase J.-N. ALETTI, *Essai sur l'écclesiologie*, p. 145.

[23] La noción de la πολιτεία en el ámbito judeo-helenístico abarca varios significados: (1) estado, constitución política = pueblo de Dios con privilegios, sinónimo de πολίτευμα en Flp 3,20; (2) estilo de vida, orden de vida de un pueblo, en este caso la ley de Israel (véase 2 Mac 4,11; 8,17; 13,14); (3) derecho ciudadano o derecho civil; (4) concepto étnico-cultural nuevo que tiene vínculos con (1) y (2), como se atestigua en Filón, *De Leg.*, 194. Véase G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, pp. 195-196. Él entiende el término con el significado de derecho ciudadano, limitado a los judíos, del cual no participan los gentiles. Véase también R. SCHNACKENBURG, «Die Politeia Israels in Eph 2,12», en M. CARREZ, J. DORÉ y P. GRELOT (eds.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques* (FS H. CAZELLES), 1ª ed., Desclée, París 1981, pp. 467-474.

[24] «E siccome Noi [Filadelfo, re Tolomeo] dacchè prendemmo in mano le redini del governo trattiamo tutti con grande umanità, molto di più però i tuoi concittadini (τοῖς σοῖς πολίταις)», refiriéndose a los judíos de Egipto bajo el gobierno espiritual de Eleazar; en *Carta a Aristeas*, 36. Cf. R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento*, 1ª ed., Civiltà Cattolica, Nápoles 1931, p. 60. Véase también S. J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, 1ª ed., University of California, Berkeley 1999, pp. 126-127.

[25] En *contra* de la interpretación de Tet-Lim N. Yee que acentúa solamente el aspecto étnico de la identidad de los judíos. Véase N. YEE, TET-LIM, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation. Paul's Jewish Identity and Ephesians* (SNTSMS), 1ª ed., University Press, Cambridge 2005.

[26] Algunos investigadores interpretan Ef 2,14-18 como un *midrash* cristiano. Véase R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967, p. 167 n°1; R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK), 1ª ed., Benzinger, Zúrich 1982, p. 112; P. von Stuhlmacher, por ejemplo, afirma que Ef 2,13-18 contiene una exégesis cristológica de Is 9,5; 52,7 y 57,19. Véase P. STUHLMACHER, «"Er ist unser Friede" (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18», en J. GNILKA (ed.) *Neues Testament und Kirche* (FS R. SCHNACKENBURG), 1ª ed., Herder, Friburgo 1974, pp. 337-358. J.-N. Aletti lo define como un *midrash* homilético. Véase J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, p. 155. Otros se han preguntado si se trata o no de un *midrash pesher*. Véase R. P. MARTIN, «Reconciliation and Unity in Ephesians», *RExp* 93 (1996) 214.

[27] Una *gezerah shawah* incluye generalmente dos arcos, sean legales o narrativos, no se reduce simplemente a la repetición de términos iguales. Véase P. BASTA, P., *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (SubBi 26), 1ª ed., G&B Press, Roma 2006, p. 51.

[28] Véase, por ejemplo, Gal 4,21-31. Cf. C. CASTILLO OSORIO, *Escritos paulinos y cartas católicas*, 1ª ed., Paulinas, México DF 2008, p. 45.

[29] Véase la explicación detallada en J. M. GRANADOS ROJAS, *La reconciliación*, pp. 94-96.

[30] En *contra* de A. GONZÁLEZ LAMADRID, «"Ipse est pax nostra" (Estudio exegético-teológico de Ef 2,14-18)», *EstBib* 28 (1969) 224-225; E. TESTA, *Gesù pacificatore universale*, 1ª ed., Porziuncola, Asís 1956, p. 17.

[31] Véase el «γάρ recitativum» en G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, p. 24; el γάρ explicativo en R. SCHNACKENBURG, «Zur Exegese von Eph. 2,11-22. In Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Israel», en W. C. WEINRICH (ed.), *The New Testament Age* (FS Bo REICKE), 1ª ed., Mercer University Press, Macon, GA 1984, p. 481; el γάρ causal en R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus*, p. 166 (en *contra* de G. Schille).

[32] Véase ejemplos de participios atributivos vinculados entre sí por la conjunción καί en 1 Cor 11,29.

[33] La expresión λύσας τὴν ἔχθραν aparece de hecho en algunos textos griegos antiguos. Véase J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul* (ALBO II), 1ª ed., Publications Universitaires, Lovaina 1953, p. 19. Véase también J. K. WETTSTEIN, *Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss. editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus hebraeis, graecis et latinis*, 1ª ed., Dommer, Ámsterdam 1752, p. 244. Véase ἐν τῇ σαρκί leído junto a καταργήσας en H. MERKLEIN, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach*

Eph 2,11-18 (SBS), 1ª ed., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973, pp. 31-32.

[34] En este caso se tiene una metonimia opuesta a la de 2,14a. Aquí se designa el efecto (la enemistad) por medio de su causa (la ley). Cf. J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, p. 151. En la literatura bíblica del primer siglo, el término νόμος parece haber adquirido al menos tres significados con matices diversos: la ley de Moisés (la Torá); la ley de nuestros padres, entendida como la interpretación de los escribas; y la ley como criterio de pertenencia social a un estilo de vida. La argumentación de la sección parece más acorde con este último matiz.

[35] Véase A. MARTIN, *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini* (AnBib 159), 1ª ed., G&B Press, Roma 2005, pp. 134-144.

[36] La variante εαυτω se lee en ^{2}א D G Ψ; véase también Marción y Epifanio.

[37] Véase *supra*, por ejemplo, M.-E. BOISMARD, *L'énigme de la lettre aux Éphésiens*, p. 34.

[38] En *contra* de H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 1ª ed., Patmos, Düsseldorf 1957, p. 124.

[39] Véase H. MERKLEIN, *Christus und die Kirche*, pp. 30-31.

[40] Cuando la preposición εἰς precede a un acusativo, funciona generalmente como indicador de atributo u objeto directo (atributivo). Véase, por ejemplo, Gn 12,2; 48,4.

[41] Véase W. RADER, *The Church and Racial Hostility. A History of the Interpretation of Ephesians 2,11-22* (BGBE), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1978. Véase también A. T. LINCOLN, *Ephesians*, p. 144.

[42] La expresión καινὸς ἄνθρωπος se puede interpretar de formas diversas: con significado individual o colectivo. (1) El significado individual podría aludir al creyente particular renovado en Cristo (véase Ef 4,22 por oposición al παλαιὸν ἄνθρωπον), o a Adán (véase, por ejemplo, A. MARTIN, *La tipologia adamica*, pp. 144-158), o incluso a Cristo. (2) El significado colectivo podría aludir a una nueva humanidad o al cuerpo de la iglesia. El paralelismo con la expresión ἑνὶ σώματι al igual que las referencias semánticas internas del σῶμα en la carta (1,23; 2,16; 4,4; 4,12.16; 5,23.30) son pruebas a favor de su interpretación eclesial.

[43] En ese caso la segunda cláusula se podría entender como consecuencia (consecutiva) o también como una finalidad ulterior. Véase BDR § 442.

[44] Véase, por ejemplo, Ef 6,3; 1 Cor 14,31. Otros ejemplos en J. M. GRANADOS, *La reconciliación*, p. 72.

[45] Una venida que habría confirmado el anuncio apostólico insinuado en 2,20; 3,4.

[46] Véase en particular las expresiones ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ (2,13b) y διὰ τοῦ σταυροῦ, ambas referidas a su muerte humana.

[47] Véase el contexto más amplio en Ef 3,12; Rom 5,2.

[48] Formulada por medio del participio ἐλθών y del sintagma δι' αὐτοῦ, el cual retoma, además, todo el actuar de Cristo explicado arriba en 2,14-16.

[49] Efesios prefiere describir la relación entre los seres humanos y Dios como filiación (1,5) o, más adelante en el texto (2,19), como habitantes de Dios, miembros de su familia (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ).

[50] Ef 1,13 utiliza la expresión «sellados con el Espíritu Santo de la promesa» reinterpretando quizá la circuncisión como sello de la alianza. Véase T. S. FERDA, «"Sealed" with the Holy Spirit (Eph 1,13-14) and Circumcision», *Bib* 93 (2012) 557-579. Se discute mucho si todas las referencias al espíritu en la carta (1,17; 2,2.18.22; 3,5.16; 4,3.4.23.30; 5,18; 6,17.18) se pueden atribuir unívocamente a la tercera persona de la trinidad. Contra el parecer de P. S. WILLIAMSON, *Ephesians* (Catholic Commentary on Sacred Scripture), 1ª ed., Baker Academic, Grand Rapids, MI 2009, pp. 42 y 77.

[51] El primer participio (ἐποικοδομηθέντες) se puede leer como una construcción perifrástica + ἐστέ; mientras que el segundo (ὄντος) es un genitivo absoluto que junto con αὐτοῦ concede valor enfático al sintagma. Cf. A. T. LINCOLN, *Ephesians*, p. 154.

[52] Los dos sintagmas indican la transformación de ambos grupos en dos niveles; en el plano horizontal se modifica la relación con los otros «con-ciudadanos», en el plano vertical se cambia la relación con Dios.

[53] La identidad de los santos parece no estar vinculada exclusivamente a los motivos religiosos. La expresión ha sido interpretada con varios significados: (1) santos de Israel, es decir, el pueblo santo de Israel; (2) los ángeles –según la literatura intertestamentaria; (3) los creyentes provenientes del judaísmo; (4) los creyentes en Cristo, tanto étnico-cristianos como judeocristianos. Entre estas cuatro, la última opción corresponde mejor a la lógica de la argumentación en la sección. Véase E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1998, pp. 277-278.

[54] El tema del crecimiento adquiere una importancia especial en la carta a los Efesios. Este se refiere, por una parte, al creyente individual que crece hasta alcanzar «la medida de la estatura de la plenitud en Cristo» (4,13), es decir, el ser humano perfecto e integrado en Cristo (4,13-16); por otra parte, a la relación entre Cristo y la iglesia, una relación que crece de manera análoga a la relación entre esposo y esposa (5,28-33).

[55] La formulación de la relación entre Israel y la iglesia en la carta a los Efesios parece desplazarse con relación a su formulación en las *Homologoumena*. En la carta a los Romanos el apóstol muestra enfáticamente los privilegios de los judíos por encima de los gentiles, en cuanto que a ellos fueron dadas, en primer lugar, las Escrituras, las promesas, el don de la ley y de la alianza (9,4). Este tipo de prioridad ya se relativiza en 2,17-29; 9,1-8; sin embargo, en Efesios se cuestiona profundamente. En *contra* de R. H. Bell quien ve en Ef 2,11-22 una «regresión» en la manera paulina de concebir a Israel. Véase R. H. BELL, *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel* (WUNT I/184), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2005, pp. 19-32.

[56] Véase la Exégesis *supra*.

[57] Véase E. FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), 1ª ed., Universitätsverlag, Friburgo 1993.

4

La reconciliación en la carta a los Colosenses

La noción de la reconciliación se menciona dos veces en la carta a los Colosenses (1,20.22) y el verbo empleado para indicar la acción es el mismo que en Ef 2,16 (ἀποκαταλλάσσω). Esta noción incluye, además, algunos componentes semánticos correspondientes a su mención en la carta a los Efesios, a saber, la creación y la paz. El problema hermenéutico más importante que presenta el uso del término en Col 1,20.22 consiste en determinar si este indica un mismo tipo de reconciliación, o si por el contrario, indica dos modelos diferentes de acción: una entre Dios y la creación y otra más bien "humana", es decir, entre individuos. Las cuestiones exegéticas se formulan como sigue: la sintaxis de ἀποκαταλλάσσω en Col 1,20 es rara; allí el verbo toma su objeto directo (αὐτόν) por medio de la preposición εἰς. En 1,22 la construcción verbal presenta una dificultad diferente; allí no se ve claramente cuál es el sujeto de la acción. En los dos casos la definición de la reconciliación forma parte del pensamiento cristológico de la carta.

1. Ubicación de Col 1,20 dentro de la carta e hipótesis de redacción

La noción de la reconciliación en 1,20 se encuentra al final del así llamado himno cristológico; esta se encuentra en paralelo a la noción de la creación en 1,16. Los problemas de interpretación que se concentran en 1,15-20 son innumerables y sería prácticamente imposible analizar aquí todos ellos, por esta razón se examinarán en detalle solo aquellos que se refieren a la formulación del contenido de ἀποκαταλλάσσω en 1,20.

Las interpretaciones diacrónicas de este himno han determinado la comprensión de la reconciliación de muchas maneras. Es necesario, por lo tanto, explicar, aunque sea brevemente, el alcance de sus dificultades hermenéuticas. La investigación diacrónica se ha enfocado en tres cuestiones relacionadas entre sí: los estratos redaccionales, el contexto literario original y el género literario.

Con relación al género literario muchos autores están de acuerdo en que se trata de un himno; ellos se basan en criterios de estilo (ritmo, paralelismo de sus componentes y algunas figuras retóricas, por ejemplo, homoioteleuton, antítesis, etc.)[1]. Algunos estudiosos, sin embargo, se refieren al texto como si se tratara de un credo o confesión cristológica (con características litúrgicas e incluso dogmáticas) o, más bien, una simple composición hímnica en sentido muy amplio[2].

Las discusiones entre los estudiosos con relación al contexto literario original del himno son igualmente intensas; se debe señalar, además, que la cuestión del contexto se entreteje con la de los estratos redaccionales, ya que según algunos autores el himno pudo haber tenido un estrato de base perteneciente a un contexto literario (por ejemplo, proveniente del judaísmo helenista[3] o, por el contrario, del judaísmo rabínico[4]) sobre el cual se habrían añadido otros estratos de redacción pertenecientes a otros contextos literarios[5] (por ejemplo, estoico o neoplatónico[6]).

Los estudiosos de la carta no han llegado a un acuerdo satisfactorio con relación a los añadidos redaccionales hechos al himno. Muchas de las propuestas dependen de lo que cada uno considera más o menos extraño al contexto «original». Por ejemplo, E. Schweizer considera que las expresiones «tronos, señoríos, principados y autoridades» (θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι) (1,16), iglesia (ἐκκλησία) (1,18), «para que él tenga la primacía en todo» (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτός πρωτεύων) (1,18), «haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz» (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ) (1,20b) alteran el ritmo del paralelismo de la versión original del himno. Además de esta alteración del estilo,

estos añadidos demostrarían las concepciones teológicas del redactor *(Verfasser)* que habría interpretado y editado a la vez el material hímnico original[7].

¿Por qué las hipótesis de estratos o añadidos redaccionales han condicionado notablemente la comprensión de la reconciliación? Al menos por tres motivos: (1) porque la reconciliación en Col 1,20 sería un añadido temático cristiano para resolver el problema del hombre helenístico separado del cosmos[8]; (2) porque la formulación de Col 1,22 obedecería al intento posterior de corregir la noción cósmica de la reconciliación; (3) porque la reconciliación humana se entendería como una consecuencia de la del cosmos, ya que sucede en el cuerpo de Cristo (la iglesia), como de hecho acaece en Ef 2,11-22[9]. El término ἀποκαταλλάσσω habría pertenecido originalmente a la teología cósmica, pero habría sido utilizado por el redactor *(Verfasser)* paulino para demostrar la unidad del ser humano con el cosmos; unificación que según los cristianos podría suceder solo por medio del cuerpo eclesial[10]. No obstante lo anterior, cabe la pregunta de si esta noción de reconciliación refleja el tejido argumentativo del himno considerado como un conjunto, y no solo como una colección de añadidos hermenéuticos.

Las hipótesis redaccionales han suscitado también la pregunta por la composición y el número de estrofas que constituyen el himno cristológico. Algunos autores descubren dos estrofas[11], otros tres[12], otros cuatro[13] y algunos hasta cinco[14]. Indicamos otros estudios que presentan el *status quaestionis* para poder concentrarnos, en cambio, en las consecuencias que tales hipótesis han tenido o tienen aún para la interpretación de la reconciliación.

La historia de la interpretación de la composición por estrofas del himno ha sido bien documentada por M. E. Gordley[15]. Se debe señalar que gran parte de las discusiones han sido provocadas por E. Käsemann y su interpretación de Col 1,12-20 como una liturgia bautismal del cristianismo primitivo *(Urchristliche Taufliturgie)*[16]; propuesta que ha sido reevaluada y criticada por muchos autores (véase, por ejemplo, P. Grech)[17]. Por último, otros autores se han pronunciado decisivamente contra las hipótesis de interpretación hímnica, debido a la imposibilidad de discernir los añadidos redaccionales y la disposición por estrofas del conjunto[18]. Como se mencionó antes, la tendencia a la simetría ha condicionado notablemente a muchos autores[19]. Sin embargo, a pesar de los impases creados por los estudiosos, algunos han podido descubrir las líneas internas del desarrollo hímnico del texto[20].

¿Por qué las diversas hipótesis de composición por estrofas han condicionado la interpretación de la reconciliación? Al menos por dos razones: (1) porque los añadidos y la teología de la así denominada «estrofa intermedia» habrían replanteado la comprensión de la reconciliación como reunificación (de la creación y de los seres humanos), subordinándola a la iglesia[21]; (2) porque la

división en estrofas parece dividir la obra creadora de la redentora, generando de esta manera más preguntas que respuestas: ¿cuál sería la relación entre creación y reconciliación; una relación causal o más bien consecutiva?, o, ¿se trata más bien de acciones paralelas?, ¿se debe entender la reconciliación como la redención de una creación (τὰ πάντα) incompleta o defectuosa? A continuación, la exégesis de Col 1,20 buscará esclarecer muchas de estas dudas.

2. Cuestiones preliminares

Antes de analizar de cerca Col 1,20 se presentarán algunas cuestiones exegéticas que se refieren a todo el himno y que son igualmente útiles para entender la noción de la reconciliación.

2.1. La identidad del **πρωτότοκος**

La repetición del término πρωτότοκος (1,15b.18b) forma parte de las atribuciones dadas al hijo amado. En los dos casos la atribución se refiere al pronombre «él» (ὅς) que, a su vez retoma la expresión «su hijo amado» (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ) (1,13). La referencia textual del primogénito (πρωτότοκος) en los dos casos es la misma, sin embargo, ¿se puede decir lo mismo de su contenido? Tanto las formulaciones (πρωτότοκος πάσης κτίσεως y πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) como sus explicaciones (introducidas por medio de la conjunción ὅτι y construidas mediante designaciones) definen al primogénito de forma ligeramente diferente. Las designaciones explican qué se entiende por «primogénito de toda la creación» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) subrayando su primado por encima de todas las cosas, mientras que las designaciones que explican la expresión «primogénito de entre los muertos» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν) subraya su anterioridad temporal. En los dos casos se acentúa la primacía del primogénito; sin embargo, en el primer caso se trata de su rango, mientras que en el segundo, del aspecto temporal.

2.2. La función de **τὰ πάντα**

La repetición (x8) del adjetivo «todo» (πᾶς, πᾶσα, πᾶν) indica el propósito holístico del himno. Se debe subrayar el uso sustantivado de este adjetivo: «todas las cosas» ya que este designa el contenido de la creación (ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) y de la reconciliación (δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν). ¿A qué «cosas» se refiere la expresión? A todas las cosas «en el cielo y sobre la tierra» (ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς) (1,16a)[22]. Todas las cosas que se encuentran «en el cielo y sobre la tierra» se explican y amplifican por medio de una *expolitio* formada por diversos merismos, es decir, pares de oposición que designan todo el contenido abarcado por los extremos de la descripción: visible-invisible; tronos-dominaciones; principados-autoridades. ¿Por qué esta amplificación; cuál es su objetivo? Su función consiste en diferenciar bien el πρωτότοκος del conjunto de las cosas creadas; el primogénito no forma parte de la secuencia descrita por medio de la *expolitio*. En nuestro caso se debe recalcar, además, que el conjunto de las cosas creadas se presenta en el himno como objeto de reconciliación; no en cuanto están separadas de Dios, sino en cuanto están sujetas a la mediación cristológica.

2.3. La figura retórica de la políptoton (**πολύπτοτον**)

Una de las contribuciones más importante para entender la función de las designaciones en el himno cristológico de Col 1,15-20 ha sido la de evidenciar la figura retórica de la políptoton y su función. La repetición estereotipada del pronombre personal «él» (αὐτός) pone la pregunta por su referencia semántica: ¿se trata siempre del primogénito? Véase especialmente las expresiones εἰς αὐτόν en 1,16d.20a; véase también la frase «todas las cosas subsisten en él» (καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) (1,17b); en estos casos el pronombre se podría referir al Padre en lugar de al primogénito. La duda se aclara cuando se descubre el uso de la políptoton en la sección. La variación preposicional ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ, εἰς αὐτόν constituye, en realidad, una figura retórica del discurso que modula el mismo término (por medio de preposiciones y declinaciones diferentes). En el himno cristológico la políptoton tiene el propósito de explicar el contenido del término en cuestión (αὐτός); la figura procede por amplificación de los términos[23]. La utilización de la políptoton confirma, así, que la referencia interna del pronombre de tercera persona en singular en toda la sección es Cristo, el primogénito. La reconciliación «por medio de él y para él» enunciada en Col 1,20 enfatiza de esta manera la mediación del Cristo, dejando en la sombra la mención del Padre.

3. Exégesis de Col 1,19-20

Los problemas de interpretación más importantes para poder entender la primera mención de la reconciliación en la carta son: (1) el sujeto verbal de εὐδόκησεν; (2) el significado de πλήρωμα; y (3) la comprensión de la reconciliación y del hacer las paces en este contexto.

3.1. ¿A quién plugo?

El sujeto verbal de los verbos en infinitivo «habitar» y «reconciliar» podrían ser (1) Cristo, es decir, el mismo primogénito (πρωτότοκος) enunciado en 1,18; o más bien (2) «toda la plenitud» (πλήρωμα) y en este caso se tendría que precisar todavía, ¿la plenitud de qué? (3) Algunos autores han intentado incluso una división arriesgada de la frase sustantivando el adjetivo: «en él, todas las cosas han querido o quisieron habitar la plenitud», es decir, a todas las cosas les agradó habitar en la plenitud. Se puede preguntar con razón por qué es tan importante precisar el sujeto verbal en este caso, por qué no podría permanecer impersonal. Porque la expresión «a él agradó» (o «él quiso»/a «él plugo») parece regir los dos infinitivos de la frase, tanto el habitar como el reconciliar, luego se trata de determinar a quién o a qué cosa satisfizo reconciliar todas las cosas. La mejor solución consiste en leer «toda la plenitud» (πᾶν τὸ πλήρωμα) como el sujeto gramatical de toda la frase; el sujeto lógico es, en cambio, la «divinidad». La determinación ulterior del contenido de «toda la plenitud» presenta varios problemas que se indicarán más adelante; sin embargo, se puede ya sugerir que en el contexto de la carta a los Colosenses esta plenitud es ciertamente la plenitud divina. Véase en particular Col 2,9: «porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς)[24]. ¿Cómo se explica la omisión de la divinidad en 1,19? Al parecer se trata de una omisión buscada por el autor de la carta, que ha tratado por medio de todas las técnicas que tenía a su disposición de resaltar la primacía del primogénito, incluso opacando la mención del Padre.

3.2. El contenido de la plenitud (πλήρωμα) en Col 1,19

La pregunta en este caso es la siguiente: ¿se debe preferir el significado técnico, es decir, la plenitud cósmica del estoicismo, o más bien el significado común del término? El uso del término «plenitud» en Col 1,19 y en otros lugares de las cartas discutidas (Col 2,9; Ef 1,10.23; 3,19; 4,13) causa incomodidad porque el mismo término en la filosofía estoica de la época se refiere a la plenitud cósmica[25]. Sin embargo, si toda la plenitud cósmica quiso (= le agradó) habitar en Cristo, ¿para qué sirve el gran esfuerzo de nuestro autor que ha buscado por varios medios

diferenciar a «él» (el primogénito) de «todas las cosas»? La objeción principal para interpretar la plenitud con sentido técnico consiste en que tal concesión, a saber, la idea de un cosmos lleno de Cristo, no es cónsona con la noción del primado (de rango y temporal) de Cristo. En el himno de Colosenses, Cristo no forma parte de la secuencia de las cosas creadas, o, con otros términos, su primado no permite amalgamarlo indistintamente con todas las cosas.

3.3. Reconciliación y paz

¿Cuál es la relación entre «reconciliar» y «habitar»? La transición entre los versículos 19 y 20, es decir, entre el habitar y el reconciliar, está determinada por una conjunción (καί) que se podría interpretar de forma consecutiva o, por el contrario, como copulativa: (1) porque a toda la plenitud (de la divinidad) plugo / agradó habitar en él *de modo que* (= y así) reconciliara todas las cosas por él y para él; (2) porque a toda la plenitud (de la divinidad) plugo / agradó habitar en él *y* (plugo / agradó también) reconciliar todas las cosas por él y para él. La diferencia entre estas dos interpretaciones es sutil. La primera subrayar mejor la intervención de Cristo porque antes de mediar en la reconciliación de la creación debe ser colmado de la divinidad; mientras que la segunda enfatiza el querer divino expresado por medio de su habitar y reconciliar. Entre estas dos, la primera lectura parece más coherente con el protagonismo dado a Cristo en el resto del himno.

¿Cuál es la relación entre reconciliación y creación? ¿Cuál es la relación lógica entre la primera parte del himno y la segunda? ¿Cómo se debe entender la relación entre creación y reconciliación? Más de un estudioso de la carta ha notado la contradicción escondida en esta relación: ¿por qué se tienen que reconciliar todas las cosas que apenas han sido creadas en Cristo y por Cristo? ¿Acaso se debe reparar una creación que quedó defectuosa? Esta interpretación refleja una comprensión consecutiva entre la primera parte del himno y la segunda; la consecuencia de una creación incompleta debería ser su reconciliación. Entre los autores más recientes hay alguno que incluso conjetura una rebelión en el cosmos, «by supernatural forces or human beings (or both)», que exige la mediación del primogénito para su reconciliación[26].

Según R. Cox la relación entre las dos estrofas no es clara, sobre todo desde el punto de vista de la primera; mientras que el lenguaje y la estructura parecen más coherentes si se ven desde el punto de vista de la segunda[27]. El enfoque temático (cosmológico y soteriológico) que este autor asume no le permite ver el tipo de predicación característico del himno, a saber, la relación lógica que cada estrofa presenta entre atribuciones y designaciones. Cuando la lectura del himno se concentra sobre la manera en que las designaciones amplifican las atribuciones, es decir, sobre la manera en que se explica el primado de rango y el temporal, se

descubre que las designaciones indican la mediación activa de la acción del primogénito. En los dos casos se subraya la unicidad de su mediación. La descripción de esta mediación activa indica, además, que la creación y la reconciliación son solo dos formas diferentes de denominar la misma realidad salvífica, considerada siempre a partir de la perspectiva de la acción de Cristo.

¿Cuál es la relación entre reconciliación y pacificación? Antes de considerar la relación temática entre la acción de reconciliar y la de hacer las paces, es decir, antes de decidir si estas se deben considerar sinónimos o, por el contrario, si una se subordina a la otra, es necesario analizar brevemente la sintaxis de la frase. El participio (εἰρηνοποιήσας) podría cualificar al primogénito como «pacificador»; sin embargo, esta lectura parece equivocada porque el participio en cuestión no cualifica ningún sustantivo, sino que se remite a la forma verbal anterior (ἀποκαταλλάξαι), indicando así la modalidad de la acción divina[28]. Con gran probabilidad la reconciliación sucede aquí «haciendo la paz» (= haciendo las paces), es decir, pacíficamente, y no precisamente pacificando, es decir, como en los primeros siglos de la era cristiana se solía imponer la «pax romana» sobre el Imperio[29].

3.4. El objeto de la reconciliación

¿Con quién tiene lugar la reconciliación en la carta a los Colosenses? ¿Quiénes o cuáles son los objetos directos de la acción de la reconciliación? La interpretación más difundida considera que todas las cosas (τὰ πάντα) son reconciliadas por medio de la muerte de Cristo; las posibles lecturas son por lo menos tres: (1) la reconciliación de los seres terrestres (ἐπί τῆς γῆς) con los celestes (ἐν τοῖς οὐρανοῖς); (2) la reconciliación de Dios tanto con los seres terrestres como con los celestes; (3) la reconciliación de los seres terrestres entre sí y la de los celestes entre sí. Se deben señalar, sin embargo, dos elementos de la frase que aclaran el significado de su conjunto. Por una parte, en Col 1,20 el verbo «reconciliar» no presenta un objeto indirecto (en dativo) a diferencia de la mayoría de las recurrencias del mismo verbo en el epistolario paulino[30]. La expresión «para él» (εἰς αὐτόν) desentona totalmente con relación a otras menciones y se explica solo gracias a la presencia de la figura retórica de la políptoton. En pocas palabras, Col 1,20 no dice explícitamente con quién o con qué se reconcilia toda la creación. Por otra parte, muchos autores han insistido sobre el alcance cósmico del objeto de la reconciliación. Algunos incluso han sugerido ver en esta expresión la presencia de poderes cósmicos hostiles a Dios[31]. A pesar de sus hipótesis se debe precisar, sin embargo, que la *expolitio* encontrada en 1,16 y retomada en 1,20b-c se refiere al conjunto de la creación sin cualificación moral. En resumen, se trata de todas las cosas *creadas* que son alcanzadas por el evento Cristo.

3.5. La políptoton de nuevo

Las expresiones que se refieren a la creación y a la reconciliación «en él» (ἐν αὐτῷ) suscitan cierta dificultad de comprensión porque no es claro ni en el texto, ni para los autores, si «en él» indica un lugar (Cristo como lugar metafísico), una relación (con Cristo), o un instrumento (mediante Cristo). El análisis de la políptoton confirma que se trata del mismo sujeto con funciones diferentes. En realidad la expresión «en él» difícilmente podría indicar un instrumento o una relación porque estos matices se expresan por medio de las otras modulaciones preposicionales: «por medio de él» (δι' αὐτοῦ) y «para él» (εἰς αὐτόν). Si se observa de cerca la manera como funciona la políptoton en las dos estrofas, se puede deducir que las expresiones «por él» y «para él» desarrollan las mediaciones activas de cuanto se enuncia antes (ἐν αὐτῷ). En la primer estrofa aparece quizá más claramente: «en él» (ἐν αὐτῷ) se completa y explica por medio de las modulaciones preposicionales (δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτόν) de la misma manera que «fueron creadas» (ἐκτίσθη) se completa y explica por «han sido creadas» (ἔκτισται)[32].

En Col 1,17b.19a el sintagma ἐν αὐτῷ parece así adquirir valor local. En 1,17b el verbo, por su parte, aclara el matiz de la expresión: τὰ πάντα existen solo como una totalidad coherente «en Cristo», porque todas las cosas subsisten «en él», es decir, porque la creación está determinada por su mediación. En 1,19a la plenitud (πλήρωμα) habita «en él»; «en él» significa que en Cristo se deposita o habita la divinidad. Dado que Cristo no es un lugar, en sentido espacial, donde alojar, se prefiere afirmar que la expresión tiene sentido local-metafórico. Por eso el sintagma preposicional ἐν αὐτῷ se debe entender en sentido figurado: en el único sujeto mediador (unicidad) reside la totalidad de la divinidad (universalidad).

El alcance del uso de la figura retórica de la políptoton en la segunda parte del himno confirma, por una parte, la unicidad del primogénito; él (αὐτός) no forma parte de todas las cosas (τὰ πάντα) y se diferencia claramente de la secuencia que lo abarca. Por otra, muestra la mediación activa del único mediador en la reconciliación. La plenitud de la divinidad que ha querido habitar en el primogénito alcanza de nuevo todas las criaturas (τὰ πάντα) por medio de una acción nominalmente diversa: reconciliar.

3.6. Reconciliación y creación de nuevo

Los indicios analizados hasta ahora sugieren que la mediación activa del primogénito es igual, tanto para la acción de la creación como para la de la reconciliación; estas dos señalan no solo el lugar metafórico de donde proviene la acción divina, sino también su medio, instrumento y finalidad. ¿Se trata de dos acciones yuxtapuestas en modo consecutivo o, más bien, de dos acontecimientos paralelos que expresan con dos nombres diferentes el mismo actuar divino? Con

razón algunos autores han afirmado que la reconciliación de todas las cosas creadas –en la carta a los Colosenses– es el nuevo nombre de la creación de todas ellas.

4. Exégesis de Col 1,21-23

La delimitación y la función de 1,21-23 es objeto de polémica entre los estudiosos[33]. A pesar de la dificultad que presenta el pasaje, J.-N. Aletti ha individualizado una *partitio*[34], es decir, una secuencia que anuncia las grandes secciones de la carta que se desarrollan al revés *(reversio*) a lo largo de ella: (a) la oposición entre el pasado de idolatría y el presente ético coherente junto a la enseñanza recibida se desarrollan en 3,1–4,1; (b) la condición fundamental para el creyente, a saber, permanecer firmen en el evangelio, se desarrolla, en cambio, en 2,6-23; mientras que (c) el servicio paulino a la predicación se retoma y desarrolla en 1,24–2,5.

(a) 1,21-22: oposición temporal, espacial y cualitativa entre el pasado de separación y una nueva condición

(b) 1,23a-b: la condición fundamental: la fidelidad al evangelio recibido

(c) 1,23c: Pablo, servidor (διάκονος) de este evangelio

(C) 1,24–2,5: el esfuerzo paulino a favor del conocimiento del evangelio

(B) 2,6-23: fidelidad al evangelio recibido (alternancia entre exhortaciones + motivaciones cristológicas)

(A) 3,1–4,1: la santidad de los creyentes (alternancia entre exhortaciones positivas y negativas + motivaciones cristológicas)

Esta observación es de gran importancia, en primer lugar, porque demuestra que la mención de la reconciliación en 1,22 se debe entender dentro un esquema más amplio, a saber, del contraste «antes-después» (ποτέ-νῦν); en segundo lugar, porque señala que la acción reconciliadora se desarrolla en el resto de la carta, especialmente sus efectos para la vida de los creyentes.

En 1,21 la construcción perifrástica (participios + adjetivos) describe una situación de separación en el pasado (ποτέ) por oposición al presente (νῦν) de reconciliación[35]. Entender esta separación es igualmente importante para comprender la reconciliación. ¿Cuál es su causa? El término utilizado (ἀπαλλατριόω) se traduce como «ser extraños» o «estar alejados» y parece evocar una situación continua de idolatría[36]. El lenguaje de la separación vinculado al de la enemistad se encuentra también en Ef 2,12; 4,18 referido al pasado de los gentiles (τὰ ἔθνη). Separación y enemistad responden en Col 1,21 a causas

intelectuales y materiales (διανοία y ἔργα). El uso de los términos sugiere hostilidad contra Dios y no entre los seres humanos[37]. Esta observación ayudará a entender también el tipo de reconciliación que se opera en la sección.

4.1. El verbo «reconciliar» (ἀποκαταλλάσσω)

En los manuscritos antiguos la mención de la reconciliación presenta por lo menos cuatro variantes: (1) «reconcilió» (ἀποκατήλλαξεν) (א A C D^2), en este caso no se menciona explícitamente el sujeto verbal (en tercera persona); más adelante se tendrá que discutir quién o qué puede ser el sujeto agente de la acción. (2) «Fueron reconciliados» (ἀποκατηλλάγητε) (P^{46} B), en este caso la voz pasiva también deja incógnita la identidad del sujeto verbal; la variante antigua es de buena calidad, pero no tiene muchos testimonios textuales a su favor. (3) «Reconciliando» (ἀποκαταλλαγέντες) (D* F), el participio pasivo está atestiguado en manuscritos más bien antiguos; si se utiliza esta variante la sintaxis de la frase no se hace más clara, sino confusa, ya que el participio no tiene una forma verbal sobre la cual apoyarse. La variante se podría explicar como un intento de corrección basado en Rom 5,10. (4) Por último, «ha sido reconciliado» (ἀποκατηλλάκται) (33), la conjugación en perfecto pasivo no cuenta con muchos testimonios antiguos; además, su significado no resuelve la ambigüedad de la frase. Entre las dos primeras variantes (1) y (2) no hay mayor diferencia: la segunda muestra con un poco más de claridad el objeto indirecto de la acción: «vosotros» o «ustedes», que en el caso de la primera variante solo se adivina después de la mención del verbo en infinitivo «presentarse».

La identidad del agente de la reconciliación se deduce solo del contexto. Las opciones posibles son: Dios (ὁ πατήρ), el primogénito (ὁ πρωτότοκος), la plenitud (τὸ πλήρωμα) o el mismo Pablo. Las dos últimas opciones se encuentran bastante lejos del verbo principal y no hay razones semánticas que demuestren su pertinencia. (1) Si se considera que Dios es el sujeto lógico del verbo, se debería explicar su silencio u omisión por parte del autor. Quizá esto obedezca a las mismas razones por las cuales no se subraya la acción del Padre en el himno cristológico. A favor de esta opción se debe tener en cuenta la voz pasiva de los verbos arriba mencionados. (2) Si se considera que el primogénito es el sujeto del verbo (ἀποκαταλλάσσω) en 1,22, el modelo de reconciliación resultante es ligeramente diferente del enunciado en 1,20. A favor de esta hipótesis de debe notar que la frase preposicional «en el cuerpo de su carne mediante la muerte» (ἐν τῷ σώματι) indica la acción del hijo y no la del Padre. Sin embargo, la misma frase preposicional subraya su mediación y no la acción en sí misma. En resumen, el sujeto lógico más probable de la reconciliación en Col 1,22 es Dios; su omisión obedece a la intención de subrayar en el contexto la mediación, el mediador y la finalidad de la acción, en lugar de la acción misma.

4.2. El verbo «presentarse» (παραστῆσαι)

La primera dificultad hermenéutica es el significado del verbo: ¿se trata de una acción litúrgica-cultual, como presentar un sacrificio ante Dios?[38]. O, más bien, ¿se trata de una acción «jurídica» como presentarse ante el tribunal divino?[39]. La combinación del vocabulario «presentarse» + «inmaculados» se encuentra solo en Col 1,22 y Ef 5,27; en los dos casos el contexto no señala una acción litúrgica o jurídica, sino que siguiere una finalidad ética. La frase «presentarse santos, inmaculados e intachables ante él» se puede leer bien en consonancia con la secuencia final que se encuentra en Col 1,9-10, donde Pablo ora *para que* sus destinatarios conozcan la voluntad divina y se comporten consecuentemente. Estas finalidades –cognitiva y ética– parecen aparecer en momentos diferentes de la carta. Col 1,22 subraya de este modo la finalidad, o situación, posterior a la reconciliación. Ponerse delante de Dios como criaturas reconciliadas significa, así, tener una conducta irreprochable.

El segundo problema exegético de la frase se refiere al sujeto de la acción: ¿quién o qué presenta a los individuos reconciliados ante él? A este problema se añade la cuestión de la identidad de αὐτοῦ al final de la frase. Si Dios es el sujeto implícito de toda la frase, Él es quien «los ha reconciliado» para «presentarlos» delante de él, es decir, delante de Dios mismo. Pese a esta observación, la referencia interna de αὐτός parece retomar su mención de la frase anterior (τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου) y esta a su vez la del himno cristológico y sus variaciones preposicionales. Por otra parte, el sujeto del verbo παρίστημι en otros textos paulinos siempre es Dios (Rom 6,13; 12,1-2; 14,10). En el contexto inmediato el sujeto de la frase, sin embargo, sigue siendo ambiguo. La no mención explícita de Dios parece tener la misma función de su omisión en 1,15-20: enfatiza la unicidad y la mediación del hijo, mientras que deja tácita la acción del Padre.

A pesar de las dificultades hermenéuticas mencionadas, el texto se comprende bien cuando se enfatiza el «vosotros» o «ustedes» (ὑμᾶς) inicial en acusativo, sobre el cual recaen las acciones divinas de la reconciliación con su propósito ético: presentarlos en la presencia o delante del hijo, o como se dice en la sección Col 1,9-14, para que se comporten de una manera digna del Señor.

4.3. La condición fundamental

Las últimas dos cuestiones exegéticas que pueden ayudar a esclarecer el pensamiento de la reconciliación en la carta son el significado de εἴ γε y de πίστις en Col 1,23.

El sintagma εἴ γε aparece en el NT solo en textos paulinos[40]; está compuesto por una prótasis condicional (εἰ) y una partícula modal (γέ) que puede tener sentido

enfático[41]. Las dos opciones de lectura posibles en este caso son: (1) con matiz enfático-modal («si ciertamente permanecen bien cimentados y firmes en la fe»; (2) con matiz enfático-causal («puesto que si permanecen bien cimentados y firmes en la fe»). En el primer caso se subraya la condición pasada del verbo[42]; mientras que en el segundo su condición presente[43]. En el segundo caso se subraya también la exigencia de la condición: «con la condición que permanezcan cimentados y firmes en la fe».

El análisis de la expresión εἴ γε en Ef 3,2; 2 Cor 5,3 muestra la diferencia sutil entre los dos matices apenas enunciados: modal y causal; estos dependen del tiempo y modo del verbo principal de la frase. Si el verbo indica una acción pasada, la expresión subraya la condición indispensable de la acción (como en Ef 3,2); pero si el verbo indica una situación presente o futura, la expresión señala la causa presente –o valor modal– de la condición (como en 2 Cor 5,3). Estas observaciones inclinan la balanza a favor del matiz causal de εἴ γε en el contexto de Col 1,21-23. La explicación de la introducción de la frase en 1,23 ayuda, así, a mostrar que en la carta la acción de la reconciliación (acción ya completada) no solo tiene un propósito ético, sino también una condición de fe que se debe cumplir: el permanecer.

Las cuestiones exegéticas con relación a la interpretación de πίστις en 1,23 son, en primer lugar, de orden sintáctico: si esta se entiende como objeto directo de ἐπιμένετε («permanezcan en la fe») o como un adverbio («permanezcan *con* fe», es decir, fielmente), y en segundo lugar, de orden temático: ¿qué tipo de fe se subraya aquí: el contenido de la fe *(fides quae)* o más bien, la actitud de fe del creyente *(fides qua)*?

Un buen número de autores prefiere interpretar πίστις como objeto de ἐπιμένετε y entenderla como el contenido del creer –y del permanecer– en cuanto el mismo término alude generalmente a Cristo en otros lugares de la carta (1,4; 2,5 + εἰς) y ocasionalmente a la fe en Dios (2,12). A pesar de lo anterior, en la frase en cuestión, la fe parece tener la misma función sintáctica de la secuencia participial a la cual pertenece[44]: ella cualifica adverbialmente al verbo ἐπιμένετε.

Se debe subrayar, por último, que el objeto preposicional del último elemento de la secuencia participial es la esperanza (ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου)[45]. La progresión del argumento, determinada en este caso por las frases relativas (οὗ ἠκούσατε y οὗ ἐγενόμην) por el participio atributivo (τοῦ κηρυχθέντος) corrobora que el énfasis de la frase, en su conjunto, recae sobre la esperanza del evangelio y no sobre la fe. Por eso la fe en este contexto parece referirse a la fe de los creyentes *(fides qua)*, es decir, de quienes permanecen en la esperanza del evangelio.

5. Reflexión teológica

5.1. La condensación cristológica

Las coordenadas de pensamiento que se articulan en el himno cristológico y en la *partitio* se diferencian ligeramente entre sí y subrayan aspectos diferentes de la reconciliación y de la forma de actuar del Cristo.

En Col ,15-20 no se indica en sentido estricto un cambio temporal entre el antes y el después de la reconciliación. Al contrario de los estudiosos que han propuesto la hipótesis de la hostilidad de los poderes celestes (o cósmicos) o su rebelión contra Dios[46], la exégesis del texto ha demostrado que la creación de τὰ πάντα, así como su subsistencia (συνέστηκεν) en Cristo (1,17), se desarrolla de forma paralela y, en este sentido, simultánea a la reconciliación. La transformación tampoco tiene lugar en el nivel del espacio: las mismas cosas creadas (τὰ πάντα) por medio y para Cristo se reconcilian «en él», tanto las que están en el cielo como las que están sobre la tierra (1,20)[47]. La progresión retórica del himno procede, más bien, por acumulación (y no por contrastes o correcciones); se podría hablar incluso de «condensación cristológica», puesto que el objetivo de la presentación de la creación y de la reconciliación es precisamente subrayar la unicidad del mediador, el primogénito. Ahora bien, ¿cuáles son los cambios en la manera de actuar del Cristo?

El análisis de la función de la políptoton ha mostrado al menos dos consecuencias significativas para comprender mejor la «condensación cristológica» que tiene lugar en el himno de Colosenses. (1) La ausencia deliberada del sujeto lógico de la creación y de la reconciliación concentra la atención sobre el primogénito –su primado de rango y en el tiempo, él se convierte en medio y fin de la reconciliación porque ha sido colmado de la plenitud divina. (2) Sin embargo, entre la primera parte y la segunda del himno se precisa la modalidad de esta única mediación: esta sucede «pacíficamente» y por medio de la «sangre de su cruz». Esta precisión o condensación adquiere importancia capital para entender la redención: no se trata solo del «Cristo cósmico» y resucitado que crea y reconcilia todo[48], sino de aquél que sufre en la cruz. La reconciliación –y no solo el Cristo que interviene en la reconciliación– tiene lugar pacíficamente, es decir, por medio del sufrimiento y de la muerte –aquí instrumental y no vicaria–; diversa de la pacificación o de la imposición de unas condiciones para la paz.

En Col 1,20-23 (la *partitio*) las coordenadas del pensamiento subrayan, en cambio, el contraste temporal, espacial y cualitativo entre un «vosotros» o «ustedes» separados y enemigos –de Dios– y un «vosotros» o «ustedes» santos e irreprochables delante del Señor. El primer nivel del contraste se desarrolla entre

una situación que dura en el pasado (ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς) y una acción que también tuvo lugar en el pasado (ἀποκατήλλαξεν). No se trata en sentido estricto, de un contraste entre pasado y presente, sino entre una situación pasada continua y un acontecimiento cumplido. El segundo contraste es de tipo espacial y tiene lugar entre la separación (ἀπό + ἀλλοτριόω) y la cercanía (κατενώπιον αὐτοῦ); entre una separación por causas relacionadas con el conocimiento (διανοία) y el comportamiento (ἔργοις τοῖς πονηροῖς) y una cercanía de tipo «ético-moral» (ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους). La última progresión que constituye el tejido argumentativo es de tipo cualitativa, entre una situación negativa de enemistad y una positiva de reconciliación. El cambio en los sujeto reconciliados tiene lugar «en el cuerpo de su carne por medio de la muerte»; una vez más el lector de la carta se encuentra ante una «condensación cristológica» de la formulación de la reconciliación. Sin embargo, la función retórica de la argumentación considerada como un conjunto no se concentra sobre la reconciliación en sí misma, sino sobre su objetivo: presentarse ante él.

5.2. El querer divino

La noción de la reconciliación en la carta a los Colosenses es «provocativa», según los términos de S. E. Porter[49]. Además de la ambigüedad deliberada con relación al agente de la acción –y a diferencia de otras formulaciones del epistolario paulino– la acción de la reconciliación no presenta aquí un objeto indirecto (en dativo), es decir, no se dice claramente con quién o con qué se reconcilian todas las cosas (τὰ πάντα) o ustedes (ὑμᾶς). ¿Cuál es el objetivo de este detalle particular? De acuerdo con el resto del epistolario paulino, la carta expresa la iniciativa divina y la formula en términos de querer (εὐδόκησεν); la carta entiende la reconciliación, además, como una acción terminada. Estas omisiones (del agente y del objeto en dativo) se explican, por tanto, como un esfuerzo extraordinario del autor por mostrar las formas como se acoge y acepta este querer divino. Según el autor de esta carta no hay otro medio posible que el de pasar por el encuentro con el primogénito.

Las hipótesis diacrónicas han buscado justificar de muchas maneras los objetos diferentes de la reconciliación (τὰ πάντα y ὑμᾶς) hasta formular incluso dos ediciones diferentes del texto, como si se tratara de dos nociones de reconciliación sobrepuestas[50], ignorando de esta manera la coherencia textual entre acción divina y mediación cristológica. Este tipo de enfoque ha impedido a muchos estudiosos comprender el desarrollo interno del texto –más bien deductivo– que va de lo general (la reconciliación de la creación) hacia lo particular (la reconciliación de los seres humanos). Esta última sucede con Dios –si bien la divinidad no se menciona explícitamente, pero también con otros seres humanos, en cuanto tiene un objetivo ético-moral.

5.3. Cristología y eclesiología

¿Cómo funciona la condensación cristológica mencionada? ¿Por qué la comprensión de la reconciliación se vuelve tan importante para entender tal condensación? La respuesta se debe formular en términos de desarrollo. En Colosenses la mediación del primogénito consiste en completar o llevar a la plenitud sucesivamente creación y creyentes. ¿En qué sentido completar? Todas las cosas que fueron creadas (ἐκτίσθη) en Cristo, han sido creadas (ἔκτισται) por su mediación y solo en él encuentran su fin. Completar la creación, así, no se justifica porque esta haya sido o quedado defectuosa, sino en cuanto Cristo la provee de un propósito que va más allá de sí misma. La creación gana en densidad porque tiene un objetivo que va más allá y porque tiene los instrumentos para llegar allí; de hecho esta se comprende como realidad en movimiento, en continuo desarrollo. El mismo tipo de desarrollo se formula en términos de reconciliación: en Cristo la creación es reconciliada con un solo propósito. Llegados a este punto la formulación de la reconciliación se vuelve central; esta expresa el desarrollo ulterior de esta condensación cristológica en las criaturas, identificadas en Cristo como «vosotros» o «ustedes», los creyentes. El hecho de que ellos sean completados o llevados a la plenitud gracias a la reconciliación, en y por medio de Cristo significa que ellos al igual que τὰ πάντα tienen un objetivo que los enriquece, que los lleva más allá de sí mismos. Este propósito que se describe en 1,22 por medio de la expresión «santos, inmaculados e intachables», y se desarrolla ulteriormente en el capítulo 3 de la carta –sección (a) que se expande al contrario en (A)[51]– en términos de abandono del pasado de idolatría para revestirse de una cualidad humana nueva, coherente con la palabra de Cristo que ahora habita en los creyentes (3,16).

¿Cuál es la importancia o el protagonismo de la iglesia en este desarrollo? En la carta a los Colosenses el protagonista principal es el primogénito. Aunque algunos autores han sugerido la intervención de un redactor *(Verfasser)* que habría sobrepuesto la noción de la iglesia sobre la del primogénito, transformando así la reconciliación en una realidad eclesial[52], se debe puntualizar que la mención de la reconciliación en 1,20.22 sucede «por medio de la sangre de la cruz», «por medio de la muerte»[53]. A diferencia de la carta a los Efesios que subraya la dimensión corporativa –o somática– de la reconciliación, la carta a los Colosenses enfatiza el sufrimiento de Cristo como el único camino para llegar ante él (κατενώπιον αὐτοῦ) (1,22c). Esta carta reduce el tono dado al cuerpo eclesial en otras cartas, pero no hace lo mismo con la cabeza (κεφαλή) del mismo cuerpo. La mediación eclesial pareciera por momentos desaparecer de la escena, sin embargo, no se puede decir lo mismo de la condición para alcanzar el propósito de la reconciliación: ¿se podría acaso asimilar las consecuencias de la reconciliación –en Cristo– sin permanecer con fe en la esperanza del evangelio (1,23)?

[1] Véase P. T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1982, p. 32; R. P. Martin, «An Early Christian Hymn (Col 1:15-20)», *EvQ* 36 (1964) 195-205.

[2] Véase P. Benoit, «L'Hymne Christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des researches», en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (FS M. Smith) (SJLA), 1ª ed., Brill, Leiden 1975, p. 230; E. Käsemann, «Eine urchristliche Taufliturgie», en R. Bultmann (ed.), *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65*, 1ª ed., Stuttgart 1949, p. 133; J. M. Robinson, «A Formal Analysis of Colossians 1:15-20», *JBL* 76 (1957) 271. Véase también B. F. Vawter, «The Colossians Hymn and the Principle of Redaction», *CBQ* 33 (1971) 69, quien denomina la composición como una «early confessional poetry or quasi-poetry» similar a otros pasajes del NT, por ejemplo, Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16; Heb 1,3; 1 Pe 2,22-25; 3,18ss.

[3] Véase, por ejemplo, E. Käsemann, «Eine urchristliche Taufliturgie», pp. 133-148.

[4] Véase, por ejemplo, W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 1ª ed., SPCK, Londres 1948, pp. 150-152; P. T. O'Brien, *Colossians*, p. 37.

[5] Véase, por ejemplo, la propuesta de R. R. Cox, *By the Same Word. Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (BZNW 145), 1ª ed., De Gruyter, Berlín-Nueva York, NY 2007, pp. 191-193: el lenguaje de la primera estrofa proviene de una tradición cosmológica judeo-helenista influenciada por el platonismo medio, mientras que la segunda proviene de una tradición soteriológica cristiana basada en el evento de la muerte y resurrección; estas dos tradiciones fueron reunidas y reinterpretadas por el editor paulino. Entre las dos estrofas se debe suponer una «caída» que involucra la rebelión de las fuerzas sobrenaturales o de las humanas (o de las dos conjuntas), lo cual explicaría a su vez la combinación poco rigurosa de estas dos tradiciones religiosas.

[6] Véase E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*, 1ª ed., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, p. 254; él considera que la división del mundo en «cosas invisibles e invisibles» (1,16) es de corte platónico.

[7] Véase E. Schweizer, «The Church as the Missionary Body of Christ», en *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, 1ª ed., Zwingli, Zúrich 1963, pp. 317-329.

[8] Véase de nuevo E. Schweizer, «The Church as the Missionary Body of Christ», p. 324.

[9] Véase E. Schweizer, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», en *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, 1ª ed., Zwingli, Zúrich 1963, pp. 297 y 299-300.

[10] Véase de nuevo E. Schweizer, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», pp. 305 y 313-316.

[11] R. Deichgraber, *Gotteshymnus und Christushymnus*, p. 150; C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser und Epheserbrief* (WMANT), 1ª ed., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1975, p. 38; K. Wengst, *Christologie Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT), 1ª ed., Mohn, Gütersloh 1972, pp. 174-175; J. M. Robinson, «A Formal Analysis», pp. 270-287; J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, 1ª ed., Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 240-246; C. Stettler, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20* (WUNT II/131), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2000, pp. 86-94.

[12] E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser* (EKK), 1ª ed., Benziger, Zúrich 1976, pp. 51-52; R. P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (IBC), 1ª ed., Knox, Atlanta, GA 1991, pp. 105-106.

[13] W. Pöhlmann, «Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1:15-20», *ZNW* 64 (1973) 56.

[14] Ch. Masson, *L'épître de Saint Paul aux Colossiens* (CNT(N) 10), 1ª ed., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1950, p. 105.

[15] Véase el *status quaestionis* en M. E. Gordley, *The Colossian Hymn in Context. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions* (WUNT II/228), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2007, pp. 5-16; Véase también J.-N. Aletti, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento. Nuova*

edizione riveduta e aumentata (SOCr 12), 2ª ed., EDB, Bolonia 2011, pp. 86-92.

[16] A diferencia de muchos autores, su interpretación del himno incluye los versículos anteriores (1,12-14), pero concuerda con la mayoría de ellos en el contenido de las glosas en la redacción: 1,18 (ἐκκλησία) y 1,20 (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ). Véase también 1,17b (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν); 1,19 (ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι). Con base en estos indicios Käsemann arguye que Col 1,12-20 es el resultado de la fusión entre la doctrina gnóstica de un redentor *(Erlöser)* y una liturgia bautismal cristiana. E. KÄSEMANN, «Eine urchristliche Taufliturgie», pp. 133 y 136.

[17] P. GRECH, «L'inno Cristologico di Col 1 e la Gnosi», en M. ADINOLFI (ed.), *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII settimana biblica*, 1ª ed., Paideia, Brescia 1976, pp. 81-95.

[18] Véase, por ejemplo, N. T. WRIGHT, «Poetry and Theology in Colossians 1.15-20», *NTS* 36 (1990) 444-468. Él se apoya, en realidad, en la teoría de C. F. Burney quien trata de reunir los significados de *bereshit* de Gen 1,1 y *reshit* (sabiduría) de Prov 8,22 (457). La verdadera vocación de Israel consiste en ser inhabitado por la sabiduría divina según la imagen del Sal 88,27 (LXX). De esta manera Israel se convierte en el primogénito (459). Cf. C. F. BURNEY, «Christ as the APXH of Creation», *JThS* 27 (1925-1926) 160-177.

[19] Véase, por ejemplo, A. BUSCEMI, *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore* (SBFA), 1ª ed., Franciscan Printing Press, Jerusalén 2000, pp. 38-39; E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, p. 52; G. GIAVINI, «La struttura letteraria dell'inno cristologico di Col 1», *RivBib* 15 (1967) 317-320 (318). Véase también «absolute simmetry» en Ch. H. TALBERT, *Ephesians and Colossians* (Paideia: Commentaries on the New Testament), 1ª ed., Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007, p. 184.

[20] Una de las contribuciones más importantes a la investigación del himno cristológico ha sido la de J.-N. Aletti que ha mostrado el alcance del estudio de las predicaciones. Aletti subraya (1) el razonamiento por acumulación, es decir, por medio de la repetición de ciertos términos; (2) la alternación entre atribuciones y designaciones, la cual indica, a su vez, la interacción entre causa y modalidad del actuar de Cristo. Véase J.-N. ALETTI, *Colossiens 1:15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (AnBib 91), 1ª ed., G&B Press, Roma 1981, p. 39; véase también BDR § 273. Véase una actualización de la misma cuestión en J. M. GRANADOS ROJAS, «Reconciliation in Col 1,20. A Case of Polyptoton», en F. BIANCHINI y S. ROMANELLO (eds.), *Non mi vergono del vangelo, potenza di Dio* (FS J.-N. ALETTI) (AnBib 200), 1ª ed., G&B Press, Roma 2012, pp. 153-170.

[21] Véase, por ejemplo, E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*, pp. 53-54: «la iglesia», «la reconciliación», entre otras, constituirían añadidos temáticos introducidos por un redactor *(Verfasser)* paulino. La «reconciliación» sería en este sentido una noción eclesiológica antes que cristológica.

[22] Véase la repetición de la misma expresión, pero a la inversa, en 1,20c. Algunos autores han discutido ampliamente la relación de esta y su texto paralelo en Ef 1,3.10. Cf. J.-N. ALETTI, *Épître aux Éphésiens*, pp. 56-57. El término πάντα (usado como adjetivo o en forma sustantivada) ha sido interpretado como una categoría de la filosofía estoica (totalidad cósmica); se omite las explicaciones de los detalles aquí por cuestión de espacio.

[23] Véase J. M. GRANADOS ROJAS, «Reconciliation in Col 1,20. A Case of Polyptoton», en F. BIANCHINI y S. ROMANELLO (eds.), *Non mi vergono del vangelo, potenza di Dio* (FS J.-N. ALETTI) (AnBib 200), 1ª ed., G&B Press, Roma 2012, pp. 153-170. Véase también B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, pp. 208-210.

[24] El adverbio σωματικῶς cualifica el verbo κατοικέω, es decir, la manera como toda la divinidad habita o mora: en Cristo toda ella habita corporalmente. El adverbio se podría interpretar de tres formas: (1) real, por oposición a las tinieblas (2,17); (2) real en cuanto encarnado; (3) corporal en cuanto iglesia o en cuanto cuerpo de Cristo. En el contexto presente el adverbio confirma su énfasis cristológico ya mencionado durante el análisis de Col 1,15-20. Véase P. T. O'BRIEN, *Colossians*, pp. 112-113.

[25] Véase, por ejemplo, el intento de T. Engberg-Pedersen por aproximar tanto la antropología paulina como su pneumatología al pensamiento estoico. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, 1ª ed., Oxford University Press, Oxford 2010.

[26] La interpretación de R. Cox se basa en criterios contextuales más que textuales. La rebelión por medio de fuerzas sobrenaturales es un motivo característico del judaísmo apocalíptico; esta noción puede ser la más adecuada solo si, como arguye R. Cox, la segunda estrofa expresa la necesidad de la reconciliación y

de la pacificación. R. COX, *By the Same Word*, p. 192.

[27] Ibíd.

[28] El participio (εἰρηνοποιήσας) podría tener matiz activo-transitivo: «pacificar» algo o a alguien; o, más bien, intransitivo: «hacer las paces». Se debe notar que en este caso el participio no parece tomar un objeto directo; las cosas (τά) «sobre la tierra y en los cielos» no se enuncian en acusativo y están lejos del participio. Además este «pacificar» sucede por medio de la sangre de su cruz (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ); la referencia a la cruz sugiere una acción que se recibe (pasiva).

[29] Véase E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris*, pp. 78-87; la explicación detallada de la ideología imperial de la paz, en pp. 280-314. Véase también E. SCHWEIZER, «The Church as the Missionary Body of Christ», p. 326.

[30] En Rom 5,10 con Dios; en 2 Cor 5,18-19 con Dios mismo (ἑαυτῷ); en 5,20 de nuevo con Dios; en Ef 2,16 también con Dios.

[31] Véase, por ejemplo, F. F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NIC), 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1984, pp. 75-76.

[32] Véase J.-N. ALETTI, *Colossiens 1,15-20*, p. 58.

[33] La subsección 1,21-23 se abre con una conjunción (καί) que a pesar de su posición enfática parece indicar un contraste con el himno anterior en dos niveles: temporal y personal. Además, la introducción de la segunda persona del plural (ὑμᾶς) contrasta notablemente con la sección anterior formulada en tercera persona singular.

[34] Véase J.-N. ALETTI, *Lettera ai Colossesi*, pp. 37-39; 111-113; seguido por J. L. SUMNEY, «The Argument of Colossians», en A. ERIKSSON, T. H. OLBRICHT y W. ÜBELACKER (eds.), *The Rhetorical Argumentation. Essays from the Lund 2000 Conference*, 1ª ed., Trinity Press International, Harrisburg, PA 2002, pp. 343-344; del mismo autor: *Colossians. A Commentary* (NTLi), 1ª ed., Westminster John Knox, Londres 2008, pp. 80-81.

[35] De hecho el esquema «antes-después» (ποτέ-νῦν) cumple con el ritmo de los paralelismos establecidos en el himno cristológico. Véase *supra* «La reconciliación en la carta a los Efesios», notas 6, 7 y 8.

[36] En el AT se aplica en algunos casos para referirse al pueblo cuando pierde el camino (Jos 22,25; Os 9,10; Jr 13,27; 19,14; Ez 14,5.7; 3 Mac 1,3). La combinación de términos «separación-enemigo» (ἐν ἀλλοτριότητι ὁ ἐχθρός) se encuentra en SalSl 17,13.

[37] Véase también Rom 1,19-32 donde las malas obras reflejan la idolatría y rebelión contra Dios. Cf. E. LOHSE, *Colossians and Philemon. A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Hermeneia), 1ª ed., Fortress, Filadelfia, PA 1971, pp. 62-63 (edición inglesa); pp. 105-106 (edición alemana).

[38] Véase, por ejemplo, Rom 6,13; 12,1-2 donde el cuerpo «se ofrece» ante Dios. Este tipo de lenguaje parece evocar el contexto litúrgico del AT. Por ejemplo, en Nm 16,19; Dt 10,8; 18,5.7 el mismo verbo describe la función de los sacerdotes y levitas. Nótese, además, que el adjetivo ἄμωμος en el AT cualifica generalmente la ofrenda sacrificial (Lv 1,3.10; 3,1.6.9; 4,3.14.23.28.32; 5,15.18.25; 9,2.3; 12,6; 14,10; 22,19.21; 23,12.18; Nm 6,14; 15,24; 19,2; Ez 43,23; 45,18; 46.4.6.13); en algunos casos el mismo término cualifica la ofrenda cultual, pero incluyendo también tintes éticos y jurídicos (2 Sm 22,24.31; 23,33; Sal 14,2; 17,24.31.33; 18,8.14; 63,5; 118,80 [LXX]). Cf. J. M. GRANADOS, *La reconciliación*, p. 184.

[39] Véase, por ejemplo, Rom 14,10.

[40] 2 Cor 5,3; Gal 3,4; Ef 3,2; 4,1.

[41] Blass-Debrunner traduce con matiz modal «Wenn anders», es decir, «si fuera o fuese de otra manera». La misma partícula puede tener matiz causal (BDR § 454.2) con un significado similar al del εἰπέρ: «si de verdad (o realmente)». H. W. SMYTH (2246) le concede valor causal a la misma expresión (lit. «if indeed»).

[42] De manera similar a Ef 3,2; 4,21. Véase también A. MARTIN, *La tipologia adamica*, pp. 226-228.

[43] Véase 2 Cor 5,3.

[44] La secuencia participial formada por τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι tiene valor adverbial-circunstancial y cualifica al verbo ἐπιμένετε. Su valor adverbial se confirma por la presencia del

adjetivo ἑδραῖοι en la secuencia. Los participios *(coniuncta)* y el adjetivo están vinculados entre sí por un καί de coordinación. La correspondencia entre participios y adjetivo en caso, número y género confirman el valor de la secuencia.

[45] Véase ἐλπίς en Col 1,5.23.27 entendida generalmente como contenido del evangelio, es decir, del Cristo.

[46] Véase *supra* R. Cox y F. F. Bruce en las notas a pie de página 27 y 32.

[47] Nótese la repetición *al revés* del vocabulario del contenido de los merismos ya señalados en 1,16b-c.

[48] O de una imagen similar a la del «Urmensch-Erlöser» como la propuso E. KÄSEMANN, «Eine urchristliche Taufliturgie», p. 136.

[49] S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 283.

[50] Véase *supra* los estudios citados de E. SCHWEIZER en las notas a pie de página 7-10, 12 y 21.

[51] Véase *supra* nota 35 a pie de página.

[52] Véase de nuevo *supra* E. Schweizer; E. Käsemman: notas 2-3, 7-10, 12 y 21 a pie de página.

[53] En este sentido, la soteriología está en función de la cristología, y no al revés.

5

La teología de la reconciliación en las cartas paulinas

La reconciliación en las cartas paulinas se entiende como transformación. Transformación del sistema de valores que le permite a un creyente enorgullecerse en Cristo; transformación de los enemigos en hijos; transformación del creyente en ministro y embajador de Dios. Transformación de las causas de la enemistad en una humanidad nueva, en la cual las diferencias no son ya motivo de separación ni de división. Transformación de la creación y de las criaturas en cuanto ellas alcanzan el propósito para el cual han sido creadas.

Hace muchos años el estudio de Gerhard von Theisen había sugerido ya que la noción de «reconciliación» se debería entender en términos de transformación[1]. Él consideraba que esta es un modo de enunciar la salvación de Dios, es decir, reconciliación de la enemistad mediante la entrega por amor de El Salvador. En la explicación estructural de Theissen, la noción pertenece a la «simbólica de la interacción social» y describe la transformación de la relación entre los seres humanos y Dios, de acuerdo con el modelo de la interacción entre grupos humanos.

Simbólica de la interacción social	*Simbólica de la transformación física*
Simbólica de la liberación	Simbólica del cambio en la configuración
Simbólica de la justificación	Simbólica de la muerte y la vida

Simbólica de la reconciliación Simbólica de la unificación

Theisen distinguió entre el modelo de la acción divina, tal como este sucede en la reconciliación, y el modelo de la incorporación de los sujetos en Cristo, es decir, el de la unificación. Sin embargo, se debe notar que de acuerdo con el análisis detallado de los textos, la mediación de Cristo en la reconciliación se entiende también como incorporación en su esfera de dominio. En este sentido la división estructural entre simbólica de la reconciliación y simbólica de la unificación refleja solo parcialmente la formulación paulina de la reconciliación, como parte de su soteriología. Si se mantienen las categorías estructurales de Theissen y se sigue, además, el desarrollo del pensamiento paulino, se debería precisar que la reconciliación se entiende no solo como transformación de las relaciones de acuerdo con el modelo de la interacción social, sino también como trasformación física, es decir, como unificación con el Cristo. La reconciliación pertenece, en realidad, a las dos simbólicas propuestas.

1. Modelos diferentes de reconciliación

¿Reflejan las afirmaciones paulinas sobre la reconciliación situaciones históricas de hostilidad o enemistad? ¿Cuáles son los modelos diversos de reconciliación que se podrían inferir de estos posibles contextos históricos? Muchos investigadores han tratado de determinar los conflictos que se entrevén en las cartas a los Romanos, Gálatas y Corintios, en las cuales se insinúan disputas comunitarias; sin embargo, no han podido determinar cuáles fueron efectivamente las divisiones –históricas o sociológicas– que dieron origen a tales cartas. Después de profundizar en el procedimiento paulino, es claro que el apóstol prefiere tomar distancia de los problemas puntuales de la comunidad y dar respuestas de principio; en lugar de dar soluciones prácticas, él parece ofrecer, más bien, criterios generales para guiar el discernimiento de los miembros de la comunidad.

Dos ejemplos podrían ilustrar mejor la cuestión enunciada: (a) En Romanos 14–15 se insinúa una polémica crítica entre fuertes y débiles. No se sabe aún con certeza si se trata de creyentes débiles por razones económicas, por sus escrúpulos religiosos o por su pertenencia sociocultural. Si bien se sugiere un altercado entre unos y otros por cuestiones alimenticias y de pureza ritual, la solución del apóstol no consiste en regular la dieta de la comunidad[2]. (b) En 1 Cor 12–14 se insinúa un conflicto grave en la comunidad debido al llamado «don de lenguas». El apóstol, sin embargo, no propone normas precisas para regular este don (al parecer incómodo y sin control entre los cristianos de Corinto). Su argumentación propone una cierta jerarquía de dones y, lo que es más importante, criterios –como el del amor– para discernir cuáles de ellos contribuyen a la construcción del cuerpo eclesial[3].

Se debe señalar, además, que entre los estudiosos el debate a propósito de los conflictos comunitarios y la identidad de los oponentes se encuentra todavía en curso. Un buen ejemplo se propone en el estudio de Ivar Vegge, quien investiga con cuidado las múltiples hipótesis de los «actores del conflicto» insinuados en 2 Corintios[4]; tanto en las amenazas como en las exhortaciones. Su aporte se apoya sobre manera en el estudio anterior de R. Bieringer, quien había distinguido entre agresor y adversarios en diversos lugares de la carta[5]. Vegge recurre al análisis (retórico y psico-agógico) del «discurso del absurdo» dirigido al agresor, y concluye que Pablo idealiza y elogia la reconciliación de los corintios con él; reconciliación a propósito de un conflicto (ἀδικήσας) sin mayor importancia, para exhortar a los corintios a una reconciliación completa. En realidad su conclusión llega al mismo punto mencionado arriba, pero por otros medios: el «discurso del absurdo» tiene el objetivo de tomar distancia de los oponentes falsos para

subrayar el tema principal de la carta: la reconciliación.

¿Qué tipo de reconciliación se formula en los escritos paulinos? ¿Se podría rastrear la causa por la cual sus destinatarios necesitan reconciliación? ¿Quiénes serían los sujetos involucrados en tal tipo de acción?

(a) ¿Reconciliación entre un tipo de enemigos? (Debido a cualquier tipo de hostilidad)

(b) ¿Reconciliación religiosa entre judíos y no-judíos?

(c) ¿Reconciliación existencial de los no-creyentes con Dios?

(d) ¿Reconciliación sacramental de los creyentes con Dios?

(e) ¿Reconciliación entre esposos separados (cf. 1 Cor 7,11)?

(f) Las afirmaciones de 2 Cor 5,19 y Col 1,20 podrían suscitar otra alternativa: ¿quizá se trata de una «reconciliación ecológica» con todo el cosmos y la creación?

Como se puede observar, existe más de una forma de entender la reconciliación. A pesar de la multiplicidad de adjetivos que podrían cualificar esta noción, una primera consideración, proveniente del recorrido exegético realizado en los capítulos anteriores es la siguiente: Pablo cambia el paradigma de la reconciliación conocido en el ámbito diplomático de su época; él invierte el procedimiento y hace de la parte ofendida aquella que facilita una nueva relación.

2. El paradigma de la reconciliación

En el NT los términos καταλλάσσω y καταλλαγή son escasos. Tanto el verbo griego (Rom 5,10; 1 Cor 7,11; 2 Cor 5,18-20) como su sustantivo derivado (Rom 5,11; 11,125; 2 Cor 5,18-19) aparecen solo en los escritos paulinos. Mt 5,24 usa un término ligeramente diferente (διαλλάσσω) pero con el mismo significado[6]. La etimología de todos estos términos proviene de la raíz «cambiar» o «mutar» (ἀλλάσσω). Con base en esta etimología, la mayoría de las traducciones y de los estudios consideran que reconciliar significa «cambiar para bien», es decir, restablecer una relación rota o cambiar una situación de hostilidad en una pacífica[7]. El significado de este cambio se ha interpretado en la mayoría de los casos como *restaurar* la situación anterior al conflicto. Sin embargo, como se verá a continuación, cuando Pablo habla de reconciliar y de reconciliación está pensando en una realidad diferente a la reparación[8].

Las características principales del uso de καταλλάσσω y καταλλαγή en Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20 se pueden resumir en tres puntos:

(1) La reconciliación es una acción pasada –ya sucedida– y pasiva. En la carta a los Romanos se equipara a la justificación y al perdón de los pecados. Los creyentes en Cristo fueron reconciliados y justificados, ya fueron perdonados; sin embargo, todavía no han sido salvados. Se trata de una acción pasiva porque los creyentes no han hecho nada para recibirla o merecerla, Dios mismo se encarga de reconciliar a los enemigos (Rom 5,10), el cosmos (2 Cor 5,19) y a todos nosotros (2 Cor 5,18).

(2) La reconciliación se realiza por parte de Dios. Uno de los aspectos más desconcertantes de esta reconciliación consiste en la iniciativa divina. Dios es generalmente el sujeto de la acción, por la misma razón esta se formula en voz pasiva; Dios es al mismo tiempo la contraparte de la acción. En griego esta particularidad se indica con el dativo Θεῷ (Rom 5,10; 2 Cor 5,20) o con el reflexivo ἑαυτῷ (2 Cor 5,18.19).

(3) La reconciliación tiene un intermediario: Cristo. En las cartas paulinas, tanto Cristo (2 Cor 5,18) como su muerte (Rom 5,10) constituyen la mediación de la acción reconciliadora; en los dos casos el desarrollo se indica con la misma preposición (διά).

Antes de sacar las consecuencias teológicas de estas características enunciadas, se debe añadir, por lo menos, dos observaciones que resultan de la comparación entre estos textos bíblicos y otros textos greco-helenísticos.

(1) El vocabulario de la reconciliación –verbos y sustantivos con una raíz similar– no es frecuente en el AT; algunas recurrencias se encuentran en el

segundo libro de los Macabeos (2 Mac 1,5; 7.33; 8,29). Los estudiosos se han preguntado obviamente de dónde tomó el apóstol este vocabulario o si, por el contrario, lo acuñó él mismo[9]. La respuesta más plausible afirma que lo pudo haber tomado del ámbito diplomático común al área del Mediterráneo durante el período grecorromano[10]. Los embajadores estaban encargados de reconciliar naciones o grupos en conflicto. El paradigma o modalidad estándar de proceder era el siguiente: el agresor proponía una ofrenda para reparar la relación; la parte ofendida podía mostrar su buena voluntad aceptando los términos de la oferta o negociándolos hasta llegar a un acuerdo. En todos estos casos la iniciativa proviene del agresor que decide cambiar su actitud.

(2) El vocabulario de la reconciliación está asociado semánticamente a la idea de «reparación». El término reconciliación en algunos textos antiguos adquiere el significado de «compensación»[11], es decir, de una suma de dinero u otro tipo de resarcimiento ofrecido por el agresor como manifestación de su buena voluntad para reparar la fractura causada o sus consecuencias.

Pablo cambia, mejor transforma, este paradigma conocido en el ámbito diplomático grecorromano. Él retoma las expresiones de los diplomáticos de su época, pero modifica su contenido para mostrar la novedad de la vida en Cristo. Aunque en sus cartas no se precisan los motivos del conflicto, ni sus detalles, en ellas los seres humanos se consideran enemigos de Dios (Rom 5,10) y sus faltas, literalmente «caídas» (τὰ παραπτώματα), constituyen un obstáculo a esta relación (2 Cor 5,19). Según esta descripción, los seres humanos son la parte agresora y Dios, la parte ofendida. Sin embargo, según el apóstol, Cristo como intermediario del Padre ha demostrado que el procedimiento tiene lugar también en la dirección contraria.

En los dos casos propuestos, Dios no considera la ofensa o la agresión; al contrario, toma la iniciativa para restablecer la relación con quienes lo han ofendido. Sin embargo, el cambio del paradigma de la reconciliación no consiste solamente en la inversión de los papeles, es decir, en quién toma la iniciativa y en quién la recibe; se trata, además, de un cambio en la autoconsciencia de los protagonistas del conflicto, especialmente del agresor. De acuerdo con la lógica del apóstol, la reconciliación es pasada y divina: ya tuvo lugar y esto por iniciativa divina. El resultado consiste en la transformación de la comprensión de los sujetos involucrados, los cuales, una vez reconciliados, no pueden ser ya enemigos, puesto que en Cristo fueron reconciliados. Ahora, ellos están invitados a convertirse en embajadores (πρεσβεύω) (2 Cor 5,20) de la reconciliación recibida; ellos pueden enorgullecerse y tener esperanza (Rom 5,2-5; 8,24-25) porque se encuentran en una situación totalmente nueva.

La reconciliación es solo un ejemplo más en el epistolario paulino de la transformación de un paradigma. Algunos estudiosos han indicado cambios

similares, especialmente de las categorías legales: libertad, esclavitud, ley (Torá), pecado. J. T. Fitzgerald ha demostrado, por ejemplo, que en el AT la experiencia de la esclavitud estaba vinculada al tiempo de esclavitud del pueblo en Egipto, mientras que la de la libertad lo estaba a la recepción de la Torá y a la aceptación de las leyes divinas. En las cartas a los Gálatas y a los Romanos, Pablo invierte este orden de ideas y muestra que en Cristo fuimos liberados de la esclavitud de la ley. Otro ejemplo consiste en la formulación del pecado: en el AT este se expía por medio de sacrificios. El sacrificio por el pecado presupone el arrepentimiento y varios ritos descritos con gran detalle en algunas partes del Pentateuco. Para Pablo, en cambio, Dios toma la iniciativa del sacrificio, ofrece su perdón y elimina los ritos expiatorios que el pueblo estaba obligado a cumplir[12].

El cambio en el paradigma de la reconciliación que el apóstol presenta en sus cartas altera significativamente la forma de percibir y describir la relación entre Dios y los seres humanos. En todos los ejemplos señalados, este cambio subraya, por una parte, la iniciativa divina desconcertante que sale al encuentro de la fragilidad humana y crea un nuevo orden de cosas, por otra, la modificación de la autoconsciencia y del conocimiento de aquellos que la reciben. El argumento paulino expuesto hasta ahora sugiere, no obstante, dos interrogantes nuevos: primero, ¿cuál es el proceso pedagógico para recibir y aceptar la iniciativa divina?; segundo, ¿cuáles son las consecuencias de esta reconciliación para la relación entre los seres humanos?

Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20 no hablan de la reconciliación entre los seres humanos, al menos de forma explícita. A partir del estudio de estos textos se podrían deducir algunas características de la nueva situación en Cristo para aquellos que han sido reconciliados en Cristo. Después de haber analizado estos textos, el lector queda con la idea de la desproporción entre la iniciativa divina y la respuesta humana. Sin embargo, la argumentación paulina, en particular, su forma de entretejer una idea con otra, tiene un objetivo mucho más amplio: cuando Pablo habla de reconciliación en Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20 busca convencer a sus lectores de la novedad radical en la que se encuentran. De acuerdo con la lógica de estos pasajes, «vivir en Cristo» significa ser una criatura nueva, o una nueva creación; significa tener la conciencia de haber sido justificados y perdonados[13], es decir, de haber recibido un beneficio sin ningún motivo. No obstante, solo la reflexión posterior (Romanos y 2 Corintios) precisará y profundizará en las consecuencias de esta iniciativa divina.

3. La reconciliación y la creación

Las cartas a los Efesios y a los Colosenses desarrollan ulteriormente el cambio de paradigma de la reconciliación que tiene lugar en Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20. Aquellas dan respuesta a algunos de los interrogantes planteados en las cartas paulinas. El desarrollo más importante se resume en estos términos: la reconciliación es el nuevo nombre que recibe la creación. En Efesios y Colosenses, Cristo mismo –y no Dios– se convierte en el intermediario, tanto de la creación como de la reconciliación.

En Ef 2,16 y Col 1,20.22 el verbo griego ἀποκαταλλάσσω añade el prefijo ἀπό al verbo usado en las cartas ya estudiadas[14]. Se trata de un fenómeno lingüístico un poco extraño: la mayoría de los investigadores cree que el mismo autor de Efesios y Colosenses acuñó el término; de hecho, este verbo compuesto no aparece en la literatura griega antigua antes de las cartas paulinas. La sintaxis del verbo, en cambio, es igual al de las otras cartas; este toma su objeto directo en acusativo y el objeto indirecto en dativo. El objeto directo de la acción son los seres humanos –antes enemigos y separados de Dios– y todas las cosas (la creación); mientras que su complemento indirecto (generalmente formulado en dativo) es Dios (cf. Ef 2,16; Col 1,22).

En Ef 2,16 y Col 1,20 la semántica del verbo «reconciliar» presenta, por otra parte, una característica única en relación con el resto del epistolario paulino: las acciones correspondientes a los verbos «reconciliar» y «crear» son paralelas, concomitantes. El primer ejemplo se encuentra en la carta a los Efesios (2,15-16); allí tenemos dos frases introducidas por una conjunción que indica finalidad (ἵνα). Cristo, que es nuestra paz, ha hecho de unos y otros una sola realidad *para* crear una nueva humanidad y *para* reconciliar a unos y otros en un solo cuerpo. El segundo ejemplo se encuentra en el así llamado himno cristológico de Col 1,15-20: la primera estrofa (1,15-17) presenta la acción de Cristo en la creación; mientras la segunda (1,18-20) describe su papel en la redención: reconciliar pacíficamente todas las cosas.

Los dos textos mencionados proponen dos interrogantes muy interesantes: (1) ¿Por qué la acción de «crear» y «reconciliar» se atribuyen aquí a Cristo y no a Dios Padre? (2) ¿Por qué Cristo debería reconciliar una realidad que recién ha creado? ¿Quedó la creación mal hecha y por eso necesita ser reconciliada? Nuestro estudio no tiene aquí desgraciadamente las dimensiones suficientes para responder a todas estas preguntas, pero sí para examinar sus consecuencias.

Las nociones de reconciliación en Efesios y Colosenses reflejan un estadio posterior de la reflexión sobre el Cristo y un cierto desarrollo –o maduración– de la pedagogía cristiana. Si en Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20 no se explica

detalladamente el proceso de la reconciliación entre los seres humanos, ni cómo se desarrolla el proceso pedagógico de la reconciliación[15], en Efesios y Colosenses se encuentran respuestas –al menos parciales– a estas cuestiones.

3.1. La reconciliación entre seres humanos

¿Quiénes son los enemigos? En Ef 2,15-16 las dos frases finales –«para crear» y «para reconciliar»– están acompañadas por dos frases participiales correspondientes: «para crear» haciendo la paz o pacíficamente y «para reconciliar» dando muerte a la enemistad. La sintaxis de todo el texto está llena de repeticiones y redundancias, por esta razón no es fácil comprender la profundidad de su contenido. No obstante la complejidad de las varias frases participiales, la argumentación sigue este hilo lógico: Cristo no solo crea la unidad, sino que también destruye la enemistad en su propia carne, en su persona (Ef 2,14); él crea pacíficamente la humanidad nueva y reconcilia dando muerte a la enemistad (Ef 2,15-16). El contraste es evidente: hacer las paces se opone a dar muerte: Cristo reconcilia «dando muerte»; esta afirmación no es muy afortunada y exige una explicación.

La comparación con el vocabulario de Col 1,21-22 permite comprender mejor toda la cuestión. En Col 1,21 se habla de «enemigos»: los seres humanos son enemigos de Dios y se han separado de él. Se debe recordar que en Rom 5,10 los mismos seres humanos se denominan «enemigos» y que en Ef 2,12 la situación anterior a la reconciliación se entiende como separación. Ef 2,12 sugiere que estos «enemigos» son nuevos cristianos que viven al margen (religioso y sociocultural) del antiguo Israel[16], mientras que en Col 1,21 las causas de la separación parecen obedecer a la vida pasada de los creyentes.

¿Cómo se lleva a cabo la reconciliación en Ef 2,16? ¿Se trata de eliminar a los enemigos que se han separado de Dios? ¡De ninguna manera! Esta es precisamente la clave hermenéutica de la carta a los Efesios: «reconciliar» es sinónimo de «crear una humanidad nueva» y esta reconciliación se realiza eliminando la enemistad, *pero no* a los enemigos.

Ahora bien, ¿qué significa «eliminar la enemistad»? En Ef 2,14 el término «enemistad» (ἔχθραν) se encuentra en oposición a la expresión «muro de división» (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ). La «enemistad» en este texto se entiende como la causa de separación entre unos y otros. Esta causa puede ser: de orden religioso (la ley y sus interpretaciones) o de orden social (separación de etnia o nación)[17]. El autor de la carta no especifica el contenido exacto de la «enemistad», sino que se conforma con subrayar que ella se destruye o elimina. Además, cuando en Ef 2,15 se habla de la acción de crear se propone la misma idea con una expresión diferente: Cristo crea a partir de dos –sujetos o elementos antes separados– un ser humano nuevo, una nueva humanidad. ¿Significa esto que él suprime las

diferencias y elimina los sujetos? ¡De ninguna manera! La manera como Cristo procede consiste en crear una realidad *nueva*, una nueva humanidad en la que las causas antiguas de separación ya no existen o no funcionan más como tales. Si los seres humanos antes eran enemigos por razones de credo o etnia, ahora, en Cristo, estos motivos no son, ni pueden ser, causas de división, ya que él ha eliminado en su persona la enemistad, es decir, ha creado las condiciones de posibilidad de una humanidad nueva, en la cual no subsisten más las causas de separación. Por esta razón el nuevo nombre de la «reconciliación» es «creación» y viceversa.

3.2. El proceso pedagógico de la reconciliación

En Ef 2,15 el proceso pedagógico de la reconciliación se explica siguiendo dos líneas coordenadas de pensamiento: una vertical y una horizontal. La línea vertical indica la reconciliación entre Dios y los seres humanos. Este movimiento se identifica por medio del complemento indirecto de la acción: para reconciliar los unos y los otros *con Dios* mediante la cruz. Esta frase indica el recorrido que ya ha sido formulado en las otras cartas: la reconciliación con Dios se lleva a cabo por el encuentro con Cristo, más exactamente por el encuentro con la cruz. En Ef 2,15 se modifica ligeramente este esquema porque la iniciativa la toma Cristo; él no solo es el mediador, sino que también es el agente de la acción. Así, la línea vertical está constituida por la relación: Cristo –y– los unos y los otros. La reconciliación de los unos y los otros sucede por el encuentro con la cruz de Cristo.

La línea horizontal indica la relación entre los seres humanos. En Ef 2,15 esta relación se denomina con el término σῶμα: Cristo reconcilia a unos y otros en un solo cuerpo. A propósito del σῶμα se debe subrayar, en primer lugar, que en Efesios y Colosenses se refiere al «cuerpo de la iglesia», de acuerdo con la sintaxis de Ef 2,14-15 es sinónimo de «hombre nuevo» o «nueva humanidad» (καινὸς ἄνθρωπος); la segunda observación se refiere a la «unidad» y «unicidad» de este cuerpo, es decir, se trata de uno solo y no de muchos. Esta humanidad nueva se caracteriza, además, por la unidad orgánica con su cabeza, Cristo. Cristo está unido indisolublemente a la iglesia, de la misma manera que la cabeza a su cuerpo; el uno no puede subsistir sin la otra y viceversa. Según esta manera de argumentar, la reconciliación en un solo cuerpo sucede gracias a la construcción del «cuerpo de la comunidad»[18].

¿Cuál es el orden de las coordenadas enunciadas?, ¿se verifica primero la reconciliación entre los seres humanos y después la de ellos con Dios?, ¿o el proceso sucede al revés, primero con Dios y después entre ellos? La respuesta es: ni lo uno, ni lo otro. La sutileza de la presentación paulina en este caso sorprende: las dos líneas proceden de forma paralela y directamente proporcional. La reconciliación de unos y otros con Dios en un solo cuerpo sucede paralelamente a la creación de este nuevo cuerpo, de esta nueva humanidad. Así, la reconciliación de los unos y de los otros en la comunidad, se lleva a cabo simultáneamente a la

reconciliación de unos y otros con Dios.

Los estudiosos de la teología de la reconciliación en las cartas de san Pablo han privilegiado el examen de Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20. En muchas de estas investigaciones no se ha llegado a acuerdos claros sobre la pedagogía de la reconciliación. El proceso que se intuía era el siguiente: por mediación de Cristo, Dios reconcilia los seres humanos consigo; ellos reciben la reconciliación y se trasforman así en nuevos mediadores o embajadores de la reconciliación. En Efesios y Colosenses la pedagogía de la reconciliación se entiende de forma unilateral: se define como un proceso de creación continua. Reconciliar significa crear una humanidad nueva, en la cual la enemistad y sus causas –religiosas, étnicas o de cualquier otro tipo– han sido eliminadas; ya no son fuente de división.

4. La teología de la reconciliación

La historia de la interpretación de la reconciliación ha suscitado varios interrogantes con respecto a sus vínculos con el lenguaje del AT (continuidad y discontinuidad), con la noción de la justificación y con su dimensión eclesial. ¿Cómo se explican, por tanto, el *continuum* de salvación y la novedad de la acción divina, formulados en el epistolario paulino como reconciliación?

4.1. Reconciliación y cristología

El vocabulario de la reconciliación en el epistolario paulino reformula la iniciativa divina de la creación en términos cristológicos. Sin embargo, su contenido no consiste solo en repetir la formulación veterotestamentaria del actuar divino, sino que desarrolla la pedagogía con la cual Dios interviene en la historia: en Cristo, su crear las criaturas deviene reconciliación con ellas y entre ellas.

La noción de la reconciliación expresa la continuidad del diseño de salvación entre el AT y el NT, en cuanto reformula la acción creadora de Dios. Quien haya leído el profeta Isaías o algunos textos del Apocalipsis conoce la imagen de la «creación de cielos nuevos y tierra nueva» (Is 66,22; Ap 21,1-4). Sin embargo, según el pensamiento del apóstol la espera de este acontecimiento futuro se cumple en Cristo[19], por medio de la reconciliación en su cuerpo. Según Is 66,22 no se trata de repetir lo sucedido en el pasado, ni de restaurarlo, ni de repararlo[20]. La afirmación bíblica es contundente: «yo hago nuevas todas las cosas». De lo antiguo no queda ni siquiera el recuerdo. Por eso esta intervención de Dios («crear cielos nuevos y tierra nueva»), ya prevista en el AT y que en el NT se denomina «reconciliación», no solo retoma una categoría continua del AT –a saber, el crear[21]; sino que también designa la novedad radical (discontinuidad) del acontecimiento salvador y creador, que en el epistolario paulino adviene «por medio de Cristo»[22].

¿Cómo se explica la discontinuidad introducida mediante el lenguaje de la reconciliación? ¿Se trata solo de una cuestión de nomenclatura? La formulación paulina del paradigma de la reconciliación desarrolla la comprensión de la pedagogía divina. Dios no espera a que los agresores tomen la iniciativa y busquen la reconciliación, sino que sale a su encuentro. Se ha discutido mucho sobre si el papel de Cristo como intermediario de la reconciliación consiste en pagar con su propia vida para reparar el daño causado por la trasgresión humana, es decir, si la reconciliación se debe interpretar solo como una reformulación de la «doctrina de la expiación»[23]. Esta manera de considerar la cruz, sin embargo, no es

evidente en el epistolario paulino y la interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio no es concluyente[24]. La categoría de la reconciliación introduce, más bien, la novedad de la acción divina por medio de Cristo: esta no solo expresa con palabras nuevas –más cercanas a la cultura helenística de la época– la manera como Dios expía las trasgresiones humanas, sino que reformula la pedagogía inaudita de Dios para salir al encuentro de la humanidad. Esta novedad, es decir, la de la teología de la reconciliación, se redefine con términos cristológicos.

¿Cuál es, entonces, el aporte principal de esta forma de entender la reconciliación? Muchos investigadores que se han apoyado sobre modelos hermenéuticos diacrónicos han interpretado la reconciliación en clave de *corrección* o de *sustitución*. Para algunos de ellos la reconciliación en las *Homologoumena* busca corregir una comprensión errada de la acción divina o de la de Cristo (como expiación); para otros, la formulación deuteropaulina (de las *Antilegomena*) de la misma noción buscaría corregir una forma de protognosticismo o una perspectiva no eclesial de la mediación cristológica. Otros estudiosos han buscado interpretar la reconciliación como el establecimiento de una «tercera raza» que sustituye los elementos anteriores[25]. Todas estas perspectivas subrayan la discontinuidad de la categoría, sea como corrección o sustitución[26], ignorando los elementos teológicos continuos que demuestran más bien el desarrollo interno del pensamiento de la reconciliación a lo largo del epistolario paulino. La reconciliación, sucintamente hablando, no solo reformula la acción creadora de Dios en la historia, sino que actualiza su pedagogía gracias a la mediación del Cristo. Nuestra investigación ha encontrado, sin embargo, un elemento de más que define esta novedad. La categoría de la reconciliación no se caracteriza solo por su formulación cristológica, sino por incorporar en ella las consecuencias para sus destinatarios, es decir, la autoconsciencia de su nueva situación después-de-la-reconciliación.

La definición de la reconciliación como «transformación» y en términos de «desarrollo teológico» del pensamiento paulino, muestra que esta no constituye una «doctrina en sí misma», sino que ilustra una dimensión fundamental de la soteriología paulina: ella describe con conceptos renovados la iniciativa divina –continua– (ya sea como creación o como redención) en favor de todos los hombres por medio del evento Cristo –discontinuo en la historia–.

4.2. Reconciliación y justificación

La relación entre reconciliación y justificación ha sido interpretada por los autores en algunos casos como subordinación, en otros como correlación; en cualquier caso con matices diferentes que hay que tener en cuenta.

E. Käsemann fue quizá el primero en poner la cuestión. Él defendió

abiertamente la prelación de la «doctrina de la justificación» con relación a la así llamada «doctrina de la reconciliación», subrayando que esta última solo sirve para enfocar y refinar la primera. Él nunca llega a afirmar que la categoría de la justificación puede sustituir a la de la reconciliación, sin embargo, subordina la reconciliación a los enunciados escatológicos de la justificación[27]. Otros autores han interpretado la subordinación en sentido contrario. Según ellos la reconciliación es una noción suficientemente amplia como para contener en su espectro de significado tanto la justificación como su resultado: la paz[28]. Patricia McDonald parece ir mucho más allá, hasta proponer que la imagen de la reconciliación sustituye la noción de la justificación[29].

C. K. Barrett sugirió que la justificación y la reconciliación difícilmente se subordinan entre sí; al contrario, las dos nociones son metáforas que describen la misma realidad[30]. C. E. B. Cranfield trató de precisar la cuestión: las dos categorías no expresan exactamente lo mismo y, aunque se pueden distinguir, son inseparables. La reconciliación expresa la cualidad de la relación personal, lo cual pertenece al lenguaje de la justificación, pero que este último no incluye necesariamente[31]. Para estos investigadores la reconciliación no es una consecuencia de la justificación, ni lo contrario; por esta razón S. E. Porter se refiere a ellas como «metáforas sobrepuestas». El uso de las dos categorías, por ejemplo en Rom 5,9-10 es paralelo; las dos categorías señalan la salvación como una consecuencia futura. S. E. Porter comparte de hecho la interpretación de C. K. Barrett: las dos metáforas describen el mismo hecho; sin embargo, él puntualiza que el lenguaje de la reconciliación está determinado por el de los enemigos –final de la enemistad–, mientras que el de la justificación involucra una causa legal[32]. La correlación entre estos dos términos fue interpretada por J. Lambrecht de una manera ligeramente diferente. Él considera que los términos enuncian las consecuencias de la cruz de Cristo para los creyentes. Además, el lenguaje de la reconciliación ha facilitado al apóstol añadir la dimensión deliberativa (exhortativa) y futura de estas consecuencias; dimensión que no estaba incluida en el vocabulario de la justificación (y que este último tampoco podía expresar).

Nuestra investigación ha subrayado la comprensión de la reconciliación en el pensamiento paulino como transformación. Pero, ¿cuál es su diferencia con la transformación formulada por medio del vocabulario de la justificación? ¿Se trata de la misma transformación que ha tenido lugar por medio de la muerte de Cristo? ¿Acaso la diferencia solo se percibe en el alcance de sus efectos para los creyentes? La contribución reciente de Christof Strüder ha confirmado una interpretación compartida por muchos estudiosos: la justificación se debería entender como transformación y no solo como declaración forense. Su análisis de las nociones *(abstracta)* καινὴ κτίσις y δικαιοσύνη θεοῦ en 2 Cor 5,17-21 muestra que estas se iluminan y precisan entre sí, revelando la identidad de los creyentes

como transformación *(im Wandel)*[33]. Nuestra investigación de las líneas del pensamiento ha mostrado, sin embargo, que esta transformación no sucede en los creyentes solo a nivel ontológico, sino también gnoseológico.

El análisis del después-de-la-reconciliación nos ha permitido puntualizar el tipo de transformación que tiene lugar en los creyentes: de enemigos en hijos de Dios[34]; de transgresores en embajadores de reconciliación; de estar separados de la ciudadanía de Israel y de ser extranjeros sin casa a ser conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios; de estar separados y ser enemigos a ser «incorporados» en Cristo. El vocabulario para describir todos estos «cambios esenciales» en los creyentes introduce sin duda algunos matices más cercanos al contexto sociocultural helenístico, pero sobre todo añade un nivel de comprensión superior a los destinatarios de la reconciliación. El después-de-la-reconciliación se caracteriza también por cambios en el conocimiento y en la autoconsciencia de los creyentes. Este descubrimiento obedece precisamente al análisis de las líneas de pensamiento, que ha evidenciado la articulación temporal (antes-ahora y antes-después) del lenguaje de la reconciliación. La disposición temporal de la forma del modelo argumentativo en todos los textos estudiados provee de hecho la clave hermenéutica para entender la novedad de los resultados de la reconciliación. En resumen, el lenguaje de la reconciliación no se subordina al de la justificación, tampoco lo sustituye; no se limita a añadir matices relacionales, personales, deliberativos o futuros, sino que introduce un nivel superior de comprensión de la novedad que tienen los efectos de la iniciativa divina en Cristo, es decir, de su crear de nuevo las criaturas; se trata de una autoconsciencia nueva que el lenguaje de la justificación –circunscrito al sistema legal judío: ley, circuncisión, pecado, etc.– no podía expresar.

4.3. Reconciliación e iglesia

¿Cuál es, según el pensamiento paulino, el lugar de la comunidad en los procesos de reconciliación? La respuesta no es evidente ni fácil. En primer lugar porque la noción de iglesia no es unívoca en el epistolario paulino. En las *Homologoumena* esta designa generalmente una comunidad local, mientras que en las *Antilegomena* se convierte en el cuerpo de Cristo, iglesia universal. En segundo lugar, porque en los textos estudiados no se encuentran indicios suficientes que se refieran a comunidades particulares –iglesias locales– que hayan sido reconciliadas entre sí y con el apóstol. Algunos estudiosos han tratado de demostrar, por ejemplo, que la exhortación a la reconciliación en 2 Cor 5,18-21 se dirige a una comunidad en conflicto con el apóstol a causa de su ministerio[35]. La exégesis del texto ha subrayado, en cambio, la ambigüedad de la identidad de sus «trasgresiones» (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν) (5,19) y del «nosotros» *en lugar* del cual o *a favor* del cual Dios actúa. La argumentación parece enfatizar, más bien, el alcance universal de la mediación de Cristo, a favor de

todos (cf. 5,14-15) y de todas las cosas –incluido el cosmos (cf. 5,17-19), y no los destinatarios particulares de la comunidad de Corinto. Una observación similar parece que es válida en el caso de Rom 5,10-11. Los enemigos (ἐχθροί) que son reconciliados no se pueden identificar como miembros de la comunidad o una parte de ella; después-de-la-reconciliación ellos reciben la misma vida de Dios que los constituye hijos en plenitud, destinados a ser la gloria del Padre. En estos dos casos (Romanos y 2 Corintios) la descripción del antes-de-la-reconciliación no indica explícitamente un conflicto entre Dios y la comunidad. La formulación del después-de-la-reconciliación señala, en cambio, el alcance universal de sus efectos: estos llegan a todos y a todo el cosmos.

¿Cuáles son los efectos comunitarios o «eclesiales» de la reconciliación? En Rom 5,10-11 y 2 Cor 5,18-21 estos efectos son colaterales, no inmediatos. El hecho de convertirse en ministro o embajador de la reconciliación o de llegar a ser hijos de Dios significa que la escala de valores, tanto del creyente como de la comunidad, ha sido transformada. El cambio se formula en estas cartas por medio de la inversión del sistema social del honor (καυχάομαι). En las cartas discutidas los efectos comunitarios de la reconciliación son más evidentes. Después-de-la-reconciliación los creyentes se definen en términos bastante «eclesiales»: en Ef 2,19 ellos se transforman en «conciudadanos de los santos» y «miembros de la familia de Dios». Su situación nueva se describe mediante expresiones compuestas con la preposición σύν: unidos conjuntamente, coedificados (2,21-22); su asociación y su vínculo mutuo se fundamenta ahora en Cristo, la piedra angular. En la carta a los Colosenses los «santos, inmaculados e irreprensibles» están llamados a vivir en un solo cuerpo, unidos por el vínculo de la paz y del agradecimiento mutuo (cf. 3,15)[36]. En estas dos cartas, sin embargo, los efectos de la reconciliación no se circunscriben a las comunidades locales. Cuando se habla de la reconciliación «en un solo cuerpo» (Ef 2,16) se quiere decir el cuerpo de la «iglesia universal», nueva humanidad; y cuando se habla de la reconciliación de «todas las cosas» (Col 1,20) se subraya que toda la creación adquiere cohesión y subsiste gracias al Cristo (Col 1,17)[37]. Lo anterior significa también que el cosmos, entendido como el conjunto de las criaturas, es mejorable. Se perfecciona como creación en la medida en que todas las cosas se orientan hacia un mismo fin: la soberanía de Cristo. Según la carta a los Efesios y la carta a los Colosenses los creyentes en Cristo participan de esta soberanía cósmica y el lenguaje que caracteriza esta participación es el de la gloria. Los creyentes reconciliados, que también han sido resucitados con Cristo, cuando conocen plenamente este misterio y se adecuan a sus consecuencias éticas, son glorificados con Cristo y participan definitivamente de la gloria de los hijos de Dios[38].

La cristología en el epistolario paulino parecería desarrollarse en dirección hacia la eclesiología[39]. Así se advierte en el caso de la noción de la reconciliación; mientras que en las *Homologoumena* esta sucede por medio de (διά) y en (ἐν)

Cristo, en las *Antilegomena* esta se verifica no solo en él y por él, sino también «en un solo cuerpo» (ἐν ἑνὶ σώματι) (véase específicamente Ef 2,16). Aquello que antes sucedía en Cristo ahora sucede en la iglesia. Este desplazamiento hacia la ἐκκλησία se podría interpretar en términos institucionales, incluso sacramentales, o más bien, en clave orgánica, incluso somática; sin embargo, la explicación de tal comprensión pertenece de hecho al estudio de la eclesiología paulina[40] y supera con creces el alcance de nuestra investigación.

5. Los procesos de la reconciliación

En estas páginas el tema de la reconciliación ha sido presentado de forma progresiva y comprensiva (que no se puede confundir con el modelo genético), comenzando con las *Homologoumena* para pasar después a las cartas discutidas, porque consideramos que en estas últimas su desarrollo amplía y complementa, bajo muchos aspectos, el paradigma de la reconciliación expuesto en Rom 5,10 y 2 Cor 5,18-20.

La comprensión de la reconciliación como creación, es decir, como transformación de los sujetos –de su manera de mirar, valorar y juzgar otros sujetos y situaciones– muestra, además, que esta es un proceso que corresponde al procedimiento teológico evidenciado en el epistolario paulino. La manera como el pensamiento paulino toma distancia de las situaciones particulares y como condensa mediante una categoría bíblica la renovada acción divina, coincide, de hecho, con la reflexión teológica que atraviesa el pensamiento paulino. En este proceso, las categorías bíblicas (v. gr. creación) –que indican igualmente la continuidad de la acción divina– se reinterpretan por medio de categorías no bíblicas o parcialmente bíblicas (v. gr. reconciliación), mostrando así la novedad y actualización de la iniciativa humana a favor de los seres humanos.

En conclusión, dicho de forma muy precisa: ¿qué es la reconciliación en el pensamiento paulino? Respuesta: el crear de Dios –su iniciativa divina– manifestado en Cristo y operante gracias a su mediación. ¿Cómo sucede, entonces, la reconciliación? Respuesta: en Cristo, por medio de la creación de una situación nueva, un ser humano nuevo, una humanidad nueva en la cual no subsisten ya las causas de división. Y, ¿cómo sucede esta nueva creación? Respuesta: sucede pacíficamente, haciendo las paces y no pacificando; se construye de abajo hacia arriba y no se impone de arriba hacia abajo. ¿Cuáles son los criterios para hacer las paces? Respuesta: la unidad, la unidad del cuerpo nuevo con su cabeza, la unidad de la humanidad nueva, la unidad orgánica del tejido social, unidad que no elimina las diferencias, ni los sujetos, sino las causas de las diferencias y los motivos de la división. ¿Cuál es el resultado? Quienes han sido reconciliados, en Cristo, también son justicia de Dios[41], por eso son embajadores de la reconciliación, han sido habilitados para guiar a otros en el mismo camino.

[1] Véase G. VON THEISSEN, «Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag», *Kerygma und Dogma* 20 (1974) 282-304.

[2] La bibliografía sobre la posible reconstrucción de la «situación histórica» o de la «situación retórica» de los grupos insinuados en la comunidad de Roma es desbordante. Se mencionan a continuación solo los autores más significativos del debate en cuestión: J. M. G. BARCLAY, «Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14–15», *ZNW* 104 (2013) 192-208; J.-N. ALETTI, «Romans 14:1–15:6. The Strong and the Weak», en *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology* (SubBi 43), 1ª ed., G&B Press, Roma 2012, pp. 173-190; J. P. SAMPLEY, «The Weak and the Strong. Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1–15:13», en L. M. WHITE y O. L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians* (FS W. A. MEEKS), 1ª ed., Fortress, Minneapolis, MN 1995, pp. 40-52.

[3] Al igual que en el caso anterior, solo se mencionan algunos de los estudios más recientes: C. TIBBS, «The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians: 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case», *CBQ* 70 (2008) 313-330; C. TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14* (WUNT/II 230), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2007, pp. 201-214; A. GIGNAC, «Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux-amis"?», *Théologiques* 17 (2009) 139-162; G. VIEHHAUSER, *Streben nach Charismen und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12-14. Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute* (STS 36), 1ª ed., Tyrolia, Innsbruck-Viena 2009.

[4] I. VEGGE, *2 Corinthians – a Letter about Reconciliation. A Psychagogical, Epistolographical and Rhetorical Analysis* (WUNT 2/239), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2008, pp. 81-95.

[5] R. BIERINGER y J. LAMBRECHT (eds.) *Studies on 2 Corinthians* (BEThL 112), 1ª ed., University Press, Lovaina 1994, pp. 139-179.

[6] El estudio de R. P. Martin buscó demostrar –además de muchas otras ideas– la continuidad temática entre la formulación de la reconciliación puesta en labios de Jesús y la noción paulina. Véase R. P. MARTIN, *Reconciliation*, p. 230. Se debe precisar, sin embargo, como ya lo había notado el estudio de S. E. Porter (*Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, p. 122) que la noción paulina de la reconciliación se diferencia de la formulación de Mateo porque involucra a Dios como contraparte de la acción. El evangelista se circunscribe a la conciliación entre «hermanos».

[7] Véase F. BÜCHSEL, ἀλλάσσω: TDNT I (1964) 252-260; véase también BAGD *ad locum*.

[8] Véase R. P. Martin: «Reconciliation is more than a theological code-word for God's work of restoring men and women to himself. It marks the way of life to which those people are summoned by the fact that they are reconciled and share in God's continuity ministry of reconcilement in the world» (R. P. MARTIN, *Reconciliation*, p. 230).

[9] Véase de nuevo el estudio de C. BREYTENBACH, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT), 1ª ed., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989, pp. 31-36.

[10] Véase de nuevo el studio de J. T. FITZGERALD, «Paul and Paradigm Shifts», pp. 241-262; cf. S. E. PORTER, «Reconciliation and 2 Cor 5,18-21», en R. BIERINGER (ed.), *The Corinthian Correspondence*, 1ª ed., University Press, Lovaina 1996, pp. 693-705.

[11] «Intercambio económico», véase BAGD *ad locum*. Véase también ARISTÓTELES, *Oec.* 1346b.23-26; DIFILUS, *Fragmenta*, 66.14; EUFRO, *Fragmenta*, 3.3-4; como «mercancía» en ESQUILO, *Th.* 769-770.

[12] Véase J. T. FITZGERALD, «Paul and Paradigm Shifts», pp. 244-248.

[13] Véase F. PASTOR-RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 1ª ed., Verbo Divino, Estella 2010, pp. 393-397.

[14] S. E. Porter explica de forma adecuada cómo el prefijo ἀπό podría tener tres funciones ligeramente diferentes: (1) mantener su sentido local (el de la preposición independiente), (2) crear un significado nuevo, o bien, (3) intensificar el verbo al cual se añade. S. E. Porter analiza y descarta como improbables las primeras dos opciones; muestra, además, que el verbo con prefijo difícilmente indica el

restablecimiento de un orden de cosas anterior; él observa también que el participio εἰρηνοποιήσας no está modificado por ningún prefijo. De este modo concluye que el prefijo ἀπό no indica restitución, sino simplemente intensificación, en este caso de καταλλάσσω. El énfasis o intensificación en las dos cartas se debe entender en términos de *agencia* cristológica. Véase S. E. PORTER, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, pp. 183-185.

[15] Esta observación se sugiere ya en el análisis que realiza R. Bieringer de 2 Cor 5,19. Véase R. BIERINGER, «2 Korinther 5,19a», p. 458.

[16] Véase *supra ad locum* la discusión exegética con N. Yee, TET-LIM, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation*. Él subraya los motivos étnicos y culturales de la separación, pero deja de lado los condicionamientos religiosos.

[17] El entramado de los argumentos en Ef 2,11-22 parece sugerir, sin embargo, que la separación (también la hostilidad) social hunde sus raíces en las diferencias religiosas.

[18] Véase E. DE LOS SANTOS GARCÍA, *La novedad de la metáfora «kephale-soma» en la carta a los Efesios* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia), 1ª ed., G&B Press, Roma 2000, pp. 152-156; 355-356.

[19] Y no con la peregrinación de todos los pueblos hacia Jerusalén: «Levántate y resplandece Jerusalén, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti. [...] A tu luz caminarán los pueblos, y los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60,1.3) (Biblia de América).

[20] La pedagogía de la reconciliación en las cartas paulinas no toma la dirección de la reparación, su perspectiva es diferente. Su clave hermenéutica responde a la pregunta de cómo crear un ser humano nuevo, un tejido social nuevo; no se trata de reconstruir, sino de *construir*; no se trata de reparar aquello que ha sido dañado, sino de *crear* lo nuevo.

[21] Lo anterior quiere decir que aceptamos con gusto las observaciones de V. P. BRANICK, «La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses», *CBQ* 71 (2009) 172-173.

[22] Según R. P. Martin la continuidad entre el evangelio paulino de la reconciliación y el mensaje (también el ministerio) de Jesús se verifica, en cambio, (1) en la preocupación divina a favor de los pecadores y los marginados; (2) en el restablecimiento de la historia de la salvación; (3) en el interés particular por la pertenencia a la familia de Dios. Véase R. P. MARTIN, *Reconciliation*, pp. 210-224.

[23] Véase, por ejemplo, C. BREYTENBACH, *Versöhnung*, pp. 95-100; véase también I. H. MARSHALL, *Aspects of the Atonement. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, 1ª ed., Paternoster, Londres 2007, pp. 98-120.

[24] Las cartas *Antilegomena* muestran, al contrario, que la acción de Cristo tiene dos aspectos conjuntos: destruir y crear. Él crea una situación nueva en la medida en que elimina las causas de división entre los seres humanos. La argumentación en Ef 2,16 funciona también al contrario: en la medida que se verifica la muerte a la enemistad se crea una nueva humanidad. Esta pedagogía divina y humana tiene lugar en Cristo y por medio de la unión orgánica de este cuerpo nuevo con su única cabeza: Cristo.

[25] Véase, por ejemplo, W. RADER, W., *The Church and Racial Hostility. A History of the Interpretation of Ephesians 2,11-22* (BGBE), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1978, pp. 246-249.

[26] *Paz* con E. Käsemann: "The exegete may, by an observation of this kind, be warned of the need for critical caution and brought to recognize that although the notion of substitution has been inserted into the texts that deal with reconciliation, the sacrificial and juridical conceptions that are associated with the substitutionary concept do not really lie behind what is said about reconciliation". E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme», p. 58.

[27] E. KÄSEMANN, «Some Thoughts on the Theme», pp. 52.58.

[28] R. P. Martin considera que la reconciliación es «an overarching term» que incluye y describe una nueva relación con Dios, que abarca incluso el nuevo Israel en Rom 9–11 y las dimensiones sociales enunciadas en Rom 12–15 (139). La justificación y la reconciliación en Rom 5,9-10 se relacionan entre sí por medio de la noción de la salvación; sin embargo, la realidad presente de la justificación que conduce a la paz no se equipara ni sustituye el aspecto futuro de la salvación escatológica descrita aquí en términos de reconciliación y no de justificación, como pretende E. Käsemann. Cf. R. P. MARTIN, *Reconciliation*, pp. 139. 142-143.

[29] P. M. McDonald, «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», p. 83.

[30] C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, p. 100.

[31] C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, I, pp. 257 y 267.

[32] S. E. Porter, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature*, pp. 155-156 y 160.

[33] Véase Ch. W. Strüder, «Identität im Wandel. Konkretionen zu den Abstracta "Neue Schöpfung" und "Gerechtigkeit Gottes" in 2 Kor 5,17.21», en R. Bieringer, M. M. S. Ibita, D. A. Kurek-Chomycz y T. A. Vollmer (eds.), *Theologizing in the Corinthian Conflict. Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (BiTS 16), 1ª ed., Peeters, Lovaina-París-Walpole, MA 2013, pp. 208-209.

[34] Nótese igualmente la transformación del sistema social del honor, es decir, el cambio de los motivos para gloriarse y por lo tanto de la admisión dentro del tejido social. Véase de nuevo el capítulo 1 a propósito del después-de-la-reconciliación en la carta a los Romanos.

[35] Véase, por ejemplo, I. Vegge, *2 Corinthians - a Letter about Reconciliation*, pp. 34-37.

[36] Nótese una vez más que la paz, en relación estrecha con el después-de-la-reconciliación (Rom 5,1; Ef 2,14.15.17; Col 3,15), aparece al inicio del proceso, y no al final (como resultado); acoger a Cristo «nuestra paz» significa, así, aceptar la paz como vínculo de unidad de los creyentes y de la iglesia.

[37] Véase C. J. Collins, «Colossians 1,17 "Hold Together": A Co-opted Term», *Bib* 85 (2014) 64-87.

[38] Recuérdese, en fin, que en la carta a los Romanos el mismo vocabulario de la gloria («nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios») (5,2) introduce el arco de la salvación que le espera a los creyentes reconciliados, a los hijos de Dios (Rom 8,21).

[39] Véase H. Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18* (SBS), 1ª ed., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973, pp. 88-89.

[40] Véase, al respecto, J.-N. Aletti, *Essai sur l'écclesiologie des lettres de Saint Paul* (EtB 60), 1ª ed., Gabalda, Pendé 2009, pp. 137-157.

[41] Se debe reiterar aquí que la explicación de la reconciliación en 2 Cor 5,18-20 ha dado una solución abierta a esta cuestión. En 2 Cor 5,21 Dios reconcilia los creyentes, no solo para que ellos se transformen en embajadores de la reconciliación, sino también para que sean «justicia de Dios». De hecho, la pedagogía de la reconciliación en la teología paulina no se puede entender sin otras dos ideas de su teología: la justicia y la paz. La paz es una modalidad de la reconciliación y la justicia su finalidad.

Apéndices

Apéndice 1: El vocabulario de Rom 5,1-11[1]

1.1. Vocabulario de Rom 5,1-11 en común con Rom 1–4

	5,1-11	*5,12-21*	*1,16s*	*1,18-4,25*	*6-8*
δόξα-δοξάζω	2			1,21.23; 2,7.10; 3,7.23; 4,20	6,4; 8,18.21.30
ἀσέβεια-ἀσεβής	6			1,18 (nombre); 4,5	
ἀδόκιμος-δοκιμή	4			1,28	
δικαιόω	1.9			2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5	6,7; 8,30.33
δικαιοσύνη		17.21	1,17	3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11.13.22	6,13.16.18.19.20; 8,10
δικαίωμα		16.18		1,32; 2,26	8,4
δικαίωσις		18		4,25	
(οὐκ) ἐπαισχύνομαι			1,16		6,21 νῦν ἐπαισχύ-νεσθε
καυχᾶσθαι καύχησις/μα	2.3.11			2,17.23; 3,27; 4,2	
οὐ καταισχύνει	5				
ὀργή	9			1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15	
ἐν τῷ αἵματι	9			3,25	
νῦν	9			3,25	
(ὑπερ)περισσεύω		20		3,7	

1.2. Vocabulario de Rom 5,1-11 predominante en Rom 5,12-21 y Rom 6–8

	5,1-11	*5,12-21*	*1,16s*	*1,18-4,25*	*6-8*
πίστις	1(2)		1, 17	3,3.22.25.26.28.30.31 4,9.11.12.13.14.16.18 4,19.20	
πιστεύω			1,16	3,2.22; 4,3.5.11.17.24	6,8
ἐλπίς	2.4.5			4,8	8,20.24
ὑπομονή	3.4			2,7	8,25
ἀγάπη-ἀγαπάω	5.8				8,35.39–8,28.37
N. Señor Jesucristo	1.11	21		2,16	6,23; 7,25; 8,39
εἰρήνη	1			2,10; 3,17	8,6
θλῖψις	3			2,9	8,35
πάθημα-συμπάσχω					7,5; 8,18–8,17
ζωή	10	17.18.21	2,7	6,4.22.23; 7,10	8,2.6.10.38
ζάω			1,17		6,2.10.11.13; 7,1.2.3.9 8,12.13
ζωοποιέω-ἀναζάω				4,17	8,11–7,9
θάνατος	10	12.14.17.21		1,32	6,3.4.5.9.16.21.23 7,5,10,13,24; 8,2.6.38
θανατόω					7,4; 8,13.36
θνητός					6,12; 8,11
ἀποθνήσκω	6.7.8	15			6,2.7.8.9.10; 7,2.3.6.10 8,13.34
ἁμαρτία		12.13.20.21		3,9.20; 4,7.8	6,1.2.6.7.10.11.12. 13.14 6,16.17.18.20.22.23 7,5.7.8.9.11.13.14.17 7,20.23.25; 8,2.3.10
ἁμαρτάνω		12.14.16		2,12; 3,23	6,15
κατάκριμα/νω		16.18			8,1.3

Apéndice 2:
La sintaxis de **καταλλάσσω** y **ἀποκαταλλάσσω** –objetos verbales directos e indirectos–

	Sujeto	*Verbo*	*Objeto*	*Dativo*	*Complementos*	
Rom 5,10		κατηλλάγημεν		τῷ θεῷ	διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ	
2 Cor 5,18	θεός	τοῦ καταλλάξαντος	ἡμᾶς	ἑαυτῷ	διὰ Χριστοῦ	
2 Cor 5,19	θεός	καταλλάσσων	κόσμον	ἑαυτῷ		ἐν Χριστῷ
2 Cor 5,20		καταλλάγητε		τῷ θεῷ		
Ef 2,16	αὐτός	ἀποκαταλλάξῃ	ἀμφοτέρους	τῷ θεῷ	διὰ τοῦ σταυροῦ	ἐν ἑνὶ σώματι
Col 1,20		ἀποκαταλλάξαι	τὰ πάντα		δι' αὐτοῦ	εἰς αὐτόν
Col 1,22		ἀποκατήλλαξεν	ὑμᾶς		διὰ τοῦ θανάτου	ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ

Apéndice 3:
Sumario de la interpretación de 2 Corintios por J. D. H. Amador[2]

	Carta A	*Carta B*	*Carta C*	*Carta D*	*Carta E*	*Carta F*
H. Koester D. Duling S. L. Davies	2,14–6,3; 7,2-4	10,1–13,14 «lágrimas»	1,1–2,13; 7,5-16	8,1-24	9,1-15	6,14–7,1 No-paulina
D. Barr	ídem	ídem	ídem	8,1–9,15		
E. Freed	10,1–13,14	1,1–9,15				
B. Ehrman S. Harris	10,1–13,14 «lágrimas»	1,1–9,15				
V. Furnish	1,1–9,15	10,1–13,14 «respuesta»				

[1] Véase A. GIENIUSZ, *Romans 8:18-30. «Suffering Does Not Thwart Future Glory»* (University of South Florida. International Studies in Formative Christianity and Judaism 9), 1ª ed., Scholars Press, Atlanta, GA 1999, pp. 18 y 33.

[2] J. D. H. Amador, «Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity», *NTS* 46 (2000) 92-111.

Bibliografía

ALETTI, J.-N., «Romans 14:1–15:6. The Strong and the Weak», en *New Approaches for Interpreting the Letters of Saint Paul. Collected Essays: Rhetoric, Soteriology, Christology and Ecclesiology* (SubBi 43), 1ª ed., G&B Press, Roma 2012, pp. 173-190.

—, *La lettera ai Romani. Chiavi di lettura*, 1ª ed., Borla, Roma 2011.

—, *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento. Nuova edizione riveduta e aumentata* (SOCr 12), 2ª ed., EDB, Bolonia 2011.

—, *Essai sur l'écclesiologie des lettres de Saint Paul* (EtB 60), 1ª ed., Gabalda, Pendé 2009 (trad. esp.: *Eclesiología de las cartas de san Pablo*, Verbo Divino, Estella 2012).

ALETTI, J.-N., SKA, J.-L., GILBERT, M. y DE VULPILLIÈRES, S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approaches, les auteurs* (Instruments bibliques), 1ª ed., Cerf, París 2005 (trad. esp., *Vocabulario razonado de la exégesis bíblica. Los términos, las aproximaciones, los autores*, 2ª reimpr., Verbo Divino, Estella 2009).

ALETTI, J.-N., «God made Christ to be Sin (2 Corinthians): Reflections on a Pauline Paradox», en S. T. DAVIS, D. KENDALL y G. O'COLLINS (eds.), *The Redemption. An Interdisciplinary Symposium on Christ as Redeemer*, 1ª ed., Oxford University Press, Oxford-Nueva York 2004, pp. 101-120.

—, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (EtB 42), 1ª ed., Gabalda, París 2001.

—, «Romains 2: Sa cohérence et sa fonction», *Bib* 77 (1996) 153-177.

—, «La présence d'un modèle rhétorique en Romains: son rôle et son importance», *Bib* 71 (1990) 1-24.

—, *Colossiens 1:15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (AnBib 91), Biblico, Roma 1981.

AMADOR, J. D. H., «Revisiting 2 Corinthians: Rhetoric and the Case for Unity», *NTS* 46 (2000) 92-111.

BARCLAY, J. M. G., «Faith and Self-Detachment from Cultural Norms: A Study in Romans 14–15», *ZNW* 104 (2013) 192-208.

BARRETT, C. K., *A Commentary on the Second Epistle to The Corinthians* (BNTC), 1ª ed., Adam & Charles Black, Londres 1973.

—, *A Commentary on The Epistle to the Romans* (BNTC), 2ª ed., Adam & Charles Black, Londres 1991.

BARTH, M., *Ephesians* (AB), 1ª ed., Doubleday, Garden City, NY 1974.

BASH, A., *Ambassadors for Christ. An exploration of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT 2/92), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1997.

BASSLER, J. M., *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59), 1ª ed., Scholars Press, Chico, CA 1982.

—, «Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans», *NovT* 26 (1984) 43-58.

—, «Luke and Paul on Impartiality», *Bib* 66 (1985) 546-552.

BASTA, P., *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica* (SubBi 26), 1ª ed., G&B Press, Roma 2006.

BELL, R. H., «Sacrifice and Christology in Paul», *JThS* 53 (2002) 1-27.

—, *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel* (WUNT I/184), 1ª ed., Mohr Siebeck,

Tubinga 2005.

BENOIT, P., «L'hymne christologique de Col 1,15-20. Jugement critique sur l'état des recherches», en J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (FS M. SMITH) (SJLA), 1ª ed., Brill, Leiden 1975, pp. 226-263.

BEST, E., *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1998.

—, «Who Used Whom? The Relationship of Ephesians and Colossians», *NTS* 43 (1997) 72-96.

BETZ, H. D., *2 Corinthians 8 and 9. A Commentary on two Administrative Letters of the Apostle Paul* (Hermenia), 1ª ed., Fortress, Filadelfia, PA 1985.

BETZ, H. D. y GRESE, W. C. (eds.), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature* (SCHNT), 1ª ed., Brill, Leiden 1978.

BIERINGER, R., «Traditionsgeschichtlicher Ursprung und theologische Bedeutung der ΥΠΕΡ-Aussagen im Neuen Testament», en F. VAN SEGBROEK (ed.), *The Four Gospels 1992* (FS F. NEIRYNCK) (BEThL 100), 1ª ed., University Press, Lovaina 1992, pp. 219-248.

BIERINGER, R. y LAMBRECHT, J., *Studies on 2 Corinthians* (BEThL 112), 1ª ed., University Press, Lovaina 1994.

BIERINGER, R., «2 Korinther 5,19a und die Versöhnung der Welt», *EThL* 63 (1987) 295-326; véase también: en R. BIERINGER y J. LAMBRECHT (eds.) *Studies on 2 Corinthians* (BEThL 112), 1ª ed., University Press, Lovaina 1994, pp. 429-459.

—, «Paul's Understanding of Diakonia in 2 Corinthians 5,18», en R. BIERINGER y J. LAMBRECHT (eds.) *Studies on 2 Corinthians* (BEThL 112), 1ª ed., University Press, Lovaina 1994, pp. 413-428.

BLOMBERG, C., «The Structure of Corinthians 1–7», *Criswell Theological Review* 4 (1989) 3-20.

BOISMARD, M.-E., *L'énigme de la lettre aux Éphésiens* (EtB 39), 1ª ed., Gabalda, París 1999.

BREYTENBACH, C., *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT), 1ª ed., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1989.

BRANICK, P., «La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses», *CBQ* 71 (2009) 172-173.

BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NIC), 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1984.

BRUCE, F. F., *1 and 2 Corinthians* (NCeB), 1ª ed., Oliphant, Londres 1971.

BÜCHSEL, F., ἀλλάσσω: TDNT I (1964) 254-258.

BURGER, C., *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief* (WMANT), 1ª ed., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1975.

BURNEY, C. F., «Christ as the APXH of Creation», *JThS* 27 (1925-1926) 160-177.

BUSCEMI, A., *Gli inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore* (SBFA), 1ª ed., Franciscan Printing Press, Jerusalén 2000.

BYRNE, B., «Living out the Righteousness of God. The Contribution of Rom 6:1–8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions», *CBQ* 43 (1981) 557-581.

CASTILLO OSORIO, C., *Escritos Paulinos y Cartas Católicas*, 1ª ed., Paulinas, México DF 2008.

CHAAYA, D., *Becoming a Fool for Christ. Disposition and Message of 2 Cor 10–13* (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit de Kaslik 56), 1ª ed., Kaslik, Pusek 2010.

COHEN, S. J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, 1ª ed., University of California, Berkeley 1999.

COLLANGE, J.-F., *Enigmes de la deuxième èpître de Paul aux Corinthiens. Etude exégétique de 2 Cor. 2:14–7:4* (MSSNTS), 1ª ed., University Press, Cambridge 1972.

COLLINS, C. J., «Colossians 1,17 "Hold Together": A Co-opted Term», *Bib* 85 (2014) 64-87.

COUTTS, J., «Relationship of Ephesians and Colossians», *NTS* 4 (1958) 201-207.

COX, R. R., *By the Same Word. Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity* (BZNW 145), 1ª ed., De Gruyter, Berlín-Nueva York, NY 2007.

CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, I (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1975.

DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 1ª ed., SPCK, Londres 1948.

DEICHGRÄBER, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (StUNT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967.

DEISSMANN, A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1923.

DUNN, J. D. G., *Romans*, I (WBC 38A), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1988.

DUPONT, J., *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul* (ALBO II), 1ª ed., Publications Universitaires, Lovaina 1953.

ENGBERG-PEDERSEN, T., *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, 1ª ed., Oxford University Press, Oxford 2010.

—, *Paul and the Stoics*, 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 2000.

FAUST, E., *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), 1ª ed., Universitätsverlag, Friburgo 1993.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Exégesis e ideología en el judaísmo del s. I. Héroes, heroínas y mujeres», *Sefarad* 66 (1993) 183-218.

FERDA, T. S., «"Sealed" with the Holy Spirit (Eph 1,13-14) and Circumcision», *Bib* 93 (2012) 557-579.

FISCHER, K. M., *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes* (FRLANT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1973.

FITZGERALD, J. T., «Paul and Paradigm Shifts. Reconciliation and Its Linkage Group», en T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.) *Paul Beyond the Judaism-Hellenism Divide*, 1ª ed., Westminster John Knox, Louisville, KY 2001, pp. 241-262.

FITZMYER, J. A., «Reconciliation in Pauline Theology», en J. W. FLANAGAN y A. WEISBROD ROBINSON (eds.), *No Famine in the Land* (FS J. L. MCKENZIE), 1ª ed., Scholars Press, Claremont, NH 1975, pp. 155-177.

FURNISH, V., *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 32A), 1ª ed., Doubleday, Garden City, NY 1984.

GIAVINI, G., «La structure Littéraire d'Eph. 2,11-22», *NTS* 16 (1969-70) 209-211.

GIAVINI, G., «La struttura letteraria dell'inno cristologico di Col 1», *RivBib* 15 (1967) 317-320.

GIENIUSZ, A., *Romans 8:18-30. «Suffering Does Not Thwart Future Glory»* (University of South Florida. International Studies in Formative Christianity and Judaism 9), 1ª ed., Scholars Press, Atlanta, GA 1999.

GIGNAC, A., «Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux-amis"?», *Théologiques* 17 (2009) 139-162.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., «"Ipse est pax nostra" (Estudio exegético-teológico de Ef 2,14-18)», *EstBib* 28 (1969) 209-261.

GOLDBERG, A., «Die Peroratio *(Hatimah)* als Kompositionsform der rabbinischen Homilie», en M. SCHLÜTER y P. SCHÄFER (eds.), *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung. Gesammelte Studien II* (TSAJ), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1999, pp. 395-409.

GORDLEY, M. E., *The Colossian Hymn in Context. An Exegesis in Light of Jewish and Greco-Roman Hymnic and Epistolary Conventions* (WUNT II/228), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

GRANADOS ROJAS, J. M., «Reconciliation in Col 1,20. A Case of Polyptoton», en F. BIANCHINI y S. ROMANELLO (eds.), *Non mi vergono del vangelo, potenza di Dio* (FS J.-N. ALETTI) (AnBib 200), 1ª ed., G&B Press, Roma 2012, pp. 153-170.

—, *La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses. Estudio exegético de Ef 2,14-16 y Col 1,20.21-23* (AnBib 170), 1ª ed., G&B Press, Roma 2008.

GRECH, P., «L'inno Cristologico di Col 1 e la Gnosi», en M. ADINOLFI (ed.), *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII settimana biblica*, 1ª ed., Paideia, Brescia 1976, pp. 81-95.

HÉRING, J., *La Seconde Épître de Saint Paul aux Corinthiens* (CNT), 1ª ed., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1949.

HELYER, L. R., «Recent Research on Col 1,15-20 (1980-1990)», *GThJ* 12 (1992) 51-67.

JEWETT, R., KOTANSKY, R. D., y EPP, E. J., *Romans. A Commentary* (Hermeneia), 1ª ed., Fortress, Minneapolis, MN 2007.

—, «Honor and Shame in the Argument of Romans», en V. WILES, A. BROWN y G. F. SNYDER (eds.), *Putting Body & Soul Together* (FS R. SCROGGS), 1ª ed., Trinity Press International, Valley Forge, PA 1997, pp. 258-273.

KÄSEMANN, E., «Some Thoughts on the Theme "The Doctrine of Reconciliation in the NT"», en J. M. ROBINSON (ed.), *The Future of our Religious Past* (FS R. BULTMANN), 1ª ed., SCM, Londres 1971, pp. 49-64.

—, «Eine urchristliche Taufliturgie», en R. BULTMANN (ed.), *Festschrift Rudolf Bultmann zum 65*, 1ª ed., Stuttgart 1949, pp. 133-148. Traducción en inglés: «A Primitive Christian Baptism Liturgy», en *Essays on New Testament Themes*, 1ª ed., SCM, Londres 1964, pp. 149-168.

KOPERSKY, V., «Paul's Ministry of Reconciliation», *BiTod* 40 (2002) 25-31.

LAMBRECHT, J., «"Reconcile yourselves...": A Reading of 2 Cor 5,11-21», en L. de LORENZI, *The Diakonía of the Spirit (2 Co 4:7 - 7:4)* (SM ben.BE), 1ª ed., Benedictina, Roma 1989, pp. 161-191.

—, *The Wretched "I" and its Liberation. Paul in Romans 7 and 8* (LThPM), 1ª ed., Peeters, Lovaina 1992.

LINCOLN, A. T., *Ephesians* (WBC 42), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1990.

LINDEMANN, A., *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (StNT), 1ª ed., Mohn, Gütersloh 1975.

LOHSE, E., *Colossians and Philemon. A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Hermeneia), 1ª ed., Fortress, Filadelfia, PA 1971.

LORUSSO, G., *La seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (SOCr 8), 1ª ed., EDB, Bolonia 2007.

LOUW, J. P. y NIDA, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 1ª ed., United Bible Societies, Nueva York 1988, §§ 40.1–40.7.

—, *Lexical Semantics of the Greek New Testament. A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (SBL.RBS 25), 1ª ed., Scholars Press, Atlanta, GA 1992.

LUTERO, M., *Galatians* (The Crossway Classic Commentaries), Crossway Books, Wheaton, IL 1998.

LUZ, U., «Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese», en H. MERKLEIN (ed.), *Neues Testament und Ethik* (FS R. SCHNACKENBURG), 1ª ed., Herder, Friburgo 1989, pp. 376-396.

MANSON, T. W., *On Paul and John. Some Selected Theological Themes* (ed. M. BLACK), 1ª ed., SCM, Londres 1963.

MANZI, F., *Seconda lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Nuovo Testamento), 1ª ed., Paoline, Milán 2002.

MARINO, M., «La reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses», *RivBib* 58 (2010) 262-268.

MARSHALL, I. H., *Aspects of the Atonement. Cross and Resurrection in the Reconciling of God and Humanity*, 1ª ed., Paternoster, Londres 2007.

—, «The Meaning of "Reconciliation"», en R.A. GUELICH (ed.), *Unity and Diversity in New Testament Theology* (FS G.E. LADD), 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1978.

MARTIN, A., *La tipologia adamica nella lettera agli Efesini* (AnBib 159), 1ª ed., G&B Press, Roma 2005.

MARTIN, R. P., «Reconciliation and Unity in Ephesians», *RExp* 93 (1996) 203-235.

—, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (IBC), 1ª ed., Knox, Atlanta, GA 1991.

—, *2 Corinthians* (WBC 40), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1986.

—, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology* (Marshalls Theological Library), 1ª ed., Marshall, Morgan & Scott, Londres 1981.

—, «An Early Christian Hymn (Col 1:15-20)», *EvQ* 36 (1964) 195-205.

MASSON, Ch., *L'épître de Saint Paul aux Colossiens* (CNT(N) 10), 1ª ed., Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1950.

MAZUR, R., *La Retorica della Lettera agli Efesini* (SBF), 1ª ed., Edizioni Terra Santa, Milán 2010.

MCDONALD, P. M., «Romans 5.1-11 as a Rhetorical Bridge», *JSNT* 40 (1990) 81-96.

MELL, U., *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), 1ª ed., De Gruyter, Berlín 1989.

MERKLEIN, H., «Zur Tradition und Komposition von Eph 2,14-18», *BZ NF* 17 (1973) 79-102.

—, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11-18* (SBS), 1ª ed., Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1973.

MERKLEIN, H., *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief* (StANT), 1ª ed., Kosel, Múnich 1973.

MITCHELL, M. M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTh 28), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1991.

MORTARA GARAVELLI, B., *Manuale di retorica*, 7ª ed., Bompiani, Milán 2003.

MOXNES, H., «Honour and Righteousness in Romans», *JSNT* 32 (1988) 61-77.

MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul. A Critical Life*, 1ª ed., Clarendon Press, Oxford 1996.

NEBE, G., *"Hoffnung" bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie* (StUNT), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1980.

NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte Religiöser Rede*, 1ª ed., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971.

O'BRIEN, P. T., *Colossians, Philemon* (WBC 44), 1ª ed., Word Books, Dallas, TX 1982.

OESTERLEY, W. O. E., *The Wisdom of Jesus the Son of Sirach, or, Ecclesiasticus* (CBSC), 1ª ed., University Press, Cambridge 1912.

PASTOR-RAMOS, F., *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 1ª ed., Verbo Divino, Estella 2010.

PENNA, R., *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bolonia 2010 (trad. esp. *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Verbo Divino, Estella 2014).

—, *Il «Mysterion» Paolino. Traiettoria e Costituzione* (SRivBib), 1ª ed., Paideia, Brescia 1978.

PLUMMER, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Edimburgo 1915.

PÖHLMANN, W., «Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1:15-20», *ZNW* 64 (1973) 53-74.

POLHILL, J. B., «Reconciliation at Corinth: 2 Corinthians 4–7», *RExp* 86 (1989) 345-357.

PORTER, S. E., «The Argument of Romans 5. Can a Rhetorical Question Make a Difference», *JBL* 110 (1991) 655-677.

—, *Καταλλάσσω in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (FN), 1ª ed., El Almendro, Córdoba 1994.

—, «Reconciliation and 2 Cor 5,18-21», en R. BIERINGER (ed.), *The Corinthian Correspondence*, 1ª ed., University Press, Lovaina 1996, pp. 693-705.

PORTER, S. E. y CLARKE, K. D., «Canonical-Critical Perspective and the Relationship of Colossians and Ephesians», *Bib* 78 (1997) 57-86.

RADER, W., *The Church and Racial Hostility. A History of the Interpretation of Ephesians 2,11-22* (BGBE), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 1978.

RESE, M., «Church and Israel in the Deueropauline Letters», *SJTh* 43 (1990) 19-32.

RIDDERBOS, H., *Paul. An Outline of His Theology* (Trad. J. R. DE VITT), 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI 1997.

ROBINSON, J. M., «A Formal Analysis of Colossians 1:15-20», *JBL* 76 (1957) 270-287.

ROMANELLO, S., *Una legge buona ma impotente. Analisi retorico-letteraria di Rm 7,7-25 nel suo contesto* (SRivBib), 1ª ed., EDB, Bolonia 1999.

—, «Rom 7,7-25 and the Importance of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis», *Bib* 84 (2003) 510-530.

SACCHI, A., «La riconciliazione universale (Col 1,20)», en M. ADINOLFI (ed.) *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII settimana biblica*, 1ª ed., Paideia, Brescia 1976, pp. 221-245.

SAMPLEY, J. P., «The Weak and the Strong. Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in Romans 14:1–15:13», en L. M. WHITE y O. L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians* (FS W. A.

MEEKS), 1ª ed., Fortress, Minneapolis, MN 1995, pp. 40-52.

SANTOS GARCÍA, E. de los, *La novedad de la metáfora «kephale-soma» en la carta a los Efesios* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia), 1ª ed., G&B Press, Roma 2000.

SÄRKIÖ, R., «Die Versöhnung mit Gott – und mit Paulus. Zur Bedeutung der Gemeindesituation in Korinth für 2 Kor 5,14-21», *StTh* 52 (1998) 29-42.

SCHILLE, G., *Frühchristliche Hymnen*, 1ª ed., Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1965.

SCHLIER, H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 1ª ed., Patmos, Düsseldorf 1957.

SCHNACKENBURG, R., «Zur Exegese von Eph. 2,11-22. In Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Israel», en W. C. WEINRICH (ed.), *The New Testament Age* (FS Bo REICKE), 1ª ed., Mercer University Press, Macon, GA 1984, pp. 467-491.

—, *Der Brief an die Epheser* (EKK), 1ª ed., Benzinger, Zúrich 1982.

—, «Die Politeia Israels in Eph 2,12», en M. CARREZ, J. DORÉ y P. GRELOT (eds.), *De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques* (FS H. CAZELLES), 1ª ed., Desclée, París 1981, pp. 467-474.

SCHWEIZER, E., *La carta a los colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987.

—, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», en *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, 1ª ed., Zwingli, Zúrich 1963, pp. 293-316.

—, «The Church as the Missionary Body of Christ», en *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, 1ª ed., Zwingli, Zúrich 1963, pp. 317-329.

SCROGGS, R., «Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1–11», en R. HAMERTON-KELLY y R. SCROGGS (eds.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity* (FS W. D. DAVIES) (SJLA), 1ª ed., Brill, Leiden 1976, pp. 271-298.

SELLIN, G., *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 2008.

SEMLER, J. S., *Paraphrasis II. Epistolae ad Corinthios*, 1ª ed., Hemmerde, Halle 1776.

SESBOÜE, B., *Jesucristo, el único mediador*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.

SILVA, D. A. de, *Honor, Patronage, Kinship and Purity. Unlocking New Testament Culture*, 1ª ed., InterVarsity, Downers Grove, IL 2000.

SMEND, R., *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 1ª ed., Reimer, Berlín 1906.

STEMBERGER, G., «La predica sinagogale. La petichah e la chatimah», en *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Tradizione d'Israele), 1ª ed., Città Nuova, Roma 1995, pp. 338-343.

—, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti* (Collana di Studi Religiosi), 1ª ed., EDB, Bolonia 1992, pp. 204-209.

STETTLER, C., *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20* (WUNT II/131), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2000.

STRACK, H. L. y STEMBERGER, G., «L'herméneutique rabbinique», en *Introduction au Talmud et au Midrash*, 1ª ed., Cerf, París 1986, pp. 37-43.

STRÜDER, Ch. W., «Identität im Wandel. Konkretionen zu den Abstracta "Neue Schöpfung" und "Gerechtigkeit Gottes" in 2 Kor 5,17.21», en R. BIERINGER, M. M. S. IBITA, D. A. KUREK-CHOMYCZ y T. A. VOLLMER (eds.), *Theologizing in the Corinthian Conflict. Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (BiTS 16), 1ª ed., Peeters, Lovaina-París-Walpole, MA 2013, pp. 177-209.

STUHLMACHER, P., *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1981.

—, «"Er ist unser Friede" (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14-18», en J. GNILKA (ed.) *Neues Testament und Kirche* (FS R. SCHNACKENBURG), 1ª ed., Herder, Friburgo 1974, pp. 337-358.

SUMNEY, J. L., «The Argument of Colossians», en A. ERIKSSON, T. H. OLBRICHT y W. ÜBELACKER (eds.), *The Rhetorical Argumentation. Essays from the Lund 2000 Conference*, 1ª ed., Trinity Press International, Harrisburg, PA 2002, pp. 343-344.

SUMNEY, J. L., *Colossians. A Commentary* (NTLi), 1ª ed., Westminster John Knox, Londres 2008.

TACHAU, P., *«Einst» und «Jetzt» im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem urchristlichen Predigtschema in der neutestamentlichen Briefliteratur und zu seiner Vorgeschichte*, 1ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1972.

TALBERT, Ch. H., *Ephesians and Colossians* (Paideia: Commentaries on the New Testament), 1ª ed., Baker Academic, Grand Rapids, MI 2007.

TESTA, E., *Gesù pacificatore universale. Inno liturgico della chiesa madre, Col. 1,15-20 - Ef. 2,14-16* (Quaderni de «La Terra Santa»), 1ª ed., Franciscan Printing Press, Jerusalén 1969.

—, *Gesù pacificatore universale*, 1ª ed., Porziuncola, Asís 1956.

THEISSEN VON G., «Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag», *Kerygma und Dogma* 20 (1974) 282-304.

THOMSON, I. H., *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNT.S), 1ª ed., Academic Press, Sheffield 1995.

THRALL, M. E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (ICC), 1ª ed., T&T Clark, Londres-Nueva York 2004.

TIBBS, C., «The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians: 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case», *CBQ* 70 (2008) 313-330.

—, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14* (WUNT/II 230), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2007.

TOWNER, W. S., «Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look», *HUCA* 53 (1982) 101-135.

TRAMONTANO, R., *La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento*, 1ª ed., Civiltà Cattolica, Nápoles 1931.

VAWTER, B. F., «The Colossians Hymn and the Principle of Redaction», *CBQ* 33 (1971) 62-81.

VEGGE, I., *2 Corinthians - a Letter about Reconciliation. A Psychagogical, Epistolographical and Rhetorical Analysis* (WUNT 2/239), 1ª ed., Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

VIEHHAUSER, G., *Streben nach Charismen und Heilung. Theologie der Charismen in der Hermeneutik der Erfahrung auf der Grundlage von 1 Kor 12-14. Stationen der kirchlichen Rezeption bis heute* (STS 36), 1ª ed., Tyrolia, Innsbruck-Viena 2009.

WEDDERBURN, A. J. M., «2 Corinthians 5:14 – A Key to Paul's Soteriology?», en T. J. BURKE y J. K. ELLIOTT (eds.) *Paul and the Corinthians* (FS M. THRALL) (NT.S), 1ª ed., Brill, Leiden 2003, pp. 267-283.

WEISS, J., *Paulus und Jesus* (Miscellanea Paulina II), 1ª ed., Reuther & Reichard, Berlín 1909.

—, *Earliest Christianity. A History of the Period a.D. 30-150* (ed. F. C. GRANT), 1ª ed., Harper Torchbooks, Nueva York 1959.

WELBORN, L. L., *An End to Enmity. Paul and the «Wrongdoer» of Second Corinthians* (BZNW 185), 1ª ed., De Gruyter, Berlín-Nueva York, NY 2011.

—, *Politics and Rhetoric in the Corinthian Epistles*, 1ª ed., Mercer University Press, Macon, GA 1997.

WENGST, K., *Christologie Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT), 1ª ed., Mohn, Gütersloh 1972.

WESTERHOLM, S., *Perspectives Old and New on Paul. The "Lutheran" Paul and His Critics*, 1ª ed., Eerdmans, Grand Rapids, MI 2004.

WETTSTEIN, J. K., *Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss. editionum aliarum, versionum et patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus hebraeis, graecis et latinis*, 1ª ed., Dommer, Ámsterdam 1752.

WILES, V., *Making Sense of Paul. A Basic Introduction to Pauline Theology*, 1ª ed., Hendrickson, Macon, GA 2000.

WILLIAMSON, P. S., *Ephesians* (Catholic Commentary on Sacred Scripture), 1ª ed., Baker Academic, Grand Rapids, MI 2009.

WINDISCH, H., *Der zweite Korintherbrief* (KEK VI), 9ª ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1924.

WINNINGE, M., *Sinners and the Righteous. A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (CB.NT), 1ª ed., Almqvist & Wiksell, Estocolmo 1995.

WOLTER, M., *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5,1-11* (BZNW 43), 1ª ed., De Gruyter, Berlín 1978.

WRIGHT, N. T., «Poetry and Theology in Colossians 1.15-20», *NTS* 36 (1990) 444-468.

YEE, TET-LIM N., *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation. Paul's Jewish Identity and Ephesians* (SNTSMS), 1ª ed., University Press, Cambridge 2005.

ZEITLIN, S., «Hillel and the Hermeneutic Rules», *JQR* (1963) 161-173.

ZETTERHOLM, M., *Approaches to Paul. A Student's Guide to Recent Scholarship*, 1ª ed., Fortress Press, Minneapolis, MN 2009.

—, *The formation of Christianity in Antioch. A Social-scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (Routledge Early Church Monographs), 1ª ed., Routledge, Londres 2005.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta: Francesc Sala
Imagen de cubierta: *Encuentro de Esaú y Jacob*, de Giovanni Maria Battalla, *Il Rafaellino* (1613-1644).

Juan Manuel Granados Rojas, 2016
© Editorial Verbo Divino, 2016

Edición digital: José M.ª Díaz de Mendívil Pérez

ISBN: 978-84-9073-238-0
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-228-1)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

Índice

Abreviaturas 6
Prefacio 10
Introducción 13
1. La reconciliación en la teología paulina 14
2. El vocabulario de la reconciliación 15
'Excursus'. Καταλλάσσω y καταλλαγή en la LXX 16
3. El contexto de la reconciliación 18
4. El desarrollo de la reconciliación en el pensamiento paulino 19
5. Reconciliación, soteriología, escatología y eclesiología 21
Nota. Algunas observaciones metodológicas 23
1. Orgullo y reconciliación en Rom 5,1-11 27
1. La función de Rom 5 28
2. Exégesis de Rom 5,1-11 32
3. Reflexión teológica 36
3.1. Reconciliación, justificación y paz 36
3.2. El pasivo inclusivo 37
3.3. El orgullo de los mentirosos 38
2. El ministerio de la reconciliación en 2 Cor 5,18-21 44
1. La delimitación de 2 Cor 5,18-21 46
1.1. Análisis de la disposición de 2 Cor 5,11-17 46
1.2. Algunas dificultades exegéticas de 2 Cor 5,11-17 48
2. Exégesis de 2 Cor 5,18-21 51
2.1. Exégesis de 2 Cor 5,18 52
2.2. Exégesis de 2 Cor 5,19 53
2.3. Exégesis de 2 Cor 5,20-21 55
3. Reflexión teológica 58
3.1. La nueva creación 58
3.2. «Déjense reconciliar» 59
3.3. La ambigüedad 61
3. La reconciliación en la carta a los Efesios 67
1. La ubicación de Ef 2,13-18 en la carta 69
2. Exégesis de Ef 2,11-22 72

2.1. Exégesis de Ef 2,11-13 72
2.2. Exégesis de Ef 2,14-18 74
2.3. Exégesis de Ef 2,19-22 79
3. Reflexión teológica 80
3.1. Las coordenadas del pensamiento en la sección 80
3.2. Paz, creación y reconciliación 81
3.3. Soteriología y cristología 82
4. La reconciliación en la carta a los Colosenses 88
1. Ubicación de Col 1,20 dentro de la carta e hipótesis de redacción 89
2. Cuestiones preliminares 92
2.1. La identidad del πρωτότοκος 92
2.2. La función de τὰ πάντα 92
2.3. La figura retórica de la políptoton (πολύπτοτον) 93
3. Exégesis de Col 1,19-20 94
3.1. ¿A quién plugo? 94
3.2. El contenido de la plenitud (πλήρωμα) en Col 1,19 94
3.3. Reconciliación y paz 95
3.4. El objeto de la reconciliación 96
3.5. La políptoton de nuevo 97
3.6. Reconciliación y creación de nuevo 97
4. Exégesis de Col 1,21-23 99
4.1. El verbo «reconciliar» (ἀποκαταλλάσσω) 100
4.2. El verbo «presentarse» (παραστῆσαι) 101
4.3. La condición fundamental 101
5. Reflexión teológica 103
5.1. La condensación cristológica 103
5.2. El querer divino 104
5.3. Cristología y eclesiología 105
5. La teología de la reconciliación en las cartas paulinas 110
1. Modelos diferentes de reconciliación 112
2. El paradigma de la reconciliación 114
3. La reconciliación y la creación 117
3.1. La reconciliación entre seres humanos 118
3.2. El proceso pedagógico de la reconciliación 119
4. La teología de la reconciliación 121

4.1. Reconciliación y cristología 121
4.2. Reconciliación y justificación 122
4.3. Reconciliación e iglesia 124
5. Los procesos de la reconciliación 127
Apéndices 131
Apéndice 1: El vocabulario de Rom 5,1-11 132
1.1. Vocabulario de Rom 5,1-11 en común con Rom 1–4 132
1.2. Vocabulario de Rom 5,1-11 predominante en Rom 5,12-21 y Rom 6–8 132
Apéndice 2: La sintaxis de καταλλάσσω y ἀποκαταλλάσσω –objetos verbales directos e indirectos– 134
Apéndice 3: Sumario de la interpretación de 2 Corintios por J. D. H. Amador 135
Bibliografía 137
Créditos 145