

## EL PODER TRANSFORMADOR DE LA GRACIA: ROMANOS Y 2 CORINTIOS\*

John M. G. Barclay  
Universidad de Durham (Reino Unido)  
john.barclay@durham.ac.uk

*Resumen:* Centra la investigación sobre la carta a los Romanos, donde Pablo expone la historia de la gracia en un amplio abanico que se extiende desde Adán hasta la redención de toda la creación. Aquí, la *incondicionalidad* de la gracia constituye su característica decisiva, aunque también la gracia tiene un efecto transformador al aportar “la obediencia de la fe” (Rom 1,5), por la que la gracia no es solo recibida, sino transmitida, según los modelos del don y de la generosidad. En 2 Cor 8–9 aparece claramente que esta gracia (*jaris*) tiene mucho que ver tanto con la “ética” como con la “teología”, porque la salvación se refiere a un conocimiento transformador de Cristo que implica *participación* en su vida de resucitado y en la dinámica divina de la gracia.

*Palabras clave:* Romanos. Corintios. Estudios paulinos. *New Perspective*. Gracia. Participación. Incondicionalidad.

### **The Transformative Power of Grace: Romans and 2 Corinthians**

*Abstract:* The author focuses the investigation on the letter to the Romans, where Paul treats the history of the grace in a wide sense; which extends from Adam to the redemption of all creation. Here the unconditional nature of grace constitutes its decisive characteristic; although grace also has a transforming effect, by contributing to “the obedience of faith” (Rom 1,5),

\* Versión ligeramente modificada de la ponencia pronunciada en la Semana Bíblica Argentina el 22 de agosto de 2018 en la ciudad de Salta.

by which grace is not only received but transmitted, according to the models of gift and generosity. In 2 Cor 8–9, it appears clearly that this grace (*charis*) has much to do, both with “ethics” and with “theology”, because salvation refers to a transforming knowledge of Christ that implies sharing in the life of the risen one and in the divine dynamics of grace.

*Key words:* Romans. Corinthians. Pauline studies. New Perspective. Grace. Participation. Incongruity.

En mi primera conferencia «La gracia y la forma de la salvación en Pablo»<sup>1</sup>, presenté algunos aspectos de la inquietud actual en el debate sobre la teología paulina, y sugería que una lectura sobre la gracia en Gálatas puede ayudarnos a ver que la teología de Pablo se mueve tanto en el nivel individual como en el social: atiende tanto a “el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Gal 2,20) como a la formación de nuevas comunidades multiétnicas donde “circuncisión o incircuncisión ya no mantienen su valor, sino que lo que vale es la fe que actúa por el amor” (Gal 5,6). Ahora voy a centrar nuestra investigación sobre Romanos, donde Pablo expone la historia de la gracia en un amplio abanico que se extiende desde Adán hasta la redención de toda la creación. Aquí la *incondicionalidad* [así se traducirá el término *incongruity*, utilizado con frecuencia por el autor (N. del T.)] de la gracia constituye su característica decisiva, aunque ahora es claro también que la gracia tiene un efecto transformador al aportar “la obediencia de la fe” (Rom 1,5), por la que la gracia no es solo recibida, sino transmitida, según los modelos del don y de la generosidad. Cuando seguimos este tema en 2 Cor 8–9, aparece claramente que esta gracia (*járís*) tiene mucho que ver tanto con la “ética” como con la “teología”, porque la salvación se refiere a un conocimiento transformador de Cristo que implica *participación* en su vida de resucitado y en la dinámica divina de la gracia.

## 1. Romanos

Pablo escribe Romanos exponiendo su anhelo de llegar a Roma, aunque se dispone previamente a salir en dirección contraria, hacia Jerusalén, para la aciaga misión de entregar la colecta a las comunidades judías locales.

---

<sup>1</sup> Publicado en *RevBib* 80 [2018] 241-259.

Como los cristianos romanos no son convertidos suyos, pero necesita su acogida y apoyo para su proyectada misión a España, debe presentarse a ellos también como apóstol suyo, por lo que les expone la característica de su evangelio y cómo Dios está rehaciendo el mundo por medio de Cristo.<sup>2</sup> La narrativa de Gálatas es ampliada y se incorpora en ella la historia de Israel, se acuñan nuevas metáforas y se amplían las antiguas; pero el contenido de salvación se da siempre en la unión con Cristo y recibe siempre su forma por la gracia incondicionada, por la misericordia de Dios. Voy a comenzar por el centro de la carta, por Rom 5,1-11, un pasaje que compendia toda la carta, y desde ese punto trabajaré a la vez hacia atrás (Rom 1-4) y hacia adelante (Rom 5-8 y 9-11), para determinar la forma que Pablo le da con sus variadas expresiones de soteriología.

En Rom 5,1-11, Pablo compendia lo que ha sucedido en el acontecimiento-Cristo bajo la categoría del amor de Dios. Cuando éramos todavía débiles, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos (5,6). No se trataba de que Dios estuviese recompensando al valiente o haciendo justicia al fiel; se trataba de una misión de rescate tanto de uno como del otro, ambos igualmente indignos del favor divino. Pablo destaca aquí lo extraordinario de este acontecimiento: es difícil que alguien dé la vida por otro, aunque quizá por un hombre bueno alguien esté dispuesto a morir (5,7). El don de la vida de alguien por una buena persona o una buena causa sería un regalo apropiado, adecuado. Pero Cristo no murió por los buenos: Dios demuestra su amor por nosotros desde el momento en que, siendo aún *pecadores*, Cristo murió por nosotros (5,8). Esta gracia absolutamente incondicionada es la que le da a Pablo esperanza para el futuro. Si mientras éramos *enemigos* fuimos reconciliados con Dios por medio de la muerte de su Hijo, ¡cuánto más ahora, que estamos reconciliados, seremos salvados por la participación en su vida! (5,10). Hay que advertir que el *contenido* de la salvación consiste en participar en la muerte y en la vida de Cristo (se explicará más en Rom 6), pero la *forma* de lo que Dios ha hecho en Cristo es central para comprender su significado. La muerte de Cristo fue para los débiles, los impíos, los pecadores y enemigos de Dios; nadie podría acentuar con más fuerza la *incongruencia* de esta gracia. Esta es la razón por la que se puede tener esperanza en medio del sufrimiento y la debilidad pre-

---

<sup>2</sup> La ocasión de la carta a los Romanos continúa siendo debatida; para una reciente contribución, véase DAS, *Solving the Romans Debate*. Mientras Robert Jewett enfatiza (y exagera) el carácter romanizado de la carta, Michael Wolter, en su reciente comentario, va en la dirección opuesta y arguye que no hay partes de la carta específicamente dirigidas a grupos o cuestiones de las Iglesias romanas. Véase JEWETT, *Romans*; WOLTER, *Der Brief an die Römer 1*.

sentés, porque el amor de Dios nunca ha dependido de nuestras fuerzas. Y habiéndose comprometido ya con nosotros de este modo tan improbable, Dios no nos va a abandonar ahora.

El párrafo que hemos estado analizando (Rom 5,1-11) es un pasaje-puente, conclusión de lo anterior (Rom 1,18-4,25) e introducción de la siguiente gran exposición de la salvación (Rom 5,12-8,39)<sup>3</sup>. En el bloque precedente (capítulos 1-4), Pablo explica cómo y por qué la condición de la humanidad es lo que él llama débil, impía y pecadora –la condición universal de ambos, gentil y judío “bajo pecado” (3,9)–. Contra este sombrío telón de fondo, lo que ocurre en el evento-Cristo, descrito en términos muy condensados en 3,21-26, no es el descubrimiento y recompensa de algunos pocos justos, porque no hay personas justas para descubrir y recompensar, ni siquiera entre los judíos. “Todos han pecado y carecen de la gloria de Dios” (3,23). Si Dios los considera justos, solo puede ser por un don incondicionado de la gracia (el lenguaje del don es repetido enfáticamente en 3,4). “La justificación de Dios” no significa la recompensa del justo, sino el don de un estado de justificación ante Dios por la entrega de Cristo. De nuevo se subraya que esta entrega supone una declaración de bancarota: no hay razón para gloriarse, para basarse en algo como una correspondencia de ello, o sea, fruto de un mérito, ni siquiera por la observancia de la Ley (3,27). Una vez más se pone al judío y al gentil en el mismo nivel. El Dios uno se manifiesta a sí mismo uno y el mismo para todos, suprimiendo marcas de diferencia étnica, como la circuncisión, y justificando a todos solo por su entrega a Cristo (3,28-30).

Como en Gálatas, Pablo vuelve a la historia de Abrahán, donde encuentra el comienzo y la forma de esta historia de gracia<sup>4</sup>. Abrahán no es una figura atemporal, una ilustración sacada de la memoria bíblica al azar, sino el comienzo de la narrativa de la alianza; y así como es el comienzo, así también es aquel que determina el curso y la forma del conjunto<sup>5</sup>. Pablo está interesado en Abrahán como el padre de judíos y gentiles, y por tanto como el que prefigura los términos de la misión a los gentiles, que ha comenzado en el despertar del evento-Cristo. Pero lo que lo atrae particularmente a la historia de Abrahán es la manera en que la gracia opera contra las expectativas normales de recompensa, de ajuste o de causa-efecto. Cuando Abrahán confió en Dios y le fue considerado como justificación

<sup>3</sup> Sobre la estructura de Romanos, véase DAHL, *Studies in Paul*; ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*

<sup>4</sup> Véase aún más en *Paul and the Gift*, 479-490.

<sup>5</sup> Para este punto, véase WRIGHT, “Paul and the Patriarch”.

(Gn 15,6), no se trató, insiste Pablo, de una cuestión de paga y recompensa, ni tampoco de un obsequio para el bueno: Dios justificó *al impío* aun en ausencia de obras (Rom 4,5), así como David encontró la misericordia y bendición de Dios en el perdón de su pecado (4,6-8). No había nada meritorio en Abrahán que le hiciera un adecuado destinatario de la gracia de Dios.

En este punto, Pablo va con plena conciencia contra la tradición judía. Era común entre los intérpretes judíos de las historias del Génesis preguntar por qué Dios escogió a Abrahán, Isaac y Jacob, a lo que respondían que habría habido algo en ellos que los hizo especiales ante Dios. Dios habría recompensado a Abrahán por apartarse de la idolatría o por haber visto que Jacob sería mejor que Esaú –tuvo que haber algo que justificara esa elección, pues de otro modo parecería arbitrario escoger a los patriarcas y por ellos, al pueblo de Israel<sup>6</sup>. Pablo, al contrario, hace una proclamación atrevida. No había nada en Abrahán que le hiciera especial o digno de la gracia de Dios. Pero, si no hay un criterio de correspondencia que determine y por tanto limite el alcance de la gracia de Dios, puede extenderse a todos, lo mismo a los gentiles que a los judíos. Todo esto sucedió, acentúa Pablo, antes de la marca de la circuncisión (Gn 15 viene antes que Gn 17), y lo que viene después no puede introducir un nuevo criterio<sup>7</sup>. Aún más, el medio por el que Abrahán llega a ser portador de la promesa no es su capacidad natural ni la posibilidad de la maternidad de Sara, sino precisamente el hecho de que era imposible para ellos tener un hijo, debido a la edad y a la esterilidad (4,16-25). Aquí, Pablo muestra que el poder de Dios, como el don de Dios, se hace presente donde no hay correspondencia con las posibilidades humanas: la indignidad humana, la total vaciedad y aun la muerte no son obstáculo para la promesa de Dios, que opera siempre de forma incondicionada. La confianza de Abrahán en esta promesa fue su declaración de incompetencia, su total dependencia de la competencia de Dios, de su poder. Y tal es, según Pablo, la verdadera esencia de la confianza ejercida por los que creen en Cristo (4,21-25).

En Rom 5,12–8,39, Pablo indica el objeto de esta confianza: en el evento-Cristo Dios ha cambiado el pecado humano en justificación, y la muerte en nueva vida en Cristo. El concepto clave en 5,12-21 es gracia (gracia y don expresados con varios términos griegos coincidentes entre sí); y una vez más su forma es la incondicionalidad. Donde no había nada

---

<sup>6</sup> Para una discusión clásica de las razones divinas para la elección de los patriarcas, véase FILÓN, *Legum allegoriae* 3.65-106.

<sup>7</sup> Para Pablo, circuncisión es, por tanto, el “signo” o “sello” de la justificación por la fe, no una adición a ella (Rom 4,11).

sino pecado, Dios creó justificación; donde había solo muerte y una continua rueda del destino de pecado a muerte, Dios cambió la dirección de la rueda y de múltiples pecados aportó justificación y vida por medio de Cristo. El creyente entra en este nuevo, contraintuitivo, momento de gracia en el bautismo, como Rom 6 lo explicita, llegando aquí al corazón del *contenido* de la salvación. En el bautismo, uno se une a la muerte y sepultura de Cristo, a una muerte al pecado y a la desintegración de la vieja existencia; y en ese mismo bautismo uno se une a la vida resucitada de Cristo, de tal modo que se vive esta “novedad de vida” no ya de uno mismo, sino de la vida de Cristo mismo. Aquí está el *contenido* de la salvación –participación en la muerte y resurrección de Cristo–, y está claro una vez más a través de estos capítulos que la forma o gramática de esta salvación es el desajuste creado por la gracia. Aquí el desajuste radica particularmente entre los cuerpos mortales o a punto de morir de los creyentes y la resurrección, la vida eterna de Cristo, ya presente a través del Espíritu<sup>8</sup>. Aquí está la paradoja de la salvación para Pablo: ya en esta vida, donde los creyentes están aún sujetos al sufrimiento, decadencia y muerte, una vida nueva burbujea en ellos, no una vida generada por sí mismos, no algún principio eterno en sus almas, sino la vida de Cristo que comparten por estar unidos a Cristo en el Espíritu.

Rom 6–8 fue la base para la afirmación de Lutero de que el creyente es siempre, durante esta vida terrenal, *simul justus et peccator* (al mismo tiempo justificado y pecador). Como los otros protestantes reformadores, Lutero sigue al tardío Agustín en la lectura de Rom 7, con sus lamentos de frustración bajo el pecado como continua experiencia del creyente. Por eso tomó Rom 7 y 8 como dos lados simultáneos de la experiencia cristiana: al mismo tiempo un pecador (frustrado por el poder del pecado) y justificado (viviendo por el poder y la vida de Cristo en el Espíritu)<sup>9</sup>. Yo, por mi parte, pienso que no es la lectura correcta de Rom 7, que describe no la vida cristiana, sino la incitación característica de la vida precristiana, expresada con un paradigmático “yo”<sup>10</sup>. Entonces no pienso que el creyente pueda ser descrito como “pecador” de la manera en que Lutero imaginaba. Pienso más bien que hay otra forma de incondicionalidad que opera en estos capí-

---

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Rom 7,24; 8,11, cf. *Paul and the Gift*, 493-519.

<sup>9</sup> Para un análisis iluminador del *simul* luterano y sus diferencias con la tradición católica, véase HAMPSON, *Christian Contradictions*. Sobre las lecturas de Pablo hechas según la óptica de la Reforma, véase CHESTER, *Reading Paul with the Reformers*.

<sup>10</sup> La interpretación de Rom 7 continúa siendo discutida fuertemente. Para una lectura “luterana”, véase TIMMIS, *Romans 7 and Christian Identity*; para una diversidad de opiniones, WILDER, *Perspectives on our Struggle with Sin*.

tulos y que podríamos expresar como la de ser *simul mortuus et vivens* (estar muerto y vivo al mismo tiempo). Pablo parece verse en dificultad para señalar la mortalidad del cuerpo (6,12; 8,10-11) y al mismo tiempo la vida de resurrección de Cristo o la vida del Espíritu (6,4-9; 8,11). Aquí se da de nuevo ese desajuste e inadecuación que hemos encontrado siempre que es la forma de la gracia: este es el Dios que crea vida a partir de la muerte y llama a la existencia a las cosas que no existen (4,17). Si hay alguna vida de resurrección actuando en los creyentes, esta no se debe a su propia creación o a alguna dote natural acrecentada por Dios, sino a un milagro de la gracia divina, producto de un don que no puede ser ni será rescindido (8,31-39)<sup>11</sup>.

De aquí vamos a Rom 9–11, donde Pablo traza la historia de Israel hasta el paradójico momento presente en que un resto de Israel cree ya en Cristo, mientras los gentiles están incorporados a la gracia de Dios. Y luego él establece una trayectoria más allá del presente hacia el misterioso futuro, cuando cree que “todo Israel será salvado” (11,26)<sup>12</sup>. Aquí también pienso que la trama que corre por estos capítulos y que los conecta con lo que ha sucedido antes es la *forma* de la historia, la forma de una misericordia incondicionada o gracia. No hay tiempo aquí para presentarlo en detalle, pero debemos notar que apenas enumera los privilegios de Israel (9,1-5), y Pablo retrocede hasta el comienzo de la historia, a Abrahán, Isaac y Jacob (9,6-13), para encontrar aquí, como en Rom 4, la forma de toda la historia posterior. ¿Y qué es lo que encuentra? Que la elección divina no se basa en linaje o en mérito u otra forma de superioridad humana (como ser el mayor de dos gemelos). En otras palabras, Israel fue establecido desde el comienzo por la misericordia incondicionada de Dios. No había nada especial en Israel, nada sobresaliente en los patriarcas, nada que pueda considerarse como señal de dignidad o mérito. El principio de la acción divina es desconcertantemente simple y desconcertantemente fuera de control humano: “Yo tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión” (9,15, citando Ex 33,19). Justamente eso: una decisión divina en tiempo futuro que está más allá de influencia o de algún conocimiento humano. “No depende entonces de voluntad o esfuerzo humanos, sino solo de Dios, que muestra misericordia” (9,16).

Asentar todo en la decisión misericordiosa de Dios es a la vez inseguro y confortante. Es *inseguro*, porque aparta el camino de salvación del

<sup>11</sup> Véase GAVENTA, *When in Romans*.

<sup>12</sup> La literatura sobre estos capítulos es inmensa; mi lectura de ellos se encuentra en *Paul and the Gift*, 520-561. Para una variedad de enfoques, véase WILK – WAGNER, *Between Gospel and Election*, y STILL, *God and Israel*.

control y predicción humanos: Pablo describe en Rom 9 cómo Dios ha operado en la historia de Israel, reduciendo a Israel a veces a un resto y otras expandiéndolo con la inclusión de gentiles, pero siempre amando al no querido y llamando al extraño (9,25). Pero es *confortante*, porque el futuro no depende de realización humana o de la adquisición de mérito humano, sino solo de la amorosa acción de Dios. Esa gracia ha sido definitiva y finalmente inaugurada en Cristo, de manera que la falta actual de respuesta al evangelio es, para Pablo, una cuestión de profunda angustia y de serio dolor. Pero no por eso piensa que sea el final de la historia.

Rom 11 contiene la extensa metáfora del olivo, una de las más exitosas metáforas paulinas sobre la salvación. El árbol depende de la raíz, que Pablo llama “la raíz de riqueza” (11,17). Pienso que esto no se refiere a Abrahán y a los patriarcas como tales, sino a la gracia o misericordia de Dios. Todo el que sea injertado en esa raíz está salvado, desde el momento en que continúa en la “bondad de Dios” (11,22). En el presente, aquellos de Israel que no creen en la gracia de Dios en Cristo están separados, mientras que los gentiles que sí creen están injertados (y de manera antinatural). Pero la metáfora termina en una nota de esperanza: si Dios puede injertar a los gentiles de un olivo silvestre, “¿cuánto más podrán ser injertadas aquellas ramas naturales en su propio olivo!” (11,24). Esa es la esperanza expresada en el misterio de que “todo Israel será salvo”; esperanza basada en la forma de la gracia cuyo recorrido se ha descrito precisamente a través del proceso descrito en Romanos –que “Dios ha enviado a todos a la desobediencia para poder tener misericordia de todos” (11,32)–. Así, esta narrativa, como toda narrativa de salvación en Romanos, sigue la característica forma paulina. Dios no acrecienta o complementa una capacidad humana o “sobrepasa” una habilidad natural: Dios acepta lo imposible, lo débil y lo impío para crear algo nuevo de la nada. Esto explica por qué aun los gentiles pueden ser incluidos en los planes de Dios, por qué aun una humanidad pecadora no carece de esperanza y por qué aun la presente negativa a la fe por parte de Israel no es el fin de la historia. Esta es la forma de la historia de Abrahán y de toda la historia de Israel; y sobre todo la forma del evento Cristo, la historia de muerte y de resurrección de la muerte, de fin y nuevo comienzo. Confiar en Cristo es confiar en Dios, cuya gracia “da vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen” (4,17).

¿Adónde nos conduce esta lectura de Romanos en relación con los presentes debates de teología paulina que expuse en la primera conferencia?

La primera perspectiva es correcta al insistir que judíos y gentiles, en Romanos, no son *ilustraciones* de un tratado teológico abstracto, sino que son centrales en la teología paulina cuando se refiere a las operaciones

de Dios en la historia desde Abrahán en adelante. Pero Wright y Dunn omiten lo que he enfatizado aquí, la *forma* especial de esta historia elaborada en torno a la gracia o misericordia de Dios. Esto es, diríamos, la dimensión 3D de la teología paulina, que perdemos aun cuando observemos el amplio panorama de la historia que Wright, en particular, enfatiza. Rom 9–11 es central en esta carta, porque los planes de gracia divinos se han referido siempre de manera central a Israel; y contra Wright (pero con la mayoría de expertos paulinos) interpreto que Rom 9–11 indica que Pablo espera una etapa ulterior en la historia, cuando “la totalidad del pueblo de Israel será salvo” (Rom 11,25–26). Pero el don-Cristo es, para Pablo, la promulgación definitiva de la misericordia de Dios –verdaderamente, su expresión final, decisiva y total–, y pienso que estos capítulos solo tienen sentido si el logro de Israel implica su reconocimiento de Jesús como Mesías (9,5; 11,26). Así, contra la escuela de pensamiento “Pablo dentro del judaísmo”, yo pienso que el evangelio de Pablo es aplicable y desafiante tanto para el judío como para el gentil (Rom 1,16). La crisis (1,18–3,20) y la solución (3,21–28), ambas, son comunes tanto a judíos como a gentiles; e Israel será plenamente él mismo cuando esté reinjertado en la “raíz de riqueza”, la misericordia de Dios final y definitivamente realizada en Cristo.

## 2. Pagando por anticipado: el poder transformador de la gracia

Hemos concluido que la gracia de Dios en Gálatas y Romanos es definida con la máxima claridad posible como *incongruente* o *incondicionada*; es dada “libremente”, es decir, sin previas condiciones y sin buscar merecimiento. Pero eso no significa que se otorgue sin que se espere correspondencia, sin esperanza de respuesta, sin “ataduras”. Un regalo puede ser “libre” en el sentido de ser dado sin que haya sido merecido o sea solución de alguna necesidad o deficiencia, pero esto no significa que sea “libre” en el sentido de que haya sido dado sin ninguna expectativa de respuesta. Dicho de otro modo, un don incondicionado no tiene que ser necesariamente *no circular*; la gracia de Dios es “gratuita”, pero no por eso es “barata”. Es famosa y está plenamente justificada la crítica que el teólogo luterano Bonhoeffer dirigió a las Iglesias por ofrecer una “gracia barata” –gracia sin ningún sentido de coste– y dejar que la gente viva como quiera, seguros de que la gracia de Dios no tiene exigencias<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> BONHOEFFER, *El precio de la gracia*.

En Romanos, tras celebrar la misericordia de Dios para Israel y para todos (Rom 9–11), Pablo continúa inmediatamente: “Yo los exhorto entonces, por la misericordia de Dios, a ofrecer sus cuerpos como un sacrificio viviente, santo y aceptable a Dios, para que sea su culto espiritual” (Rom 12,1). La misericordia de Dios estimula una respuesta por nuestra parte –una forma de culto que se traduce en compromiso corporal absoluto a Dios–. Deberíamos escuchar aquí el eco de Rom 1, donde los dones de Dios por la creación *no* produjeron la respuesta apropiada de acción de gracias y culto (1,18-32); el eco también de Rom 6, donde el hecho de que los creyentes estén “bajo la gracia” (6,14) significa que presentan sus cuerpos como “armas de justificación” en una especie de esclavitud a Dios (Rom 6,15-21). La gracia de Dios recibida por Cristo está orientada a ser *transformadora*, a alterar las condiciones y las lealtades de aquellos a quienes alcanza, de tal modo que sus vidas, metas, emociones, disposiciones y acciones estén ahora enteramente constituidas y realizadas. Esta es la razón por la que Pablo puede hablar con plena convicción sobre un juicio final según las obras (Rom 2,1-11; 14,10-12): lo que se buscará allí es la evidencia de la obra transformadora del Espíritu en el corazón de un creyente, pudiendo verse así que la gracia de Dios había tenido su propio efecto<sup>14</sup>. Es importante tener esto claro. Pablo no está añadiendo expectativas adicionales en seres humanos que no han cambiado, esperando que hagan lo que puedan para ganar un don final de gracia en el juicio final. La vida eterna es desde el comienzo hasta el final “el don de Dios” (Rom 6,23). Pero ese don incondicionado es poderosamente operativo y transformador, produciendo obediencia en la vida de un creyente. Mientras la nueva vida de los creyentes es vivida a partir de la vida resucitada de Cristo (Rom 6) y por el poder del Espíritu (Rom 8), permanece un fenómeno milagroso e incondicionado a través de la vida cristiana, pero no los deja sin cambio. En este sentido podemos decir que la gracia de Dios es *incondicionada* (dada al indigno), pero no *incondicional*, si por tal entendemos que es “sin condiciones”, que “no espera respuesta o retorno”.

¿De qué clase de respuesta o correspondencia estamos hablando? Rom 12 nos da ya la pista de que la respuesta apropiada a la gracia es darnos a Dios dándonos a los otros con amor. Por la gracia de Dios (*jaris*) poseemos dones (*jarismata*, Rom 12,6), que nos habilitan a servirnos unos a otros en el cuerpo de Cristo (Rom 12,5-8)<sup>15</sup>. Recibir bien un don no es solo disfrutarlo, sino usarlo; y lo “devolvemos” a Dios primero y ante todo “entregándolo en adelante” a los otros. Los creyentes que han recibido el profun-

<sup>14</sup> Para mi interpretación de Rom 2, véase *Paul and the Gift*, 461-470.

<sup>15</sup> Hay una relación semejante entre *jaris* y *jarismata* en 1 Cor 1.4-7.

do, incondicionado, amor de Dios (5,6-8) deberán amarse unos a otros (Rom 13,8-10) con amor sincero y sin reservas (12,9) debido a la seguridad de ser amados por Dios. De hecho, ese amor no debe fluir solo hacia dentro de la Iglesia, sino que debe extenderse a los de fuera, incluyendo aquellos que son hostiles a la misma Iglesia. Al final de Rom 12, resonando el contenido que encontramos en los evangelios, Pablo urge a los creyentes de Roma a comportarse de una manera que no solamente absorba el mal, rehusando devolver mal por mal (12,17), sino a ir más allá, a pasar de una búsqueda pasiva hasta llegar a procurar activamente el bien del enemigo, en un intento de vencer al mal con el bien (12,21). Vencer al mal es precisamente lo que Dios hizo en el evento-Cristo, justificando al impío y convirtiendo en amigos a los enemigos pecadores (5,6-11). Cuando en Rom 12 vemos a Pablo dando instrucciones en términos semejantes, deberíamos reconocer la profunda conexión entre el “dar de Cristo” y el dar esperado de los creyentes. Como Pablo expone un poco después acerca del compartir la comida de los creyentes romanos: “Acójense unos a otros como Cristo los ha acogido” (15,7).

¿Cual es aquí exactamente la conexión? ¿Qué se indica con el “como” (*kathòs kai*) que relaciona la afirmación “acogerse unos a otros” y la de “Cristo los ha acogido” (Rom 15,7)? ¿Se trata de imitar a Cristo, tomando su ejemplo como inspiración e intentando hacer lo mismo, o se trata de una conexión más profunda que la del ejemplo? El problema en el caso del ejemplo es que permanece externo a los creyentes –un acto noble que uno trata de imitar, pero que por sí mismo no se inserta profundamente en las motivaciones e identidad de los mismos creyentes–. Para resolver esta cuestión nos ayuda analizar 2 Cor 8–9, los capítulos sobre la colecta para Jerusalén. En ellos vemos más completa y claramente la conexión que Pablo hace entre la *jaris* de Dios y la *jaris*, o sea, el don o generosidad que él espera de los creyentes. En estos capítulos se usa con mucha frecuencia la palabra *jaris*, que a veces significa gracia divina (8,1.9), a veces favor (8,4), a veces el don de la colecta (8,7) y a veces la acción de gracias (9,15). Y estos múltiples usos no son solo un juego de palabras. Sugieren que la gracia divina fluye a través de los creyentes en su dar a los otros, y que el impulso de este flujo genera agradecimiento a Dios como un reconocimiento de la fuente del don. Aquí encontramos el círculo de la *jaris*: de Dios en Cristo a través y entre los creyentes, y su correspondencia en la *jaris* (o *eu-jaris-tia*) a Dios. Creo que vislumbramos aquí una teología del don que es mucho más profunda que el asunto de la teología o la ética en Pablo<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Para dos tratamientos exhaustivos de este pasaje, véase JOUBERT, *Paul as Benefactor*; DOWNS, *The Offering of the Gentiles*.

Como se recordará, Pablo dedica bastante tiempo a organizar esta colecta para la Iglesia de Jerusalén –un don que tuvo dimensiones políticas a la vez que económicas–. El texto comienza con una referencia a la generosidad de los cristianos macedonios; pero, en lugar de decir, como esperaríamos, “queremos que conozcan la generosidad de las Iglesias de Macedonia”, dice: “Queremos que conozcan la gracia de Dios dada a las Iglesias de Macedonia” (2 Cor 8,1). Su generosidad (desde su extrema pobreza) era atribuible no a ellos mismos, sino a Dios. En efecto, la dinámica de este capítulo va desde la *jaris* divina a la *jaris* humana, como si aquí los agentes humanos fueran conductos o canales a través de los que pudiera fluir el don divino. Para hacer frente a la ansiedad de los corintios por el temor a que su generosidad pudiera dilapidar sus recursos, Pablo les asegura que “Dios es capaz de proveerles con toda bendición en abundancia, de modo que, teniendo siempre suficiente de todo, puedan compartir abundantemente toda obra buena” (2 Cor 9,8). La gracia de Dios no es solo una fuente, sino una superabundante fuente que, como el yacimiento de petróleo, nunca se agota.

Que Dios sea la fuente del don que fluye *a través* de los macedonios y corintios explica que, al final del capítulo 9, donde Pablo habla del recibimiento del don en Jerusalén, se diga que “el culto manifestado en este ministerio no solo provee a las necesidades de los santos, sino que también rebosa en muchas acciones de gracias a Dios” (9,12). Los corintios no deben esperar una efusiva carta de agradecimiento de Jerusalén, porque el agradecimiento de estos no se dirige a los donantes humanos, sino a Dios, que hace posible y es fuente de su acción de dar. El don que enlaza a los dadores con los receptores humanos en el acto de donar los enlaza también a ellos y al mismo tiempo con Dios: el don es un acto de culto a Dios y su recepción redundante, a su vez, en acciones de gracias a Dios.

Esta manera de presentar las cosas tiene varias ventajas teológicas, sobre todo, la manera de concebir las posesiones humanas. Si lo que tenemos es lo que se nos ha dado, y no se nos ha dado para nosotros mismos, sino para pasarlo a otros, entonces el instinto cristiano nos lleva a prolongar esta “cadena de favores”, buscando darle cauce a aquello que tenemos, posibles maneras de compartir y extender los beneficios que hemos recibido. De hecho, las posesiones mismas se convierten en cosas ambiguas: por un lado, son nuestras y nos son dadas para ser nuestras, pero no las poseemos como un derecho para guardarlas para nosotros mismos. Como agentes o administradores, nuestros derechos de posesión son estrictamente limitados y nunca definitivos: nuestra tarea es siempre poner lo que tenemos para el bien común. La cuestión fascinante es preguntarnos en qué medida lo ponemos esto en práctica.

Katherine Tanner, en su *Economy of Grace*, defiende que el modelo cristiano de posesión es el de un fondo común de todo, mientras que Paul Griffiths ha insistido en que no debe haber *copyright* o derechos de propiedad intelectual, si todo lo que tenemos y pensamos es realmente de Otro y está destinado a ser compartido y disfrutado por todos<sup>17</sup>.

Hay también interesantes implicaciones para el poderoso dinamismo del dar-don. Nos guste o no, todo don acarrea cierta clase de obligación, y una de las más famosas problemáticas del don es la manera en que los benefactores acumulan poder al dar dones, aplastando a otros con su generosidad e incapacitando con un cúmulo de obligaciones y deudas. Hay siempre un diferencial enorme entre el dador y el que recibe, que tan solo puede ser disminuido por uno de estos tres caminos: ocultando al dador (por ejemplo, mediante el anonimato), equilibrando la relación de poder ofreciendo al donante un don semejante al recibido o renunciando el dador a su poder al considerarse a sí mismo como mediador del don más que como agente protagonista del mismo. Esta última es la dirección que intentaríamos con la insistencia de que la fuente del don es Dios: eso no negaría u ocultaría nuestro dar, pero nos ubicaría como mediadores del don de Otro, dirigiendo la atención, la nuestra y la de nuestros receptores, a la verdadera Fuente.

El lenguaje paulino sobre la gracia de Dios como fuente de todo don es vívido y útil, pero se expone a algunos peligros evidentes. Primero, amenaza con cosificar la gracia como una *cosa*, como un objeto que hemos recibido y ahora lo pasamos; y, aunque la gracia ciertamente pueda expresarse a sí misma como objeto, tal imagen parece extremadamente concreta. Segundo, coloca a Dios en el escenario, se podría decir, como un tercer actor de categoría similar a los otros dos humanos, como si Dios fuera solo un dador más grande, un “patrón” superior a todos los otros, siendo así que él es el Creador, que ha producido todos los dones, todos los donantes y todo dar, el Hacedor de todo que está más allá de y en todo nuestro humano dar, cuyo dar es de un orden diferente al nuestro. Quizá el mejor modo de pensar aquí la gracia de Dios es concebirla no solo como la fuente de nuestro donar, y no solo como un ejemplo a imitar para nosotros, sino como una dinámica divina en la que *participamos* como donantes, absorbidos en algo a la vez mucho más allá de nosotros y profundamente íntimo a todo lo que hacemos.

Podríamos enfocar esta cuestión mirando atentamente 2 Cor 8,9, que exhibe la base teológica para lo que Pablo está diciendo. El versículo

---

<sup>17</sup> TANNER, *Economy of Grace*.

se traduce comúnmente así: “Porque ustedes conocen la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo, quien, aunque era rico, por la causa de ustedes se hizo pobre, de modo que con su pobreza pudieran llegar a ser ricos”. Esta es una traducción perfectamente posible, pero creo que se debería traducir de modo un tanto diferente: “Porque ustedes conocen la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo que, porque él era rico, por ustedes se hizo pobre, de modo que con su pobreza ustedes pudieran llegar a ser ricos”<sup>18</sup>. Los intérpretes se han cuestionado durante mucho tiempo qué quiere decir Pablo con este lenguaje de riqueza y pobreza, hasta qué punto es literal y hasta dónde metafórico, y en qué sentido se puede decir que los creyentes llegan a ser “ricos”. La mejor solución está en los versículos que preceden inmediatamente, donde Pablo habla de la generosidad de las Iglesias de Macedonia, cómo “durante una severa prueba de aflicción, su abundante gozo y su extrema pobreza han desbordado en una riqueza de generosidad [*ploutos tēs haplotētos*] de su parte” (8,2). “Una riqueza de generosidad”: esto sugiere que lo que Pablo entiende por “riqueza” en este capítulo no es la riqueza de tener, la riqueza de muchas posesiones, sino la riqueza de dar, la riqueza de generosidad. Si Cristo era rico, no lo era porque poseyera toda clase de posesiones espirituales, sino porque estaba lleno del amor divino, que se da; y si nosotros somos enriquecidos, no es para que *tengamos* cantidades –de lo material o lo espiritual–, sino para que podamos *dar* en cantidad. Por eso presento el versículo así: “Porque ustedes conocen la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo que, porque él era rico [es decir: rico en generosidad o en darse a sí mismo], se hizo a sí mismo pobre [en la encarnación] para que por su pobreza [su toma de posesión salvífica de la condición humana] ustedes puedan llegar a ser ricos [es decir: puedan compartir la misma generosidad del propio darse]”. En esta lectura, la conexión profunda entre gracia divina y generosidad humana es la mutua participación: la participación de Cristo en la condición humana (nacido de mujer, nacido bajo la Ley), habilitando, ciertamente creando, nuestra participación en Cristo. En términos paulinos, Cristo muere de modo que, compartiendo su muerte, podamos compartir también su vida de resucitado, en la “nueva vida” que reconfigura la existencia humana. No llegamos a ser ricos materialmente (no se trata de un modelo de prosperidad evangélica) ni ricos simplemente en el sentido de disfrutar de bendiciones espirituales; sino ricos precisamente como él fue y es rico, es decir: en el amor difusivo de sí, que es el centro de la vida de Cristo.

---

<sup>18</sup> Para una completa argumentación, véase BARCLAY, “Because he was rich he became poor”.

### 3. Conclusiones

Espero que ustedes hayan podido percibir con esto lo mucho que todavía puede explorarse de la teología de san Pablo acerca del tema del “don” o “la gracia”. Nos lleva al corazón de su comprensión del evento-Cristo: como don –don de Dios de su Hijo (Rom 8,32) o don de sí mismo, de Cristo (Gal 2,20)– por el cual Dios/Cristo se da a nosotros para atraernos a su propia vida y amor. La definición paulina de este don como un don *incondicionado* llega a expresar el sentido característico de que el don de Dios es extraordinario, más allá de lo justo, dado al que no lo merece y sin consideración de nuestras expectativas normales de mérito. Esto fortalece y dirige nuevas comunidades, cuyo comportamiento choca con los sistemas de valores de la cultura ambiente, porque aquí no son tenidos en cuenta los habituales sistemas de valor o mérito. Y esto crea, tanto en estas comunidades como al proyectarse fuera de ellas, un impulso de don –amoroso don de sí mismo– que las une y las orienta hacia los de fuera. Íntimo a todo esto es la participación: participación de Dios en nuestra condición (en Cristo), que habilita y realiza nuestra participación en la vida de Dios, y concretamente en la fluyente generosidad hacia fuera de Dios.

La gracia, podríamos decir, nos da no solamente algo, sino a Alguien –es decir, Dios, “Dios mismo”–. Y, en un sentido importante, la gracia nos da a nosotros mismos, la vida que vivimos, en y a partir de la resurrección de Cristo. “Ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí”, dice Pablo; “si uno está en Cristo, es una nueva creatura” (Gal 2,19-20; 2 Cor 5,17). No somos nuestros antiguos yoes, cargados con beneficios divinos extra; somos nuevos yoes, absorbidos por el Espíritu en la misma vida de Dios. Y esto significa que Dios no es solo la fuente o el iniciador del movimiento de gracia –no solo la fuente de donde ella fluye o el generador que facilita su flujo–. Dios es el flujo, el impulso, la energía misma, Aquel al que nos asociamos y con el que nos comprometemos al entrar en la esfera de la gracia divina.

Es notoriamente difícil describir bien la relación entre la esfera divina y humana de la gracia. Katherine Tanner recurre con provecho al Aquinate y rehúsa imaginar a Dios cual actor, como nosotros, en el escenario humano. En lo que Tanner llama trascendencia no competitiva de Dios –una esfera que no está en el mismo nivel que nosotros y tampoco en competencia con él– debemos pensar en la esfera divina de la gracia no como reemplazando la nuestra (en cierta versión de *monergismo*); tampoco como suplemento de nuestras voluntades independientes (en cierta versión de *sinergismo*), sino como una energía dentro de nuestra esfera (un *energismo*,

si se quiere), una dinámica en la que habitamos cuando nosotros mismos somos transformados y creados nuevamente<sup>19</sup>. Esto es verdaderamente trascendente –una gracia dada antes de nosotros y de más allá de nosotros–, no solo otro nombre para lo que nosotros mismos hacemos. Pero es también inmanente a lo que hacemos, sin ser simplemente identificado con nosotros, desde el momento en que la gracia de Dios no es una fuerza externa o un objeto concreto, sino el ser mismo y orientación en que vivimos, pensamos y nos movemos. De este modo, dadores y receptores, todos llegan a ser partícipes en y expresión de una realidad donada que reconocemos que no es simplemente nuestra.

Y esto nos devuelve al debate final mencionado al comienzo de la primera conferencia: ¿cuál es el centro de la teología paulina: justificación o participación en Cristo? No necesitamos enfrentar una a la otra. La justificación se interesa por los modos en que, sin considerar nuestra previa justificación, Dios nos cuenta como justos (merecedores) en tanto en cuanto estamos unidos a Cristo y a su vida resucitada. Justificación es una de las metáforas centrales mediante la que Pablo describe la salvación (además de liberación, adopción, reconciliación y nueva creación), pero tiene como su rasgo especial “la justificación del impío” –es decir, el recordatorio de que el don de la salvación no tiene en cuenta nuestro mérito o su falta–. Pero la metáfora legal de la justificación no es suficiente por sí misma, porque lo que describe es el efecto de algo más fundamental que hemos llamado “unión con Cristo” o “participación en Cristo”. El don que se extiende a nosotros no es solo algo que tomamos, sino algo que nos toma en sí mismo, que nos absorbe en el darse mismo de Dios y que, por tanto, nos transforma y fortalece todas nuestras acciones. Y cuando nosotros participamos en ese don –o mejor, cuando coparticipamos en la gracia con otros creyentes (Flp 1,7)–, tenemos el privilegio de ser “cooperadores” con Dios en la expresión y extensión de su don para su mundo.

## Bibliografía

- ALETTI, J.-N., *Comment Dieu est-il juste?: clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.
- BARCLAY, J. M. G., “‘Because he was rich he became poor’: Translation, Exegesis, and Hermeneutics in the Reading of 2 Cor 8.9”, en R. BIERINGER – M. M. S. IBITA – D. A. KUREK-CHOMYCZ – Th. A. VOLLMER

---

<sup>19</sup> Cf. K. TANNER, *God and Creation in Christian Theology*, Minneapolis, MN 2004.

- (eds.), *Theologizing in the Corinthian Conflict: Studies in the Exegesis and Theology of 2 Corinthians* (Biblical Tools and Studies, 162), Leuven – Paris, 2013, 331-344.
- , *Paul and the Gift*, Grand Rapids, MI, 2015.
- BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia*, Salamanca 2004.
- CHESTER, S., *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives*, Grand Rapids, MI, 2017.
- DAHL, N. A., *Studies in Paul*, Minneapolis, MN 1977.
- DAS, A., *Solving the Romans Debate*, Minneapolis, MN 2007.
- DOWNES, D. J., *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem in its Chronological, Cultural, and Cultic Contexts*, Tübingen 2008.
- GAVENTA, B. R., *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul*, Grand Rapids, MI, 2016.
- HAMPSON, D., *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*, Cambridge 2001.
- JEWETT, R., *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2007.
- JOUBERT, S., *Paul as Benefactor: Reciprocity, Strategy, and theological Reflection in Paul's Collection*, Tübingen 2000.
- STILL, T., (ed.), *God and Israel: Providence and Purpose in Romans 9-11*, Waco, TX 2017.
- TANNER, K., *Economy of Grace*, Minneapolis, MN 2005.
- TIMMIMS, W., *Romans 7 and Christian Identity*, Cambridge 2017.
- WILDER, T. (ed.), *Perspectives on our Struggle with Sin: Three Views of Roman 7*, Nashville 2011.
- WILK, F. – WAGNER, J. R. (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9-11*, Tübingen 2010.
- WOLTER, M., *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1-8* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2014.
- WRIGHT, N. T., “Paul and the Patriarch”, en *Pauline Perspectives: Essays on Paul 1978-2013*, London 2013, 554-592.

[recibido: 30/04/18 – aceptado: 24/10/18]