

LA CRUZ Y EL IMPERIO EN EL PROYECTO DE PABLO. EL CONTEXTO SOCIAL DE LA INNOVACIÓN TEOLÓGICA*

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto, Bilbao
cgil@deusto.es

Resumen: Este artículo estudia la centralidad que tuvo el descubrimiento del significado teológico de la cruz de Jesús para Pablo de Tarso. Para ello, se indaga, en primer lugar, el peso que tuvo el acontecimiento de la muerte en cruz para los seguidores de Jesús en Judea y en la diáspora, señalando sus semejanzas y diferencias. En segundo lugar, se rastrea su importancia en las cartas y pensamiento teológico de Pablo. Y, en tercer lugar, se valoran las posibles consecuencias que tuvo en la configuración de su vida y misión en el Imperio romano.

Palabras clave: Estudios paulinos. Pablo de Tarso. Cruz. Comunidades paulinas. Soteriología. Orígenes cristianos.

Titel: The Cross and the Empire in Paul's Project. The Social Context of a Theological Innovation

Abstract: This article examines the centrality of the discovery of the theological meaning of Jesus' cross for Paul of Tarsus. Focus is firstly placed on the weight that the event of the death on the cross had for the followers of Jesus in Judea and the diaspora, pointing out their similarities and differences. Secondly, its importance is traced in Paul's letters and theological thought. And thirdly, an assessment is made of the pos-

* Versión ligeramente modificada de la ponencia pronunciada en la Semana Bíblica Argentina el 21 de agosto de 2018 en la ciudad de Salta.

sible consequences in the configuration of his life and mission in the Roman empire.

Keywords: Paul of Tarse. Pauline Studies. Pauline Communities. Soteriology. Beginings of Christianity.

El naciente cristianismo, si se puede utilizar este término anacrónico en tiempo de Pablo, fue un fenómeno intrajudío solo explicable en el marco del judaísmo del Segundo Templo, al menos en lo que atañe a la comprensión de la biografía, textos y misión de Pablo de Tarso. Sin embargo, para comprender todo su alcance, es necesario situar asimismo este movimiento de creyentes en el Mesías crucificado en el contexto sociohistórico (político, económico, religioso...) del Imperio romano a mediados del siglo I e.c. Ambos contextos, muy solapados y difícilmente separables, deben ser tomados como escenario en el que comprender algunas de las peculiaridades de Pablo respecto a su identidad judía y a su modo de vivir en el Imperio. Vamos a comenzar por este segundo contexto, dejando el primero para más adelante.

Afrontar la comprensión de Pablo en su contexto resulta hoy una tarea prometeica por varias razones. En primer lugar, porque existen muchos prejuicios de diverso tipo (entre ellos, los teológicos son quizá los más condicionantes) que impiden un acercamiento genuino que permita interpretar las cartas desde sus propias categorías (históricas, teológicas, políticas, etc.) sin proyectar las propias del intérprete, determinadas por siglos de historia del cristianismo como religión de éxito. En segundo lugar, porque los diversos lectores asumen –legítimamente– diferentes puntos de vista, perspectivas de lectura, e interpretan de modo diverso los mismos textos al enfatizar algunos datos y jerarquizar el conjunto; esto ha dado lugar a presentaciones de Pablo divergentes e irreconciliables, así como a interminables y estériles debates. Especialmente en los últimos años –desde finales del siglo XX– y como consecuencia de la llamada Tercera Ola de estudios sobre el Jesús histórico, los intérpretes de Pablo se han acercado desde disciplinas y tradiciones religiosas y teológicas muy dispares, enriqueciendo enormemente el conjunto a la vez que creando quizá cierta confusión. En tercer lugar, los mismos textos atribuidos a Pablo siguen siendo objeto de grandes discusiones y profundas divisiones entre los intérpretes, que no se ponen de acuerdo respecto a su autoría, su unidad literaria y, lo que resulta más importante, el sentido de algunas de sus ideas más importantes (“justificación por la fe”, “gracia”, “evangelio”, su cosmovisión, pertenencia al

judaísmo, relación con el Imperio, horizonte de su misión, estrategia misionera, etc.). Todo ello hace muy difícil la tarea que abordamos y exige una toma de postura, una posición de partida por parte del intérprete que explique las coordenadas desde las que se sitúa, los presupuestos con los que lee y el horizonte de su interpretación.

Este punto me parece especialmente importante, no solo a la hora de acercarse a Pablo, sino como condición previa a todo trabajo exegético. Hay un componente ético en este trabajo previo que no se puede eludir y está relacionado con la pregunta por las consecuencias de la interpretación que cada uno hace. Hay quien defiende que la investigación científica, por su carácter objetivo, debe ignorar las preguntas sobre su relevancia o consecuencias y atenerse únicamente al método científico. Sin embargo, la pretendida objetividad de este método científico en las disciplinas históricas y humanistas ha sido puesta en entredicho, de modo que resulta muy difícil, por no decir imposible, sostener hoy que no existe una dimensión subjetiva en el trabajo exegético¹. Halvor Moxnes ha hecho también consciente esta tarea poniendo sobre la mesa diversos aspectos que hay que tener en cuenta; recuerda que las preguntas y formas en que leemos están condicionadas por los lugares en que hemos habitado, los lugares geográficos, sociales e ideológicos de los intérpretes con los que interactúo (que me han condicionado y con los que dialogo) y los intereses propios y de los lectores (imaginados o reales) a los que me dirijo, además de mis objetivos (explícitos o implícitos)². Es parte de la responsabilidad ética del intérprete, una elección³.

Yo, por mi parte, anticipo aquí los presupuestos que me parecen más importantes para abordar el estudio de Pablo⁴. Todos ellos son discutibles, pero los estimo razonables, coherentes –entre sí y con las fuentes– y suficientemente justificados. En primer lugar, considero errónea la oposición entre judaísmo y cristianismo como perspectiva de lectura; ni el segundo existía como religión ni se puede aceptar una mirada retrospectiva

¹ Cf. MEEKS, "Why Study the New Testament?", 155-170.

² Cf. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*; ID., "Paisaje y espacialidad. Ubicación de Jesús", 143-163.

³ Cf. SEGOVIA – TOLBERT, *Reading from this place v 1 social location and biblical interpretation in the United States*; GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 36-37. La reciente publicación del libro de Paula Fredriksen sobre Pablo es una muestra de la importancia de la perspectiva y presupuestos del lector en los resultados de la exégesis de los textos: FREDRIKSEN, *Paul: the pagans' apostle*.

⁴ En lo que sigue, organizo de modo diverso y sintetizo los presupuestos que he anticipado en GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 26-28, 37-40.

que proyecte los acontecimientos posteriores como resultado inevitable de los primeros. Se ha leído demasiadas veces a Pablo caricaturizando el judaísmo para destacar el cristianismo, con nefastas consecuencias para ambas religiones. Por lo tanto, reconozco que el contexto correcto en el que interpretar a Pablo es el judaísmo de su tiempo, y que su proyecto fue renovar el judaísmo a partir del acontecimiento pascual de Jesús, el Mesías crucificado.

En segundo lugar, las cartas atribuidas a Pablo forman un complejo conjunto de textos que requieren una organización. Entre las catorce atribuidas a él, solo siete son incuestionadas entre los especialistas como originales, mientras que las demás son discutidas; en lo que sigue me limitaré a esas siete. Además, es muy debatida igualmente la unidad literaria de algunas de esas siete, siendo muy difícil llegar a un consenso. Considero que hay indicios suficientes para aceptar que 1 y 2 Cor, así como Flp y Rom, están formadas a partir de cartas originalmente independientes. Igualmente se debate sobre la existencia de glosas e inserciones⁵. Todos estos aspectos son de mayor interés para algunos temas relacionados con las estrategias misioneras de Pablo, con su biografía y la evolución de su proyecto tras su muerte.

En tercer lugar, las siete cartas indudablemente originales de Pablo son obras de situación. Esto significa que han sido diseñadas y escritas atendiendo a las preguntas, problemas y necesidades de sus destinatarios originales, tal como le son conocidos a Pablo. Esto exige un empeño explícito por aclarar estas circunstancias de composición y comprender su estrategia de respuesta en ese marco, no en el del intérprete; el correcto enfoque para ello es utilizar las herramientas de las ciencias sociales e históricas (sociología, antropología, arqueología, historia, epigrafía, filología, etc.) para comprender esas circunstancias. Las lecturas moralizantes han dañado mucho la memoria de Pablo y lo han convertido para muchos contemporáneos en un dispensador de consejos anacrónicos e irrespetuosos con la dignidad de algunas personas.

En cuarto lugar, cabe decir que no todo lo que Pablo afirma en sus cartas tiene el mismo valor. Según lo dicho más arriba, los textos conservados responden a preguntas y necesidades muy diversas, recogiendo avisos o consejos de valor muy limitado a esas circunstancias, así como principios más generales de mayor alcance. Hay en esas cartas afirmaciones que sostienen toda la cosmovisión paulina y que tienen valor perenne (como la centralidad de la cruz como reveladora de Dios), junto con comentarios domésticos o caducos que solo tienen sentido en aquellas circunstancias

⁵ Cf. VIDAL, *Las cartas auténticas de Pablo*, 13-28.

(como la disputa sobre la carne sacrificada a los ídolos). Distinguir unos y otros no es fácil en ocasiones y queda al criterio del intérprete en el marco del debate académico y riguroso entre especialistas. No deberían caber, en este punto, injerencias doctrinales de una u otra tradición cristiana para defender su propio estatus ante las demás o para atajar falsamente legítimos debates académicos. Jerarquizar esas afirmaciones es una tarea del intérprete, que le exige un esfuerzo para comprender la cosmovisión paulina y utilizarla como marco de comprensión de sus cartas. Este ejercicio de reconstrucción del universo simbólico de Pablo es muy difícil y se corre el riesgo de proyectar la visión del exegeta, pero es ineludible, porque, de no hacerlo, nos quedamos sin herramientas para valorar precisamente nuestro etnocentrismo o dogmatismo.

Y, en quinto lugar, asumo, como explicaré en lo que sigue, que la cosmovisión paulina fue durante toda su vida judía (aclararé qué entiendo por “judía”), si bien se vio alterada en un momento determinado por la necesaria incorporación (por fuerza de experiencias del Espíritu, de las que hablaremos) del hecho de que un crucificado por los romanos era el Mesías esperado. Que un crucificado fuese el Mesías alteró algunas de las convicciones fundamentales que daban coherencia y significado a su cosmovisión, obligándole a resituirlas, siempre dentro del marco de la identidad judía en la que se movió. La mayor innovación no fue el hecho de aceptar a un crucificado como Mesías; este fue el punto de partida de los cambios que tuvo que introducir. Fue, más bien, la nueva imagen de Yahvé que se desprendía del hecho de haber exaltado a lo más alto a un judío que había muerto en la cruz y cuya muerte había resultado teológicamente reveladora. La imagen de Yahvé quedó marcada por ese hecho y exigió algunos cambios en el modo de concebir a Dios, a Israel, al mundo y a su lugar y tiempo en él. Esto es el punto nuclear de su misión.

Para abordar lo planteado aquí me propongo un recorrido por las etapas de esta transformación, que tienen su punto de partida en el conflicto surgido entre los propios seguidores de Jesús respecto a las consecuencias de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Las diferencias en este punto causaron una profunda división en los primeros años; Pablo aparece en escena en medio de uno de esos grupos. En segundo lugar, presentaré el papel central que tuvo la cruz de Jesús en la alteración de su cosmovisión judía y cómo, en tercer lugar, la comprensión del Crucificado le obligó a sacar una serie de consecuencias en su modo de vivir en el Imperio romano. Por último, presentaré algunos ejemplos sobre cómo ese punto de partida, la cruz, no fue solo el punto de partida, sino también el camino y el modo de llevar adelante la misión de restaurar Israel.

1. Pablo en el entramado de círculos de creyentes en Jesús

Tal como hemos anticipado, partimos del presupuesto del marco judío del movimiento iniciado por Jesús. Tanto él como sus primeros seguidores durante la primera generación se movieron en el marco de la identidad judía. Sin embargo, esta identidad estaba en debate y era objeto de enorme controversia entre los mismos judíos (hablaremos de ello más adelante). Para el tiempo en el que Pablo entra en la escena de este drama, los seguidores de Jesús habían sufrido una división entre helenistas y hebreos⁶, que el mismo Lucas, autor de Hechos, menciona en Hch 6,1. Esto significa que desde muy pronto y en Jerusalén surgieron dos nuevos grupos (*¿sectas?*, *¿hairéseis?*, cf. Hch 24,24) dentro del judaísmo que se sumaron a los que ya existían, aunque las fronteras de estos no estaban tan definidas como las de esenios o saduceos, por ejemplo: creyentes en Jesús de lengua griega y nacidos en la diáspora y creyentes en Jesús de lengua hebrea y origen palestinese. Quizá se les llamaba “nazoreos” (*nazōraïōn haïresis*, Hch 24,5) a los primeros y “mesiánicos” (*jristianoí*, Hch 11,26) a los segundos, puesto que se reunían en sinagogas diversas (Hch 6,9) por razón de la lengua. En cualquier caso, estos dos grupos de seguidores de Jesús vinieron a engrosar la lista de grupos dentro del judaísmo.

Ambos compartían la certeza de que aquel crucificado a manos de los romanos era el Mesías esperado y, por tanto, tenían una visión mesiánica del judaísmo. Pero les separaban, además de la lengua, las consecuencias que unos y otros sacaban de la muerte y resurrección de Jesús. Los de lengua hebrea se afirmaron en la validez de las propias tradiciones ancestrales, incluyendo el valor del templo y la Torá, mientras que los de lengua griega comenzaron muy pronto a mostrar una distancia problemática respecto a estas dos instituciones judías. Dicho de otro modo, los hebreos introdujeron una innovación que fortalecía y radicalizaba esas instituciones tradicionales, mientras que los helenistas introdujeron una innovación que las relativizaba, cambiando el perfil social de los miembros de este grupo⁷. Solo conocemos con cierta seguridad algunas de las consecuencias que tuvo su particular comprensión del acontecimiento de Cristo, pero desconocemos sus motivos, y solo podemos conjeturar sobre ellos. Explico brevemente mi tesis.

⁶ Cf. GUIJARRO OPORTO, “La primera generación en Judea y Galilea”, y GIL ARBIOL, “La primera generación fuera de Palestina”.

⁷ Cf. GIL ARBIOL, “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias”.

Resulta innegable el protagonismo que tuvo la resurrección de Jesús para el inicio del movimiento en su nombre. Aquellos que le habían seguido de Galilea a Jerusalén, junto con los que se habían unido en el camino, experimentaron el apresamiento y posterior ejecución de Jesús en la cruz como un fracaso que acabó con las expectativas que habían depositado en él⁸. Las fuentes son unánimes en referir unas experiencias (en forma de visiones, audiciones o apariciones) que cambiaron aquella situación y les impulsaron a proseguir el anuncio de la próxima llegada del reino de Dios. Sin embargo, y paradójicamente, esos testimonios y las experiencias particulares a las que aluden no lograron olvidar ni relativizar la muerte en cruz de Jesús, sino todo lo contrario: la convirtieron en el centro de sus relatos más antiguos y de sus rituales más importantes, es decir, de lo más genuino de su identidad.

En efecto, el relato premarcano de la pasión que sirvió como base de los evangelios canónicos y que circuló muy pronto entre los seguidores de Jesús está centrado en los acontecimientos de su prendimiento, juicio y muerte, y apenas tiene peso el anuncio de la resurrección⁹. Parece que su objetivo era acompañar al lector/oyente para que pudiera experimentar ese *via crucis* al estilo de Jesús¹⁰. Por su parte, tanto el ritual de incorporación al grupo (bautismo) como el de permanencia (comida) son recogidos en las fuentes que se remontan a los helenistas como ritos de paso cuya fase liminal es la experiencia de la muerte de Jesús: “¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Por medio del bautismo fuimos, pues, sepultados con él en la muerte [...] Nuestro hombre viejo fue crucificado con él” (Rom 6,3-6); “El Señor Jesús, la noche en que era entregado, tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: ‘Este es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía’ [...] Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga” (1 Cor 11,23-26). Ambos textos son tradiciones o prácticas que Pablo cita apelando a la tradición previa a él y que ha recibido de los helenistas (*paralambánō – paradídōmi*), como en el caso de 1 Cor 15,3-5, que recoge la muerte, entierro y resurrección de Jesús, subrayando la muerte “por nuestros pecados”¹¹.

⁸ Gerd Theissen lo llamó “disonancia religiosa” (THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 62-69).

⁹ Véase la reconstrucción en SOARDS, “La cuestión de un relato de la pasión premarcano”, 1743-1781. Es posible que este relato original acabara con el entierro: *ib.*, 1774.

¹⁰ Cf. DURAN, *The power of disorder: ritual elements in Mark’s passion narrative*.

¹¹ Cf. PENNA, *Carta a los Romanos*, 484-487. Este tipo de experiencia en la que se participaba de algún modo en la muerte y transformación de un héroe o divinidad

Estos tres textos de tradición helenista (algunos quizá de origen palestinese) revelan que las experiencias aludidas en los relatos de resurrección –incluyendo el encuentro de la tumba vacía– no les hicieron ignorar el acontecimiento de la cruz de Jesús, sino más bien todo lo contrario: le dieron una dimensión e importancia mucho mayor. Esto es coherente, además, con la importancia que adquirieron algunos textos veterotestamentarios que les sirvieron para interpretar con sentido esa muerte –no la resurrección–, como la figura del Siervo de Yahvé (por ejemplo, Is 53) o la del Justo que sufre injustamente (por ejemplo, Sal 22), además de otras¹². La certeza de la resurrección, por el contrario, no necesitaba explicación, puesto que formaba parte de la cosmovisión de la mayoría de judíos para el día final. La muerte en cruz del Mesías resultaba del todo extraña e inesperada, y necesitaba una explicación. Esto fue posible gracias a esas figuras de sentido que permitieron comprender el fracaso de la cruz con elementos tomados de la Biblia griega, la que utilizaron los helenistas. De este modo se mantenían dentro de las fronteras de su propia tradición, pero incorporando algunas novedades de grandes consecuencias a la larga.

La gran innovación que introdujeron estos helenistas –frente a los hebreos– fue la interpretación expiatoria de su muerte, fruto del uso de figuras veterotestamentarias, como el Siervo de Isaías (Is 53) o el Día de la Expiación (Lv 16)¹³. Ambas han dejado alguna huella en tradiciones que provienen de los helenistas. La figura del Siervo parece haber influido en Rom 4,25 y 1 Cor 15,1-8 (ambos de origen helenista¹⁴), cuando se afirma de Jesús “que fue entregado [*paredóthē*] por nuestros pecados”, en alusión a LXX Is 53,6: “El Señor lo entregó [*parédōken*] para nuestros pecados”. La figura del Día de la Expiación puede adivinarse en Rom 3,24-26, relacionado con Lv 16 por la repetición de *hilastērion*, la tapa del arca donde Yahvé se hacía presente y era salpicada por el sacerdote con la sangre del cabrito¹⁵. Las conse-

era conocida en rituales helenísticos; cf. BETZ, “Transferring a ritual”, 84-118, y MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 246-257.

¹² La muerte de los profetas (Mc 12,1-9; Lc 13,34-35...) o la del juicio final (Is 8,14; Am 8,9-10...); cf. GIL ARBIOL, “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”.

¹³ Cf. SCHENKE, *La comunidad primitiva*; PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Véanse las diferentes figuras veterotestamentarias y su peso en los argumentos de Pablo, algunos heredados de los helenistas: ANDREW DAS, *Paul and the stories of Israel grand thematic narratives in Galatians*.

¹⁴ Cf. BREYTENBACH, “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”.

¹⁵ Sobre el carácter prepaulino de este texto, cf. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 92, y MEYER, “The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a”, 198-208.

cuencias que los helenistas sacaron de esta interpretación empiezan por un replanteamiento de la función expiatoria del templo después de la muerte de Jesús y concluyen con un cuestionamiento de los preceptos rituales que separaban a judíos de gentiles¹⁶. De todos modos, quien sacará consecuencias de estas lecturas será Pablo años más tarde.

Todo ello me permite concluir la tesis de partida afirmando que el grupo de helenistas, a diferencia de los hebreos, que seguían afirmando el valor del templo, del sábado y de las prácticas rituales *kosher*¹⁷, introdujeron en el judaísmo una serie de innovaciones basadas en su peculiar interpretación de la muerte de Jesús, entendida como una muerte expiatoria por los pecados. La centralidad teológica de la muerte en cruz de Jesús resulta, pues, incuestionable. Las experiencias de encuentro con el Resucitado y la certeza de que Dios le había exaltado a su derecha no ocultaron la importancia teológica de aquella muerte para revelar algo muy peculiar de su propia fe judía que debía aclararse y concretarse.

2. El Crucificado (la cruz) en el inicio del acontecimiento vocacional

En este escenario aparece Pablo como un judío destacado por su celo exagerado en el cuidado de las tradiciones (*perissotérōs zēlōtēs hypárjōn tōn patrikōn mou paradōseōn*, Gal 1,14); probablemente, un simpatizante fariseo¹⁸. No existía en este tiempo algo parecido a un judaísmo “ortodoxo” o “normal” frente al que considerar “desviaciones” o “herejías”¹⁹, de modo que tampoco existían estrategias de control de la ortodoxia. Pablo aparece en escena no como instrumento de control de un supuesto judaísmo oficial, sino como “celoso defensor de las tradiciones”.

La presencia de aquellos judíos helenistas en Damasco (quizá en otras ciudades también) se debía, con toda probabilidad, a la huida de Jerusalén por el conflicto vivido tras la muerte de Esteban (Hch 7). El discurso que

¹⁶ Cf. ZOCCALI, *Whom God has called: the relationship of church and Israel in Pauline interpretation, 1920 to the present*.

¹⁷ Cf. STEGEMANN – STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, 285-290.

¹⁸ Sobre este tema, véase EISENBAUM, *Pablo no fue cristiano*, cap. 7.

¹⁹ Más adelante volveremos sobre este tema. Sobre la pluralidad y ausencia de ortodoxia, cf. MILLER, “Stepped Pools, Stone Vessels, and other Identity Markers”; MCCREADY – REINHARTZ, *Common Judaism*, 159-172; COHEN, *The beginnings of Jewishness*; REGEV, *The Hasmoneans*.

Lucas recoge en el libro de los Hechos subraya una crítica poco disimulada a “Moisés” y a la función del templo, lo que explica que produjera altercados entre otros helenistas no creyentes en Jesús (Hch 6,9-14), que habían viajado a Jerusalén precisamente por su fuerte vinculación afectiva con la ciudad y el templo. Le acusan, según Lucas, de decir que “destruiría este lugar y cambiaría las costumbres que Moisés nos transmitió [*katalúsei ton tópon touton kai alláxei tá éthē há parédōken hēmin Mōysēs*]” (Hch 6,14)²⁰. Estas costumbres recibidas son aquellas por las que Pablo dice ser “exagerado defensor o celoso” en Gal 1,14 y coinciden con las consecuencias que acabamos de ver que se derivan de la proclamación de un crucificado como Mesías: la alteración de prácticas rituales relacionadas con la pureza (expiación, alimentos, personas...) que identificaban y separaban a los judíos en la diáspora²¹. Esto explica la presencia en Damasco de un judío celoso de esas tradiciones.

Sin embargo, a juzgar por los testimonios de Pablo, lo que adquiere una centralidad inesperada en este enfrentamiento no es la vigencia de las tradiciones o de los principios de identidad judía, dado que no aparecen en los testimonios vocacionales de Pablo; lo que se coloca en el centro es el acontecimiento de un crucificado y su significado. La comprensión de este evento histórico y el sentido que tuvo para aquellos judíos helenistas se convierte en el punto central del enfrentamiento. Quizá conviene insistir en un punto mencionado antes: la resurrección de Jesús no está en el foco del debate; ni para los mesiánicos tenía gran relevancia teológica ni para los fariseos, como Pablo, creaba problema o novedad, a no ser su adelanto y su verificación en un crucificado. Lo que suscita inconvenientes a alguien como Pablo, más allá de las consecuencias prácticas que afectan a las costumbres, es que la cruz de Jesús se presente como teológicamente relevante. Y esto es lo que parece que ocurrió²².

Para el fariseo Pablo, aquel crucificado no tenía ningún sentido teológico, como quedaba claro por el texto de Dt 21,22-23, que cita en Gal

²⁰ Aunque el tema de las “costumbres” (*éthos*) es predilecto de Lucas en Hch (6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 25,16; 26,3; 28,17), resulta plausible que la innovación mesiánica del Crucificado les llevara a plantear interrogantes sobre determinadas costumbres rituales (expiación, sacrificios, pureza, comidas...) que afectaban a la identidad externa de los judíos, especialmente en la diáspora; cf. STEGEMANN – STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, 368-370; THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 103-105.

²¹ Cf. STEGEMANN – STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, 343.

²² Los testimonios de Pablo que aluden a su vocación tienen una estrecha conexión con el impacto del conocimiento del Crucificado; cf. más adelante las referencias a la cruz en Gal.

3,13: “Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque *un colgado es una maldición de Dios*. Así no harás impuro el suelo que Yahvé, tu Dios, te da en herencia”. La idea de la pureza y santidad de Yahvé explica esta lectura: aquel crucificado no podía tener más interpretación que la maldición que suponía para la tierra de Israel. Para los helenistas de Damasco, como hemos dicho, aquel crucificado era el Siervo de Yahvé, y su humillación, su muerte en cruz, la que trae la paz y cura: “¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados” (Is 53,4-5). Esta doble lectura sitúa el enfrentamiento entre Pablo y los helenistas en el marco del judaísmo, como un debate interno sobre los modelos de la propia tradición para interpretar correctamente la realidad. De este modo, Pablo conoce al Crucificado desde una nueva perspectiva, con un insólito rostro, con un significado inesperado.

Cabría preguntarse qué efecto real pudo tener esta interpretación en un simpatizante fariseo como Pablo que tenía muy clara su vinculación “exagerada” (*hyperbolē*) hacia las costumbres heredadas y el valor de la Torá, que lanzaba una maldición hacia aquel crucificado. Un texto muy discutido de sus cartas puede arrojar algo de luz. Muchos años más tarde de que ocurriera el acontecimiento de Damasco, Pablo escribe a los creyentes en Cristo de Roma, a los que no conocía, presentándoles su misión y su visión, su Evangelio (Rom 1,16-17). Tras demostrar que judíos y gentiles están ante Dios en las mismas condiciones (si bien los judíos deberían haber aventajado a otros por su cercanía con Yahvé, pero no lo han hecho), Pablo aporta en Rom 7,7-25 un testimonio personal²³. En él explica la

²³ Cf. STENDAHL, “The apostle Paul and the introspective conscience of the west”. Stendahl es correcto al subrayar que el centro de Rom 7 (como de otros pasajes similares) es la defensa de la Ley y de su valor, y que no está haciendo un juicio negativo sobre la conciencia humana a partir de la experiencia de pecador de Pablo. Sin embargo, no parece captar las consecuencias que su argumentación tiene al afirmar Pablo la incapacidad de toda persona (todo judío como él, el “yo” enfático del texto) de dejar de “codiciar” y, por tanto, de observar la Torá. El problema, en esto es correcto Stendahl, no está en la Ley; pero está en la persona (toda persona, no solo el judío) por el dominio de la “carne”, la tendencia a la codicia, que le impide su cumplimiento; Stendahl parece ignorar este aspecto fundamental de Pablo. Los intentos de identificar el yo con otros sujetos, como un creyente gentil en Cristo, no son satisfactorios; por ejemplo: STOWERS, *A rereading of Romans*; WASSERMAN, *The death of the soul in Romans 7*; Fredriksen, *Paul: the pagans’ apostle*.

experiencia de quien se enfrenta ante el precepto de “no codiciarás [*ouk epithymēseis*]” (cf. Ex 20,17; Dt 5,21): resulta imposible de cumplir²⁴. Todo su razonamiento se basa en su experiencia como fiel seguidor de la Ley, no en una hipotética nueva concepción de sí mismo que haya adquirido tras su vocación, puesto que de Jesús Mesías no habla hasta el último versículo. Pablo, como toda persona, experimenta una división entre su voluntad, su mente (*nous*), que le acerca a la Ley y a Yahvé, y su carne (*sarx*), que es codiciosa y le aleja de la Ley y de Yahvé²⁵. Es la misma Ley la que le muestra su limitación: “Yo no conocí el pecado sino por la Ley”; “en cuanto sobrevino el precepto revivió el pecado”; así también lo afirma en Gal 2,19: “Yo, por la Ley, he muerto a la Ley”. Estas referencias sugieren que Pablo ha sido consciente en algún momento de su vida de la incapacidad humana para cumplir (toda) la Ley²⁶. Si este hecho influyó o no en su “exagerado celo por las tradiciones ancestrales”, es imposible de saber, pero resulta plausible²⁷. En cualquier caso, sirve para entender el efecto que pudo causar la imagen que los helenistas presentaron de un crucificado que daba la paz y la curación a un fariseo cuya experiencia con la Ley (al menos con el último de los mandamientos: “no codiciarás”) era tan frustrante²⁸.

²⁴ No es casualidad que la interpretación de este precepto por parte de los seguidores judeos de Jesús, que han dejado su huella en tradiciones recogidas por Mateo, sea muy radical: “Habéis oído que se dijo: ‘No comerás adulterio’. Pues yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola [*epithymēsai*], ya cometió adulterio con ella en su corazón” (Mt 5,27-28). Esta interpretación radical se hace también en la carta de Santiago: “Quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos. Pues el que dijo: ‘No adulteres’, dijo también: ‘No mates’. Si no adulteras, pero matas, eres transgresor de la Ley” (Sant 2,9-11). Pablo, pues, no escoge al azar un precepto cualquiera, sino uno que los propios seguidores de Jesús utilizaban para radicalizarlo y mostrar así su peculiar comprensión de la identidad judía.

²⁵ Esto no es contradictorio con lo que Pablo afirma en Flp 3,6: “En cuanto a la justicia de la Ley, [soy] intachable” (*katà dikaïosynēn tēn en nómō genōmenos ámempotos*), puesto que ahí Pablo habla de su voluntad de cumplir la Ley, que es la que puede o no ser intachable, como dice en Rom 7,25: “Soy yo mismo quien con la mente sirvo a la Ley de Dios” (*Ára son autòs egō tō mèn noi douleúō nómō theou tē dè sarkì nómō hamartías*).

²⁶ Cf. SCHWEITZER, *The mysticism of Paul the Apostle*, 213-214. En esta misma línea se situaban IV Esdras y II Baruc.

²⁷ Cf. THEISSEN, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, 228-250.

²⁸ Pablo no se muestra más codicioso que nadie; únicamente ha hecho consciente la radical naturaleza humana, como afirma R. Williams: “El propio yo se vuelve adulto y veraz al enfrentarse a la naturaleza incurable de su deseo: el mun-

Si esto es así, la presentación que los de Damasco le hicieron del Crucificado debió de resultar transformadora, una verdadera revelación (cf. Gal 1,16)²⁹. Se podría resumir, para lo que nos interesa, en la afirmación que Pablo mismo recoge: “El Crucificado es fuerza de Dios, sabiduría de Dios” (1 Cor 1,24). El Crucificado adquiere un nuevo significado para Pablo que concentra toda su vida, su experiencia, su identidad y su futuro. Resulta abrumador el número de veces que recoge en sus cartas este hecho y su significado³⁰.

Basta una mirada rápida a la carta a los Gálatas para captar esta idea. Pablo abre y cierra la carta con alusiones a su propia experiencia; nada más comenzar la carta apela a la “revelación de su Hijo en mí” (Gal 1,16), y para terminar explica esta experiencia con mayor detalle: “En cuanto a mí, ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo,

do es de tal condición que nada podrá otorgarle al propio yo una identidad perfilada y acabada” (WILLIAMS, *Lost icons*, 153).

²⁹ No excluyo la concurrencia de experiencias de carácter extraordinario, del Espíritu, que vehicularan este proceso; me limito a la descripción histórica y teológica, pero es también oportuna otra que revele los aspectos extraordinarios de la misma; cf. MIQUEL PERICÁS, “Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo”.

³⁰ Las alusiones paulinas a la cruz de Jesús son abrumadoras: además de los textos citados recogidos de la tradición helenista (Rom 6,3-6; 1 Cor 11,23-26 y 15,3-5), podemos leer Gal 3,1-3 (“¡Insensatos gálatas!, ¿quién os ha fascinado a vosotros a cuyos ojos ha sido presentado Cristo crucificado?”); 1 Cor 1,18-25 (“La predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios”); 1 Cor 2,1-2 (“No quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y este crucificado”); Gal 2,19-21 (“Con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”); Rom 5,5-8 (“El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones [...] siendo nosotros todavía pecadores murió por nosotros”); Rom 5,10 (“Reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo”); Flp 3,7-18 (“Todo es pérdida ante lo extraordinario del conocimiento de Jesús Mesías, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura [...] hecho semejante a él en la muerte [...] tratando de alcanzarlo como él me alcanzó a mí”); Rom 8,9-17 (“Habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace gritar: ¡Abbá, Padre! [...] somos, pues, hijos y coherederos con Cristo si compartimos sus sufrimientos”); 1 Cor 9,1 y 2,1-2 (“¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?”; “no quise reconocer [oída] entre vosotros sino a Jesucristo, y este crucificado”); alusiones a viajes celestes o experiencias “fuera del cuerpo” (2 Cor 12,1-10); 2 Cor 3,18 (“Con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor y nos vamos transformando en esa misma imagen”); 2 Cor 11,21-30 (“Para vergüenza vuestra lo digo; ¡nos hemos mostrado débiles! [...] ¿[que son] ministros de Cristo? –¡digo una locura!– ¡yo más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte [...] Si hay que gloriarse, en mi flaqueza me gloriaré”), etc.

por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!” (Gal 6,14). En Gal 2,19-20, al final de la parte biográfica, resume lo que ha significado para él aquella revelación de la que habla al inicio: “Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”. En el resto de la carta, Pablo despliega su argumentación para convencer a sus destinatarios de que la contemplación del Crucificado es el centro de su vocación. Comienza recordándoles su experiencia de encuentro con el Crucificado (“¡Gálatas insensatos! ¿Quién os ha fascinado a vosotros, a cuyos ojos ha sido presentado Jesucristo crucificado?”, Gal 3,1). Y termina su argumento teológico apelando de nuevo a su experiencia de la cruz para hacerles ver que los intentos de otros para circuncidarles son un desvío del escándalo de la cruz (“Corríaís bien, ¿quién os puso obstáculos para que no siguierais la verdad? [...] En cuanto a mí, hermanos, si aún predico la circuncisión, ¿por qué soy perseguido? ¡Pues se acabó ya el escándalo de la cruz!”, Gal 5,7.11). En medio de esa argumentación, en Gal 3,13, apela de nuevo a la crucifixión (“colgado del madero”) para subrayar que es precisamente la muerte en cruz lo que cambia toda la perspectiva que él mismo tenía de la Ley. El Crucificado no es solo el origen de su experiencia, también es su horizonte ético (“Pues los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias”, Gal 5,24) y el criterio de la identidad del creyente en Cristo (“Los que quieren ser bien vistos en lo humano son los que os fuerzan a circuncidaros, con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo”, Gal 6,12). Todo gira sobre el descubrimiento del sentido de la cruz.

Concluyendo este punto, podemos decir que la centralidad que la cruz tuvo para los helenistas y para las opciones que tomaron fue también la de la vocación de Pablo. El descubrimiento del significado cristológico, es decir, de la identidad oculta de aquel crucificado, desencadenó en Pablo una nueva orientación de su vida, determinada por el contenido teológico que ahí descubrió, estrechamente vinculado a la identidad de Yahvé. Este replanteamiento teológico de Pablo urgíó su transformación y su proyecto de renovación de Israel, como veremos después.

3. La innovación teológica de la cruz: Dios

Todo lo dicho no significa –quizá es necesario repetirlo– que Pablo ignore la resurrección de Jesús; resulta obvio en sus textos que no es así (cf. 1 Cor 15,14-28). Significa, más bien, que la certeza de la resurrección de Jesús no le(s) hizo ignorar o minimizar el acontecimiento de su muerte en

cruz, sino todo lo contrario: se convirtió en un hecho teológicamente relevante precisamente por la resurrección. La reivindicación de Jesús por parte de Dios, su exaltación (*hyperypsōō*, Flp 2,9), reveló que Dios no había estado ausente de la muerte de Jesús (cf. Mc 15,34) y que, por tanto, aquella muerte tenía un sentido, una palabra nueva sobre Dios. Las experiencias de encuentro con el Resucitado obligaron a mirar a la cruz buscando el significado de aquella aparente ausencia, del silencio de Dios. No sorprende, entonces, que el primer impacto del acontecimiento vocacional de Pablo sea la comprensión de su propia vida como la del Crucificado: “Con el Mesías estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que el Mesías vive en mí” (Gal 2,19-20)³¹. Podríamos decir que Pablo tiene experiencia de que el Resucitado se le aparece como el Crucificado. La certeza de su exaltación y reivindicación por parte de Dios le descubre –le revela, Gal 1,16– que tiene los rasgos del Crucificado (1 Cor 2,2)³². Es completamente diferente, respecto a las consecuencias que se obtienen de esa experiencia extraordinaria, que la identidad del Viviente con el que Pablo se encuentra –que Dios le revela o le hace ver– sea la de una figura que se ha desprendido de los restos de su muerte en cruz –las heridas y su fracaso– o de una que las lleve como signos de identidad, como palabras escritas en esas heridas. El caso de Pablo es claramente el segundo, y esta experiencia extraordinaria condicionó toda su vida, como la del resto de seguidores de Jesús que la comparten³³. Probablemente de esto está hablando Pablo, de la imagen del Cruci-

³¹ Cf. Gal 6,14; 1 Cor 2,2; 2 Cor 3,18, etc. Las referencias al impacto profundo que la unión con el Crucificado tuvo en Pablo reflejan lo que se ha venido a llamar experiencias extraordinarias; cf. MIQUEL PERICÁS, “Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo”, 29-36.

³² “Ser golpeado por la terrible convicción de que uno es totalmente dependiente de procesos que están más allá de su propio control es la posibilidad de experimentar gracia y gratitud, si la propia mente no se colapsa totalmente en la experiencia”, WILDMAN, *Religious and spiritual experiences*, 94.

³³ “Cuando una crisis personal o social ha generado una dislocación entre los paradigmas de sentido y la realidad que se impone (una ‘disonancia religiosa’, por ejemplo), se hace necesaria la búsqueda de nuevos modelos que respondan coherentemente a la percepción de la realidad. Esta búsqueda comienza dentro de la propia tradición y se realiza mediante el ensayo-error, hasta que el modelo más coherente con la nueva realidad permite recuperar la coherencia. En tal caso surgirá un nuevo relato de los acontecimientos, desde el punto de vista del paradigma que explica mejor la realidad, en el que se contemple la nueva identidad del sujeto y los nuevos objetivos vitales. Es, en resumidas cuentas, un proceso por el que obtener sentido, una vez que este ha desaparecido, ante las nuevas circunstancias de la realidad que se impone”, GIL ARBIOL, “Así vivían los primeros cristianos”, 77; cf. McNAMARA, *The neuroscience of religious experience*, 46-47.

ficado reivindicado por Dios, cuando habla de “la palabra de la cruz” (*ho lógos ho tou staurou*, 1 Cor 1,18), de la que hablaremos más adelante.

En cualquier caso, esta imagen del Crucificado resucitado no reemplazó la centralidad (monoteísmo) de Yahvé³⁴, pero afectó radicalmente a la comprensión que Pablo tuvo de Dios tras el descubrimiento de la identidad del Crucificado. Si este era el Mesías, el Hijo de Dios, Yahvé era diferente a como Pablo había pensado, y el tiempo se había completado³⁵. Las tradiciones a las que estaba tan vinculado en su etapa como fariseo se sostenían sobre la imagen de santidad y pureza de Yahvé, que pedía una reciprocidad por parte del creyente en todas las facetas de su vida, especialmente en el templo, donde Yahvé habitaba³⁶: “Sed santos, pues yo soy santo” (Lv 11,44); “mantendréis alejados a los israelitas de sus impurezas para que no mueran por contaminar con ellas mi morada, que está en medio de ellos” (Lv 15,31). La aceptación de la alianza por parte de Israel conllevaba el cumplimiento de una normativa moral y otra ritual (diversas, aunque a veces solapadas). Ambas, pero especialmente la ritual, fomentaron una imagen de Dios de santidad y pureza que requería del mismo nivel de santidad y pureza de las personas que se relacionaban con él y que generó un sistema religioso que excluía a las personas consideradas permanentemente impuras o profanas³⁷. Pablo muestra el peso de esta visión del Levítico en varios lugares de sus cartas, como Gal 3,12 o Rom 10,5³⁸, y, especialmente, cuando recoge la tradición helenista que interpreta la muerte de Jesús de acuerdo con el modelo del Día de la Expiación (Lv 16) en Rom 3,24-25³⁹. Esto resulta coherente con su testimonio, en el que afirma que su vida fue un empeño intachable por lograr reproducir esa imagen de Yahvé (Flp 3,6). Este esfuerzo, sincero sin duda, perseguía reproducir una

³⁴ Cf. 1 Cor 8,4-6; 15,24-28, por ejemplo. Este es un tema muy discutido y requeriría una presentación propia; me limito a remitir a algunas obras recientes que lo han abordado con resultados diversos: cf. HURTADO, *Señor Jesucristo*, 165-186; BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*; DUNN, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?* Considero que Dunn es el más acertado en este tema.

³⁵ Una de las consecuencias más importantes para Pablo fue la intensidad escatológica que adquirió el tiempo restante, como veremos más adelante; Pablo comprendió que aquel acontecimiento histórico había iniciado el tiempo final y se habían acelerado todas las expectativas y esperanzas en la certeza del cumplimiento de todas las promesas; cf. PESCE, *L'esperienza religiosa di Paolo*, 28-32.

³⁶ Cf. GIL ARBIOL, “El Dios sin fronteras de Jesús”.

³⁷ Cf. *ib.*, 29-32.

³⁸ Cf. SPRINKLE, *Law and life*.

³⁹ Cf. BYRNE, “Paul and Mark before the cross”, esp. 224-226.

imagen de santidad, pureza y gloria mediante el cumplimiento de los preceptos, fundamentalmente aquellos de carácter ético (cf. Rom 2,17-24), pero también los de naturaleza ritual (cf. 1 Cor 5-6)⁴⁰. El Crucificado, sin embargo, revelaba una imagen de Dios de debilidad, vulnerabilidad y abajamiento. Este giro teológico, esta nueva imagen de Dios, hizo desplazar el centro de su nueva cosmovisión desde la cristología hacia la teología. Dicho de otro modo, podríamos decir que, tras su vocación, Jesús crucificado se convierte en el genitivo “de Dios”, en la imagen dominante de Dios para Pablo. Jesús se convierte en un espejo de Dios; lo ocurrido y descubierto en la cruz le habla a Pablo del Dios de Jesús, de Yahvé⁴¹.

Ese empeño sincero para reproducir la imagen de Dios mediante el cumplimiento de las normas de la Torá, como decimos, debió de resultar frustrante, a juzgar por lo que hemos dicho respecto al testimonio de Rom 7,7-25: la misma Ley le enseñó que no podía dejar de codiciar, hasta afirmar: “Yo, por la Ley, he muerto a la Ley” (Gal 2,19). Pablo es consciente de que no podía reflejar esa imagen de pureza y santidad de Yahvé, aunque esta consciencia la adquiriera años más tarde. Su empeño por ser un espejo de aquella imagen de Dios pura y santa resultaba infructuoso, como si un velo puesto sobre su rostro le impidiera hacerlo. Sin embargo, la nueva imagen de Dios que se revelaba en la cruz de Jesús resultaba del todo nueva; por eso puede decir que “hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento, y no se levanta, pues solo en Cristo desaparece; cuando se convierta al Señor, caerá el velo” (2 Cor 3,14-15). La nueva imagen de Dios descubierta en Jesús le permite, ahora sí, reflejar a Yahvé: “Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor” (2 Cor 3,18). Pablo usa varias imágenes para explicar esta novedad.

En Rom 1,16 afirma que “el Evangelio es fuerza de Dios”. Esta expresión resulta lógica cuando la aplica a la resurrección (como en 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4), pero es paradójica cuando se trae para referirse a la cruz de Jesús (1 Cor 1,18.24; 2,5; 2 Cor 4,7-10), y esta paradoja es una de las

⁴⁰ El argumento que desarrolla en 1 Cor 6,12-20 resulta muy revelador para captar la relación entre el comportamiento ético (las relaciones personales con otras personas, especialmente aquellas vulnerables) y el concepto de pureza ritual del que habla el Levítico: “¡Huid de la fornicación [*porneía*]/! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas, el que fornicar, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! [*ēgorásthēte gàr timēs*]. Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo” (5,18-20). Cf. GIL ARBIOL, “Comida y sexo en el naciente cristianismo”.

⁴¹ La tradición pospaulina lo explicará con más claridad en Col 1,15: “Él es imagen de Dios invisible”.

más peculiares de Pablo⁴². En el inicio de la primera carta a los Corintios, Pablo orienta toda su lectura desde una clave de interpretación que él llama “la palabra de la cruz”, y que explica de un modo sencillo: “La palabra de la cruz es una locura para los que se pierden; mas, para los que se salvan –para nosotros–, es fuerza de Dios [*Ho lógos gàr ho tou staurou tois mèn apollyménois mōría estín, tois dè sōzoménois hēmin dynamis theou estin*], 1 Cor 1,18)⁴³. La experiencia vocacional de la que hemos hablado resultó ser para Pablo, precisamente, una prueba de la “fuerza” que ejerció en él (la comprensión del acontecimiento de) la cruz como liberadora de la “condena de la Ley” (*katára tou nóμου*, Gal 3,13); la cruz le reveló el rostro de un Dios que no está preocupado por su pureza, santidad y distancia, ni por la del creyente, sino por acercarse, acompañar y acoger a aquellos “malditos” como Jesús. Su fuerza estaba, precisamente, en aquel abajamiento (*heautòn ekénōsen*, Flp 2,7). Al contrario que la fuerza convencional que se había utilizado contra Jesús para humillarlo y someterlo y que había resultado inútil, una nueva fuerza, en apariencia de debilidad, ausencia y silencio, se revelaba más fuerte: Dios había resistido cualquier intento de venganza, de castigo, de satisfacción. Esta fuerza de Dios resultaba realmente nueva y buena –*tò euangélion*–, y Pablo la había descubierto en el Crucificado⁴⁴.

En este mismo sentido habría que entender la “forma de Dios” (*en morfē theou*, Flp 2,6), aplicada en el llamado himno de Filipenses al abajamiento de Jesús que acaba en la cruz⁴⁵. En este texto, Pablo recoge una tradición que presenta a Jesús Mesías en un doble proceso; en primer lugar, muestra su vaciamiento (*ekénōsen*), abajamiento (*etapeinōsen*), sumisión (*hypēkoos*), muerte y cruz (*thanátou dè staurou*)⁴⁶; en segundo lugar, su

⁴² Cf. CAMPBELL, “The story of Jesus in Romans and Galatians”; BARCLAY, “Paul’s story: theology as testimony”; GORMAN, *Cruciformity*; HAYS, “Is Paul’s gospel narratable?”, esp. 226.

⁴³ Es cierto que Pablo puede estar utilizando al inicio de la carta este argumento de un modo exagerado para crear un efecto retórico que minimice el afán de sabiduría convencional que triunfaba entre los destinatarios corintios; sin embargo, más allá de esta posible coyuntura, este argumento resulta central en otras cartas también, como Gal, Flp o 2 Cor; cf. WILLIAMS, *Enemies of the cross of Christ*; KELLY, *Sacred violence*; GORMAN, *Inhabiting the cruciform God*; PICKETT, *Cross in Corinth*; WILLIAMS, “Paul’s anti-imperial ‘discourse of the cross’”.

⁴⁴ Cf. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 99-100.

⁴⁵ Esta expresión (*en morfē theou*) es de las más estudiadas y muy compleja; para una visión panorámica, cf. O’BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 207-211.

⁴⁶ Dos modelos de comprensión de este proceso son los que utilizan los intérpretes: el de Adán [DUNN, *Christology in the making*, 116] o el del Siervo de Isaías [BAUCKHAM, *Jesus and the God of Israel*, 41-45].

exaltación (*hyperypsōsen*), nombramiento supremo (*ónoma tò hypèr pan ónoma*), dignidad (*pan góny kámpsē*), alabanza (*exomologēsētai*) y gloria (*dóxan*)⁴⁷. De estos dos momentos, aquel en el que Jesús Mesías manifiesta la “forma de Dios” es precisamente el primero, no el segundo. Jesús no ha explotado una imagen de Dios (*ouk harpagmòn hēgēsato tò einai ísa theō*) de poder o beneficio propio (*harpagmòn*), sino que ha escogido el camino del abajamiento y vaciamiento; esto es lo que le hace ser forma de Dios. Pablo revela aquí una convicción fundamental: este modo de proceder de Jesús, que culmina en la cruz, es la mejor forma de hablar de quién es Yahvé y cómo actúa en la historia; esto es lo que subraya la conclusión con la que Pablo cierra el himno: “Para gloria de Dios”. La historia de Jesús, su abajamiento hasta la cruz, tiene una dimensión teológica: revela quién es Dios.

Similar a esta expresión es otra que Pablo utiliza en varias ocasiones: que Jesús crucificado es “ícono de Dios” (*eikōn tou theou*, 2 Cor 4,4; cf. Rom 8,29; 1 Cor 11,7; 2 Cor 3,18)⁴⁸. En su enfrentamiento con los oponentes en Corinto, Pablo se defiende así: “Si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del Evangelio de la gloria del Mesías [*euaggelíon tēs dóxēs tou Jristou*], que es ícono de Dios” (2 Cor 4,3-4). Pablo explica el “Evangelio de la gloria del Mesías” vinculado a la cruz, tal como recoge en 1 Cor 2,7-8: “Hablamos de una sabiduría de Dios [...] desconocida de todos los jefes de este mundo, pues, de haberla conocido, no habrían crucificado al Señor de la gloria [*ouk àn tòn kyriou tēs dóxēs estaúrōsan*]”. Cuando Pablo habla del “ícono de Dios”, se refiere, pues, al descubrimiento de la imagen de Dios que se revela en la cruz⁴⁹, una imagen paradójica que irradia una gloria que ni otros seguidores de Jesús –los oponentes en Corinto– son capaces de captar. Así concluye ese pasaje: “El mismo Dios que dijo: “Del seno de las tinieblas brille la luz”, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo [*gnosis tēs dóxēs tou theou en prosōpō (Iēsou) Jristou*]”. Y así lo

⁴⁷ El “nombre sobre todo nombre” (Flp 2,9) final supera con mucho el abajamiento inicial (cf. Rom 1,4), por lo que probablemente el texto no alude a la preexistencia de Jesús, sino más bien a la identidad del Dios que se revela en esa actuación de Jesús; cf. DUNN, *Christology in the making*, 116.

⁴⁸ Ralph Martin sostiene que *eikōn* y *morfē* son sinónimos en este sentido: MARTIN, *Carmen Christi*, 102-119.

⁴⁹ Cf. CONZELMANN, *1 Corinthians*, 63: “This is the very means of bringing out the point, the *theologia crucis*, and hence the paradoxical conjunction of Kyrios and cross”.

repite al final de Gal con su propia letra: “¡Dios me libre de gloriarme [*kaujasthai*] si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo!” (Gal 6,14). Esta es la misma idea que recorre todo el evangelio de Marcos: la confesión del centurión en Mc 15,39, en la que culmina la revelación de la identidad de Jesús, afirma su filiación precisamente en la cruz: “Al ver el centurión, que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: ‘Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios’”⁵⁰.

Pablo también utiliza esta idea de la filiación para subrayar la revelación de Dios en el acontecimiento de la cruz. Para él, Jesús crucificado es el “hijo de Dios” (cf. Gal 1,16). En la cultura mediterránea, el hijo reproduce la misma imagen del padre⁵¹; por eso es paradójico que sea en la cruz donde se descubra esta particular filiación. En realidad, lo que Pablo está subrayando es precisamente la identidad del Padre que se descubre en el Hijo crucificado. El texto que hemos citado antes, donde Pablo recoge su experiencia espiritual, subraya la filiación de Jesús precisamente en la cruz: “Con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. Esta vida en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios” (Gal 2,19-20); este es el objeto de la revelación a la que apela en Gal 1,16: “Cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo...”

Para explicar esta novedad teológica, Pablo utiliza varias imágenes que alteran los procedimientos de relacionarse con Dios. Aunque cite y utilice los mecanismos expiatorios para hablar del modo de relacionarse con el Dios Padre de Jesús, Pablo altera algunos principios⁵². En Rom 3,24-26 desplaza el peso del lenguaje de purificación hacia el de la justificación, en coherencia con la novedad teológica⁵³. Ya no descansa el peso y la respon-

⁵⁰ Cf. BYRNE, “Paul and Mark before the cross”; KOK, “Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of ‘Christ Crucified?’”; MARCUS, “Mark Interpreter of Paul”.

⁵¹ «Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él» (Sir 30,4). Asimismo, Dion Casio, historiador romano del siglo II, escribió: “Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos al mundo, del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. [...] [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que, al crecer, se convierte en vuestro yo” (DION CASIO, *Historia romana* LVI 3,1); GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto*, 143.

⁵² Pablo no cuestiona explícitamente las metáforas expiatorias, aunque introduce modificaciones. Sobre algunos de los problemas de estas imágenes, vistas con una mentalidad moderna, cf. FINLAN, *Sacrifice and atonement*.

⁵³ La relación de ambos conceptos, sin que se perciba un desplazamiento, también puede observarse en algunos textos de Qumrán: 1QS 11,12-13.14-16.

sabilidad de la pureza de cada judío en sus propias fuerzas o en su voluntad para ser puro y santo, sino que ha sido Yahvé el que ha decidido hacer a todos igual que él, los ha justificado, porque no solo es “justo”, sino también “justificador” (*dikaion kai dikaiounta*, Rom 3,26). El ejemplo del Crucificado que él se propone imitar es el espejo de Yahvé: como Jesús se vacía de sí mismo (*ekénōsen*), se abaja (*etapeínōsen*) y se somete (*hypēkoos*), así hace Yahvé con Pablo y con todos los creyentes, considerarlos dignos de sí, aunque hayan cometido las mayores transgresiones, como la de matar a un justo. La clave de la imitación es fundamental para entender el alcance teológico de la muerte de Jesús: Jesús muere imitando al Padre⁵⁴. La expresión más elocuente de este cambio es la utilización de la categoría de “reconciliación” (*katallagē, katallássō*, cf. Rom 5,10; 11,15; 1 Cor 7,11; 2 Cor 5,18-20) para explicar la acción de Dios respecto a los pecados de los creyentes.

Este modelo, tomado del mundo de la política, le permite a Pablo subrayar el protagonismo fundamental de Yahvé en toda la historia de Jesús frente a las metáforas expiatorias que modifica, como la de Lv 16 en Rom 3,24-26. Cuando dos naciones –o un matrimonio– se enemistaban por la ofensa de uno al otro, el mecanismo del honor mediterráneo esperaba que el ofensor reparara la ofensa para rehacer los lazos rotos (cf. 1 Cor 7,11). Sin embargo, cuando Pablo aplica este mecanismo a Dios, lo altera para describir la iniciativa voluntaria del ofendido para rehacer los lazos rotos por el ofensor: “Cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo [*ejthroì óntes katēllágēmen tō theō dià tou thanátou tou huiou autou*]” (Rom 5,10)⁵⁵. A diferencia del mecanismo expiatorio, que exige del creyente un sacrificio, una ofrenda, la iniciativa de reparar el daño y recuperar la relación, este nuevo paradigma que descubre en la cruz hace descansar toda la responsabilidad en Dios, sin pedir nada por parte del creyente. Se trata, como explica Pablo en el mismo contexto, de la decisión libre, voluntaria y gratuita de Dios de “no tomar en cuenta

⁵⁴ En Rom 5,19 (*hósper gàr dià tēs parakoēs tou henòs anthrōpou hamartōloi katestāthēsan hoi polloí, hoútōs kai dià tēs hypakoēs tou hénòs dōkaioi katastathēsontai hoi polloí*), Pablo está jugando con los opuestos *parakoēs-hypakoēs*, en paralelismo a *paraptōmatos-dikaiōmatos* (tropiezo-rectificación) de Rom 5,18. En ambos casos no se está poniendo el peso en lo realizado por Jesús, sino en lo que Dios declara y realiza en ese gesto de Jesús, como explica Pablo en el principio que orienta esta sección de la carta: “La prueba de que Dios nos ama es que el Mesías, siendo nosotros todavía pecadores [*hamartōlōn*], murió por nosotros” (Rom 5,8). Esa obediencia es la que Pablo considera una imitación de Dios en Flp 2,8: Jesús realiza en su muerte una imitación del modo de ser y actuar de Dios.

⁵⁵ Cf. FITZGERALD, “Paul and paradigm shifts”.

las transgresiones” (cf. Rom 3,25; 2 Cor 5,19) porque no le afectan a su iniciativa de amar y acoger. Este cambio de paradigma del modo de actuar de Dios es una consecuencia directa de la comprensión de la cruz como modelo de la identidad y actuación de Dios.

El segundo cambio que introduce en los mecanismos de relación de Dios es la peculiar lectura del pasaje de la *Aqedá*⁵⁶, especialmente la frase de Gn 22,12(16): “No te has apropiado de tu hijo amado ante mí [*ouk efeisō tou huiou sou tou agapētou di’ emé*]”. La traducción del verbo *feídomai* es complicada⁵⁷, pero expresa el ejercicio de apropiación o de retención de algo o alguien. Pablo alude a ese pasaje de Génesis en Rom 8,32, donde Jesús ejerce el rol de Isaac y Dios el de Abrahán: “No retuvo [*ouk efeísato*] ni a su propio Hijo, antes bien lo cedió [*parédōken*] por todos nosotros”⁵⁸. De este modo, igual que Abrahán no retuvo, no se apropió de la vida de su hijo, así también Dios no se ha apropiado ni retenido (en el sentido de salvarle del destino de su propia libertad) a Jesús. Esta idea, repetida en otras ocasiones (cf. Rom 11,21; 1 Cor 7,28; 2 Cor 1,23; 12,6; 13,2) refleja una particular comprensión paulina de la historia como objeto de respeto de Dios hasta el tiempo final. Esta es una consecuencia teológica: el Dios revelado en la cruz de Jesús, que ha respetado su libertad sin librarle de su destino, sin retenerlo, sino dejándolo que complete su propia libertad, actúa así con todas las personas. Dios respeta su creación y hace responsables a las personas del destino de la creación, hasta el tiempo final (cf. Rom 8,22-23; 1 Cor 15,24-28).

Estos subrayados paulinos tienen algunas consecuencias. Una constante peculiar de las cartas de Pablo es la vinculación de la muerte en cruz

⁵⁶ Cf. SEGAL, “He who did not spare his own son...”; PÉREZ FERNÁNDEZ, “The Aqedah in Paul”.

⁵⁷ El verbo *feídomai* es difícil de traducir y se mueve en tres áreas de sentido muy cercanas; significa 1) evitar (algo a alguien), salvar o librar (a alguien de algo), ahorrar (algo penoso a alguien); 2) también es abstenerse (alguien del uso de algo) o retener (algo o alguien), y 3) arrepentirse, echarse atrás, dejar (de hacer algo); cf. LIDDELL – SCOTT – JONES, *A Greek-English Lexicon*.

⁵⁸ Los verbos *feídomai* y *parádomai* están estrechamente relacionados en esa frase y subrayan la misma acción de Dios en dos momentos diferentes, en una progresión: no retener y ceder o permitir. Cf. PENNA, *Carta a los Romanos*, 683: “Los dos verbos se completan mutuamente, de tal modo que la construcción negativa del primero queda complementada por la positiva del segundo”. Sobre la traducción de *parádomai* como “ceder”, “permitir”, en el sentido de dejar de tener control sobre algo, cf. Rom 1,24: *Diò parédōken autoùs ho theòs en tais epithymíais tòn kardiòn autòn eis akatharsían tou atimázesthai tà sōmata autòn en autois* (también Rom 1,6.28, etc.).

de Jesús con el sentido teológico que descubrió. La cruz no fue un accidente, una mera consecuencia histórica de las decisiones vitales de Jesús; este punto no tiene peso en la teología paulina. La cruz fue, en un primer momento, una revelación paradójica y trascendente de la identidad del Crucificado, pero, en un segundo momento, de la identidad de Yahvé; esta es quizá una intuición típicamente paulina. La tradición judía que Pablo había recibido y de la que era “celoso” le había llevado a esforzarse, quizá “exageradamente”, por imitar a Dios tal como él creía: cumpliendo la Torá para reflejar la pureza y santidad de Yahvé. Sin embargo, la misma Ley le había mostrado su imposibilidad de cumplirla, porque ponía el modelo a imitar a demasiada distancia de Pablo: Pablo nunca llegaría a reproducir aquella pureza y santidad de Yahvé. Camino de Damasco descubrió una nueva imagen de Dios, la de un Dios abajado y entregado en el Crucificado, cuya imagen no era inalcanzable, porque Yahvé había hecho el ejercicio de recorrer el camino que los separaba para unirlos⁵⁹. Esto supuso una revelación que permitió a Pablo recuperar las raíces de su propia tradición: su identidad como judío celoso permanecía intacta; su voluntad de reproducir la imagen de Yahvé se fortaleció; el deseo de ahondar su compromiso con la alianza se ahondó. El Crucificado cambió, no obstante, el sujeto y el objeto de todo ese empeño. El Dios que buscaba imitar tenía un rostro accesible desde las limitaciones de Pablo y se podía reflejar como un espejo (cf. 2 Cor 3,18), puesto que el modelo que había que reproducir había cambiado: se trataba de imitar a aquel que había muerto en la cruz.

4. La cruz como propuesta paradójica para vivir en el Imperio

Este empeño, reflejar “con el rostro descubierto, como en un espejo, la gloria del Señor”, era asimismo una tarea que iba “transformando(le) en esa misma imagen” (2 Cor 3,18), en la medida en que Pablo reconoce: “Con el Mesías estoy crucificado; ya no vivo yo, es el Mesías quien vive en mí” (Gal 2,19-20; 6,14). La imitación del Crucificado (cf. 1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6) se convierte en un horizonte, en una misión, en un proyecto que lanza a Pablo a renovar Israel desde esta experiencia: “Hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura de la antigua alianza, y no se levanta, pues solo en Cristo desaparece. Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. Y, cuando se convierta al

⁵⁹ En este sentido se sitúa el trabajo de BARCLAY, *Paul and the gift*.

Señor, caerá el velo” (2 Cor 3,14-16). Su proyecto será mostrar que el Mesías crucificado permite quitar el velo de incompreensión sobre la interpretación de su propia tradición judía, que proyectaba sobre Yahvé una imagen que ahora cae en la cruz. Su horizonte, su anhelo y su pasión (cf. Rom 9,1-3) será recuperar la original vocación de Israel. Aunque, como veremos más adelante, este proyecto histórico fracasó.

No obstante, Pablo despliega su tarea en unas circunstancias históricas particulares: las del Imperio romano. Fue todo un desafío viajar por las grandes ciudades del Mediterráneo, capitales de provincia o colonias romanas, proclamando a un crucificado por Roma como Señor. Atreverse a proclamar el mensaje de la cruz (*ho lógos ho tou staurou*, 1 Cor 1,18) fue una provocación para un imperio que era el último responsable de la crucifixión de Jesús. Pablo expuso este mensaje de la cruz en Galacia (Gal 6,14), en Macedonia (Flp 2,8), en Acaya (1 Cor 1,18; 2 Cor 13,4); incluso a los romanos se atreve a recordarles esta palabra de la cruz (Rom 6,6). La mayor parte de esas cartas las escribe en Éfeso, y alguna desde la cárcel, castigado precisamente por el contenido de lo que decía y las alteraciones del orden que creó (Flp 1,12-26).

La “teología imperial” es un concepto que se ha generalizado para referirse a la cosmovisión que sostiene el entramado ideológico, político, social y militar del Imperio romano⁶⁰. Esto que también se ha llamado “evangelio imperial” queda expresado en la inscripción de Priene:

[...] Puesto que la Providencia [que ordena todas las cosas] de nuestra vida, aplicando diligencia y ambición, dispuso el más cumplido bien para la vida al traernos a Augusto, a quien colmó de virtud en beneficio de los hombres, enviándole para nosotros y a nuestra posteridad como un salvador que pondrá fin a la guerra y arreglará [todo...] y como el día del nacimiento del dios fue el comienzo para el mundo del *evangelio* [*euaggélion*] debido a él, Paulo Fabio Máximo [...] ideó [...] que el tiempo para la vida comenzara a partir de su nacimiento [...]⁶¹.

La “buena noticia” (*euaggélion*) se presenta aquí como el relato de las gestas del emperador (Augusto) mediante las cuales se mantiene el poder

⁶⁰ Cf. la discusión sobre el término en BRODD – REED, *Rome and religion*, 3. En contra de su uso, cf. SCHOWALTER, *The emperor and the gods*, 20. Esa expresión es adaptación de “ideología imperial”, generalizada recientemente por GEORGI, *Theocracy in Paul's praxis and theology* (original alemán de 1987). Cf. PRICE, *Rituals and power*. La serie de tres volúmenes editados por R. Horsley da cuenta del desarrollo de un grupo de trabajo en el seno de la SBL sobre este tema: HORSLEY (ed.), *Paul and empire*; ID., *Paul and politics*; ID., *Paul and the Roman imperial order*.

⁶¹ Traducción en LEIPOLDT – GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento II*, 115-116. Imágenes en CROSSAN – REED, *In search of Paul*, 240-241.

y el orden en Roma. El dominio del emperador era voluntad de los dioses, especialmente de Júpiter, que había escogido a Roma y a sus emperadores para dominar el mundo y hacer de mediadores entre la voluntad de los dioses y las personas, a las que este orden garantiza seguridad, paz, justicia, fecundidad. Este evangelio se expresaba en todos los aspectos de la vida pública: mediante las estatuas de las ciudades, los templos, las monedas, las fiestas, las visitas del emperador y sus enviados, la arquitectura, la literatura... Muchos autores han dejado testimonios de la penetración de estas ideas y de la asunción del emperador de su propio rol⁶², así como de la exigencia del “culto imperial”⁶³. Todo expresaba esta “teología”⁶⁴; así lo recoge W. Carter:

Esta teología imperial romana afirmaba que, a través del imperio de Roma, controlado por la élite, los dioses eran soberanos del mundo, tenían el derecho de dirigirlo y podían determinar qué tipo de sociedad humana, relaciones y conductas debían seguirse de ello. El acatamiento del dominio de Roma se alentaba presentando el orden del imperio como provisión de sanción divina⁶⁵.

Esos relatos, esas historias daban forma a la identidad, al horizonte y la experiencia de la vida de todo habitante del Imperio; son las historias de lo que eran. Y esta identidad se expresaba en el dominio, sometimiento y ejercicio del poder y control sobre los demás, en una estricta jerarquía en la que Roma estaba por encima de todos los demás pueblos, en un orden sagrado que se extendía también dentro del Imperio. Uno de los métodos que Roma utilizaba para imponer esta visión y salvaguardar el orden y el poder de los dioses de Roma fue, precisamente, la fuerza, la imposición y el terror mediante la crucifixión⁶⁶. Este castigo se utilizó generalmente con los ladrones violentos que trabajaban en bandas e impedían el comercio y el desarrollo, los rebeldes políticos que minaban el orden del Imperio, los vencidos de pueblos conquistados por Roma que se habían opuesto arrogantemente, los esclavos que participaban en rebeliones o se levantaban contra su amo; no se utilizó con ciudadanos romanos⁶⁷. La crucifixión

⁶² VIRGILIO, *Eneida* 6.851-853; SÉNECA, *Clementia* 1.1.2; TÁCITO, *Annales* 13.51.

⁶³ Cf. DAS, *Paul and the stories of Israel grand thematic narratives in Galatians*, 179-215.

⁶⁴ Cf. las imágenes del Sebasteion de Afrodísias y la reconstrucción que ofrecen CROSSAN – REED, *In search of Paul*, 17-23.

⁶⁵ Cf. CARTER, *El Imperio romano y el Nuevo Testamento*, 128 (cf. todo el capítulo 6 en pp. 125-148).

⁶⁶ Cf. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World*; SAMUELSSON, *Crucifixion in antiquity*.

⁶⁷ Cf. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, 44.

era un acto público que arrojaba vergüenza y deshonor sobre la víctima, su memoria y su familia; nos han llegado numerosos testimonios del horror y desprecio que Roma sentía por los crucificados⁶⁸. Todo esto hace especialmente insólito y extraño el mensaje de la cruz de Jesús como Evangelio, un relato en el que se ponía de manifiesto que los dioses (Dios) actúan de otro modo y que valoran y acogen a las personas no en función de sus intereses divinos, sino por lo que cada persona es. Parece difícil encontrar una asociación de ideas más contraria al estándar romano.

Pablo no proclamó, probablemente, esta palabra de la cruz a los cuatro vientos, en discursos cargados de retórica en el ágora de Atenas, Tesalónica o Éfeso; su modo de proceder parece más discreto y marginal (por los márgenes de la ciudad). Él mismo cuenta que, cuando llega a una ciudad, se pone a trabajar en su propio oficio, tras buscar el barrio de los guardianeros y ofrecer su trabajo a cambio de comida y cobijo (cf. 1 Tes 2,9; 4,11; 1 Cor 9,13-15; 2 Cor 11,7-9, etc.); los hallazgos arqueológicos sobre la forma de vivienda más generalizada, las *insulae*, resultan contextos muy plausibles para esta misión⁶⁹. En ese contexto parece que comienza a “resonar” (1 Tes 1,8) su mensaje, que probablemente se fue extendiendo en ambientes gremiales, domésticos y asociativos⁷⁰. Más allá de los medios y formas utilizados, parece que este mensaje de la cruz resultó de cierto éxito, probablemente entre las personas subordinadas según la organización patriarcal: mujeres, esclavos, inmigrantes. Muchos de estos, con seguridad, habrían tenido algún contacto con el judaísmo y quizá se encontraban entre los temerosos de Dios que rondaban las reuniones sinagogales. Las cartas de Pablo reflejan, en cualquier caso, unos grupos plurales y mestizos.

No es tarea fácil explicar cuáles pudieron ser las razones de la atracción de este mensaje de la cruz⁷¹. Los autores han señalado, sobre todo, algunos de estos factores: un sentido de fuerte pertenencia a un grupo con funciones de familia de sustitución junto con una identidad distinguida y un reconocimiento de su propia dignidad; redes sociales para insertarse en el entorno social; unas orientaciones éticas claras y elevadas; una valoración de la persona individual con independencia de su origen o etnia; una

⁶⁸ Cf. LUCIANO DE SAMOSATA, *Peregrino* 13.

⁶⁹ Cf. GIL ARBIOL, “De la casa a la ciudad”.

⁷⁰ Sobre este contexto asociativo, cf. HARLAND, *Associations, synagogues and congregations*.

⁷¹ Las razones de la expansión del cristianismo en los primeros siglos ha sido objeto de estudio y publicaciones diversas; cf. STARK, *La expansión del cristianismo*; BOIN, *Coming out Christian in the Roman world*; HURTADO, *Destructor de los dioses*; KREIDER, *La paciencia*.

esperanza para el sentido de la vida, la muerte y el más allá; una urgencia escatológica sobre el fin de la historia y la llegada de un tiempo de justicia y recompensa. Yo propongo aquí que, además de estas razones (y otras, como el cuidado de los enfermos en epidemias o la alta fertilidad, que propone R. Stark⁷²), el paradójico mensaje de la cruz jugó un papel determinante: Pablo propuso vivir en el Imperio de acuerdo con la cruz, y esta propuesta fue atractiva.

¿Qué podía significar para aquellos que escucharon a Pablo la invitación a “vivir crucificados” (Gal 2,19-20)? ¿Qué atractivo podían ver en el señorío de un crucificado aquellos que aborrecían esa idea y esa imagen (1 Cor 2,2)? ¿Cómo puede atraer una forma de vida que imitaba la cruz (Gal 6,14)? En realidad, estas preguntas, así formuladas, tienen trampa, porque parecen suponer que ese “mensaje de la cruz” era negativo o difícil de entender. Pero parece que el contenido tenía una proyección muy positiva que ofrecía un modo esperanzado de entender el mundo y, sobre todo, estrategias para hacer la vida cotidiana más plena.

Puede ayudar a comprender este aspecto la popularidad que tenían ya algunos cultos orientales que se habían generalizado en Grecia y habían llegado hasta Roma: los de Isis y Osiris o el de Dionisio⁷³. Una de las razones de estos cultos populares es que ofrecían una visión alternativa a las imágenes dominantes de la divinidad; estos dioses orientales tenían experiencia del sufrimiento, incluso de la muerte y vuelta a la vida; eran divinidades que ofrecían modelos para comprender el dolor y la desaparición física con una proyección en una vida posterior a la muerte⁷⁴. Como hemos mencionado antes, los helenistas habían desarrollado una identidad como creyentes en el Mesías crucificado cuyo centro estaba en el acontecimiento de la cruz. Pablo transmite esta centralidad mediante unos rituales que reviven el aparente horror de la cruz y permiten experimentarlo de un modo cargado de sentido y con consecuencias transformadoras. No es casual que Pablo recuerde que el rito de incorporación a la *ekklēsia*, el bautismo, sea precisamente una crucifixión con Jesús (*synestaurōthē*): “¿Es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte...” (Rom 6,3-4). Igualmente, la ceremonia ritual que mantiene la pertenencia a la *ekklēsia* resulta ser un recuerdo de la muerte de Jesús: “Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la

⁷² Cf. STARK, *La expansión del cristianismo*, 73-91 y 93-120.

⁷³ Cf. ENGELS, *Roman Corinth*.

⁷⁴ Cf. GIL ARBIOL, “La casa amenazada”.

muerte del Señor hasta que venga” (1 Cor 11,26). Estos datos resultan coherentes con los que Pablo afirma en Gal 3,1 cuando recuerda cuál fue su experiencia inicial, aquella que les hizo formar parte de la *ekklēsia*: “¡Gálatas insensatos! ¿Quién os ha fascinado a vosotros, a cuyos ojos ha sido presentado Jesús Mesías crucificado?”⁷⁵

Parece, pues, que la incorporación al grupo de creyentes en el Mesías crucificado estaba asociado a algún tipo de experiencia, revivida y explicada ritualmente, en la que el creyente se asociaba a la muerte en cruz de Jesús. Este tipo de experiencias intensas, tal como hemos explicado más arriba, permite al sujeto que ha sufrido una crisis superarla mediante la incorporación a su vida de algún tipo de innovación religiosa que permita recuperar el sentido y la coherencia de la vida. Esto no significa que todos los que aceptaron la “palabra de la cruz” en las asambleas paulinas fuesen personas en crisis, sino que este mensaje resultaba especialmente valioso para aquellos que se encontraban, por ejemplo, con dificultades para aceptar su lugar en el Imperio romano. Entre estos podemos incluir empobrecidos por las imposiciones económicas de la élite, o enriquecidos y, por ello, mal vistos por los demás, desplazados y humillados por su origen, lengua y condición de *peregrini*, esclavos con cultura y control sobre las finanzas de sus amos, mujeres autónomas que disponen de dinero y libertad, etc.⁷⁶ Muchas personas sufrían lo que se ha llamado “inconsistencia de estatus”, es decir, que su reconocimiento social no era coherente ni con su situación personal ni con su percepción de la misma (tenían diferente estatus objetivo, otorgado y subjetivo)⁷⁷, y esto las hacía especialmente receptivas para

⁷⁵ Cf. GIL ARBIOL, “Así vivían los primeros cristianos”, 67-78.

⁷⁶ Dice W. Meeks: “La teoría de la disonancia cognitiva puede sugerir, además, las implicaciones del siguiente hecho: las personas relevantes de los grupos paulinos, dentro de lo que sabemos sobre su posición social, tendían a acusar una notable inconsistencia en los indicadores de estatus, y los grupos incluían a personas de diferente nivel en un grado inusual para aquella sociedad. Podemos conjeturar que los individuos que han progresado o declinado socialmente, que se encuentran en una relación ambigua con las estructuras jerárquicas, son especialmente receptivos a los símbolos de un mundo desquiciado y en trance de cambio radical. Tales individuos pueden sentirse atraídos hacia un grupo que trata de ajustar su vida a ese nuevo cuadro de la realidad” (MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 280-281). THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 62-69, utiliza la “disonancia cognitiva” en otro sentido, para explicar que los primeros seguidores de Jesús utilizaron la convicción de la exaltación divina de Jesús para reducir la disonancia cognitiva o religiosa que había producido su muerte.

⁷⁷ Sobre la relación entre la inconsistencia de estatus y la mayor o menor tendencia a la innovación religiosa, cf. SASAKI, “Status Inconsistency and Religious Commitment”.

algunas experiencias que les permitieran alcanzar mayor coherencia⁷⁸. A juicio de W. Meeks, “la mayoría de los miembros activos y distinguidos del círculo de Pablo (incluyendo a Pablo mismo) presentan una notable inconsistencia de estatus”⁷⁹, especialmente porque su estatus adquirido es superior al estatus atribuido por su entorno social. Para estas personas, la propuesta de la cruz podría resultar enormemente positiva si era capaz de generar sentido a la incongruencia que experimentaban en su vida.

La experiencia de ser crucificados con Jesús Mesías resulta muy paradójica. Sin embargo, lo que esa experiencia ritual de ser crucificado con Jesús Mesías podía ofrecer era un profundo cambio en la percepción de sí mismos. La cruz (la muerte en cruz del Mesías-liberador) permitía cambiar radicalmente la valoración de lo humano, de lo terrenal, de lo corporal, como lugar de revelación de la divinidad, en vez de mirar lo divino como lugar de realización de lo humano (que era el horizonte típico de la mentalidad religiosa). Fue un cambio radical en el modo de concebir el mundo, la vida y las personas. En el Evangelio de la cruz (1 Cor 1,17) el modelo de lo humano no eran los dioses imaginados o proyectados por los rituales públicos del Imperio (la dominación, la imposición, el poder), sino al revés: la divinidad se descubría en lo más humano, lo más corporal, lo más vulnerable y débil de la persona. Esta había sido la propia experiencia de Pablo, tal como hemos explicado más arriba; en ella, los destinatarios de la “palabra de la cruz” podían descubrir un modelo de transformación personal que les daba una nueva identidad, un nuevo sentido, una valoración positiva de sí mismos. Ser sepultados con Jesús en su muerte, comer en memoria de su muerte y vivir (como) crucificados era el signo de que Dios se había hecho presente en sus vidas; era el mecanismo ritual por el que el Espíritu del Dios de Jesús había tomado posesión de sus cuerpos, los había poseído⁸⁰, y así los consideraba sagrados, como templos que no requerían de otros lugares sagrados ni de otros rituales que los del cuidado de las personas: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?” (1 Cor 6,19)⁸¹.

⁷⁸ “Algunos sociólogos creen que todos estos tipos de conducta muestran que un grado alto de inconsistencia en el estatus produce experiencias desagradables que inducen a las personas a intentar remover la inconsistencia cambiando la sociedad, cambiándose a sí mismas o cambiando la percepción de sí mismas” (MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 99).

⁷⁹ *Ib.*, 129.

⁸⁰ Cf. MIQUEL PERICÁS, *Jesús y los espíritus*, 48.

⁸¹ Cf. 1 Cor 3,16-17: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?” En estos textos Pablo alude al sentido comunitario del cuerpo: la *ekklēsia*.

En coherencia con ello, Pablo desarrolló una pequeña teología del cuerpo a partir de la idea fundamental de un Dios revelado en la vulnerabilidad de una víctima del Imperio romano⁸². “Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes la muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo” (2 Cor 4,10). Las víctimas del poder y la represión del Imperio, aquellas que sufrían o habían experimentado de alguna forma las consecuencias de la cruz, podían descubrir en Jesús no solo un modelo de esperanza o de superación: podían experimentar la cercanía de un Dios que se abajaba y humillaba con ellos para acogerlos, valorarlos en su sufrimiento. Este Dios les entendía y les ofrecía un modo de ser diferente precisamente en sus estigmas personales, políticos, étnicos, etc. Ser mujer, esclavo, extranjero, empobrecido, enriquecido, enfermo, pobre, inculto o inútil eran, precisamente, estigmas que permitían experimentar la cruz como un modo de asemejarse a Dios; no a Júpiter, que se imponía y dominaba a los demás, creando más víctimas, sino a un Dios como el de Jesús, que se abajaba para levantar al otro. “En adelante, nadie me moleste, pues llevo sobre mi cuerpo las señales de Jesús [*tà stígmeta tou Iēsou*]” (Gal 6,17). Así les muestra Pablo a los gálatas sus credenciales dentro de la *ekklēsia*: sus estigmas le dan autoridad, sus heridas le permiten entenderse como humano; sus debilidades, como fuerte.

Pablo desarrollará a partir de esta paradoja un entramado teológico, una cosmovisión en torno a la cruz como si fuese un tesoro escondido. La identidad de los creyentes es vivir de acuerdo con el modelo descubierto en la cruz (Flp 2,6-11). Desde ahí, el grupo que forman debe parecerse en lo posible a la paradoja de la cruz (1 Cor 1,26) e, incluso, organizarse según los principios de la cruz (1 Cor 12,12-22). Este aspecto, aunque está atravesado por la ambigüedad y su carácter retórico, resulta relevante en este momento. Toda la primera carta a los Corintios es fuertemente retórica, y algunos de sus argumentos están al servicio del impacto que su autor desea producir, de modo que debemos extremar el cuidado a la hora de sacar consecuencias de los datos que ofrece⁸³. Sin embargo, la información que brinda en 1 Cor 1,26-31

⁸² “Si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu, que habita en vosotros [...] También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Rom 8,10-11.23). Cf. GIL ARBIOL, “Cuerpo y casa en la carta a los Romanos”.

⁸³ Cf. el magnífico comentario de PEREIRA DELGADO, *Primera carta a los Corintios*.

sobre la composición de la *ekklēsia* no es únicamente retórica y refleja una significativa pluralidad, determinada, no obstante, por lo que hemos llamado “inconsistencia de estatus”⁸⁴. Así se dirige a los corintios:

¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es.

Esta preeminencia que Pablo otorga a los considerados “locos”, “débiles” y “plebeyos” es coherente con el modo de resolver la amenaza de desintegración interna en la *ekklēsia* que muestra en 1 Cor 12,12-27. Dice:

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo [...]. Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles son indispensables. Y a los que nos parecen los más viles del cuerpo los rodeamos de mayor honor. Así, a nuestras partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad. Pues nuestras partes honestas no lo necesitan. Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él (1 Cor 12,12.22-24).

En estos textos, Pablo no solo está utilizando retóricamente la paradoja para provocar una reflexión; además está intentando ofrecer una estrategia de creación de identidad mediante el reflejo social del rostro del Dios de Jesús crucificado. Ante los conflictos que padecen los corintios (discordias y desprecios a los más ignorantes y débiles socialmente), Pablo sostiene que el perfil de la *ekklēsia* no debe reproducir los valores hegemónicos para mostrar un rostro digno y honorable para los demás, sino reflejar el abajamiento hasta la cruz de Jesús. Este modelo le impulsa a Pablo a proponer un rostro social de su asamblea marcado por lo paradójico, lo extraño, lo inesperado, del mismo modo que la cruz lo es para el rostro de Dios. La *ekklēsia* debe transparentar en su propio perfil social los rasgos de la cruz. En Corinto, estos rasgos eran, precisamente, el ensalzamiento de la locura, la debilidad, el bajo estatus social; este es el rostro del cuerpo social que constituye la *ekklēsia*, mediante el que reflejan socialmente al Dios en quien confían; otras estrategias pueden ser más eficaces y exitosas, pero no reflejan al Dios de la cruz.

En este mismo sentido, Pablo despliega un modelo de autoridad dentro de la *ekklēsia*, un liderazgo de acuerdo con la cruz. Pablo fue, como

⁸⁴ Cf. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, 280-281; THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 189-193.

hemos visto, continuamente cuestionado o desautorizado (cf. 1 Cor 9; Gal 2; 2 Cor 3; 11...). Su modo de legitimar el apostolado al que él apela por vocación (cf. Gal 1,15-16) no es convencional⁸⁵. Lo podemos ver en tres lugares⁸⁶. En 1 Cor 2,1-5, Pablo es cuestionado –al menos por algunos– por no ser “sabio” según los criterios dominantes, quizá por insistir demasiado en la cruz (“pues no quise saber entre vosotros sino a Jesús Mesías, y este crucificado”, 1 Cor 2,2). Su respuesta sostiene que esa torpeza o debilidad (*en astheneía kai en fóbō kai en trómō pollō egenómēn*, 1 Cor 2,3) es, precisamente, la que deja en evidencia que el Dios de la cruz actúa en él. Porque si los corintios hubieran confiado en Dios por los “persuasivos discursos de sabiduría” de Pablo, nunca podrían estar seguros si su fe dependía de él o de Dios. Por tanto, la incapacidad de Pablo, según los criterios de los más sabios, es lo que les ha hecho partícipes de la buena noticia de Dios, no su sabiduría. Años más tarde, en Corinto, Pablo había sido de nuevo desautorizado por su incapacidad para la tarea que él se atribuía de la nueva alianza (2 Cor 3,1-11). En 2 Cor 4,7-10 revela que su debilidad –su condición de “vasija de barro”– es una imitación del modo en que actúa Dios: sin imponerse. “Llevamos este tesoro en recipientes de barro, para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros [...] Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes la muerte de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo” (2 Cor 4,7.10). Y, por último, en 2 Cor 12,7-10 debe salir al paso de la descalificación más dura que Pablo afrontó con los corintios, que estuvo a punto de alejarle para siempre de ellos (cf. 2 Cor 1,15-2,11). Su respuesta, de nuevo, subraya la paradoja de la cruz, aplicada a su propia autoridad:

Pero él [*kyrios*] me dijo: “Mi gracia te basta, que mi fuerza se realiza en la flaqueza”. Por tanto, con sumo gusto seguiré gloriándome sobre todo en mis flaquezas, para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por eso me complazco en mis flaquezas, en las injurias, en las necesidades, en las persecuciones y las angustias sufridas por Cristo; pues, cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte (2 Cor 12,9-10).

La debilidad de la que Pablo habla aquí es la de no imponerse, la que requiere la mayor fortaleza: vencer el deseo de venganza superándolo con el amor de la acogida y el perdón (como el Crucificado, como el Dios que se revela en la cruz). No hay mayor fuerza que ser débil así. De este modo, Pablo saca consecuencias prácticas de la cruz ofreciendo paradójicas res-

⁸⁵ Cf. HOLMBERG, *Paul and Power*.

⁸⁶ Cf. GIL ARBIOL, *Pablo en el naciente cristianismo*, 146-152.

puestas ante problemas cotidianos con el criterio, no de ser eficaz, sino de imitar al Dios de la cruz.

Termino con una última alusión a la propuesta ética de la cruz (1 Cor 8; 10), que se formula sobre el cuidado del otro por encima de uno mismo (1 Cor 6,12-20)⁸⁷. El problema de “los que van con prostitutas” no es abordado por Pablo como un problema individual, sino colectivo. El ejercicio de la sexualidad era, ante todo, un asunto de poder, de ejercicio del –o sumisión al– poder y dominación sobre la base del género, la edad y la posición social⁸⁸; la jerarquía que establecía quién tenía control sobre quién para abusar de otros –sexualmente también⁸⁹– era bastante clara⁹⁰, y las prostitutas estaban en lo más bajo de esta escala. El problema con que se enfrenta Pablo no es una cuestión, pues, de moral sexual, sino de control y abuso de personas débiles, que comprometía la identidad de la persona, del grupo al que pertenecía y, por tanto, del Dios al que apela y que refleja con su comportamiento. Cada miembro del “cuerpo del Mesías” (1 Cor 12,27) es responsable de las partes más débiles del cuerpo; y, además, debe comportarse con todos como el Mesías en la cruz: sin imposición ni abuso. Por este motivo, Pablo aborda este problema como un tema comunitario, de la *ekklēsia*:

¡Huid de la prostitución! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que prostituye peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido bien comprados! Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo (1 Cor 6,18-20).

⁸⁷ Esto coincidía con algunos formulados propios de los estoicos y del control de las pasiones; cf. GIL ARBIOL, “La casa amenazada”, 55.

⁸⁸ Cf. RICHLIN, *The garden of Priapus*, 55.

⁸⁹ Cf. FREDRICK, “Mapping penetrability in Late Republican and Early Imperial Rome”; WALTERS, “Invading the Roman Body”.

⁹⁰ CROSSAN – REED, *En busca de Pablo*, 320-321: “Las nociones de actividad y penetración no estaban delimitadas solo por el género. La clase y el rango eran factores que entraban en la ecuación en tal medida que la masculinidad y la feminidad no eran los únicos criterios para la conducta normativa. El hombre adinerado era libre de penetrar activamente casi a cualquiera; su objeto podía ser una mujer, un muchacho o un hombre de clase inferior. Así es como se debe aceptar la generalizada y aparente aceptación de la homosexualidad en Grecia y Roma. En Grecia había sido corriente durante largo tiempo que hombres adultos dueños de tierras penetraran no a otros hombres adultos de rango similar, sino a muchachos jóvenes [...] que eran perseguidos y penetrados como mujeres, desechados y reemplazados cuando alcanzaban la virilidad y les crecía el vello facial, pero nunca, en ningún caso, podían penetrar a sus amos”.

Ir con prostitutas significaba ejercer el abuso y el poder sobre los miembros más débiles de esa jerarquía. Ese comportamiento oculta el rostro del Dios de Jesús y recuerda el rostro de Júpiter o de Apolo. El rechazo de la prostitución, por tanto, es otro ejemplo más de la nueva ciudadanía que tomaba su modelo en la cruz, expresada en términos de una “ciudadanía del cielo” frente a los “enemigos de la cruz” (Flp 3,18-20). La predicación de la cruz fue un callado desafío al Imperio, porque propugnaba unos valores inversos a los hegemónicos, todos sostenidos sobre la proclamación del Señor de la cruz (1 Cor 2,8)⁹¹.

Con esta propuesta paradójica y profundamente alternativa, los creyentes en el Mesías crucificado construyeron una alternativa de ciudadanía que no reproducía el círculo de la violencia de Roma, porque no se imponía sobre nadie ni buscaba conquistar o dominar, sino descubrir el valor de todas las personas, especialmente aquellas que sufrían los estigmas del poder del Imperio, sus víctimas. En el seno de sus asambleas no se reproducían (aunque Pablo les debe llamar la atención en varias ocasiones, porque no lo logran) los valores de la imposición, la opresión; no se estigmatizaba al débil o inculto, no se despreciaba al pobre, a la mujer o al esclavo, el ciudadano romano no tenía autoridad sobre el extranjero, ni el amo sobre el esclavo... Era un ensayo de una ciudadanía nueva que atrajo a todos aquellos que no terminaban de encajar con los valores del Imperio y a todos aquellos que se reconocieron en el Crucificado por sus mismos estigmas. La cruz construyó una alternativa.

5. Conclusión

El descubrimiento del significado teológico de la cruz le abrió a Pablo a una experiencia de transformación personal que tenía su centro en el acontecimiento de la muerte de Jesús, pero que se remitía al profundo cambio teológico de la nueva imagen de Dios que se descubría tras ella. Desde ese nuevo modelo teológico elaboró una propuesta de vida en el Imperio, basada en el paradójico mensaje de la cruz: los estigmas de Jesús permitían identificarse a los estigmatizados del Imperio y descubrir en esos estigmas

⁹¹ Esto le obligó a Pablo a enfrentarse no solo con el Imperio, sino también con otros seguidores de Jesús a los que llama “enemigos de la cruz del Mesías” (*toùs ejthrouòs tou staurou tou Jristou*); esta expresión, que aparece en Flp 3,18, refleja una oposición que Pablo encuentra también en Galacia (Gal 5,11; 6,12.14) y muy probablemente en otros lugares (cf. 1 Cor 1,18-25; 2 Cor 11,4-12,10; Rom 6,6).

las posibilidades de un modo de vivir que invertía la opresión, el sometimiento y el sufrimiento de las víctimas del poder de Roma. La cruz fue, de hecho, una buena noticia para construir una ciudadanía que reproducía los valores de la cruz: el valor de cada persona como modelo de la divinidad.

Bibliografía

- BARCLAY, J. M. G., *Paul and the gift*, Grand Rapids, MI 2015.
- , “Paul’s story: theology as testimony”, en B. W. LONGENECKER (ed.), *Narrative dynamics in Paul: a critical assessment*, Louisville, KY 2002, 133-156.
- BAUCKHAM, R., *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other studies on the New Testament’s christology of divine identity*, Grand Rapids, MI 2008.
- BETZ, H. D., “Transferring a ritual: Paul’s interpretation of baptism in Romans 6”, en T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.), *Paul in his Hellenistic context*, Minneapolis, MN 1995, 84-118.
- BOIN, D., *Coming out Christian in the Roman world: how the followers of Jesus made a place in Caesar’s empire*, New York, 2015.
- BREYTENBACH, C., “The Septuagint Version of Isaiah 53 and the Early Christian Formula ‘He Was Delivered for Our Trespasses’”, *Novum Testamentum* 51 (2009) 339-351.
- BRODD, J. – REED, J. L., *Rome and religion: a cross-disciplinary dialogue on the imperial cult*, Atlanta, GA 2011.
- BYRNE, B., “Paul and Mark before the cross: common echoes of the Day of Atonement ritual”, en R. M. CHENNATTU – M. COLOE (eds.), *Transcending boundaries: contemporary readings of the New Testament: essays in honor of Francis J Moloney*, Rome, 2005, 217-229.
- CAMPBELL, D. A., “The story of Jesus in Romans and Galatians”, en B. W. LONGENECKER (ed.), *Narrative dynamics in Paul: a critical assessment*, Louisville, KY 2002, 97-124.
- CARTER, W., *El Imperio romano y el Nuevo Testamento: guía básica*, Estella 2011.
- CHAPMAN, D. W., *Ancient Jewish and Christian perceptions of crucifixion*, Tübingen 2008.
- COHEN, S. J. D., *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, Berkeley - London 1999.
- CONZELMANN, H., *1 Corinthians: a commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia 1975.

- CROSSAN, J. D. – REED, J. L., *In search of Paul: how Jesus's Apostle opposed Rome's empire with God's kingdom: a new vision of Paul's words & world*, New York 2004 (ed. española: *En busca de Pablo: el Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella 2006).
- DAS, A. A., *Paul and the stories of Israel grand thematic narratives in Galatians*, Minneapolis, MN 2016.
- DUNN, J. D. G., *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*, London 2^a 1989.
- , *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Estella 2011.
- DURAN, N. W., *The power of disorder: ritual elements in Mark's passion narrative*, London 2008.
- EISENBAUM, P., *Pablo no fue cristiano: el mensaje original de un apóstol mal entendido*, Estella 2014 (kindle ed.).
- ENGELS, D. W., *Roman Corinth: an alternative model for the classical city*, Chicago 1990.
- FINLAN, St., *Sacrifice and atonement: psychological motives and biblical patterns*, Minneapolis, MN 2016.
- FITZGERALD, J. T., “Paul and paradigm shifts: Reconciliation and its linkage group”, en T. ENGBERG-PEDERSEN (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville - London - Leiden 2001, 241-262.
- FREDRICK, D., “Mapping penetrability in Late Republican and Early Imperial Rome”, en ID. (ed.), *The Roman gaze: vision, power, and the body*, Baltimore - London 2002, 236-262.
- FREDRIKSEN, P., *Paul: the pagans' apostle*, New Haven 2017.
- GEORGI, D., *Theocracy in Paul's praxis and theology*, Minneapolis, MN 1991 (original alemán de 1987).
- GIL ARBIOL, C., “La casa amenazada. Conflicto de modelos familiares en 1 Co”, *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 43-63.
- , “Comida y sexo en el naciente cristianismo”, en F. J. GARCÍA FERNÁNDEZ – F. LOZANO GÓMEZ – A. PEREIRA DELGADO (eds.), *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*, Sevilla 2015, 213-227.
- , “Cuerpo y casa en la carta a los Romanos: una lectura de la transformación ritual”, en L. PADOVESE (ed.), *Paolo di Tarso: archeologia, storia, ricezione*, Cantalupa 2009, 441-458.
- , “De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor”, *Didaskalia* 38 (2008) 17-50.
- , “El Dios sin fronteras de Jesús”, en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *La pastoral en las fronteras de la fe*, Estella 2017, 13-52.

- , “El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias”, en R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella 2017, 65-103.
- , “Las interpretaciones de la muerte de Jesús”, *Staurós. Teología de la Cruz* 52 (2013) 59-80.
- , *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella 2015.
- , “La primera generación fuera de Palestina”, en R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella 2010, 139-193.
- GORMAN, M. J., *Cruciformity: Paul’s narrative spirituality of the cross*, Grand Rapids, MI 2001.
- , *Inhabiting the cruciform God: kenosis, justification, and theosis in Paul’s narrative soteriology*, Grand Rapids, MI 2009.
- GUIJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca 1998.
- , “La primera generación en Judea y Galilea”, en R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella 2010, 101-138.
- HARLAND, Ph. A., *Associations, synagogues and congregations: claiming a place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis, MN 2003.
- HAYS, R. B., “Is Paul’s gospel narratable?”, *Journal for the Study of the New Testament* 27/2 (2004) 217-339.
- HENGEL, M., *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the message of the cross*, London 1977.
- HOLMBERG, B., *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978.
- HORSLEY, R. A. (ed.), *Paul and empire: Religion and power in Roman Imperial society*, Harrisburg, PA 1997.
- , *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation: essays in honor of Krister Stendahl*, Harrisburg, PA 2000.
- , *Paul and the Roman imperial order*, Harrisburg, PA 2004.
- HURTADO, L. W., *Destructor de los dioses: el cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca 2017.
- , *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008, 165-186.
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, MI 1980.
- KELLY, R. G. H., *Sacred violence: Paul’s hermeneutic of the cross*, Minneapolis, MN 1992.
- KOK, M., “Does Mark Narrate the Pauline Kerygma of ‘Christ Crucified’? Challenging an Emerging Consensus on Mark as a Pauline Gospel”, *Journal for the Study of the New Testament* 37 (2014) 139-160.

- KREIDER, A., *La paciencia: el sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*, Salamanca 2017.
- LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento II*, Madrid 1973.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966.
- MARCUS, J., “Mark Interpreter of Paul”, *New Testament Studies* 46 (2000) 473-487.
- MARTIN, R. P., *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge 1967.
- MCCREADY, W. O. – REINHARTZ, A., *Common Judaism: explorations in Second-Temple Judaism*, Minneapolis, MN 2008, 159-172.
- MCMAMARA, P., *The neuroscience of religious experience*, Cambridge 2009.
- MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988.
- , “Why Study the New Testament?”, *New Testament Studies* 51 (2005) 155-170.
- MEYER, B. F., “The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a”, *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208.
- MILLER, St. S., “Stepped Pools, Stone Vessels, and other Identity Markers of ‘Complex Common Judaism’”, *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010) 214-243.
- MIQUEL PERICÁS, E., “Experiencias religiosas extraordinarias en los orígenes del cristianismo”, en R. AGUIRRE MONASTERIO (ed.), *Así vivían los primeros cristianos: evolución de las prácticas y las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Estella 2017, 19-64.
- , *Jesús y los espíritus*, Salamanca 2009.
- MOORE, S., *Jesus the liberator of desire*, New York 1989.
- MOLTMANN, J., *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Salamanca 32010.
- MOXNES, H., *Poner a Jesús en su lugar*, Estella 2005.
- , “Paisaje y espacialidad. Ubicación de Jesús”, en D. NEUFELD – R. E. DEMARIS (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella 2014, 143-163.
- O’BRIEN, P. Th., *The Epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, MI 1991.
- PENNA, R., *Carta a los Romanos: introducción, versión y comentario*, Estella 2013 (kindle ed.).
- , *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neo-testamentaria. I: Gli inizi*, Torino 1996.

- PEREIRA DELGADO, A., *Primera carta a los Corintios*, Madrid 2017.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M., “The Aqedah in Paul”, en F. MANNIS (ed.), *The sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions. Proceedings of a Symposium on the Interpretation of the Scriptures, held in Jerusalem, march 16-17, 1995*, Jerusalem 1995, 81-94.
- PESCE, M., *L’esperienza religiosa di Paolo: la conversione, il culto, la politica*, Brescia 2012.
- PICKETT, R., *Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesús*, Sheffield 1997.
- PRICE, S. R. F., *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge - New York 1984.
- REGEV, E., *The Hasmoneans: ideology, archaeology, identity*, Göttingen 2013.
- RICHLIN, A., *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*, New Haven - London 1983.
- SAMUELSSON, G., *Crucifixion in antiquity: an inquiry into the background and significance of the New Testament terminology of crucifixion*, Tübingen 2011.
- SASAKI, M. S., “Status Inconsistency and Religious Commitment”, en R. WUTHNOW (ed.), *The Religious dimension: new directions in quantitative research*, New York 1979, 135-156.
- SCHENKE, L., *La comunidad primitiva: historia y teología*, Salamanca 1999.
- SCHOWALTER, D. N., *The emperor and the gods: images from the time of Trajan*, Minneapolis, MN 1993.
- SCHWEITZER, A., *The mysticism of Paul the Apostle*, London 1953.
- SEGAL, A. F., “‘He who did not spare his own son...’: Jesus, Paul, and the Akedah”, en P. RICHARDSON – J. C. HURD (eds.), *From Jesus to Paul: studies in honour of Francis Wright Beare*, Waterloo, Ont. 1984, 169-184.
- SEGOVIA, F. F. – TOLBERT, M. A., *Reading from this place, vol. 1: Social location and biblical interpretation in the United States*, Minneapolis, MN 1995.
- SOARDS, M. L., “La cuestión de un relato de la pasión premarcano”, en R. E. BROWN (ed.), *La muerte del Mesías, II: Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, Estella 2006, 1743-1781.
- SPRINKLE, P. M., *Law and life: the interpretation of Leviticus 18:5 in early Judaism and in Paul*, Tübingen 2008.
- STARK, R., *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico*, Madrid 2009.
- STEGEMANN, E. W. – STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella 2001.

- STENDAHL, K., "The apostle Paul and the introspective conscience of the west", *Harvard Theological Review* 56 (1963) 199-215.
- STOWERS, St. K., *A rereading of Romans: justice, Jews, and Gentiles*, New Haven 1994.
- THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985.
- , *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia 1987.
- , *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca 2002.
- VIDAL, S., *Las cartas auténticas de Pablo*, Bilbao 2012.
- WALTERS, J., "Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought", en J. P. HALLETT – M. B. SKINNER (eds.), *Roman sexualities*, Princeton, NJ 1997, 29-43.
- WASSERMAN, E., *The death of the soul in Romans 7: sin, death, and the law in light of Hellenistic moral psychology*, Tübingen 2008.
- WILDMAN, W. J., *Religious and spiritual experiences*, Cambridge - New York 2011.
- WILLIAMS, D. K., *Enemies of the cross of Christ: the terminology of the cross and conflict in Philippians*, London 2002.
- , "Paul's anti-imperial 'discourse of the cross': the cross and power in 1 Corinthians 1-4", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 39 (2000) 796-823.
- WILLIAMS, R., *Lost icons: reflections on cultural bereavement*, Harrisburg, PA 2000.
- ZOCCALI, Ch., *Whom God has called: the relationship of church and Israel in Pauline interpretation, 1920 to the present*, Eugene, OR 2010 (kindle ed.).

(recibido: 17/02/18 – aceptado: 05/05/18)