

Injusticia, pecado y justificación en Ro. 1-3

ELSA TAMEZ*

Irene Foulkes ha sido mi profesora desde mi juventud. De ella he aprendido a estudiar la biblia, y en griego. También he aprendido a buscar sabiduría en la toma de decisiones. Pero lo que más he apreciado de ella, es su enseñanza indirecta en infinidad de valores humanos que dignifican a la persona y le hacen sentir bien ante sí misma, la sociedad y ante Dios. A ella dedico este trabajo bíblico. Yo estudié la justificación en Pablo hace ya unos 10 años con la intención de redescubrir sentidos nuevos, justamente porque me parecía que la manera como se entendía era perjudicial.¹ Ahora, quisiera retomar algunos puntos, siempre en la misma línea de mi trabajo. Lo he querido hacer desde que salió a la luz la declaración conjunta sobre el tema, firmada por representantes del vaticano y de la federación luterana mundial en Augsburg, 1999. No niego que el documento es un paso muy importante en el ecumenismo,² y que las afirmaciones son verdaderas dentro del marco de la tradición y ortodoxia cristiana. Sin embargo, como biblista, la costumbre de enlistar citas bíblicas fuera de contexto para apoyar las afirmaciones, me incomoda. La riqueza bíblica se pierde y el mensaje profético se diluye. Agradezco a Irene sus enseñanzas y amistad.

* La doctora Elsa Tamez es profesora en la UBL.

INTRODUCCIÓN

Injusticia es un término conocido y concreto a nuestros oídos. En el lenguaje común todos entienden que se trata de una práctica malvada cometida contra alguien. En cambio, el término justificación por la fe es, a nuestro lenguaje cotidiano, un término no solo extraño, sino también abstracto, confinado a quienes saben de teología. Por eso la conexión entre ambos términos rara vez acontece. En consecuencia, cuando se discurre sobre uno u otro, los discursos toman distintos caminos: injusticia se reduce al lenguaje del mundo secular y la justificación por la fe se encierra en el ámbito de la dogmática cristiana, a lo sumo se menciona, como apéndice, las buenas obras del justificado por gracia. El énfasis generalmente se hace en que Dios perdona al pecador y a la pecadora. Por otro lado, a Pablo se le ha criticado de poseer una visión pesimista del ser humano.

En la propuesta paulina sobre la justificación no es así. Injusticia está en estrecha relación con justificación. De hecho proceden de la misma raíz. Quien comete injusticia no procede de acuerdo a la justicia (ética); es injusto o injusta y corre el riesgo de que la justicia (forense) le condene. El alejamiento entre injusticia y justificación se debe en parte al hecho de que no estamos acostumbrados a relacionar pecado con injusticia, ni justificación con prácticas de justicia. Cuando se habla de justificación, se menciona reiteradamente el pecado y la justicia de Dios, pero de manera ahistórica. No es que sea incorrecto el uso de esos lenguajes, pues en Pablo son fundamentales. La diferencia es que Pablo, antes de hablar de pecado, habla solo de prácticas de injusticia que invierten la sociedad a tal grado que el ser humano queda enredado en su propia práctica perversa. A esta lógica o poder creado por las prácticas de injusticia se le llama pecado. Y es aquí cuando entra la gracia liberadora de Dios, que Pablo llama justificación; justificación por la fe y no por la ley, pues la ley, según Pablo, ha sido absorbida por el pecado. La

finalidad o el objetivo fundamental de esta intervención de Dios no es perdonar por amor, sino que su amor se revela al transformar a los seres humanos en hacedores de su justicia. Por eso Dios manifiesta su gracia no tomando en cuenta los pecados.

En este artículo me propongo aclarar y ampliar estos aspectos de la doctrina de la justificación por la fe de acuerdo a Pablo. Para ello me concentraré solo en algunos textos de los primeros capítulos de

Romanos. El objetivo es intentar recuperar aquel sentido profético de la justificación que es tan necesario para nuestros días. De paso afirmamos también que el argumento conocido sobre el pesimismo antropológico en Pablo debería de atenuarse.

Estamos frente a un contexto de sociedad invertida. Aquella que los profetas denunciaban y que los libros sapienciales como Job y Qobélet describían en que a los buenos les va mal y a los malos les va bien (Ecc. 8.14; Job 21.7-13).

1. INJUSTICIA Y PECADO

El texto clave para entender la relación fundamental entre injusticia y pecado es Ro. 1.18: “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad (*asebeia*) e injusticia (*adikia*)³ de los seres humanos que aprisionan la verdad en la injusticia (*adikia*)”. Injusticia se repite dos veces. Se refiere a las prácticas injustas de los seres humanos que llevan a ocultar la verdad, o mejor dicho que la retienen (*katéjonton*). Esta realidad de *adikia* es contraria a la Justicia de Dios (*dikaïosune tou Deou*) de 1.17 y 3.21. Es contra aquella realidad que, a causa de la injusticia, la mentira es colocada como la verdad y viceversa. Por posición de equivalencia, mentira es aquí sinónimo de injusticia y verdad de justicia. Estamos pues frente un

contexto de sociedad invertida. Aquella que los profetas denunciaban y que los libros sapienciales como Job y Qohélet describían en que a los buenos les va mal y a los malos les va bien (Ecc. 8.14; Job 21.7-13). No es por azar que en esta sección del capítulo 1 de Romanos haya referencia a la sabiduría hebrea y a los profetas. La idolatría es tema claro aquí, así como el conocimiento de Dios: dos de los temas privilegiados de los profetas. Idolatría y conocimiento de Dios van unidos, pues prácticas injustas revelan un mal conocimiento de Dios, o desconocimiento, y al contrario: prácticas justas manifiestan un buen conocimiento de Dios. Lo mismo se puede afirmar de la relación entre “hacer la justicia” y “conocimiento de Dios”. Los profetas lo especifican con gran claridad, y parece ser que en la mente de los oyentes era obvio; la pregunta retórica así lo indica: “visitar a la viuda y al huérfano, ¿no es eso conocerme?” (Jer, Is. etc.)

Cuando continuamos la lectura del capítulo 1, nos sorprende que Pablo en lugar de mencionar los detalles de las injusticias, alude a las pasiones inmorales sexuales y a la homosexualidad. Sin embargo, esto no es extraño para un judío como Pablo. El adulterio y la homosexualidad son las figuras utilizadas para describir la idolatría, o el abandono a Dios. Los profetas utilizaban con frecuencia el adulterio o la prostitución como imagen para la idolatría (cp. Oseas).

...lo que Pablo considera inmoral no es lo que genera la ira de Dios, o la causa de la ira, sino el resultado, o la consecuencia de “las prácticas de impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”

La homosexualidad era mal vista por los judíos, cosa que no ocurría entre los griegos, considerados estos gentiles. A Pablo, por su cultura judía, le parece una perversión, en el sentido de una relación sexual que no está de acuerdo con la naturaleza humana. Posiblemente Pablo conocía la práctica de la pederastía, pues se sabe que en la cultura griega los maestros tenían

relaciones sexuales con sus alumnos (varones). Pero tomando la lógica del texto, aquí me parece que Pablo está utilizando la homosexualidad como figura para mostrar de manera gráfica la inversión de la sociedad y de las relaciones inter-humanas en general, abarcando todas las dimensiones. Sería ridículo afirmar que la homosexualidad es el pecado central y la cólera de Dios se desata contra ella. Desgraciadamente una lectura simplista ha llevado a sociedades homofóbicas a cometer graves injusticias contra los homosexuales, basados en este texto.

El pecado es percibido como un ídolo, cuya fuerza está en las estructuras de la sociedad invertida, con sus instituciones y leyes, que son las que lo hacen funcionar.

Es claro, pues, que el motivo de la inversión de la sociedad no es la homosexualidad, tampoco la inmoralidad practicada entre los gentiles y que Pablo llama deseos impuros (v.24) o pasiones vergonzosas (v.26). Los actos relacionados con la moralidad corporal aparecen como efecto de “las prácticas de injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”. Por eso aparecen después de la frase reiterativa: “Dios los entregó a”. Detengámonos en este punto.

En la redacción del capítulo 1 se observa un movimiento en tres momentos que va marcando la inversión de la sociedad. Los textos 23, 25 y 26 mencionan el cambio o la inversión. Es decir, en lugar de hacer una cosa, la cambiaron (*elaksan, metellaksan*) por otra. Intercaladamente (24, 26, 28) el autor introduce la frase “Dios los entregó” (*parédoken*), lo cual significa que Dios los dejó a merced de ellos mismos.⁴ En otras palabras, el resultado de sus actos es la consecuencia lógica de sus acciones injustas. Para Pablo la injusticia afecta no solo a las víctimas directas sino también al victimario. Veamos el esquema de estos textos:

23 **cambiaron** la gloria de Dios incorruptible por una representación corruptible (idolatría)

24 Por eso **Dios los entregó** a los deseos impuros de su corazón...(posiblemente adulterio)

25 **cambiaron** la verdad de Dios por la mentira, y adoraron a la criatura en lugar del creador. (idolatría)

26 Por eso **Dios los entregó** a pasiones vergonzosas...(posiblemente adulterio, incesto, etc.)

26 **cambiaron** las relaciones naturales por las que van contra la naturaleza (homosexualidad)

28 Y como no discernieron el reconocimiento de Dios (adulterio), **Dios los entregó** a su mente insensata para hacer lo que no conviene (práctica injustas 29-31)

El capítulo concluye con una serie larga de adjetivos negativos encabezados por el término injusticia (*adikia*). Esas prácticas generaron la inversión de la sociedad y todo tipo de inmoralidad de acuerdo a Pablo, incluyendo la sexual. Según el esquema de

Pecado, de acuerdo a Pablo, es un poder creado por las prácticas de injusticia de los seres humanos.

los versos vistos arriba, lo que Pablo considera inmoral no es lo que genera la ira de Dios, o la causa de la ira, sino el resultado, o la consecuencia de “las prácticas de impiedad e injusticia que aprisionan la verdad en la injusticia”. Para Pablo, los cuerpos son afectados negativa e inevitablemente al obrar indignamente (cp. 1Co. 11.30) y por lo

tanto también han de ser redimidos o vivificados, como lo mencionará más adelante. (Ro. 8.11).

Con respecto a la complicidad de los judíos en la realidad invertida, Pablo alude también a las prácticas de estos pero introduce el elemento ley. En el fondo la crítica es similar, el comportamiento es el que está en juego. Se tiene el privilegio de la ley de Moisés, pero no se practica debidamente, solo se oye (2.12) se posee (2.23) o se hace lo contrario (2.17-23). Quien cumple la ley mosaica hace justicia, pues los mandamientos conducen a ello. De manera que Pablo, contrariamente a lo esperado, puede afirmar sin problemas que quien cumple esta ley -que promueve la justicia-, será justificado (2.13), pues al final Dios juzgará las acciones de todos los seres humanos, incluyendo las secretas (2.16). Dios no se basa en lo que se dice o se oye, sino en lo que se hace. Por eso es que Pablo coloca en un plano de iguales al pueblo judío, que tiene una ley dada por Dios, y a los gentiles, que también tienen la capacidad de discernir el buen conocimiento de Dios (1.19-20). Lo fundamental delante del juicio de Dios son, pues, las prácticas de justicia, independientemente de la ley (cp. 2.25-29).

Nótese que hasta aquí no se ha mencionado la palabra pecado (*amartía*). Y no es porque “no se haya pecado”, sino porque para Pablo el significado de pecado es más profundo. La palabra la utilizará cuando haya concluido con la descripción de la inversión de la sociedad, causada por todos los pueblos, no solo por los gentiles sino también por los judíos. Hasta ahora el autor se limita a exponer las prácticas de los seres humanos en relación al conocimiento que tienen de Dios, lo cual genera cólera e indignación de parte de Dios. La sección sobre la complicidad de los gentiles en la inversión de la sociedad cierra repitiendo los términos verdad, injusticia e ira (2.8), que aparecieron en 1.18.

En 3.10 aparece por primera vez la palabra pecado y en singular: “Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos

bajo el pecado, como dice la Escritura: no hay quien sea justo, ni siquiera uno solo”. A todos llama la atención que Pablo⁵ utilice la palabra pecado y no pecados. Esto es muy significativo porque el término adquiere una connotación que no está presente en el plural. Pecado, de acuerdo a Pablo, es un poder creado por las prácticas de injusticia de los seres humanos. Se trata de una fuerza que lleva a someter a sus creadores. Su dominio es esclavizante. Por eso el apóstol utiliza la figura de la esclavitud (Ro. 6.16). Quien está bajo su señorío es esclavo de él. De manera que esta fuerza no es otra cosa que la sociedad misma invertida por las prácticas de impiedad e injusticia de los seres humanos, que retienen la verdad en la injusticia.

Queda evidenciado el hecho de la complicidad de todos en la construcción del pecado estructural, y de la necesidad de todos y todas de ser transformados en nuevas criaturas, cuyas prácticas de justicia eviten aprisionar la verdad en la injusticia.

El pecado en Pablo no se refiere, pues, a pecadillos o transgresiones de ciertas normas. El pecado es percibido como un ídolo, cuya fuerza está en las estructuras de la sociedad invertida, con sus instituciones y leyes, que son las que lo hacen funcionar. Cuando Pablo retoma el salterio y afirma que “no hay quien sea justo, ni siquiera uno”, apunta al problema central de los humanos de vivir bajo la condición del pecado. Seguramente hay buenas personas, gente que busca el bien, sin embargo, la lógica de la sociedad invertida, o sea de lo que podríamos llamar pecado estructural, absorbe toda buena ley, como la torá, y toda buena intención. Es por esta razón que no se puede ser justificado por las obras de la ley, como lo había afirmado en 2.13. Frente al pecado la ley no tiene poder; al contrario, la ley judía y todo tipo de ley le sirve a la sociedad invertida para poseer la legitimidad necesaria y funcionar libremente sin ninguna

conciencia de culpa.⁶ El pecado, dice Pablo, se sirve de una cosa buena para procurar la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto (cp. 7.13).

De manera que todos y todas nos convertimos en cómplices del pecado. Pues el pecado no solo se constituye en la estructura económica y cultural, sino que, como un orden extenso, alcanza las relaciones interhumanas y al ser humano mismo y su corporalidad. No hay separación entre pecado estructural y pecado individual. Por eso Pablo también puede afirmar “el pecado está en mí”.(7.17), “descubro pues esta ley: aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta” (7.21).⁷

Con estas radicales afirmaciones paulinas se corre el peligro de evadir la responsabilidad humana y personal de las desgracias causadas por el pecado, pues se diría que es el pecado y no el yo, el responsable. Sin embargo, eso no es posible de acuerdo al pensamiento de Pablo. Queda evidenciado el hecho de la complicidad de todos en la construcción del pecado estructural, y de la necesidad de todos y todas de ser transformados en nuevas criaturas, cuyas prácticas de justicia eviten aprisionar la verdad en la injusticia.

2. JUSTICIA DE DIOS Y JUSTIFICACIÓN

En la sección anterior vimos que para Pablo la injusticia de todos los seres humanos invirtió la sociedad de tal manera que todos y todas se volvieron cómplices y víctimas de esa estructura de la sociedad invertida, en la cual se aprisiona la verdad en la injusticia. Esa realidad provocó la ira o cólera (*orge*) de Dios. Según los parámetros legales, dicha justicia sería la justicia correcta. Pablo lo sabe, pues en 1.32 dice que “son dignos de muerte quienes practican tales cosas”. Sin embargo Dios actúa diferente a los tribunales que intentan aplicar la justicia. Por amor a sus criaturas, los y las acoge

*Dios otorga su
justicia a los
seres humanos
para que ellos
bagan justicia.*

como son y no los condena a muerte. Este punto es afirmado por todos los estudiosos y por la tradición. La diferencia, no tan sutil, es el por qué o para qué. ¿Es para perdonar y mostrar de esa manera su gracia? ¿O es para rehabilitar a los seres humanos en hacedores de justicia para que no aprisionen la verdad en la injusticia?

Y aquí llegamos a la eterna discusión teológica interconfesional oficial católico-protestante,⁸ la cual habría que matizar, pues con la declaración conjunta vaticano-luterana ambas iglesias afirman las dos cosas: Dios justifica en el sentido de declarar justos a quienes cometen injusticias y Dios los justifica para hacerlos justos. Aunque esta discusión es aburrida y a veces desesperante, sobre todo porque generalmente se plantea en términos abstractos, vale la pena tratar de introducirnos en el pensamiento del apóstol Pablo e intentar comprender la propuesta en su conjunto. En estas discusiones hay un problema hermenéutico, como hemos dicho, pues las aseveraciones se basan en textos aislados, sacados de su contexto. Sigamos con la lectura de Romanos.

Pablo, después de argumentar que todos los seres humanos están como prisioneros bajo el juicio de Dios y que nadie es justificado por las obras de la ley, escribe el famoso texto 3.21-26. En 1.18 revela su ira, ahora en 3.21 revela su justicia. El término justicia de Dios se repite dos veces. Es un término teológico que también ha provocado no pocas discusiones por su genitivo: ¿Cuál justicia se revela, la justicia que viene de Dios o la justicia que vale a los ojos de Dios (genitivo subjetivo u objetivo)? Los eruditos se dividen hoy día. Käseman resuelve el dilema afirmando que se trata de la misma justicia que Dios ofrece a los seres humanos y que vale delante de Dios, pues al justificarnos nos llena de su gracia poderosa a través del Espíritu Santo. Nosotros estamos de acuerdo, sin embargo, antes de eso observamos la mediación de Jesucristo en Pablo. Veamos.

Justicia de Dios aparece dos veces en 3.21 y 22. La primera simplemente anunciando su manifestación -esta justicia no es extraña pues se conoce en las Escrituras (ley y profetas)- y la segunda explicando el lugar donde se manifiesta. Se trata de la justicia de Dios manifestada a través de la fe de Jesucristo (*dia pisteos Ieson Xristou*), es decir, de su práctica histórica, su manera de ser, en fin, su vida de fe. La justicia de Dios es la práctica de la justicia que Jesús de Nazaret realizó en Palestina durante su vida. Una vida entregada a la causa del Reino de Dios que Jesús mismo predicó y practicó; una práctica de justicia en un contexto histórico peligroso y que le costó la vida. Esta es la justicia que viene de Dios y vale a sus ojos, pues Jesús es el rostro humano de Dios. La traducción “la fe de Jesucristo” no es común en las traducciones bíblicas, a excepción de alguna que otra.⁹ Nos parece la mejor no solo porque se enriquece la doctrina de la justificación por la fe, sino porque resuelve la redundancia del verso 22: “fe en Jesucristo” y “para todos los que creen”.

Esta justicia de Dios manifestada en Jesucristo es para todos aquellos que creen (3.22). Esto puede significar dos cosas: primero, creen que en Jesucristo se revela la justicia de Dios, y segundo, así como Jesús, ellos se conducen por la fe y no por la ley; pues como Pablo constató en el capítulo 2, la ley -justa y buena- en un sistema de pecado se vuelve impotente.¹⁰ El apóstol insiste que es para todos los que creen, incluyendo los judíos, porque, así como todos son cómplices del pecado, así también todos necesitan de la justicia de Dios. De manera que Jesucristo es para Pablo esa justicia dinámica de Dios, revelada para todos (judíos y gentiles) los que creen. Si antes no había justo ni aún uno, según 3.10, ahora sí, empezando con Jesucristo como el primero de muchos..

*Así, pues, el
interés primordial
de Dios es recrear
sus criaturas para
que no aprisionen
la verdad en la
injusticia, de esta
forma les libera del
pecado, de la ley y
de la muerte.*

Pues bien, esa justicia de Dios revelada en la vida de fe de Jesucristo para todos los que creen es la misma justicia de Dios que justifica. Pablo añade ahora en el v. 24 el verbo justificar (*dikaïoumenoi*, participio presente pasivo de *dikaïoo*). Con este verbo se actualiza la dádiva de la justicia de Dios. Es decir, Dios otorga su justicia a los seres humanos para que ellos hagan justicia.¹¹ Se insiste en que es por gracia (*xaris*), por don (*dorean*), y no por las obras de la ley. Así, pues, el interés primordial de Dios es recrear sus criaturas para que no aprisionen la verdad en la injusticia, de esta forma les libera del pecado, de la ley y de la muerte. Y como su interés fundamental es ese, no toma en cuenta las prácticas de injusticia que generaron el pecado. Dios, conocido como misericordioso, perdonó a los seres humanos, cómplices del pecado.

Con la introducción de la gracia poderosa de Dios que triunfa sobre el pecado de acuerdo a Pablo (cp. 5.20) la ira de 1.18 queda atrás. No desaparece. Está presente, paradójicamente, en los tiempo de gracia; pues de acuerdo a los cap. 5-8 se vive en una lucha entre la vida y la muerte, y con la esperanza escatológica de que la primera triunfa sobre la segunda. En los capítulos 5-8 abunda la exhortación a los justificados para que hagan de sus miembros armas al servicio de la justicia (o de Dios, que es lo mismo) y no sigan más bajo el dominio del pecado.

La justicia de Dios es aquella que no condena a muerte, ni se reduce a perdonar o justificar las prácticas de injusticia, sino aquella que libera de la lógica del pecado -estructural-, de todo lo que lo legitime y de las consecuencias mortales. En otras palabras, la justicia de Dios es aquella que resucita, da la vida o vivifica. Pablo en Ro. 8,1, afirma: “La ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús, te liberó de la ley del pecado y de la muerte”.(8.2)

En la segunda parte de 3.24 y en el próximo versículo, Pablo agrega un himno litúrgico, fijo, que hace alusión a la muerte redentora

y expiatoria de Jesucristo. Se trata de una lectura teológica de lo que significó la muerte de Jesús en la cruz, según las primeras comunidades judío-cristianas. En el himno se hace eco del Gran día del Perdón de la tradición judía. Pablo introduce su pensamiento en este himno (“mediante la fe”, “su justicia” (de Dios), y en el v.26 orienta la lectura del himno agregando “para mostrar su justicia en el tiempo presente”, para ser él justo y justificador del que vive de la fe en Jesús. Con esto el acto de justificar queda también ligado a la muerte expiatoria de Jesucristo. Usualmente las lecturas tradicionales ligan la justificación solo a este acto y a una fe pasiva e intimista. En Pablo el acto justificador de Dios se relaciona con toda la vida de Jesús, incluyendo su muerte y su resurrección. En 4.25 Pablo afirma que Jesús fue resucitado para nuestra justificación.

3. ¿PESIMISMO ANTROPOLÓGICO PAULINO? LA ESTRUCTURA DE 1.16-4.25

Las discusiones teológicas tradicionales a menudo se centran en subrayar el pesimismo antropológico de Pablo. Se basan en afirmaciones fuertes de Ro. 2.29-32; 3.10-18; 7.16-25. Sin embargo, una lectura cuidadosa de la carta y su contexto muestra que esa no es la intención del autor. La intención principal de Pablo, como es sabido, es afirmar que todos y todas, tanto judíos como gentiles, tienen derecho a ser parte del pueblo de Dios. Para argumentar este punto necesita probar que todos, tanto gentiles como judíos, son pecadores. De manera que lo fundamental es enfatizar que la gracia de Dios alcanza a todos, y no solo a los descendientes de Abraham según la carne.

*Las discusiones
teológicas
tradicionales a
menudo se centran
en subrayar el
pesimismo
antropológico de
Pablo.*

Pablo, como apóstol de los gentiles, está interesado en probar que estos también son hijos e hijas de Dios. Toda la argumentación del apóstol apunta hacia esa finalidad. Por tal motivo, cualquier relectura que se haga hoy día sería más acertada si se considera la exclusión como clave hermenéutica y no la argumentación que raya en un pesimismo antropológico, pues esta no es la intención central de Pablo.

La estructura de toda la carta permite hacer esta afirmación. Siguiendo la estructura propuesta por Phillip Roland, del capítulo 1 al 11 la epístola se divide en tres partes y cada una de ellas consta de un anuncio breve de la tesis de esa parte, el desarrollo de la antítesis que termina en un clímax negativo, y el desarrollo de la tesis que se inicia en su clímax positivo como respuesta a la situación de la antítesis. La estructura de cada parte es concéntrica, dividida en tres: A, B, C; C', B', A'.¹² Observemos la primera parte, que es la que nos interesa ahora. Si seguimos la estructura concéntrica propuesta por Roland descubrimos esa manera peculiar de Pablo de acentuar ascendentemente la negatividad para realzar la intervención liberadora de Dios.¹³ De manera que no se trata de pesimismo, sino de destacar el poder de la justicia de Dios, y para ello el autor recalca la perversidad de las prácticas humanas que le llevan a un callejón sin salida.

*cualquier relectura
que se haga hoy día
sería más acertada si
se considera la
exclusión como clave
hermenéutica y no la
argumentación que
raya en un pesimismo
antropológico*

En Ro. 1.16 y 17 Pablo anuncia la tesis de toda la carta, la cual es la revelación de la justicia de Dios para todos y todas. En esto hay consenso entre los eruditos. La tesis de Pablo no es pues ni el pecado ni una antropología en particular. Pero para anunciar la manifestación de la justicia, el autor debe dar razón del porqué de su aparición. La razón es el apriamiento de la verdad en la injusticia, lo cual más tarde llamará

pecado. Dios, pues, revela su ira contra todos aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia, y a la mentira llaman justicia, y a la injusticia, verdad. (Ro. 1.18). Esta situación provoca tanto la ira de Dios como la revelación de su justicia por gracia. Así, pues, en la estructura de los primeros cuatro capítulos observamos lo aquí dicho.

Anuncio de la Tesis: Revelación de la justicia de Dios 1.16-17

Antítesis:

- A Las prácticas de los gentiles (1.18-2.8)
- B Las prácticas de los judíos (2.9-29)
- C Complicidad de todos en el pecado (3.1-20)

Tesis:

- C' Justificación para todos por la fe y no por la ley (3.21-30)
- B' Justificación de Abraham (padre de los judíos) por la fe, independientemente de la ley (3.31-4.12)
- A' Participación de los gentiles de las promesas de Dios a Abraham (4.13-25).

Las prácticas de los gentiles, A, son descritas como injustas, y por lo tanto merecen la condena de Dios. Lo mismo prueba Pablo con respecto a las prácticas de los judíos, B, pues aunque tienen el privilegio de la ley de Moisés no la cumplen verdaderamente. (2.17-23). Finalmente, todos son cómplices del pecado, el cual es el resultado de las prácticas de injusticia de todos, C. Todos son cómplices independientemente de la ley, pues a los gentiles, aunque no cuentan con la ley de Moisés, Dios les dio también la capacidad de discernir lo bueno y lo malo (1.19-20).

En esta situación, para Pablo la única salida es la intervención de Dios, C', o en términos paulinos, la manifestación de la justicia de Dios, quien, con su acción justificadora hace posible que tanto los gentiles como los judíos no «aprisionen la verdad en la injusticia», o

en otras palabras manifiesten esa justicia de Dios en sus prácticas. Por el poder del pecado que lo domina todo, solo es posible acoger la justicia por medio de la fe (más adelante nos referiremos a ello).

B' se relaciona con B al aludir a la práctica de Abraham, el padre de los judíos. La argumentación se centra en la justificación por la fe y no por la ley. Abraham, sin contar con la ley de Moisés -pues esta vino posteriormente-, y sin ser circuncidado, caminó por sendas de justicia, gracias a su fe. Su fe le orientó el camino. Pablo concluye afirmando entonces que todos aquellos que siguen las huellas de la fe de Abraham son sus verdaderos hijos e hijas (cp. 4.12). Por lo tanto, los gentiles de A son también herederos de las promesas que Dios hizo a Abraham, A'.

En conclusión, aunque en varias partes de la carta pareciera que Pablo tiene un acercamiento antropológico lúgubre, habría que entender sus declaraciones dentro de sus intencionalidades primeras y su estilo epistolar.

4. ¿TIENE SENTIDO ESTA DISCUSIÓN PARA AMÉRICA LATINA?

La hermenéutica bíblica latinoamericana se distingue por su contextualidad. Es decir, se estudia la biblia con la intención de redescubrir sentidos liberadores para la realidad concreta en la cual se vive. La exégesis también es contextual; o sea se articula la realidad que genera el texto con el contenido del texto y con las distancias necesarias se procura obtener algunos criterios que ayuden a redescubrir los sentidos liberadores. En este artículo no ahondamos en esta relación, del contexto y el pensamiento de Pablo, ya lo hemos hecho en otras ocasiones.¹⁴ Hemos querido simplemente repasar algunos aspectos de su aporte teológico que está presente en las discusiones teóricas sobre la justificación por la fe. Presente está en

nuestra mente, por supuesto, detrás del lenguaje paulino, el contexto histórico económico, social y cultural del tiempo de Pablo, así como las discusiones candentes relacionadas con la inclusión de los gentiles incircuncisos y sin la ley de Moisés, al evangelio del judío Jesucristo. Brevemente podríamos acotar que la argumentación paulina vista hasta ahora surge de una situación particular y concreta. Aunque se trata de una

reflexión teológica profunda, creemos que tiene como trasfondo la experiencia de vida de un hombre judío -de la diáspora, artesano y testigo de la presencia romana en muchas de las provincias sometidas: su presencia militar, su exigencia de los impuestos, su menosprecio a las culturas no-grecorromanas.

*...cuando se discuten
arriba los temas
injusticia y pecado,
justicia y justificación,
tenemos en mente la
sociedad del Imperio
romano y la sociedad
actual del mercado
neoliberal globalizado.*

Los estudios hechos sobre la sociedad imperial romana, esclavista, militar, estratificada y corrupta del tiempo de Pablo, no pueden pasarse por alto cuando se lee la carta a los romanos. Así, pues, la teología paulina, si bien es motivada por las discusiones teológicas entre Pablo y quienes querían imponer la circuncisión y la ley a los gentiles cristianos, va más allá. Abarca su contexto social, legal, económico y cultural del primer siglo. Su teología, pues, no viene solo de su conocimiento de las Escrituras (los LXX propiamente dicho) sino de su historia de vida. Cuando Pablo declara que la ira de Dios se revela desde el cielo contra aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia, tiene en mente la sociedad invertida romana de su tiempo. Paz y seguridad o paz y concordia, era el lema ideológico imperial, y era la gran mentira. Baste con eso decir que cuando se discuten arriba los temas injusticia y pecado, justicia y justificación, tenemos en mente la sociedad del Imperio romano y la sociedad actual del mercado neoliberal globalizado.

La necesidad de enfatizar solo el perdón en el evento de la justificación, diluye la fuerza profética de la doctrina que invita a la práctica de la justicia y a vivir una vida comunitaria y personal, honesta y digna.

No obstante, además de lo dicho sobre el contexto, la pregunta ¿tiene sentido la discusión sobre la justificación por la fe hoy en América Latina? queda en pie. Algunos biblistas piensan que no. Sin embargo, podríamos opinar lo contrario por dos razones: una que a raíz de la declaración conjunta Vaticano-Luterana firmada en 1997, generó en algunos círculos nuevamente la discusión, una discusión que me parece un tanto estéril por su ahistoricidad, y este escrito podría ser una contribución. Y la otra razón, más importante aun, es la malcomprensión de algunos aspectos de la doctrina que generan actitudes y prácticas negativas para procesos de liberación social y realización personal. Pecado en singular, por ejemplo es una palabra abusada por el lenguaje común. Frecuentemente se nombra pecado a todo, menos a las injusticias sociales y mucho menos a las sociedades invertidas. La necesidad de enfatizar solo el perdón en el evento de la justificación, diluye la fuerza profética de la doctrina que invita a la práctica de la justicia y a vivir una vida comunitaria y personal, honesta y digna. Pues esta es la única marca visible del ser justificado por la fe. Conducirse por la fe y no por el cumplimiento ciego de la ley es una afirmación teológica de importancia cardinal si se considera que Pablo cuando critica radicalmente la ley, tiene en mente no la ley Mosaica, sino la lógica de toda ley, institución o sistema que se sigue sin discernimiento, sin considerar las repercusiones que puede causar contra la vida de los seres humanos.

Además, perdonar por gracia al cómplice del pecado estructural, sin rendir cuantas, puede verse como impunidad desde las víctimas si no se subraya la finalidad última de la rehabilitación de todos y

todas. Por otro lado, no ver la inmoralidad que dibuja Pablo como consecuencia lógica de una sociedad injusta e invertida, también puede llevar a achicar el mensaje de la justificación, y reducir la crítica del pecado a lo sexual. No ver la homosexualidad como una imagen de la sociedad invertida, que utiliza Pablo de su cultura homofóbica, puede conducir a actuar de una manera totalmente contraria al evangelio como se ha hecho en muchas ocasiones. Finalmente, afirmar un pesimismo antropológico también conlleva efectos negativos. Por un lado, obstaculiza los deseos de cambiar las realidades de injusticia y por otro inhibe el mensaje de la gracia que dignifica y hace de los seres humanos hijos e hijas de Dios. El énfasis en este aspecto de la justificación es vital para aquellas personas que se sienten apocadas o insignificantes en la sociedad actual estratificada, racista y excluyente.

Notas

1 Cp. *Contra toda condena. La justificación desde los excluidos*. San José: DEI, 1991.

2 Lamentablemente tengo que decir que el documento posterior del vaticano *Dominus Iesus*, es un paso atrás del avance ecuménico.

3 *asebeia* y *adikia* forman un endiádis. Injusticia se relaciona con impiedad, término más religioso, porque Pablo la contrapone con la justicia de Dios. Y como menciona Käsemann, *adikia* no permite que *asebeia* se interprete en un sentido meramente cúllico. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1982, p. 38.

4 Cp. Horst Balz y Gerhard Schneider. *Diccionario Eexegético del Nuevo Testamento*. Vo. II, p.

5 El autor del evangelio de Juan también la utiliza y posiblemente en el mismo sentido.

6 Cp. 7 y Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*, San José: DEI, 2000, pp.

7 Esta parte del cap. 7 aparentemente raya en un pesimismo antropológico insoluble, sin embargo, siguiendo la lógica del pensamiento desde el principio de la carta, vemos que desemboca en el problema profundo de lo que significa el pecado estructural, producto de la sociedad invertida. Aunque las tendencias al mal y al bien son humanas, el mal del cual habla Pablo está en las prácticas de injusticia que generan a la postre el pecado estructural, el cual a la vez invade las relaciones interhumanas y al ser. También aquí se observa la estructura peculiar de Pablo al ir ascendiendo hasta el clímax de a negatividad para iniciar con la respuesta positiva de Dios a esa realidad. Cp. 7.24 y 8. 1-4.

8 Hoy día no se puede afirmar que los teólogos y biblistas católicos piensen en bloque de una manera y los protestantes de otra. Los desacuerdos acontecen tantos en unos como en otros.

9 Cp. *Traduction oecuménique de la Bible*, TOB, Paris: Les éditions du Cerf; Pierrefitte: Société Biblique Française, 1988.

10 Cp también 8.3.

11 Según Käsemann el semitismo detrás del verbo *dikaioo*, *tsedek*, sería un *hifil* causativo.

12 Cp. Phillip Roland, *Epître aux Romains. Texte grec structuré*. Roma: IBP, 1980.

13 La división es de Roland, los títulos son míos