



El Rostro Divino-Humanidad

«Aproximaciones al binomio Gracia-Justificación en la Teología Paulina»

Por: Ricardo I. Alaniz Rosas

Abstract: The present writing intends to address the concepts of Grace-Justification that appear in Pauline theology. With the purpose of assuming the reality that Saint Paul proposes in Jesus Christ from the different nuances we find in the letter to the Romans and in the Letter to the Galatians, reflecting what Grace implies for Saint Paul and the way in which the Just God justifies us in his love to the Redeemer Son.

Word Keys: Grace, Justice, Justification, Christ.

Resumen: El presente escrito tiene la intención de abordar los conceptos de Gracia-Justificación que aparecen en la teología paulina. Con la finalidad de asumir la realidad que nos propone san Pablo en Jesucristo desde los diversos matices que encontramos en la carta a los Romanos y en la Carta a los Gálatas, reflexionando lo que implica la Gracia para San Pablo y la manera en la que el Dios Justo nos Justifica en su amor al Hijo Redentor.

Palabras Clave: Gracia, Justicia, Justificación, Cristo.

Pablo es el expositor por excelencia de la doctrina bíblica de la gracia. A él se debe la acuñación del término *cháris* con el sentido técnico que luego se hará común en el uso teológico. Dicho término, que no aparece en Mt y Mc y que Lc utiliza muy raramente y con un significado fluctuante, es empleado masivamente por el apóstol que hace de él «el concepto central de su comprensión de la fe cristiana». Es por ello que *cháris* en Pablo es la recapitulación de la decisiva acción salvadora de Dios en Jesucristo, acontecida en su muerte sacrificial, y de las consecuencias de su carácter actual y definitivo como apreciamos en Rom 3, 24 ss. Es así que el empleo de *cháris*, al comenzar y acabar las cartas del apóstol y de su escuela, es mucho más que una simple

cortesía: “gracia” no es sólo deseo salvífico; a la gracia se le califica como gracia de Cristo¹.

Por consiguiente, la predicación evangélica de la gracia de Dios parte de la unidad de toda gracia en el único dador. En este sentido sigue fiel a la expresión reformadora “*sola gratia, solus Christus*”, que indican la misma e idéntica realidad de la nueva alianza establecida y posibilitada por el Padre en Cristo. Es aquí donde se apoya el conocimiento y la posibilidad de la fe cristiana. Por lo tanto, poner de relieve esta relación fundamental e insoslayable de toda gracia con Cristo es algo que parece necesario a la vista de la concepción, según la cual, la gracia que parte de Cristo se diluirá en los distintos actos de humanitarismo, sin que pueda remontarse a la causa Fontal de los mismos ni pueda hablarse de su garante.

El sentido totalizante que Pablo otorga a *cháris* se comprende mejor si se advierte que para él los contenidos concretos del termino se identifican, en última instancia, con la persona de Cristo. La *cháris* paulina no es algo, sino alguien. Según Pablo, no basta con decir que hemos obtenido el acceso a ella por Cristo (Rm 5,2); hay que decir además que el don es Cristo mismo: él es, en efecto, lo que nos ha sido dado graciosamente (Rm 8,32; verbo *charídsomai*). La vida entregada de Cristo es la gracia por antonomasia y es lo agraciante por antonomasia. La salvación por gracia consiste en un ser vivificados y resucitados con Cristo (Ef 2,4-6); «el don gratuito de Dios es la vida en Cristo» (Rm 6,23). Dicho brevemente: la «gracia de Dios» es «La gracia de Cristo» (1 Co 1,3; 16,23; 2 Co 1,2; 13,13; etc.) y «La gracia de Cristo» es Cristo, sin más².

Pablo asocia frecuentemente la idea de gracia a la de liberación. Él es el único autor Neotestamentario que utiliza sistemáticamente el vocabulario derivado del sustantivo «Libertad» (*eleuthería*). No se trata aquí tanto del libre albedrío cuanto de la liberación del estado de alienación descrito en Rm 7, 14ss., que ha caducado con el don escatológico de la gracia. Y así, la vida que nos ha sido dada

¹ Cfr. COENEN, Lothar & AA. VV., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990. p.239.

² Cfr. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos I*, Salamanca, 1989, p. 234

en Cristo «libera de la ley del pecado y de la muerte» no solo a los humanos, sino a la entera creación (Rm 8,2.21 .23); el agraciado «ya no es esclavo, sino hijo» (Ga 4,7); «Cristo nos libertó para la libertad»; la vocación cristiana es, por tanto, un «ser llamados a la libertad» (Ga 5, l. 13; cf. 1 Co 7,22: «el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor»); la verdadera libertad esta «allí donde está el Espíritu del Señor» (2 Co 3, 17)³. Es por ello que la doctrina paulina de la gracia como don liberador no podía menos de suscitar fuertes oposiciones entre ciertos grupos de cristianos procedentes del judaísmo, que no parecían haber comprendido aun cabalmente el significado escatológico del acontecimiento Cristo. Frente a ellos Pablo va a hacer valer el axioma de la justificación por la fe, no por las obras de la ley.

Por otra parte, la «gracia» en la concepción paulina actúa como presencia de Dios en la esfera humana. Y por esfera humana debe entenderse tanto el sujeto personal como la dimensión social. Por esta razón la gracia de Dios se manifiesta fundamentalmente en Jesús el Mesías. Es la fe en Jesús que nos abre el camino de la gracia, y viceversa, la gracia nos permite comprender la manifestación de Dios en su Mesías. No es una emanación de un dios inalcanzable que se hace así accesible al hombre (idea que muestra la raíz platón-plotiniana) ni una expresión de lo sobrenatural, sino bien por el contrario, es Dios manifestándose plenamente en la naturaleza, condición y sociedad humanas. No es Dios que pone en el corazón humano un sentimiento que lo eleva sobre su condición para descubrirle, sino un modo de actuar de Dios en medio de la humanidad, mostrando otra posibilidad de justicia divina. No anula ni suspende la justicia divina, sino que la completa, no “perdona al pecado”, sino que redime al pecador⁴.

Por consiguiente, la gracia actúa, como una forma complementaria de la justicia divina. Hay una justicia de Dios que es retributiva: “Pero por tu dureza y por tu corazón no arrepentido, atesoras para ti mismo ira para el día de la ira y de

³ *Ibidem.*

⁴ Cfr. O. MÍGUEZ, Néstor. *La Gracia en la teología paulina: profecía, política y economía*, Ed. Estudios de Religión, v. 24, n. 39, 80-90, jul./dez. 2010.

la revelación del justo juicio de Dios, el cual pagará a cada uno conforme a sus obras” (Ro 2, 5-6), donde se expresa la justa ira de Dios. Por eso la insuficiencia de las obras para salvar, pues no logran equiparar el peso del pecado: “al que obra, no se le cuenta el salario como gracia, sino como deuda” (Ro 4, 4). Quien quiere aferrarse a la justicia como recompensa no puede pedir la justicia como gracia. Pablo reconoce explícitamente, entonces, una doble justicia divina. Así lo aclara: “Pero ahora, aparte de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él” (Ro 3, 21-22). Es decir, hay una justicia de Dios que es por la ley, por eso la ley es justa, santa, buena, porque es una manifestación de la justicia de Dios. Pero esa misma justicia tiene otra dimensión, la que se aprecia en Jesús, el Mesías⁵.

Ahora bien, un aspecto relevante que no podemos omitir es que el tenor de la justificación es una dimensión de la importancia fundamental de la gracia. El favor de Dios se concede de facto al hombre pecador, y en ello se muestra la iniciativa divina y, por tanto, el primado absoluto de la gracia en esta concesión, aunque esta no se dé sin nuestra cooperación. Al respecto, Ladaria señala:

“La filiación divina a la que estamos llamados desde el primer momento de nuestra existencia y a la que está llamada la humanidad desde el comienzo de la historia no se puede realizar más que en cuanto Dios nos perdona, nos justifica”⁶

Es por ello que la justificación del pecador es la obra de la justicia de Dios. Esta es la actitud de fidelidad de Dios a su alianza con Israel, que lleva a salvar al pueblo elegido, a librarlo de los enemigos, etc. Por lo tanto, la justicia de Dios es así una justicia salvífica. Dios es justo cuando libera al inocente. De este modo, la justicia salvadora que expresa Yahveh, que en grandes períodos tiene como destinatario sólo a Israel, se universaliza ya en algunos pasajes del Antiguo Testamento, en concreto en el segundo y en el tercer Isaías: la salvación ya no

⁵ Para un estudio detallado de estas posturas en la tradición teológica occidental, véase G. Aulén: *Christus Victor*, Londres, SPCK, 1931.

⁶ LADARIA, Luis F. *Introducción a la Antropología Teológica*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1993, p. 135.

será la restauración de la alianza exclusiva con Israel, sino la extensión del Reinado de Dios a todos los pueblos y naciones⁷.

Un punto a destacar es contemplar la figura de Pablo, ya que él es el autor Neotestamentario que más habla de la justicia de Dios, es heredero de esta tradición. La fidelidad de Dios a la alianza se ha manifestado en Jesús, en el que Dios quiere salvarnos, en el que se ha dado por consiguiente la manifestación definitiva de la justicia divina. Es así que la justicia de Dios es el poder salvador que se opone y vence al poder del pecado. Así Jesús ha sido hecho pecado por nosotros, tal como expresa el texto de 1 Cor 5, 21: “Para que nosotros viniéramos a ser justicia de Dios en él”. Por lo tanto, así hemos sido reconciliados con Dios, hemos pasado de ser enemigos a amigos suyos⁸. Es de suma importancia valorar la presencia de la carta a los Romanos, la cual, ocupa un lugar central en la manifestación de la justicia de Dios; ya al comienzo de la Carta, Rom 1, 17, se nos habla de la revelación de esta justicia en el evangelio, la fuerza salvadora y misericordiosa opuesta a la “cólera de Dios”⁹.

Por otro lado, otro eco sobre el concepto de la justificación es lo que Pablo expresa en la carta a los Gálatas, partiendo del axioma “El hombre no se justifica por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo” (Ga 2, 16). Partiendo de un breve análisis del texto, la acción justificadora se expresa con un verbo (*dikaioûn*) que importa no tanto por una simple declaración forense de inocencia cuanto la acción por la que Dios comunica su «justicia» al hombre, en este caso, su justicia consiste en la fidelidad divina a la alianza, que hace a Dios usar su perdón y misericordia con su pueblo, esto es, que lo justifica, es decir, lo hace “Justo”¹⁰.

Tal acción gratuita se inicia según Pablo en el bautismo (1 Co 6, 11: “Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados”), que es un nuevo nacimiento a una nueva vida (Rm 6, 3-4), por lo tanto, produce una

⁷ Cfr. Is 42, 4; 45, 21ss; 51, 5; 56, 4s; 62, 2.

⁸ Cfr. Rom 5, 10.

⁹ Cfr. Rm 1, 18.

¹⁰ Cfr. RUÍZ DE LA PEÑA, Juan L., *El don de Dios: antropología teológica*, Ed. Sal Terrae, 3ª. Edición, Santander, 1991, p. 252.

transformación interior y real, al infundir en el bautizado un nuevo principio vital. Es así que la justificación denotada en el verbo *dikaioûn* acontece no por las obras de la fe, sino “por la fe en Jesucristo”. Considero preciso enfocar la atención en la tesis paulina que es provocativa: “Hacer la voluntad de Dios, expresada en la ley mosaica, no basta para la salvación” como se recordará algo semejante en el pasaje del joven rico (Mc 10, 17s). Por lo tanto, Pablo sostiene que el factor determinante aquí es inédito e insólito: “La fe en Jesucristo”, es decir, la fe que tiene por objeto a Jesucristo, que en las narraciones sinópticas se expresa como el seguimiento incondicional de Jesús¹¹.

Nuevamente la doctrina de la justificación como concepto de la teología paulina de la gracia se retoma y lo profundiza Pablo en su carta a los Romanos. El contexto sigue siendo el mismo: La necesidad de atajar las desviaciones judaizantes en torno al concepto clave de “justificación”. Es por ello que, contra una economía de salvación fundada en los principios del mérito y la retribución, cuyo instrumento serían las obras de la ley, Pablo diseña una economía de salvación fundada en el principio del amor gratuito divino, cuyo instrumento es la fe¹². De ahí comprendemos que en la teología paulina se asume lo siguiente:

- I. La alianza del Sinaí, entendida como contrato (cuasi) bilateral, se opone la promesa hecha con anterioridad a cualquier prestación humana, es decir, Moisés se opone a Abraham, quien no tuvo justicia por las obras, sino porque “Creyó en Dios” y es fe le fue reputada como “justicia” en virtud de la promesa divina de la que “Se fío enteramente”¹³.
- II. A los méritos de los patriarcas se opone la predestinación, elección y llamada anteriores a (e independientes de) cualquier mérito. En Ga 1, 15 Pablo mencionaba su propio caso como ilustración de este modo divino de proceder; a él Dios “lo separó desde el seno de su

¹¹ Cfr. *Ibidem*. p. 253.

¹² *Ibidem*. p 255.

¹³ Abraham era el prototipo del “justo” en el AT; Pablo aprovecha esta apreciación para hacer ver aquello por lo que le agradó a Dios no consistía en ningún tipo de obras, sino la fe, es decir, en la adhesión sin vacilaciones a la palabra promisoría que se le había dirigido.

madre y lo llamó por su gracia”. De esta manera es como actúa Dios en todos los casos, interviniendo “para bien... de aquellos que han sido llamados... a los que de antemano conoció, también los predestino... a los que predestinó, a esos también los justificó; a los que justificó, a esos también los glorificó”¹⁴.

- III. A la justificación fundada en una presunta justicia distributiva divina se opone la justificación fundada en la justicia salvífica gratuita: “pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado”; tal manifestación estriba en que, si bien “todos pecaron” (y, por tanto, nada podían merecer de una justicia distributiva), los pecadores “son justificados por el don de la gracia”; así es cómo Dios “muestra su justicia en el tiempo presente, para ser justo y justificador” (Rm 3, 21-26). El *ahora* mencionado en el v. 21 es el *Kairós* escatológico del v. 26, momento privilegiado de la historia en el que se revela que Dios es *justo* por el hecho de que es *justificador*.¹⁵
- IV. Finalmente, a la justificación por las obras de la ley se opone la justificación por la fe. Pablo repite el axioma de Ga 2, 16 modulándolo con diversas formulaciones, a modo de variaciones sobre el mismo tema: la justicia de Dios se ha manifestado “independientemente de la ley... por la fe en Jesucristo” (Rm 3, 21); en 3, 27 se contraponen “La ley de las obras” y “la ley de la fe”; en 3, 28 se asevera enfáticamente que “el hombre es justificado por la fe, sin obras de la ley”¹⁶.

Por lo tanto, comprendemos que somos justificados por la fe y en este sentido la fe paulina es el acto más libre (más humano), puesto que se trata del establecimiento de las relaciones interpersonales, y a la vez más manifestativo de

¹⁴ *Op. Cit.* . RUÍZ DE LA PEÑA, Juan L., *El don de Dios: antropología teológica*. p. 256.

¹⁵ *Ibidem*. p. 256.

¹⁶ *Ibidem*. p. 256.

la radical insuficiencia humana para obtener autónomamente la propia salvación, puesto que, con él, el creyente reconoce expresamente la necesidad absoluta de Cristo y se entrega enteramente a él, en respuesta a la total autoentrega que con Cristo lo ha gratificado.

Considero oportuno recordar que, si volvemos la mirada al AT, no se habla de “Justificación”, sino de “Justicia” (de Dios, del hombre). Lo primero sale sólo como forma verbal causativa: “Hacer justo”, “Declarar justo”. La palabra hebrea para “justicia” es *sadeq*, que significa: “fidelidad comunitaria”, “conducta conforme a la comunidad”¹⁷, referida a la fidelidad de Dios a la alianza, conducta conforme a la alianza. Es por ello que el concepto tiene un sentido social y ético, y sólo más tarde tomara un sentido filosófico y/o jurídico. Ahora bien, es cierto que la base y forma práctica de la justicia es el cumplimiento de la ley, su transgresión es sancionada en el juicio (de Dios y del hombre investido de tal poder). Pero cumplir la ley no tiene el sentido que tiene en la ética griega de “dar a cada uno lo suyo”, sino que significa seguir las instrucciones de Dios de un modo personal, comunitario y con fe.

Sancionar la trasgresión no significa únicamente crear una compensación por el orden jurídico violado, sino proteger a la comunidad del “hacer y sufrir las consecuencias” en el que cae el pecador con su mala acción y por el que constituye un peligro para la comunidad. Pero, sobre todo, el *sadeq* de Dios no es una justicia distributiva, es decir, en donde se premie o se castigue, sino en tanto que su fidelidad a la Alianza es única y por esto es idéntica a su gracia y misericordia. Es por ello que el lugar de la restauración de la violación de la “Justicia de Dios” y el lugar de la respuesta a la fidelidad de la alianza por parte del hombre es el culto, en el que siempre se restablece de nuevo la alianza de Dios y sus mandamientos. Es ahí, en el culto, donde el oyente y cumplidor de los mandamientos es declarado “Justo” y así idóneo para el oficio religioso, es por ello que el culto es también donde se quiebra por orden de Dios el “hacer sufrir las

¹⁷ EICHER, Peter. *Diccionario de conceptos teológicos*, Ed. Herder, T. I., Barcelona, 1989, pp. 603-604.

consecuencias” del corruptor, explícitamente en el rito individual de purificación y en el rito de purificación para todo el pueblo¹⁸.

Otro factor que debemos tener en cuenta es que era casi imposible que un griego entendiera “Justicia” en un sentido idéntico que “Misericordia”, “Gracia” o “Fidelidad a la Alianza”. El griego necesariamente pensaba en la virtud de la igualdad, es decir, si Dios es Justo, entonces obra con los hombres como merecen, esto es, castigando al pecador y premiando al justo. Pero entonces, ¿Cómo es posible la “justificación”? ¿Cómo puede expresarse con palabras el testimonio paulino? Para explicar estas cuestiones parto del desarrollo breve de dos conceptos que determinaron la tradición siguiente hasta nuestro siglo. El primero dice que: la justicia de Dios, que en la justificación del hombre se traduce en su salvación, no puede significar la justicia como propiedad esencial de Dios ya que más tarde se traducirá como justicia “activa”, y esta justicia tendría que castigar al pecador, y no salvarlo. Por lo tanto, tiene que ser justicia “dada” por Dios al hombre, la cual se calificará como justicia “pasiva”, ya que la fuente de esta justicia pasiva de Dios no es su justicia activa, sino su amor que trasciende toda su justicia. Naturalmente, con esta distinción, que dista mucho del pensamiento judío, justicia y amor se convierten en polos opuestos. Es por ello que, para entender un puente entre ambos, se introduce una segunda línea de pensamiento, donde se compensa las exigencias de la justicia (activa) de Dios al recaer sobre Cristo el castigo merecido por el pecado eximiéndonos así a nosotros los pecadores y obteniendo la salvación en el Hijo Redentor.

CONSIDERACIONES FINALES

En suma, el acontecimiento de la gracia desde la teología que nos propone San Pablo, no es más que comprender la bondad de Dios que rodea la debilidad de la creación, que la justifica por el hecho de la fe en el amor Divino del Dios redentor.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*. p. 604.

Es por ello que el concepto de la gracia toma varios matices desde la expresión de la carta a los Romanos o desde la carta a los Gálatas. La ley mosaica queda superada y se abre paso a la justificación que Dios concede porque él es justicia y también misericordia. Por lo tanto, la “Gracia” para Pablo, no es algo, sino alguien, es decir Cristo, que desde la expresión de nuestra carne conoce nuestras debilidades, y él las redime en la experiencia de la cruz, es ahí donde entra en acción la “justificación”, porque Dios, el que es “justo” nos justifica en el hijo, nos hace uno con Cristo, nos llama a participar de su bondad y experiencia liberadora del pecado, nos anima a salir de las trasgresiones de la ley y nos permite abrir la bondad del corazón a su encuentro, donde la gracia siempre nos acompaña, es decir, nuestra vida es una experiencia de eterna gracia, de amor al pecador y de una justificación que nos hace uno en el dador de la vida, donde todo es gracia y encuentro y en quien nuestra vida adquiere un significado y sentido redentor.

BIBLIOGRAFÍAS CONSULTADAS

1. COENEN, Lothar & AA. VV., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Vol. II, Ed. Sígueme, Salamanca, 1990.
2. EICHER, Peter. *Diccionario de conceptos teológicos*, Ed. Herder, T. I., Barcelona, 1989.
3. G. Aulén., *Christus Victor*, Londres, SPCK, 1931.
4. LADARIA, Luis F. *Introducción a la Antropología Teológica*, Ed. Verbo Divino, Navarra, 1993.
5. O. MÍGUEZ, Néstor. *La Gracia en la teología paulina: profecía, política y economía*, Ed. Estudios de Religión, v. 24, n. 39, 80-90, jul./dez. 2010.
6. RUÍZ DE LA PEÑA, Juan L., *El don de Dios: antropología teológica*, Ed. Sal Terrae, 3ª. Edición, Santander, 1991.
7. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos I*, Salamanca ,1989.