

[211]

## JUSTICIA EN LAS CARTAS PAULINAS

Enrique Nardoni

### Introducción

El tema de este artículo es la justicia en San Pablo según el sentido de los términos que él emplea y los enfoques que él tiene al respecto. Consiguientemente, considero la dimensión social de la justicia de Dios en su acción sobre la humanidad, y su repercusión en el creyente. Analizo los efectos de la justicia en diversos niveles, en especial en la condición de la mujer y el esclavo, y en el enfoque que Pablo da a la colecta que él organiza en bien de la iglesia de Jerusalén. Describo asimismo el concepto filosófico de justicia que Pablo emplea al tratar el tema de la obediencia al estado. En el curso del artículo subrayo alusiones con que Pablo desvirtúa la fuerza de la justicia de la propaganda romana, comparada con la justicia del evangelio. Para comenzar, doy una breve reseña histórica sobre la paz romana en el período de Pablo y sobre los antecedentes del Apóstol. Al decir Cartas Paulinas, entiendo las auténticas. En base a ellas expongo el pensamiento paulino, aunque me refiero también a las llamadas déutero-paulinas y las Cartas Pastorales al hablar de los códigos de deberes familiares.

### 1. El imperio romano en el primer siglo cristiano

San Pablo vivió en la primera mitad del primer siglo cristiano y murió mártir a mediados de los años sesenta. Le tocó vivir durante el período de paz romana inaugurada por el emperador

[212] Augusto (27 a.C. - 14 d.C.), quien fue celebrado como aquél que llevó la historia a su culminación, trayendo la salvación sobre la tierra; él terminó con la edad de hierro e hizo retomar la edad de oro sobre el mundo.<sup>1</sup> Roma trajo la paz, pero una paz obtenida en los campos de batalla y mantenida por el poder de las armas. Así decía Tácito: "Había sin duda paz, pero una paz con derramamiento de sangre".<sup>2</sup> Para mantener el dominio sobre los pueblos conquistados, los magistrados romanos trataban de granjearse las clases altas beneficiándolas y haciéndoles gustar las ventajas de la cultura romana y las delicias de su estilo de vida. Roma era clasista. Plinio expresa esta mentalidad cuando dice que es importante "mantener las diferencias de rango y dignidad. Porque igualar y fusionar los diferentes niveles sociales de la humanidad está muy lejos de producir igualdad entre los humanos".<sup>3</sup>

En sus conquistas, Roma se gloriaba de su fidelidad (*fides*) a los pactos y recompensaba a sus aliados. Es un hecho que César reconoció la colaboración del pueblo judío en su conquista de Egipto (48-47 a.C.), concediendo privilegios excepcionales a las comunidades judías residentes en las ciudades griegas; privilegios que luego serían suscritos por Augusto. Entre los privilegios concedidos al pueblo judío figuraban: reducción de impuestos, libertad del servicio militar, permiso de ejercer su jurisdicción en sus propias comunidades, derecho de establecer instituciones financieras propias, celebrar sus fiestas y tener reuniones y cenas en común.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ver Virgilio, *Eneida* 6.791-5; *Egloga* 4.4-10. Virgilio exalta la misión divina de Roma para dominar, "para establecer la civilización sobre la base de la paz, para salvar a los conquistados y destruir a los arrogantes agresivos" (*Eneida* 6.852-853). Sobre la paz romana, ver Klaus Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Philadelphia: Fortress, 1987) 7-10. En la propaganda romana, "paz y seguridad" era el lema que expresaba la gran hazaña de Augusto. En sus Actas, el emperador afirma que durante su principado el senado, por tres veces consecutivas, proclamó "la paz asegurada por la victoria a través de todo el dominio del pueblo, en mar y tierra". El emperador se gloria de haber cerrado el arco de Jano Quirinio, que representaba las puertas de la guerra (*Res Gestae Divi Augusti* 13). Según Virgilio, Augusto cumplió la profecía, que le hizo Júpiter, de que en su reinado las guerras cesarían. "La paz y seguridad", que el poder romano daba al mundo, justificaba la pérdida de autonomía padecida por los países conquistados y el sufrimiento que ello acarrea.

<sup>2</sup> Ver Tácito, *Anales* 1,10,4; y *Agricola* 20,2-3.

<sup>3</sup> Ver Plinio, *Cartas* 9.5

<sup>4</sup> Ver Flavio Josefo, *Antigüedades* 14, 10; G. W. Clarke, "Religio Licita", *ABD* 5.665-67; y Bo Reicke, *The New Testament Era: The World of the Bible from 500 B.C. to 100 A.D.* (Philadelphia: Fortress, 1975) 87-89.

[213] En el primer siglo cristiano, el judaísmo era un hecho internacional.<sup>5</sup> En esa época, como dice E. Mary Smallwood, "muy pocas ciudades de las costas orientales del mediterráneo y pocas de las grandes ciudades del imperio no tenían una comunidad de judíos residentes".<sup>6</sup> Las más conocidas de esas comunidades, fuera de la de Palestina, eran las de Roma y Alejandría.

## 2. Pablo de Tarso. Sus antecedentes

Pablo nació en Tarso, en la costa sudeste del Asia Menor, de una familia judía. En el judaísmo, fue un fariseo genuino. Los fariseos eran gente instruida, perteneciente a la clase de los dependientes a servicio de la clase gobernante, desempeñándose como jueces, maestros o ocupando puestos subalternos en la administración. Estaban asociados entre ellos con el propósito de llevar una vida de estricta observancia de acuerdo a la alianza y de ayudar a mejorar el ambiente social. Eran reformistas con tendencias revolucionarias, aunque generalmente no violentas, dependiendo de sus creencias apocalípticas.<sup>7</sup> Alimentaban las esperanzas mesiánicas de un mundo basado en la justicia. Anhelaban una época en que la dominación extranjera fuera abolida, los exiliados retornaran a la tierra, los impíos fuesen exterminados, y el reino mesiánico fuera establecido sobre la tierra con Jerusalén como capital. Los fariseos practicaban un realismo político de acuerdo a una perspectiva de tipo apocalíptico según la cual la subida y la caída de los imperios eran el resultado de

---

<sup>5</sup> Ver J. Andrew Overman and William Scott Green, "Judaism (Greco-Roman period)", *ABD* 3.1037-54; Steven D. Fraade, "Judaism (Palestinian)", *ABD* 3.1054-61; Shimon Applebaum, "Judaism (Rome)", *ABD* 3.1073-76; Moshe Beer, "Judaism (Babylonian)", *ABD* 3.107-83; Peder Borgen, "Judaism (Egypt)", *ABD* 3.1061-72; E. Mary Smallwood, *The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian* (SJLA 20; Leiden: Brill, 1976); J. Neusner, *From Politics to Piety* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973).

<sup>6</sup> Smallwood, *Jews*, 122.

<sup>7</sup> En este siglo a Anthony Saldarini que dice contra Neusner que Josefo y las tradiciones rabínicas coinciden en que los fariseos fueron un grupo político y religioso que buscó obtener poder e influencia en el judaísmo palestino, pero que logró menos participación política en el primer siglo que en los tiempos de los Asmoneos y de Herodes: A. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988) 200-20. Una opinión semejante la tiene también Gedalyahu Alon, *Jews, Judaism and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalén: Magnes, 1977) 34.

[214] un plan fijado en el cielo.<sup>8</sup> Pablo manifiesta haber tenido antecedentes apocalípticos. Así parecen indicarlo sus Cartas, sobre todo la correspondencia a los Tesalonicenses y a los Corintios.<sup>9</sup>

### 3. Pablo Apóstol de Cristo

Pablo ve en la aparición de Cristo resucitado como la revelación que Dios el Padre le hizo de su Hijo (Gál 1:16). Para caracterizar esta revelación usa el verbo *apokalyptein* ("revelar"), destacando con ello su carácter apocalíptico por cuanto se trata de una revelación que desoculta el plan de Dios para la salvación final de toda la humanidad y afirma que ese plan ha entrado en acción en la historia. El Cristo que se le aparece es el que ha sido entronizado para dar término al mundo presente y establecer una nueva humanidad en un mundo recreado. Esto indica para él que el tiempo dado a los poderes de este mundo ha expirado en el cielo. Ahora viene el tiempo escatológico de la proclamación del evangelio para que los hombres acepten el ofrecimiento de la salvación por Cristo. Pablo es llamado a predicar el evangelio a los gentiles. En el curso del cumplimiento de su misión, Pablo recibe el conocimiento del misterio de la salvación de Israel como pueblo elegido. Como resultado de esta revelación, ve en la conversión del pueblo elegido un momento culminante del tiempo escatológico. Ese momento llegará después de que todos los elegidos de los gentiles hayan entrado en la comunidad del reino de Dios (Rom 11:15 y 25-32).<sup>10</sup> El tiempo de la predicación del evangelio, en la percepción de Pablo, es breve. Terminará con la segunda venida de Cristo, que él espera en su misma generación. Es la venida con poder y majestad en que Cristo pondrá todos los enemigos bajo su poder y entregará el poder a Dios Padre (1 Tes 5:15-17; 1 Cor 15:23-28,

---

<sup>8</sup> Ver Neil Elliot, *Liberating Paul: The Justice of God And the Politics of the Apostle* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994) 163; Ellis Rivkin, *The Hidden Revolution: The Pharisees' search for the Kingdom Within* (Nashville: Abingdon, 1978); y J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge: Cambridge UP, 1973).

<sup>9</sup> Ver W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* (2a. ed.; New York: Harper & Row, 1953) 10-11.

<sup>10</sup> N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1991) 220-25.

[215] 50-57). Pablo se entusiasma al ver el progreso del evangelio y la nueva vida que reina en las comunidades cristianas. Considera estos hechos como efectos de la acción escatológica del poder de Cristo que va sometiendo el mundo a su poder salvador. La presencia de esa acción le garantiza el triunfo total de Dios en un futuro próximo. Pablo describe la acción de Cristo no sólo como escatológica. La pinta también con imágenes de la tradición apocalíptica judía, como son la voz del arcángel, el sonido de la trompeta, el descendimiento del cielo, la instantánea transformación de los vivientes, la resurrección de los muertos, la destrucción de los poderes de este mundo y el establecimiento del reino consumado de Dios.

Además de usar imágenes de la apocalíptica judía, Pablo adopta conceptos helenistas para comunicar su convicción del fin próximo de la historia. En efecto, era muy extendida en el mundo antiguo la persuasión de que la estructura del cosmos se asienta sobre pares de elementos opuestos. La idea era que si se destruye la polaridad cósmica, la estructura del mundo se desploma. Pablo aplica este concepto a lo que sucede en los que se han apropiado de los beneficios salvíficos de la muerte y resurrección de Cristo por la fe y el bautismo.<sup>11</sup> Para los unidos a Cristo, los grandes pares de los opuestos de la humanidad: (circunciso/incircunciso; judío/gentil; libre/esclavo; hombre/mujer) ya no cuentan como elementos primarios de control para establecer posiciones en la comunidad. Para los que han sido bautizados en la muerte de Cristo, esas divisiones pierden valor, porque los bautizados pertenecen a la humanidad de la nueva creación en la cual lo importante es la participación en la familia de Dios por la unión con Cristo (Gál 6:15; 3:27-29). En lugar de los opuestos, entra "el Uno" en Cristo, que eleva, iguala y unifica (Gál 3:28). Al afirmar la cesación del valor primario de los opuestos, Pablo quiere comunicar su convicción sobre la inminente cesación de este cosmos por la acción presente del poder de la nueva creación.

---

<sup>11</sup> J. Louis Martyn, "Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians", *NTS* 31 (1985) 410-24. En mi exposición, sigo el argumento de Martyn, pero lo matizo con la precisión introducida por Ben Witherington sobre la interpretación de Gál. 3:28. Ver Ben Witherington, "Rite and Rights for Women – Galatians 3.28", *NTS* 27 (1981) 539-604.

[216]

#### 4. La dimensión social de la justicia de Dios

En la Carta a los Romanos, Pablo pone la acción escatológica de Dios, ejercida por Cristo, bajo el título de la justicia de Dios.<sup>12</sup> Lo hace al anunciar el tema de la Carta diciendo:

*No me avergüenzo del evangelio, porque es el poder de Dios para la salvación de todo creyente, judío primero y griego luego. Pues la justicia de Dios se manifiesta (dikaiosynē theou apokalyptetai) en él (evangelio) de fe en fe, como está escrito, "el justo por la fe vivirá" (Rom 1:16-17).*

Para Pablo, la razón última de la acción salvadora del evangelio reside en la justicia de Dios (*dikaiosynē theou*). Los efectos transformadores de la predicación del evangelio manifiestan que la justicia de Dios ha entrado a actuar en la arena de la historia. Es una manifestación apocalíptica (*apokalyptetai*) por cuanto, como dijimos, revela el misterioso plan de Dios, puesto en acción, para

la salvación de toda la humanidad en el último período de la historia.

La mayoría de los exégetas coinciden hoy en día en que la justicia de Dios, en el texto citado, es un atributo divino. Pues es un concepto que está puesto en contraste con la ira de Dios (Rom 1:18). Además, la justicia de Dios está asociada con la fidelidad de Dios (*pistis theou*, Rom 3:3), con su veracidad (*alétheia theou*, 3:7) y con su misericordia (*eleos theou*, 11:31-32). Es una cualidad de Dios, pero no estática sino dinámica. Incluye la acción de absolver y salvar. Lo que mueve a Dios a dar su sentencia absolutoria y arreglar la humanidad es su honestidad y fidelidad. Se trata de la fidelidad que Dios tiene consigo mismo y con su creación de acuerdo al plan manifestado en la creación y refrendado en la redención. El es fiel no sólo con la humanidad que él ha creado y destinado a alcanzar la filiación divina, sino también para con el mundo que él ha hecho con un destino de gloria. Porque como dice el Apóstol: "La creación misma espera ansiosamente la revelación de los hijos de Dios... porque la misma creación será liberada de la esclavitud a la decadencia, para

---

<sup>12</sup> Ver J. C. Beker, "The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul's Letter to the Romans", en *Christians among Jews and Gentiles* (Fest. Krister Stendhal; eds. G. W. E. Nickelsburg y G. W. MacRae; Philadelphia: Fortress, 1986) 10-16; John Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Reumann, "Righteousness (NT)", *ABD* 5.745-73.

[217] alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios" (Rom 8:19.21).<sup>13</sup>

La justicia de Dios entra en la historia y reclama la creación entera bajo su dominio y soberanía. La justicia de Dios libera al ser humano de la esclavitud de sus opresores. Al liberarlo, lo restaura a la imagen que Dios le había dado en la creación (Rom 3:23), mejorada en la imagen de Cristo (2 Cor 3:18; 4:4). Es una restauración que eleva, porque promociona al ser humano a la condición de hijo de Dios (Gál 3:29; 4:5-7; Rom 8:14-17). Eleva y equipara, porque da a cada uno la misma condición filial y la misma participación en la herencia divina.

Los enemigos opresores de que la humanidad es liberada son descritos como poderes cósmicos que penetran en lo más profundo de los individuos, de las comunidades e instituciones (Rom 5:12,21; 6:9,12-14). Se les da los nombres de *hamartía* ("pecado") y *thánatos* ("muerte"). *Hamartía* es considerada como un poder cósmico personificado que aparta a los seres humanos de su Creador. *Thánatos* también es un poder cósmico personificado, pero no es independiente sino que está al servicio de *hamartía*; su función es separar definitivamente de Dios al ser humano sometido a *hamartía*; el objeto es cortar la comunicación con su única fuente de vida. Estos poderes han entrado en la historia de la humanidad por la transgresión del primer hombre. Afectan al individuo en su interioridad profunda cuando éste los acepta. Pero no se reducen a la interioridad del individuo. Penetran todos los niveles del comportamiento humano: social, político y económico. Llegan a dar su configuración propia a las instituciones y medios de comunicación. De esta manera *hamartía* llega a crear la forma de vida del mundo presente (Rom 12:2; Gál 1:4; Flp 2:15).<sup>14</sup> Para Pablo, una característica esencial de *hamartía* y de toda la conducta que ella inspira es la "injusticia" (*adikía*, Rom 1:18,29), es decir, la violación sistemática del orden recto, establecido por Dios en la creación. La *hamartía* tiene en sí un espíritu violento de injusticia que infringe y daña el orden de sujeción a Dios y manipula las personas y las cosas para ponerlas bajo su dominio. Lleva al ser humano a servirle como instrumento de injusticia (Rom 6:13, 16-

---

<sup>13</sup> Joseph A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; New York: Doubleday, 1993) 504-11.

<sup>14</sup> Ver Fitzmyer, *Romans*, 641; R A. Culpepper, "God's Righteousness in the Life of His People: Romans 12-15", *RevExp* 73 (1976) 451-63; J. Moiser, "Rethinking Romans 12-15", *NTS* 36 (1990) 571-82; H. Schlier, "Der Christ und die Welt", *GL* 38 (1965) 416-28.

[218] 20) produciendo obras propias de la "condición carnal" que Pablo describe en Gál 5:19-21. Hace lo opuesto de lo que la justicia de Dios produce. Porque ésta lleva al ser humano a servir a la injusticia (Rom 6:13,18-20) y a inspirarle las obras de acuerdo a su espíritu (Gál 5:22-23). La justicia a la que el fiel sirve es el nuevo orden establecido por la muerte y la resurrección de Cristo (Rom 8:1). Es un orden de relaciones regulado por la ley de Cristo (Gál 6:2). En esta ley, todos los mandamientos se compendian en el amor guiado por el Espíritu (Gál 6:13-14,22-26; Rom 13:9-10; 8:3-5,14). El Espíritu por su parte da el conocimiento de la voluntad de Dios y confiere la fuerza para cumplirla. La justicia de Dios que justifica por la fe toma profundamente al individuo creyente, pero no lo aísla dejándolo solitario y pasivo en espera del cielo. Cuando el individuo es justificado es hecho miembro del cuerpo de Cristo. De la comunidad en que vive pasa a pertenecer a una nueva comunidad y recibe el Espíritu para desempeñar funciones serviciales en la misma (1 Cor 6:11; Gál 4:6).<sup>15</sup> El Espíritu a su vez derrama el amor en la profundidad del creyente, un amor destinado a impregnar toda su conducta. Es un amor servicial y abnegado sin ficciones, un amor que genera aprecio por el otro y que sabe alegrarse del bien ajeno y celebrar su liberación (Rom 12:9-11; 15:79; 1 Cor 13: 1-13). Este amor dedicado es una continua deuda que cada uno tiene con los miembros de la comunidad (Rom 13:8). El amor incluye en su dedicación para con el otro todos los deberes de la justicia, sea conmutativa o distributiva (Rom 13:8-10; Gál 5:14), pero los trasciende cuantitativa y cualitativamente. Porque, por un lado, la justicia en sentido estricto es sólo una parte del inmenso complejo de relaciones de los fieles entre sí. Y, por otro, todo lo que el fiel debe al otro no es sólo un cumplimiento frío de la ley sino una manifestación que tiene el calor del aprecio humano, un aprecio que se desvive en un servicio abnegado y creador, buscando el bien del otro y alegrándose en sus éxitos.

Se entiende, dentro de este cuadro, que la justificación obrada por la justicia de Dios en el individuo tenga consecuencias sociales en la comunidad eclesial. Lógico con estas consecuencias, Pablo confronta a Pedro en Antioquía porque éste consentía en aceptar razones rituales como criterio de control para la participación en

---

<sup>15</sup> Sobre la función social de la doctrina de la justificación, ver Nils Alstrup Dahl, *Studies in Paul* (Minneapolis, Minn: Augsburg, 1977) 95-120.

[219] la mesa comunitaria (Gál 2:11-14). Lo que controla la participación en la comunidad es la fidelidad a Cristo y el ejercicio del amor para el bien de la comunidad. Este es el criterio que Pablo usa para arreglar las divisiones creadas por los diversos partidos y por los "espirituales" en la comunidad de Corinto. Utiliza también este criterio en sus consejos sobre la tensión existente en la iglesia romana entre los "débiles" y los "fuertes".

La visión del mundo nuevo bajo el poder de la justicia de Dios -que rompe barreras de separación, aúna e iguala- es vivida intensamente en el momento litúrgico, momento que anticipa la consumación escatológica. En ese momento los cristianos -dueños y esclavos, hombres y mujeres, romanos y bárbaros, circuncisos e incircunciso- todos juntos, animados por el mismo espíritu se sienten hijos del mismo padre, Dios, reconocen un único señor, Cristo Jesús, y esperan la misma herencia. Pero, para Pablo, el momento litúrgico no es simplemente un escape de este mundo. Al contrario, la liturgia vitaliza y motiva a los cristianos a llevar los valores del nuevo orden a la vida ordinaria del mundo terreno.

## **5. La Justicia de Dios y la mujer**

Pablo creó en sus iglesias la conciencia de lo que significa que tanto el hombre como la mujer han recibido la justificación por la fe y el bautismo.<sup>16</sup> Los dos, el hombre y la mujer, participan sin distinción de la acción benéfica de la justicia de Dios. Han recibido el mismo Espíritu, se dirigen al mismo Padre y profesan fidelidad al mismo y único Señor. Los dos son hijos de Dios con el mismo derecho a la herencia, y participan en el culto de la comunidad al mismo nivel; si el hombre ora y profetiza (1 Cor 11:4), la mujer también ora y profetiza (11:5). Muchas mujeres colaboraron con Pablo en la predicación del evangelio; participaron en el trabajo apostólico a la par de los varones. Pablo nombra en

---

<sup>16</sup> Sobre la mujer en San Pablo, ver Victor Paul Furnish, *The Moral Teaching of Paul* (Nashville: Abingdon, 1979) 84-114; Ben Witherington, III, "Women (NT)", *ABD* 6.957-961; K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women* (Philadelphia: Fortress, 1966); Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: Crossroad, 1983) 205-41; Susanne Heine, *Women and Early Christianity* (Minneapolis: Augsburg, 1988). Witherington, *Women in the Earliest Churches* (Cambridge: University Press, 1988).

[220] especial a Evodia, Síntique (Flp 4:2-3), Prisca (Rom 16:3-5), María (16:6), Junia (16:7), Trifena, Trifosa y Pérside (16:12).<sup>17</sup> Junia es llamada "apóstol" en el sentido amplio que esta palabra tenía en la primitiva comunidad cristiana (ver 1 Cor 15:7). Mujeres fueron también dirigentes de comunidades. Febe estuvo a cargo o tuvo un cargo importante en la iglesia de Cencreas (Rom 16:11. Prisca con su esposo Áquila era proclamadora y maestra de la fe y reunía una comunidad en su casa (16:5).

Muchos autores recientes han visto en el texto de Gál 3:28 la carta magna de la igualdad humana: "Ya no hay más judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús".<sup>18</sup> Con este texto Pablo expresaría la anulación de dichas diferencias. Ben Witherington ha aportado una importante contribución al respecto. Corrige en cierto sentido y afina dicha interpretación.<sup>19</sup> Su posición se puede reducir a lo siguiente: el texto no se refiere a la abolición de las diferencias étnicas, sociales o sexuales, sino al hecho de que estas diferencias no son criterios de control para la admisión de las personas para ser unidas a Cristo, es decir, para entrar en la comunidad cristiana; no tienen valor salvífico. Además, según Witherington, Pablo no dice "hombre o mujer" sino "hombre y mujer" (*arsen kai thély*) usando las expresiones del Génesis (1:27; 5:2) para significar la pareja matrimonial. Lo cual indica que Pablo se refiere al estado matrimonial y no lo considera como elemento necesario para la vida cristiana. Esto abre para la mujer el derecho a la vida célibe. Hasta aquí la interpretación de Witherington. En esta interpretación hay una cosa muy valiosa y es la afirmación de que Pablo no habla de la abolición de las diferencias étnicas, sociales y sexuales, sino de la devaluación de dichas diferencias en la comunidad cristiana. Pero el texto de Gál 3:26-28 no habla sólo de los criterios de admisión en la comunidad, sino también y sobre todo del estado de los cristianos en la comunidad; habla de lo que éstos han recibido por la justificación por medio de la fe. Esto implica que la posición del justificado en la comunidad no depende de su condición étnica, social o sexual. Pero hay que tener en cuenta

---

<sup>17</sup> Pablo usa el verbo "trabajar" (*kopiaō*) para designar la labor de la predicación (1 Tes 5:12; Gal 4:11; 1 Cor 15:10; 16:16; Flp 2:16). Lo mismo hace con el verbo "luchar" (*synathleō*) (Flp 1:22; 4:3).

<sup>18</sup> Ver Stendahl, *Women*, 32-37.

<sup>19</sup> Witherington, "Rite", 593-694.

[221] que la igualdad recibida por la justificación no excluye diversidad de servicios; éstos a su vez pueden incluir subordinación de un miembro a otro en el cuerpo eclesial, pues carisma no se opone a autoridad y las iglesias paulinas estaban en un proceso de institucionalización.<sup>20</sup>

Siguiendo con la crítica a Witherington debo advertir que la afirmación de que la frase "hombre y mujer" (*arsen kai thély*) se refiera al estado matrimonial parece un poco rebuscada. Es muy probable que Pablo aluda al Génesis. De allí que use, como el Génesis, la expresión "hombre y mujer" (*arsen kai thély*) en lugar de "hombre o mujer". Lo cual introduce un cambio de estilo en la cadena de pares de opuestos referidos en Gál 3:28. Pero, en el Génesis, la expresión *arsen kai thély*, cuya traducción literal es "macho y hembra", no significa necesariamente el estado matrimonial. De por sí, sirve para destacar los opuestos en el sexo (Gén 6:19-20; 7:2,3,9,14). Como conclusión, es muy probable que Pablo use la frase "hombre y mujer" ("macho y hembra") con el mismo sentido de oposición que emplea en los otros pares de opuestos. Por tanto, el texto sirve de argumento para la promoción de la mujer en la iglesia y abre las puertas para su actuación en ella a la par del hombre. Pero no dice que el estado matrimonial sea innecesario para estar unido a Cristo. Sin embargo, aunque esta idea no esté expresada en Gál 3:28, no significa que no sea paulina. En realidad, se encuentra en 1 Cor 7:25-35. Allí Pablo afirma su preferencia por la vida célibe y la aconseja, con prudencia, a hombres y mujeres para el servicio de la comunidad. Este texto es muy importante para la liberación de la mujer, sobre todo si se tiene en cuenta que, en la corriente general de la tradición judía, el matrimonio era obligatorio.<sup>21</sup> Además, como dice Elisabeth Schüssler Fiorenza, el derecho que Pablo da a la mujer de permanecer célibe va contra las intenciones de las leyes romanas y el carácter de la cultura general de la época.<sup>22</sup>

Cuando se habla de la mujer en San Pablo, se suele mencionar dos textos (1 Cor 14:33b-36; 11:2-16) que parecen desdecir las afirmaciones y la práctica de Pablo que hemos expuesto en los

---

<sup>20</sup> Nardoni, "The Concept of Charism in Paul", *CBQ* 55 (1993) 68-80.

<sup>21</sup> Esta tradición aparece en 1 Tim 2:15, en que el autor de las Cartas pastorales hace una defensa del matrimonio en contra de los falsos maestros que en la comunidad atacaban la bondad de dicha creación.

<sup>22</sup> Ver Schüssler Fiorenza, *Memory*, 225.

[222] párrafos anteriores. I Cor 11:2-16 habla del orden en las reuniones litúrgicas. Allí, Pablo aconseja que se siga la costumbre tradicional: los hombres con cabeza descubierta y las mujeres con velo. Pero Pablo, en este texto, no habla de la función de la mujer en la iglesia. Habla más bien de una costumbre de vestirse que indica la identidad del sexo. Pero cuando trata de justificar la costumbre con textos de la Escritura, parece usar el concepto de subordinación de la mujer con respecto al varón. Se dice que el varón es la cabeza de la mujer; lo cual parece significar dependencia. Pero el concepto de cabeza puede indicar también el concepto de proveniencia sin significar necesariamente subordinación. De hecho Pablo al final dice:

*Sin embargo, en el Señor, ni la mujer existe sin el hombre, ni el hombre sin la mujer. Pues aunque es verdad que la mujer fue formada del hombre, también es cierto que el hombre nace de la mujer; y todo tiene su origen en Dios (1 Cor 11:11-12).*

En este texto, Pablo afirma la mutua dependencia del varón y la mujer y su común dependencia de Dios. Con la afirmación de mutua dependencia, Pablo corrige la tradición sobre la subordinación de la mujer, y destaca que todos son uno en Cristo, cada uno con sus dones y funciones propias.<sup>23</sup>

1 Cor 14:33b-36 habla de la subordinación de la mujer al varón y menciona la prohibición que las mujeres hablen en las reuniones litúrgicas. Este texto cuadra bien dentro de los códigos de los deberes familiares que se leen en Efesios y Colosenses como también en las Cartas Pastorales. Pero no se ubica bien dentro del pensamiento paulino expresado arriba (ver 1 Cor 11 :5). Es por eso que los comentaristas suelen considerar dicho pasaje como no auténtico; un comentario puesto al margen que luego pasó al texto.<sup>24</sup> Otros autores que defienden la autenticidad del pasaje, lo explican como una directiva dada para una situación concreta creada por algunas mujeres que perturban el orden en la asamblea litúrgica.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Furnish, *Women* 95-102.

<sup>24</sup> Ver Furnish, *Moral*, 91-92; G. Fitzer, *Das Weib schweige in der Gemeinde* (Munich: Kaiser, 1963); J. Murphy-O'Connor, "The First Letter to the Corinthians", *NJBC*, 49:64. Ultimamente Craig S. Keener (*Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* [Peabody: Hendrickson, 1992]) ha sostenido que se trata de un texto auténtico de Pablo y que se refiere a las mujeres faltas de instrucción que creaban problemas en las asambleas. Pablo indica que se callen en las reuniones y que luego sean instruidas.

<sup>25</sup> Ver Witherington, "Women (NT)", 959.

[223]

## 6. La Justicia de Dios y la esclavitud

Pablo habla de la esclavitud en 1 Corintios y en la Carta a Filemón. Lo hace desde la perspectiva de la acción de la justicia de Dios que justifica por la fe y eleva a todo justificado a la misma dignidad. Las afirmaciones y la conducta de Pablo con respecto a la esclavitud se deben entender dentro de las leyes y costumbres del mundo greco-romano. La esclavitud era un elemento esencial para la economía imperial. En el mundo greco-romano, todo tipo de trabajo, sobre todo el manual, estaba en manos de los esclavos. Se consideraba que el trabajo no era para personas libres. Como dice K. Hopkins, doctores, maestros, escritores, tenedores de libros, inspectores, secretarios y capitanes eran esclavos.<sup>26</sup> En ese mundo la esclavitud no era generalmente un estado permanente para el individuo. Era un paso por el cual pasaban muchos libertos por razones varias. Unos entraban en este proceso porque habían sido tomados prisioneros o porque eran hijos de esclavos; otros, porque habían sido vendidos por insolvencia económica o porque se habían vendido a sí mismos a un dueño de clase alta para mejorar su condición económico-social. La manumisión de esclavos se practicaba con generosidad. Era muy común que un dueño concediera libertad a un siervo fiel. Esto se hacía generalmente por testamento, de modo que al morir el dueño el esclavo quedaba libre. El dueño podía asimismo castigar al esclavo denegándole libertad en su última voluntad. Pero, además, hay muchos documentos que prueban que los dueños en vida concedían libertad a sus esclavos por una gran variedad de razones.<sup>27</sup> Existía la práctica de la manumisión, pero ésta no dependía del esclavo, no era una cosa previsible; dependía totalmente de la voluntad de su dueño. Dentro de esta práctica, se entiende que Pablo aconseje a los esclavos en la comunidad de Corinto que aprovechen la oportunidad de la libertad cuando el dueño se la ofrezca.<sup>28</sup> Así Pablo dice:

*Si cuando fuiste llamado eras esclavo, no te preocupes; aunque si tienes oportunidad de conseguir tu libertad, debes aprovecharla*

---

<sup>26</sup> Ver K. Hopkins, *Conquerors and Slaves* (SSRH 1; New York: Cambridge U.P., 1978) 123.

<sup>27</sup> S. Scott Bartchy, "Slavery (Greco-Roman)", *ABD* 6.65-73.

<sup>28</sup> Ver S. Scott Bartchy, *Mallon Jrēsai: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Cor 7:21* (SBLDS 11; Missoula, MT: Scholars Press, 1973 [reimpreso en 1985]) 114-20; Peter Trummer, "Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des mallon jrēsai in Kor 7.21", *Bib* 56 [1975] 344-68.

[224] [mallon chrēsai]. *Pues el que era esclavo cuando fue llamado a la fe, ahora es un hombre libre al servicio del Señor* (1 Cor 7:21-22a).

Los comentaristas notan que para hacer inteligible la frase griega *mallon chrēsai* hay que suplir el objeto del verbo. Se ha propuesto agregar *tē douleia* ("la esclavitud"); el sentido sería que "aún en el caso de que puedas ser libre, permanece en el estado en que estás. Pero lo más probable es que se deba sobreentender *tē eleuthereia* ("la libertad"). El sentido entonces es que "si tú puedes ser libre, usa la oportunidad". La decisión del esclavo debe corresponder al cambio que el cristianismo ha producido en él. La práctica de la manumisión apoya este sentido del texto. Porque la manumisión no dependía del esclavo. Estaba más bien supeditada al beneplácito del dueño. En el caso que se le ofrezca -en la práctica se ofrecía muchas veces- Pablo aconseja no rehusar la oportunidad. En este sentido Pablo habla de un cambio de estado social, semejante al cambio que él aconseja a la mujer dejada por el marido pagano (1 Cor 7:15).

La Carta a Filemón ofrece un caso concreto de la actuación de Pablo con respecto a la esclavitud. En ella, el apóstol intercede por Onésimo, quien no es un esclavo fugitivo como se ha solido entender, sino más bien un esclavo que ha tenido serias dificultades por haber perjudicado a su dueño. Según la práctica romana, en estas circunstancias, el esclavo podía recurrir a una persona de influencia que abogara en su favor para arreglar su situación.<sup>29</sup> Esto es lo que parece hacer Onésimo. Recurre a Pablo. Y en su estadía con Pablo, se convierte al cristianismo. Pablo entonces aprovecha la oportunidad de este cambio. En su exhortación, pone a Filemón frente a una disyuntiva: o continúa siendo dueño de Onésimo o pasa a ser su hermano y compañero en una realidad social nueva. Pablo pide a Filemón que no tenga en cuenta el perjuicio causado por el esclavo y que no retarde su manumisión. Le indica que Onésimo en calidad de liberto será una gran ganancia para él. Porque perderá un esclavo, pero ganará un hermano querido.

---

<sup>29</sup> S. S. Bartchy, "Philemon, Epistle to", *ABD* 5.305-10; P. Lampe, "Keine 'Slavenflucht' des Onesimus", *ZNW* 76 (1985) 135-37; S. C. Winter, "Paul's Letter to Philemon", *NTS* 33 (1987) 1-5; David Daube, "Onesimos", en *Christians among Jews and Gentiles* (ed. G. W. E. Nickelsburg y G. W. MacRae; Philadelphia: Fortress, 1986) 40-43; Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).

[225] En la Carta a Filemón, Pablo muestra su habilidad para reconciliar y crear solidaridad, inspirado en la nueva realidad social que el cristianismo trae consigo. Pero no publica un manifiesto para que la esclavitud sea abolida en el imperio romano.<sup>30</sup> Usa más bien una estrategia de persuasión. Por un lado ofrece una conducta de contraste contra la mentalidad ambiente. Pablo, aunque sea un hombre libre y ciudadano romano, trabaja con sus manos para ganar su sustento (1 Tes 2:9), y da directivas a los cristianos libres a que hagan otro tanto (1 Tes 4:11). Por otro lado, usa todos los recursos de su retórica para que la igualdad creada por incorporación a Cristo sirva de criterio para que el dueño practique generosamente la manumisión y para que el esclavo la acepte y afronte los riesgos de la vida independiente.<sup>31</sup>

En la literatura cristiana posterior, como en las cartas deuteropaulinas, las pastorales y la 1 Pedro, se inculcan la obediencia y sumisión de la esposa con respecto al esposo y del esclavo con respecto a su dueño. Esto es parte de los "códigos de deberes de familia", que se leen en dichas cartas.<sup>32</sup> Estos códigos tuvieron su origen en el mundo helenista y luego pasaron a la cultura greco-romana. Se compusieron como normas éticas para gobernar la casa o la familia (*oikos, oikia*). La familia era considerada como la unidad básica de la sociedad y servía de modelo para cualquier estructura social más amplia. La familia incluía al padre, que era el jefe de la casa, la madre, los hijos e hijas y los esclavos. Los cristianos del mundo greco-romano así como siguieron la estructura familiar, así también adoptaron los esquemas de normas familiares de la cultura ambiental con ciertas modificaciones procedentes del espíritu cristiano. Con esos

---

<sup>30</sup> Bartchy dice que en el mundo greco-romano ninguno propuso la abolición de la esclavitud. Espartaco no luchó por la abolición de la esclavitud, sino por un mejoramiento de su condición. Ver Bartchy, "Slavery", 66 y 69.

<sup>31</sup> Ver Bartchy, "Slavery", 66.

<sup>32</sup> Ver Col 3:18-4:1; Ef 5:21-6:9; 1Pe 2:11-3:12; 1 Tim 2:8-15; 5:1-2; 6:1-2; Tit 2:1-10; 3:1. Para un estudio de los códigos de deberes familiares, ver Ulrike Wagener, *Die Ordnung des "Houses Gottes"* (WUNT 2.65; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1994); John T. Fitzgerald, "Haustafeln", *ABD* 3.88-81; David L. Balch, "Household Codes", *ABD* 3.318-20; Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico, CA: Scholars Press, 1981); David C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico, CA: Scholars Press, 1983); J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).

[226] esquemas daban directivas sobre las relaciones entre esposa y esposo, entre hijos y padres, y entre esclavos y sus dueños. Al adoptar dichos esquemas de enseñanza ética, los cristianos dejaban intacta la estructura patriarcal de la cultura greco-romana con su acento en el concepto de subordinación. Insistían sin embargo en el nuevo espíritu que debía animar la actitud y conducta tanto de los inferiores como de los superiores, destacando la necesidad de la reciprocidad en las relaciones. Bajo el influjo del espíritu cristiano, los primeros "códigos" de deberes familiares rechazan, por ejemplo, el trato injusto de los esclavos y la subordinación absoluta de las mujeres a sus maridos en materia religiosa (ver Col 4:1; 1 Pe 1:18; 4:3).

Se discute entre los exégetas acerca de la razón que motivó a los cristianos a insistir tanto en los esquemas de deberes de familia en sus instrucciones morales, como se ve en las cartas mencionadas. David L. Balch sostiene que la razón fue de tipo apologético.<sup>33</sup> Según él, la insistencia respondió a una situación común de la época. Había en ese entonces, por una parte, muchos casos de familias divididas por motivos religiosos. Pues muchos maridos y dueños de esclavos se mantenían paganos mientras sus mujeres y parte de sus esclavos se habían convertido al

cristianismo. Por otra parte, los cristianos, en el ambiente pagano, solían tener la mala fama de ser arreligiosos, inmorales e insubordinados. Los esquemas de deberes familiares se adoptaron para estimular a las esposas y a los esclavos cristianos, cuyos maridos y dueños respectivamente eran paganos, a ser ejemplo de aquellas virtudes que en la cultura greco-romana se tenían en gran estima. La exhortación a la práctica de la virtud tenía por objetivo mostrar un testimonio de vida que refutara las calumnias paganas contra los cristianos. Además, una conducta virtuosa de acuerdo a los cartones de la cultura greco-romana hacía atrayente la vida cristiana para los paganos y ayudaba para su conversión.

John H. Elliot considera que la explicación de Balch tiene muchas cosas buenas, pero que es incompleta, pues deja de lado los motivos internos que eran de suma importancia para los pequeños grupos cristianos dispersos en medio de la gran sociedad greco-romana.<sup>34</sup> Los pequeños grupos de contraste, como son estos

---

<sup>33</sup> Balch, "Household", 318-20; Balch, *Wives*, 130-80, 230-37, 264-65.

<sup>34</sup> Ver John H. Elliot, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress press, 1981) 208-20.

[227] grupos cristianos, son llamados por los sociólogos grupos "sectarios".<sup>35</sup> Estos grupos tienen urgente necesidad de asegurar la cohesión interna para poder subsistir en un ambiente adverso. Los códigos de familia cumplían precisamente ese objetivo; promovían y fortalecían los vínculos sociales dando al grupo cohesión, sentido de pertenencia y apoyo moral. Fortaleciendo las relaciones recíprocas en la comunidad básica se aseguraba la cohesión del grupo cristiano. Hay que tener en cuenta dos cosas para entender mejor la importancia del *oikos* y de los códigos de deberes familiares. Primero, pertenecer a un *oikos* era de suma importancia en el mundo greco-romano, pues ello daba identidad, protección, acogimiento y aprecio. Sin dicha pertenencia, el individuo se encontraba marginado y perdido. Segundo, era un honor cumplir con los deberes que correspondían a cada uno dentro de la estructura del *oikos*.<sup>36</sup> Como era una vergüenza no hacerlo. El honor que el sujeto experimentaba era reconocido por el grupo. Con el honor venía el aprecio. Todo ello contribuía a estrechar los vínculos de la familia.

Las Cartas pastorales no sólo usan, juntamente con las deuteropaulinas y la 1 Pedro, el modelo del *oikos* (casa-familia) greco-romano. Además construyen una eclesiología basada en dicho modelo. Factores sobre todo internos debieron influir en ello. De hecho la polémica contra los falsos maestros es central en estas cartas. La centralización de tipo patriarcal de las Cartas pastorales ha tenido una enorme influencia en la iglesia cristiana. El movimiento de despatriarcalización es apoyado oficialmente por primera vez en la iglesia católica por *La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno: Gaudium et Spes*, que en uno de sus párrafos de importancia seminal dice: "Formas de discriminación social o cultural en base a derechos personales fundados en sexo, raza, color, condiciones sociales, lengua o

---

<sup>35</sup> Elliot enumera siete características de la secta religiosa ideal según el análisis sociológico: (1) la secta nace como un grupo de protesta; (2) rechaza la visión de la realidad sustentada o supuesta por la sociedad establecida; (3) es un grupo igualitario; (4) ofrece a sus adherentes amor y aceptación dentro de la comunidad; (5) es una organización voluntaria; (6) exige de sus miembros compromiso total; y (7) tiene una perspectiva apocalíptica del mundo temporal. Ver Elliot, *Home*, 74.

<sup>36</sup> Concepto tomado de la ponencia de John H. Elliot titulada: "Disgraced yet Graced. The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame", leída en la 58ª reunión general de la Catholic Biblical Association of America, en Siena College, Loudonville, NY, el 14 de Agosto de 1995.

[228] religión deben ser frenadas y erradicadas como incompatibles con el designio divino" (GS, 29).

## 7. La Justicia de Dios y la colecta para la comunidad de Jerusalén

En el Concilio de Jerusalén, Pablo recibió el pedido de "recordar a los pobres" (Gál 2: 10). A este efecto, él organizó una colecta en sus iglesias. Al llevar adelante el plan, el apóstol vio en ella algo más que una donación de dinero para aliviar una situación de penuria.<sup>37</sup> La consideró ubicada en la esfera de la acción de la gracia (*charis*) de Dios (2 Cor 8:1,2,4,6,7), porque es la gracia la que hace posible esta operación como un servicio para bien de la comunidad (*koinōnia*) entre los cristianos (2 Cor 8:4). Es la gracia la que mueve a dar esta libre demostración de amor que simboliza y hace la unidad de la iglesia como comunidad. En el lenguaje de la Carta a los romanos, la acción de la gracia de Dios, como poder salvador, se identifica con la acción de la justicia de Dios (Rom 1:16,21-24; 5:15,21). La gracia de Dios se hace visible en Cristo y toma la configuración de su conducta para ser fuerza y modelo de la conducta cristiana. En esto se inspira Pablo cuando escribiendo a los Corintios les destaca que Cristo "siendo rico se hizo pobre por causa de ustedes, para que por su pobreza ustedes se hicieran ricos" (2 Cor 8:9). Pablo estimula los sentimientos de agradecimiento de los cristianos. Es un agradecimiento a Cristo mismo por quien ellos han recibido bienes espirituales que no tienen precio. Pero han recibido esos bienes a través de la iglesia madre que ahora está en penuria. Por eso el agradecimiento es también para ella (Rom 15:27). Más aún, el agradecimiento a Cristo se debe concretar en el agradecimiento a la iglesia de donde ha provenido la fe para la gentilidad. La donación a la iglesia pobre a su vez generará en ella reconocimiento agradecido por la acción de las iglesias paulinas y le hará olvidar las dificultades que haya podido tener con ellas. El apoyo financiero a la comunidad cristiana de Jerusalén servirá asimismo para que

---

<sup>37</sup> Para el tema de la colecta, ver Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Nashville: Abingdon, 1992) (trad. de la ed. alemana 1965)); Larry W. Hurtado, "The Jerusalem Collection and the Book of Galatians", *JSNT* 5 (1979) 46-62; Keith F. Nickle, *Collection: A Study in Paul's Strategy* (Geneva, Ala: Allenson, 1966).

[229] ella pueda llevar adelante el testimonio arduo de su fe pascual en el centro del judaísmo. Será además una ayuda de sostén para que la iglesia de Jerusalén como comunidad escatológica de los pobres, que vive en ansiosa espera por la segunda venida de Cristo, siga brindando sus riquezas espirituales a un mundo que construye su seguridad sobre los bienes materiales.

Es interesante que toda esta circulación de bienes espirituales es activada por la gracia usando la donación económica. El dinero, que acumulado desmesuradamente crea diferencias, separaciones e injusticias, sirve ahora, bajo el poder de la gracia, a igualar deudas y unir corazones. La gracia pone en circulación el dinero. Hace posible que los necesitados puedan cumplir con su misión y desarrollar riqueza que benefician a los donantes y a toda la iglesia de Cristo. La colecta, como dice Dieter Georgi, es transformada por Pablo en un paradigma para el intercambio ecuménico de grupos en forma de comunicación financiera.<sup>38</sup> En este paradigma la riqueza se redistribuye y da al otro la capacidad de producir.

## **8. La Justicia de Dios y la paz imperial**

Escribiendo a los Tesalonicenses, Pablo alude a la inseguridad y el sufrimiento que la predicación del evangelio y la vida cristiana acarrearán para los fieles que viven y actúan en un mundo no cristiano (1 Tes 1:6-7; 2:2,14). A esta inseguridad y sufrimiento de los fieles oprimidos contraponen dos tipos de seguridades. El primer tipo es la verdadera y eterna seguridad que traerá la segunda venida de Cristo, próxima a llegar. Ella terminará con la injusticia y la corrupción. Y liberará a los fieles de la inseguridad y el sufrimiento para siempre (1:10; 4:17). El segundo tipo es una seguridad pretenciosa pero débil y perecedera. Es la seguridad y la paz de que habla la propaganda imperial. Pablo se refiere a ellas en el texto que dice: "Cuando estén diciendo 'hay paz y seguridad', entonces les caerá encima de improviso el exterminio, como los dolores a una mujer encinta, y no podrán escapar" (1 Tes 5:3). La referencia a la propaganda imperial parece clara si se tiene en cuenta que "paz y seguridad" era el lema del poder

---

<sup>38</sup> Georgi, *Remembering*, 152.

[230] imperial después de que Augusto terminó con la guerra civil y estableció la paz universal.<sup>39</sup> La referencia se confirma si se mira a los términos cargados de sentido político imperial que Pablo usa en el contexto de dicha alusión (5:3). Allí precisamente (4:15-17) aparecen *parousía* ("venida") y *apantesis* ("encuentro"), términos que se usaban para las solemnes visitas del emperador como portador de salvación. En ese contexto ocurre también el título *kyrios* (4:15,17) que el emperador reclamaba en el culto imperial.<sup>40</sup> Estas referencias cobran más sentido aún cuando se considera que Tesalónica era una ciudad adictísima a Roma y orgullosa de exaltar su poder. Tesalónica había incorporado el panteón romano al culto de la ciudad y le había dado primacía logrando por ello importantes privilegios. En esa línea de conducta religioso-política, Tesalónica había aclamado a César como "dios", dedicándole un templo. Había rendido culto a Augusto llamándolo "hijo de dios". Tenía la cabeza del emperador en sus monedas en lugar de la de Júpiter. Orgullosa de su lealtad al emperador, Tesalónica imponía el juramento de fidelidad total al César.<sup>41</sup>

Para Pablo, la seguridad que el poder romano ofrece es engañosa. Cuando venga el día del Señor (1:10; 4:16; 5:2) –que Pablo espera en su misma generación–, el poder imperial de Roma, como todos los poderes de este mundo, se desplomará sin fuerza. Será el día de la ira (1:10) que pondrá todo a la luz. Día que desenmascarará el engaño. Hará ver la verdad desnuda. Aplastará la arrogancia y terminará con la injusticia. La fuerza de la luz acabará con las tinieblas. Pablo, en 1 Tes 5:8, hace una alusión al tercer Isaías, en cuyo texto el profeta anuncia que Dios, al ver la falta de justicia, se enoja y él mismo interviene como en la guerra santa, revestido de la coraza de la justicia y el yelmo de la salvación (Is 59:17). Pablo ve que los cristianos, hijos de la luz, han recibido la armadura de Dios. Ellos llevan la coraza de la fe y del amor y el yelmo de la esperanza en la salvación. Están fortalecidos con la energía de las tres virtudes: la fe, el amor y la esperanza. Ellos, equipados con este poder, brillan como luz en el mundo y contribuyen a la derrota de las tinieblas (5:4-5). Sirven a la justicia verdadera y contribuyen a desplegar el poder escatológico de Dios para la derrota de las fuerzas de la injusticia.

---

<sup>39</sup> Ver Wengst, *Pax Romana*, 19-21, 77-78.

<sup>40</sup> Ver Karl P. Donfried, "The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence", *NTS* 31 (1985) 336-56.

<sup>41</sup> Donfried, "The Cults", 336-56.

[231] Pablo desarrolla estas ideas para alentar a los cristianos en su sufrimiento y tristeza. Los alienta acrecentando en ellos la conciencia de ser llamados a estar con el Señor para siempre (5:10) y gozar de la verdadera paz y seguridad.

En la Carta a los Romanos también, Pablo emplea un conjunto de palabras que, además de poseer antecedentes en el judaísmo, tiene asimismo resonancias político-imperiales. En efecto, en 1:16-17, al enunciar el tema de la Carta, Pablo usa las palabras *euangelion* ("buena nueva"), *sōteria* ("salvación") y *dikaiosynē* ("justicia"). En 3:3, usa *pistis* con sentido de "lealtad". Y en 5:1 emplea enfáticamente *eirēnē* ("paz"). Ahora bien, este mismo conjunto de palabras es usado por la teología de la política imperial. En efecto, en la propaganda imperial, el evangelio es la proclamación de la buena nueva del nacimiento de Augusto, el hijo de dios, el salvador de la humanidad, el portador de un mundo nuevo y el restaurador de la edad de oro. En resumen, el creador de una escatología realizada.<sup>42</sup> *Fides* ("lealtad"), sinónimo latino de *pistis*, es la lealtad de Roma reconocida por las naciones. La fidelidad de Roma corresponde a la fidelidad de Dios en Rom 3:3.<sup>43</sup> *Iustitia*, sinónimo latino de *dikaiosynē*, es uno de los cuatro atributos de Augusto.<sup>44</sup> Justicia es la virtud que Augusto tiene entronizada en su mente.<sup>45</sup> "Paz" es el lema que expresaba la gran hazaña de Augusto.<sup>46</sup> Era un lema que se repetía para cada emperador que restablecía el orden y la tranquilidad.<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> Ver la inscripción de Prienne en Wilhelm Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (3ª ed.; Leipzig: Hirzel, 1915-24) 458; Virgilio, *Eneida* 6.791-5,852-53; *Egloga* 4.4-10; Dieter Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991 [trad. de la ed. Alemana 1987]) 28-29; Georgi, "Who is the True Prophet?" en *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday* (ed. George W. E. Nickelsburg and George W. MacRae; Philadelphia: Fortress, 1986) 100-27; Wengst, *Pax Romana*, 7-10.

<sup>43</sup> Según las Actas de Augusto, durante su principado, las naciones que habían sido hostiles a Roma, descubrieron la honradez y la lealtad (*fides*) del pueblo romano a la palabra empeñada. En este tiempo, la palabra *fides* aparece frecuentemente en las monedas imperiales y la diosa *Fides*, de antigua tradición latina, volvió a obtener un culto floreciente. Ver Werner Eisenhut, "Fides", *Der kleine Pauly* (Stuttgart: Druckenmüller, 1964) 2.545-46.

<sup>44</sup> Ver *Corpus Inscriptionum Latinorum*, 9:5811.

<sup>45</sup> Ver Ovidio, *Ex Ponto* 3:6:23-29.

<sup>46</sup> Ver nota 1.

<sup>47</sup> Calpurnius Siculus (*Egloga* 1:45-54), contemporáneo de Nerón, celebra la derrota de la "guerra impía", poder enemigo personificado.

[232] Pablo usa las resonancias políticas de sus palabras, por un lado, para desvirtuar el carácter pretencioso de la propaganda romana, exponer la condición transitoria, frágil y vulnerable de la paz y justicia que ella ofrece. Por otro lado, sirve para destacar el carácter definitivo, indestructible e imperecedero de la acción de la justicia de Dios para la paz y salvación de la humanidad. La comparación, que desvirtúa el carácter absoluto del poder imperial y de los bienes que ofrece, motiva a los cristianos a intensificar el sentido de su propia identidad y a apreciar su pertenencia a la comunidad de Cristo. Los alienta a no adoptar la mentalidad y la forma de vida que la ideología imperial ampara. Y los anima a enfrentar las dificultades que el testimonio cristiano les acarrea.

## 9. Pablo y el Estado

Mientras los cristianos esperan la segunda venida de Cristo, siguen viviendo en la sociedad humana, en que han nacido, han crecido y siguen actuando. Esta sociedad es transitoria. Está destinada a terminar. Pero mientras tanto ésta tiene sus exigencias. Pablo escribiendo a los romanos, habla precisamente de la relación entre las exigencias de la autoridad civil y la actitud de los cristianos. Lo que le motivó a tratar el tema fueron probablemente los disturbios ocurridos en Roma por el descontento popular causado por los abusos de los recaudadores de impuestos. Fue tal el descontento que un poco más tarde, en el 58, indujo a Nerón a hacer una reforma impositiva.<sup>48</sup> El hecho es que Pablo, en Rom 13:1-7, da las razones por las cuales los cristianos deben obedecer a las autoridades y concluye afirmando la obligación que tienen de pagar los impuestos con estas palabras:

*Por lo tanto, es preciso someterse a las autoridades, no sólo para evitar el castigo, sino como un deber de conciencia. También por esta razón ustedes pagan impuestos; porque las autoridades están al servicio de Dios y a eso se dedican. Paguen a todos lo que les corresponda. Al que deban pagar contribuciones (phoron), páguenle las contribuciones; al que deban pagar impuestos (telos), páguenle los impuestos (13:6-7).*

---

<sup>48</sup> Sobre la conexión entre Rom 13:1-7 y el descontento de los romanos con los recaudadores de impuesto sucedido en tiempos de Nerón, ver Victor Furnish, *The Moral Teaching of Paul* (Nashville: Abingdon, 1979) 131-35; Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann y Peter Stuhlmacher, *ZTK* 73 (1976) 131-66.

[233]

Pablo parece distinguir entre el impuesto directo (*phoros*) y el indirecto (*telos*). El primero era recolectado por empleados gubernamentales y el segundo por "la sociedad de los publicanos" en la cual había romanos de la orden ecuestre.<sup>49</sup> El apóstol afirma la obligación de pagar todos los impuestos, aún el que es recaudado por los publicanos. Esta recaudación era precisamente lo que causaba el descontento de la población.

Las reflexiones que Pablo hace en Rom 13:1-7 no parecieran ser de él.<sup>50</sup> Algunos las han llamado un cuerpo extraño forzado en el texto paulino. Pues no ofrecen la perspectiva cristológica o escatológica común en los textos paulinos. La mayoría de los autores, sin embargo, no ven que haya razones sólidas para extirpar dichos versículos del texto de la Carta. Se trata de un caso en que Pablo se refiere a un tema secular usando un pensar racional y filosófico y un lenguaje muy semejantes a los de las enseñanzas del libro de la Sabiduría (6:1-8) y de la Carta de Aristeas (224). En estas reflexiones, el apóstol no habla directamente del imperio romano, sino de toda autoridad humana en la sociedad civil. Lo hace en términos generales. Dice de la autoridad civil que ha sido instituida por Dios, porque no hay autoridad sobre la tierra que no venga de Dios. El gobernante tiene la autoridad como un don recibido de lo alto, por tanto es responsable ante Dios. Es un "servidor" y "ministro" de Dios. Ha recibido la autoridad para servir al bien común de la sociedad. Una de sus funciones es asegurar con la fuerza el cumplimiento de la ley. Por tanto, cuando castiga según la ley, ejerce su función como servidor de Dios. Dado que el gobernante es servidor de Dios, los cristianos le deben, en conciencia, respeto y obediencia. Incluido en esta obediencia está el deber de pagar los impuestos. Pablo habla de una obligación de justicia según la cual se debe dar a cada uno lo que corresponde (13:7).

Pablo sin duda considera la autoridad civil como provisional, ya que es parte de un mundo que pasa (12:1-2; 13:11-14). Pero según él, aunque este mundo es transitorio, tiene un orden que ha sido creado por Dios. Los cristianos que viven en él no pueden ignorar dicho orden. Más aún, no deben sabotearlo sino respetarlo.

---

<sup>49</sup> John R. Donahue, "Tax Collector", *ABD* 6.337-38.

<sup>50</sup> Neil Elliot, *Liberating Paul*, 218-26; Fitzmyer, *Romans* 661-76; Wolfgang Schrage, *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1990) 235-39; V. P. Furnish, *Moral Theology*, 115-39; M. Borg, "A New Context for Romans xiii", *NTS* 19 (1972-73) 205-18.

[234] Es un orden establecido para el bien de los miembros de la ciudad. Es un deber de justicia el someterse a él. Pablo no hace una exposición sistemática o exhaustiva del tema. No considera, por ejemplo, la posibilidad de gobiernos totalitarios o tiránicos que oprimen a los ciudadanos. Afirma que el ejercicio de la autoridad debe ser para el bien común, pero no especifica los límites de la autoridad estatal. Pero él sabe bien que la obediencia al estado es limitada. El, por ejemplo, como dice Wolfgang Schrage, no obedecería una orden del estado que le prohibiera la predicación del evangelio, ni tampoco se postraría ante el César adorándolo como Señor. Su martirio es prueba de ello.<sup>51</sup> Lo interesante es que, mientras Pablo dice que no hay que resistir a las autoridades estatales establecidas por Dios (13:2), insiste que hay que resistir a la forma de pensar y vivir de este mundo (12:2). Esta resistencia al mundo es un desafío que toma en serio; de allí el sufrimiento que impone sobre los cristianos. La primera Carta a los Tesalonicenses (1:6) habla de este sufrimiento. Es un sufrimiento que, según Pablo, hace al cristiano solidario con el crucificado. Pero Pablo no ve en el poder político una bestia caótica, como lo verán, después de la destrucción de Jerusalén, el segundo libro de Esdras y el Apocalipsis de Juan. El escribe antes de la destrucción de Jerusalén y antes del comienzo de la guerra judía contra Roma. Todavía el movimiento celota no había comenzado.

## **Conclusión**

Pablo tiene un concepto teológico de la justicia, aunque por un momento al referirse a la relación del cristiano con el estado introduce un concepto filosófico. Pero lo que prima en su visión es el concepto teológico, cuyas líneas fundamentales son las siguientes. La justicia de Dios libera de la esclavitud del "pecado" y de la "muerte" y pone al ser humano en la posición correcta que le corresponde según el designio de Dios. Lo eleva a la dignidad de hijo de Dios. Esta elevación es una restauración, porque restituye al ser humano la imagen dada en la creación y perdida por el pecado (Rom 3:23). Al elevar a los seres humanos a la misma dignidad, los iguala. Los hace a todos iguales con la misma dignidad de hijos de Dios y la misma participación en la herencia.

---

<sup>51</sup> Schrage, *Ethics*, 138.

[235] Pero el humano elevado no queda como un individuo aislado. Antes bien, es aunado, hermanado con los otros. Cada uno, conservando su propia individualidad, es hecho miembro del cuerpo de Cristo. Cada ser humano justificado es fortalecido por el mismo Espíritu para que ponga sus dones al servicio de los otros. La justicia de Dios que eleva hace a los justificados solidarios unos con otros. Los pertrecha con la fuerza del amor con la cual son movidos a cumplir no sólo con los deberes de justicia conmutativa y distributiva. Son movidos también a tratar al prójimo con el calor del amor compasivo, generoso y creador que proviene de Dios mismo que es esencialmente compasivo.

La justicia de Dios que justifica, desvirtúa las diferencias de sexo, raza, nacionalidad, cultura, estado social o situación económica, en la comunidad cristiana. Estas diferencias dejan de ser factores de control para la admisión de los miembros en la comunidad o para establecer la posición de cada uno en ella. La justicia de Dios es gracia que mueve a los individuos a poner en circulación bienes espirituales y materiales para que todos se beneficien de ellos.