



## FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA

# EL SUSTANTIVO «δικαίωσις» EN LA CARTA A LOS ROMANOS (Rm 4, 25 y 5, 18)

---

*Un estudio exegético y teológico*

**Tesina de Licenciatura en Teología, con especialidad en Sagrada Escritura**

**Autor:** Rigoberto Jiménez Álvarez

**Director:** Prof. Dr. Fernando Rivas Rebaque

Madrid  
Noviembre 2022





## **FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA E HISTORIA DE LA IGLESIA**

# **EL SUSTANTIVO «δικαίωσις» EN LA CARTA A LOS ROMANOS (Rm 4, 25 y 5, 18)**

---

*Un estudio exegético y teológico*

**Por**

Rigoberto Jiménez Álvarez

**Visto bueno del Director**

Dr. D. Fernando Rivas Rebaque

**Fdo.**

Madrid-Noviembre 2022



*Para que creamos en Dios  
que entregó a Jesús nuestro Señor a la **muerte**,  
y lo **resucitó** para nuestra **justificación de vida**  
(cf. Rm 4, 25 y 5, 18).*



## ÍNDICE

ABREVIATURAS Y SIGLAS .....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I: CAMPO SEMÁNTICO DEL SUSTANTIVO δικαίωσις (JUSTIFICACIÓN) .....	13
1. El sustantivo «δίκη» ( <i>dikē</i> ) como raíz de la palabra «δικαίωσις» y otros términos que se derivan de ella (δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα) .....	13
1.1. Δίκαιος ( <i>dikaios</i> ) .....	14
1.2. Δικαιοσύνη ( <i>dikaiosýne</i> ) .....	15
1.3. Δικαίω ( <i>dikairo</i> ).....	16
1.4. Δικαίωμα ( <i>dikaíoma</i> ).....	17
1.5. Δικαίωσις ( <i>dikaíosis</i> ).....	17
2. Uso general de δικαίωσις en el mundo griego .....	18
2.1. Uso de δικαίωσις en Tucídides (460-400 a. C.) .....	18
2.2. Uso de δικαίωσις en Lisias (459 - 380 a. C.) .....	20
2.3. Uso de δικαίωσις en el AT: Septuaginta .....	21
2.4. Uso de δικαίωσις en Pablo .....	21
a) El término δικαίωσις en Rm 4, 25 .....	22
b) El término δικαίωσις en Rm 5, 18.....	22
Conclusiones del capítulo .....	23
CAPÍTULO II: LA CARTA A LOS ROMANOS .....	25
1. Los destinatarios de la Carta a los Romanos.....	25
1.1. Identidad de los primeros creyentes de Roma.....	26
1.2. Grupos de creyentes en Roma .....	26
2. El remitente de la Carta a los Romanos .....	27
3. Tiempo, lugar de composición e integridad de la Carta a los Romanos .....	28
3.1. El tiempo de composición .....	28
3.2. El lugar de composición .....	28
3.3. Integridad de la Carta .....	29
4. El porqué de la Carta a los Romanos .....	29
4.1. Circunstancias de Pablo.....	29
4.2. Situación de las comunidades de Roma .....	30
5. Tema de la Carta .....	31
6. Estructura de la Carta a los Romanos .....	32
6.1. La ordenación general .....	32
6.2. Grandes conjuntos de la Carta.....	33
Conclusiones de este capítulo .....	35
CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE RM 4, 1-25 Y 5, 12-21 .....	37
1. Ubicación de Rm 4, 25 y 5, 18 dentro del conjunto de la Carta a los Romanos.....	38
1.1. Ubicación de 4, 25.....	39
1.2. Ubicación de 5, 18.....	39
2. Análisis de la perícopa de Rm 4, 1-25 .....	40
2.1. Delimitación de la perícopa.....	40

a) Delimitación de 4, 1-25 .....	40
b) Delimitación de la unidad 4, 23-25 .....	42
2.2. Crítica textual .....	43
a) Variantes del v. 1 .....	43
b) Variantes del v.11 .....	44
c) Variantes del v.19 .....	45
2.3. Traducción del texto .....	46
2.4. Estructura de la perícopa .....	49
2.5. Análisis de las fuentes .....	53
2.6. Tradición oral .....	55
2.7. Forma literaria .....	57
2.8. Análisis del método midrásico judío con elementos retóricos .....	59
3. Análisis de la perícopa de 5, 12-21 .....	62
3.1. Delimitación de 5, 12-21 .....	62
a) Delimitación de los vv. 18-21 .....	63
3.2. Crítica textual .....	64
a) Variantes del v. 14 .....	64
b) Variantes del v. 16 .....	64
c) Variantes del v. 18 .....	65
3.3. Traducción del texto .....	65
3.4. Estructura de la perícopa .....	67
3.5. Análisis de las fuentes .....	72
3.6. Forma literaria .....	73
3.7. Crítica de la tradición .....	74
3.8. Análisis retórico .....	75
Conclusiones del capítulo .....	78

<b>CAPÍTULO IV: SIGNIFICADO TEOLÓGICO DEL SUSTANTIVO δικαίωσις (JUSTIFICACIÓN) EN LA CARTA A LOS ROMANOS (4, 25 Y 5, 18) .....</b>	<b>81</b>
1. Significado teológico de δικαίωσις en Rm 4, 23-25 .....	81
1.1. v. 23 .....	82
1.2. v. 24 .....	83
1.3. v. 25 .....	84
a) v. 25a .....	86
b) v. 25b .....	87
2. Significado teológico de δικαίωσις en Rm 5, 18-21 .....	91
2.1. v.18 .....	91
a) v.18a .....	92
b) v.18b .....	92
2.2. v.19 .....	94
2.3. v.20 .....	96
2.4. v.21 .....	97
3. Relación teológica de δικαίωσις (justificación) de 4, 25 y 5, 18 .....	98
4. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de Abraham y en la contraposición entre Adán y Cristo .....	100
4.1. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de fe Abraham para los creyentes de Roma .....	100



4.1.1. Relación teológica con el v. 17.....	100
4.1.2. Relación teológica con los vv. 19-22.....	103
4.2. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en la contraposición de Adán y Cristo.....	109
4.2.1. Relación teológica con el v.17.....	109
4.3. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de Abraham y en la contraposición entre Adán y Cristo .....	113
<b>CAPÍTULO V: RELECTURAS PATRÍSTICAS DEL SUSTANTIVO</b>	
<b>JUSTIFICACIÓN.....</b>	<b>115</b>
1. La justificación en Orígenes (185-253) .....	115
1.1. El texto griego y la versión latina.....	116
1.2. Significado de justificación en 4, 25 .....	117
1.3. Significado de justificación en 5, 18 .....	118
2. La justificación en Agustín de Hipona (354-430).....	119
2.1. El texto griego y la versión latina.....	119
2.2. Rm 5, 18 en San Agustín.....	120
Conclusiones del capítulo .....	121
<b>CONCLUSIONES GENERALES .....</b>	<b>123</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>131</b>



## ABREVIATURAS Y SIGLAS<sup>1</sup>

### a. Abreviaturas

Adp.	Adaptación
AT	Antiguo Testamento
CDTNT	Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Dirigido por Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich.
Cf.	Confrontar
DENT	Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Editado por Horst Balz y Gerhard Scheider.
DGB	Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento. De Amador Ángel García Santos.
DTNT	Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard.
Ed.	Edición
ed. (eds.)	Editor, editores
Ibíd.	Ibídem; en el mismo lugar citado anteriormente
LXX	Versión de los Setenta (Septuaginta)
Mss	Manuscritos
nº.	Número
NT	Nuevo Testamento
Reimpr.	Reimpresión

---

<sup>1</sup> Las abreviaturas y las siglas bíblicas han sido tomadas de Francisco Ramírez Fueyo, *Ayuda metodológica para la redacción del trabajo de licenciatura* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018), 77-78.

Trad.	Traducción
TM	Texto masorético
UBS	United Bible Societies <i>Greek New Testament</i> , 4th ed.
v. / vv.	Versículo / versículos
Vol. / vols.	Volumen / volúmenes

### **b. Siglas bíblicas**

#### Antiguo Testamento

Gn	Génesis
Éx	Éxodo
Lv	Levítico
Esd	Esdrás
Sal	Salmos
4 Mac	4º Macabeos

#### Nuevo Testamento

Hch	Hechos de los Apóstoles
Rm	Romanos
2Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ap	Apocalipsis

## INTRODUCCIÓN

La Carta a los Romanos del Apóstol Pablo es una carta difícil de estudiar porque ha sido motivo de disputas en la historia de la Iglesia<sup>2</sup>. Esta dificultad se advierte ya en el NT en la conclusión de la segunda Carta de Pedro: «tal como os escribió también nuestro querido hermano Pablo conforme a la sabiduría que se le concedió, como también en todas [sus] cartas cuando en ellas habla de estos temas hay en ellas algunas cosas difíciles de entender, que los incultos y pocos asentados violentan, como también las demás Escrituras, para su propia predicación personal» (2 Pe 3, 15-16)<sup>3</sup>. Entre estas cartas difíciles de entender tenemos que incluir la Carta a los Romanos, ya que también con ella se corre el riesgo de hacer una lectura desde intereses y predicaciones personales perdiendo el sentido teológico primario del Apóstol.

Sabiendo de la dificultad de la carta, debemos reconocer que no podemos hacer en este trabajo un estudio completo de ella, ya que, con sus dieciséis capítulos, Pablo plantea un gran número de temas que le interesan, temas que se convierten en «el Evangelio del Apóstol». Por este motivo, el siguiente *trabajo de disertación escrita* tiene como objetivo principal analizar el sustantivo δικαίωσις (justificación), que es un término raro utilizado por Pablo. Este sustantivo es exclusivamente paulino en el NT ya que solo aparece dos veces en la Carta a los Romanos en 4, 25 («el cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra **justificación**») y 5, 18 («así pues, como por una sola caída vino una condena para todos los hombres, así también por un solo acto de justicia vino a todos los hombres una **justificación** de vida»). Por esta razón, queremos profundizar en el significado teológico de esta palabra en el pensamiento de Pablo y diferenciarlo de otros términos que tienen la misma raíz: δίκαιος (justo), δικαιοσύνη (justicia), δικαιόω (justificar), δικαίωμα (acto justo).

---

<sup>2</sup> «Así, Agustín recurrió a ella en el 390 d.C. para que le diera una respuesta exegética al problema planteado a todos los seres por el determinismo maniqueo que demostrara la realidad de la libertad de la voluntad humana, aun cuando fuera difícil conseguir el equilibrio entre el libre albedrío y la gracia divina. A principio del siglo XVI, Martín Lutero [...] encontró en Romanos (con cierta ayuda de Agustín) la prueba fundamental de su idea de justificación por la fe». Philip F. Esler, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, ed. José Pérez Escobar (Estella: Verbo Divino, 2006), 13-14.

<sup>3</sup> La versión bíblica en castellano que utilizaremos en todo el trabajo de investigación será la de F. Cantera y M. Iglesias, 2019. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego*, 3ª ed. (Madrid: BAC, 2000, 5ª reimpr., 2019).

El estudio del significado del término *justificación*, no es lo mismo que el *tema de la justificación o doctrina de la justificación por la fe*. El tema de la justificación, como se entiende en la actualidad puede investigarse desde diversas perspectivas por todo lo que se ha desarrollado después de la carta y de la controversia con Lutero en el siglo XVI. Por esta razón, nos limitaremos a investigar el uso del sustantivo δικαίωσις (justificación) en la Carta a los Romanos, con el objetivo de descubrir el pensamiento generador, el primer germen de la teología de Pablo. Algunas de las preguntas que surgen al respecto son: ¿Cómo este sustantivo (δικαίωσις), que solo aparece dos veces en la Carta a los Romanos, se ha convertido en una palabra clave que designa a una parte importante de la teología paulina?, ¿el significado teológico de la palabra *justificación* usada en el castellano corresponde al significado teológico de δικαίωσις en Pablo?, ¿existe alguna relación teológica entre los versículos 4, 25 y 5, 18? Por estas diversas cuestiones, el sustantivo δικαίωσις será el objeto de estudio de este trabajo, de la importancia que tiene en el conjunto de la carta y en la teología de Pablo, tratando de descubrir si la *justificación* es un tema principal del Apóstol o un tema secundario.

El *tema de la justificación por la fe* tal vez ha sido uno de los temas más estudiados por los teólogos y exégetas, dado el interés que ha cobrado en la Reforma protestante, siendo un tema teológico tan importante, tanto para los reformadores y para los católicos, ya que se han hecho un sin número de investigaciones al respecto. Sin embargo, los estudios relacionados con el sustantivo δικαίωσις (justificación) son escasos. Aun así, siguiendo el hilo conductor de nuestro objetivo principal de este trabajo, presentamos algunas investigaciones que se han realizado con relación a este término.

Antes de centrarnos en la investigación del término δικαίωσις, es preciso decir que los versículos 4, 25 y 5, 18, por separado, han sido objeto de estudio para muchos intelectuales, de manera especial el 4, 25. S. Lyonnet nos plantea el problema de fondo de este versículo que se encuentra en su segunda parte «resucitado para nuestra justificación». Él mismo nos presenta a los diversos autores haciendo un recorrido de la exégesis hecha de este versículo en donde menciona a Orígenes, san Juan Crisóstomo, Erasmo de Rotterdam, Pelagio, el cardenal Cayetano, el cardenal de Toledo, Santo Tomás de Aquino y a otros más actuales como: F. Prat, P. Alfredo Vitti, D. M. Stanley. Sin embargo, no haremos aquí un desarrollo de las aportaciones de cada uno de los autores mencionados. Solo cabe decir que la dificultad de este versículo radica en la importancia que tiene o no la resurrección en la obra redentora de Cristo dada la interpretación que se

haga de él<sup>4</sup>. En esta misma línea tenemos a José María González Ruiz, que nos dice que «el problema teológico, directamente relacionado con este versículo, se reduce sencillamente a estas dos preguntas: 1) ¿Ejerce la Resurrección de Cristo alguna causalidad en la justificación del hombre?; 2) ¿De qué género es esta causalidad?»<sup>5</sup>.

A continuación, presentamos dos autores que en sus obras han mencionado algo sobre el sustantivo δικαίωσις. En primer lugar, tenemos a Joseph A. Fitzmyer, pues al desarrollar el tema de la justificación como efecto de la resurrección de Cristo nos informa del carácter polémico del término δικαίωσις, ya que solo aparece dos veces en la Carta a los Romanos<sup>6</sup>. Sin embargo, no desarrolla este carácter polémico y solo se reduce a mencionarla. Otra obra importante es la de Romano Penna, él en su comentario a la Carta a los Romanos nos dice que el sustantivo δικαίωσις es exclusivamente de Pablo y que Pablo prefiere usar δικαίωσις en vez del sustantivo δικαιοσύνη «justicia». Nos dice también, que «este término en la cultura griega nunca tiene una aplicación teológica y tampoco tiene un significado tan denso como en san Pablo»<sup>7</sup>.

Dentro de las investigaciones que se han hecho en referencia a la relación que existe entre los dos versículos (4, 25 y 5, 18), y de manera especial con el término δικαίωσις, tenemos a G. Schrenk. Para él el sustantivo δικαίωσις en Rm 4,25 *tiene el sentido de justificación por absolución divina* y estaría en relación en la manera de traducir el segundo διά de Rm 4, 25. En la opinión de Schrenk, el segundo διά denota la meta, es decir, la resurrección es con miras a nuestra justificación. Por otro lado, δικαίωσις en Rm 5, 18 *trata nuevamente de la sentencia de justificación*. Aquí también δικαίωσις está relacionada con la vida como su meta. Es una vida que comienza en el tiempo presente, pero incluye una mirada futura<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Stanislas Lyonnet, *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1967), 152-176.

<sup>5</sup> José María González Ruiz, «Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación (Rom 4,25)», *Peeters Publishers*, 40, n. 3 (1959): 837.

<sup>6</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo: síntesis y perspectiva*, trad. J. Valiente Malla (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017), 127.

<sup>7</sup> Romano Penna, *Carta a los Romanos*, trad. José Pedro Tosaus Abadía (Estella: Editorial Verbo Divino, 2008), 406.

<sup>8</sup> G. Schrenk, «δικαίωσις» en *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (CDTNT), eds. Gerhard Kittel y Gerhard Friedrich, trad. Carlos Alonso Vargas y la Comunidad Kairós de Buenos Aires (Bogotá: Libros Desafíos, 2002), 143. A partir de ahora citaremos este diccionario con la abreviatura CDTNT.

Reconocemos que la mayoría de los autores que hemos mencionado se han percatado del uso exclusivo en san Pablo del término δικαίωσις en la Carta a los Romanos. También se han enfocado más en la investigación de Rm 4, 25 por el problema teológico que este versículo representa. Nosotros, en cambio, trataremos de aportar de una manera sistemática y más desarrollada el origen del sustantivo, además de la relación que existe entre los dos versículos Rm 4, 25 y 5, 18. Nos centraremos de manera particular en el uso exclusivo del sustantivo δικαίωσις y el papel que este término tiene dentro de la teología paulina.

Para llevar a cabo la investigación y llegar al objetivo propuesto, hemos dividido este trabajo en cuatro capítulos.

El primer capítulo es introductorio y lo hemos titulado «campo semántico del sustantivo δικαίωσις (justificación)» que tiene como objetivo hacer un análisis del uso y del significado de este término antes de Pablo, de manera especial en el mundo griego (Tucídides y Lisias), en la Septuaginta (Lv 24, 22) y finalmente el uso de este término en la Carta a los Romanos. Trataremos de descubrir si hubo algún influjo o no del contexto en el pensamiento de Pablo para la utilización de este sustantivo en su carta.

En el segundo capítulo haremos una panorámica de los principales temas con relación a la Carta a los Romanos: los destinatarios, el remitente, el tiempo y lugar de composición, el porqué de la carta, el tema principal, y su estructura. Luego, pondremos las bases de nuestra investigación, por medio del análisis *histórico-crítico* de dos textos (4, 1-25 y 5, 12-21), ya que el sustantivo δικαίωσις (justificación) forma parte de estas dos perícopas.

En el tercer capítulo nos centraremos en el análisis teológico del término δικαίωσις (justificación), que aparece dos veces en la Carta a los Romanos en 4, 25b («resucitado para nuestra justificación») y 5, 18b («una justificación de vida»). En primer lugar, presentaremos un análisis del significado teológico del término en 4, 23-25 y en 5, 18-21. Luego, haremos una relación del significado del término δικαίωσις en estos dos párrafos (4, 23-25 y 5, 18-21). Por último, nos centraremos en el conjunto de las perícopas (4, 1-25 y 5, 12-21) para intentar hacer una relación entre justificación, muerte y vida; primeramente, en el ejemplo de la fe de Abraham para los cristianos, y luego en la contraposición entre Adán y Cristo.



En el cuarto capítulo haremos una relectura del término δικαίωσις en dos personajes que son claves en la historia de la Iglesia de los primeros siglos. Primero analizaremos la relectura de Orígenes (185-253). Por último, presentaremos a San Agustín (354-430), que con respecto a sus fuentes griegas pudo haber sido influenciado por Orígenes.

Por último, presentaremos las conclusiones generales obtenidas a lo largo de la investigación, así como las aportaciones que podamos hacer del estudio de este trabajo.

Como última parte de esta introducción, presentamos los métodos que emplearemos en nuestra investigación de este sustantivo. Los métodos nos ayudan en cuanto que nos hacen descubrir las Sagradas Escrituras como palabra de Dios. Se convierten en una herramienta necesaria en cuanto que iluminan el objetivo mismo de las Sagradas Escrituras. Por este motivo ningún método es absoluto y ningún método agota la verdad transmitida por medio de las Sagradas Escrituras. Teniendo en cuenta esto, y para no errar en la utilización de los métodos, seguiremos la propuesta hecha por la *Pontificia Comisión Bíblica* en su documento *la interpretación de la Biblia en la Iglesia*<sup>9</sup>. A pesar de que existe una diversidad de métodos, nos limitaremos a utilizar solo aquellos que consideramos necesarios para lograr el objetivo de nuestra investigación.

El primer método que utilizaremos es el diacrónico (*histórico-crítico*). La utilización de este método nos ayudará a tener un acercamiento más científico de los versículos 4, 25 y 5, 18 en donde se encuentra el término δικαίωσις (justificación). Dentro de este método hemos optado por utilizar los elementos esenciales que el mismo método propone, por eso haremos una investigación científica de la *crítica literaria*, la *crítica de los géneros*, y la *crítica de las tradiciones*<sup>10</sup>.

El segundo método que utilizaremos es el sincrónico. Este método se basa en el estudio y análisis de las obras que componen en NT en su forma final. Hay dos tipos de análisis que son importantes en la utilización de este método: el análisis retórico y el narrativo, que toman como punto de partida el texto bíblico final. Nosotros utilizaremos

---

<sup>9</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 3ª ed. (Madrid: PPC, 1994), I, B, 2.

<sup>10</sup> Cf. Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento: Metodología lingüística histórico-crítica*, trad. y adap. Constantino Ruiz-Garrido (Estella: Verbo Divino, 1990; 8ª reimpr., 2019), 192.

el método retórico, que tiene como finalidad «analizar el discurso y los recursos a través de los cuales se elabora, sin perder de vista la función social del mismo»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Santiago Guijarro, *Metodología exegética del Nuevo Testamento*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021), 83-84.

## CAPÍTULO I: CAMPO SEMÁNTICO DEL SUSTANTIVO «δικαίωσις» (JUSTIFICACIÓN)

Antes de adentrarnos a una investigación profunda del término griego **δικαίωσις** (justificación) es necesario aclarar el campo semántico relacionado a este sustantivo, sobre todo porque existe una diversidad de vocabularios que se relacionan con esta palabra. Por esta razón, primeramente, distinguiremos **δικαίωσις** de otros términos (**δίκαιος**, **δικαιοσύνη**, **δικαιώω** y **δικαίωμα**) que también derivan todos del sustantivo **δίκη** (*dikē*). En segundo lugar, haremos un análisis del uso escaso de **δικαίωσις** en el mundo griego antiguo, centrándonos de manera especial en dos autores que anteceden a Pablo (Tucídides y Lisias). Autores que pudieron influir de alguna manera en la utilización de este sustantivo en el Apóstol, pero como veremos, el sentido que le da Pablo a esta palabra será muy distinto al del mundo griego. En tercer lugar, analizaremos el significado de este término en la versión griega del AT (Septuaginta), de manera especial el texto de Lv 24, 22, ya que es el único texto de los LXX donde aparece **δικαίωσις**. En cuarto lugar, nos centraremos en la utilización de **δικαίωσις** en Pablo, en las dos veces que este término aparece (Rm 4, 25 y 5, 18) y del giro al plano teológico que da a este término. Por último, presentaremos las conclusiones obtenidas de este apartado.

### 1. El sustantivo «δίκη» (*dikē*) como raíz de la palabra «δικαίωσις» y otros términos que se derivan de ella (**δίκαιος**, **δικαιοσύνη**, **δικαιώω**, **δικαίωμα**)

Para no confundir el sustantivo **δικαίωσις** con otros términos, debemos advertir que hay una serie de términos parecidos a él, ya que también estos términos se derivan del sustantivo griego **δίκη** (*dikē*). El término **δίκη** originalmente en el mundo griego antiguo quiere decir *la sabiduría, la instrucción*. Sin embargo, en el transcurso de la historia fue adquiriendo otros significados<sup>12</sup>. En cambio, en la Escritura puede tener

---

<sup>12</sup> «Para entender el significado original hay que remitirnos a la obra de Hesíodo (*Erga* 256ss), según él, la sabiduría es hija de Zeus y participa junto con él en el gobierno del mundo. El dios Zeus también ha dado al hombre la *δίκη*, que hace posible la vida humana. En este sentido, se define la *δίκη* como una fuerza superior del mundo, es un orden inmanente y no externo relativo a la convivencia humana. Posteriormente *dikē* empezó a significar “*expiación, castigo*” o como una diosa justiciera; luego, con el nacimiento de la *pólis* comenzó a tener importancia la idea de que la justicia reina cuando cada uno hace lo que le corresponde», en H. Seebass, «Justicia», en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (DTNT), vol. I, Lothar Coenen, Erich Beyreuther, y Hans Bietenhard, Ed. Prep. Mario Sala y Araceli Herrera, 6ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2012), 792. A partir de ahora, citaremos este diccionario con las iniciales DTNT.

distintas acepciones: «1. Lo que sirve de *norma, derecho, o justicia* según el Salmo 139; 2. En Amos 7, 4 tienen el significado de *administración de la justicia, juicio, proceso o llamar a juicio*; 3. En el Salmo 42 como *causa que se juzga*; 4. Como consecuencia de un juicio, veredicto en Ex 21, 20; también como *pena o castigo* según Os 13: dar un castigo de acuerdo con los términos de la ley (Lev 26, 25), *venganza* (Est 8, 12): o *tomar venganza contra alguien* (Dt 32, 41); 5. Por último, significa también *Justicia personalizada* como en Mac 4, 13»<sup>13</sup>.

El significado del sustantivo δίκη (*dikē*) es diverso y su significado final se condiciona por el contexto donde el término es utilizado. También hay que destacar que el significado que tiene δίκη en las Escrituras es muy distinto del significado griego original (la *sabiduría, la instrucción*), pues este término en la historia ha ido adquiriendo un sentido más judicial, que se ve claramente reflejado en los textos bíblicos. Tal vez el significado que más se acerca a su sentido primario es la acepción quinta, de manera especial en Mac 4, 13, donde tiene el significado de *justicia personalizada*.

Después de conocer el significado del sustantivo δίκη y las diversas acepciones que esta palabra tiene en las Escrituras, expondremos a continuación los términos que se derivan de ella en el NT. Explicaremos el significado que tienen estos términos en el mundo griego en general, en el AT y en el NT. No ahondaremos en el significado de los términos, porque nuestro propósito es solo diferenciar δικαίωσις del resto de términos que se derivan de este sustantivo. Tampoco nos detendremos en analizar el sustantivo δικαίωσις (aunque sí lo mencionemos) porque nos dedicaremos a analizar este término en los próximos capítulos de este trabajo.

Dicho esto, los términos que se derivan del sustantivo δίκη y que aparecen en el NT son: δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα y δικαίωσις.

### **1.1. Δίκαιος (*dikaios*)**

El término δίκαιος es un adjetivo que significa «justo». Este adjetivo «aparece 79 veces en el NT, 10 veces en las cartas auténticas de Pablo, de las cuales 7 veces en la

---

<sup>13</sup> Amador Ángel García Santos, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento* (Estella: Verbo Divino, 2016), 220. A partir de ahora citaremos este diccionario con las iniciales DGB.

Carta a los Romanos»<sup>14</sup>. El significado de este término varía según el contexto en el que es usado, como se presenta a continuación.

- a) Uso general: «*dikaios*, es, pues, en primer lugar, el que se comporta de un modo adecuado para y dentro de la estructura de su comunidad y observa los deberes para con los dioses y los hombres. Este término tiene un componente ético-jurídico, de acuerdo con el cual *dikaios* significa justo en el sentido de estar de acuerdo con la ley, al orden preexistente»<sup>15</sup>.
- b) «El adjetivo δίκαιος se usa en los LXX para traducir el hebreo דָּיָק (justo). El término «justo» en hebreo siempre se refiere a personas, donde se incluyen los seres humanos y Dios.
- c) En el NT, así como en el AT, lo que se describe por medio del adjetivo calificativo son principalmente los seres humanos y Dios.
  - a. Referido a los hombres: δίκαιος significa *justo*, en el sentido de דָּיָק, es decir, de una persona, que, en cuanto al derecho y las costumbres, responde a las exigencias de sus congéneres y a los mandamientos divinos, y que actúa según estos criterios. Pablo utiliza este término en Rm 1,17 en relación con la justicia. El justo es para Pablo “el que ha sido justificado por la fe”.
  - b. Referido a Dios: En los LXX se dice que Dios es δίκαιος, refiriéndose a su actividad como juez. En el NT hay pocos enunciados de esta clase; por ejemplo, en los sinópticos no aparece este término referido a Dios. En Rm 3, 26 sea que la frase εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον se entienda como una explicación de ἔνδειξις o bien como la indicación de una finalidad, el pasaje afirma que Dios se muestra como el justo por excelencia en el sacrificio expiatorio de la muerte de Jesús»<sup>16</sup>.

## 1.2. Δικαιοσύνη (*dikaíosyne*)

El término δικαιοσύνη es un sustantivo que significa «justicia». El término «aparece en el Nuevo Testamento 91 veces, 57 de ellas en los escritos de Pablo, de las

---

<sup>14</sup> G. Schneider, «δίκαιος», en *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, eds. Horst Balz y Gerhard Schneider, trad. Constantino Ruiz-Garrido, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2001), 982. A partir de ahora citaremos este diccionario con la iniciales DENT.

<sup>15</sup> H. Seebass, «δίκαιος», en DTNT, vol. I, 792.

<sup>16</sup> G. Schneider, «δίκαιος», en DENT, vol. I, 982-984.

cuales 33 están en la Carta a los Romanos»<sup>17</sup>. Por esta razón podemos afirmar que el sustantivo δικαιοσύνη es una de las palabras preferidas de Pablo. A continuación, explicamos el significado que este sustantivo puede tener dependiendo el lugar donde se utiliza.

- a) Uso general: «este sustantivo designa, por una parte, la cualidad de lo que es justo, pero por otra, ella misma es también norma, y su restablecimiento concreto en cada caso es la finalidad de la acción del juez; es pues la justicia distributiva y forma parte de las cuatro virtudes cardinales»<sup>18</sup>.
- b) Significado central en el AT: para conocer el significado fundamental de este sustantivo en el NT es preciso tener en consideración que «el término tiene como significado fundamental el concepto de relación, y que se halla presente en el AT y en el judaísmo, en contraposición con el significado griego de justicia como una noción doctrinal de las virtudes. En este sentido, en la comprensión del AT y la judía “justicia” designa la recta conducta de Dios y de los hombres con respecto a las relaciones existenciales que existen entre dos socios.
- c) En el NT hay una doble dimensión del uso de este término: como concepto clave en teología y soteriología y como la expresión de la conducta moralmente recta del hombre. Para Pablo el concepto de δικαιοσύνη está en relación íntima con el acontecimiento central de la salvación (soteriología), que tiene su lugar histórico en la muerte y resurrección de Jesús, él ve en la justicia no solo un atributo moral de Dios y del hombre, sino que, con referencia al hombre, es un elemento esencial que hace que el hombre sea enteramente lo que debe ser en relación con Dios y con los hombres»<sup>19</sup>.

### 1.3. Δικαιῶ (dikaioô)

El término δικαιῶ es un verbo que significa «justificar» o «declarar justo». Este término «aparece 39 veces en el NT, de ellas 25 veces en Pablo, principalmente en voz pasiva»<sup>20</sup>.

- a) En su uso general de la lengua griega este verbo tiene varias acepciones: «1. *Justificar*; 2. Exigir en justicia, reivindicar, dictar sentencia; 3. Hacer justicia a

---

<sup>17</sup> K. Kertelge, «δικαιοσύνη», en DENT, vol. I, 985.

<sup>18</sup> H. Seebass, «δικαιοσύνη», en DTNT, vol. I, 792.

<sup>19</sup> K. Kertelge, «δικαιοσύνη», en DENT, vol. I, 986-1000.

<sup>20</sup> K. Kertelge, «δικαιῶ», en DENT, vol. I, 1000.

alguien, es decir, darle lo que necesita, ya sea castigándolo o declarándolo justo»<sup>21</sup>.

- b) En los LXX la utilización de este término tiene el significado de rehabilitar o *declarar justo* y no el sentido de *castigo*.
- c) «En el NT el significado es modificado en sentido de *justificar, presentar como justo, tratar como justo* y especialmente en Pablo, en la voz pasiva, con el significado de conseguir una absolución, y, en la voz activa, con el de declarar justo, absolver. El significado de este verbo es en Pablo característico del NT. Pablo utiliza este término en sentido soteriológico, y no en el sentido griego del término, que es *juzgar, castigar*»<sup>22</sup>.

#### 1.4. Δικαίωμα (*dikaíoma*)

El término δικαίωμα es un sustantivo que significa: *precepto, sentencia, mandamiento, o acto justo*. El término «aparece 10 veces en el NT, de las cuales 5 se encuentran en la Carta a los Romanos, empleado principalmente en singular y que evidentemente sobrepasa el uso que los LXX hace de este término»<sup>23</sup>.

- a) «En la lengua griega en general, δικαίωμα designa el resultado de la acción de δικαίω: *lo obrado rectamente, la acción recta, el castigo justo y la razón jurídica*.
- b) Este término significa predominantemente en el NT *el precepto jurídico, la exigencia jurídica, el mandamiento*»<sup>24</sup>.

#### 1.5. Δικαίωσις (*dikaíosis*)

El último término de este grupo de palabras que se derivan de δίκη es δικαίωσις. «El sustantivo *dikaíosis* significa «justificación». En el Nuevo Testamento se emplea únicamente en Rom 4, 25 y 5, 18»<sup>25</sup> y «es un término propiamente paulino dentro del NT»<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> H. Seebass, «δικαίω», en DTNT, vol. I, 793.

<sup>22</sup> K. Kertelge, «δικαίω», en DENT, vol. I, 1013.

<sup>23</sup> K. Kertelge, «δικαίωμα», en DENT, 1013.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, «δικαίωμα», 1013-1017.

<sup>25</sup> H.-J. van der Minde, «δικαίωσις», en DENT, vol. I, 1017.

<sup>26</sup> A. García, «δικαίωσις», en DGB, 220.

En las páginas siguientes, analizaremos más a profundidad este sustantivo que es utilizado dos veces por el autor de la Carta a los Romanos, ya que es el objeto de nuestro estudio.

## 2. Uso general de δικαίωσις en el mundo griego

La utilización del sustantivo δικαίωσις era escasa antes de Pablo. De igual manera en este tiempo «era un término raro ya que no se ha encontrado ningún rastro de δικαίωσις en papiros e inscripciones».<sup>27</sup> Sin embargo, tampoco podemos afirmar que este sustantivo es utilizado solo por Pablo o que sea una palabra inventada por él, ya que algunos escritores griegos como Tucídides y Lisias también lo han utilizado en sus obras.

### 2.1. Uso de δικαίωσις en Tucídides (460-400 a. C.)

En la obra *Historia de la guerra del Peloponeso* escrita por el general ateniense Tucídides<sup>28</sup>, se relata la guerra entre la Liga del Peloponeso y la Liga de Delfos. En esta historia Tucídides utiliza dos veces el término δικαίωσις (justificación). En las dos apariciones, el término tiene significados distintos. El primer texto en donde encontramos este sustantivo es el libro I, capítulo 141:

«ἴσων ὑμῖν μᾶλλον προσφέρεσθαι. αὐτόθεν δὴ διανοήθητε ἢ ὑπακούειν πρὶν τι βλαβῆναι, ἢ εἰ πολεμήσομεν, ὥσπερ ἔμοιγε ἄμεινον δοκεῖ εἶναι, καὶ ἐπὶ μεγάλῃ καὶ ἐπὶ βραχείᾳ ὁμοίως προφάσει μὴ εἷζοντες μηδὲ ζῆν φόβῳ ἔζοντες ἂ κεκτήμεθα· τὴν γὰρ αὐτὴν δύναται δούλωσιν ἢ τε μεγίστη καὶ ἐλαχίστη δικαίωσις ἀπὸ τῶν ὁμοίων πρὸ δίκης τοῖς πέλας ἐπιτασσομένη»<sup>29</sup>.

En este texto<sup>30</sup> Tucídides narra la disputa que se estaba presentando en la historia; si debían ir a la guerra o renunciar a ella; en esta situación cuenta la intervención de Pericles

---

<sup>27</sup> G. Quell et G. Scherenk, *Justice*, en Dictionnaire Biblique Gerhard Kittel, trad. Hartmut Lucke (France: Éditions Labor et fides, 1969), 122.

<sup>28</sup> La historia de Tucídides es muy oscura, pues hay testimonios distintos al respecto. Sin embargo, lo que hoy en día más se defiende es que tuvo que nacer antes del 454. Tucídides pertenecía a la aristocracia ateniense y era hijo de Oloro y discípulo del filósofo Anaxágoras. Con respecto a su muerte se calcula que pudo haber sido después del 404 y no después del 396. Cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de David Gonzalo Maeso (Madrid: Ediciones Aguilar, 1969), 1265-1267.

<sup>29</sup> Tucídides, Libro I, 141.

<sup>30</sup> Una traducción al castellano: «Debéis pensar de inmediato en hacerles caso antes de recibir el daño o entrar en guerra, como me parece que es mejor, sin ceder, lo mismo por motivo grande que pequeño y sin tener con temor lo que hemos conseguido, pues significa igual clase de servilismo la **reclamación** grande



el de Jantipo, que aconseja a todos los presentes no ceder ante los peloponesios, sino que era mejor entrar en guerra para no demostrar temor ante los enemigos<sup>31</sup>. En este contexto, Tucídides, utiliza el sustantivo δικάωσις, ya que era mejor no ceder ante el enemigo, pues, significaba igual clase de servilismo la reclamación grande o pequeña, es decir, que no importaba que el motivo para entrar en guerra fuera por una razón grande o pequeña, en cualquier caso, ellos tenían el derecho de reclamar la igualdad entre sus vecinos y no mostrar inferioridad. En este sentido, δικάωσις en este texto significa «la reclamación de un derecho» o «reivindicación de un derecho real o aparente»<sup>32</sup>. En este caso, piden el derecho de ser tratados iguales entre sus vecinos y no ser tratados como personas inferiores.

El segundo texto de Tucídides donde aparece el término es el siguiente:

«ἀντέλεγέ τε οὐδείς ἔτι τῶν ἄλλων, δεδιῶς καὶ ὀρῶν πολὺ τὸ ξυνεστηκός· εἰ δέ τις καὶ ἀντίποι, εὐθὺς ἐκ τρόπου τινὸς ἐπιτηδείου ἐτεθνήκει, καὶ τῶν δρασάντων οὔτε ζήτησις οὔτ' εἰ ὑποπεύοιντο δικάωσις ἐγίγνετο, ἀλλ' ἡσυχίαν εἶχεν ὁ δῆμος καὶ κατάπληξιν τοιαύτην ὥστε κέρδος ὁ μὴ πάσχων τι βίαιον, εἰ καὶ σιγῶη, ἐνόμιζεν»<sup>33</sup>.

En este segundo texto<sup>34</sup> de Tucídides se hace alusión al hecho de que los atenienses de Samos mandaron a Pisandro y a la mitad de los embajadores a la patria para que arreglaran la situación que se estaba presentando allí. La intención era establecer un régimen oligárquico en las ciudades avasalladas en donde pasaran, a la vez tenían ordenes de derrocar la democracia de dichas ciudades. Cuando llegaron a la ciudad, mataron al dirigente principal del pueblo que se llamaba Androcles. Entonces, publicaron una proclama e hicieron el cambio de régimen<sup>35</sup>. En este contexto se utiliza el término

---

o pequeña exigida por unos iguales a sus vecinos sin apelar a la justicia». Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libros I-II, trad.< Juan José torres Esbarkanch, (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 363.

<sup>31</sup> Cf. Tucídides, libro I, 139, 4.

<sup>32</sup> G. Quell et G. Scherenk, 122.

<sup>33</sup> Tucídides, libro VIII, 66, 2.

<sup>34</sup> Una traducción en castellano: «No se manifestaba, además, ninguna oposición entre los otros ciudadanos debido al miedo que les causaba el número de los conjurados; y si alguien llegaba a oponerse, en seguida era eliminado mediante algún procedimiento adecuado, y no se hacía ninguna investigación sobre los autores ni se incoaba un proceso en caso de haber sospechosos». Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, libros VII-VIII, traducción y notas de Juan José torres Esbarkanch, (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 277-278.

<sup>35</sup> Cf. Tucídides, Libro VIII, 62; 63; 64; 65; 66.

δικαίωσις, pues nadie podía oponerse al nuevo régimen establecido, y si alguien lo hacía o era considerado sospechoso, inmediatamente era asesinado. Por esta razón, el pueblo tenía mucho pánico y prefería mejor someterse al nuevo régimen oligárquico a decir algo en contra del nuevo sistema. El término δικαίωσις en este texto «significa condenación, castigo»<sup>36</sup>. Si el país no se somete al nuevo régimen oligárquico implantado por Pisandro y los embajadores, entonces habrá una condena o castigo para todos.

## 2.2. Uso de δικαίωσις en Lisias (459 - 380 a. C.)

En el texto atribuido a Lisias<sup>37</sup> *Súplica por un soldado* aparece el sustantivo femenino δικαίωσις en plural (δικαιώσεις), como presentamos en el siguiente texto:

«ὅτι μὲν οὖν ἀφείθην ὑπὸ τῶν ταμιῶν, ἐπίστασθε· προσήκειν δὲ ἡγούμενος καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀπόδειξιν ἀπηλλάχθαι τοῦ ἐγκλήματος, ἔτι πλείονας καὶ νόμους καὶ ἄλλας δικαίωσεις παρασχίσομαι. καὶ μοι λαβὲ τὸν νόμον»<sup>38</sup>.

En el contexto de este párrafo se narra la historia de Polyenusun<sup>39</sup>, un particular de Atenas que es acusado injustamente, pues fue reclutado para servir porque era rechazado por sus enemigos. Ante esta injusticia él decidió hablar mal de los magistrados, y por esa razón fue condenado a una multa que posteriormente los cuestores revocaron. La intención de esta persona era demostrar que fue acusado injustamente. En este sentido, el texto<sup>40</sup> utiliza el término δικαιώσεις (justificaciones) para demostrar con las leyes que se está cometiendo una injusticia contra él. El término δικαιώσεις significa aquí la *defensa*

---

<sup>36</sup> Quell et Scherenk, 122.

<sup>37</sup> La historia del nacimiento de Lisias es muy oscura, ya que no se sabe con precisión la fecha ni el lugar de su nacimiento. El que más se ha generalizado es su nacimiento en el 459 a. C. y su muerte en el 380 a. C., a la edad de 80 años aproximadamente, así lo atestiguan algunos autores como Plutarco y Dionisio de Halicarnaso. Cf. Lisias, *Contra Eratóstenes*, ed. y trad. Lourdes Rojas Álvarez, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976), 35.

<sup>38</sup> Lisias, IX, 8.

<sup>39</sup> Probablemente este sea el nombre de la víctima que acusaron. La razón es que, el nombre de Polyenusun aparece en esta misma obra en el libro IX, 4, pero no se sabe si se está haciendo referencia a la víctima o a otro personaje. En cualquier caso, según el contexto de la obra se trata de la víctima que fue acusada injustamente, porque, mencionar a un personaje distinto en una obra pequeña no tendría ningún sentido.

<sup>40</sup> Una traducción en castellano: «Ya sabéis, pues, que me fue condonada por los tesoreros. Pero, aunque creo que ya por esta prueba me corresponde verme libre de la acusación, os presentaré todavía más leyes y otra clase de **justificaciones**. Conque, toma la ley, por favor». Lisias, *Discurso IX*, 8, ed. Y trad. José Luis Calvo Martínez, (Madrid: Gredos, 1988), 232.

*judicial*, entendiendo la justificación como un procedimiento<sup>41</sup>, ya que Polyenusun se decide presentar un conjunto de leyes y de justificaciones para demostrar que debería quedar libre de la acusación que le han hecho sus enemigos.

### 2.3. Uso de δικαίωσις en el AT: Septuaginta

En el AT el término griego δικαίωσις solo aparece una vez en Lv, 24, 22 con un significado distinto de lo visto hasta ahora.

El texto es el siguiente: δικαίωσις μία ἔσται τῷ προσηλύτῳ καὶ τῷ ἐγγχωρίῳ, ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν («justificación habrá para el huésped y para el habitante del país; porque yo soy el Señor, vuestro Dios»).

Para conocer el significado de δικαίωσις en los LXX hay que analizar la palabra que sustituye en el texto hebreo. En el texto hebreo de Lv 24, 22 leemos: מִשְׁפָּט יְהוָה אֶל־הַיָּכָם כַּמִּשְׁפָּט אֶל־הַיִּשְׂרָאֵלִים כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם («una misma norma/ley tendréis, así para el extranjero como para el nativo; pues Yo soy Yahveh, vuestro Dios»). El término que aparece es מִשְׁפָּט un sustantivo, masculino, singular que puede traducirse de varias maneras: *ley, norma, decreto, estatuto, sentencia o juicio*. En este sentido podemos concluir que en la biblia griega de los LXX el término δικαίωσις tiene el significado de *estatuto o norma de derecho*<sup>42</sup>. Este estatuto o norma de derecho en Lv 24, 22 es aplicado al extranjero, en donde la ley será la misma para él como para el nativo del país.

### 2.4. Uso de δικαίωσις en Pablo

En el NT el término δικαίωσις solo aparece dos veces en la Carta a los Romanos de Pablo en 4, 25 y 5, 18. El sustantivo δικαίωσις es el resultado correspondiente de δικαιοῦσθαι (ser justificado) y significa el acto de justificación por la sentencia divina de absolución<sup>43</sup>. Ahora bien, analizaremos el significado de este sustantivo griego en cada una de las citas, pero sin profundizar en el versículo, pues dedicaremos los siguientes capítulos para la investigación de este término en la Carta a los Romanos.

---

<sup>41</sup> Cf. Quell et Scherenk, 123.

<sup>42</sup> Cf. Ibíd.,124.

<sup>43</sup> Cf. Ibíd.,124.

### a) El término δικαίωσις en Rm 4, 25

El texto de Rm 4, 25 es el siguiente: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν («quien fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación»). El término δικαίωσις aparece en acusativo, singular (δικαίωσιν). Según G. Scherenk, δικαίωσις está en relación con el significado que se le dé a la preposición διὰ. El primer διὰ indica la causa, mientras que el segundo διὰ el propósito. En este sentido, debe entenderse que la justificación (δικαίωσιν) se produjo por la resurrección, poniendo el énfasis en ἠγέρθη.

Lo que más nos sorprende del significado de δικαίωσις en Pablo es que, a diferencia del significado que tiene este término en el mundo griego, en el autor de la Carta a los Romanos este sustantivo tiene una aplicación teológica, tal es el caso de Rm 4, 25 en donde δικαίωσιν es consecuencia de la resurrección de Cristo.

### b) El término δικαίωσις en Rm 5, 18

El texto de Rm 5, 18 es el siguiente: Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἄνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἄνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς («así pues, como por una sola caída, [vino] una condenación para todos los hombres, así también por un solo acto de justicia [vino] a todos los hombres una justificación de vida»). En este versículo, por medio de la expresión «εἰς δικαίωσιν ζωῆς» se trata nuevamente de la realización del veredicto de justificación en el acto por el cual Dios da la gracia a los creyentes<sup>44</sup>. Esta realización del veredicto de justificación se entiende si relacionamos el sustantivo ζωῆς con δικαίωσις, cuyo significado más apropiado sería que la justificación y la vida son correlativas, que la justificación tiene como contenido la vida y que trae la vida consigo. Es una vida que comienza ahora, por ser el ser humano declarado justo, pero, por otro lado, εἰς δικαίωσιν ζωῆς hace referencia al resultado final, es decir, escatológico, ya que la justificación para Pablo tiende al cumplimiento a su última y gloriosa manifestación<sup>45</sup>.

De igual manera que en Rm 4,25 el término *justificación* en Rm 5, 18 tiene una aplicación teológica. Esta aplicación teológica es lo que más nos importa resaltar en este apartado, ya que en el mundo griego este término no aparece nunca relacionado con la

---

<sup>44</sup> Cf. Ibíd., 124.

<sup>45</sup> Cf. Ibíd., 125.

divinidad. Sin embargo, nos tocará descubrir en los siguientes apartados cuál es el significado teológico de este sustantivo en Rm 4, 25 y 5, 18.

### **Conclusiones del capítulo**

Después de hacer un breve recorrido por el significado de δικαίωσις, hemos llegado a algunas conclusiones. En primer lugar, hay que decir que en el mundo griego en general este término no tiene nunca una aplicación teológica y, además, adquiere un significado distinto en cada contexto donde este término es utilizado. Así, por ejemplo, puede significar *condenación* o *castigo* (Tucídides, VIII, 66); también, *defensa judicial* o *como procedimiento* (Lisias, IX, 8); la *reivindicación* de un derecho real o aparente (Tucídides, I, 141); y, por último, puede significar *estatuto de derecho* (Lv 24, 22). En este sentido, concluimos que δικαίωσις en el mundo griego y en los LXX tiene varias acepciones, pero todas ellas con un significado distinto al plano teológico.

En segundo lugar, concluimos que hay una diferencia de significados del sustantivo δικαίωσις entre el mundo griego y Pablo. En Pablo este sustantivo tiene una aplicación teológica: relacionado ya sea con la resurrección (ἠγέρθη) en Rm 4, 25 o con la vida (ζωῆς) en Rm 5, 18. Además, este término tiene en Pablo un significado muy denso que desarrollaremos más adelante. De principio hay que decir que dicho sustantivo, aunque es en el Nuevo Testamento exclusivamente paulino, no es un término ajeno al mundo griego, es decir, no es invención de Pablo, pues como vimos, es utilizado por los autores griegos. Sin embargo, debemos reconocer que Pablo da un giro al plano teológico de este término (δικαίωσις).



## CAPÍTULO II: LA CARTA A LOS ROMANOS

En el capítulo anterior hemos hecho un análisis semántico del término δικαίωσις (justificación), así como su relación y diferencia con otros términos que tienen la misma raíz. En este capítulo tenemos la intención de hacer una panorámica de los principales temas en relación con la Carta a los Romanos. En primer lugar, nos centraremos en los destinatarios de la carta; en la identidad de los romanos antes de acoger la fe en Jesucristo; de cómo llegó la fe en Jesucristo a Roma, así como la composición de estas comunidades de creyentes. Luego, hablaremos del remitente de la carta. En tercer lugar, nos centraremos en el tiempo y el lugar de composición de la carta, así como su integridad en dieciséis capítulos. Posteriormente, hablaremos de los motivos que tuvo el Apóstol para escribir a las comunidades romanas (personales y de las comunidades de creyentes romanos) y del tema central de la Carta a los Romanos. Por último, presentaremos los principales conjuntos de la carta, así como la propuesta de una posible estructura.

### 1. Los destinatarios de la Carta a los Romanos

La carta como documento social enviada por Pablo a los creyentes<sup>46</sup> que se encontraban en Roma no es un tratado teológico, ni un resumen de la reflexión teológica de Pablo, ni mucho menos una carta que ha caído del cielo<sup>47</sup>. Es más bien, una carta que sustituye un encuentro<sup>48</sup> (entre Pablo y los cristianos de Roma) y que responde a unas circunstancias concretas en el tiempo del Apóstol y de las comunidades de creyentes de Roma. La carta está escrita en el contexto de una situación histórica real y, por tanto, tiene un carácter ocasional. En la carta misma dirigida a los romanos podemos descubrir la situación de los destinatarios como presentamos a continuación.

---

<sup>46</sup> Evitaremos utilizar la palabra «cristianos» para designar a los destinatarios de la carta de Pablo a los romanos, ya que «la palabra “cristianos” y “cristianismo” expresan asociaciones posteriores que son extrañas al siglo I. En lugar de estas expresiones anacrónicas e inapropiadas, preferimos las de “seguidores de Cristo”, “creyentes de Cristo” o “en Cristo” y “el movimiento de Cristo” para hablar sobre los datos del siglo I». Esler, 30.

<sup>47</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, «Carta a los Romanos», en *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo*, eds. Raymond E. Brown, Joseph Fitzmyer y Roland E. Murphy, trad. José Pedro Tosaus Abadía, José Pérez Escobar (Navarra: Verbo Divino, 2017), 362. A partir de aquí citaremos esta obra con la iniciales NCBSJ

<sup>48</sup> En este mismo sentido Richard I. Pervo nos dice que la carta es la mitad de un diálogo o lo que sustituye un verdadero diálogo entre autor y destinatario. En la Carta a los Romanos podemos conocer lo que Pablo ha escrito, y dentro de esta información descubrimos la situación interna de las comunidades de Roma. Cf. Richard I. Pervo, *Pablo después de Pablo: cómo vieron los primeros cristianos al Apóstol de los gentiles*, trad. Francisco J. Molina Torre (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 50-52.

## 1.1. Identidad de los primeros creyentes de Roma

La fe en Jesucristo llegó a Roma antes de que Pablo escribiera la carta, incluso, el cristianismo en Roma no es el resultado de la labor misionera de ninguno de los apóstoles (cf. Rm 15, 23), aunque desde algún momento la Iglesia ha atribuido a Pedro y a Pablo la fundación y establecimiento de las *iglesia(s)* en este lugar<sup>49</sup>, pero este dato desde el punto de vista histórico no se sostiene, sino que responde más bien a un valor encomiástico y no histórico. En realidad, no se sabe quién o quiénes fueron los anunciadores del evangelio a los romanos. Por tanto, son personas anónimas y desconocidas, cuyos nombres no han pasado a la historia<sup>50</sup>. Una tesis al respecto defiende que eran judíos que habían ido a Jerusalén y habrían acogido la fe en Jesucristo el día de Pentecostés y, luego estos mismos habrían regresado a Roma para anunciar el evangelio en las sinagogas a los que se habían quedado en Roma, es decir, a los gentiles, que conocían la práctica judía pero no eran judíos (los temerosos de Dios)<sup>51</sup>.

Tampoco se sabe con exactitud, cuándo llegó el evangelio a Roma, pero lo más probable es que fue mucho antes del edicto de Claudio (49 d. C.), pues en esta época ya habían altercados entre los judíos por un tal «*Chresto*» según nos cuenta Suetonio<sup>52</sup>.

## 1.2. Grupos de creyentes en Roma

Cuando Pablo escribe la Carta a los Romanos ya había un número considerable de creyentes en esta ciudad. Por esta razón, los destinatarios de la carta de Pablo son todos los que están en Roma (cf. Rm 1, 17), es decir, a los creyentes en Cristo en general. Ahora bien, las comunidades de creyentes de Roma la conformaban aquellos que eran de origen judío y luego acogieron la fe en Jesucristo, también estaban los «temerosos de Dios» que eran de origen gentil y que conocían las prácticas judías e incluso acudían a las sinagogas, pero luego acogieron la fe en Cristo, también habría que añadir a los gentiles que se convirtieron primero al judaísmo y luego acogieron la fe (gentiles judaizantes)<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 3,3,2.

<sup>50</sup> El cristianismo en Roma pudo haber llegado gracias a los judíos procedentes de Palestina o de la diáspora que terminaron por residir en Roma o por judíos de Roma que después de ir a Jerusalén se habrían hecho seguidores de Cristo y a su regreso a Roma habrían proclamado el Evangelio. Cf. Penna, 30-37.

<sup>51</sup> Cf. Samuel Pérez Millos, *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento: Romanos*, (Barcelona: CLIE, 2011), 20.

<sup>52</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, «Carta a los Romanos», en NCBSJ, 362.

<sup>53</sup> Cf. Penna, 32.



Aunque Pablo generaliza en los primeros capítulos de la carta, parece que los creyentes de origen judío en Roma eran mayoría<sup>54</sup> en comparación con los creyentes gentiles. Nosotros concluimos que los destinatarios de la carta a los Romanos son un grupo de creyentes mixtos (judíos y gentiles) en donde la mayoría eran judeo-cristianos<sup>55</sup>. La razón es que estas comunidades estuvieron marcadas desde un principio por una línea judaizante<sup>56</sup>.

Otro elemento importante es la organización de estas comunidades (judeo-cristianas) en Roma. Las comunidades de creyentes de Roma estaban divididas en grupos concretos que se reunían en casas particulares. No había una única comunidad, incluso, hablar de «Iglesia de Roma» en este tiempo sería anacrónico, lo más correcto es hablar de *iglesia(s)*, en referencia a reuniones de grupos pequeños o domésticos, pero que no designa a un solo conjunto o a toda la comunidad<sup>57</sup>. Estos grupos (*iglesias*) se reunían en casas particulares de algunos de sus integrantes, donde el responsable de la reunión era el cabeza de familia anfitrión, que podía tener funciones diversas: la administración, la predicación, tomar medidas disciplinarias y presidir la eucaristía<sup>58</sup>.

## 2. El remitente de la Carta a los Romanos

El escrito de Pablo a los Romanos es una carta, ya que cuenta con los elementos necesarios que le dan esta naturaleza (preámbulo, cuerpo y despedida). El preámbulo (1, 1-7) a la vez se compone por el nombre del remitente, el nombre de los destinatarios y el saludo. El nombre del remitente desde el v. 1 queda claro que es «Pablo»<sup>59</sup> y esto nadie

---

<sup>54</sup> Esta tesis no es clara, otros (Douglas Moo, Fitzmyer) en cambio, aunque defienden que hay una composición mixta en las comunidades de Roma, consideran que la mayoría de ellos eran gentiles-cristianos. En este punto Cranfield prefiere no darle importancia a este tema, pero opina que tanto el elemento judeocristiano como el gentil eran considerables. En cualquier caso, no se trataba de una mayoría aplastante ni una minoría pequeña. Cf. C. E. B. Cranfield, *La epístola a los Romanos*, trad. David R. Powell, (Buenos Aires: Nueva Creación, 1993), 14.

<sup>55</sup> Cf. Douglas J. Moo, *Comentario a la epístola de Romanos*, ed. Gordon D. Fee (Barcelona: CLIE, 2014), 40.

<sup>56</sup> Un punto a favor es que Pablo no fundó la comunidad de Roma, pues si lo hubiera hecho, lo más probable sería pensar que fuera una comunidad solamente de gentiles, como era su costumbre.

<sup>57</sup> El c. 16 de la Carta a los Romanos apoya esta tesis, ya que se menciona al menos cinco casas de reunión: «y a la asamblea que se reúne en su casa» (vv.3-5), «los hermanos que están en ellos» (v.14), «y a todos los santos que están en ellos» (v.15), «los de la casa de Arístobolo» (v.10) y «los de la casa de Narciso» (v.11). Teniendo en cuenta estos datos de que eran un poco más de seis iglesias y según los aportes de la arqueología que nos informa que en una casa podían reunirse alrededor de veinte personas, se concluye que el número de cristianos en el tiempo que Pablo escribió la carta oscila entre cien y doscientos cristianos aproximadamente. Cf. Penna, 39.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, 42.

<sup>59</sup> «Pablo, esclavo de Jesucristo, llamado [para ser] apóstol, separado para [anunciar] el evangelio de Dios» (Rm 1, 1).

lo pone en duda, aunque haya utilizado a Tercio como amanuense (cf. Rm 16, 22), que tenía la función de escribir lo que Pablo le dictaba, como era costumbre en estos tiempos.

### **3. Tiempo, lugar de composición e integridad de la Carta a los Romanos**

#### **3.1. El tiempo de composición**

El c. 15, aunque no nos informa de la fecha exacta de la composición, sí nos dice que Pablo escribió la carta poco antes de entregar la colecta en Jerusalén. Con respecto a una cronología los expertos no dan una fecha definitiva. Es verdad que, aunque Longenecker sitúe la fecha de composición de Romanos como tema no refutado, lo cierto es que ni él, junto con otros muchos autores (Cranfield, Fitzmyer, Charles Perrot, Xavier Alegre, Romano Penna, entre otros) dejan de usar la palabra «probabilidad». Por esta razón, no hay una fecha exacta de la composición, pero todos defienden un lapso que va desde el 54 d. C. al 58 d. C.

#### **3.2. El lugar de composición**

La carta informa de que Pablo se dirigía Jerusalén para servir a los santos, y llevar los bienes que Macedonia y Acaya habían determinado compartir con los pobres de los santos de Jerusalén. Se deduce que cuando él escribió esta carta no estaba en Asia, sino en Grecia (cf. Rm 15, 25-29). Ahora bien, para determinar cuál es el lugar específico, recurrimos a la misma información de la carta. En el último capítulo (c. 16), Pablo menciona a tres personajes que nos ayudan a situar a Corinto como el lugar donde se escribió la Carta a los Romanos; estos son: Febe, Gayo y Erasto. Febe, según Rm 16, 1, era una diaconisa de la iglesia de Cencreas, que era el puerto oriental de Corinto. Gayo era quien hospedaba a Pablo y a otros cristianos en su casa (cf. Rm 16, 23a), este personaje habría que situarlo en Corinto, pues todavía no había en otras partes de Grecia una cantidad suficiente de cristianos que constituyeran una comunidad. El último personaje es Erasto que, según Rm 16, 23b, era «tesorero de la ciudad», y aunque no se diga el nombre de la ciudad, los descubrimientos arqueológicos nos informan de una inscripción latina datada en el siglo I, con el nombre de «Erasto» que tenía un cargo público y había mandado a construir una plaza en Corinto<sup>60</sup>.

Con estos datos concluimos que la Carta a los Romanos fue escrita en Grecia, más específicamente en Corinto.

---

<sup>60</sup> Cf. Penna, 54-55.

### **3.3. Integridad de la Carta**

Es Orígenes quien da la razón más lógica del porqué algunas versiones omiten los dos últimos capítulos (15 y 16) de la carta. Él argumenta que Marción fue quien hizo esta supresión, ya que los dos últimos capítulos de la carta no le ayudaban para defender su postura con respecto a los judíos, y esta sería la razón por la cual hay versiones que solo contienen catorce capítulos. Otro punto a favor de esta tesis es que hay una conexión muy íntima entre el capítulo 14 y el 15, que es imposible separarlos, ya que sería dejar el argumento de Pablo a medias. Esa es la razón por la cual los capítulos 14 y 15 tienen que estar necesariamente incluidos en el conjunto de la carta<sup>61</sup>.

El capítulo 16 plantea un problema a los eruditos, porque Pablo menciona a veinticinco personas, algo que, según algunos, no tendría sentido porque él no había estado todavía en Roma. Por esta razón, el capítulo 16 de esta carta debió ser una carta distinta y destinada a otra comunidad (Efesios). Sin embargo, lo más probable es que tras la expulsión de los judíos cristianos de Roma, Pablo pudo haber conocido a muchos de ellos en el tiempo de este exilio en el Este. Además, era más fácil para Pablo mencionar a nombres de las personas que había conocido, que arriesgarse a ofender a la mayoría de una iglesia que conoce bien, saludando solo a algunos miembros de ella<sup>62</sup>.

En definitiva, concluimos que los dieciséis capítulos contenidos en las cartas modernas es la misma que escribió Pablo a los creyentes romanos.

## **4. El porqué de la Carta a los Romanos**

Hay muchos motivos que han impulsado a Pablo a escribir la Carta a los Romanos. Estos, aunque los podemos dividir en dos grupos, no se excluyen entre sí. A continuación, presentamos estos motivos según su grado de importancia para nosotros.

### **4.1. Circunstancias de Pablo**

Hay diversos propósitos que enfatizan la propia situación y circunstancias del Apóstol, para que escribiera la Carta a los Romanos.

En primer lugar, está el deseo del Apóstol de visitar las iglesias de Roma y de establecer contacto con ellas, tal como queda claro al principio y al final de la carta (Cf. Rm 1, 13 y 15,23). La intención de escribir la carta era para tener un primer acercamiento

---

<sup>61</sup> Cf. Moo, 34.

<sup>62</sup> Cf. Ibíd., 35.

a las comunidades y que conocieran el deseo que tenía Pablo de visitarlos, aun cuando él no había fundado estas iglesias<sup>63</sup>. Unido a esto, Pablo quería por medio de la visita, comunicar «un don espiritual» (Rm 1, 11) que solo él poseía y que sus destinatarios necesitaban (cf. Rm 1, 12)<sup>64</sup>.

En segundo lugar, Pablo tiene el deseo de propagar el evangelio en Occidente, pasando por Roma y con su mirada puesta en Hispania (cf. Rm 15, 24). Él tiene la intención de anunciar el evangelio de Cristo donde todavía no era conocido, y pensaba que los romanos le ayudarían a cumplir este objetivo, pues esperaba que fuera acogido por ellos<sup>65</sup>.

En tercer lugar, estaría la ayuda que pide a los cristianos de Roma para que lucharan con él en las oraciones a Dios (cf. Rm 15, 30), porque se dirigía a Jerusalén a llevar la ofrenda, ya que, por medio de esta ofrenda, pretendía que su labor misionera fuera aceptada por la Iglesia jerosolimitana<sup>66</sup>. También está la teoría de que la Carta a los Romanos sería el discurso que Pablo habría de pronunciar en Jerusalén para hacer la entrega de la ofrenda<sup>67</sup>.

En cuarto lugar, en la carta se logra descubrir que el evangelio de Pablo se estaba mal interpretando. Por eso, uno de los motivos del Apóstol era defenderse de estas acusaciones erróneas, y dejar claro en la carta el Evangelio que predicaba<sup>68</sup>.

#### **4.2. Situación de las comunidades de Roma**

Dado que el escrito de Pablo enviado a los cristianos romanos es una carta, no se puede dejar de lado la situación interna de estas comunidades, y aunque Pablo no había visitado estas comunidades es obvio que él estaba informado de estas situaciones internas, y estos también eran motivos para escribir la carta.

En quinto lugar, tenemos una situación interna de las iglesias de Roma. En la misma carta, en el 14, 1-15,13 se logra percibir una disputa entre los cristianos de Roma, que no

---

<sup>63</sup> Cf. Penna, 50-51.

<sup>64</sup> Cf. Richard N. Longenecker, *La Epístola a los Romanos: un comentario sobre el texto griego*, trad. Reynaldo Gastón Medina, ed. Guillermo Powell (Michigan: Fundación Hurtado, 2018), 11.

<sup>65</sup> Cf. Penna, 51.

<sup>66</sup> Cf. *Ibíd.*, 51.

<sup>67</sup> Cf. Moo, 45.

<sup>68</sup> Cf. Longenecker, 12.

se ponían de acuerdo sobre las prácticas de las comidas. Por esta razón, Pablo llama a un grupo «fuertes» y a otro grupo «débiles»<sup>69</sup>.

En sexto lugar, en Rm 13, 1-7, Pablo se ve motivado a dar instrucciones a los cristianos, de las obligaciones que tienen con las autoridades romanas de pagar impuestos y tributos, pues tal parece que se estaban dando opiniones distintas sobre este tema<sup>70</sup>.

Concluimos que ninguno de estos motivos, ya sean personales de Pablo o de la situación interna de las iglesias de Roma, deben tomarse aisladamente, pues ninguno por separado resulta suficiente para explicar por qué Pablo escribió la carta. Ahora, si englobamos todos estos motivos en una situación particular, esta respondería a la situación misionera del Apóstol, donde todos estos motivos estarían ordenados con la intención que tiene Pablo de anunciar el evangelio de Jesucristo<sup>71</sup>.

## 5. Tema de la Carta

Muchos eruditos se basan en secciones particulares de la carta, y de ahí sacan una conclusión de lo que podía ser el tema que diera uniformidad al conjunto, bien sea «la justificación por la fe» si nos centramos en los primeros capítulos de la carta (1-4), o «la doctrina de la unión con Cristo y la obra del Espíritu Santo» si nos fijamos en los capítulos 5-8, y así en el resto de la carta.

Nosotros defendemos la tesis de que «el evangelio» es el tema principal de la Carta a los Romanos, y es el tema central que le da unidad a todos los subtemas<sup>72</sup>. La razón principal es que este sustantivo aparece al principio de la carta (1, 9.15) y al final (15, 19.20), considerándolo como «el marco» de la carta. Partiendo de que el tema principal es «el evangelio», en toda la carta el Apóstol estaría desarrollando los distintos aspectos de esta buena noticia, que son: cristológico, teológico, bíblico, histórico-salvífico, ecuménico, moral y escatológico<sup>73</sup>, pero todos estos aspectos no dejan de ser el desarrollo del tema principal de la carta. En este sentido Douglas Moo nos dice que «solo

---

<sup>69</sup> Cf. *Ibíd.*, 12.

<sup>70</sup> Cf. *Ibíd.*, 12.

<sup>71</sup> Cf. Moo, 48.

<sup>72</sup> Cf. Ulrich Wilckens, *La Carta a los Romanos: Rom 1-5*, vol. I, trad. Víctor A. Martínez de Lopera, 3ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), 49.

<sup>73</sup> Cf. Penna, 69-73.

recurriendo a un tema tan amplio como el evangelio es posible abarcar la diversidad de asuntos que se trata en Romanos»<sup>74</sup>.

## 6. Estructura de la Carta a los Romanos

Dividir el texto paulino tiene sus peligros, ya que la estructura se puede ver como el plan que se convierte en quien la interpreta «como una forma de declarar de antemano su lectura del texto en cuestión, aunque a veces se presente como el plan de Pablo»<sup>75</sup>. Otro peligro es querer hacer de la carta un sin fin de divisiones que hacen complicada la lectura del texto. En este sentido, hay que tener en cuenta que «una cosa es cierta y es que buena parte de la comprensión de Romanos depende de que se perciba la colocación exacta de sus diversos segmentos dentro del conjuntos»<sup>76</sup>. Es necesario entonces tener una estructura básica que nos ayude acercarnos a esta carta, ya que el autor no parte desordenadamente, pues en su carta hay una articulación interna, así como un desarrollo en su argumentación. Pablo «sabe lo que quiere comunicar y tiene en mente su propio plan expositivo, que despliega utilizando algunas articulaciones que, a su vez, determinan unidades lógicas perfectamente delimitables»<sup>77</sup>. Este plan expositivo de Pablo es el objetivo principal de las diversas estructuras que se proponen.

### 6.1. La ordenación general

En primer lugar, presentamos una división general de la carta, en donde la mayoría de los comentaristas concuerdan en las partes que son muy evidentes<sup>78</sup>.

1. «Preámbulo: (Rm 1, 1-7): con tres elementos clásicos, nombre del remitente, nombre de los destinatarios y la fórmula genérica del saludo.
2. La acción de gracias inicial (Rm 1, 8-15).
3. Cuerpo de la carta (Rm 1, 16-15, 13).
  - a. Los elementos fundamentales que constituyen la identidad cristiana (Rm 1, 16-11, 36).
  - b. Sección de carácter moral (12, 1- 15, 13).
4. Epílogo de la carta (15, 14-16, 2).

---

<sup>74</sup> Cf. Moo, 58.

<sup>75</sup> Cf. Charles Perrot, *La carta a los Romanos*, trad. Nicolás Darrical, (Estella: Verbo Divino, 2017), 15.

<sup>76</sup> Penna, 73.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>78</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, «Carta a los Romanos» en NCBSJ, 368.

5. Saludos finales (16, 3-27)»<sup>79</sup>.

## 6.2. Grandes conjuntos de la Carta

En segundo lugar, hay que determinar y dividir los grandes conjuntos del cuerpo de la carta. Esto es mucho más difícil, ya que los especialistas no se ponen de acuerdo en las subdivisiones de estos grandes conjuntos<sup>80</sup>. A pesar de lo dicho anteriormente, y por razones pedagógicas, se ha optado por el esquema de Romano Penna, aunque no hay que absolutizar esta propuesta, consideramos que la estructura que nos propone es la más adecuada porque refleja muy bien los grandes conjuntos y los subconjuntos. Esta estructura nos ayudará a ubicar las citas bíblicas que hemos elegido para nuestro estudio (Rm 4, 25 y 5, 18). La estructura es la siguiente.

«PREÁMBULO (1,1-7)

ACCIÓN DE GRACIAS INICIAL (1,8-15)

### **PRIMERA PARTE (1,16–11,36): ELEMENTOS FUNDAMENTALES QUE CONSTITUYEN LA IDENTIDAD CRISTIANA**

EL TEMA/TESIS: EL EVANGELIO REVELA LA JUSTICIA SALVÍFICA DE DIOS POR IGUAL PARA JUDÍOS Y GENTILES (1,16-17)

#### **I. LA JUSTICIA DE DIOS: ANTÍTESIS ENTRE LA RETRIBUTIVA Y LA EVANGÉLICA (1,18–5,21)**

I.A. LA ANTÍTESIS: LA JUSTICIA DE DIOS FUERA DE LA ÓPTICA EVANGÉLICA (1,18-3,20)

I.A.1. La justicia punitiva e imparcial de Dios (1,18–2,11)

I.A.1.a. *La justicia punitiva* (1,18-32)

I.A.1.b. *La justicia imparcial* (2,1-11)

I.A.2. Frente a la justicia retributiva son insuficientes las garantías ofrecidas por la Ley y la circuncisión (2,12-29)

I.A.2.a. *Insuficiencia de la Ley* (2,12-24)

I.A.2.b. *Insuficiencia de la circuncisión* (2,25-29)

I.A.3. Respuesta a algunas objeciones (3,1-8) y peroración final (3,9-20)

I.A.3.a. *Algunas objeciones* (3,1-8)

I.A.3.b. *Peroración final* (3,9-20)

I.B. LA JUSTICIA DE DIOS ANUNCIADA POR EL EVANGELIO Y SUS IMPLICACIONES SOTERIOLÓGICAS (3,21–5,21)

I.B.1. El acontecimiento Cristo y su entrelazamiento con la fe (3,21-31)

I.B.1.a. *La justicia de Dios conectada con la sangre de Cristo* (3,21-26)

---

<sup>79</sup> Penna, 78.

<sup>80</sup> Cf. Perrot, 15.

	I.B.1.b. <i>La justicia de Dios conectada con la fe</i> (3,27-31)
	I.B.2. La fe del creyente tiene su arquetipo en Abrahán (4,1-25)
	I.B.2.a. <i>La justicia de Abrahán está basada en la fe</i> (4,1-12)
	I.B.2.b. <i>La fe de Abrahán fundamenta la admisión de los gentiles en su familia</i> (4,13-22)
	I.B.2.c. <i>Aplicación a los cristianos</i> (4,23-25)
	I.B.3. Fundamentos cristológicos de la condición del pecador justificado, a nivel individual y universal (5,1-21)
	I.B.3.a. <i>El creyente tiene en Cristo el fundamento de la reconciliación con Dios</i> (5,1-11)
	I.B.3.b. <i>Conclusión sobre los orígenes antitéticos de la humanidad: de Adán el pecado, de Cristo la justificación</i> (5,12-21)
<b>II.</b>	<b>EL CRISTIANO ESTÁ INSERTO EN CRISTO Y ES GUIADO POR EL ESPÍRITU</b> (6,1–8,39)
	II.A. EFECTOS DE LA INSERCIÓN EN CRISTO, MEDIADA POR EL BAUTISMO (6,1–7,25)
	II.A.1. Superación del pecado (6,1-14)
	II.A.2. Superación de la Ley (6,15–7,6)
	II.A.3. EXCURSUS: Relación entre pecado y Ley (7,7-25)
	II.B. EL ESPÍRITU DE CRISTO Y LA LIBERTAD CRISTIANA (8,1-30)
	II.B.1. El cristiano como actual hijo adoptivo (8,1-17)
	II.B.2. La perspectiva escatológica (8,18-30)
	II.C. PERORACIÓN FINAL (8,31-39)
<b>III.</b>	<b>EL EVANGELIO E ISRAEL</b> (9,1–11,36)
	INTRODUCCIÓN SOBRE LA DIGNIDAD DE ISRAEL (9,1-5)
	III.A. DIOS ELIGE POR GRACIA DANDO LUGAR A UN «RESTO» (9,6-29)
	III.B. LA GRACIA DE DIOS SE HA REVELADO DEFINITIVAMENTE EN CRISTO (9,30–10,21)
	III.C. LA FIDELIDAD DE DIOS A SU PUEBLO (11,1-32)
	<b>DOXOLOGÍA CONCLUSIVA</b> (11,33-36)
	<b>SEGUNDA PARTE (12,1–15,13): COMPONENTE ÉTICO DE LA IDENTIDAD CRISTIANA</b>
	EL TEMA/TESIS: EXHORTACIÓN A SACAR CONSECUENCIAS ÉTICAS ADECUADAS (12,1-2)
	<b>I. LA CARIDAD COMO CRITERIO CENTRAL DE LA ÉTICA CRISTIANA</b> (12,3–13,14)
	<b>II. EL CASO DE LA RELACIÓN ENTRE DÉBILES Y FUERTES</b> (14,1–15,12)
	DESEO CONCLUSIVO (15,13)
	NOTICIAS SOBRE LA SITUACIÓN PERSONAL DE PABLO (15,14-33)
	RECOMENDACIÓN DE FEBE (16,1-2)
	SALUDOS FINALES (16,3-23)



### **Conclusiones de este capítulo**

En este capítulo hemos dado un panorama general de los principales temas en relación con Carta a los Romanos, de los cuales enunciamos las conclusiones más significativas:

1. Los anunciadores del evangelio en Roma son personas anónimas y desconocidas, cuyos nombres no han pasado a la historia.
2. Los destinatarios de la carta a los Romanos son un grupo de creyentes de Cristo mixtos (judíos y gentiles).
3. En Roma no había una única comunidad en el tiempo que se escribe la carta; incluso hablar de «Iglesia de Roma» en este tiempo sería anacrónico, lo más correcto es hablar de *iglesia(s)*, que hace referencia a reuniones de grupos pequeños o domésticos.
4. La carta probablemente fue escrita en un lapso que oscila desde el 54 d. C. al 58 d. C.
5. La carta fue escrita en Grecia, más específicamente en Corinto.
6. Los dieciséis capítulos contenidos en la Carta a los Romanos en la actualidad son los mismos que estaban en la carta que escribió Pablo a los seguidores de Cristo que presentes en Roma.
7. Por último, «el Evangelio» es el tema principal de la Carta a los Romanos que da unidad a todos los demás subtemas.

---

<sup>81</sup> Penna, 80-82.



### CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE RM 4, 1-25 Y 5, 12-21

Después de hacer una actualización de los principales temas con relación a la Carta a los Romanos. En este capítulo pondremos las bases de nuestra investigación por medio del análisis histórico-crítico<sup>82</sup> de dos textos (Rm 4, 1-25 y 5, 12-21). La razón primaria para elegir estas dos perícopas es que el sustantivo δικαίωσις (justificación), que está presente en dos partes dentro de la Carta a los Romanos (4, 25 y 5, 18), forma parte de un texto más amplio y es parte de una temática específica que se puede distinguir dentro del conjunto de la carta. Para poner los cimientos de estos dos grandes conjuntos nos serviremos de los métodos de análisis diacrónico, que tiene como objetivo reconstruir el proceso de formación del texto y analizar las etapas por las que ha pasado.

Antes del análisis ubicaremos ambos textos que tienen una temática específica (4, 1-25 y 5, 12-21) y, de igual manera, una unidad más pequeña (4, 23-25 y 5, 18-21) dentro del conjunto de la carta, con la intención de centrarnos en el próximo capítulo en una unidad más delimitada y analizar teológicamente el sustantivo δικαίωσις (justificación).

Posteriormente haremos el análisis de 4, 1-25 y 5, 12-21, que se dividen cada uno en ocho apartados que siguen la misma estructura para cada uno de los textos. En primer lugar, se delimitará la perícopa que «busca definir los contornos del segmento textual que será objeto de nuestro análisis»<sup>83</sup>; en este primer apartado se delimitará el texto que tiene una temática específica y, dentro de ella, justificaremos que podemos considerar a 4, 23-25 y 5, 18-21 como unidades independientes. Luego, en el segundo apartado haremos el ejercicio de la crítica textual de las principales variantes de nuestras perícopas, del c. 4 tenemos las variantes de los vv. 1, 11, y 19, y del c. 5 analizaremos las principales variantes de los vv. 14, 16 y 18. El análisis de la crítica textual lo realizaremos con la ayuda del aparato crítico de Nestle-Aland en su 28ª edición<sup>84</sup>. En el tercer apartado,

---

<sup>82</sup> «En el análisis histórico-crítico. Dos son los conceptos claves. En primer lugar, historia e histórico. Historia se refiere al objeto que se busca analizar, es decir, la historicidad, el origen y la fuente, la transmisión del texto. En segundo lugar, el vocablo crítico. El término crítica se refiere al método que debe emplearse para tal búsqueda». Hans de Wit, *En la dispersión el texto es patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*, 2ª ed. (Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2017), 109

<sup>83</sup> Santiago Guijarro Oporto, *Metodología exegética del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2021), 65.

<sup>84</sup> Cf. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. Barbara and Kurt Aland et al., 28ª Revised Edition (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014). El texto griego que utilizamos en esta investigación está tomado de esta edición.

ofreceremos el texto de las dos perícopas en griego con la traducción en español que nos acompañará a lo largo de la investigación. En el cuarto apartado, se expondrán diversas propuestas de estructura para nuestras dos perícopas y, después de una valoración de todas ellas, presentaremos una propuesta de articulación interna. En el quinto apartado, aunque el análisis de las fuentes se aplica de manera especial a los evangelios, vamos a descubrir si detrás de los textos de 4, 1-25 y 5, 12-21 Pablo ha utilizado alguna fuente para la composición de estos capítulos. En el sexto apartado, por medio del estudio crítico de las formas de la tradición oral, que parte del hecho de que muchas de las tradiciones que posteriormente se ponen por escrito en el NT tuvieron sus orígenes de forma oral, vamos a analizar nuestras perícopas y descubrir si hay alguna tradición oral detrás de ellas. Después, por medio de la forma literaria determinaremos si nuestros textos cuentan con un género literario que prime en ellos.

Por último, del c. 4, 1-25 analizaremos el texto desde el método *midrásico* judío con algunos elementos retóricos, y el c. 5, 12-21 lo analizaremos solo retóricamente. Después de todos estos epígrafes, recogeremos algunas conclusiones de este apartado.

### **1. Ubicación de Rm 4, 25 y 5, 18 dentro del conjunto de la Carta a los Romanos**

Hemos dicho anteriormente que la mayoría de los expertos concuerdan en la división en dos grandes conjuntos en el cuerpo de la Carta a los Romanos (1, 16-11, 36 y 12, 1-15,13). En el primer gran conjunto de la carta tenemos «los elementos fundamentales de la identidad cristiana» y es aquí donde se encuentran nuestros dos textos (Rm 4, 25 y 5, 18). En esta primera parte, que consideramos primer gran conjunto, Penna hace una división de este gran conjunto en tres subconjuntos: I. 1, 18-5, 21; II. 6, 1-8, 39 y III. 9, 1-11, 36. En el primer subconjunto (I. 1, 18-5, 21), que tiene como tema «I. La justicia de Dios: antítesis entre la retributiva y la Evangélica», se ubican las citas que estudiaremos (Rm 4, 25 y 5,18). Ahora bien, si miramos la división de este subconjunto (I. 1, 18-5, 21) en temas específicos, tenemos dos partes: I. A. 1, 18-3, 20 y I. B. 3, 21-5, 21. Nos interesa la segunda parte de este subconjunto, el I. B. 3, 21, 5-21, denominada como «la justicia de Dios anunciada por el evangelio y sus implicaciones soteriológicas» porque ambas citas (4, 25 y 5, 18) se encuentran es esta sección<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. Penna, 80-81.

Por tanto, ambos versículos (Rm 4, 25 y 5, 18) están ubicados en el primer gran conjunto del cuerpo de la carta (1, 16-11, 36), en el primer subconjunto de éste (I.1, 18-5, 21) y en la segunda parte de este subconjunto (I. B. 3, 21, 5-21). Pero, si continuamos haciendo una división de esta última parte, nos damos cuenta de que ambos textos se ubican de manera distinta en la carta.

### **1.1. Ubicación de 4, 25**

El I. B. 3, 21, 5-21, «la justicia de Dios anunciada por el evangelio y sus implicaciones soteriológicas», se divide en tres partes: I.B.1 (3, 21-31); I.B.2 (4, 1-25) y I.B.3 (5,1-21). Aquí nos interesa la segunda parte, el I.B.2 (4, 1-25), «la fe del creyente tiene su arquetipo en Abrahán», que a la vez se divide en tres partes: I.B.2.a (4, 1-12); I.B.2.b. (4, 13-22) y I.B.2.c. (4, 23-25). En esta última pequeña sección (I.B.2.c. (4, 23-25) se encuentra Rm 4, 25, que se denomina «aplicación a los cristianos», dentro del esquema que presentamos anteriormente y es en este versículo donde aparece por primera vez el sustantivo δικαίωσις (justificación)<sup>86</sup>.

### **1.2. Ubicación de 5, 18**

El I. B. 3, 21, 5-21 «la justicia de Dios anunciada por el evangelio y sus implicaciones soteriológicas» se divide en tres partes: I.B.1(3, 21-31); I.B.2 (4, 1-25) y I.B.3 (5,1-21). Aquí nos interesa la tercera parte, el I.B.3 (5,1-21), que se denomina «fundamentos cristológicos de la condición del pecador justificado, a nivel individual y universal», que se divide en dos partes: I.B.3.a. (5, 1-11) y I.B.3.b (5, 12-21). En esta última sección (I.B.3.b (5, 12-21) se encuentra Rm 5, 18, que es la «conclusión sobre los orígenes antitéticos de la humanidad: de Adán vino el pecado y de Cristo la justificación», y es en este versículo donde aparece por segunda y última vez el sustantivo δικαίωσις (justificación)<sup>87</sup>.

Una vez ubicadas las dos citas bíblicas (4, 23-25 y 5, 12-21), vamos a analizar los dos textos (4, 1-25 y 5, 12-21), que podemos considerarlas unidades más amplias, ya que no podemos separarlos de los textos (4, 25 y 5, 18) que analizaremos de manera particular en el siguiente capítulo.

---

<sup>86</sup> Cf. Ibíd, 81.

<sup>87</sup> Cf. Ibíd, 81.

## 2. Análisis de la perícopa de Rm 4, 1-25

En esta parte del capítulo nos centraremos en el análisis histórico-crítico de 4, 1-25, y de manera especial de los vv. 23-25, la razón es pedagógica, pues no podemos separar totalmente estos versículos ya que forman parte de una perícopa más amplia.

### 2.2. Delimitación de la perícopa

Este apartado tiene como finalidad delimitar<sup>88</sup> el texto que consiste en definir los contornos de nuestro segmento y nos ayudará en nuestro análisis exegético. En primer lugar, vamos a delimitar el texto de Rm 4, 1-25, el inicio y su final de su unidad de sentido. En segundo lugar, defenderemos que el texto de 4, 23-25, que es parte de Rm 4, 1-25, tiene una particularidad que lo distingue de los versículos anteriores (1-22); nuestra razón es que nuestro objetivo se centra en el análisis de un término que aparece dos veces dentro de la Carta a los Romanos (4, 25 y 5, 18). Debemos advertir que, aunque nos centremos luego en Rm 4, 23-25, no podemos renunciar a los versículos anteriores (1-22) porque estos nos ayudarán a entender el significado de nuestro término en el capítulo siguiente, que es el análisis teológico del sustantivo.

#### a) Delimitación de 4, 1-25

En este punto vamos a delimitar el texto de 4, 1-25 como una unidad que a su vez se puede dividir en párrafos. Esto nos permitirá luego defender la particularidad de nuestro texto, que someteremos a un análisis más profundo. En este sentido, utilizaremos algunos criterios que nos ayudan a delimitar este texto en particular, que son: el personaje, la temática y el hilo conductor del texto<sup>89</sup>.

En la sección anterior a nuestro texto (3, 21-31), Pablo inició el desarrollo de la tesis que ha mencionado en 1, 16-17<sup>90</sup> argumentando que la justicia es para todos, incluyendo a los judíos y a los gentiles. Aunque la secuencia argumentativa continúa, se puede notar que, en el 3, 31, hay una culminación de la sección anterior. La razón es que Pablo utiliza la conjugación causal οὕτως (entonces/ así pues), que nos indica la conclusión

---

<sup>88</sup> «La delimitación busca definir los contornos del segmento textual [...] Es una operación necesaria, pero al realizarla hemos de ser conscientes de que ningún pasaje puede aislarse por completo del texto al que pertenecen. Como su mismo nombre lo indica, un texto es un tejido (del participio latino *textum*) y todas sus partes están interrelacionadas». Guijarro, 66.

<sup>89</sup> Hemos elegido estos criterios ya que nuestro texto, al no ser narrativo, no se pueden aplicar los cuatro criterios que nos ofrecen Marguerat y Bourquin (tiempo, espacio, personaje y temática) a Rm 4, 1-25. Cf. Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*, trad. José Pedro Tosaus Abadía (Santander: Sal Terrae, 2000), 55.

<sup>90</sup> Cf. Longenecker, 529.

de este apartado<sup>91</sup> para dar inicio al capítulo 4. En nuestra opinión este versículo sirve también de bisagra, ya que cierra el capítulo 3 y abre la sección posterior que inicia en 4, 1.

El desarrollo de la tesis le lleva a Pablo a poner un ejemplo de cómo el hombre logra la justificación ante Dios. En este sentido, entra en su discurso el personaje de Abraham, que le sirve a Pablo de modelo para fundamentar que la fe es el único camino para la δικαίωσις (justificación) de todos los hombres<sup>92</sup>. Ahora bien, el nombre de Ἀβραάμ (Abraham) aparece directamente en esta sección siete veces en los vv.1.2.3.9.12.13.16, e indirectamente con el sustantivo πατέρα (padre) aparece tres veces dentro de esta sección en los vv. 12.17.18. De este modo, concluimos que el personaje principal de esta sección y sobre el que gira toda la argumentación de Pablo es Ἀβραάμ (Abraham). Otros personajes que se menciona en esta sección son Δαβίδ (David) y Σάρρα (Sara), que son mencionados solo una vez: Δαβίδ (David) aparece en el v.6 y Σάρρα (Sara) en el v. 19. Sin embargo, ambos personajes son mencionados para fundamentar el argumento del Apóstol, que gira en torno al personaje principal que es Abraham.

Otro elemento que nos ayuda a delimitar la perícopa es el tema que domina de inicio a final. Para Pablo, el tema principal de este texto es *argumentar cómo Abraham tuvo fe en Dios, y esto se le computó como justicia*. Esta afirmación, la toma literalmente de Gn 15, 6 y es lo que trata de explicar a lo largo de todo este capítulo, por ello, este sería el tema que da cohesión y unidad a toda la sección de 4, 1-25<sup>93</sup>.

Otro elemento que nos indica un cambio de temática es la pregunta reflexiva del v. 1 Τί οὖν ἐροῦμεν («¿qué, pues, diremos?»). Al introducir esta pregunta reflexiva Pablo nos está indicando que el párrafo que inicia tiene una temática distinta. Esto se puede constatar con el uso de la misma expresión en otras partes de la carta y que necesariamente indica un cambio en la argumentación del autor (4, 1; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14)<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Algunos comentaristas (Käsemann, Wilckens) piensan que este versículo es preparatorio para el inicio del capítulo 4. Cf. Millos, 320.

<sup>92</sup> El c. 4 a nuestro parecer es el único capítulo dentro de la carta donde se une implícitamente el tema de la fe con el sustantivo δικαίωσις (justificación). Aunque los términos (fe y justificación) nunca aparecen vinculados en las cartas de Pablo, ni en el NT.

<sup>93</sup> Cf. Moo, 296.

<sup>94</sup> Cf. Millos, 326.

Por último, en Rm 5, 1, Pablo inicia una nueva sección con una afirmación precisa: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως («habiendo sido justificados, pues, por la fe»). Con esta afirmación, el tema que ha desarrollado hasta este momento pasa a una nueva unidad ampliando lo que se ha dicho en 4, 25<sup>95</sup>.

#### **b) Delimitación de la unidad 4, 23-25**

Después de la delimitación de Rm 4, 1-25 como una unidad dentro del conjunto de la carta, vamos a fundamentar que los vv.23-25, que son parte de esta perícopa, tienen una particularidad dentro de Rm 4, 1-25 y que los podemos analizar por separado.

Esta pequeña sección (vv. 23-25) hace referencia a la aplicación a los creyentes romanos de todo lo que se ha dicho anteriormente en los vv. 1-22. Mientras que la sección anterior estaba centrada en el pasado, es decir, Pablo ha tratado de fundamentar cómo Abraham fue justificado por la fe, aquí el texto hace referencia al «hoy» de los destinatarios de la carta, de cómo todo lo dicho de Abraham se aplica a todos los que creen en Jesucristo, dicho de otro modo, todo lo dicho en la Escritura hasta ahora, se concreta y se hace pleno a la luz del acontecimiento de Jesucristo<sup>96</sup>. Por esta razón, este párrafo puede ser considerado como una culminación de todo lo que Pablo ha dicho, porque enfatiza de forma solemne y clara su argumento iniciado en el v. 3 que es la cita de Gn 15, 6<sup>97</sup>.

El v. 22 se considera culminación de una sección dentro de la perícopa que se empieza a desarrollar en el v. 3. Esta conclusión se puede expresar por medio de la preposición διό (por lo cual/en consecuencia), que actúa algunas veces como conjunción coordinativa, esto ayuda a enlazar con lo que antecede (1-21) y lo que procede (23-25); en este caso διό es reforzada con la conjugación καί (y/también); así διὸ καί (precisamente por eso) nos indica un cambio en el argumento de Pablo y por esta razón lo consideramos como una conclusión de lo expuesto hasta ahora<sup>98</sup>.

En resumen, los vv. 23-25, aunque están íntimamente relacionados con los vv.1-22, podemos considerarlos un párrafo separado porque se da un cambio de tono (enfático) en su desarrollo del argumento del Apóstol. De igual manera es importante resaltar que

---

<sup>95</sup> Cf. Ibíd, 381.

<sup>96</sup> Cf. Penna, 399.

<sup>97</sup> Cf. Moo, 329.

<sup>98</sup> Cf. Penna, 398.



nuestro término está en un párrafo donde Pablo hace una aplicación de todo lo que ha dicho de Abraham a los creyentes de Roma, es decir, el término δικαίωσις, se relaciona con el presente de los creyentes romanos y no con el pasado de Abraham.

### 2.3. Crítica textual

Con la crítica textual<sup>99</sup> se busca establecer el texto que es la puerta de entrada para el análisis exegético, ya que «se hace necesario proceder al examen interno de cada una de las lecturas y de sus variantes, con el fin de establecer finalmente un texto ecléctico»<sup>100</sup>. Es decir, la finalidad es reconstruir el texto más antiguo atestiguados por los manuscritos. En este apartado nos apoyaremos del trabajo realizado por los especialistas en este campo de la crítica textual<sup>101</sup>, de manera que podamos interpretar los estudios que se han hecho anteriormente, y establecer un posible texto que sea el más antiguo, el escrito por Pablo<sup>102</sup>.

#### a) Variantes del v. 1

Τί οὖν ἐροῦμεν **εὕρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν** κατὰ σάρκα. (4, 1).

Desde el punto de vista externo presentamos las cuatro posibles lecturas de esta variante del v. 1. En primer lugar, tenemos la primera lectura: **εὕρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν** («ha hallado Abraham el antepasado de nosotros»). Esta lectura esta atestiguada por los manuscritos alejandrinos en caracteres unciales: \* κ, A, C\*, y por los manuscritos en caracteres minúsculos 81, 365 y 1506. La segunda lectura: **εὕρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν πάτερα ἡμῶν** («ha hallado Abraham nuestro padre»), es atestiguada por los unciales: κ (primer corrector bizantino), C<sup>3</sup>, F, G, Ψ; los minúsculos 1319, 1573, 1842 y los leccionarios: 589, 599. La tercera lectura es: **Ἀβραὰμ τὸν πάτερα ἡμῶν εὕρηκέναι** («Abraham el padre de nosotros que ha hallado») esta lectura es atestiguada por K, L, P y por los manuscritos en caracteres minúsculo; 33, 104, 425, 336, 459, 1175, 1241, 1881, 1912, 1962, 2200, 2464. En cuarto lugar, tenemos la lectura; **Ἀβραὰμ**

---

<sup>99</sup>Julio Treballe hace una definición de la crítica textual que nos resulta muy pertinente. Nos dice que «La **crítica textual** estudia el proceso de transmisión del texto desde el momento de su puesta por escrito o edición primera. Su objetivo es determinar cuál es el texto bíblico más antiguo atestiguado por la tradición manuscrita». Julio Treballe Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 2013), 409.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, 453.

<sup>101</sup> Hay ediciones críticas del Nuevo Testamento que tienen la finalidad de proporcionar un texto críticamente establecido hecho con la ayuda de los diversos manuscritos que se han descubierto hasta ahora. Estas ediciones críticas, además, contienen un aparato crítico que nos informan de las diversas variantes que puede tener un texto. Aunque hay varias ediciones críticas del NT, nosotros hemos elegido la de Nestle-Aland en su vigésimo octava edición que se nos hace la más completa por la diversidad de información que nos proporciona en su aparato crítico.

<sup>102</sup> Guijarro, 41-64.

**τὸν προπάτορα ἡμῶν** («Abraham el antepasado de nosotros») esta lectura solo aparece atestiguada por el uncial B<sup>103</sup>.

Desde la crítica interna encontramos una dificultad con la utilización del sustantivo **προπάτορα** que aparece en la primera y la cuarta lectura, en cambio en las lecturas tres y cuatro se utiliza **πάτερα**. Esto es un claro ejemplo de que una palabra que es más común sustituye a otra, en este caso **προπάτορα** probablemente fue sustituida por **πάτερα** por ser una palabra más común. Por esta razón, descartamos así las lecturas dos y tres que utilizan este término<sup>104</sup>.

Otra dificultad está en la colocación del verbo **ἐύρηκέναι**, que aparece en las tres primeras lecturas, pero con ubicación distinta: en la primera y la segunda lectura aparecen al inicio; en la tercera lectura aparece al final y en la cuarta lectura es omitida por el texto antiguo B. Sin embargo, es probable que **ἐύρηκέναι** haya sido omitido del texto original en la lectura cuatro, ya sea accidentalmente a causa de su parecido con el precedente **ἐροῦμεν**, o deliberadamente a causa de la torpeza de la sintaxis, con esto descartamos la lectura cuatro<sup>105</sup>.

En consecuencia, aunque la cuarta lectura es atestiguada por un manuscrito antiguo (B) nos decantamos por la primera lectura como la más plausible, por tener de igual manera testimonios antiguos y porque es defendida por la mayoría. La primera lectura, también es defendida por Nestle-Aland<sup>106</sup>. La razón es que tiene el apoyo externo más fuerte, es decir, está atestiguada por la mayoría de los manuscritos antiguos: **Ⲙ**, A, C\*, y los minúsculos: 81, 365 y 1506.

## **b) Variantes del v.11**

Καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι **καὶ** αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην (4, 11).

La conjunción copulativa **καί** (también), desde el análisis externo es defendida por los unciales <sup>2</sup>Ⲙ, C, D, F, G, K, L, P y los minúsculos 104, 365, 1175, 1241, 1505. En

---

<sup>103</sup> Cf. Longenecker, 515.

<sup>104</sup> Cf. Moo, 299.

<sup>105</sup> Cf. Longenecker, 515.

<sup>106</sup> Cf. Nestle-Aland, 488.

cambio, **καί** es omitida por testigos tempranos e importantes como los unciales:  $\aleph$ , B y  $\Psi$ , así como los manuscritos alejandrinos secundarios: 81, 630, 1506, 1739, 1881 y 1264<sup>107</sup>.

Nestle-Aland<sup>108</sup> y la UBS ponen entre corchetes la conjunción copulativa **καί** (también), indicando de esta manera que la elección es complicada, pero que los editores se inclinan levemente por su inclusión<sup>109</sup>.

Desde el punto de vista interno, la inclusión o no de la conjunción copulativa **καί** (también) no representa un cambio en el significado del versículo. Por esta razón, pensamos que la inclusión de la conjunción **καί** es más plausible por ser defendida por el texto mayoritario.

### c) Variantes del v.19

Καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει **κατενόησεν** τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, ἑκατονταετῆς που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας, (4, 19).

En este versículo, tenemos dos variantes distintas: la primera variante es **κατενόησεν** («consideró») que cuenta con un testimonio externo muy fuerte de la familia alejandrina:  $\aleph$ , A, B, C, y los minúsculos 81, 365, 1506, 1739. La segunda variante es; **οὐ κατενόησεν** («no consideró») y cuenta con muchos testigos: la familia occidental D, F, G, K, L, P, el texto mayoritario, el uncial  $\Psi$  y los minúsculos 33, 104, 424\*, 436, 459. Desde el punto de vista externo, ambas lecturas cuentan con manuscritos que las respaldan, aunque hay una leve inclinación por la segunda lectura como la más probable<sup>110</sup>.

Desde el análisis interno, la inclusión de la negación **οὐ** daría un significado distinto. Si se incluye esta partícula, el texto daría a entender que Abraham no se debilitó en su fe porque «no consideró», en el sentido que «dejó que le influenciasen», las circunstancias físicas. En cambio, si se omite **οὐ** el texto estaría diciendo que Abraham no se debilitó en la fe, a pesar de que «consideró», en el sentido de «tener en cuenta, pero rechazar», la evidencia física<sup>111</sup>. Ahora bien, nosotros defendemos que en el texto original es más probable que no esté la partícula **οὐ**, ya que pudo haber sido un añadido del escriba

---

<sup>107</sup> Cf. Longenecker, 515.

<sup>108</sup> Nestle-Aland, 488.

<sup>109</sup> Moo, 308.

<sup>110</sup> Cf. Millos, 364.

<sup>111</sup> Cf. Moo, 313.

queriendo corregir el texto. Por eso, optamos por la lectura más breve, ya que es más preferible a otra lectura más desarrollada<sup>112</sup>.

## 2.4. Traducción del texto<sup>113</sup>

Texto griego 4, 1-25	Traducción
<sup>1</sup> Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;	<sup>1</sup> ¿Qué diremos, pues, que encontró Abraham, nuestro progenitor según la carne?
<sup>2</sup> εἰ γὰρ Ἀβραάμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν,	<sup>2</sup> Pues si Abraham fue justificado a causa de/por como base las obras, tiene una gloria, pero no ante Dios.
<sup>3</sup> τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.	<sup>3</sup> En efecto, ¿qué dice la Escritura? «Creyó Abraham a Dios y le fue computado como justicia».
<sup>4</sup> τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα·	<sup>4</sup> Pero, al que obra, el salario no se le computa como gracia, sino como deuda.
<sup>5</sup> τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιῶντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην,	<sup>5</sup> En cambio, a quien no trabaja, pero cree en aquel que justifica al impío, se le computa su fe como justicia,
<sup>6</sup> καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων·	<sup>6</sup> Precisamente como también David afirma la dicha de la persona a la que al Dios computa la justicia prescindiendo de las obras:
<sup>7</sup> Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαὶ καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι,	<sup>7</sup> «Dichosos aquellos a los que les son remitidas las iniquidades y cubiertos los pecados»;
<sup>8</sup> μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσσεται κύριος ἁμαρτίαν.	<sup>8</sup> «Dichoso el hombre del cual el Señor no computará ya el pecado».

<sup>112</sup> «Es preferible la lectura más breve (*lectio brevior*). Un copista tiende a añadir palabras o frases explícitas, pero es raro, por el contrario, que omita deliberadamente algún elemento del texto». Treballe, 458-459.

<sup>113</sup> Para las dos perícopas (4, 1-25 y 5, 12-21) hemos optado por utilizar en el resto del trabajo la traducción del comentario a la carta Romanos de Romano Penna, pero hemos realizado algunos aportes personales para que la traducción sea más fiel al texto griego.

<b>Texto griego 4, 1-25</b>	<b>Traducción</b>
<p><sup>9</sup>Ο μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ· Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην.</p>	<p><sup>9</sup>Esta bienaventuranza, pues, ¿vale para la circuncisión o también para el prepucio? Decimos, en efecto: «Le fue computada a Abraham la fe como justicia».</p>
<p><sup>10</sup>πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ·</p>	<p><sup>10</sup> ¿Cómo, pues, le fue computada? ¿Estando en la circuncisión o en el prepucio? No en la circuncisión, sino en el prepucio.</p>
<p><sup>11</sup>καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην,</p>	<p><sup>11</sup>Y recibió el signo de la circuncisión como sello de la justicia de la fe que estaba conectada con el prepucio, para ser él padre de todos aquellos que creen por medio del prepucio, de modo que les fuese computada a ellos la justicia.</p>
<p><sup>12</sup>καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.</p>	<p><sup>12</sup>Y (para ser) padre de la circuncisión no solo para los de la circuncisión, sino también para aquellos que caminan tras las huellas de la fe de nuestro padre Abraham, conectada con el prepucio.</p>
<p><sup>13</sup>Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἢ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως·</p>	<p><sup>13</sup>En efecto, no mediante la ley se hizo la promesa a Abraham o a su descendencia de ser él heredero del mundo, sino mediante la justicia de la fe.</p>
<p><sup>14</sup>εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία·</p>	<p><sup>14</sup>Si, pues, son herederos los de la ley, queda vaciada la fe y anulada la promesa.</p>
<p><sup>15</sup>ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.</p>	<p><sup>15</sup>Pues la ley produce ira; pero donde no hay ley, tampoco hay transgresión.</p>
<p><sup>16</sup>Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ (ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν,</p>	<p><sup>16</sup>Por eso (ser heredero) depende de la fe, para que sea como gracia, de manera que la promesa sea segura para toda la descendencia, no solo para los de la ley, sino</p>

Texto griego 4, 1-25	Traducción
	también para el de la fe de Abraham, que es el padre de todos nosotros.
<p><sup>17</sup>καθὼς γέγραπται ὅτι Πατέρα πολλῶν ἔθνων τέθεικά σε), κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζῶοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα·</p>	<p><sup>17</sup>Como está escrito: «Te he constituido padre de muchas gentes», (y esto) ante Dios, en el cual creyó; ante Dios, que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen.</p>
<p><sup>18</sup>ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἔθνων κατὰ τὸ εἰρημένον· Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου·</p>	<p><sup>18</sup>Él creyó esperando contra toda esperanza, para ser padre de muchas gentes de acuerdo a lo dicho: «Así será tu descendencia»,</p>
<p><sup>19</sup>καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, ἑκατονταετῆς που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας,</p>	<p><sup>19</sup>Y sin vacilar en la fe se dio cuenta de que su cuerpo estaba ya muerto, pues tenía unos cien años, y que muerto estaba también el seno de Sara.</p>
<p><sup>20</sup>εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστία ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ θεῷ</p>	<p><sup>20</sup>Pero no dudó por incredulidad en la promesa de Dios, sino que quedó fortalecido en la fe, dando gloria a Dios</p>
<p><sup>21</sup>καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι.</p>	<p><sup>21</sup>y plenamente convencido de lo que había sido prometido, capaz es también Dios de cumplirlo.</p>
<p><sup>22</sup>διὸ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.</p>	<p><sup>22</sup>Precisamente por esto le fue computado como justicia.</p>
<p><sup>23</sup>Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ,</p>	<p><sup>23</sup>Pero no fue escrito solo por él que «le fue computado»,</p>
<p><sup>24</sup>ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν,</p>	<p><sup>24</sup>sino también por nosotros, a los cuales va a ser computado: a los que creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor,</p>
<p><sup>25</sup>ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.</p>	<p><sup>25</sup>El cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra <b>justificación</b>.</p>

## 2.5. Estructura de la perícopa

Realizar la estructura del texto de Rm 4, 1-25 se torna complicado ya que cada comentarista ve en el texto una estructura distinta. Nosotros presentaremos tres propuestas posibles para dividir el texto en párrafos.

En primer lugar, presentamos la propuesta más sencilla hecha por Romano Penna. Él hace la división del texto en dos párrafos que por su temática son reconocibles. En primer lugar, estaría el párrafo de los vv. 1-22 que se centra de manera especial en la figura de Abraham y, en segundo lugar, el párrafo de los vv. 23-25, donde se hace una aplicación a los creyentes de Cristo de todo lo que se ha dicho anteriormente de Abraham. Ahora bien, dentro del párrafo (vv. 1-22) hace la división en dos temas: el primero, los vv. 1-12, se centran en el tema de la justificación por la fe y no por las obras; y el segundo, los vv. 13-22 con el tema de «la validez universal de la fe».

Dicho esto, presentaremos la argumentación que hace Romano Penna para defender su estructura del texto. En primer lugar, el párrafo de los vv. 1-12 inicia con la construcción griega **Τί οὖν ἐροῦμεν** (qué diremos, pues), que es la forma interrogativa independiente de iniciar un nuevo párrafo. En segundo lugar, en el párrafo de los vv., 13-22 Pablo da un paso en la construcción de su argumentación que está vinculado con lo que ha dicho hasta ahora, y lo hace por medio de la conjunción causal **γὰρ** (porque/ en efecto) dando a entender que hay una continuidad con el tema fundamental que es la justificación por la fe. En tercer lugar, el párrafo de los vv. 23-25 es la aplicación en el presente de todo lo que Pablo ha argumentado hasta ahora. Este nuevo párrafo se introduce en el v. 23 con la expresión **Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ** («Pero no fue escrito solo por él, que le fue computada»), que vincula con la argumentación anterior, pero con una proyección al presente<sup>114</sup>.

Dicho esto, la propuesta de estructura del texto de Rm 4, 1-25 según Romano Penna es la siguiente.

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre del párrafo</b>
vv. 1-22 <ul style="list-style-type: none"><li>• vv. 1-12</li></ul>	La figura de Abraham <ul style="list-style-type: none"><li>• La justicia de Abraham está basada en la fe</li></ul>

<sup>114</sup> Cf. Penna, 359-360.

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre del párrafo</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• vv. 13-22</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La fe de Abraham fundamenta la admisión de los gentiles en su familia</li> </ul>
vv. 23-25	Aplicación de la fe de Abraham a los cristianos

En segundo lugar, presentamos la propuesta de Richard N. Longenecker de una estructura en cuatro partes. En primer lugar, estarían dos secciones bien separadas: 4, 1-24 (Abraham como ejemplo de lo que Pablo escribió en 3, 21-31) y 4, 25 (declaración confesional cristiana primitiva final). La primera sección la divide a su vez en otras secciones: en los vv.1-2, Pablo presenta la tesis y el desafío introducido por medio de una pregunta retórica acerca de «lo que Abraham halló»; en los vv. 3-12, Pablo presenta la primera porción de la afirmación centrada en la implicación de Gn 15, 6, esta parte está dominada por un análisis del significado del verbo ἐλογίσθη (le fue contado) de Gn 15, 6: en esta sección se formulan tres preguntas retóricas (vv. 3. 9 y 10) que se relacionan con el verbo λογίζομαι; los vv. 13-24 se centran en la promesa (ἡ ἐπαγγελία): en esta parte predomina un lenguaje relacionado a la promesa como: herencia, simiente, fe y gracia. En la segunda sección, v. 25 (declaración confesional), el autor la considera muy independiente pues no solo sería la conclusión de los vv. 1-24, sino de toda la sección que va de 1, 16 al 4, 24<sup>115</sup>.

La estructura de este autor es la siguiente.

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre de la sección</b>
vv. 1-24 <ul style="list-style-type: none"> <li>• vv. 1-2</li> <li>• vv. 3-12</li> <li>• vv. 13-24</li> </ul>	El ejemplo de Abraham <ul style="list-style-type: none"> <li>• Una tesis sobre Abraham como ejemplo de fe.</li> <li>• La promesa dada a Abraham sobre la base de la fe, no de las obras.</li> <li>• La promesa dada a Abraham y a sus descendientes, y también a los creyentes en Jesús, en base a la fe.</li> </ul>
v. 25	Declaración confesional cristiana primitiva.

<sup>115</sup> Cf. Longenecker, 527-528.



La siguiente propuesta de estructurar 4, 1-25 es de Dooglas J. Moo. En todo este capítulo (4, 1-25), Pablo apela a Abraham en apoyo de su argumento, sin embargo, se pueden distinguir cuatro párrafos dentro del texto: 1-8; 9-12; 13-22 y 23-25. El primer párrafo (vv. 1-8) lo considera como un comentario sobre 3, 27-28. Pablo introduce este párrafo por medio de una pregunta retórica, «¿Qué pues, diremos que halló Abraham, nuestro antepasado según la carne?» (v. 1). Dooglas Moo separa este párrafo en cuatro etapas distintas: vv. 1-2, se desmiente que Abraham sea una excepción del principio establecido en 3, 27-28; el v. 3 es una evidencia escritural de la justificación de Abraham; los vv. 4-5, señalan que este contarle a Abraham su fe por justicia es obra de la gracia. Moo considera a estos versículos el corazón de párrafo; finalmente, los vv. 6-8 confirman el carácter soberano de este contar de Dios, con apelación a las palabras de David que están en el Sal 32, 1-2. En el segundo párrafo (vv. 9-12), Pablo destaca otro aspecto del contar de la fe de Abraham por justicia, que tuvo lugar antes de ser circuncidado. En el tercer párrafo (vv. 13-22), hay un contraste entre «fe» y «ley». En el último párrafo (vv. 23-25), el Apóstol aplica para sus lectores cristianos las lecciones de dicho texto<sup>116</sup>.

La estructura de Dooglas J. Moo es la siguiente:

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre del párrafo y etapas</b>
vv. 1-8 <ul style="list-style-type: none"> <li>• vv. 1-2</li> <li>• v. 3</li> <li>• vv. 4-5</li> <li>• vv. 6-8</li> </ul>	Fe y obras: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se desmiente que Abraham sea una excepción al principio de 3, 27-28.</li> <li>• Evidencia escritural de la justificación de Abraham por la fe.</li> <li>• La gracia de Dios hace contarle a Abraham su fe por justicia</li> <li>• Confirma el carácter soberano de este «contar» de Dios con apelación a las palabras de David en el Sal 32, 1-2.</li> </ul>
vv. 9-12	Fe y circuncisión: otro aspecto de «contar» la fe de Abraham por justicia: antes de que fuera circuncidado.
vv. 13-22 <ul style="list-style-type: none"> <li>• vv. 13-16</li> <li>• vv. 17-21</li> </ul>	Fe, promesa y ley. <ul style="list-style-type: none"> <li>• La fe aparte de la ley.</li> <li>• Le fe aparte de la vista.</li> </ul>

<sup>116</sup> Cf. Moo, 296-297.

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre del párrafo y etapas</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• v. 22</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Finaliza la exposición histórica y da paso a la aplicación cristiana.</li> </ul>
vv. 23-25	La fe de Abraham y la fe del cristiano: Pablo aplica para sus lectores cristianos todo lo expuesto en los vv. 3-22.

Haciendo una valoración de las tres estructuras que se han presentado llegamos a las siguientes conclusiones. En primer lugar, la estructura propuesta por Romano Penna tiene la ventaja de no fraccionar demasiado el texto, siendo una propuesta que a nuestro parecer es buena y aceptable; sin embargo, en nuestra opinión en el v. 9 necesariamente se inicia un nuevo párrafo con un nuevo tema (la circuncisión) que, aunque esté en relación con lo anterior, es mejor dejarlo en un párrafo distinto. Esto nos obligaría a darle otra estructura a la propuesta de este autor.

En segundo lugar, la propuesta de Richard N. Longenecker tiene la ventaja de ser más equilibrada en su división de la estructura del texto, pero no estamos de acuerdo en las divisiones por dos razones: la primera razón es que aquí pasa lo mismo que en la propuesta anterior de Romano Penna de no considerar un cambio de tema en el v. 9; la segunda razón es que en la delimitación del texto hemos defendido que los vv. 23-25 se pueden considerar un párrafo con una particularidad propia. Richard N. Longenecker en cambio considera que el v. 25 es independiente de los vv. 1-24.

En tercer lugar, tenemos la propuesta de Douglas J. Moo. Esta propuesta tiene la ventaja de hacer un desglose más detallado de los temas presentes en el texto, así como de percatarse de los párrafos más visibles en el texto (1-8; 9-12; 13-22 y 23-25). Sin embargo, también se cae en la exageración de querer dividir el texto casi por versículo y hacer del texto muchas fracciones, considerándola desventaja de esta propuesta.

Después de haber hecho la valoración de estas tres propuestas planteadas por los autores, intentaremos presentar una propuesta propia para la estructura de Rm 4, 1-25. El texto de 4, 1-25 lo hemos dividido en cinco párrafos (1-3; 4-8; 9-12; 13-22; 23-25). El primer párrafo (vv. 1-3) consideramos que son versículos introductorios y que a la vez se presenta la tesis a desarrollar en el v. 3. Este párrafo se introduce por medio de una pregunta retórica *Τί οὖν ἐροῦμεν...* («¿Qué, pues, diremos...?»). En el segundo párrafo (vv. 4-8), Pablo argumenta la fe a parte de las obras, y aunque lo menciona en el v. 2, aquí

desarrolla la idea. El tercer párrafo (vv. 9-12), se presenta otro contraste en este caso entre la fe y circuncisión, el inicio de este párrafo se hace por medio de otra pregunta retórica Ὁ μακαρισμὸς οὗτος οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; («¿es, pues, esta bienaventuranza solamente para los de la circuncisión, o también para los de la incircuncisión?»). El cuarto párrafo (vv. 13-22), vincula la fe con el tema de la promesa hecha a Abraham. Este párrafo tiene una función explicativa como sugiere la conjugación causal γὰρ (porque). El último párrafo (vv. 23-25) es la aplicación a los creyentes en Cristo de todo lo que se ha dicho en los vv. 1-22.

Teniendo en cuenta todos los elementos mencionados anteriormente, nuestra propuesta de estructurar 4, 1-25 es la siguiente.

<b>Rm 4, 1-25</b>	<b>Nombre del párrafo</b>
vv. 1-3	Introducción y tesis de Pablo (Gn 15, 6)
vv. 4-8	Primer contraste: la fe a parte de las obras
vv. 9-12	Segundo contraste: la fe a parte de la circuncisión
vv. 13-22	Vinculación de la fe de Abraham con la promesa y la ley
vv. 23-25	Aplicación a los creyentes en Cristo

## 2.6. Análisis de las fuentes

El estudio crítico de las fuentes se aplica de manera especial a los evangelios por ser textos narrativos que hablan de la historia de Jesús, ya que, en las cartas de Pablo, y de manera especial en la Carta a los Romanos, solo se utilizan tradiciones sueltas de esta historia<sup>117</sup>. Aun así, nos preguntamos si en 4, 1-25 podemos descubrir alguna fuente existente con anterioridad y que Pablo utilizó en este texto.

Partiendo de la afirmación que hace Santiago Guijarro sobre el estudio crítico de las fuentes de que «el concepto de fuente se amplía, y que se incluyen no solo los textos incorporados en un escrito sino también aquellos que han sido imitados o transformados para crear una nueva composición»<sup>118</sup>. En este sentido, consideramos que el Apóstol no incorporó un texto implícito como fuente en 4, 1-25, pero probablemente conocía los

<sup>117</sup> Cf. Guijarro, 135-136.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, 132.

escritos que circulaban y hablaban acerca del patriarca, solo que los ha transformado y ha creado una nueva composición de estas fuentes que él conocía.

Ulrich Wilckens ve probable que en Rm 4, Pablo haya utilizado alguna argumentación elaborada con anterioridad. Él llega a esta conclusión haciendo una comparación con el texto de Gal 3, ya que ambos textos se centran en la figura de Abraham. Sin embargo, la manera de hablar de Abraham en ambos textos es muy distinta. Por esta razón, el autor duda de que Pablo haya utilizado un texto que estuviera fijado desde antes y que se centrara en el personaje de Abraham. En esta probabilidad, Ulrich se pregunta si detrás de Rm 4 y Gl 3, habría la posibilidad de que Pablo tuviera delante un *midrash-Abraham* que estuviera fijado anteriormente y Pablo habría modificado. Sin embargo, el autor no lo afirma, incluso duda de tal fuente; solo tiene seguridad de que en ambos textos al utilizar Gn 15, 6 muestra que la imagen de Abraham era muy importante en la sinagoga y lo consideraban padre de los prosélitos<sup>119</sup>.

Douglas J. Moo rechaza la idea de que Pablo tenga como fuente un *midrásh* preexistente. Aunque es verdad que en Rm 4, Pablo utiliza temas tradicionales con respecto a Abraham, no hay evidencia que justifique la utilización de una fuente preexistente detrás de Rm 4<sup>120</sup>.

Haciendo un análisis de estos autores y, siguiendo la afirmación de Santiago Guijarro hecho al principio de esta sección, nosotros concluimos que Pablo no utiliza una fuente directa (*midrásh-Abraham*) pero sí afirmamos que Pablo utiliza temas que están en relación con el personaje central de Rm 4. Pablo sabía lo que en el judaísmo se decía de Abraham, no solo oralmente sino también de los escritos que disponía en su tiempo. Ciertamente no podemos afirmar que se haya basado específicamente en uno, pero sí pudo haber tenido conocimientos de ellos. Por esa razón presentamos a continuación algunos de los escritos que probablemente estuvieron detrás de Rm 4 y que Pablo pudo haber conocido y que le llevó a tener su propia opinión a la luz del acontecimiento de Jesucristo.

La figura del patriarca en el judaísmo siempre ha sido un personaje importante, y también en el judaísmo de la época de Pablo cuando se escribió la Carta a los Romanos, aparte de lo que ya se decía en la Escritura<sup>121</sup>. En el judaísmo contemporáneo a la Carta

---

<sup>119</sup> Wilckens, 317-318.

<sup>120</sup> Cf. Moo, 296.

<sup>121</sup> Los textos del AT (Gn, 26,5; Neh 9,8; 1 Mac 2,52, Sir 44, 19-22) reconocen a Abraham la fidelidad que tiene a Dios por medio del ofrecimiento de su hijo Isaac. Cf. Penna, 357.

a los Romanos se ponía el acento en cuatro temas de importancia que seguro que el Apóstol conocía. En primer lugar, era visto como un monoteísta. En segundo lugar, es receptor de una alianza donde se implican también sus descendientes y, quienes observan los preceptos son dignos de esta alianza. En tercer lugar, el patriarca era importante por las virtudes que se le atribuía: el justo, hospitalario, virtuoso, fiel, vivió la ley mosaica, vivió la ley natural. Por último, de Abraham se dice que está vivo, que ha ascendido al cielo, que es intercesor, y que exalta a los que mueren habiendo cumplido la ley<sup>122</sup>.

De las afirmaciones que hacen el judaísmo acerca de la persona de Abraham, Pablo hace una transformación total de estas fuentes que conoce. El escándalo que causó a los judíos la carta de Pablo giraba en torno a dos afirmaciones que hace: en primer lugar, por la gratuidad de la justificación de Abraham, sin estar conectada al cumplimiento de la ley, Abraham fue justo no por observar la ley sino porque tuvo fe, y, en segundo lugar, porque lo ve como un modelo y progenitor de todos, incluyendo a los gentiles<sup>123</sup>. Por eso, concluimos que Pablo como judío, conocía directa o indirectamente los escritos acerca de lo que se decía del patriarca, y que con estos textos escritos y transformándolos totalmente ha creado una nueva composición, que junto con la ayuda de la tradición oral y el acontecimiento de Jesucristo se hizo posible Rm 4, con un tono un tanto escandaloso y provocador para el judaísmo de su tiempo.

## **2.7. Tradición oral**

El estudio crítico de las formas de la tradición oral parte de que muchas de las tradiciones que posteriormente se ponen por escrito en el Nuevo Testamento tuvieron sus orígenes de forma oral. La razón es que en el mundo antiguo muchas de las personas no sabían leer ni escribir, y para mantener vivos los dichos de Jesús, la comunicación oral fue un elemento indispensable para formar la identidad de los primeros creyentes en Cristo. En este contexto de comunicación oral fue donde se formularon y transmitieron todo lo que recordaban de Jesús, además de los himnos y credos sobre él. Estos dichos y acciones de Jesús, así como los himnos y confesión con respecto a él, terminaron por adoptar una forma fija que por medio de la memorización facilitaba su transmisión<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 357-358.

<sup>123</sup> Penna, 358.

<sup>124</sup> Cf. Guijarro, 137-138.

En las cartas de Pablo las tradiciones orales encontradas son muy distintas a las que están presentes en los Evangelios (por ser textos narrativos), aun así, se pueden encontrar algunos dichos sobre Jesús y recuerdos sobre su vida en las cartas del Apóstol. Las tradiciones orales que podemos encontrar en las cartas del Apóstol son más bien fórmulas tradicionales (doxologías, himnos, credos) y catálogos (códigos domésticos, vicios y virtudes, deberes profesionales)<sup>125</sup>.

De todo el texto de Rm 4, 1-25, solo el v. 25 ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν («el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación») ha ocasionado discusión sobre si hay o no una posible fórmula de la tradición oral, que Pablo pudo incorporar en esta sección, o hasta qué punto el Apóstol toma elementos de la tradición oral y los incorpora en su carta.

La razón que ha llevado a sospechar de una posible formulación prepaulina es que este versículo «tiene una construcción bimembre caracterizada por tres componentes en cada miembro, que se corresponden de forma paralela: dos verbos en aoristo pasivo, dos complementos con la preposición διὰ y dos pronombres de primera persona del plural en genitivo»<sup>126</sup>. Este es el argumento principal de quienes piensan que Pablo solo se limitó a tomar una formulación de la tradición oral que circulaba en su entorno (Käsemann, Schlier, Cranfield, Stuhlmacher, Fitzmyer<sup>127</sup>, Byrne, Longenecker). Otros autores en cambio piensan que el v. 25 es fruto del esfuerzo paulino (Moo, Schreiner, Pitta)<sup>128</sup>.

Nosotros estamos en desacuerdo en las dos posturas anteriores, en cambio apoyamos a los autores (Kuss, Wilckens, Dunn, Haacker, Légasse) que consideran que el v. 25 no puede verse como fruto del esfuerzo esencialmente redaccional del Apóstol, ni que todo el versículo es una confesión esencialmente prepaulina. Estos autores apoyan que el v. 25 es un texto compuesto, con elementos que son de la tradición, ya que hay una fórmula de fe cristológica, que se centra en la resurrección de Jesucristo, que esencialmente debe tener sus orígenes en la primera comunidad jerosolimitana y que ha llegado hasta Pablo<sup>129</sup>. Tampoco podemos considerar que todo el versículo sea

---

<sup>125</sup> Cf. *Ibíd.*, 138-145.

<sup>126</sup> Penna, 402.

<sup>127</sup> Fitzmyer considera el v. 25 como una formulación tradicional, que probablemente tiene su origen en el cristianismo judío helenístico. Cf. Joseph A. Fitzmyer, *Romans: a new translation with introduction and commentary*, (New York: Doubleday, 1993), 390.

<sup>128</sup> Cf. Penna, 402-403.

<sup>129</sup> Penna, 402-403.

prepaulino, ya que el sustantivo δικαίωσιν (justificación) es un término solo utilizado por el Apóstol en todo el NT y es un tema esencialmente desarrollado por él.

Concluimos que el v. 25 es un versículo mixto que contiene material de la tradición a modo de confesión de fe (v.25a), ya que sigue un patrón de formulación que se identifican por su estilo y vocabulario<sup>130</sup> y, a la vez, tiene un toque personal de Pablo porque utiliza un vocabulario que es propio de él.

## 2.8. Forma literaria

Nadie duda de que el texto que escribe Pablo a la(s) iglesia(s) de Roma es una carta, que sigue el modelo de las cartas de la Antigüedad, aunque se desvincula por su extensión. Los elementos que podemos descubrir en la carta a los Romanos son: el preámbulo (1, 1-7), el cuerpo (1, 16-11, 36) y los saludos finales (16, 1-23).

Respecto a la forma literaria de 4, 1-25, hay opiniones que la vinculan más a la retórica clásica o a los métodos de interpretación judía. A continuación, sintetizamos las propuestas de algunos autores.

Romano Penna designa este texto (Rm 4, 1-25) como un *midrásh hagádico*<sup>131</sup> o *homilético*, que tiene la intención de profundizar en una doctrina, y se hace por medio de un comentario al texto de las Sagradas Escrituras. Todo el capítulo 4 es un comentario a la Escritura y es una actualización de Gn 15, 6 sobre la fe de Abraham<sup>132</sup>. Las características para considerarlo un *midrash hagádico* son: en primer lugar, este comentario tiene el verbo λογίζομαι (computar) que es el hilo conductor que da unidad a todo el *midrásh hagádico*<sup>133</sup>; en segundo lugar, hay una inclusión del v. 3 (considerado la tesis de todo el capítulo) en el v. 22; en tercer lugar, el cuerpo del *midrásh hagádico* se apoya en dos citas bíblicas, donde la primera es de la Torá, en este caso de Gn 15, 6 (v. 3) y la segunda de los *Nebiim* o los *Ketubim*, en este caso, Pablo recurre al Sal 31, 1-2 en los vv. 6-8<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> Cf. Guijarro, 145.

<sup>131</sup> En esta misma línea tenemos a Charles Perrot. Este autor cataloga este capítulo como «una homilía de aspecto midrásico» ya que el conjunto intenta ser un comentario de Gn 15, 6. Pablo, siguiendo los procedimientos de la antigua homilética, hace un comentario dentro del comentario en los vv. 17-18, metiendo otro texto de la escritura (en este caso de Gn 17, 5), ya que los escribas comentaban la Escritura con la misma Escritura. Cf. Perrot, 30.

<sup>132</sup> Penna, 66.

<sup>133</sup> Este verbo aparece once veces en el capítulo 4, de los cuales dos veces en el párrafo final en los vv. 23-25.

<sup>134</sup>Cf. Penna, 360-361.

Richard N. Longenecker nombra a esta sección de 4, 1-25 como un *paradigma*, es decir, se toma como ejemplo a Abraham con la intención de que los destinatarios lo imiten o lo rechacen. Se trata pues de un convencionalismo de tipo retórico usado por los oradores de la época de Pablo y que seguramente él adoptó en su argumento en la Carta a los Romanos y de manera especial en esta sección. Sin embargo, para tal objetivo, Pablo utiliza dos normas interpretativas misdrásicos, propios de la interpretación judía: utiliza la segunda de las siete reglas de Hillel en 4, 3-8 cuando relata la historia de Abraham citando a Gn 15, 6 y une a esta cita las palabras del salmista (Sal 32, 1-2); el segundo convencionalismo que utiliza Pablo es la séptima regla de Hillel, que establece que un pasaje se interpreta a la luz de su contexto. Esta regla está presente en la situación particular de Abraham que describe Pablo en 4, 10-22. Otro recurso que utiliza Pablo para lograr su objetivo es «una diatriba griega». Este recurso de Pablo se hace presente en la primera parte de su argumento en 4, 1-12 por medio de preguntas (¿Qué, pues, diremos?) y sus respuestas<sup>135</sup>.

Douglas Moo llama a esta sección (4, 1-25) «un análisis de Gn 15, 6», texto que se cita en el v. 3 y, a partir de aquí, Pablo lo citará en cada párrafo utilizando las antítesis para extraer significados e implicaciones. Este autor no descarta la posibilidad de que haya elementos *midrásicos* en el texto, pero considera muy apresurado designar a todo el capítulo 4 con este nombre, sobre todo porque según él no se tiene claridad en la definición del término *midrás*<sup>136</sup>.

Ulrich Wilckens considera que el capítulo 4 es una «diatriba» que subyace al mismo tiempo con «una interpretación teológica de la Escritura»<sup>137</sup>. En primer lugar, la diatriba se reconoce por medio de la estructura de 4, 1-25: en donde 4, 1-8 se explica un texto anteriormente desarrollado, en este caso 3, 27-31, poniendo a Abraham como modelo de fe; 4, 9-12 que la justificación se le fue dada antes de que Abraham se circuncidara, convirtiéndose en padre de todos los que creen; 13-16 es el comentario de la función de la ley que empalma con 3, 31; los vv. 17-22 se explica el tipo de la fe de Abraham; y los vv. 23-25 iluminan la fe cristiana. En segundo lugar, está «el método hermenéutico de interpretación teológica de la Escritura» en donde todo el capítulo 4 sería

---

<sup>135</sup> Cf. Longenecker, 520-521.

<sup>136</sup> Cf. Moo, 296.

<sup>137</sup> Wilckens no llama a esta interpretación *midrásh*, pero por la descripción que hace en su comentario nos damos cuenta de que está haciendo referencia a este método de interpretación judía. Cf. Wilckens, 314-315.



una interpretación de Gn 15, 6 (v. 3) que a su vez añade otras palabras de las Escrituras como el Sal 31, 1s<sup>138</sup>.

Recogiendo todo lo que los autores han aportado, nosotros concluimos con la aportación hecha por Silvia Cristina Scholtus, que a nuestro juicio trata de aclarar por qué la sección de 4, 1-25, que es un estilo homilético, contiene a su vez recursos retóricos empleados por el autor de la Carta a los Romanos. Ella concluye que los recursos retóricos no estaban presentes solo en los discursos greco-romanos, sino que también eran utilizados por los rabíes. Aun así, no se puede afirmar que Rm 4, 1-25 tenga un estilo plenamente homilético (presupuestos hermenéuticos tannaítas) pero sí que este método contempla retóricas hebreas conocidas para la exposición de la Escritura<sup>139</sup>. En ese sentido concluimos que la sección de Rm 4, 1-25 es una homilía que sigue un estilo *midrásico* con algunos recursos retóricos empleados por los mismos rabíes, pero sin descarta la posibilidad de que Pablo tuvo influencia helenística.

## **2.9. Análisis del método midrásico judío con elementos retóricos**

En la forma literaria concluimos que Rm 4, 1-25 sigue la estructura de una *homilía midrásica*. Esta afirmación nos crea un problema por el hecho de que sí podemos encontrar recursos retóricos utilizados por Pablo, aun considerando que la perícopa sigue un método de interpretación del judaísmo. En este punto los autores no se ponen de acuerdo, ya que hay algunos que rechazan tal posibilidad y otros por el contrario tratan de buscar recursos retóricos, aun sabiendo que la estructura de Rm 4, 1-25 sigue una estructura *homilética midrásica*.

La primera propuesta es de Romano Penna, que rechaza algún tipo de elemento retórico en la perícopa, ya que ve en el texto un midrás (comentario) y todo el texto estaría estructurado en este esquema. Por eso, rechaza las propuestas relacionadas con la oratoria y las considera inadecuadas. Las propuestas que rechaza son las de S. K. Stowers que ve en Rm 4, 1-24 una diatriba, es decir, un discurso violento o acusatorio contra alguien y a la vez una exhortación. Usar este recurso retóricamente hablando, solo mostraría a

---

<sup>138</sup> Cf. *Ibíd.*, 316-317.

<sup>139</sup> Silvia Cristina Scholtus, «Un análisis de la exégesis paulina de Romanos 4 y 5», *DavarLogos*, vol. XV-N.1 (2026): 50 y 87.

Abraham como un simple *exemplum*, reduciendo de esta manera la argumentación bíblica que prima en toda la perícopa<sup>140</sup>.

Otros autores ven en Rm 4, 1-25 una argumentación retórica, por ejemplo, Ulrich Wilckens, sin rechazar el método de interpretación teológica, considera que también el texto sigue un estilo de diatriba que ha iniciado en el c. 3 y que de esa manera ambos capítulos estarían relacionados.<sup>141</sup> En este mismo sentido, Longenecker considera que Pablo en Rm 4, 1-24 utiliza el más obvio convencionalismo retórico, que es el *paradigma*, es decir, Pablo para poder argumentar lo que está diciendo, recurre a un personaje importante de la historia del pueblo de Israel para que sus lectores o bien lo rechacen o lo imiten. Este convencionalismo no solo era utilizado por los oradores greco-romanos sino también por los judíos, entre ellos Pablo, por eso no descarta que en Rm 4, 1-25 se esté utilizando el convencionalismo retórico del *paradigma*<sup>142</sup>.

Nuestra opinión se centra en el hecho de que no se pueden rechazar los recursos retóricos presentes en Rm 4, 1-25, aun sabiendo que el texto está estructurado siguiendo un método de interpretación judía (midrás homilético). La razón de esta unión entre la retórica y el método de interpretación judía es que los recursos retóricos, no solo eran utilizados en los discursos greco-romano, sino que también estaban presentes en las argumentaciones que los rabíes utilizaban para explicar las Escrituras. No se sabe con exactitud hasta qué punto la retórica greco-romana influyó en el método que los rabíes utilizaban para argumentar, pero no se puede negar que la argumentación *tannaíta* cuenta con algunas herramientas utilizadas en la retórica greco-romana. Partiendo de este hecho, y sabiendo que no podemos separarlos, vamos a analizar Rm 4, 1-25 siguiendo la propuesta hecha por Silvia Cristina Scholtus que hace un análisis de la exégesis paulina de Rm 4.

En primer lugar, Pablo utiliza conectores. El primer conector aparece en 4, 1, por medio de una pregunta retórica Τί οὖν («entonces, ¿qué?») que tiene la finalidad de introducir un nuevo desarrollo pero que está conectado con lo que ha dicho anteriormente. El segundo conector está presente en 4, 22 por medio de la conjugación διό («por lo

---

<sup>140</sup> Cf. Penna, 361.

<sup>141</sup> Cf. Wilckens, 316.

<sup>142</sup> Aunque Abraham en Rm 4 sea el personaje que Pablo pone como ejemplo, la intención del Apóstol no está en cristianizarlo, ya que la fe de Abraham no se basaba en la obediencia y en la fidelidad a Jesucristo sino en Dios, es decir, la justificación de Abraham no se puede considerar *justificación por Cristo*, sino que se usa de ejemplo a Abraham para tocar temas que están relacionados con la justicia y la fe. Cf. Longenecker, 520.

tanto») que está haciendo referencia al argumento previo y al mismo tiempo da una respuesta de lo que se ha dicho en el v. 21, de tal manera que la expresión completa es διὸ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην («por lo tanto, también su fe le fue contada por justicia»). Esta expresión hecha en el v. 22 se utiliza cuando se está haciendo una comparación y una explicación de la escritura, por eso este versículo se conecta con el verso siguiente Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον («pero no solo se escribió con respecto a él»). Este énfasis comparativo se hace por medio de una aseveración negativa para actualizar lo que dice la Escritura.

En segundo lugar, Pablo también utiliza correcciones y reemplazo de conceptos. Las correcciones se hacen por medio del término ἀλλὰ («sino») que se encuentran en los vv. 2.4.12.13.16.24. La intención de este término no solo es hacer una corrección de lo que se está diciendo, sino que también redirecciona la idea que el autor quiere transmitir, por ejemplo, en el v. 4 τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα («ahora bien, cuando alguien trabaja, el salario **no** se le toma en cuenta como un favor **sino** como una deuda») por medio del término ἀλλὰ (**sino**) Pablo corrige y redirecciona la idea expuesta en el v. 4a. Esta combinación del término con la negación se encuentra identificado en documentos del segundo templo, teniendo un carácter adversativo.

En tercer lugar, Pablo utiliza los contrastes entre la gracia y la obra y lo hace por medio de las expresiones κατὰ χάριν («como gracia») en el v. 4 y χωρὶς ἔργων («sin obras») en el v. 6. Por medio de este contraste Pablo fundamenta que la justicia es un don que procede de Dios y que no es fruto de las obras del hombre.

En cuarto lugar, están las frases condicionales que tienen como objetivo principal preparar una afirmación importante dentro del argumento. Este recurso aparece en el v. 2 por medio de la expresión εἰ γὰρ («porque si»), que prepara la oración principal y refuerza la información que el lector leerá, en este caso la atención se centra en la oración que precede: ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν («tendría de qué gloriarse, pero ante Dios»).

En Rm 4 Pablo utiliza preguntas retóricas (v. 10), con la intención no solo de guiar cognitivamente al lector, sino también sirven como preámbulo a un nuevo desarrollo dentro del argumento. En el v. 10 se utiliza la expresión πῶς οὖν (¿qué pues?), que incluso puede anticipar algún tipo de respuesta ante tal objeción en el mismo versículo. Las

preguntas retóricas no solo eran utilizadas en el mundo greco-romano, sino que se pueden encontrarse en los recursos utilizados en los tannaítas<sup>143</sup>.

### 3. Análisis de la perícopa de 5, 12-21

Después del análisis de 4, 1-25, y de manera especial los vv. 23-25, nos centraremos ahora en 5, 12-21, porque en esta perícopa se encuentra por segunda y última vez nuestro sustantivo δικαίωσις (justificación), que es el objeto de nuestra investigación.

#### 3.1. Delimitación de 5, 12-21

En este punto, vamos a delimitar el texto de 5, 12-21 como una unidad que a su vez se puede dividir en párrafos. Esto nos permitirá luego defender la particularidad de nuestro texto que someteremos a un análisis más profundo. En este sentido, igual que en la perícopa de 4, 1-25, utilizaremos algunos criterios que nos ayudarán a delimitar este texto en particular, que son: el personaje, la temática y el hilo conductor del texto<sup>144</sup>.

En primer lugar, en el 5, 12a, por medio de la expresión διὰ τοῦτο («por tanto») que está al principio de esta sección nos indica que hay un cambio en el argumento de Pablo, pero también nos señala que existe una relación lógica entre lo que precede (5, 1-11) y lo que sigue. Esta expresión no solo indica la transición a una nueva sección, sino que tiene la finalidad de explicar los temas que ha anticipado en 5, 1-11 (gracia, justicia, vida).

La sección concluye en 5, 21b, por medio de un estribillo muy usual<sup>145</sup> en Pablo: διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («por medio de Jesucristo nuestro Señor»), muy parecido al estribillo que cierra la sección de 5, 1-11 διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ («por medio de nuestro Señor Jesucristo»)<sup>146</sup>. Esta expresión es muy común en Pablo, ya que aparece en momentos que hace un cambio de temática o quiere dar un paso en su argumento.

En el 6, 1, se introduce el tema a desarrollar por medio de preguntas retóricas de un supuesto interlocutor; Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; («¿qué, pues diremos? ¿continuaremos en el pecado para que la gracia abunde?»). Con

---

<sup>143</sup> Cf. Scholtus, «Un análisis de la exégesis paulina de Romanos 4 y 5», 55-70.

<sup>144</sup> Solo hemos elegido estos dos criterios ya que nuestro texto no es una narración, y los cuatro criterios que nos ofrecen Marguerat y Bourquin (tiempo, espacio, personaje y temática) no se pueden aplicar a Rm 5, 12-21, solamente aplicaremos los criterios: personaje y temática. Cf. Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, 55.

<sup>145</sup> El estribillo διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («por medio de Jesucristo nuestro Señor») es utilizado en secciones importantes como en 6, 23; 7, 25 y 8, 39.

<sup>146</sup> Cf. Longenecker, 634.

estas preguntas retóricas nos damos cuenta de que, en el 6, 1 inicia una nueva sección, quedando 5, 12-21 como sección independiente<sup>147</sup>.

Otra razón que nos indica que 5, 12-21 es una sección independiente, es el cambio de los pronombres personales, ya que, en 5, 1-11 Pablo ha utilizado el pronombre de la primera persona y en el 5, 12-21 comienza a utilizar la tercera persona y en el 6, 1 vuelve a retomar la primera persona<sup>148</sup>.

Otro recurso que delimita nuestro texto es que 5, 12-21 se caracteriza por la comparación que el Apóstol hace de Adán y Cristo. Esto dos personajes aparecen explícitamente en los vv. 13.14.15.17 y 21 y de manera implícita por medio de la expresión «uno solo» presentes en los vv. 12.15.16.17 y 19.

Por último, por medio de la temática también podemos delimitar nuestra perícopa. Dado que esta sección es una «comparación» el tema principal no recae en el pecado de Adán, sino en la gracia de Dios,<sup>149</sup> en el don gratuito de la justicia y la obediencia de Jesucristo. En este sentido, Douglas Moo nos dice que «el poder de la obra de obediencia de Cristo para vencer a la obra de desobediencia de Adán representa el tema principal de este párrafo»<sup>150</sup>. Este es el hilo conductor de toda la perícopa que se hace por medio de un recurso retórico que llamamos *synkrisis* (confrontación) o *comparatio* (parangón)<sup>151</sup>.

Concluimos que, por medio de las cláusulas propias de Pablo para introducir nuevas secciones, así como los personajes y la temática, hacen de Rm 5, 12-21 una perícopa independiente.

#### **a) Delimitación de los vv. 18-21**

Dentro de la perícopa 5, 12-21, podemos considerar los vv. 18-21 como una unidad independiente. La primera razón para hacer esta separación es que los vv. 18-21 se separan de lo que anteriormente (vv.12-17) se ha dicho por medio de la utilización del sintagma Ἄρα, que «puede ser considerado como una conjugación causal (pues), y que denota causa, motivo o razón; también puede ser considerado un adverbio de modo (pues). Aquí puede considerarse una partícula, equivalente a, *por tanto*, *por consiguiente*;

---

<sup>147</sup> Cf. Millos, 450.

<sup>148</sup> Cf. Penna, 434.

<sup>149</sup> Cf. *Ibíd.*, 435.

<sup>150</sup> Moo, 360.

<sup>151</sup> Cf. Penna, 435.

ya que hay una combinación que es propia del corpus paulino, e implica siempre un hito; el sentido aquí es de *así, que* se une con la conjugación causal οὖν (pues). El resultado de la combinación de Ἄρα οὖν lo podemos traducir, *así pues*»<sup>152</sup>. Este sintagma tiene la función de separar esta unidad con lo que precede. Por esa razón, concluimos que los vv. 18-21, aunque son parte de una unidad mayor (12-21), podemos considerarlos un párrafo independiente y que pueden ser estudiados de manera particular.

### 3.2. Crítica textual

Nuestra perícopa (Rm 5, 12-21) no tiene variantes que impliquen una problemática considerada en el plano teológico. Sin embargo, presentamos a continuación algunas variantes que nos parecen más significativas.

#### a) Variantes del v. 14

Ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

En este versículo la negación μὴ (no) se omite en algunos códices minúsculos tales como; 614, 1739\*, 2495\*, d\* m, así como en Orígenes (aunque él no descarta la inclusión en otros manuscritos), y todos estos leen «...también sobre aquellos que habían pecado»<sup>153</sup>. Desde el testimonio externo, la omisión de la negación no tiene testimonios importantes, en cambio su inclusión sí está presente en el resto de los manuscritos que son más antiguos.

La lectura más segura es la inclusión de la negación, ya que es posible que los comentaristas y traductores latinos, pensaban el pecado solo como una repetición de la trasgresión hecha por Adán. Por esta razón, y porque la lectura que defendemos está testimoniada por el resto de los manuscritos más antiguos (mayúsculos), defendemos la inclusión de la partícula negativa «μὴ» (no)<sup>154</sup>.

#### b) Variantes del v. 16

Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δῶρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

---

<sup>152</sup> Millos, 436-437.

<sup>153</sup> Longenecker, 631.

<sup>154</sup> Cf. Ibíd., 631.

En algunos manuscritos introducen el sustantivo genitivo ζωῆς («de la vida»), leyendo εἰς δικαίωμα ζωῆς («para la justicia de vida»), en D\* y en algunos manuscritos de la Vulgata (vg<sup>mss</sup>). Los testimonios externos no tienen mucho peso para incluir el sustantivo ζωῆς (vida).

Desde la crítica interna, la inclusión del sustantivo ζωῆς (vida), respondería más al pensamiento y vocabulario de Pablo, sobre todo si relacionamos esta frase con el v. 18 que tiene una expresión parecida εἰς δικαίωσιν ζωῆς («para justificación de la vida»). Sin embargo, nosotros optamos por la variante más corta, y porque tal vez se ha introducido este término por la influencia del v. 18 εἰς δικαίωσιν ζωῆς («para justificación de la vida») con la intención de querer adaptar más la frase al pensamiento del Apóstol. Aunque no descartamos que puede ser una lectura correcta, consideramos que no es pertinente y que hay que optar por la lectura más breve<sup>155</sup>.

### c) Variantes del v. 18

Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς·

La expresión δι' ἐνὸς παραπτώματος («por una sola caída») se lee en el código Sinaítico (κ\*) δι' ἐνὸς ἀνθρώπου παραπτώματος («por la caída de un solo hombre»). Aunque el código Sinaítico sea un testimonio importante, la mayoría lee la lectura corta.

Desde la crítica interna, la inclusión o no del término ἀνθρώπου (hombre), no representa un problema grave, ya que se entiende que ambas lecturas están haciendo referencia a un hombre, a Adán. Aun así, nosotros optamos por la lectura corta que es defendida por la mayoría de los testigos y porque tal vez en el código κ\* se haya incorporado el sustantivo (ἀνθρώπου) para lograr una mejora estilística en el texto, pero sin cambiar el significado teológico del argumento de Pablo<sup>156</sup>.

### 3.3. Traducción del texto

Texto griego 5, 12-21	Traducción
<sup>12</sup> Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἢ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν καὶ διὰ	Por tanto, como por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por

<sup>155</sup> Cf. *Ibíd.*, 631.

<sup>156</sup> Cf. *Ibíd.*, 632.

Texto griego 5, 12-21	Traducción
τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον	medio del pecado la muerte, así también a todos los hombres la muerte se extendió porque todos pecaron...
<sup>13</sup> ἄχρι γὰρ νόμου ἀμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἀμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου,	Pues hasta la Ley existía el pecado en el mundo, pero el pecado no se imputa si no hay ley;
<sup>14</sup> ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἀμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.	Sin embargo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés también sobre aquellos que no habían pecado en consonancia con la transgresión de Adán, el cual es figura de aquel que tenía que venir.
<sup>15</sup> Ἄλλ’ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἢ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῆ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.	Pero no como la caída es el don de la gracia; pues si por la caída de uno solo los muchos murieron, mucho más la gracia de Dios y el don hecho por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, abundó en los muchos.
<sup>16</sup> καὶ οὐχ ὡς δι’ ἐνὸς ἀμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἐνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.	Y no como por el pecado de uno solo ha sido hecho el don; pues el juicio se ha realizado sobre la base de uno solo para la condena, mientras que el don de gracia ha sido hecho sobre la base de muchas caídas para la justicia.
<sup>17</sup> εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.	En efecto, si por la caída de uno solo la muerte reinó mediante ese solo, mucho más aquellos que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida mediante uno solo, Jesucristo.
<sup>18</sup> Ἄρα οὖν ὡς δι’ ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως	Así pues, como por una sola caída [vino] una condena para todos los hombres, así



<b>Texto griego 5, 12-21</b>	<b>Traducción</b>
καὶ δι' ἑνὸς δικαιοῦματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαιοσύνην ζωῆς·	también por un solo acto de justicia [vino] a todos los hombres una justificación de vida.
<sup>19</sup> ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ καταστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.	En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo los muchos serán constituidos justos
<sup>20</sup> νόμος δὲ παρεῖσθη ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις,	Y la ley intervino para que abundase la caída; pero, donde abundó el pecado sobreabundó la gracia,
<sup>21</sup> ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.	a fin de que, como reinó el pecado en la muerte, así también la gracia reinase por medio de la justicia para la vida eterna, por medio de Jesucristo, Señor nuestro.

### 3.4. Estructura de la perícopa

La primera propuesta de estructura para Rm 5, 11-21 que presentamos, es de Richard N. Longenecker. Él hace la división de dos grandes partes que se entrelazan en la perícopa: (1) la historia de desobediencia de Adán, que ha traído la muerte, el pecado y la condenación; (2) la historia de obediencia de Jesucristo, que contrarrestó lo que produjo Adán en la historia humana, trayendo la gracia de Dios. Estas dos grandes partes están íntimamente unidas, ya que están entrelazadas. Sin embargo, R. N. Longenecker hace una división de la perícopa en cuatro partes<sup>157</sup>. El esquema que presenta es el siguiente:

<b>Estructura</b>	<b>Subestructura</b>	<b>Versículos</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>La historia de desobediencia de Adán, trayendo la</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Por medio de Adán, el pecado y la muerte entraron a formar parte de los seres humanos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>vv. 12-14</li> </ul>

<sup>157</sup> Cf. *Ibíd.*, 526-529.

Estructura	Subestructura	Versículos
<p>muerte, el pecado y la condenación.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La historia de obediencia de Jesucristo que contrarrestó lo que Adán produjo a la historia humana, dando al género humano la posibilidad de experimentar la gracia de Dios.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Por medio de Jesucristo, la gracia de Dios abundó «mucho más» y es ofrecida a todos.</li> <li>• Conclusión: los efectos de la obediencia de Jesucristo contra la desobediencia de Adán.</li> <li>• Apéndice: la ley, el pecado y la muerte son contrarrestados por la gracia de Dios por medio de Jesucristo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• vv. 15-17</li> <li>• vv. 18-19</li> <li>• vv. 20-21</li> </ul>

La siguiente propuesta es de Romano Penna, que hace una división en cuatro momentos ascendentes, formando una especie de espiral, ya que hay una conexión entre cada una de las partes y, porque cuando se inicia una forma de argumentar proceden mediante retomas y superposiciones sucesivas. En el v. 12, se inicia la comparación, y aunque Pablo no comienza a desarrollarla se puede sospechar el objetivo que está siguiendo: de hacer una confrontación entre el pecado y la gracia. Los siguientes versículos (13-14), introducen una disgregación que termina con una apertura a Cristo. Los vv. 15-17, de manera explícita se hace la contraposición entre Adán y Cristo, teniendo en cuenta que lo importante es lo que Dios ha hecho por medio de Jesucristo. Finalmente, en los vv. 18-21 se sacan las conclusiones de todo lo que se ha dicho anteriormente y se confirma la primacía de la gracia con respecto del pecado y de la muerte. Estos últimos versículos de igual manera sirven de transición al inicio del capítulo 6 de la carta<sup>158</sup>.

Dicho esto, la propuesta de Romano Penna quedaría de la siguiente manera:

---

<sup>158</sup> Penna, 439.

<b>Versículos</b>	<b>Nombre de la sección</b>
v. 12	Inicio de la pretensión: establecer en el plano histórico-existencial una confrontación desequilibrada entre el pecado y la gracia.
vv. 13-14	Pequeña disgregación que termina con una apertura implícita al horizonte de Cristo.
vv. 15-17	Contraposición de manera explícita entre las figuras de Adán y Jesucristo, a favor de los llevado a cabo por la segunda figura.
vv. 18-21	Se sacan las conclusiones de todo lo que se ha dicho en los vv. 12-17. Son además versículos de transición al capítulo 6 de la carta.

Ulrich Wilckens hace la división de la perícopa en cinco partes. Él nos informa que la división de 5, 12-21 es clara y que las partes se pueden descubrir fácilmente. En el v. 12, Pablo iniciaría una comparación, que queda incompleta con el adverbio de modo ὡςπερ (como), una interrupción que será continuada hasta el v. 18. La siguiente división son los vv. 13-14, con una reflexión histórica en donde Pablo enfatiza en la relación que existe entre el pecado, la ley y la muerte, que va desde Adán hasta Moisés. La tercera parte continúa en los vv. 15-19. Wilckens no habla en este punto de una comparación, sino de una incomparabilidad entre el pecado de Adán y el efecto de Cristo. El v. 20 está muy relacionado con el v. 13, que se empalma con la dialéctica entre el pecado y la gracia y, la función de la ley en relación con estos dos términos. El v. 21 es la conclusión de la comparación entre pecado y gracia<sup>159</sup>.

La propuesta de este autor quedaría de la siguiente manera.

<b>Versículos</b>	<b>Nombre de la sección</b>
v.12	Inicio de la comparación con una interrupción incompleta.
vv. 13-14	Reflexión histórica entre la relación entre el pecado, muerte y ley desde Adán hasta Moisés.

<sup>159</sup> Cf. Wilckens, 375.

<b>Versículos</b>	<b>Nombre de la sección</b>
vv. 15-19	Incomparabilidad entre el efecto de Adán y el efecto de Cristo.
v. 20	Función de la ley en la dialéctica entre el pecado de Adán y la gracia de Cristo.
v. 21	Conclusión de la comparación.

Por último, presentamos la propuesta de Douglas J. Moo, que hace la división del párrafo en seis partes. El primer apartado comienza en el v. 12a, donde Pablo inicia la comparación, pero se queda incompleta. En el segundo apartado (vv.12b-14), amplía la primera parte de la comparación que es el pecado de Adán. En el tercer apartado (vv. 15-17), se hace un contraste entre Adán y Cristo. Los vv. 18-19, completan la comparación mediante comparaciones paralelas. En el penúltimo apartado (v. 20) se introduce el tema de la ley, la razón es que Pablo tenía que recurrir al evento más importante para los judíos, y esto es la entrega de la ley en el Sinaí. El último apartado es el v. 21, que se puede considerar un resumen y una conclusión triunfalista de carácter cristológico con la expresión διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («por Jesucristo nuestro Señor»)<sup>160</sup>.

La propuesta de Douglas J. Moo es la siguiente:

<b>Versículos</b>	<b>Nombre del apartado</b>
v. 12 <sup>a</sup>	Inicio de la comparación, pero incompleta.
v. 12b-14	Ampliación de la primera parte de la comparación (el pecado de Adán)
v. 15-17	Contrastes entre Adán y Cristo
vv. 18-19	Se completa la comparación con declaraciones paralelas.
v. 20	Se introduce la cuestión de la ley.
v. 21	Resumen y conclusión cristológica triunfante.

Después de presentar algunas propuestas para estructurar 5, 12-21, las conclusiones a las que llegamos son las siguientes. La primera propuesta hecha por Richard N. Longenecker llama la atención porque nos presenta los dos grandes temas

<sup>160</sup> Cf. Moo, 361.

dentro de la perícopa, y nos advierte de la dificultad de hacer la división de los versículos, ya que están entrelazados. El esquema que presenta se nos hace muy lógico, solo que estamos en desacuerdo con los vv. 20-21, que el autor los considera como un apéndice cuando los siguientes autores los consideran versículos importantes.

La segunda propuesta (Romano Penna) hace una división en cuatro grandes temas conectados con una explicación más completa de estas divisiones, de igual manera en esta propuesta el v. 12 aparece como un versículo independiente, esta separación independiente del v. 12 consideramos que es la mejor, dado que es un versículo que no termina de concretar la idea que se empieza a desarrollar pero que se retoma en el transcurso de la perícopa.

La propuesta de Wilckens en cinco partes se nos hace una de las más claras por la justificación que establece de esta división, sin embargo, los vv. 20-21 consideramos que deberían ir juntos y tomar ambos versículos como la conclusión de la perícopa como la mayoría de los autores defienden.

La propuesta de Douglas Moo, aunque hace una buena justificación de esta división en seis partes, pensamos que es una división exagerada de la perícopa, ya que es el único entre los autores que presentamos, que hace la división del v. 12 en dos partes, división que consideramos no es necesaria ya que el versículo tiene una unidad lógica en sí mismo.

Después de realizar este análisis, nuestra propuesta para estructurar esta perícopa es la siguiente.

<b>Versículos</b>	<b>Nombre del apartado</b>
v. 12	Inicio de la comparación.
vv. 13-14	Reflexión histórica desde Adán hasta Moisés.
vv. 15-17	Incomparabilidad entre Adán y Cristo
vv. 18-21	Conclusión de todo lo dicho anteriormente. De igual manera se confirma la incomparabilidad de la gracia encaminada a la vida eterna. En particular

Versículos	Nombre del apartado
	los vv. 20-21, funcionan de transición al capítulo 6.

### 3.5. Análisis de las fuentes

Aunque este método se aplica a los textos narrativos, y de manera especial a los evangelios, podemos percatarnos que Pablo en la Carta a los Corintios, escrita anteriormente que Romanos, ya había pronunciado algunas ideas sobre Adán, que, si bien no tienen el mismo desarrollo como en Rm 5, sí que nos obliga a decir que Pablo echa mano de estas ideas presentes en 1 Cor 15, 21.45-49, pero sometiéndola a una nueva reflexión más profunda en la Carta a los Romanos. En la Carta a los Corintios se puede descubrir que la contraposición entre Adán y Cristo ya existía antes de Pablo. En el v. 46 ἄλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν («mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual») Pablo implícitamente está haciendo referencia a que el Adán según Gn 2, 7 es el primero, mientras que el de Gn 1, 26 es el segundo. Al parecer Pablo está polemizando en 1 Cor 15 contra una doctrina<sup>161</sup> que tenía una concepción distinta, considerando que el primer hombre era el de Gn 1, 26 y este era celestial e inmortal y el de Gn 2, 7 era el segundo considerado terreno y mortal. Sin embargo, Pablo tiene una concepción distinta, viendo al primer hombre como Adán y al último como Cristo. En consecuencia, los hombres pueden corresponder a ser como el primer Adán o como el segundo.

Desde el texto de 1 Cor 15, se descubre que hay detrás una tradición del «primero» y del «segundo» Adán, contra la que Pablo polemiza. Esta tradición tal vez la pudo haber conocido por medio del judaísmo helenista de su tiempo o transmitida por medio del cristianismo helenista primitivo. En consecuencia, aunque podemos decir que Pablo echa mano del texto escrito anteriormente (1 Cor 15) y que constituye el trasfondo y fuente del texto de Rm 5, en la Carta a los Romanos no se tiene el carácter polémico contra la idea que se tenía del hombre primero, sino que Pablo vuelve a situar su propia contraposición entre Adán y Cristo, donde el interés principal será la acción y los efectos provocados por

<sup>161</sup> Esta doctrina está presente en Filón de Alejandría, ya que interpreta Gn 1, 26 y Gn 2, 7 en este sentido. Según Filón, el hombre de Gn 1, 26 es un ser celeste porque fue creado según la imagen de Dios, este no es considerado corporal, es invisible e inmortal, en cambio el hombre de Gn 2, 7 es perceptible, partícipe de la tierra y por tanto es corporal, visible y mortal. Cf. Wilckens, 376-377.

cada uno de ellos a toda la humanidad<sup>162</sup>. Por esta razón, aunque la fuente principal de Rm 5 sea el texto de 1Cor 15, afirmamos que Pablo ha transformado y ha desarrollado la idea insinuada en su fuente base con un interés principal en las acciones del primero (Adán) y del segundo (Cristo) hombre y las repercusiones de estos sobre toda la humanidad.

### 3.6. Forma literaria

La mayoría de los autores (Romano Penna, Douglas Moo, Joseph A. Fitzmyer, Richard N. Longenecker) concuerdan en que Rm 5, 12-21, desde el punto de vista retórico se puede considerar una *comparación* entre dos personas (Adán y Cristo), que es designada en griego como una *synkrisis*, «confrontación» o en latín como una *comparatio*. Las razones para designarlo son las siguientes: Romano Penna citando a Quintiliano nos dice «que la *comparatio*, como variedad de la *amplificatio*, deduce un agrandamiento de lo menor, lo que conlleva una exaltación de lo más alto. Por esta razón, el acento principal del argumento de Pablo consiste en darle más importancia a la gracia de Dios por lo que ha hecho en Jesucristo que al pecado y la muerte causados por Adán»<sup>163</sup>. Richard N. Longenecker destaca en este recurso retórico utilizado por Pablo las deficiencias y las ventajas entre los dos personajes (Cristo y Adán). De igual manera se puede descubrir en la perícopa una «orientación acústica» o «asonancia retórica» que consiste en la repetición de palabras con una pronunciación en griego parecido, en este caso la sílaba griega  $\mu\alpha$  en 5, 15.16.18 y 20<sup>164</sup>. Fitzmyer también ve en la comparación entre Adán y Cristo una semejanza en donde prima la superabundancia de la gracia que reina ahora en vez del pecado y la muerte<sup>165</sup>.

En conclusión, Rm 5, 12-21 es considerado por la mayoría de los autores como una *synkrisis*, que es un recurso retórico que tiene como objetivo principal hacer una comparación ya sea entre personas, cosas y objetos, donde se destacan las diferencias y las ventajas de lo que se está comparando. En el caso de nuestro texto (Rm 5, 12-21) Pablo está haciendo una comparación entre lo que Dios hizo por medio de la obediencia de Jesucristo y el contraste con lo que Adán provocó a toda la humanidad por medio de su desobediencia.

---

<sup>162</sup> Cf. *Ibíd.*, 378.

<sup>163</sup> Penna, 435.

<sup>164</sup> Cf. Longenecker, 633-634.

<sup>165</sup> Cf. Fitzmyer, 405.

### 3.7. Crítica de la tradición

En el argumento que hace el Apóstol en Rm 5, 12-21, solo se puede hablar de una tradición judía referida a la figura de Adán, pero no se puede hablar de una tradición referida a Cristo. La tradición de Adán que ha tomado Pablo y que está presente en el judaísmo se centra no en Gn 1, 26 y Gn 2, 7, sino en el origen del pecado de la humanidad y sus consecuencias, es decir, en Gn 3, pero con connotaciones distintas, ya que Pablo hace una reflexión acerca de Adán teniendo como fuente principal la revelación en Jesucristo. Como testimonios más antiguos en las Sagradas Escrituras sobre Adán, tenemos el libro del Eclesiástico y el de Sabiduría. En Eclo 25, 25 se nos dice: «Por una mujer comenzó el pecado, y por ella todos morimos»; sin embargo, la mirada de este texto está en Eva y no en Adán, haciendo referencia al pecado y su consecuencia (pecado-muerte). De hecho, hasta se puede considerar que Adán es quien soporta el sufrimiento causado por la mujer (Eva). En el libro de Sab 2, 22 leemos: «Pero la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo, y los que pertenecen al diablo son atrapados por la muerte». Este texto, aunque habla de la muerte como consecuencia por la envidia del diablo no menciona a Adán. Estos dos textos, considerados los testimonios más antiguos, no desarrollan Gn 3, ni consideran que la acción de Adán es la causante de la muerte en el mundo<sup>166</sup>.

El texto de Gn 3 será desarrollado solo en el tiempo contemporáneo a Pablo y en lo que llamamos apocalíptica. En este tiempo la escatología cobra gran importancia y se tocan temas importantes como la *acción-efecto*, es decir, *pecado-muerte*. El libro que demuestra esta importancia es 4 Esd 3, 26, en donde el autor ve en la acción del pecado de Adán el origen de la muerte. En este tema hay tres cosas que llaman la atención y que en el texto de Pablo estarán muy presentes y son: en primer lugar, Adán aparece como el sujeto de la acción, en segundo lugar, la acción del pecado y, por último, la muerte como consecuencia. Sin embargo, no se habla de una contraposición de un mesianismo que sea contrario a la acción de Adán, sino que desde el principio Dios ha dejado la ley para que el hombre pueda alcanzar a ser justo, pues ella se presenta como camino para que el hombre se salve (4 Esd 7, 21). En este sentido, la acción hecha por Jesús (gracia-vida) según el autor de la Carta a los Romanos, no está vinculada a ninguna tradición judía y

---

<sup>166</sup> Cf. Wilckens, 378.



no hay comparación alguna de la gracia y sus efectos dentro de los textos veterotestamentarios.

Otro elemento que destacar es la falta de universalismo del pecado, que no está presente en el autor del libro de Esdras. Esto tiene sentido sobre todo porque para los judíos la ley y su cumplimiento hacen al hombre justo. Por esta razón, no se podía tener una idea tan radical como Pablo, porque esto pondría en duda la validez de la ley como medio para alcanzar la salvación, y aunque 4 Esd 8, 35 diga que «no ha nacido alguno de mujer que no haya pecado; viviente alguno que no haya faltado», no debe entenderse esta afirmación en sentido numérico totalizante porque esto pondría en duda los efectos de aquellos que cumplen la ley y son considerados justos.

Concluimos en esta parte, que solo se puede hablar de una tradición de Adán en el judaísmo con referencia al binomio pecado-muerte solo desde el tiempo contemporáneo a Pablo. Sin embargo, el autor de la Carta a los Romanos se aleja de esta tradición, al considerar de una manera radical el efecto del pecado a toda la humanidad, doctrina que no está presente en el judaísmo. De igual manera concluimos que con respecto a Cristo no hay analogía alguna en ninguna tradición judía, es decir, no existía la esperanza de un mesianismo que fuera contrario a los efectos provocado por Adán. Por tal motivo, podemos considerar a Rm 5 como una reflexión original de Pablo<sup>167</sup>.

### **3.8. Análisis retórico**

El análisis retórico «se entiende el análisis de las estrategias que un autor/texto usa para persuadir al lector o lectora a convertirse en su punto de vista (Wierenga 1997). Se ha definido como [...] como la forma más antigua de la crítica literaria»<sup>168</sup>. Debemos tener en cuenta que, aunque Pablo es judío, no era ajeno al mundo griego<sup>169</sup>, siendo la cultura que dominaba en este periodo<sup>170</sup>. Por esa razón, en este apartado analizaremos retóricamente el texto de Rm 5, 12-21, con los recursos que Pablo ha utilizado con el objetivo de persuadir a sus lectores y lograr transmitir su Evangelio en la Carta a los Romanos.

---

<sup>167</sup> Cf. *Ibíd.*, 379-382.

<sup>168</sup> De Wit, 362.

<sup>169</sup> «Las teorías de los filósofos clásicos llegaron a ser usadas en diálogos, discursos, oraciones, defensas y muchas otras situaciones. También en el mundo romano, el arte de la retórica se enseñaba en las escuelas. muchos de los autores del NT-entre ellos Pablo- y muchos de los padres de la Iglesia, usaron técnicas retóricas vigentes en el mundo grecorromano». *Ibíd.*, 364-365.

<sup>170</sup> Cf. Guijarro, 85-87.

En el análisis de la forma concluimos que Rm 5, 12-21 puede ser considerado retóricamente como una *sýnkrisis* (confrontación) o una *comparatio* (parangón) entre Adán y Cristo. Aunque de manera general lo consideramos así, la *sýnkrisis* o la *comparatio* no son los únicos recursos retóricos que Pablo utiliza para persuadir a sus lectores, sino que podemos descubrir otros recursos más.

El primer recurso a tener en cuenta es el cambio de los pronombres personales, ya que hasta el 5, 11, Pablo se estaba dirigiendo a la primera persona del plural y a partir del 5, 12 es sustituida por la tercera persona del singular. La razón de este cambio está relacionado al tema que Pablo está presentando, que es la universalidad del pecado y de la gracia. Se abandona por tanto la distinción entre los judíos y gentiles para dar paso a toda la humanidad, todos han pecado, pero todos son beneficiarios de la gracia ofrecida por Cristo. Solo a partir de Rm 6, 1 nuevamente Pablo retoma la primera persona del plural<sup>171</sup>.

En el análisis de la forma decíamos que el acento principal del Apóstol recae no en el pecado de Adán sino en la gracia de Dios por medio de Cristo. Por esa razón un recurso que utiliza para marcar el acento principal es la *repetición* de términos. En primer lugar, los nombres de los personajes principales los menciona de manera explícita en los vv. 13 y 14 y se repiten en los vv. 15.17.21. En segundo lugar, los personajes son mencionados implícitamente con la repetición del pronombre numeral «uno solo» en los vv. 12.15.16.17.18.19 y que se contraponen a los adjetivos «todos/muchos» en los vv. 12.18.19. En tercer lugar, tenemos el término «gracia», que Pablo lo expresa de muchas maneras: χάρις (vv. 15.17.20.21), χάρισμα (v.16), δωρεά (vv. 15.17), δῶρημα (v. 16). En cuarto lugar, tenemos el concepto de «pecado», que está en contraposición antitética con la «gracia». Pablo de igual manera expresa el concepto de «pecado» de diversas maneras; ἁμαρτία (v. 12.13.20.21), ἁμαρτήσαντος (vv. 14.16), ἁμαρτωλῶν (vv. 8.19), παραβάσεως (v.14), παράπτωμα (vv. 15.16.17.18.20). En quinto lugar, tenemos otros términos que se contraponen antitéticamente παρακοῆς- ὑπακοῆς (v.19) y θάνατος (vv. 12.14.21)- ζωῆ (vv. 17.21). En sexto lugar, Pablo utiliza muchas veces la formulación comparativa ὡσπερ / οὕτως (como/así) en los vv. 12.15.18.19.21, y la formulación aumentativa πολλῶ

---

<sup>171</sup> Para Richard N. Longenecker esta sería una de las razones principales que sugieren que Rm 5, 12-21 pudo haber tenido sus raíces en una tradición cristiana primitiva y que luego fue utilizada por Pablo, sin embargo, consideramos que este recurso retórico utilizado por el Apóstol no es razón suficiente para hacer esa afirmación, pues es común en Pablo el cambio de las personas en el conjunto de la carta a los Romanos. Cf. Longenecker, 634.

μᾶλλον (mucho más). Todos estos recursos utilizados por Pablo confirman que el texto de Rm 5, 12-21 es una confrontación entre Adán y Cristo pero que el acento principal está en la gracia de Dios y no en el pecado del primer hombre<sup>172</sup>.

La *asonancia retórica*, es decir, la repetición de palabras con pronunciación parecida es otro elemento presente en la perícopa. Pablo de manera especial utiliza muchos sustantivos con la terminación griega μα: παράπτωμα (vv. 15.16.18.20), τὸ χάρισμα (v. 15.16), κρίμα (v. 16), κατὰκρίμα (vv. 16.18), τὸ δῶρημα (v. 16). La intención principal de este recurso retórico es ayudar a los destinatarios a entender y recordar mejor el mensaje que se les está transmitiendo<sup>173</sup>.

En la perícopa también se utiliza la argumentación *a fortiori*, también llamado «esquema de conexión por disociación», que apoya la idea de que la confrontación entre los dos personajes (Adán-Cristo) no son solo comparaciones de vidas paralelas, sino que hay una primacía en lo obrado por Cristo, y aunque Adán es el primer personaje literariamente hablando el sentido lógico recae sobre el segundo personaje (Cristo)<sup>174</sup>.

La personificación de realidades abstractas tales como: la gracia, el pecado y la muerte es otro recurso utilizado por Pablo. Estas realidades abstractas son personificadas y se convierten en verbos de acción<sup>175</sup>.

El anacoluto es utilizado en el v. 12, donde Pablo inicia una comparación pero que no tiene una continuidad, de manera que lo dicho queda en suspenso y luego inicia otro tipo de argumento<sup>176</sup>. De igual manera, en este versículo tenemos una «estructura quiástica» que va del «pecado de un solo hombre» al «dominio de la muerte sobre todas las personas» y posteriormente, en este mismo versículo del «dominio universal de la muerte» a la realidad de que «todos pecaron».<sup>177</sup>

El estribillo utilizado en el v. 21b διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («por Jesucristo nuestro Señor»), tiene la intención de terminar con una sección dentro del argumento para dar paso a otro. Este elemento, aunque es importante para delimitar la perícopa, no deja de ser un recurso retórico que logra este objetivo. El mismo estribillo

---

<sup>172</sup> Cf. Penna, 435-436.

<sup>173</sup> Cf. Longenecker, 634.

<sup>174</sup> Cf. Penna, 436.

<sup>175</sup> Cf. *Ibíd.*, 436.

<sup>176</sup> Cf. *Ibíd.*, 435-436.

<sup>177</sup> Longenecker, 634.

aparece en secciones importante dentro del conjunto de la carta (5, 11; 6, 23; 7,25 y 8, 39)<sup>178</sup>.

### Conclusiones del capítulo

Después haber realizado un panorama de los principales temas con relación a la Carta a los Romanos y del análisis de las dos perícopas (4, 1-25 y 5, 12-21) y dentro de ellas los textos de 4, 23-25 y 5, 18-21, podemos sacar algunas conclusiones.

Primera conclusión: el relato de 4, 1-25 está delimitado como una unidad independiente de lo que le antecede y lo que procede por algunas razones: en el 33, 31, hay una culminación de temática por medio de la conjunción causal «οὖν» (entonces/ así pues) que nos indica la conclusión de este apartado, y abre la sección posterior que inicia en 4, 1; aparece un nuevo personaje que es Abraham que le sirve de modelo para su argumentación; hay un cambio de temática, donde el tema principal es *argumentar cómo Abraham tuvo fe en Dios, y esto se le computó como justicia*; otra razón, es la pregunta reflexiva del v. 1 «Τί οὖν ἐροῦμεν» («¿qué, pues, diremos? »), ya que nos indica que el párrafo que inicia tiene una temática distinta; Por último, en Rm 5, 1, Pablo inicia una nueva sección con una afirmación precisa «Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως» («habiendo sido justificados, pues, por la fe») para ampliar su argumento.

Dentro de esta perícopa (4, 1-25) hemos fundamentado que los vv. 23-25 pueden ser considerados una unidad independiente. La primera razón es que esta pequeña sección (vv. 23-25) hace referencia a la aplicación a los creyentes en Cristo de todo lo que se ha dicho anteriormente en 4, 1-22. La segunda razón es que el v. 22 se considera culminación de una sección dentro de la perícopa que se empieza a desarrollar en el v. 3 y se expresa por la preposición διό, en este caso es reforzada con la conjugación καί (y/también); así διό καί («precisamente por eso») nos indica un cambio en el argumento de Pablo y por esta razón lo consideramos como una conclusión de lo expuesto hasta ahora. Por estas razones podemos decir que los vv. 23-25, aunque están íntimamente relacionados con los vv.1-22, podemos considerarlo un párrafo independiente. Este párrafo (vv.23-25) es importante porque aquí se encuentra por primera vez el término que estamos analizando.

De igual manera, hemos dicho que 5, 12-21 puede ser considerado una unidad independiente por las siguientes razones: en el 5, 12a, por medio de la expresión διὰ τοῦτο

---

<sup>178</sup> Cf. *Ibíd.*, 634.

(«por tanto») que está al principio de esta sección nos indica que hay un cambio en el argumento de Pablo; la conclusión en 5, 21b por medio del estribillo διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν («por medio de Jesucristo nuestro Señor»); en el 6, 1 se introduce el tema a desarrollar por medio de preguntas retóricas de un supuesto interlocutor; Τί οὐκ ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; («¿qué, pues diremos? ¿continuaremos en el pecado para que la gracia abunde?»); otra razón es el cambio de los pronombres personales, ya que, en 5, 1-11 Pablo ha utilizado el pronombre de la primera persona y en el 5, 12-21 comienza a utilizar la tercera persona; hay una comparación que el Apóstol hace de Adán y Cristo. Estos dos personajes aparecen explícitamente en los vv. 13.14.15.17 y 21 y de manera implícita por medio de la expresión «uno solo» presentes en los vv. 12.15.16.17 y 19. Por todas estas razones concluimos que Rm 5,12-21 es una perícopa independiente dentro de la carta.

Dentro de esta perícopa (5, 12-21) los vv. 18-21 podemos considerarlos una unidad independiente. La primera razón para hacer esta separación es que los vv.18-21 se separan de los versículos anteriores (vv.12-17) por medio de la utilización del sintagma Ἄρα οὖν que lo podemos traducir, «así pues». Este sintagma tiene la función de separar esta unidad con lo que precede. Por tal motivo consideramos que los vv. 18-21, aunque son parte de una unidad mayor (vv. 12-21), podemos verlos como una unidad independiente y que pueden ser estudiados de manera particular.

Segunda conclusión: de las perícopas (4, 1-25 y 5, 12-21), fueron examinadas algunas variantes textuales que consideramos más significativas 4, 1.11.19 y 5, 14.16.18, sin embargo, ninguna variante altera el texto propuesto por Nestle-Aland en su edición 28<sup>a</sup>.

Tercera conclusión: valorando y teniendo en cuenta la propuesta de algunos autores presentamos una propuesta para la estructura de 4, 1-25. El texto de 4, 1-25 lo hemos dividido en cinco párrafos (1-3; 4-8; 9-12; 13-22; 23-25). Lo mismo hicimos con 5, 12-21, haciendo una división en cuatro párrafos (12;13-14; 15-17;18-21).

Cuarta conclusión: en la crítica de las fuentes de 4, 1-25 consideramos que Pablo no utiliza una fuente directa (midrás-Abraham), pero sí defendemos que Pablo recurre a temas que están en relación con el personaje de Abraham de Rm 4. Pablo probablemente sabía lo que en el judaísmo se decía de Abraham, no solo oralmente sino también de los escritos que disponía en su tiempo. Con respecto al análisis de las fuentes de 5, 12-21,

concluimos que Pablo echa mano de un texto escrito anteriormente (1 Cor 15) y que constituye el trasfondo y fuente del texto de Rm 5, solo que en la Carta a los Romanos no tiene el carácter polémico como en la carta a los Corintios, pero, aunque la fuente principal de Rm 5 sea el texto de 1Cor 15, defendemos que Pablo ha transformado y ha desarrollado la idea insinuada en su fuente base.

Quinta conclusión: En el análisis de las formas concluimos que 4, 1-25 es una homilía que sigue un estilo *midrásico*, que contiene a la vez algunos recursos retóricos empleados por los mismos rabíes, sin descartar la posibilidad de que Pablo tuviera influencia helenística. En cambio 5, 12-21 lo consideramos una *sýnkrisis*, que es un recurso retórico que tiene como objetivo principal hacer una comparación donde se destacan las diferencias y las ventajas de lo que se está comparando.

Sexta conclusión: en el análisis de la tradición concluimos que, de la perícopa de 4, 1-25 solo en el v. 25 podemos considerarlo un versículo mixto que contiene material de la tradición a modo de confesión de fe (v.25a) que se puede distinguir por el vocabulario y estilo, pero a la vez tiene un toque personal de Pablo, porque utiliza un vocabulario que le es propio. En la perícopa de 5, 12-21 concluimos que solo se puede hablar de una tradición de Adán en el judaísmo con referencia al binomio (pecado-muerte) solo desde el tiempo contemporáneo a Pablo. Sin embargo, el autor de la Carta a los Romanos se aleja de esta tradición al considerar de una manera radical el efecto del pecado a toda la humanidad, doctrina que no está presente en el judaísmo.

## **CAPÍTULO IV: SIGNIFICADO TEOLÓGICO DEL SUSTANTIVO δικαίωσις (JUSTIFICACIÓN) EN LA CARTA A LOS ROMANOS (4, 25 Y 5, 18)**

Este capítulo tiene como intención principal centrarse en el análisis teológico del término δικαίωσις (justificación), que aparece dos veces en el NT y solo en la Carta a los Romanos, específicamente en 4, 25b («resucitado para nuestra justificación») y 5, 18b («una justificación de vida»). Debemos tener en cuenta que el sustantivo está dentro de una perícopa, y dentro de la perícopa en una sección o párrafo específico. Por esta razón, es necesario hacer un análisis de los elementos del conjunto que nos ayudarán a lograr nuestro objetivo. Para tal objetivo, este capítulo lo hemos dividido en cuatro apartados: En el primer apartado haremos un análisis del significado teológico del término δικαίωσις en el párrafo 4, 23-25. En el segundo apartado realizaremos lo mismo, pero con el párrafo de 5, 18-21. En el tercer apartado, haremos una relación del significado del término δικαίωσις en estos dos párrafos (4, 23-25 y 5, 18-21). En el último apartado nos centraremos en el conjunto de las perícopas (4,1-25 y 5, 12-21) para intentar hacer una relación entre justificación, muerte y vida; primeramente, en el ejemplo de la fe de Abraham para los creyentes romanos y luego en la contraposición entre Adán y Cristo.

### **1. Significado teológico de δικαίωσις en Rm 4, 23-25**

Este párrafo (vv. 23-25) de la perícopa (vv.1-25) tiene gran importancia para nuestro objetivo, ya que es aquí donde aparece por primera vez el sustantivo δικαίωσις (justificación), de manera concreta en el v. 4, 25b «resucitado para nuestra justificación». En este párrafo, Pablo hace una aplicación de todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la fe de Abraham<sup>179</sup> a los destinatarios de la carta (a las *iglesias* que estaban en Roma). El Apóstol en los vv. 1-22 ha hablado de la fe del patriarca (en el tiempo pasado) con su mirada puesta en los creyentes de Roma (en el tiempo presente). Por esta razón, no podemos considerar este párrafo (vv. 23-25) como un apéndice, sino como una necesaria conclusión del método midrásico iniciado en el v. 3<sup>180</sup>; además, debemos tener en cuenta que dentro del conjunto de toda la perícopa, es aquí donde Pablo hace una afirmación cristológica. Por este motivo, consideramos que este párrafo es el punto de llegada de

---

<sup>179</sup> Para Philip F. Esler en los vv. 23-25, se aplica lo que ha quedado claro a lo largo del capítulo 4: «que la justicia le fue computada a Abraham y que la Escritura nos informa de este testimonio». Cf. Esler, 272.

<sup>180</sup> Cf. Penna, 399.

toda esta sección<sup>181</sup>, y el párrafo más importante de ella, pues todo lo que Pablo ha dicho de Abraham es con miras a las afirmaciones que hará en los vv. 23-25.

Analizaremos a continuación estos versículos para tratar de acercarnos al significado teológico que encierran.

### 1.1.v. 23

*Pero no fue escrito solo por él que le fue computado (v.23)*

Con la afirmación «pero no fue escrito solo por él», Pablo se prepara a explicar el sentido de todo lo que ha dicho a lo largo de la perícopa (4, 1-22). La frase: «no solo por él» hace que el caso de Abraham no se quede solo en un caso particular, sino que vaya más allá, ya que tiene su cumplimiento<sup>182</sup> en la situación actual de los destinatarios de la carta, pues, toda la argumentación de Pablo de la historia del patriarca, ha sido hasta ahora una preparación para la afirmación cristológica que dirá a continuación y, aunque Pablo ha utilizado los veintidós versículos para hablar de Abraham, esos versículos no eran un fin en sí mismo, sino que estaba preparando todo su argumento para una aplicación, de manera que, Abraham ha sido el modelo ideal para Pablo como ejemplo de fe en Dios<sup>183</sup>. Posteriormente, retoma el texto de Gn 15, 6 «le fue computado»<sup>184</sup> que ha sido la cita bíblica básica en todo su argumento y el hilo conductor de la misma, pero ¿qué le fue computado? Se entiende por el contexto que se está refiriendo a la *justicia*, pero por ser ya conocida por sus destinatarios omite tal dato, ya que ha dedicado todo el capítulo<sup>185</sup> a explicar el significado de este *contar*<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> Fitzmyer considera que el v. 25 puede ser visto como la conclusión no solo de la perícopa sino de toda la sección que va de 1,16 a 4, 25, considerada la sección doctrinal de la carta, ya que se hace una afirmación del papel que desempeña la muerte y la resurrección de Jesús nuestro Señor en la redención objetiva de la humanidad. Cf. Fitzmyer, 389-390.

<sup>182</sup> Antonio Pitta ve en estas palabras del v. 23 una relación entre la promesa dada a Abraham y con las promesas cumplidas en Cristo y los creyentes (promesa-cumplimiento), pero no solo eso, según él, se inicia un proceso de mimesis entre la promesa realizada en la vida de Abraham y la de los creyentes, porque la promesa de Dios se cumple en aquellos que creen en aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos. Cf. Antonio Pitta, *Romans, the Gospel of God*, (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2020), 139.

<sup>183</sup> Cf. Penna, 400.

<sup>184</sup> El verbo *logízomai* (computar), aparece once veces en toda la perícopa (Rm 4, 1-25), de las cuales dos veces en este último párrafo, de manera especial en los vv. 23 y 24, que son los párrafos que pertenecen a la aplicación hecha a los creyentes de Roma. Cf. Penna, 361.

<sup>185</sup> «Es la fe la que es contada: una fe que es aparte de obras, de la circuncisión, de la ley y de la vista, es un contar que tienen que ver exclusivamente con la gracia». Moo, 330.

<sup>186</sup> Cf. Moo, 330.



## 1.2.v. 24

*Sino también por nosotros, a los cuales será computado (v.24a)*

El v. 24a remarca que todo lo que se ha dicho («sino también») se aplica a un grupo concreto («nosotros»). Esta primera persona del plural hace referencia al «por él» del v. 23, es decir, no solo se aplica para Abraham sino también para los destinatarios de la carta (creyentes de precedencia judía y no judía), incluyéndose el mismo Pablo. Con esta afirmación se da un paso del individualismo de Abraham a una perspectiva colectiva. aquello que le fue computado a Abraham también se le computa al «nosotros». Es decir, a los destinatarios de la carta les *será* computada también la fe como justicia (cf. v. 9)<sup>187</sup>, ya que según el argumento de Pablo «la fe es la única que puede desempeñar la función de sujeto del verbo (computar), y la obtención de la justicia es por otra parte, el resultado de la acción indicada por el mismo verbo»<sup>188</sup>.

*A nosotros que creemos en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor (v. 24b)*

Así como Abraham creyó en el Dios que da vida a los muertos (v. 17) y fue justificado, así también los creyentes de Roma son justificados si creen en «aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos». Por eso, Abraham se convierte en el prototipo de la nueva identidad de los creyentes en Cristo<sup>189</sup>.

Esta segunda parte (v. 24b) nos sitúa en la continuidad y discontinuidad que hay entre Abraham y los destinatarios de la carta. La continuidad consiste en la fe en sí misma, ya que tanto Abraham como los creyentes romanos creen en Dios. En ambos casos, la fe se dirige no a Jesucristo sino a Dios, solo que en el caso de Abraham no se le concedió la justicia por su fe en la muerte y resurrección de Jesucristo,<sup>190</sup> ya que históricamente no podía hacerlo. En efecto, la discontinuidad está en que la fe de Abraham es una fe teológica, mientras que en el caso de los creyentes romanos aparece el elemento cristológico, pues ellos creen «en aquel que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro

---

<sup>187</sup> Pablo utiliza un futuro «será computado»; sin embargo, el futuro en este verbo juega un recurso retórico y no cronológico, ya que Pablo está generalizando su argumento hasta llegar a prescindir del tiempo. Además, puede ser posible también que Pablo tenga en mente con el uso del futuro a los creyentes en Cristo, con respecto al presente de Abraham. Cf. Penna, 400.

<sup>188</sup> Penna, 400.

<sup>189</sup> Cf. Pitta, 139.

<sup>190</sup> Cf. Jean-Noël, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul Keys to Interpretation*. Translated from the French by Peggy Mannig Meyer. (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015), 96.

Señor». Esta es la diferencia entre la fe de Abraham y la fe de los creyentes, aunque la fe en ambos casos, en último término, tiene como referente a Dios.

Pablo deja claro que Dios es el agente principal de la resurrección<sup>191</sup> («aquel que resucitó de entre [los] muertos a Jesús nuestro Señor»), y esto se entiende en el contexto, ya que en el v. 17 nos ha dicho que la fe de Abraham estaba centrada en Dios «que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen». Este versículo hace referencia no solo al cuerpo muerto de Abraham y al cuerpo muerto de Sara (cf. v. 9), en cuanto que eran incapaces de procrear vida, sino también, y de manera especial, hace referencia a la resurrección de Jesús, ya que en el acto de resurrección se constata y se afirma el poder creador de Dios «que da vida a los muertos»<sup>192</sup>. Dios demuestra la victoria sobre la muerte resucitando a Jesús nuestro Señor de entre los muertos<sup>193</sup>, pues, «si Dios resucitó a Jesús, eso significa que también podía suscitar descendencia a los ancianos (Abraham y Sara), y viceversa: si Dios dio vida al cuerpo muerto de Abraham y el seno muerto de Sara, también podía perfectamente vencer la muerte efectiva de Jesús restituyéndole la vida»<sup>194</sup>.

### 1.3.v. 25

Este versículo, junto con el 5, 18 de esta carta, son el centro de nuestro trabajo, ya que es aquí donde aparece el sustantivo δικαίωσις (justificación). Este versículo se inicia con el pronombre relativo ὃς (el cual), que tiene la función de ampliar la afirmación cristológica que se hizo en el versículo anterior (v. 24), a la vez, es el cierre de toda la argumentación que Pablo ha hecho de Abraham (vv. 1-24)<sup>195</sup>.

En su carácter formal, el versículo tiene una composición bimembre (25a y 25b) con tres componentes en cada miembro, que se corresponden de manera paralela como se muestra en el siguiente cuadro:

---

<sup>191</sup> Dios como el agente principal de la resurrección de Jesús lo encontramos también en Rm 8, 11 («Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por medio de su Espíritu, que habita en vosotros») y 10,9 («porque si con tu boca confiesas a Jesús como Señor, y en tu corazón crees que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás»).

<sup>192</sup> Cf. Penna, 402.

<sup>193</sup> Cf. Aletti, 96.

<sup>194</sup> Penna, 402.

<sup>195</sup> Cf. Penna, 402.

<b>Cita bíblica</b>	<b>Verbos en aoristo pasivo</b>	<b>Complementos con la preposición διὰ</b>	<b>Pronombres de primera persona del plural en genitivo</b>
25a: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν («el cual fue entregado por nuestros pecados»)	παρεδόθη («fue entregado»)	διὰ τὰ παραπτώματα («por el pecado»)	ἡμῶν («de nosotros»)
25b: καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. («y resucitado para nuestra justificación»)	ἠγέρθη («fue resucitado»)	διὰ τὴν δικαίωσιν («para la justificación»)	ἡμῶν («de nosotros»)

Tenemos en este versículo: dos verbos en aoristo pasivo (παρεδόθη/ ἠγέρθη), dos complementos con la preposición διὰ (διὰ τὰ παραπτώματα / διὰ τὴν δικαίωσιν) y dos pronombres de primera persona del plural (ἡμῶν / ἡμῶν). Estos elementos han llevado a la mayoría de los eruditos<sup>196</sup> a ver una formulación tradicional prepaulina; sin embargo, como dijimos anteriormente, nosotros defendemos que se trata de una composición que contiene elementos de la tradición y elementos que son propios de Pablo<sup>197</sup>. De modo que Pablo ha modelado su argumentación tomando en consideración elementos tradicionales<sup>198</sup>.

Los dos verbos en pasiva<sup>199</sup> (παρεδόθη/ ἠγέρθη) ponen a Dios en primer plano y se relacionan con el verbo del versículo anterior (ἐγείραντα) que evoca al acto divino de la resurrección de Jesús, dejando claro que el plan llevado por Dio se cumple en la muerte y resurrección de su Hijo. El creyente romano, aunque cree en Dios, así como lo hizo

<sup>196</sup> En este sentido Douglas Moo nos dice que «la mayoría de los comentaristas piensan que el paralelo del v. 25 delata la presencia de una tradición anterior a Pablo. Sin descartar esto, hay que decir que el Apóstol ha integrado en su argumento elementos de la tradición». Moo, 331.

<sup>197</sup> Cf. Penna, 402-403.

<sup>198</sup> Cf. Wilckens, 443.

<sup>199</sup> Hay que entender estos verbos como «pasivos divinos», donde Dios es al agente implícito de la acción. Cf. Moo, 331.

Abraham, confiesa, además, que Dios es quien entregó a Jesús a la muerte y lo resucitó a la vida<sup>200</sup>.

Dicho esto, nos centramos a explicar las dos partes de este versículo, ya que necesitan un estudio más minucioso por ser uno de los versículos centrales de nuestro trabajo.

**a) v. 25a**

*El cual fue entregado por nuestros pecados (v. 25a)*

El pronombre relativo (ὃς) que está en caso nominativo, masculino y singular, hace referencia a «Jesús nuestro Señor» del versículo anterior (v.24). Por ese motivo, las afirmaciones que siguen a continuación tienen que ver con Él y de lo que Dios ha realizado en Él, pero también hablan de lo que Dios ha hecho por nosotros.

El verbo παρεδόθη (παραδίδομι)<sup>201</sup> en esta parte del versículo tiene gran importancia en la teología paulina, ya que Pablo expresa un aspecto teológico que lo caracteriza, pues para él es Dios quien entrega a Jesús<sup>202</sup>, y aunque en este versículo no se dice a qué fue entregado Jesús, el contexto nos informa que fue entregado a la *muerte* por Dios. Así se deja ver en el versículo anterior (v. 24) por medio de la expresión «de entre los muertos». Para Pablo Dios es el agente que entrega a Jesús a la muerte y también es el agente de la resurrección. Aunque en otras citas bíblicas Pablo afirma que es Jesús mismo quien se entrega (cf. Gal 2, 20; Ef 5, 2.25), lo hace para remarcar que las entregas no fueron sufridas de manera pasiva en Él, sino que fueron aceptadas con plena libertad y conciencia<sup>203</sup>.

El primer acto llevado a cabo por Dios en Jesús («entregado por Dios a la muerte») se especifica su sentido con el complemento «por nuestros pecados». Esta frase con la preposición διά en griego puede tener dos significados; puede ser causal (debido a) o final (con objeto de). Nosotros consideramos que esta preposición en ambas partes (25a y 25b) tienen un significado de finalidad (con objeto de), ya que sintácticamente podemos dar este significado. El sentido teológico en esta primera parte con su significado de finalidad

---

<sup>200</sup> Cf. Penna, 403.

<sup>201</sup> «El verbo es la tercera persona singular del aoristo primero de indicativo en voz pasiva del verbo παραδίδομι, que expresa la idea de *entregar*, aquí significa *fue entregado*». Millos, 372.

<sup>202</sup> En otros lugares del NT, el verbo se utiliza también para hablar de otras entregas; la entrega de Juan Bautista (Mc, 1, 4), la entrega de Judas (Mc 3, 9; 14, 10.11.18.21; Jn 6, 71) y las entregas de Jesús. Cf. Penna, 403.

<sup>203</sup> Cf. *Ibíd.*, 403.

nos dice que la entrega a la muerte de Jesús tiene como finalidad la eliminación de nuestros pecados. Esta interpretación encaja bien en el conjunto de la carta, ya que anteriormente Pablo ha hablado de la sangre de la muerte de Jesús que nos hace justos, se entiende también la muerte de Jesús como expiación «para la remisión de los pecados pasados manifestando así la justicia de Dios (cf. 3, 24-25)»<sup>204</sup>.

En el tema de muerte de Jesús y su finalidad («por nuestros pecados») muchos eruditos ven en este versículo alusiones hechas en Is 53 (LXX) del cuarto cántico del Siervo de YHWH. Es verdad que Pablo utiliza un vocabulario parecido a Is 53 en 4, 25. Las citas de Is 53 son: «fue herido por nuestras iniquidades y debilitado por nuestros pecados» (v.6), «y el señor lo entregó a nuestros pecados» (v. 10), «justificar al justo que sirve bien a los muchos, y él cargará con sus pecados» (v. 11), «su alma fue entregada a la muerte y fue computado entre los inicuos; y él cargó con los pecados de los muchos y por sus pecados fue entregado» (v. 12). Sin embargo, el vocabulario de Isaías utilizado por Pablo solo es compatible con la primera parte del versículo (v. 25a), pero no con todo el versículo 25. Concluimos de esta manera que el cuarto cántico del Siervo de YHWH puede ser un antecedente lingüístico de 4, 25a pero no de 4, 25b<sup>205</sup>.

Un último elemento de esta primera parte tenemos el significado del complemento de este versículo; «pecados», que está en plural. Esta palabra no hace referencia al pecado en singular (ἁμαρτία) como poder impersonal, más bien, hace referencia a los actos reprobables que el hombre comete, es decir, a comportamientos concretos del hombre, en cuanto que siempre es trasgresor de la ley<sup>206</sup>.

#### **b) v. 25b**

##### *Y resucitado para nuestra justificación (v. 25b)*

El verbo de la segunda parte (ἐγείραντα) vuelve a dejar claro que la resurrección es una acción divina, llevada a cabo por Dios en Jesús. Pablo, al ser judío, adopta esta idea presente en las Escrituras, ya que solo Dios puede dar la vida (Sal 70, 20), o devolverla (2 Re 5, 7). Con esta afirmación no se niega la divinidad de Jesús que implícitamente ha

---

<sup>204</sup> Cf. *Ibíd.*, 404.

<sup>205</sup> Cf. *Ibíd.*, 405

<sup>206</sup> Cf. *Ibíd.*, 406

sido mencionada en el v. 24 por medio del título «Señor», más bien, la intención de Pablo es remarcar en primer plano la humanidad de Jesús que «fue entregado a la muerte»<sup>207</sup>.

De igual manera que en la primera parte de este versículo (25a), la conjunción *διά* debe tener un significado final («con objeto de»), es decir, se debe entender la justificación como fin y fruto de la resurrección de Jesús, nuestro Señor. Esta segunda parte del versículo se centra en el acto de la resurrección realizada por Dios en Cristo, tanto porque es lo que aconteció después de la muerte y porque en la resurrección se manifiesta el resultado positivo de la justificación<sup>208</sup>.

El segundo complemento que se hace por medio de la preposición *διά* es *δικαίωσιν*. Este sustantivo es el femenino singular de *δικαίωσις* que traducimos como *justificación*. El término *δικαίωσις* es raro en el mundo griego y en el NT y solo es utilizado por Pablo, de hecho, solo aparece dos veces en todo el NT, y de manera especial en la Carta a los Romanos. Su primera aparición es en este versículo, donde Pablo habla de los elementos fundamentales de la identidad cristiana y más específicamente en el tema de la justicia de Dios. La pregunta que nos hacemos con respecto a este sustantivo es; ¿Por qué Pablo ha utilizado *δικαίωσις* que es un término raro y no ha utilizado el término común *δικαιοσύνη* (justicia)? ¿Habría querido decir otra cosa y por ese motivo utilizó *δικαίωσις*?<sup>209</sup>

El término *δικαίωσις* es un sustantivo de acción que denota la *operación de volver justo*. Esta operación es realizada por Dios que declara a los hombres libres de culpa y aceptables para él<sup>210</sup>. Es interesante resaltar que Pablo no utiliza por ejemplo el sustantivo común de cualidad *δικαιοσύνη* (justicia),<sup>211</sup> que hace referencia no solo a un atributo moral de Dios, sino también, es aquello que hace que el hombre sea enteramente lo que debe ser en relación con Dios y con los hombres<sup>212</sup>. Por tal motivo, concluimos que *justicia* y *justificación* son términos relacionados por tener la misma raíz, pero cada uno tiene un significado distinto.

---

<sup>207</sup> Cf. *Ibíd.*, 403-404.

<sup>208</sup> Cf. *Ibíd.*, 404.

<sup>209</sup> Cf. *Ibíd.*, 406.

<sup>210</sup> Cf. W. Bauer, W. Arndt, F. Gingrich y F. Danker, *Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Cristian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), 151. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura BAGD.

<sup>211</sup> *δικαιοσύνη* (justicia) aparece treinta y tres veces en la Carta a los Romanos y es una de las palabras preferidas en las cartas de Pablo. Cf. K. Kertelge, «δικαιοσύνη», en DENT, vol. I, 986.

<sup>212</sup> Cf. K. Kertelge, «δικαιοσύνη», en DENT, vol. I, 989.

El verbo correspondiente al sustantivo δικαίωσις es δικαίωω<sup>213</sup>, que indica la actividad misma de justificar, es decir, «volver justo». Este término es uno de los preferidos por Pablo, por su variada utilización<sup>214</sup>. En este sentido, el sustantivo δικαίωσις no se centra en el resultado de la acción de justificar, es decir, en la adquisición de la justicia por parte de los hombres, sino que el énfasis del término *justificación* está en el proceso llevado a cabo por Cristo<sup>215</sup>. En otras palabras, la diferencia está en que Pablo con δικαίωσις no se está refiriendo a la adquisición de la justicia o lo que el hombre recibe como resultado de la resurrección de Cristo, sino que hace referencia «a la actividad propia de Cristo resucitado al dar a los creyentes una condición de justificados, condición que está marcada por su misma persona»<sup>216</sup>. El siguiente cuadro es una síntesis de las afirmaciones que se han hecho.

<b>Término</b>	<b>Significado en Pablo</b>	<b>Perspectiva</b>
Δικαίωω (justificar)	Indica la actividad misma de justificar, es la adquisición de la justicia.	Antropológica
δικαίωσις (justificación)	Es un sustantivo de acción que denota la <b>operación</b> de volver justo. Es decir, la operación propia de Cristo resucitado al dar a los creyentes una nueva condición de justificados, condición que es marcada por su misma persona.	Cristológica

Después de la definición de δικαίωσις (justificación) y de su contexto, podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, δικαίωσις está unido a la resurrección de Jesús, nuestro Señor, que fue resucitado por el Padre para nuestra justificación, sin descartar que la muerte y la resurrección de Cristo están íntimamente unidos.

En segundo lugar, aunque la resurrección es una acción que tiene como agente al Padre, ya que Él es quien resucita a Jesús, la justificación es una operación propia de Cristo resucitado, es decir, el sustantivo *justicia* y el verbo *justificar* estarían más

<sup>213</sup> El verbo δικαίωω aparece quince veces en la Carta a los Romanos. El significado de este verbo en Pablo, en la voz pasiva, tiene el significado el de conseguir una absolución, y, en la voz activa, declarar justo, absolver. Cf. K. Kertelge, «δικαίωω», en DENT, vol. I, 1001.

<sup>214</sup> Cf. Penna, 406.

<sup>215</sup> Cf. Moo, 331.

<sup>216</sup> Penna, 407.

vinculados a Dios (teológica) y a los beneficiarios (antropológica). En cambio, el sustantivo justificación estaría más vinculado a la persona del Resucitado (cristológica).

En tercer lugar, δικαίωσις es un término dinámico ya que Cristo con su resurrección da a los creyentes una nueva condición de justificados. No es por tanto una operación puntual, sino que por medio de la fe los creyentes permanecen en una vida de justificación.

Por último, hay que decir que el v. 25b no tiene paralelo con Is 53 como sí se puede ver en el 25a. En el cuarto cántico del Siervo de YHWH no se habla en ningún momento de la resurrección. La cita más vinculada a nuestro texto sería el v. 11, donde se dice que «el justo mi siervo justificará a muchos»; sin embargo, esta expresión aparece solo en el TM pero no en la versión de los LXX, pues en el texto griego se dice que es «Dios quien justifica a su siervo por servir bien a los muchos», no que el siervo justifique a muchos. Aun así, no podemos descartar la posibilidad de que Pablo haya utilizado el TM en vez de la versión de los LXX, pero por el tema de la resurrección y por el término raro de δικαίωσις (justificación), ausentes en el texto de Is 53, consideramos que esta segunda parte del versículo carece de paralelo con el cuarto cántico del Siervo de YHWH<sup>217</sup>.

Con la afirmación del v. 25, Pablo deja claro una intencionalidad positiva, que rige y anima toda la obra de salvación, donde es inseparable la muerte (25a) y la resurrección (25b) de Jesús. El acontecimiento pascual (muerte y resurrección) ha acontecido por un fin: para la eliminación de los pecados, que es solamente un aspecto de la justificación, es decir, todo ha acontecido para nuestra δικαίωσιν (justificación), del cual la cancelación de los pecados es un elemento fundamental. Estos dos momentos soteriológicos «entregado por nuestros pecados» y «resucitado para nuestra justificación», no se pueden separar como si fuesen dos afirmaciones independientes<sup>218</sup>, porque están coordinadas y se complementan mutuamente.<sup>219</sup> Pablo no tiene intención de separar la muerte de Cristo (v.25a) de nuestra justificación (v.25b), sino que trata de afirmar la conexión teológica

---

<sup>217</sup> Cf. Moo, 331.

<sup>218</sup> En este mismo sentido, Samuel Pérez Millos nos dice que «la muerte y la resurrección son dos aspectos de una misma cosa: la obra que permita a Dios la justificación del pecador [...] ambas cosas, muerte y resurrección están vinculadas en el versículo mediante el uso de la preposición διά (por causa/a causa)». Millos, 372.

<sup>219</sup> Cf. Penna, 404-405.



que hay entre ellas.<sup>220</sup> Por eso, concluimos que el término δικαίωσιν, aunque se relaciona en este versículo con la resurrección de Jesús, es un sustantivo dinámico que se vincula con el acontecimiento pascual (muerte y resurrección). El término también se relaciona con la muerte de Cristo, en otras palabras, la muerte y la resurrección de Jesús, han sido para nuestra justificación, de la cual el perdón de los pecados es un aspecto de ella.

## **2. Significado teológico de δικαίωσις en Rm 5, 18-21**

Este párrafo, al igual que 4, 23-25 es conclusivo, solo que aquí no se hace una aplicación explícita a los creyentes romanos como se hizo en el c. 4<sup>221</sup>. Sin embargo, también es un punto de llegada porque en el v. 18 se inicia con un «así pues», que tiene la función de sacar las conclusiones que Pablo ha hecho a lo largo de la perícopa acerca de la incomparabilidad de los efectos causados por Adán y Cristo (5, 12-17). El Apóstol confirma con este párrafo la supremacía de la gracia de Dios, donde uno de los efectos del acto de Jesucristo es la εἰς δικαίωσιν ζωῆς (justificación de vida). Por esta razón, este párrafo, junto con el anterior (4, 23-25), es de gran importancia porque aquí aparece por segunda y última vez el término δικαίωσις (justificación), de manera especial en el v.18b.

### **2.1.v.18**

En este versículo Pablo continua la confrontación que hecho en los versículos anteriores de la perícopa (vv. 1-17) entre dos personajes. Los personajes son mencionados en este versículo por medio del adjetivo numeral cardinal ἐνὸς (uno), que nos remite a Adán y a Cristo, y, a la vez, se constata sus respectivos efectos de los actos de cada uno de ellos. Este versículo tiene también la función de recapitular todo lo que Pablo ha dicho hasta aquí.

El v. 18 está construido por una prótasis («como por una sola caída vino una condena para todos los hombres») y una apódosis («así también por un solo acto de justicia vino a todos los hombres una justificación de vida») que analizaremos teológicamente a continuación.

---

<sup>220</sup> Cf. Moo, 332.

<sup>221</sup> Con el pronombre «nuestro» del 5, 21b, Pablo se refiere a los que son beneficiarios de la gracia llevado a cabo por la mediación de Cristo. En este sentido sí habría una aplicación implícita de todo lo que se dice en la perícopa de la contraposición entre Adán y Cristo.

**a) v.18a**

*Por tanto, como por una sola caída [vino] una condena para todos los hombres (v. 18a).*

El aspecto negativo de la comparación aparece en la primera parte del versículo (prótasis) con una terminología que Pablo ha utilizado anteriormente<sup>222</sup>. El análisis de esta prótasis la haremos en relación con la contraposición que es la apódosis, como lo hacemos en el siguiente apartado.

**b) v.18b**

*Así también por un solo acto de justicia [vino] a todos los hombres una justificación de vida (v.18b)*

El sentido de la prótasis cobra su relevancia con la apódosis, ya que en la apódosis está la novedad de la argumentación de Pablo. En estas dos partes tenemos un paralelo perfectamente construido, como se presenta a continuación.

<b>Prótasis (18a)</b>	<b>Apódosis (18b)</b>
Ἄρα οὕτως ( <i>por tanto, como</i> )	οὕτως καὶ ( <i>así también</i> )
δι' ἑνὸς παραπτώματος ( <i>por una sola caída</i> <sup>223</sup> )	δι' ἑνὸς δικαιώματος ( <i>por un solo acto de justicia</i> )
εἰς πάντας ἀνθρώπους ( <i>a todos los hombres</i> )	εἰς πάντας ἀνθρώπους ( <i>a todos los hombres</i> )
εἰς κατάκριμα, ( <i>para una condenación</i> )	εἰς δικαίωσιν ζωῆς· ( <i>para una justificación de vida</i> )

Hay dos construcciones que son el centro semántico del versículo. En primer lugar, tenemos la apódosis («por un solo acto de justicia»), que está en contraposición

<sup>222</sup> Ninguna palabra utilizada en este versículo es nueva (cf. vv. 15, 16 y 17), así como la frase: *para todos los hombres*, ya ha aparecido en el v. 12.

<sup>223</sup> δι' ἑνὸς παραπτώματος puede significar «una caída» o «por la caída de uno» también δι' ἑνὸς δικαιώματος puede traducirse como «un acto de justicia» o «la justificación de uno». El significado varía si traducimos ἑνὸς en masculino o en neutro. En cualquier caso, la traducción no constituye un problema en la interpretación teológica. Cf. Alfonso Lozano, *Romanos 5: La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*, (Estella: Verbo Divino, 2012), 265.

con la prótasis («por una sola caída»). En la apódosis aparece el sustantivo δικαίωμα que indica un acto de justicia en sentido objetivo, es decir, hace referencia a que Jesucristo hizo lo conveniente, en cambio, Adán hizo lo equivocado<sup>224</sup>. El acto de justicia llevado a cabo por Jesucristo se corresponde al acto de obediencia de Cristo como se lee en el v. 19. En el v. 19 el acto de obediencia es la muerte de Jesús en la cruz<sup>225</sup>, aun cuando en el versículo Pablo no especifique explícitamente a qué acto de obediencia hace referencia.

De igual manera, en este versículo (v.18a) no se mencionan los nombres de Cristo y Adán, pero el contexto nos dice que se está haciendo referencia a ellos. Estos son los agentes de los actos, a Adán le corresponde la caída o desviación (παράπτωμα), en cambio el acto de justicia (δικαίωμα) es llevado a cabo por Cristo. El acto de justicia llevado a cabo por Cristo es la muerte en la cruz que está en contraposición con el acto de la caída de Adán.

En segundo lugar, tenemos la segunda parte de la apódosis «una justificación [δικαίωσιν] de vida [ζωῆς]», que está en contraposición con la segunda parte de la prótasis «ha venido una condenación». En esta segunda parte de la apódosis aparece por segunda y última vez el concepto δικαίωσις (justificación)<sup>226</sup>. Este término se centra en la repercusión que trae a todos los hombres el acto de justicia llevado a cabo por Cristo, es decir la muerte como acto de obediencia de Jesús tiene un efecto positivo en todos los hombres.

Según Cranfield el término δικαίωσιν en este versículo probablemente denota no solo el acto de justificación, es decir, la operación llevada a cabo por Cristo resucitado como en 4, 25, sino también, denota la condición resultante de poseer un nuevo estatus de justicia ante Dios.<sup>227</sup> Con esta definición se confirma que la justificación es un sustantivo dinámico, una operación prolongada, es un acontecimiento que está en curso, porque los que creen tienen como consecuencia una justificación que da vida. Por eso, la diferencia entre el sustantivo δικαίωμα utilizado en el v. 16 y el sustantivo δικαίωσις utilizado por Pablo en este versículo, son distintos porque δικαίωμα es un sustantivo

---

<sup>224</sup> Cf. Penna, 464.

<sup>225</sup> Cf. Lozano, 264.

<sup>226</sup> El término está en caso acusativo femenino singular; δικαίωσιν.

<sup>227</sup> Cf. C.E.B, Cranfield, *La Epístola a los Romanos*. Traducción por David R. Powell, (Buenos Aires: Nueva Creación, 1993), 289.

estático-objetivo, en cambio δικαίωσις es un sustantivo dinámico-operativo que indica un acto que está en movimiento, que está en curso, es decir, es una operación viva<sup>228</sup>.

La ζωῆς (vida)<sup>229</sup> indica el fruto de la acción justificante, hay por lo tanto una relación importante entre la operación de justificar y el acto de vivificar. Con esto, Pablo hace referencia que uno de los frutos de la operación justificante se relaciona con la vida. En otras palabras: la justificación llevada a cabo por Dios (dimensión teológica) en Jesucristo (dimensión cristológica) genera vida (dimensión antropológica). Esta vida generada por la justificación de Cristo es la participación de los justificados en la vida misma de Dios.

### 2.2.v.19

*En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo los muchos serán constituidos justos (v.19)*

Este versículo hace con el anterior (v.18) un perfecto paralelismo, como se muestra en el siguiente cuadro:

v. 18	v. 19
ὡς (como)	ὥσπερ γὰρ (pues como)
δι' ἑνὸς παραπτώματος (una sola caída)	διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου (por la desobediencia de un solo hombre)
εἰς πάντας ἀνθρώπους (a todos los hombres)	οἱ πολλοί, (los muchos)
εἰς κατάκριμα, (para una condenación)	ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν (fueron constituidos pecadores)
οὕτως καὶ (así también)	οὕτως καὶ (así también)
δι' ἑνὸς δικαιώματος (por un solo acto de justicia)	διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς (por la obediencia de uno solo)
εἰς πάντας ἀνθρώπους	οἱ πολλοί

<sup>228</sup> Cf. Penna, 465.

<sup>229</sup> A este término se le han dado varias interpretaciones: como genitivo de aposición *justificación que es vida*, como si justificación y vida fueran sinónimos; como genitivo de resultado *justificación que conduce a la vida*; como genitivo de inclusión *la justificación que incluye la vida*. Cf. Lozano, 266.

<b>v. 18</b>	<b>v. 19</b>
<i>(a todos los hombres)</i>	<i>(los muchos)</i>
εἰς δικαίωσιν ζωῆς <i>(para una justificación de vida)</i>	δίκαιοι κατασταθήσονται <i>(serán constituidos justos)</i>

Este versículo funciona de explicación de lo que se ha dicho en el v. 18. La novedad del versículo está en los términos que utiliza (desobediencia, pecadores, obediencia, justos, etc.); de hecho, Pablo retoma la misma estructura y los mismos conceptos anteriores solo que con un nuevo léxico<sup>230</sup>.

El sujeto de la construcción («los muchos») está en relación con el v. 18 «todos los hombres», que tiene un sentido totalizante al estilo semítico y no se debe entender en sentido exclusivista, más bien, hace referencia a la totalidad y la universalidad<sup>231</sup>.

Hay una antítesis entre la desobediencia (*παρακοῆς*) de Adán y la obediencia (*ὕπακοῆς*) de Cristo. La desobediencia de Adán, aunque el texto no informa en qué consiste, se está evocando al texto del Gn donde se habla del pecado de Adán, que no prestó oído al mandato que Dios le había dado de no comer el fruto prohibido<sup>232</sup>. En cambio, la obediencia de Cristo, leída en conexión con el v. 18, donde se hablaba «del acto de justicia», consiste en su obediencia hasta la muerte en la cruz (cf. Flp 2, 8), pues no hay duda de que Pablo se esté refiriendo a la muerte<sup>233</sup> sustitutoria de Cristo<sup>234</sup>. Uniendo estos dos versículos tenemos que «la acción de Cristo condujo a la justificación de los pecadores porque él murió por ellos y en esa muerte fue tan obediente al amor de Dios»<sup>235</sup>. Unido a estos términos (desobediencia/obediencia) se presentan las respectivas repercusiones a todos los hombres. Por parte de Adán los hombres fueron constituidos pecadores y por parte de Cristo serán constituidos justos.

<sup>230</sup> Cf. Moo, 391.

<sup>231</sup> Cf. Penna, 466.

<sup>232</sup> Cf. Wilckens, 396.

<sup>233</sup> Longenecker por ejemplo piensa que la obediencia de la que se está hablando en este versículo se debe considerar unida a la fidelidad de Jesús, es decir, al compromiso de toda su vida para cumplir la voluntad del Padre. Cf. Longenecker, 656.

<sup>234</sup> Cf. Millos, 438.

<sup>235</sup> Wilckens, 397.

El verbo que une a estas dos repercusiones es καθίστημι (llevar, constituir, designar, hacer que)<sup>236</sup>. En la primera parte está en pasiva (κατεστάθησαν)<sup>237</sup>. Alfonso Lozano nos dice que el significado de este versículo hace referencia a que los hombres nacieron perteneciendo a una raza que se ha separado a sí misma de Dios. Es una raza que por la desobediencia de un hombre se encuentra alejada de Dios y que necesita de la salvación pues es pecadora, y en donde los pecados personales confirman esta situación del pecado objetivo<sup>238</sup>.

La segunda repercusión se relaciona con el acto de obediencia de Cristo, la repercusión es que los muchos (todos) «serán constituidos justos»<sup>239</sup>. El acto de justicia no es dado a todos automáticamente, como sucede en la repercusión de Adán («los muchos fueron constituidos pecadores»). En cambio, aunque el δικαίωμα es ofrecida a todos los hombres, Pablo en el transcurso de la carta nos ha hablado de la necesidad de la fe como acto personal del creyente (c. 4). Entre las dos repercusiones (pecadores/justos) de ambos actos se da una asimetría evidente, ya que para estar en Adán no hace falta un acto de fe del creyente, pero para participar de la justicia de Cristo sí es necesario la fe<sup>240</sup>.

### 2.3.v.20

*Y la ley intervino para que abundase la caída; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (v.20)*

Ante la concepción que consideraba que la ley había estado incluso antes de la creación del mundo, Pablo afirma su carácter secundario<sup>241</sup> («y se introdujo»). En

---

<sup>236</sup> «En Rm 5, 19 Pablo refiere καθίστημι al acto judicial escatológico de establecer a alguien en el ámbito de la justicia o en del pecado». J.-A. Bühner, «καθίστημι», vol. II, en DENT, 2118.

<sup>237</sup> Romano Penna considera que no se debe interpretar este verbo en pasiva como una pasiva divina, ya que Dios no constituye a nadie pecador, sino que es el mismo hombre quien se constituye como tal, por esa razón, es mejor traducir este verbo con valor de voz media, entonces su significado sería «devenir, llegar a ser». Dar este significado a este verbo nos hace movernos en dos planos: por un lado, el contexto nos hace pensar en una suerte común y originaria al plan divino que comparten todos los hombres, algo así como un determinismo que elimina el libre albedrío del hombre y, por otro lado, nos hace pensar si en el hombre hay un margen para elegir en la libertad. En el contexto de la carta, Pablo se mueve en estos dos planos, que todos los hombres estamos envueltos en el pecado pues nos solidarizamos con Adán en cuanto que pecamos (cf. v.12) pero a la vez habla de la responsabilidad de cada hombre a la confirmación de la caída de Adán (cf. 5, 12; 3,23). Cf. Penna, 467-469.

<sup>238</sup> Cf. Lozano, 273.

<sup>239</sup> Para Romano Pena, este verbo en futuro, en realidad, hace referencia a una justificación ya acontecida. Tendríamos que leer este verbo como futuro escatológico y no cronológico. Cf. Penna, 470. Douglas Moo, en cambio, sugiere que este futuro está en relación con los actos continuos, ya que el hombre responde con la fe y como consecuencia se va haciendo justo. Cf. Moo, 393.

<sup>240</sup> Cf. Penna, 468-469.

<sup>241</sup> Esto no quiere decir que sea un sentido negativo, «ya que Pablo quiso hablar aquí de la ley en un sentido inequívocamente devaluante». Wilckens, 400.

conexión con los vv. 13-14, se constata que la ley intervino cuando el pecado ya estaba en el mundo. Sin la ley (entendida la mosaica) el hombre ya pecaba. Por eso, en primer lugar, está el pecado y luego en segundo lugar la ley, que fue dada posteriormente con un objetivo pretendido «para que abundase la gracia», que no es posterior al pecado, sino que la precede porque la gran manifestación de la gracia irrumpe en Cristo y en Él<sup>242</sup>. Es en Cristo donde se cumple la promesa de Dios de una gracia sobreabundante<sup>243</sup>.

#### **2.4.v.21**

*A fin de que, como reinó el pecado en la muerte, así también la gracia reinase mediante la justicia para la vida eterna, por medio de Jesucristo, Señor nuestro.*

Nuevamente en este versículo tenemos una prótasis («como reinó el pecado en la muerte») y una apódosis («así también la gracia reinase mediante la justicia para la vida eterna»). En la primera parte nos encontramos con el término ἁμαρτία (pecado), que es una inclusión, ya que aparece en los primeros versículos de esta perícopa (vv. 12-13), y en los versículos conclusivos (vv. 20-21). Este término (ἁμαρτία) aparece vinculado con θάνατος (muerte). «En efecto, desde el pecado de Adán, pecado y muerte son compañeros inseparables de camino, que reinan sobre todos los hombres. De ese reinado solo nos libraré otro hecho más potente, la gracia que ha vencido al pecado y a la muerte, introduciendo en el mundo un nuevo reinado para la vida eterna por medio de nuestro Señor Jesucristo»<sup>244</sup>.

Lo más importante de este versículo es la apódosis («así también la gracia reinase mediante la justicia para la vida eterna»), pues remarca la importancia de la «gracia», que revela el poder de Dios que actúa en favor del hombre pecador. De igual manera la gracia es una propiedad dinámica de Dios de la cual el hombre puede vivir bajo ella sin merecerla, de manera que ella sea la que reine en la vida de los creyentes. El reino de la gracia se realiza «mediante la justicia para la vida eterna». Con esta última parte de la apódosis se unen fe, justicia y gracia, es decir, el estado de justicia se obtiene por medio de la fe (c.4), y como consecuencia, la gracia reina en la vida de los hombres, teniendo así que todo el proceso de justificación es la vida eterna<sup>245</sup>.

---

<sup>242</sup> Cf. Millos, 444.

<sup>243</sup> Cf. Moo, 397.

<sup>244</sup> Lozano, 282.

<sup>245</sup> Cf. Penna, 473-474.

Pablo termina la perícopa (5, 12-21) con la expresión «por medio de Jesucristo, Señor nuestro». Con esta expresión pone en el centro a Jesucristo y su importancia radical de todo lo que se ha dicho, y vinculándolo con el pronombre «nuestro», se refiere a los beneficiarios de la gracia llevado a cabo por su mediación. El hecho de que Pablo termine esta parte con el nombre de Jesucristo nos habla de la asimetría entre Adán y Cristo que ha recorrido toda la perícopa. Lo más importante para Pablo no es lo que Adán, el pecado y la muerte han logrado sino lo que Dios ha hecho por medio de Jesucristo.

### 3. Relación teológica de δικαίωσις (justificación) de 4, 25 y 5, 18

Al hablar del término δικαίωσις en 4, 25b, («resucitado para nuestra justificación») se dijo que su significado estaba vinculado a la resurrección de Cristo. Este término lo definíamos como «la actividad propia de Cristo resucitado al dar a los creyentes una condición de justificados, condición que está marcada por su misma persona».<sup>246</sup> Esta perspectiva cristológica se centra en la fecundidad y en la eficacia del Resucitado. En cambio, en el v. 18b («así también por un solo acto de justicia vino a todos los hombres una justificación de vida») el término δικαίωσις está vinculado a la muerte de Jesús en la cruz, ya que el acto de justicia se leía a la luz del v. 19 («por la obediencia de uno») y hace referencia a la muerte de Jesús en la cruz, como explicamos anteriormente. El significado del término en este versículo tiene que ver con la repercusión que el acto de la muerte de Jesús en la cruz causa en los hombres, pero la justificación no es una repercusión estática, sino que es un sustantivo dinámico-operativo, es decir, la δικαίωσις es un acontecimiento que está en dinamismo, es un acontecimiento en curso. Por eso, la δικαίωσις hace referencia a la vida de los justificados en cuanto que viven en estado de justificación, es por tanto una repercusión actualizante siempre viva.

El siguiente cuadro trata de ser una síntesis de lo que hemos dicho del sustantivo en las dos citas bíblicas.

Cita bíblica	Acto	Repercusión
4, 25b: Resucitado para nuestra justificación.	Resurrección	Nuestra <b>justificación</b>
5, 18b: Por un solo acto de justicia vino a todos los	Muerte	<b>Justificación</b> de vida

<sup>246</sup> Penna, 406.



hombres una justificación de vida.		
------------------------------------	--	--

Del análisis de estos dos versículos, podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, concluimos que el sustantivo δικαίωσις (justificación) en el 5, 18b, aunque está más vinculado al acto de justicia, es decir a la muerte en cruz de Cristo, el término en sí está en relación con el acontecimiento pascual (muerte y resurrección de Jesús)<sup>247</sup>, pues como dijimos en 4, 25 con respecto a que Jesús fue entregado (a la muerte) y resucitado por Dios, que la muerte y resurrección son dos momentos soteriológicos que no se pueden separar ya que «no son dos declaraciones distintas ni autónomas. Más bien, están coordinadas y son complementarias, de manera que ninguna de las dos se puede considerar aisladamente»<sup>248</sup>.

En segundo lugar, concluimos que el sustantivo δικαίωσις es una operación dinámica de Cristo resucitado que da a los creyentes una nueva condición de justificados (4, 25a), pero esta condición no es puntual, sino que es un acontecimiento en curso, ya que los que creen están en una justificación continua.

En tercer lugar, debemos decir que esta justificación continuada no está centrada en una cuestión moral, sino que es continuada porque Dios nos mantiene en una vida de justificados, es decir, Él es quien nos mantiene en justificación y no son los creyentes los causantes de este efecto.

En cuarto lugar, de estos dos versículos, concluimos que hay tres dimensiones: teológica, cristológica y antropológica, ya que «se subraya y recalca el nexo indisoluble del acontecimiento de justificación del hombre no solo con la *iustitia salutífera* de Dios (dimensión teológica), sino con la persona de Cristo (dimensión cristológica) y todavía más con aquellos en que este sigue obrando (dimensión antropológica)»<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> El hecho de que en 4,25 δικαίωσιν esté más vinculado a la resurrección, y en 5, 18 más vinculado al acto de justicia (muerte en cruz), nos asegura que el término se relaciona con el acontecimiento pascual, de igual manera nos afirma que la muerte y la resurrección de Jesús, nuestro Señor, son inseparables.

<sup>248</sup> Penna, 405

<sup>249</sup> *Ibíd.*, 465.

#### **4. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de Abraham y en la contraposición entre Adán y Cristo**

Después de hacer el análisis teológico de δικαίωσις en 4, 25 y 5, 18, así como la relación de este término con los párrafos a los que pertenecen (4, 23-25 y 5, 18-21), nos disponemos ahora a proponer que el sustantivo δικαίωσις puede entenderse mejor si los relacionamos con los términos θάνατος (muerte) y ζωή (vida). Estas palabras aparecen en las dos perícopas y se relacionan estrechamente con el acontecimiento pascual (muerte y resurrección de Jesucristo).

Para realizar esta relación entre los términos, hemos elegido solo los versículos que nos ayudarán a lograr el objetivo, ya que los términos (muerte y vida) solo aparecen estratégicamente en algunos versículos dentro de las dos perícopas. De la perícopa donde Pablo argumenta sobre la fe de Abraham (4, 1-25) hemos elegido los vv.17.19.20.21.22, ya que a partir del v. 17 con la afirmación que hace Pablo de que Abraham «creyó en Dios que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen» se inicia, a nuestro parecer, un hilo conductor que terminará en la afirmación cristológica del v.25, donde está el sustantivo δικαίωσις. Después, en la perícopa donde Pablo contrapone a Adán y a Cristo (5, 12-21) hemos elegido los vv. 17.21, ya que, aunque el tema de la muerte se inicia en el v. 12 no es hasta el v. 17 cuando Pablo une estos dos conceptos (muerte y vida), que serán temas importantes en los vv.18 y 21 de esta perícopa, incluso en el v. 18, Pablo une *justificación y vida*.

##### **4.1. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de fe Abraham para los creyentes de Roma**

Para hacer la vinculación del sustantivo δικαίωσις (justificación) con θάνατος (muerte) y ζωή (vida) es necesario conocer el significado teológico que tienen los vv. 17-22.

###### **4.1.1. Relación teológica con el v. 17**

*Como está escrito: te he constituido padre de muchas gentes, [y esto] ante Dios, en el cual creyó, que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen (v. 17).*

Las claves teológicas de este versículo las analizaremos por separado para dar luego una visión de conjunto.

*Como está escrito:* esta fórmula tiene el objetivo de dar autoridad al argumento de Pablo, sobre todo, porque τέθεικα es la traducción del hebreo נתן (dar), que tiene un tono de oficialidad con el objeto de establecer algo. Por esta razón, lo que Pablo dirá a continuación tiene gran peso porque se apoya de las Escrituras como testimonio y base de su argumento<sup>250</sup>.

*Te he constituido padre de muchas gentes:* Pablo apoya su argumento recurriendo a Gn 17, 5. Con esta cita se está recordando la promesa hecha a Abraham por parte de Dios en el AT, ya que esta cita hace referencia a la promesa de descendencia, que se constata con el nacimiento de su hijo Isaac. Pablo y los destinatarios de la carta entendían que la promesa a la que se estaba refiriendo a partir del 4, 13 era la que Dios le había prometido a Abraham en Gn 15, 5-6. Fue esta promesa la que el patriarca había creído, y por esa razón le fue computada por justicia<sup>251</sup>. Con la expresión «muchas gentes», Pablo estaría refiriéndose no solo a los descendientes físicos que surgen a partir del hijo de la promesa (Isaac) sino que tendría en mente también a los gentiles. En este caso se refiere no solo a una paternidad física (judíos), sino también, a una paternidad espiritual<sup>252</sup> (incluyendo a los gentiles) y universal<sup>253</sup>.

*Ante Dios, en el cual creyó:* Con la expresión «ante Dios» se remarca que toda la historia del patriarca ha tenido a Dios como protagonista. La historia se ha desarrollado bajo la mirada de Dios hasta el caso de explicar su fe como expresión de una relación sumamente interpersonal. La fe de Abraham está referida solo a Dios, por lo tanto, es una fe con un acto de constitución puramente teológica, pues es una fe hebrea, ya que es Dios el sujeto en quien Abraham cree, y no es Jesucristo. En este versículo se revela la

---

<sup>250</sup> Cf. Penna, 301.

<sup>251</sup> Cf. Longeneker, 564.

<sup>252</sup> Este sentido espiritual también es apoyado por Martín Lutero, ya que, según él, esta afirmación, aunque es histórica «aquí conviene tomarlo en un sentido espiritual, como confirmación de lo ante dicho, a saber: los pueblos serán hijos tuyos [...] las palabras “el cual da vida a los muertos” sirven para fortalecer la fe de Abraham y para confirmar la promesa de Dios de que Abraham realmente puede llegar a ser padre de muchos pueblos». Martín Lutero, *Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*, trad. Erich Sexauer (Sevilla: CLIE, 2003), 192.

<sup>253</sup> En este mismo sentido Romano Pena dice que «el Apóstol especifica así que pretende referir la promesa no tanto a la descendencia física a través de Isaac, y menos aún a la tierra de Canaán, como más bien a una vasta posteridad de horizonte universal, que incluiría hasta a los gentiles». Penna, 392.

identidad de aquel en quien el patriarca cree, ya que Pablo hasta este momento solo había hablado de la fe de Abraham<sup>254</sup>.

Las afirmaciones que siguen a continuación abren, a nuestro parecer, una nueva temática que tiene como objetivo principal llegar hasta la aplicación hecha a los creyentes romanos en 4, 23-25. El campo semántico que se iniciará a continuación se mueve en dos palabras claves para entender este capítulo y el c. 5. Estas palabras son: θάνατος (muerte) y ζωή (vida).

*Que da vida a los muertos:* Si Dios es en quien Abraham creyó, en esta parte del versículo se responde sobre ¿quién es el Dios en quién el patriarca creyó? La primera afirmación que hace es que el Dios en el que Abraham creyó es el «que da vida a los muertos». Esta primera facultad de Dios formaba parte de la plegaria rabínica tanaíta, es la segunda oración del *Shemoné Esré* (conocida también como las *dieciocho bendiciones*<sup>255</sup>) y que dice: «Bendito seas tú, Señor, que das vida a los muertos»<sup>256</sup>. Esta afirmación que hace Pablo no tiene nada que ver con la creación de la nada (*ex nihilo*), ya que en el contexto no hace referencia al tema cosmológico, ni escatológico<sup>257</sup>, ni a la incorporación de los prosélitos a la descendencia de Abraham,<sup>258</sup> sino que hace referencia al v. 19 («y sin vacilar en la fe se dio cuenta de que su cuerpo estaba ya muerto [νεκρωμένον], pues tenía unos cien años, y que muerto estaba [νέκρωσιν] también el seno de Sara»). Este versículo habla de la reanimación de los cuerpos de Abraham y Sara<sup>259</sup> ante la condición de muerte en que se encontraban, pero no solo eso, también el v. 19 anticipa la afirmación que se dirá en los vv. 23-25 y que se centran en la resurrección de Jesús de entre los muertos, de manera que θάνατος (muerte) y ζωή (vida) se relacionan con Abraham y Sara; pero si todo lo que se dice de Abraham es con miras a la afirmación cristológica que se hace en el párrafo más importante de esta perícopa (vv.23-25), θάνατος

---

<sup>254</sup> Cf. *Ibíd.*, 392-393.

<sup>255</sup> En este mismo sentido Richard N. Longenecker nos dice que «cierto número de oraciones judías de la época de Pablo expresaban, en su totalidad o en parte, esta misma facultad de Dios (que da vida a los muertos). Sin embargo, más importante para nuestro propósito es el hecho de que la primera parte de la adscripción de Pablo, “el que da vida a los muertos”, aparece en la única oración que los primeros rabinos tanaítas ordenaron que se recitara, es decir, en la segunda oración del *Shemoné Esré*: “bendito seas tú Señor, que das vida a los muertos”». Longenecker, 566.

<sup>256</sup> Cf. Ernst Käsemann, *An die Römer*, 3ª ed. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1974), 113.

<sup>257</sup> Käsemann apoya esta idea, ya que según él si se recurre a la combinación de las dos afirmaciones que se hacen de Dios según el principio de *Bern.* 6, 13 («hará las cosas últimas como las primeras») que determina profundamente la escatología judía y cristiana. Cf. Käsemann, 115.

<sup>258</sup> Esta idea es apoyada por Wilckens que ve en Abraham el padre de los prosélitos y que esta afirmación estaría remitiendo a esa paternidad. Para este biblista la fuerza creadora de Dios estaría en el hecho de que llama a lo no existente para que existan, es decir a los prosélitos. Cf. Wilckens, 336.

<sup>259</sup> Cf. Cranfield, 88.

(muerte) y ζωή (vida) necesariamente están vinculados al acontecimiento pascual, es decir, a la muerte y la resurrección de Jesucristo.

Esta es la razón clave para vincular el v. 17a con el v. 19 y los vv. 23-25, ya que Pablo empieza a utilizar el juego de palabras de muerte y vida que se relacionarán con el sustantivo δικαίωσις que se encuentra en el v.25b.

*Y llama a las cosas que no son como si fuesen:* La segunda afirmación que hace Pablo sobre Dios es que «llama a las cosas que no son como si fuesen». Esta declaración puede estar haciendo referencia a la promesa que Dios ha hecho al patriarca Abraham, es decir, a la promesa de descendencia, así como su fe en Dios; sin embargo, «el principal objetivo de la afirmación de Pablo es presentar los puntos más sobresalientes de la historia de Abraham y Sara, que tuvieron un hijo propio cuando el vientre de Sara y el cuerpo de Abraham estaban muertos, un hijo que les nació en cumplimiento de la promesa de Dios, y del que provenían numerosos descendientes»<sup>260</sup>. Esta interpretación que hace Longenecker, responde mejor al contexto del texto, ya que los siguientes versículos (19-22) nos hablarán de un suceso que parecía imposible (la promesa de descendencia) para Abraham y Sara, pero que gracias a la fe todos se hace posible.

Estas dos afirmaciones que se ha hecho de Dios («que da vida a los muertos y llama las cosas que son como si fuesen») nos preparan para vincular la historia de muerte y vida de Abraham y Sara (vv. 19-22), así como la confesión que se encuentra al final de esta perícopa (vv. 23-25) y que está ligada al cumplimiento de la promesa en Jesucristo, de su muerte y su resurrección/vida, ya que la intención de Pablo en este versículo como nos dice Philip F. Esler «es contemplar a Dios como aquel que crea y da vida a los muertos. Este último elemento refiere perfectamente a las acciones de Dios dando vida al cuerpo casi muerto de Abraham (σῶμα νεκρωμένον) y al seno de Sara que estaba falto de vida (νέκρωσις), y resucitando a Cristo de entre los muertos, sobre los que se hablará posteriormente»<sup>261</sup>.

#### **4.1.2. Relación teológica con los vv. 19-22**

Estos versículos están íntimamente relacionados con el v. 19, ya que Pablo ha dicho allí que el Dios en quien Abraham creyó es «aquel que da vida a los muertos y

---

<sup>260</sup> Longenecker, 566-567.

<sup>261</sup> Esler, 271.

llama a las cosas que no son como si fuesen». Esta afirmación se cumple primeramente en lo que Dios ha hecho en la historia de Abraham y Sara, luego el paso del no-ser al ser se constatará en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (vv. 23-25).

En el v. 18, Pablo habla de la esperanza de Abraham en Dios, que se apoya no en las fuerzas humanas, sino que se fundamenta en la promesa de Dios<sup>262</sup>, ya que Abraham esperaba en Dios cuando no había nada que esperar<sup>263</sup>, de manera que Pablo explicará a continuación en qué consistía esta esperanza del patriarca.

*Y sin vacilar en la fe:* Se afirma en Abraham la ausencia de todo titubeo en la fe, y se constata una vez más la importancia de la fe para obtener como consecuencia la justicia ante Dios, pues a pesar de que el cuerpo físico del patriarca no estaba ya en condición para que se realizara la promesa hecha por Dios, aun así, continuó creyendo.

*Se dio cuenta de que su cuerpo estaba ya muerto, pues tenía unos cien años, y que muerto estaba también el seno de Sara:* Según Pablo<sup>264</sup>, Abraham no vaciló en la fe a pesar de que tenía suficientes razones humanas para hacerlo, pues, la realidad de su cuerpo (pues tenía unos cien años) le imposibilitaba tener un hijo, y que se cumpliera la promesa de descendencia hecha por Dios. El cuerpo de Abraham se encontraba en contradicción con la promesa que Dios la había hecho, ya que humanamente hablando su situación excluía toda concepción y alumbramiento en la vida del patriarca, y no solo de él, sino también la de su esposa Sara <sup>265</sup>.

Es necesario advertir que Pablo en el conjunto de la perícopa está haciendo un juego de palabras entre la vida (v.17) y la muerte (v. 17.19). Especialmente en este versículo «es importante percibir en el texto paulino el tono dominante de la muerte, el cual se opone a la fe de Abraham: muerto estaba el cuerpo de Abraham (νεκρωμένον) y muerto estaba el seno de Sara (τὴν νεκρωσιν)»<sup>266</sup>. La muerte no solo estaba presente en el cuerpo de Abraham sino también en el seno de Sara, y esto imposibilita la realización de la promesa, pero él creyó que Dios es quien da vida a los muertos (v. 17)<sup>267</sup>. Es

---

<sup>262</sup> Cf. Moo, 325.

<sup>263</sup> Cf. Wilckens, 337.

<sup>264</sup> Los autores hacen referencia a la risa de Abraham y Sara como signo de duda en ambos haciendo una interpretación de los textos bíblicos. Pablo en cambio, no tiene en mente este suceso, o al menos no lo introduce en su argumentación, tal vez porque había adoptado una interpretación judía que descartaba en el patriarca cualquier tipo de afirmación negativa. Cf. Penna, 397.

<sup>265</sup> Cf. Wilckens, 337.

<sup>266</sup> Penna, 397.

<sup>267</sup> Cf. Wilckens, 337.

necesario advertir que la palabra que utiliza Pablo para hacer referencia a la esterilidad de Sara no es un término común, sino que escoge deliberadamente la palabra νέκρωσις para demostrar que la fe de Abraham con respecto a la promesa consistía en la fe en el Dios que da vida a los muertos<sup>268</sup>.

El texto sugiere que ante la ausencia de vida, la promesa hecha por Dios, así como la respuesta de fe de Abraham, superan toda situación de muerte, pues, «la muerte no solo no impide la promesa y la fe, sino que precisamente posibilita a la una desplegarse victoriosamente (Dios, en efecto acaba de ser definido como *aquel que da vida a los muertos*)».<sup>269</sup> Él es el Dios que da vida al cuerpo muerto de Abraham y al seno muerto de Sara y este es el Dios en quien Abraham creyó contra toda esperanza humana que supera la realidad y la razón. En este sentido Richard N. Longenecker, citando a W. D. Davies, nos dice que «el centro de la fe de Abraham era su confianza en que Dios da vida a los muertos y llama las cosas que no son como si fueran y esto será también la fe de los que confían en Cristo en cuanto han creído que Dios le levantó de entre los muertos»<sup>270</sup> para nuestra δικαίωσις.

*Pero no dudó en incredulidad en lo tocante a la promesa de Dios:* Pablo vuelve a poner en el centro la fe de Abraham y lo hace por medio de esta formulación negativa («pero no dudó»), confirmándolo luego con otra afirmación, pero en este caso positiva («sino que quedó fortalecido en la fe»). Según Douglas Moo, la frase utilizada por Pablo: «pero no dudo en incredulidad», no quiere decir que nunca tuviere un momento de vacilación, sino que evitó que se instalase en él una actitud permanente de desconfianza e inconsistencia hacia Dios y su promesa<sup>271</sup>. En cambio, la formulación positiva («quedó fortalecido en la fe») hace contraste con la debilidad descrita en el v. 19, pero ante esta debilidad presente en la muerte de su cuerpo y la muerte del seno de Sara fue fortalecido en la fe<sup>272</sup> por superar estos obstáculos<sup>273</sup>.

*Dando gloria a Dios y plenamente convencido de lo que había sido prometido, capaz es también Dios de cumplirlo:* En el v. 21 se hace dos descripciones de Abraham en relación con el Dios que le ha hecho la promesa de descendencia. La primera

---

<sup>268</sup> Cf. Moo, 326.

<sup>269</sup> Penna, 397.

<sup>270</sup> Longenecker, 568.

<sup>271</sup> Moo, 327.

<sup>272</sup> Una expresión similar la encontramos en Flp 4, 13 «todo lo puedo en aquel que me da fuerza», en este caso el Apóstol es quien se atribuye esta frase, teniendo a Dios como origen de su fuerza.

<sup>273</sup> Cf. Fitzmyer, 387.

afirmación («dando gloria a Dios») es una formulación judía tradicional, que consiste en el reconocimiento del ser humano al poder de Dios y que no consiste solo en una alabanza, sino que se reconoce su grandeza y su alteridad con respecto al ser humano<sup>274</sup>, destaca, además, el hecho de que Abraham y Sara no tenían nada en sus vidas que fuera base para que se cumpliera la promesa hecha por Dios. Ante la situación de muerte, la única respuesta de Abraham fue *dar gloria a Dios*<sup>275</sup> ya que confiaba en su fuerza creadora<sup>276</sup>. La segunda formulación es más subjetiva («plenamente convencido»), pues consiste en su respuesta interior que pone de manifiesto su entrega total a Dios.

*Precisamente por eso le fue computado como justicia:* Hemos dicho anteriormente que en Rm 4, 1-25, Pablo sigue un método judío, llamado *midrásh*. Esta interpretación midrásica se introdujo en el v. 3 (al inicio) por medio del texto de Gn 15, 6, aparece también en el v. 9 (en el centro) y se incluye ahora en el v. 22 (al final). Al retomar este pasaje (Gn 15, 6) se cierra el *midrásh* iniciado en el v. 3, para hacer luego una aplicación a los creyentes de Roma (vv. 23-25). Este versículo tiene como objetivo sacar la conclusión de lo que se ha dicho, afirmando en el fondo que, para obtener la justicia, es necesario una fe como la de Abraham, que no sea vacilante, sino que debe ser una fe fuerte, que vaya contra toda esperanza y contra toda situación de muerte<sup>277</sup>.

Hasta este momento se termina la exposición histórica que Pablo ha hecho de Abraham iniciada en el v. 3. Sin embargo, aunque termine la exposición histórica, Pablo no ha logrado aun su meta, ya que hasta ahora ha hablado de Abraham no para centrar su mirada en él, sino que, ha hablado del patriarca para que sea un modelo de fe para los destinatarios de la carta que creen en Jesucristo que fue entregado (a la muerte) y resucitado (a la vida) para nuestra justificación (δικαίωσιν)<sup>278</sup>.

Por medio del siguiente cuadro expresamos esta relación entre la fe de Abraham y la fe de los creyentes romanos, que es una fe centrada en la expresión en «aquel que da vida a los muertos y llama a las cosas que nos son como si fuesen». Con esta expresión se unen dos términos (muerte y vida/resurrección) que han sido el hilo conductor a partir del v17.

---

<sup>274</sup> Cf. Penna, 399.

<sup>275</sup> Cf. Longenecker, 569.

<sup>276</sup> Cf. Wilckens, 338.

<sup>277</sup> Cf. Penna, 399.

<sup>278</sup> Cf. Wilckens, 338.



Todo lo que Pablo ha dicho en la perícopa es para preparar la declaración cristológica que hace en los vv. 23-25 y en donde δικαίωσις tiene una importancia clave.

<b>Fe de Abraham en su vida</b>	<b>Aplicación de la fe de Abraham a los creyentes de Roma</b>
<i>Te he constituido padre de muchas naciones (v. 17). Así será tu descendencia (v.18).</i>	<i>Sino también por <b>nosotros</b> [judíos y no judíos] (v. 24a).</i>
<i>Ante <b>Dios</b>, en cual <b>creyó</b> (v. 17).</i>	<i>A nosotros que <b>creemos en aquel</b> (v. 24b)</i>
<p><i>Que da <b>vida</b> a los <b>muertos</b> y llama a las cosas que no son como si fuesen (v.17)</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Su cuerpo estaba <b>ya muerto</b> [...] y que <b>muerto</b> estaba también el cuerpo de Sara (v.19).</i></li> <li>• <i>Lo que había sido prometido, capaz es Dios de cumplirlo (v.21): es decir, Dios da vida al cuerpo muerto de Abraham y al seno muerto de Sara para cumplir la promesa [nacimiento de Isaac]<sup>279</sup>.</i></li> </ul>	<p><i>Que <b>resucitó</b> de entre los <b>muertos</b> a Jesús, nuestro Señor.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>El cual fue <b>entregado</b> [a la muerte] por nuestros pecados (v. 25a).</i></li> <li>• <i>Y <b>resucitado</b> para nuestra justificación (v.25b).</i></li> </ul>
<i>Por eso le fue <b>computado</b> como justicia (v.21).</i>	<i>No fue escrito solo por él que le fue <b>computado</b>, sino también por nosotros (vv.23.24).</i>

De este paralelismo que hemos hecho podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, la promesa que se le hizo a Abraham, al que Pablo hace referencia, es el nacimiento de Isaac y unido a eso la descendencia. Al hacer la aplicación al «nosotros» de los creyentes que están en Roma nos sugiere que la intención del Apóstol es incorporar tanto a los judíos, los judeocristianos y a los gentiles que aceptasen el Evangelio con la misma fe con que lo hizo Abraham.

<sup>279</sup> La promesa hecha a Abraham en Génesis es doble: nacimiento de Isaac y el don de la tierra en Canaán; sin embargo, Pablo está preocupado solo en la promesa del nacimiento de Isaac, ya que ahí se conecta el tema de descendencia. Para Pablo esta promesa consiste no solo la inclusión de los judíos, sino también de los judeocristianos y de los gentiles. Cf. Penna, 384.

En segundo lugar, la fe de Abraham y la de los creyentes de Roma tienen como referente a Dios, es por tanto una fe teológica; sin embargo, en el caso de los cristianos aparece un elemento cristológico, ya que ellos creen en «aquel que resucitó a Jesús, nuestro Señor, de entre los muertos».

En tercer lugar, se responde a la pregunta: ¿Quién es el Dios en el cual creen el patriarca Abraham y los creyentes de Roma? Para Abraham es el Dios que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen, y para los creyentes romanos es el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos.

En cuarto lugar, se concreta lo dicho anteriormente, en que la fe y la esperanza de Abraham se sustentan en que a pesar de que su cuerpo estaba muerto, y también el seno de Sara, no vaciló en la fe, sino que Dios cumplió su promesa de darles un hijo (Isaac). Es como decir, que del cuerpo muerto de Abraham y del seno muerto de Sara, Dios concede la vida a esos cuerpos muertos para hacer surgir la vida de Isaac. De la misma manera los creyentes romanos creen que Jesús fue entregado a la muerte y resucitado por Dios para nuestra justificación; a pesar del paralelismo, aunque tienen cierta similitud, hay una diferencia abismal, ya que los cuerpos muertos de Abraham y Sara, así como el cumplimiento de la promesa que se concreta en el nacimiento de su hijo Isaac, no tienen efecto salvífico como la muerte y resurrección de Jesús. El doble efecto salvífico de Dios supera todo ejemplo, la acción llevada a cabo por Dios por medio de la muerte y resurrección de Jesús fue por un doble fin: para el perdón de nuestros pecados y nuestra justificación (δικαίωσις).

Por último, para los que tienen la misma fe de Abraham, así también le será computada esta fe como justicia, pero la fe de los destinatarios de la carta se basa en Dios que entregó a Jesús a la muerte y lo resucitó, es decir, le dio vida.<sup>280</sup> Así como dio vida al cuerpo muerto de Abraham y al seno muerto de Sara, así también lo hizo con Jesús y eso trajo como fin el perdón de nuestros pecados y nuestra justificación (δικαίωσις).

---

<sup>280</sup> «La comprensión paulina de la vida está decididamente determinada por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Su resurrección mostró el poder de la vida divina sobre la muerte». H.-G. Link, «Vida (ζωή)», vol. II, en DTNT, 803.

## 4.2. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en la contraposición de Adán y Cristo.

### 4.2.1. Relación teológica con el v.17

*En efecto, si por la caída de uno solo la muerte reinó mediante ese solo, mucho más aquellos que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida mediante uno solo, Jesucristo.*

En toda esta perícopa (5, 12-21) se hace una confrontación asimétrica entre Adán y Jesucristo. Esta confrontación no es solo de nombres (Adán y Cristo) sino también de los efectos que producen las acciones de cada uno, cuyos términos son la muerte (prótasis) en el caso de Adán y la vida (apódosis) en la acción de Cristo. El término θάνατος (muerte) ya había aparecido en los vv. 12.14.15, mientras que la palabra ζωή (vida) aparece por primera vez en este versículo, y aparecerá más adelante en el v. 18 (unido con el sustantivo δικαίωσις) y en v. 21<sup>281</sup>.

El tema de la muerte está en relación con el pecado. En el v. 12, Pablo ha dicho que «a través de un hombre» entró el pecado con su consecuencia más vistosa que es «la muerte», luego llegó la ley (cf. v. 13), pero la ley no eliminó el pecado ni su consecuencia más visible que es la muerte, lo que ocasionó fue que permitía su reconocimiento (cf. v.14) y su crecimiento (cf. v. 21). Sin embargo, lo importante no es lo que Pablo dice de la muerte, sino lo que afirma en la apódosis de este versículo que está en relación con la gracia, el don de la justicia y la vida, que tienen a Jesucristo como causa de estos efectos. El nombre de Adán ha desaparecido desde el v. 15 para dar entrada a Jesucristo. Se remarca con esta ausencia del nombre de Adán la confrontación asimétrica entre los dos personajes, ya que lo que Pablo ha dicho anteriormente de Adán no es para poner el centro en él y sus consecuencias, sino que su interés principal está en Jesucristo y su efecto para todos los hombres<sup>282</sup>.

Es necesario, por tanto, hacer un análisis teológico de la expresión ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν («reinarán en la vida»), que está en unidad con la prótasis. En la prótasis se dice que la muerte es la que reinó (en tiempo pasado) y, en la apódosis se dice que los que reciben (en tiempo presente) la abundancia de la gracia, reinarán en la vida (en tiempo

---

<sup>281</sup> Cf. Penna, 461.

<sup>282</sup> Cf. Ibíd., 462.

futuro). El verbo βασιλεύσουσιν está en futuro («reinarán»), pero la argumentación paulina se mueve en dos campos, por un lado, el don de la justificación es cosa que ya está presente, pero también hay un tiempo futuro donde se realizará todo en plenitud<sup>283</sup>. En consecuencia, este verbo hay que interpretarlo como un futuro escatológico, pues es algo que se vivirá en la parusía, pero teniendo presente que este futuro escatológico no descarta la actualidad de los beneficios llevado a cabo por Jesucristo, sino que nos indica su cumplimiento, es decir, el don de la justificación y con ella la vida que se recibe por medio de la fe espera su cumplimiento escatológico<sup>284</sup>. La ζωή (vida) que es opuesta a la muerte consiste en una vida plena de la era escatológica pero que a la vez indica la vida del Resucitado que es ofrecida a todos los hombres que creen<sup>285</sup>.

El v. 17 hay que ponerlo en relación con el v. 10. La apódosis de este versículo nos dice que «más aún en cuanto reconciliados seremos salvos con **su vida**». La expresión: «su vida» es una referencia implícita a la resurrección de Cristo. Esta apódosis se halla en paralelismo con la expresión anterior «mediante la muerte de su Hijo» (10a), pues «la muerte de Jesús es el fundamento de nuestra reconciliación, su vida (su resurrección) es la base y referente de nuestra salvación. Con ello, Pablo evoca los dos momentos del acontecimiento pascual»<sup>286</sup>, es decir, la muerte y la resurrección («su vida») de Jesucristo. Por tal motivo, «podemos afirmar que esta vida coincide con la participación en la misma vida del Resucitado que en el presente es ofrecida a todos hombres»<sup>287</sup>.

Por todo lo dicho anteriormente expresamos por medio del siguiente cuadro la contraposición entre Adán y Cristo, relacionando de manera concreta los términos; δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el conjunto de la perícopa, poniendo el énfasis en el v. 18, donde δικαίωσις tiene una gran importancia y aparece vinculado con el término ζωή (vida).

Adán	Cristo
Por medio de un hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado <b>la muerte</b> , y así a todos los hombres <b>la</b>	

<sup>283</sup> Cf. *Ibíd.*, 463.

<sup>284</sup> Cf. Lozano, 362.

<sup>285</sup> Cf. *Ibíd.*, 363.

<sup>286</sup> Penna, 432.

<sup>287</sup> Lozano, 263.

<b>Adán</b>	<b>Cristo</b>
<b>muerte</b> se extendió porque todos pecaron (v.12)	
<b>La muerte</b> reinó desde Adán hasta Moisés (v14)	
Por la caída de uno solo los <b>muchos murieron (v. 15a)</b>	Mucho más la gracia de Dios y el don hecho por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, abundó en los muchos. (15b)
<i>Así por la caída de uno solo <b>la muerte reinó</b> mediante ese solo (v. 17a)</i>	<i>Mucho más aquellos que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia <b>reinarán en la vida</b> mediante uno solo, Jesucristo (17b)</i>
<i>Como por una sola caída vino una <b>condena</b> para todos los hombres (v.18a)</i>	<i>Así también por un solo <b>acto de justicia</b> [muerte en cruz] vino a todos los hombres una <b>justificación de vida</b> (18b)</i>
<i>Como por la desobediencia de un solo hombre los muchos fueron constituidos pecadores (v. 19a)</i>	<i>Así también por la <b>obediencia</b> [muerte en cruz] de uno solo los muchos serán constituidos justos (v.19b)</i>
<i>Y la ley luego intervino para que abundase la caída; pero, donde abundó el pecado (v.20a)</i>	<i>Sobreabundó la gracia (v.20b)</i>
<i>Como reinó el pecado en <b>la muerte</b> (v.21a)</i>	<i>Así también la gracia reinase mediante la justicia para <b>la vida eterna</b>, por medio de Jesucristo, Señor nuestro (v.21b)</i>

Del análisis de estos versículos podemos sacar algunas conclusiones. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en Pablo el pecado y la muerte son inseparables, así como son inseparables la gracia y la vida, (cf. vv.13.14.21). Sin embargo, hay una asimetría entre ellas, ya que el pecado y la muerte no se pueden comparar con el «mucho más» de la gracia y la vida.

En segundo lugar, nos interesa el tema de la muerte que entró como consecuencia del pecado (v. 12), pues en toda la perícopa Pablo habla de la muerte en sentido

hamartológico que se entiende en dos dimensiones: por un lado, es física, pero también es interior, es decir, tiene que ver con la relación personal con Dios<sup>288</sup>.

En tercer lugar, el tema de la *muerte* abarca más versículos dentro de la perícopa (vv.12.14.15.17.21), en comparación con la *vida* que aparece menos veces (vv.17.18.21), pero hay una gran contraposición ya que Pablo tiene como pretensión resaltar los efectos del acontecimiento de Jesucristo, que aparecen en esta perícopa y son: la justicia, la gracia y la vida eterna, ya que su objetivo principal está en poner la mirada en los efectos que el acto de Jesucristo trajo a la humanidad y no en los efectos que trajo el acto de Adán a todos los hombres<sup>289</sup>.

En cuarto lugar, las tres veces que aparece la vida (vv. 17.18.21) está siempre en relación con Jesucristo. En el v.17 aparece la expresión «reinarán en la vida [...] mediante Jesucristo», que hace referencia implícitamente a la vida del mismo Cristo resucitado, vista a la luz del v.10, donde Pablo habla de «su vida»<sup>290</sup> en referencia a la vida del Resucitado; es una vida escatológica, pero que se vive ya en el presente, en aquellos «que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia» (v.17b). En el v. 18 también aparece la vida, pero esta vez unida al sustantivo δικαίωσις (justificación). En este versículo la *justificación* es el efecto dinámico, en cuanto que es un acontecimiento en curso del acto de justicia llevado a cabo por Cristo en su muerte de cruz, pero al mismo tiempo es una justificación de vida, en cuanto que este efecto genera vida, pero esta vida coincide con la participación en la vida del Resucitado. En el v. 21 está la expresión «la vida eterna», donde se pone de relieve que el proceso de justificación tiene como finalidad la vida eterna, que «es una cualidad no solo cronológica, sino sobre todo cualitativamente máxima e inmejorable»<sup>291</sup>. De este modo, «se explicita el alcance eterno que tiene el reinado de la gracia en virtud del acto justificador llevado a cabo por nuestro Señor Jesucristo. La gracia a causa de la obediencia de Cristo reina para la vida eterna»<sup>292</sup>.

---

<sup>288</sup> Cf. Penna, 444.

<sup>289</sup> Cf. *Ibíd.*, 444.

<sup>290</sup> En este versículo hace referencia al acontecimiento pascual. Aquí con la expresión «su vida» hace una alusión explícita a la resurrección de Cristo. Cf. Penna, 432.

<sup>291</sup> Penna, 474.

<sup>292</sup> Lozano, 283.

### **4.3. Relación teológica entre δικαίωσις (justificación), θάνατος (muerte) y ζωή (vida) en el ejemplo de Abraham y en la contraposición entre Adán y Cristo**

Después de hacer el análisis de esta relación de las perícopas en su conjunto, centrándonos de manera especial con el tema de la muerte y vida y su relación con la justificación podemos sacar algunas conclusiones.

1. El tema de la muerte y de la vida son temas de gran importancia en las dos perícopas. En primer lugar, en la historia de Abraham a partir del 4,17 el tema de la muerte y de la vida se convierte en el hilo conductor de la perícopa con la mirada puesta en la confesión cristológica del v. 25. La muerte hace referencia al cuerpo muerto de Abraham y al seno muerto de Sara, y el Dios que da vida a los muertos hace posible que sus cuerpos muertos recobren vida para dar vida a Isaac. Por otro lado, Dios entrega Jesús por nuestros pecados a la muerte y lo resucita para nuestra justificación, constatando de esta manera que Dios es quien da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen. En segundo lugar, en la contraposición entre Adán y Cristo en el c. 5 también el tema de la muerte y de la vida son temas de gran importancia. La muerte entró por el pecado de Adán, pero la vida vino como efecto de la muerte de Cristo en la cruz. En consecuencia, los que creen en aquel que entregó a Jesucristo a la muerte y lo resucitó para nuestra justificación (cf. 4, 23-25), viven a la vez en una justificación de vida en la vida misma del Resucitado (cf. 5, 18).
2. El sustantivo δικαίωσις está unido de manera especial al acontecimiento pascual (muerte y resurrección). En 4, 25b Pablo dice que Jesucristo «fue resucitado para nuestra justificación», remarcando así que el acto-operación de justificar es la nueva condición que el resucitado ofrece a todos los que creen. En la segunda perícopa, el término justificación en el 5, 18 se vincula con la muerte, entendiendo que el acto de justicia al que Pablo hace referencia es la muerte en cruz. Entonces, por este acto de justicia de la muerte de Jesús en la cruz vino a todos los hombres una justificación de vida, pero, a la vez, esta nueva condición dinámica de justificación trae la vida y esta vida se entiende como la vida del Resucitado que es ofrecida a todos los hombres.
3. La muerte en ambas perícopas es condición de posibilidad para que se manifieste la salvación de Dios por medio de Cristo. Por un lado, en la historia de Abraham y Sara la muerte se opone a la fe de Abraham, pero «la muerte no solo no impide

la promesa y la fe, sino que precisamente posibilita a la una desplegarse victoriosamente»<sup>293</sup>, ya que Dios es quien da vida a los muertos y en eso consiste la fe de Abraham. No solo la acción de Dios se manifiesta en la historia de los patriarcas, sino también, y de manera más sorprendente, en el acontecimiento pascual, es decir, en la muerte de cruz y resurrección de Jesús, nuestro Señor, que trae como efecto el perdón de los pecados y nuestra justificación. En la historia de Adán, la muerte también es condición de posibilidad para que sobreabunde la gracia de Dios, pues donde abundó el pecado y con ella la muerte (cf. v.12) sobreabundó la gracia (v.20b). A pesar de la muerte hay un designo de Dios, que va más allá del pecado y de la muerte, y donde prima y queda afirmada la justificación de vida como efecto del acontecimiento de Cristo. Lo importante no es la muerte como consecuencia del pecado de Adán sino lo que Cristo ha causado con su muerte y resurrección.

---

<sup>293</sup> Penna, 397.



## CAPÍTULO V: RELECTURAS PATRÍSTICAS DEL SUSTANTIVO JUSTIFICACIÓN

Este capítulo tiene la intención de hacer una relectura del término δικαίωσις (justificación), en dos personajes que son claves en la historia de la Iglesia de los primeros siglos. En primer lugar, tenemos a Orígenes (185-253)<sup>294</sup>, quien es el primero en realizar un comentario completo de la Carta a los Romanos y, de manera especial, hace una interpretación de la justificación dándole un sentido distinto al que encontramos en la teología de Pablo. En segundo lugar, presentaremos a San Agustín (354-430), que con respecto a sus fuentes griegas pudo haber sido influenciado por Orígenes, pero, como veremos, sus aportaciones sobre los versículos que nos interesan son muy pocas, incluso de Rm 4, 25 no nos dice nada en sus escritos relacionados con la carta a los Romanos.

### 1. La justificación en Orígenes (185-253)

El comentario de Orígenes a la Carta a los Romanos<sup>295</sup> es considerado el primer comentario completo del NT que nos ha llegado. El texto original fue escrito en griego y comprendía quince volúmenes, de estos solo se conservan extractos<sup>296</sup>. Según Romano Penna, la Carta a los Romanos, también puede ser considerado el primer texto del NT que se ha comentado en la historia de la Iglesia «si prescindimos del comentario gnóstico del evangelio de Juan realizado por el valentiniano Heracleón (ca.150-170), obra que solo conocemos por el comentario polémico hecho por el mismo Orígenes al cuarto evangelio»<sup>297</sup>. El comentario completo de la Carta a los Romanos hecha por Orígenes ha llegado a nosotros por medio de una versión latina escrita por Rufino que llevó a cabo la traducción del texto griego al latín aproximadamente entre los años 405 al 407, y aunque se cuestione sobre la fidelidad al texto griego, dado su contexto y los problemas que se planteaban en el tiempo en el que se ha hecho la traducción y su reducción en diez

---

<sup>294</sup> «Nació probablemente en Alejandría al año 185 o hacia ese año [...], y murió en Tiro en el año 253, a la edad de sesenta y nueve años». Johannes Quasten, *Patrología, T. I: hasta el concilio de Nicea*, 2ª ed., (Madrid: BAC, 1968), 351-354.

<sup>295</sup> «El comentario de Orígenes a la Carta a los Romanos pudo haber sido escrito en Cesarea alrededor del año 243, es decir, en los últimos años de la vida de Orígenes». Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Tome III, livres VI-VIII, Sources Chrétiennes N° 532, Texte critique établi par Caroline P. Hammond Bammel. — Introduction par Michel Fédou, traduction et notes par Luc Brésard, o.c.s.o. et Michel Fédou, s.j., index par Luc Brésard. (París: Les Éditions Du Cerf, 2010), 7.

<sup>296</sup> Cf. *Ibíd.*, 7.

<sup>297</sup> Penna, 23.

volúmenes, la obra de Rufino debe considerarse según H. Chadwick en su mayor parte muy fiel al pensamiento de Orígenes<sup>298</sup>.

Para hacer esta relectura en Orígenes solo nos centraremos en los textos donde está nuestro término (4, 25 y 5, 18), ya que nuestra intención no es hablar de lo que llamamos «doctrina de la justificación en Orígenes» sino de enfocarnos en un sustantivo que traducimos al castellano por *justificación*.

### 1.1.El texto griego y la versión latina

Del comentario griego de Orígenes solo se tienen extractos. De igual manera, se deduce que Orígenes ha utilizado el texto bíblico en griego. Sin embargo, nosotros comparamos el texto bíblico griego con el texto bíblico latino que nos ha llegado por medio de Rufino, que como se puede ver utiliza una versión distinta a la Vulgata. Por medio del siguiente cuadro hacemos la comparación de los dos versículos, del 4, 25 y del 5, 18, para ver luego el significado que da Orígenes a estos dos versículos en la Carta a los Romanos.

Cita bíblica	Texto griego	Texto latino en el comentario
4, 25	ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν <b>δικαίωσιν</b> ἡμῶν.	Qui traditus est propter delicta nostra et surrexit propter <b>iustificationem</b> nostram.
5,18	Ἄρα οὖν ὡς δι' ἐνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἐνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς <b>δικαίωσιν</b> ζωῆς.	Itaque sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ita et per unius <b>iustitiam</b> in omnes homines in <b>iustificationem</b> vitae.

<sup>298</sup> Cf. Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 9.

De la traducción latina<sup>299</sup> destacamos dos cosas: por un lado, nos percatamos que en los dos versículos (4, 25 y 5, 18) el sustantivo δικαίωσις es traducido como *iustificationem*, de manera que se hace una distinción entre el término justificación con otros términos que tienen la misma raíz en griego; por otro lado, esto se confirma en el 5, 18 donde el sustantivo *justicia* (*iustitiam*) se distingue del término justificación (*iustificationem*), cosa que no pasará en la versión latina utilizada por San Agustín. Esto nos lleva a pensar que, si la traducción latina es fiel al texto griego de Orígenes, entonces podemos decir que Orígenes sabía distinguir entre los sustantivos *justicia* y *justificación*, de la misma manera que se distingue en el texto griego de Pablo.

Ahora nos centramos en el significado de justificación de estos dos versículos (4,25 y 5, 18) en el comentario de la Carta a los Romanos de Orígenes.

### **1.2.Significado de justificación en 4, 25**

*El cual fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación*  
(v.25)

En la interpretación que hace Orígenes nos damos cuenta de que la primera parte de este versículo (*entregado por nuestros pecados*) tiene un significado causal y no final, es decir, para él Cristo fue entregado a causa de nuestros pecados, en el sentido de que nuestros pecados causaron su muerte. Para Orígenes, el pecado son los vicios de todos los hombres por los cuales Cristo fue entregado. Como consecuencia de que los vicios han causado la muerte de Jesús, nuestro Señor, los hombres que creen que Jesús fue entregado por causa de los pecados, deben rechazar y aborrecer todos estos vicios por los cuales Jesús fue entregado. Si el pecado son todos los vicios, el creyente debe tenerlos como enemigo, ya que el pecado hace recordar como el salvador fue entregado a la muerte. El hombre desprecia la muerte de Cristo contra la cual luchó, cuando hace pacto y amistad con el pecado<sup>300</sup>.

Para Orígenes, Pablo considera los vicios como el cuerpo mismo del pecado y a esto es lo que llama «vestidura del hombre viejo». Por eso, los que creen que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, deben desnudarse de esta vestidura del hombre

---

<sup>299</sup> En la traducción latina de la *Vulgata* el término *iustificationem* aparece en el NT cuatro veces solo en la Carta a los Romanos (4, 25.5, 16.18.8, 10).

<sup>300</sup> Cf. Origène, Livre IV, Chap. 7, 7.

viejo, que es al mismo tiempo injusto, y se deben vestir del Señor que es el verdadero manto de justicia y de esta manera, la fe le será contada por justicia a los que creen.

La segunda parte del versículo («y resucitado para nuestra justificación»), Orígenes lo interpreta en un sentido moral, ya que para él, si el hombre resucita con Cristo, que es justicia, debe andar en una vida nueva y vivir conforme a la justicia, porque Cristo murió para nuestra justificación; pero si el hombre no se despoja de su vestidura de hombre viejo, es decir, sigue cometiendo obras malas y vive en la injusticia, Cristo aún no ha resucitado para nuestra justificación, ni ha sido entregado por nuestros pecados. Si una persona cree en Cristo «que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» no puede amar aquello por lo que murió (el pecado) y no puede agradecerle la injusticia. Por esta razón, Cristo justifica solo a aquellos hombres que adoptan una vida nueva, a aquellos que rechazan y aborrecen los vicios, es decir Cristo justifica aquellos que se despojan de la vestidura vieja de injusticia e iniquidad, que son los que causan la muerte, pero no justifica a aquellos que viven con la vestidura de hombre viejo.<sup>301</sup>.

### **1.3. Significado de justificación en 5, 18**

*Así pues, como por una sola caída vino una condena para todos los hombres, así también por un solo acto de justicia vino a todos los hombres una justificación de vida (v. 18)*

Hemos dicho anteriormente que ἐνὸς παραπτώματος, puede tener dos significados, en primer lugar, puede significar «un delito» y en segundo lugar «por el delito de uno», así como ἐνὸς δικαιώματος puede significar «la justicia de uno» o «un acto de justicia». Esto se debe al género que se le dé a ἐνὸς, ya sea masculino o neutro. Según el comentario, nos damos cuenta de que Orígenes lo lee en masculino y nos habla del «delito de uno» y de «la justicia de uno» donde los sujetos implícitos en el versículo son Adán y Cristo. Pero la traducción (masculino o neutro) no implica un problema en la interpretación del texto, porque si «se traduce “un delito”, es evidente que se trata del delito de Adán. Y si se prefiere “por un acto de justicia”, el contexto reclama el acto de obediencia de Cristo»<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> Cf. Origène, Livre IV, Chap. 7, 8.

<sup>302</sup> Lozano, 265.

Orígenes desarrolla la comparación que hace Pablo entre Adán y Cristo. Por el pecado de Adán se dio acceso al pecado, la muerte y la condenación, pero Cristo abrió el camino de la justificación por el que entraría la vida a los hombres. Sin embargo, según su argumento, no hay comparación entre el efecto de Adán y el de Cristo, pues en la primera parte de la cita solo se habla de la condenación sin hacer referencia a la muerte, en cambio en la segunda parte del versículo se habla de una justificación, pero la justificación está unida con la vida. Esto quiere decir que el don causado por Cristo es mucho mayor que la condenación. Orígenes nos dice que la condenación implícita es la muerte, pero Pablo al no decirlo hace una distinción entre el efecto de Adán y el efecto llevado a cabo por Cristo, donde el efecto de Cristo es mucho mayor del efecto causado por Adán<sup>303</sup>.

## **2. La justificación en Agustín de Hipona (354-430)**

San Agustín cita muchas veces las cartas de Pablo, pero comentarios a sus cartas son muy pocas. Su interés por escribir sobre las cartas paulinas comienza en un periodo que va del 394 al 396; sin embargo, solo tiene dos escritos relacionados con la Carta a los Romanos. La primera obra se llama *Exposiciones de algunas proposiciones sobre la Carta a los Romanos*, que no es un comentario como tal, sino que responde a algunos interrogantes de un grupo de sacerdotes en Cartago y que luego pone por escrito. La segunda obra es *Exposición incoada de la Carta a los Romanos*. Esta obra es incompleta, ya que por la magnitud y lo complicado de la carta no la terminó de comentar, pues solo comentó diecisiete versículos del primer capítulo. Otra obra, donde hace referencia a algunos textos de la carta es *Diversas cuestiones a Simpliciano* ya que en los números 66-75, habla de algunos textos de Pablo, pero no de los textos que nos interesan<sup>304</sup>.

### **2.1.El texto griego y la versión latina**

No se sabe con exactitud cuál fue la versión latina utilizada por san Agustín, ya que en estos momentos circulaban varias versiones latinas del Nuevo Testamento (*Vetus Latina*). De igual forma, de las dos citas bíblicas donde aparece el sustantivo justificación, Agustín solo hace un pequeño comentario de 5, 18 pero no de 4, 25 en la obra *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos* y, en la segunda obra *Exposición incoada de la Carta a los Romanos* no comenta, ni hace referencia a ninguno de los dos textos.

---

<sup>303</sup> Cf. Origène, Livre V, Chap. 4, 1-3.

<sup>304</sup> Cf. San Agustín, *Obras completas*, edición bilingüe, XV, (Madrid: BAC, 2003), 170-178.

En el siguiente cuadro ponemos en comparación la cita bíblica de 5, 18 de la versión griega y la versión latina utilizada en su obra.

Cita bíblica	Texto griego	Versión latina
Rm, 5, 18	Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνὸς <b>δικαιώματος</b> εἰς πάντας ἀθρώπους εἰς <b>δικαίωσιν</b> ζωῆς.	Itaque sicut per unius delictum in omnes homines ad condemnationem, ita et per unius <b>iustificationem</b> in omnes homines ad <b>iustificationem</b> vitae.

En la versión latina utilizada por San Agustín nos damos cuenta de que no se hace distinción entre los sustantivos *acto de justicia* y *justificación*. Mientras que el griego utiliza δικαιώματος, que es un sustantivo que traducimos por *acto de justicia*, en la versión latina utilizada por San Agustín se utiliza *iustificationem*, que traducimos como *justificación*, y esta misma palabra (*iustificationem*) es la que traduce nuestro sustantivo griego δικαίωσιν. Concluimos de esta manera que el término griego que estamos estudiando no tiene para san Agustín un significado específico, sino que utiliza indistintamente *acto de justicia* y *justificación*.

La *Vulgata*, que es posterior a Agustín, sí que hace la distinción entre los dos sustantivos: para δικαιώματος utiliza *justitiam* y para δικαίωσιν usa *justificationem*. Ambas palabras latinas traducen bien el texto griego, donde la primera significaría *justicia* o *acto de justicia* y la segunda palabra *justificación*.

## 2.2. Rm 5, 18 en san Agustín

San Agustín, comentando el texto de 5, 18, solo se percata de que, en el 5, 12, Pablo había cortado su argumento y que los vv. 18-19 son la continuación del argumento iniciado en el v. 12, dejando en el centro los vv. 13-17, donde Pablo hace algunas diferencias entre Adán y Cristo y eso sería la razón de haber cortado el hilo conductor iniciado en el v.12. Sin embargo, no hace un comentario exhaustivo de este versículo<sup>305</sup>.

<sup>305</sup> Cf. San Agustín, *Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos*, en Obras de San Agustín, edición bilingüe, XV, (Madrid: BAC, 2003), 218.

## Conclusiones del capítulo

Después de haber hecho un análisis de Orígenes y San Agustín con relación al sustantivo δικαίωσις (justificación), sacamos algunas conclusiones.

Del análisis hecho a Orígenes podemos sacar dos conclusiones. En primer lugar, hay que reconocer que, en 4, 25, Orígenes interpreta la justificación en un sentido moral, ya que indirectamente vuelve a poner las obras buenas como condición de justificación, puesto que, si el hombre no deja los vicios, es decir los pecados por los cuales murió Cristo y no deja el manto de hombre viejo, entonces no es justificado, Cristo aún no ha resucitado para nuestra justificación. Esta interpretación moralista de la justificación no encaja con el sentido teológico de Pablo, pues para él las buenas obras no son condición de la justificación sino consecuencia de ella, es decir, la justificación es una actividad propia de Cristo resucitado y no es el resultado de las obras buenas de los hombres, Cristo es quien da a los creyentes una nueva vida de justificados.

En segundo lugar, en 5, 18 pone la justificación de vida por encima de la condenación, para él lo importante no es lo que se ha dicho de Adán, ni de su efecto (pecado, muerte, condenación) sino el efecto causado por Cristo (justificación que trae la vida).

De las aportaciones de San Agustín mencionamos dos conclusiones. En primer lugar, San Agustín afianza la dificultad de la Carta a los Romanos al no terminar el comentario que había comenzado. Esta afirmación nos plantea un problema, ya que Lutero encuentra en la Carta a los Romanos la prueba fundamental de su idea de justificación, pero no pudo haber sido influenciado por San Agustín porque él solo ha comentado los primeros seis versículos de esta carta, que son los versículos introductorios, y no hacen referencia al tema de la *justicia* ni de la *justificación*.

En segundo lugar, destacamos que la versión latina utilizada por San Agustín no hace distinción de los sustantivos δικαίωμα (acto justo) y δικαίωσις (justificación), sino que utiliza la misma palabra (*justificationem*) para hacer referencia a ambos términos. Por tal motivo, concluimos que San Agustín al recurrir al texto latino no hace distinción de los términos que en el texto griego sí aparecen. Esto crea una dificultad, pues se confunden dos términos que tienen significados distintos en texto griego de San Pablo.





## CONCLUSIONES GENERALES

Estos cinco capítulos, han tenido como objetivo principal: descubrir el significado teológico del sustantivo δικαίωσις (justificación), que es un término raro utilizado por Pablo en la carta que dirigió a las comunidades domésticas de Roma. Por esta razón, al final de este trabajo, mencionamos las conclusiones más significativas de cada uno de los cuatro capítulos que hemos presentado, de igual manera, presentaremos algunas líneas para una posible investigación de algunos temas que no se pudieron abarcar aquí.

### 1. Sobre el primer capítulo

De la investigación que hemos hecho del campo semántico relacionado con nuestro sustantivo, presentamos a continuación tres conclusiones.

En primer lugar, hay que reconocer que hay dos autores (Tucídides y Lisias), quienes pudieron influir de alguna manera en la utilización del sustantivo δικαίωσις (justificación) en el Apóstol, pero como vimos, el sentido que le da Pablo a esta palabra es muy distinto al del mundo griego. En cualquier caso, nuestro sustantivo no es una invención del Apóstol, pero su significado teológico sí lo es.

En segundo lugar, hay que decir que de todos los términos que se derivan del concepto δίκη (*dikē*), nuestro término δικαίωσις (justificación) no es el preferido por el Apóstol, ya que solo aparece dos veces en la Carta a los Romanos (4, 25 y 5, 18), en comparación con el término preferido de Pablo de este grupo de palabras, que es δικαιοσύνη (justicia) y que aparece 33 veces.

Por último, concluimos en este capítulo que hay que diferenciar los conceptos, justicia (δικαιοσύνη) y justificación (δικαίωσις), ya que son términos totalmente distintos. Esto lo decimos, porque en la mayoría de las versiones bíblicas que tenemos en el castellano se usan indistintamente. Por este motivo, no debemos confundir los términos ya que cada uno tiene un significado teológico distinto.

### 2. Sobre el segundo capítulo

En este capítulo hemos dado un panorama general de los principales temas en relación con Carta a los Romanos, de los cuales enunciaremos las conclusiones más significativas:

En primer lugar, concluimos que el primer anuncio del Evangelio en Roma no fue por medio de Pablo, ni de ninguno de los apóstoles. Los anunciadores del evangelio en Roma son personas anónimas y desconocidas, cuyos nombres no han pasado a la historia.

En segundo lugar, los destinatarios de la carta a los Romanos son un grupo de creyentes de Cristo mixtos (judíos y gentiles).

En tercer lugar, en Roma no había una única comunidad en el tiempo que se escribe la carta; incluso hablar de «Iglesia de Roma» en este tiempo sería anacrónico, lo más correcto es hablar de *iglesia(s)*, que hace referencia a reuniones de grupos pequeños o domésticos.

En cuarto lugar, los dieciséis capítulos contenidos en la Carta a los Romanos en la actualidad son los mismos que estaban en la carta que escribió Pablo a los seguidores de Cristo que presentes en Roma.

Por último, «el Evangelio» es el tema principal de la Carta a los Romanos que da unidad a todos los demás subtemas (justicia, justificación, gracia, reconciliación, etc.). En consecuencia, el tema de la *justificación*, aunque es un tema de gran importancia no es el tema principal de la carta escrita por Pablo a los creyentes romanos.

### **3. Sobre el tercer capítulo**

En el segundo capítulo hemos hecho un análisis de los textos de 4, 1-25 y de 5, 12-21 de la carta, ya que nuestro término está presente dentro de estas dos perícopas; de igual manera hemos distinguido dos párrafos (4, 23-25 y 5, 18-21) para realizar un análisis más delimitado. Del análisis que hemos hecho enunciamos las conclusiones más significativas de este capítulo.

En primer lugar, concluimos que Pablo utiliza en 4, 1-25 un método de interpretación judía llamada *midrásh homiletico*, que incluye a su vez los recursos retóricos. Aun sabiendo que el texto está estructurado siguiendo un método de interpretación judía (midrás homilético) la influencia de la retórica en Pablo es inevitable. Consideramos que la razón de esta unión entre la retórica y el método de interpretación judía es que los recursos retóricos, no solo eran utilizados en los discursos greco-romano, sino que también estaban presentes en las argumentaciones que los rabíes utilizaban para explicar las Escrituras. No se sabe con exactitud hasta qué punto la retórica greco-romana

influyó en el método que los rabíes utilizaban para argumentar, pero no se puede negar que la argumentación *tannaíta* cuenta con algunas herramientas utilizadas en la retórica greco-romana.

En segundo lugar, consideramos que 5, 12-21 es una *sýnkrisis*. Una *sýnkrisis* es un recurso retórico que tiene como objetivo principal hacer una comparación, donde se destacan las diferencias y las ventajas de lo que se está comparando (Adán y Cristo). Sin embargo, la intención principal de este recurso utilizado por Pablo es para remarcar que no hay comparación alguna entre Adán y Cristo, lo que nosotros llamamos incomparabilidad. Es decir, la caída, la muerte y la condena de Adán son mencionados por Pablo para fundamentar el «mucho más» del efecto llevado a cabo por Cristo que son: la gracia, la justicia, la justificación y la vida.

#### **4. Sobre el cuarto capítulo**

En el tercer capítulo nos hemos centrado en el análisis teológico del término δικαίωσις (justificación), que aparece dos veces en el NT y solo en la Carta a los Romanos en 4, 25b («resucitado para nuestra justificación») y 5, 18b («una justificación de vida»). Por esta razón, resaltamos las conclusiones más significativas.

El sustantivo δικαίωσις (justificación) en 4, 25 está unido al acontecimiento pascual, pero más específicamente a la resurrección de Jesús, nuestro Señor, que fue resucitado por el Padre para nuestra justificación. Sin embargo, consideramos el acontecimiento pascual (pasión-muerte) como una unidad inseparable. De igual manera, concluimos que la resurrección es una acción que tiene como referente al Padre, ya que él es quien resucita a Jesús de entre los muertos, y la justificación es una operación propia de Cristo resucitado, es decir, el sustantivo *justicia* y el verbo *justificar* estarían más vinculados a Dios (teológica) y a los beneficiarios (antropológica), y la *justificación* más vinculada a la persona del Resucitado (cristológica). Por último, hemos concluido que δικαίωσις es un término dinámico, ya que da a los creyentes una nueva condición de justificados. No es por tanto una operación puntual, sino que por medio de la fe se vive en una vida de justificación.

El sustantivo δικαίωσις aparece por segunda y última vez en 5, 18 en la incomparabilidad que hace Pablo entre Adán y Cristo. En la apódosis de la segunda parte de este versículo (*una justificación [δικαίωσιν] de vida [ζωῆς]*) el término δικαίωσις se centra en la repercusión que trae a todos los hombres el acto de justicia (la muerte en

cruz) llevado a cabo por Cristo, es decir, la muerte como acto de obediencia de Jesús tiene un efecto positivo en todos los hombres. Si en 4, 25 el sustantivo justificación estaba más vinculado a la resurrección de Cristo, aquí en 5, 18 se vincula con su acto de justicia, es decir, con su muerte. En consecuencia, tenemos que δικαίωσις se relaciona principalmente con el acontecimiento pascual (muerte y resurrección) de Cristo. Con la expresión una «justificación de vida» se confirma nuevamente que δικαίωσις es un sustantivo dinámico, una operación prolongada, es un acontecimiento que está en curso, porque los que creen tienen como consecuencia una justificación que da vida, es decir, viven en justificación.

Del análisis que hemos hecho de los términos θάνατος (muerte), ζωή vida y su relación con la δικαίωσις (justificación) podemos sacar algunas conclusiones. En la historia de Abraham, a partir del 4,17 el tema de la muerte y de la vida se convierte en hilo conductor de esta nueva temática. La muerte hace referencia al cuerpo muerto de Abraham y al seno muerto de Sara, y el Dios que da vida a los muertos hace posible que sus cuerpos muertos recobren vida para dar vida a su hijo Isaac. Por otro lado, Dios también entrega a Jesús, nuestro Señor, a la muerte, y lo resucita para nuestra justificación. Se constata de esta manera que Dios es quien da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen. De igual modo, en la contraposición entre Adán y Cristo (c. 5), el tema de la muerte y de la vida son los efectos llevados a cabo por cada uno, por Adán entró la muerte (cf. 5, 12) y por medio de Cristo vino la justificación de vida (cf. 5, 18). En consecuencia, concluimos que en ambas perícopas el tema de la muerte y de la vida están necesariamente unidas al término δικαίωσις.

La relación de estos tres términos (muerte, vida y justificación) se constata en los dos versículos que hemos analizado en este trabajo y que ponemos en paralelo.

Cita bíblica	Muerte	Vida
4, 25	El cual <b>fue entregado</b> (a la muerte) por nuestros pecados	Y resucitado para nuestra <b>justificación</b>
5, 18b	Así también <b>por un solo acto de justicia</b> (muerte en cruz)	Vino a todos los hombres una <b>justificación</b> de vida

De esta manera, confirmamos la relación entre los tres términos, donde se expresa que todo lo que se dijo en relación con el tema de la muerte y de la vida en la historia de Abraham (c. 4) y de la muerte que entró por Adán (c. 5), se relaciona con el acontecimiento de Jesucristo, es decir, con el acontecimiento pascual (muerte y resurrección). Por este motivo, confirmamos una vez más que el sustantivo δικαίωσις es un término cristológico, es la operación llevada a cabo por Cristo muerto y resucitado que ofrece a todos los hombres una nueva condición de justificados, es decir, una nueva vida, y esta vida es la misma vida del Resucitado.

## **5. Sobre el quinto capítulo**

En este capítulo, hicimos dos relecturas del término justificación en dos personajes que son claves en la historia de la Iglesia. En el comentario que hace Orígenes a la Carta a los Romanos, interpreta la justificación en un sentido moral. Esta interpretación moralista de la justificación no encaja con el sentido teológico de Pablo, para quien las buenas obras no son condición de la justificación sino consecuencia de ella, es decir, la justificación es una actividad propia de Cristo resucitado y no es el resultado de las obras buenas de los hombres, ya que Cristo es quien da a los creyentes una nueva vida de justificados. En la relectura que hace san Agustín al texto de 5, 18, concluimos que él no hace distinción de los sustantivos *justicia* y *justificación*, sino que utiliza la misma palabra (*justificationem*) para hacer referencia a ambos términos, cosa que no pasa en el texto bíblico griego de san Pablo.

### **Posibles investigaciones sobre el tema**

Indagar en la carta a los Romanos se convierte en un desafío para todos los que se acercan a ella. En el NT mismo en 2 Pe 3, 15-16 se nos informa de esta dificultad de las cartas de Pablo, al decir que «tal como os escribió también nuestro querido hermano Pablo conforme a la sabiduría que se le concedió como también en todas sus cartas cuando en ella habla de estos temas (hay en ellas algunas cosas difíciles de entender, que los incultos y poco asentados violentan [...] para su propia perdición)». Esta dificultad también la encontramos en san Agustín como dijimos anteriormente, ya que por la complejidad de la carta deja el comentario incompleto. Por eso, para acercarse al texto paulino hay que tener en cuenta lo que nos dice Longenecker que «ninguna otra obra del NT desafía al intérprete con tantos problemas de procedencia, propósito, carácter, incorporación de la

tradición, género literario, modos de persuasión, tipo epistolar, estilo, estructura, hilo del argumento y exégesis como lo hace Romanos»<sup>306</sup>.

No sorprende entonces que esta dificultad se haga presente en la carta misma y en la historia de la Iglesia, pues «su capacidad para producir nuevas perspectivas se ha demostrado reiteradamente en momentos cruciales de la experiencia cristiana»<sup>307</sup>. Por esta razón, no nos extraña las diversas controversias que se han dado a causa de la carta o su utilización como medio para contrarrestar problemáticas que se han presentado en el transcurso de la historia. En este sentido, Marín Lutero, es a nuestro parecer el personaje que más relacionamos con la Carta a los Romanos ya que encuentra en ella la prueba de su idea de justificación y, porque consideraba a la carta «como la verdadera parte principal del Nuevo Testamento y el evangelio más puro»<sup>308</sup> pero que ha sido según él «oscurecida en forma lamentable con comentarios y toda clase de charlatanería». También, hacemos una mención especial de Karl Barth, que hace un comentario a la carta desde un contexto marcado por la Primera Guerra Mundial. En su comentario ataca «tanto la noción de individuo como sujeto creador de cultura e historia como la noción de religión que había dado a la cultura burguesa un apoyo ideológico crucial»<sup>309</sup>. La controversia causada por esta postura le lleva a decir en la segunda edición de la carta, que era necesario «hacer una continuada dedicación a comprender a Pablo»<sup>310</sup>.

En suma, cualquier investigación que se haga a la carta a los Romanos, debe ser lo más objetiva posible, ya que, si nos acercamos desde pretensiones personales, hacemos una interpretación que no corresponde al sentido teológico de Pablo. Es necesario, entonces, «comprender la intención de testigo original, donde sigue siendo esencial la investigación histórica de las tradiciones bíblicas en su particular contexto original, pues ella hace posible que no impongamos nuestros presupuestos modernos a la palabra que Dios dirigió a su pueblo en la antigüedad»<sup>311</sup> y no caer en una interpretación errónea, pues la carta está «lejos del *smog* de cierto reduccionismo piadoso o moralista (o ambas cosas) de la vida cristiana»<sup>312</sup>.

---

<sup>306</sup> Longenecker, XVII.

<sup>307</sup> Esler, 13.

<sup>308</sup> Martín Lutero, *prefacio a la carta a los Romanos* (1522).

<sup>309</sup> Esler, 15.

<sup>310</sup> Karl Barth, *Carta a los Romanos*, trad. Abelardo Martínez de la Pera (Madrid: BAC, 1998), 47.

<sup>311</sup> Esler, 15.

<sup>312</sup> Penna, 20.

Por todo lo que dijimos anteriormente, somos conscientes de la limitación de nuestro trabajo, porque la carta misma contiene una densidad teológica que nos supera. Por esta razón, la investigación que hemos realizado no es una conclusión definitiva, porque hay temas que no han quedado claro, pues no hay una opinión deliberada de los eruditos, sino que hay opiniones diversas. Aun así, presentamos a continuación una lista de posibles investigaciones ulteriores y que en este trabajo no pudimos realizar, temas que fueron surgiendo a partir de la investigación del sustantivo δικαίωσις (justificación).

En primer lugar, dijimos en una de las conclusiones del primer capítulo que justicia (δικαιοσύνη) y justificación (δικαίωσις) son dos sustantivos que, aunque están relacionados por tener la misma raíz, son conceptos que tienen cada uno un significado distinto en la teología de Pablo. Sin embargo, no se ha profundizado en el significado de δικαιοσύνη para hacer la comparación con δικαίωσις, y responder en qué consiste la diferencia entre estos dos términos.

En segundo lugar, unido a la propuesta anterior, consideramos que es necesario realizar una revisión de las diversas versiones que tenemos de la Carta a los Romanos en castellano, ya que muchas versiones al traducir δικαίωσις o δικαιοσύνη no hacen distinción de los términos. Esto crea un problema, ya que en la misma traducción se hace una interpretación del texto. Por esto, es necesario ser fiel al texto bíblico y hacer una traducción correcta de los términos.

En tercer lugar, pretendemos hacer una propuesta, que esperamos no sea muy atrevida. Pero nos llama la atención de que el término favorito utilizado por Pablo es δικαιοσύνη (justicia) y no δικαίωσις (justificación). Esto no quiere decir que ambos términos no sean importantes en la teología de Pablo. Al contrario, en el tercer capítulo de este trabajo explicamos la importancia de δικαίωσις (justificación) que, aunque aparece solo dos veces en la carta no le resta importancia. A pesar de eso, ¿no sería más plausible hablar de *la doctrina de la justicia* en vez de *la doctrina de la justificación?*, donde no solo el sustantivo δικαίωσις encontraría su lugar, sino también otros términos como: justo, justificar, etc. Otro aspecto que resaltamos es que la expresión «**justificación por la fe**» no es una expresión bíblica, pues en la carta de Pablo nunca aparecen vinculadas *justificación y fe* como lo hacemos en el castellano. Por tanto, no hay una expresión en el texto griego que una estos dos conceptos, sino que δικαίωσις se vincula con otros términos: con la muerte y resurrección de Cristo, pero no se relaciona directamente con la fe, es decir, no aparecen unidos estos dos términos en el texto de Pablo.

En cuarto lugar, proponemos una revisión más detallada de las diversas relecturas de δικαίωσις (justificación) en la historia de la Iglesia. Nosotros solo pudimos abarcar dos autores (Orígenes y Agustín), donde Orígenes hace una relectura moralista del término, y Agustín en el texto latino que utiliza, no hace distinción de los sustantivos *justicia* y *justificación*. Por tal motivo, sería interesante profundizar en las diversas relecturas del término en la historia de la Iglesia, y ver si se ha mantenido o no una fidelidad con el sentido teológico del término en la carta de Pablo.

Por último, consideramos que haría falta comparar lo que llamamos en la actualidad «doctrina de la justificación por la fe», con el término δικαίωσις (justificación) utilizado por Pablo, para ver la fidelidad al término utilizado y las diferencias que las separan de su sentido original.



## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía primaria

#### 1. Instrumentos de trabajo

Balz, Horst y Gerard Schneider (eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Traducido por Constantino Ruíz-Garrido, 2 vols. Salamanca: Sígueme, 2001.

Biblia de Jerusalén. 4ª ed. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

Cantera Burgos, Francisco y Manuel Iglesias Gonzáles. *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. 3ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 4ª reimpre., 2015.

Coenen, Lothar, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (dirs.). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. 2 vols. Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 2014.

García Santos, Amador Ángel. *Diccionario del Griego Bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. 2ª edición revisada y ampliada. Estella: Verbo Divino, 2016.

Kittel, Gerhard Friedrich. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Traducido por Geoffrey W. Bromiley. Bogotá: Libros Desafío, 2002.

Lacueva, Francisco. *Interlineal académico del Nuevo Testamento*. Editado, revisado y complementado por Juan Carlos Cevallos A. Barcelona: CLIE, 2018.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Editado por Barbara und Kurt Alad, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, y Bruce M. Metzger. 28ª Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Rahlfs, Alfred. *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX intérpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

## **2. Metodología**

Artola, Antonio M. y José Manuel Sánchez Caro. *Biblia y Palabra de Dios*. Estella: Verbo Divino, 1989.

De Wit, Hans. *En la dispersión el texto es Patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. 2ª ed. Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana. 2ª ed. 2017.

Guijarro, Santiago. *Metodología exegética del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.

Marguerat, Daniel e Yvan Bourquin. *Cómo leer los relatos bíblicos: Iniciación al análisis narrativo*. Traducido por José Pedro Tosaus Abadía. Santander: Sal Terrae, 2000.

O' Callaghan, Josep. *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*. Traducido por Ricardo Lázaro Barceló. 2ª ed. Estella: Verbo Divino, 2000.

Pontificia Comisión Bíblica. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 3ª ed. Madrid: PPC, 1994.

Ramírez Fueyo, Francisco. *Ayuda metodológica para la redacción del trabajo de licenciatura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018.

Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta, 1993.

## **3. Comentarios y monografías a la Carta a los Romanos**

Alegre Santamaría, Xavier. *Carta a los Romanos*. Estella: Verbo Divino, 2012.

Barth, Karl. *Carta a los Romanos*. Traducido por Abelardo Martínez de la Pera, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

C.E.B, Cranfield. *La Epístola a los Romanos*. Traducido por David R. Powell, Buenos Aires: Nueva Creación, 1993.

\_\_\_\_\_. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1975.

Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation With Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1992.

- Käsemann, Ernst. *An die Römer*. 3ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1974.
- Longenecker, Richard. *La Epístola a los Romanos: Un comentario sobre el texto griego*. Traducción por Reynaldo Gastón Medina, Michigan: Fundación Hurtado, 2019.
- Lutero, Martín. *Comentario: Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. Traducido por Erich Sexauer, vol. I. Sevilla: Editorial CLIE, 2003.
- Moo, Douglas. *Comentario a la Epístola de Romanos*. Michigan: Editorial CLIE, 2014.
- Origène, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Tome III, livres VI-VIII, Sources Chrétiennes N° 532, Texte critique établi par Caroline P. Hammond Bammel. — Introduction par Michel Fédou, traduction et notes par Luc Brésard, o.c.s.o. et Michel Fédou, s.j., index par Luc Brésard. París: Les Éditions Du Cerf, 2010.
- Penna, Romano. *Carta a los Romanos: Introducción, versión y comentario*. Traducción por José Pedro Tosaus Abadía, Estella: Verbo Divino, 2013.
- Pérez Millos, Samuel. *Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento Romanos*. U.S.A.: CLIE, 2011.
- Sanday, William. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to Romans*. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd, 1908.
- Wilckens, Ulrich. *La carta a los Romanos: Rom 1-5*. Vol. I, Traducción por Víctor A. Martínez de la Pera. Salamanca: Sígueme, 2006.

## **Bibliografía secundaria**

### **1. Otras obras**

- Aletti, Jean-Noël. *Israël et la loi dans la Lettre aux Romains*. París: CERF, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul Keys to Interpretation*. Translated from the French by Peggy Mannig Meyer. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015.
- Brown Raymond E, Josephh A. Fitzmyer y Roland E. Murphy (eds.). *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*. Traducido por José Pedro Tosaus, José Pérez Escobar, Federico Pastor Ramos, Olga Viña, Olga Nicolao y Teresa Forcades. 4ª reimpr. Estella: Verbo Divino, 2017.

- Coenen, L. «muerte (θάνατος)». En DTNT, vol. II, 113-127.
- Dunn, James D. *The New Perspective on Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Esler, Philip F. *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos: El contexto social de la carta de Pablo*. Traducido por José Pérez Escobar. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Fitzmyer, Joseph A. *Teología de San Pablo*. Traducido por J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017.
- Kertelge, K. «δικαιοσύνη». En DENT, vol. I, 986-1000.
- \_\_\_\_\_. «δικαίω». En DENT, vol. I, 1000-1014.
- \_\_\_\_\_. «δικαίωμα». En DENT, vol. I, 1014-1017.
- Link, H.-G. «vida (ζωή)». En DTNT, vol. II, 802-808.
- Lisias. *Contra Eratóstenes*. Introducción, traducción y notas por Lourdes Rojas Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- \_\_\_\_\_. Lisias. *Discurso IX*. Introducción, traducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988.
- Lozano Lozano, Alfonso. *Romanos 5: La vida de los justificados por la fe y su fundamento, la reconciliación por nuestro Señor Jesucristo*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Perrot, Charles. *La carta a los Romanos*. Cuadernos Bíblicos, nº65. Pamplona: Verbo Divino, 2017.
- Pitta, Antonio. *Romans, the Gospel of God*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2020.
- Quasten, Johannes. *Patrología I, hasta el concilio de Nicea*. Editado por Ignacio Oñatibia, 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Quell G. et G. Schrenk. Justice, en Dictionnaire Biblique Gerhard Kittel, VI<sup>e</sup>. París: Éditions Labor et Fides, 1969.
- San Agustín. *Exposición de algunos textos de la carta a los Romanos*. En *Obras completas de san Agustín*, XVIII. Edición bilingüe. Traducción por José Cosgaya, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis, 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

\_\_\_\_\_. *Exposición incoada de la carta a los Romanos*. En Obras completas de san Agustín, XVIII. Edición bilingüe. Traducción por Cosgaya José, Miguel Fuertes Lanero y Pío de Luis, 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

Seebas, H. «Justicia (δικαιοσύνη)». En DTNT, vol. I, 792-798.

Schneider, G. «δικαιοσ». En DENT, vol. I, 982.

Stott, John. *El mensaje de Romanos*. Traducido por David Powell. Buenos Aires: Certeza Unida, 2007.

Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Traducido por David Gonzalo Maeso Madrid: Ediciones Aguilar, 1969.

Vidal, Senén. *Pablo. De Tarso a Roma*. 2ª ed. Santander: Sal Terrae, 2008.

## **2. Artículos sobre Rm 4, 1-25 y 5, 12-21**

Bravo Quito, Ernesto. «La justificación por la fe sola: un enfoque nuevo para un viejo problema». *Revista Bíblica*, 51, nº 33 (1989): 11-39.

De la Serna, Eduardo. «La justificación por la fe, una mirada teológica del trabajo paulino». *Revista Bíblica* 1-2 (2004): 101-115.

Hans-Josef, Klauck. «Debate sobre la justificación: Pablo, Santiago y Martín Lutero». *Carthaginensia, Revista de estudio de Investigación* 31 (2001): 67-86.

Manzarbeitia Valle, Santiago. «San Pablo». *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. VII, nº 14, (2015): 39-61.

Otero, Tomás. «La nueva perspectiva sobre Pablo y la justificación por la fe». *Scripta Theologica* 41 (2009): 889-898.

Pitta, Antonio. «El espíritu y la Escritura en la Carta a los Romanos». *Reseña bíblica: revista trimestral de la asociación bíblica española*, nº 63 (2009): 35-37.

Scholtus, Silvia Cristina. «Un análisis de la exégesis paulina de Romanos 4 y 5». *DavarLogos*, nº 1 (2016): 49-88.