

JUSTICIA*

Rafael Aguirre
Francisco Javier Vitoria Cormenzana

I. PERSPECTIVA BIBLICA¹

Toda teología tiene que ser la articulación lógica y sistemática de la experiencia creyente. En el caso de la teología de la liberación se trata de algo más que de un postulado teórico o de una vinculación genérica; se trata de la interpretación de comunidades cristianas concretas, pobre ellas mismas, en un contexto social marcado por la pobreza y la injusticia, con una experiencia de fe inmediata y profunda, que se vincula con su lucha por su liberación integral.

En esta teología, como en estas comunidades, el recurso a la Escritura tiene unas características muy peculiares, que hay que tener muy presentes al estudiar el tema de la justicia. La experiencia de estas comunidades se convierte en el primer principio hermenéutico, que marca prioridades, orienta la lectura y dirige las preguntas. Pues bien, tanto a la luz de la sociología del

* Rafael Aguirre es autor del apartado «Perspectiva bíblica» y Francisco Javier Vitoria Cormenzana del correspondiente a «Perspectiva sistemática».

1. Cf., como referencia, la siguiente bibliografía básica: R. Aguirre, *Jesús de Nazaret, el amor que lleva a la justicia*, Madrid, 1988; J. Alonso Díaz, «Términos bíblicos de justicia social y traducción de equivalencia dinámica»: *EstEcl* 51 (1976), pp. 95-128; Id., «El Mesías y la realización de la justicia escatológica»: *Salmaticensis* 23 (1976), pp. 61-84; Id., «Las "buenas obras" (o la justicia) dentro de la estructura de los principales temas de Teología Bíblica»: *EstEcl* 52 (1977), pp. 445-486; Id., «La "justicia interhumana", idea básica de la Biblia»: *Cultura Bíblica* 35 (1976), pp. 61-84; L. Epszstein, *La justice sociale dans le Proche-Orient et le Peuple de la Bible*, París, 1983; A. J. Henschel, *Los profetas II, Concepciones históricas y teológicas*, Buenos Aires, 1973; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, 1972; Id., *El Ser y el Mesías*, Salamanca, 1973; J. L. Sicre, «Con los pobres de la tierra». *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, 1985.

conocimiento como de la misma tradición cristiana, la «analogía de situación» es uno de los presupuestos para leer adecuadamente el mensaje bíblico. Aquí está la raíz de la penetración con que la teología de la liberación ha recuperado muchos temas bíblicos centrales que estaban un tanto orillados en las tradiciones académicas convencionales (no sólo en las escriturísticas sino también en las teológicas, además de, por supuesto, en la vida de amplísimos sectores de lo que se denomina el mundo cristiano).

En efecto, los estudios bíblicos han conocido un enorme desarrollo en los dos últimos siglos; los más diversos métodos científicos que iban surgiendo se han aplicado a la Biblia (análisis literario, estudios tradicionales y redaccionales, análisis estructuralistas, psicológicos, sociológicos...). No hay duda de los grandes avances que todo ello ha supuesto. Pero legítimamente se puede tener la impresión de que, con frecuencia, las controversias académicas se han encerrado en cuestiones, a veces interesantes, pero cuyos voluminosos esfuerzos contribuían bien poco al conocimiento del contenido central de la Biblia. Más aún: el mundo de los biblistas está acechado por el peligro de un cierto alambicamiento y academicismo que en vez de ayudar a la relevancia del texto puede llevar a su encubrimiento.

Si la teología de la liberación ha sido muy sensible a temas bíblicos absolutamente centrales, tales como Dios y la liberación en la historia, los pobres, el Jesús terrestre, la denuncia profética..., ello es debido a que se ha dejado llevar por las preguntas del pueblo creyente y pobre, que es, sin duda, el gran sujeto que mejor puede sintonizar con quienes fraguaron la experiencia de Dios de la que habla la Biblia. Es esto lo que llamaba «analogía de situación». Bien entendido que con esta afirmación sólo pretendo subrayar algo muy característico y positivo del acercamiento bíblico de la teología de la liberación, pero sin ninguna pretensión de hacer aquí una hermenéutica teológica completa.

La teología de la liberación descubre y desarrolla las raíces bíblicas de la justicia. Es un caso prototípico de lo que he intentado explicar: «la sed de justicia» de muchas comunidades creyentes en el subcontinente latinoamericano sintoniza connaturalmente con el mensaje bíblico; se descubre en la exigencia de justicia un hilo conductor central de la revelación de Dios; a la vez, la experiencia bíblica de Dios radicaliza, purifica y abre nuevos horizontes a la «sed de justicia» con que se abordaba la lectura de la Biblia. Hay un «círculo hermenéutico» entre la experiencia humana de los pobres que leen la Biblia y la palabra de Dios que el creyente escucha en sus páginas.

La teología de la liberación no comienza por el estudio de los campos semánticos de la palabra «justicia» y de sus equivalentes en hebreo o en griego. El punto de partida está constituido por la

cuestión radical de los pobres, la cuestión de la humanidad oprimida, la conciencia de lo debido a la dignidad de cada persona y de los grupos sociales; la fe en Dios no puede ser ajena a la exigencia de justicia. Y, en efecto, en la Biblia encontramos centralmente (no exclusivamente) las vicisitudes de un pueblo pobre que clama a Dios como esperanza de justicia, de supervivencia y de libertad.

Mi intención es presentar con cierto rigor exegético algunos de los planteamientos bíblicos sobre la justicia en la perspectiva de la teología de la liberación y que, en buena medida, han sido elaborados en obras de autores de esta orientación.

Cuando se dirige a la Biblia la pregunta por la justicia no realizamos preguntas tangenciales o marginales, sino que nos adentramos en el corazón de la religión de Israel y de Jesús. La justicia es un atributo central de Dios, es un elemento constitutivo de la salvación; la justicia interhumana es la exigencia central que Yahvé inculca y que debe caracterizar esencialmente a su pueblo. Preguntar por la justicia nos lleva directamente al misterio de Dios y a su proyecto para la humanidad.

Evidentemente no podemos esperar de la Biblia recetas prácticas de actuación. Se requiere para ello el conocimiento de la realidad y la utilización de una serie de mediaciones teóricas y prácticas. Pero pienso que el recurso a la Biblia es muy importante para comprender que el compromiso por la justicia no es un elemento adicional, quizá importado por modas recientes, sino que surge de la entraña misma de la fe en Dios.

1. *Un acontecimiento justiciero y liberador en el centro de la fe del Antiguo Testamento*

El Dios de la Biblia no es un Dios simplemente de la naturaleza, ni que se manifieste a través del discurso de sabios o filósofos. Es un Dios que se revela en la historia y a través de la historia. Y el gran hecho revelador es un acontecimiento político, una gesta liberadora de un pequeño pueblo oprimido, los esclavos hebreos en Egipto. Ahí se da a conocer Yahvé como un Dios que hace justicia y conduce a la libertad.

El libro del Exodo describe todos los mecanismos clásicos de opresión cuando presenta la situación de los hebreos como proletarios al servicio de las obras imperiales del faraón: les imponen trabajos cada vez más pesados, intentan controlar su peligroso crecimiento demográfico, interpretan como vagancia sus ansias de libertad y les aumentan frenéticamente el ritmo de producción (Ex 1-5).

Ya desde su primera presentación Moisés aparece como un

hombre apasionado por la justicia: renuncia a su vida cómoda en la casa del Faraón, va a visitar a su pueblo y toma partido por un hebreo que estaba siendo golpeado por un egipcio, lo cual le obliga a huir (Ex 2).

Podría pensarse que a Moisés en Madián no le quedaba sino llorar sus ímpetus juveniles por la justicia, pero va a ser ahora cuando Dios le va a llamar para su gran tarea de justicia y libertad:

Dijo Yahvé: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa..., así, pues, el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los hijos de Israel, de Egipto (Ex 3, 7-10; cf. 6, 6-8).

En este texto se dice que el *clamor* de los oprimidos es escuchado por Dios o llega hasta él. Es ésta una característica clave de Dios en toda la Biblia: Dios escucha el clamor del oprimido. Bien entendido que este clamor no es necesariamente una oración, sino un quejido de dolor y sufrimiento (el término hebreo es *Sea'qah*).

En la legislación de Ex 22,21-20 se dice: «No vejarás a viuda ni a huérfano. Si la vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada...». La relación con el texto de la teofanía a Moisés es evidente. Dios quiere la justicia para los oprimidos y de la misma forma que escuchó los clamores de los hebreos y castigó al Faraón, escuchará los clamores de los oprimidos en Israel y castigará al pueblo que antes liberó.

Se multiplican los lugares en que se dice que Yahvé escucha el clamor del oprimido. «Caín, ¿dónde está tu hermano Abel?» (Gén 4,9): he aquí la inquietante y decisiva pregunta que Dios hace desde el principio de la Biblia, y la causa de esta preocupación se señala inmediatamente: «¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano *clamar* a mí desde el suelo» (Gén 4,10).

En el Salmo 34,18 se dice de forma general: «*Clamaron* los justos y Yahvé los oyó y los libró de todas sus angustias... Los que oprimen al justo serán destruidos...» (cf. Sal 107,6; Is 19,20; Job 18,7).

Este pueblo beneficiario de la intervención justiciera de Dios recibe de éste la ley. Es el gran don y la gran exigencia; es la contrapartida humana de la gracia divina. Pues bien, la autopercepción de Yahvé en el momento de entregar el Decálogo es ésta: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Ex 20,1). Y es que el Dios liberador otorga la ley como medio de liberación y humanización. La intención

última de la ley es promover la justicia interhumana, hacer de Israel un pueblo en que reine la fraternidad. Cumplir la ley no es sino aceptar la soberanía de Dios, y en esa medida el pueblo vivirá en paz y fraternidad. «El fruto de la justicia es la paz» (Is 32,17). La honda experiencia religiosa es inseparable del esfuerzo por crear justicia y derecho.

Lo dicho vale para el aspecto moral de la legislación, que es su núcleo. Pero en la legislación se establecen incluso algunas instituciones para garantizar la promoción de la justicia y defender los derechos de los pobres. Quiero citar el *año sabático* y el *año jubilar*.

Entre otras cosas, el año sabático (cada siete años), se debían perdonar a los israelitas todas las deudas, y se indica la finalidad de esta medida: «para que no haya pobres junto a ti» (Dt 15,4); y se advierte severamente que hay que abrir siempre la mano y el corazón al hermano pobre, pese a que se acerque el año séptimo, en el que se pierden todos los derechos sobre lo prestado (Dt 15, 7-11).

Cada siete semanas de años, es decir, tras cuarenta y nueve años, venía el año jubilar. Es un año de descanso para la tierra, que queda sin cultivar; pero es, sobre todo, el momento en que cada uno recupera la propiedad familiar de la tierra. Se suprime la propiedad diferenciante que con el curso de la vida va surgiendo entre los israelitas. La razón es clara: la tierra pertenece sólo a Dios, que quiere que todos participen de ella de forma igual y fraterna. Y hasta tal punto la tierra es sólo de Dios, que lo que un hombre vende a otro no es propiamente la tierra, sino las cosechas que se pueden obtener hasta el próximo año jubilar (Lev 24, 8-19).

Se discute hasta qué punto se pusieron en práctica en Israel el año sabático y el jubilar, pero sí manifiestan con claridad la preocupación por la justicia de la tradición en la que nacen.

Aún quiero hacer otra observación antes de acabar este punto. Se señala siempre, y con razón, que Israel conoce a su Dios a través de la experiencia histórica del éxodo. De modo que el Dios creador aparece, probablemente, en un segundo momento en la fe judía y en todo caso está subordinado al Dios liberador.

Y esto es rico en consecuencias. De algún modo la intervención liberadora de Dios pretende recomponer el orden de la creación roto por el pecado del hombre. Pero es más claro aún que la afirmación de la creación y su desarrollo debe hacerse en función de la liberación del hombre y de todos los hombres. Quiere decir que el desarrollo de la técnica, de la ciencia y del dominio del hombre sobre la naturaleza no se justifican por sí mismos, sino que tienen que estar en función del crecimiento de la justicia, de la fraternidad, de la liberación del conjunto de la humanidad. Hay que tener cuidado para que una teología de la creación no se

convierta en la legitimación de un desarrollo elitista y de un sistema deshumano. En la perspectiva bíblica el desarrollo de la creación debe estar al servicio de la justicia, es decir, de la liberación del conjunto de la humanidad.

2. ¿Cuál es el sentido último de la elección de un pueblo?

El proyecto de Dios no se basa en la arbitrariedad, sino en la voluntad de justicia. Creo que a la luz de este hilo conductor se puede entender el porqué de la elección de un pueblo, que es un tema bíblico que frecuentemente resulta escandaloso.

Vamos a leer el famoso Canto de la Viña, una de las cumbres literarias de la Biblia (Is 5, 1-7):

1. Voy a cantar en nombre de mi amigo un canto de amor a su viña: Mi amigo tenía una viña en fértil collado.
2. La entrecavó, la descantó y plantó buenas cepas; construyó en medio una atalaya y cavó un lagar.
Y esperó que diese uvas, pero dio agrazones.
3. Pues ahora, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá, por favor, sed jueces entre mí y mi viña.
4. ¿Qué más cabía hacer por mi viña que yo no lo haya hecho?
¿Por qué, esperando que diese uvas, dio agrazones?
5. Pues ahora os diré a vosotros lo que haré con mi viña: quitar su valla para que sirva de pasto, derruir su cerca para que la pisoteen.
6. La dejaré arrasada: no la podarán ni la escardarán, crecerán zarzas y cardos; prohibiré a las nubes que lluevan sobre ella.
7. La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel, son los hombres de Judá su plantel preferido.
Esperó de ellos derecho (*mispát*), y ahí tenéis: asesinatos (*mispaj*); esperó justicia (*sedaqah*), y ahí tenéis: lamentos (*sea'aqah*).

Se describe con frases breves, que se van acumulando, todo lo que Dios ha hecho por su pueblo elegido. Después viene el amargo lamento de Dios, que ve su amor defraudado y no correspondido: «¿qué más cabía hacer por mi viña que yo no lo haya hecho?, ¿por qué esperando que diera uvas dio agrazones?». El destino trágico de la viña refleja la catástrofe que espera al pueblo de Israel. Al final, en el v. 7, se explica el sentido del canto con un juego de palabras en hebreo. Dios había elegido a su pueblo para que practicase el derecho (*mispát*) y lo que hay son crímenes (*mispaj*); la elección tenía como fin la justicia interhumana (*sedaqah*) y lo que se encuentra es su negación, el clamor (*sea'aqah*) de los oprimidos. Si Israel no practica la justicia y el derecho es desechado, pues su elección carece de razón de ser.

Ya sabemos el sentido técnico de *sea'aqah*/clamor. Algo parecido sucede con la palabra *mispaj*/asesinato que también

aparece en el importante versículo 7. No hay que tomarlo al pie de la letra. Con frecuencia el lenguaje bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, designa como «matar» al mero no socorrer al necesitado (que es lo contrario del derecho/*mispát*). Por ejemplo, en el salmo 94, 6 se dice que «los injustos matan al forastero y a la viuda, asesinan a los huérfanos» (cf. Ex 22, 21-22). De forma similar, 1 Jn 3, 15 dice que «todo el que aborrece a su hermano es un asesino». El pecado por antonomasia es el de Caín que quita la vida a su hermano, la máxima injusticia. Por eso toda injusticia, como toda falta de amor, se designa asesinato/*mispaj*, porque es siempre, de alguna manera, un atentado contra la plenitud de vida del prójimo.

Este texto tan explícito de Isaías no hace sino recoger lo que ya aparece claramente en el momento clave de la elección de Abraham como padre de un gran pueblo. El ciclo de Abraham viene en el Génesis tras una serie de capítulos que en cierta manera suponen un fracaso de Dios en la creación del hombre. En efecto, pronto irrumpe el pecado en el mundo bajo la forma de injusticia interhumana, es el pecado de Caín que se va propagando. La cosa es tan grave que se dice que Dios se arrepintió de haber creado al hombre (Gén 6, 6), pero, sin embargo, no le destruye totalmente sino que se apresta a reconstruirlo. Dios se propone ahora hacer surgir una «nueva humanidad» en Abraham.

La elección de Abraham se describe de forma progresiva y su objetivo no aparece hasta el final. A Abraham se le saca del «mundo corrompido», debe ponerse en marcha hacia otro tipo de convivencia, porque debe formar un gran pueblo, que será el «pueblo de Yahvé» (Gén 12). En Gén 17, 1 le dice Dios: «anda en mi presencia y sé perfecto». «Ser perfecto» (*tamin*, en hebreo) está íntimamente relacionado con la práctica de la justicia (cf. Prov 11, 20; Dt 32, 4; 2 Sam 22, 22ss). Pero es poco después donde Dios le desvela el motivo de la elección:

Me he fijado en él, para que él mande a sus hijos y a su casa después de él, que guarden el camino de Yahvé, *practicando la justicia y el derecho*, a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido (Gén 18, 19-20).

¿Para qué quiere Dios formarse un gran pueblo? La respuesta es clara: para que practiquen el derecho y la justicia, y para que enseñen esta práctica a la humanidad entera. Ahora bien, «el fruto de la justicia es la paz» (Is 32, 17). Y la paz (*shalom*) es la plenitud de todas las bendiciones. A Abraham se le dice en este mismo contexto que «ha de convertirse en una nación grande y poderosa, y que en él van a ser benditas todas las naciones de la tierra» (Gén 18, 18). Ahora se entiende cómo puede ser Abraham fuente de

bendición: en la medida en que su pueblo practique el derecho y la justicia será fiel a su elección y conocerá la bendición divina.

3. *Mispat wesedaqah / Derecho y justicia como hilo conductor del plan de Dios en la Biblia*

La soberanía de Dios se promueve en la medida en que se afirma el derecho y la justicia entre los hombres (en hebreo se reitera la expresión *mispat-wesedaqah*).

El restablecimiento de la justicia implica intervenir activamente en favor de los pobres y oprimidos. En una singular acción de este estilo ha descubierto el pueblo de Israel la mano de su Dios y esto ha marcado toda su reflexión teológica.

Cuando se quiere destacar los momentos positivos de la historia del pueblo se subraya la presencia de «el derecho y la justicia». De David se dice en 2 Sam 8, 15: «Reinó David sobre todo Israel administrando *derecho y justicia* a todo su pueblo». De Salomón se afirma por boca de la reina de Saba: «Te ha puesto como rey para administrar *derecho y justicia*» (1 Re 10,9).

Lo que se dice de David y de Salomón se pide para todos los reyes en el salmo 72, 1 ss: «¡Oh Dios, dale al rey tu *mispat*, y al hijo del rey tu *sedaqah*, para que impongan la justicia especialmente en favor de los pobres!...»

No sólo cuando se describe el pasado de los dos grandes reyes se habla de la justicia. También cuando se piensa en el futuro, en el tiempo mesiánico, se cree que será la plena realización de la justicia. Y como el Mesías es un rey ideal del futuro, se considera coherentemente que la justicia y el derecho son atributos que le pertenecen esencialmente:

Saldrá un renuevo del tocón de Jesé,
y de su raíz brotará un vástago.
Sobre él se posará el espíritu del Señor:
espíritu de prudencia y sabiduría,
espíritu de consejo y valentía,
espíritu de conocimiento y respeto del Señor.
No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas;
juzgará con justicia a los pobres,
con rectitud a los desamparados.
Ejecutará al violento con la vara de su boca,
y al malvado con el aliento de sus labios.
La justicia será el ceñidor de sus lomos... (Is 11, 1-5).

Como consecuencia de esta justicia del Mesías se producirá la paz que viene descrita de forma poética e idealizada (Is 11, 6-9). Más aún, ese día en que se realice la justicia y la fraternidad, Israel

será un ideal atractivo para todas las naciones y cumplirá así su misión de pueblo elegido: «aquel día la raíz de Jesé se erguirá como enseña de los pueblos: la buscarán las naciones y será gloriosa su morada» (Is 11,10).

Hay otras profecías en las que se presenta el Mesías como realizador de la justicia:

Mirad que vienen días —oráculo de Yahvé—
en que suscitaré a David un Germen *justo*:
reinará un rey prudente,
practicará el *derecho y la justicia* en la tierra...
Y este es el nombre con que le llamarán:
Yahvé, justicia nuestra (Jer 23 5-6; cf. Is 9,5-9).

Hay veces en que el instrumento de la salvación futura es el siervo profeta de Yahvé, que también tiene como misión realizar «el derecho y la justicia»:

Mirad a mi siervo, a quien sostengo;
mi elegido, a quien prefiero.
Sobre él he puesto mi espíritu,
para que traiga el derecho a las naciones...
Promoverá fielmente el derecho,
no vacilará ni se quebrará,
hasta implantar el derecho en la tierra (Is 42, 1-4).

Como consecuencia de la acción del Mesías el pueblo escatológico de Dios será justo. «Todos los de tu pueblo serán justos» (Is 60, 21). La efusión escatológica del Espíritu traerá la plenitud de justicia y de paz (Is 32, 15-20). Precisamente el autor de los Hechos de los Apóstoles quiere presentarnos a la Iglesia primitiva como el pueblo de Dios en quien se cumplen estas promesas: sobre ella se derrama la efusión del Espíritu en Pentecostés (Hech 2) y, como consecuencia, viven en una situación de justicia y de máxima fraternidad (Hech 2, 44 ss; 4, 32-34).

Siguiendo el hilo de la justicia que recorre la trama de la narración bíblica, hay que mencionar el Deutero-Isaías. Este profeta escribe cuando el pueblo está en el destierro y su propósito es confortarle y animar la esperanza. La situación del pueblo en Babilonia guarda analogía con la que había sufrido siglos antes en Egipto. Y el profeta les anuncia una nueva intervención justiciera y liberadora de Yahvé, que se describe como «un nuevo éxodo». Pero ahora la salvación será más plena y definitiva. No es posible presentar en este momento un tema tan sugestivo y me limito a señalar un dato del Dt-Is bien expresivo: en multitud de textos la justicia y la salvación se emparentan hasta parecer conceptos sinónimos; se trata de una justicia salvadora o de una salvación

que hace justicia (Is 45, 21; 46, 13; 45, 8; 51, 5-6; 59, 17; 61, 10; cf. Sal 98, 2; 71, 15).

4. *La justicia en los profetas*

El tema de la justicia interhumana es central en la predicación de los profetas de Israel. Hemos visto ya que Isaías consideraba que la realización de la justicia y el derecho era lo que explicaba la elección del pueblo. Este mismo profeta consideraba que los tiempos mesiánicos serían la realización plena de la justicia, de modo que la capacidad de actuarla es un atributo esencial del salvador futuro, ya sea éste descrito bajo la imagen del Mesías (Is 11) o bajo la del siervo de Yahvé (Is 42). Esta esperanza en la realización futura de la justicia plena, coincidiendo con la afirmación sin velos de la soberanía de Dios, se encuentra en muchos otros textos proféticos.

a) *La denuncia de la injusticia*

Con el típico vigor del lenguaje profético denuncia Amós la falta de justicia y ve en ella la causa del desastre que se avecina al pueblo. En efecto, si no practican la justicia abdican de su misión y no tiene razón de ser la elección. El profeta se dirige a las señoras aristócratas de la capital del reino del Norte que viven con gran riqueza y lujo:

Escuchad estas palabras, vacas de Basán,
que estáis en la montaña de Samaría,
que oprimís a los débiles,
que aplastáis a los pobres,
que decís a vuestros maridos: «¡Traed y bebamos!».
Jura el Señor Yahvé por su santidad:
os llegará la hora en que os cojan
a vosotras con garfios, a vuestros hijos con ganchos (Am 4, 1-2).
Pregonad en los palacios de Asdod
y en los palacios del país de Egipto;
congregaos contra los montes de Samaría
y ved cuántos desórdenes en ella,
cuántas opresiones en su recinto.
No saben obrar rectamente —oráculo del Señor—
los que amontonan violencia y despojo en su palacio.
Por eso, así dice el Señor Yahvé:
«El enemigo invadirá la tierra,
derribará tu fortaleza y saqueará tus palacios» (Am 3, 9-11; 5, 7-12; 6, 4-6).

El profeta Jeremías denuncia al rey Joaquín porque hace grandes construcciones a base de explotación e injusticia:

¡Ay del que edifica su casa con injusticias,
piso a piso, inicualemente;
hace trabajar de balde a su prójimo
sin pagarle el salario!
Piensa: me construiré una casa espaciosa con salones aireados,
abriré ventanas,
la revestiré de cedro, la pintaré de bermellón.
¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?
Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
es porque practicó la justicia y el derecho;
hizo justicia a pobres e indigentes,
y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor— (Jer 22, 13-16).

El profeta anuncia a continuación el fin trágico del rey, consecuencia de sus obras injustas (22, 18-19). En este oráculo hay algo notable que conviene subrayar: la equiparación entre «conocer a Dios» y «hacer justicia a pobres e indigentes». Naturalmente, se toma el conocimiento no como un puro acto del intelecto, sino como algo moral y que compromete a la persona entera. Esta audaz equiparación se encuentra también en otros lugares de los profetas (Os 4, 1-6; 6, 4-6; 2, 21-22) y, sobre todo, del Nuevo Testamento. Recordemos cuántas veces en el evangelio de Juan dice Jesús a las autoridades judías, supuestas expertas en divinidad, que «no conocen a Dios» (Jn 7, 28; 8, 19; 8, 54-55). Pero ¿por qué no conocen a Dios? El mismo Juan da la respuesta: «Todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7).

Por eso no puede sorprendernos que la carta a los Romanos nos diga que lo que se opone al verdadero conocimiento de Dios no es el error o la mentira, sino la injusticia («apriman la verdad con la injusticia», 1, 18) y que la misma carta establezca una equivalencia entre ser «indócil a la verdad y dócil a la injusticia» (2, 8).

b) *Contra un culto que encubre la injusticia*

No es difícil seguir en Jesús y en el Nuevo Testamento las tradiciones proféticas, como acabamos de ver. Pero vamos a continuar con los profetas del Antiguo Testamento. Con frecuencia se ha notado la tensión entre la religión ético-profética y la religión óntico-cultural. Prácticamente se recubre con la tensión entre el elemento carismático y el institucional de la religión de Israel. Se ha discutido mucho sobre este tema y no han faltado quienes han visto en los profetas unos adversarios implacables de toda clase de culto. Al menos es claro que denuncian con extremada virulencia los sacrificios, el culto, las prácticas piadosas

y la misma oración cuando no van acompañadas de obras de justicia o cuando sirven para legitimar una vida al margen o en contra de la justicia interhumana:

Yo detesto, desprecio vuestras fiestas
 ...
 no me complazco en vuestras oblaciones
 ni miro a vuestros sacrificios...
 ¡Que fluya sí, el derecho como agua
 y la justicia como un torrente inagotable! (Am 5, 21-25).

Jeremías se pone en la puerta del templo de Jerusalén y denuncia la falsa religiosidad de los que confían en el templo de Yahvé, mientras roban, matan, juran en falso y cometen toda clase de injusticias (7, 4-11, 21-23). Isaías clama «a voz en grito» (58, 1) contra los que ayunan mientras «explotan a sus trabajadores» (58, 3). El ayuno que Dios quiere es «abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo...» (58, 6-7).

Un texto de Isaías resume el ataque de los profetas contra todos los aspectos del culto, la oración incluida, cuando no responden a una vida de justicia con el prójimo:

¿A mí qué tanto sacrificio vuestro?,
 dice Yahvé.
 Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de cebones;
 y sangre de novillos y machos cabrios no me agrada,
 cuando venís a presentaros ante mí.
 ¿Quién ha solicitado de vosotros que llenéis de bestias mis atrios?
 No sigáis trayendo oblación vana:
 el humo del incienso me resulta detestable.
 ...
 no tolero ayuno ni asamblea festiva.
 Vuestros novillos y solemnidades aborrece mi alma
 ...
 Y al extender vuestras palmas,
 me tapo los ojos para no veros.
 Aunque menudéis la plegaria, yo no oigo.
 Vuestras manos están de sangre llenas:
 lavaos, limpiaos,
 quitad vuestras fechorías de delante de mi vista,
 desistid de hacer el mal,
 aprended a hacer el bien, buscad lo justo,
 dad sus derechos al oprimido,
 haced justicia al huérfano, abogad
 por la viuda (Is 1, 11-17; cf. 1, 21-23).

Pero en medio de una increpación tan dura, el profeta anuncia la misericordia de Dios y su disposición al perdón:

Venid, pues, y disputemos, dice el Señor.
 Así fuesen vuestros pecados como la grana,
 cual la nieve blanquearán.
 Y así fuesen rojos como el carmesí, cual la lana quedarán (1, 18).

c) La justicia interhumana y la intención última de la ley

La Ley es vista con frecuencia como continuación y coronamiento del gran acto justiciero con que Dios intervino en la historia para liberar a los oprimidos de Egipto. Y si los profetas atacan a un legalismo esclerotizado que no sirve al hombre es porque empalman con el concepto de ley como instrumento de liberación y de justicia:

Porque despreciaron la ley de Yahvé
 y no observaron sus mandamientos...
 porque venden al justo por dinero, y
 al pobre por un par de sandalias,
 aplastan contra el polvo la cabeza de los indigentes
 y tuercen el camino de los humildes (Am 2, 4-8).
 Haced auténtica justicia
 realizad cada uno compasión y misericordia con su hermano;
 no oprimáis a la viuda ni al huérfano,
 ni al forastero ni al pobre;
 que nadie trame en su corazón daños contra su prójimo.
 Pero se negaron a obedecer, opusieron hombros rebeldes,
 endurecieron sus oídos para no escuchar la ley
 y las palabras que Yahvé de los ejércitos envió por su espíritu
 por medio de los antiguos profetas (Zac 7, 9-12).

Quiero acabar este apretado resumen sobre los profetas con la sentencia, sobria y bellísima, con que Miqueas describe la vida del creyente:

Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno,
 lo que Yahvé de ti reclama:
 tan sólo practicar el derecho, amar la lealtad y caminar humildemente con
 tu Dios (Miq 6, 8).

5. Jesús de Nazaret: El amor que lleva a la justicia

No es posible hablar de los diversos autores o libros del Nuevo Testamento y me voy a centrar en lo que es su corazón y centro permanente de referencia: la vida y enseñanza de Jesús, que es heredero de la tradición de Israel y recoge la pasión por la justicia que recorre la fe del Antiguo Testamento.

a) Anuncia el reino de Dios: la cercanía de Dios como humanización y justicia

Para Jesús lo último y decisivo no es su propia persona, ni tampoco la ley, ni siquiera Dios en sí mismo. El centro de su predicación es el reino de Dios: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia» (Mc 1, 15).

Jesús proclama que la soberanía o el reinado de Dios se hacen presentes de una forma nueva a través de su ministerio y de su persona, y pide que se reconozca y se acepte este reinado. Implica un proyecto para el hombre y para la convivencia humana.

Jesús no habla de Dios en sí mismo, sino de Dios en cuanto se acerca a los hombres con un proyecto salvador. De esta manera se inscribe en la tradición bíblica que habla siempre, con distintas formulaciones, de un Dios para los hombres: un Dios que es liberación en el éxodo, alianza en muchos lugares, justicia en los profetas, presencia providente en la literatura sapiencial, misericordia y fidelidad siempre.

El reinado de Dios se ejerce ya desde ahora en la medida en que hay fraternidad, amor generoso y vida. La aceptación de la soberanía de Dios implica plenitud humana. El drama de la modernidad de la cultura europea ha consistido en que parecía que para afirmar a Dios había que despreocuparse de la historia humana; y como respuesta, quienes pretendían afirmar al hombre y trabajar por su liberación creían, con frecuencia, que tenían que comenzar por la negación de Dios. Ha sido la esquizofrenia de una religión deshumana y alienante, y de un humanismo sin Dios que ha tenido frutos históricos profundamente deshumanizadores. Para Jesús afirmar a Dios al margen de su proyecto histórico de humanización es idolatría. A la vez, Dios es el máximo garante de que el proyecto histórico esté realmente al servicio del hombre.

El anuncio del reino de Dios está profundamente vinculado con la peculiar experiencia que Jesús tiene de Dios como Padre (*Abbá*). Nos encontramos aquí con los datos que hasta los críticos más exigentes reconocen que proceden del Jesús histórico. Nos llevan al corazón de la experiencia de Jesús. Vive a Dios como el misterio del amor originario, como presencia cercana, fuente de vida y fundamento permanente, como futuro hacia el que camina. Y porque experimenta a Dios así, como Padre misericordioso, proclama su reinado, es decir, su venida favorable a los hombres para dar vida e instaurar la justicia y la fraternidad. Para Jesús invocar al Padre implica necesariamente añadir: «venga a nosotros tu reino». El reconocimiento del Padre es la realización histórica de la fraternidad y la justicia. La patencia del reino de Dios será la perfecta plenitud humana, pero Jesús afirma este reinado como

algo ya presente y actuante en la historia, y el Padre reina dando vida, su voluntad se realiza con frutos de fraternidad y de justicia.

Ya he señalado que la plenitud del reino es algo que se espera para el futuro y como don misterioso de Dios. Pero hay que subrayar que para la mentalidad bíblica el reino de Dios no es algo inverificable o que se limite a los meros individuos aislados. El reinado de Dios, su proyecto o voluntad para la historia, abarca todas las dimensiones de la realidad y es, ante todo, una llamada al pueblo de Israel para que se convierta y cumpla con su misión de pueblo elegido: ser «una luz para todas las naciones». Para ello el pueblo de Israel debía visibilizar por medio de unas relaciones sociales especialmente fraternas y justas la capacidad humanizante de la aceptación del reino de Dios en su propia vida. En la Biblia el concepto de reino de Dios es correlativo e inseparable del de pueblo de Dios. El reino de Dios aspira a una concreción histórica y visible. Por eso Jesús circunscribe todos sus esfuerzos al anuncio y a la llamada al pueblo de Israel. Su realización inmediata en este pueblo concreto es un medio necesario para que el reino de Dios pueda ser posteriormente una invitación dirigida a toda la humanidad.

b) El Dios de los pobres

Era normal en el judaísmo del siglo I que los movimientos de renovación religiosa se dirigiesen a un grupo de personas, a una élite espiritual, prescindiendo de la masa del pueblo o, incluso, despreciándola. Así los esenios se habían separado del judaísmo oficial y consideraban que era su secta, retirada en el desierto de Judá, el verdadero Israel. «Fariseo» quiere decir «separado», lo cual ya pone de relieve el autoconvencimiento de su propia superioridad moral y religiosa respecto al resto del pueblo. Pues bien, lo característico de Jesús es que se dirige a todo el pueblo sin excepción. Con reiteración informan los evangelios que todos acuden a él y acepta el trato con toda clase de personas.

Pero hay que decir más. Jesús se dirige preferentemente a los pobres, a los oprimidos y marginados. En su presentación programática en la sinagoga de Nazaret se aplica a sí mismo el oráculo de Isaías 61, 1-2:

El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido.
Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva,
a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para dar la libertad a los oprimidos
y proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4, 16-18; cf. Lc 7, 20-23).

Proclama dichosos a los pobres, a los hambrientos y a los afligidos porque el reino de Dios es, ante todo, una buena noticia para ellos. ¿Es que Jesús tiene una visión idealizada de la pobreza como lugar donde germinan las mejores virtudes morales? No, en absoluto. Los pobres y oprimidos son declarados bienaventurados no porque sean los mejores, sino porque son los que más sufren, son víctimas de la injusticia y del pecado, y cuando Dios irrumpe en la historia lo hace en favor suyo y para liberarles. No se trata de que Dios vaya a premiar sus virtudes, sino de que Dios quiere, ante todo, que se suprima una situación que se opone radicalmente a su voluntad y que es la expresión viva del antirreino. Las bienaventuranzas no hablan de la pobreza como virtud moral, sino de los pobres como realidad socio-histórica que afrenta a Dios, de modo que su reino se establece en la medida en que esa situación es superada por la justicia y la fraternidad. En otras palabras, las bienaventuranzas no son primariamente un mensaje moral, sino un anuncio teológico: proclaman que el signo de la presencia histórica de Dios es la liberación de los pobres y oprimidos. (Digo primariamente, porque es obvio que este anuncio exige una respuesta del hombre y tiene consecuencias morales).

Naturalmente, toda experiencia humana puede abrir un camino peculiar de acceso al misterio de Dios. Pero lo que está claro en el evangelio de Jesús es que la pobreza entendida no como la mera limitación antropológica que toda persona siente alguna vez en su vida, sino entendida como una situación histórica de despojamiento y de víctima de la injusticia, es lo que conmueve a Dios de un modo muy particular, de modo que su soberanía se manifiesta preferentemente en la liberación de este sufrimiento. Dios es un Padre misericordioso, y la injusticia, el dolor de los pobres, el hambre... son la negación histórica de su proyecto y de su presencia.

c) «Pobres con espíritu»

La capacidad deshumanizante de la riqueza es mucho mayor que la de la pobreza. Puede parecer una afirmación demasiado atrevida, pero que confirma como exacta la experiencia personal y ajena. Y es muy claro que el Nuevo Testamento, y concretamente Jesús, advierte con la máxima seriedad contra la capacidad destructora, en la historia y para la eternidad, que genera la riqueza. A medida que el cristianismo fue penetrando en el Imperio Romano y atrayendo a gentes de relativa buena situación se fue haciendo urgente la advertencia contra los ricos. Así se explica el énfasis de Lucas en el tema de los bienes materiales: si Jesús pretendía, ante todo, suscitar la esperanza de los pobres y

oprimidos, Lucas advierte de forma enérgica y hasta amenazante a unos destinatarios que ya no se cuentan entre los pobres de la tierra.

Ellacuría gustaba interpretar la primera bienaventuranza del evangelio de Mateo como «pobres con espíritu». Naturalmente no pretendía hacer una exégesis técnica, sino una interpretación teológica y significativa. Su preocupación era no sólo (lo que encajaría muy bien en el Primer Mundo) inculcar la pobreza real a quienes tienden a una interpretación puramente metafórica de la «pobreza espiritual», sino, ante todo, inculcar la necesidad de unos valores morales y culturales alternativos a los pobres desde los primeros pasos de su lucha política y social por la liberación.

Ellacuría, en mi opinión, el pensador latinoamericano que mejor ha articulado la reflexión filosófico-teológica con las mediaciones terrestres socio-políticas, insistía en que esta preocupación no era ni dualismo ni ingenuidad histórica, sino el presupuesto esencial para una transformación honda a la larga. Estas líneas, escritas en la casa donde él fue asesinado hace unos pocos meses y para un libro que él estaba dirigiendo con mucha ilusión, quieren ser un homenaje a su persona y un reconocimiento a la lucidez y hondura de su pensamiento en el tema que nos ocupa.

Con una de sus formulaciones redondas y provocativas solía decir él que había que optar por una «civilización de la pobreza». No en el sentido de aceptar la pobreza entendida como las diferencias introducidas por una situación injusta, sino como la sobriedad exigida por el reparto solidario en una perspectiva universal. En el fondo es la invocación de una transformación cultural y moral que debe acompañar a los cambios políticos. Dicho de otra forma, la solidaridad efectiva con los pobres y marginados tiene un aspecto de automarginación y de denuncia respecto a los valores dominantes y al sistema que provoca la pobreza y la marginación.

Ser «pobre con espíritu» es asumir las posibilidades de transformación cultural y moral de esa situación y convertirlas en testimonio poniéndolas a producir históricamente. Es quizá esto lo que realza el evangelio de Mateo al dar una reinterpretación moral de las bienaventuranzas: pero es muy consciente de la peligrosidad que esta vivencia de las bienaventuranzas comporta (5, 10-12) y de la capacidad para atraer y transformar (5, 13-16). Es decir, el trabajo por la justicia se convierte, en la perspectiva evangélica, en un lugar de conversión, de transformación moral que implica todas las dimensiones de la persona.

En Mateo la justicia, entendida como concepto moral, es el centro de la moral evangélica (3, 15; 5, 6.10.20; 6, 1.33; 21, 32) y tiene el amplio sentido de la perfección de la vida cristiana. De alguna manera, a la promesa de la justicia de Dios del Antiguo

Testamento corresponde la necesidad de que el hombre se «ajuste» a este proyecto justiciero-salvífico, en lo que consiste su justicia. El primer evangelista deja bien claro que la justicia plena exigida a los cristianos (5, 20), la que da acceso al reino de los cielos (6, 33), tiene como su primer requisito la justicia como reconocimiento de lo debido a la dignidad personal del prójimo necesitado (25, 31-46; 7, 23).

d) Los signos históricos del reino

A veces existe una visión unilateral de Jesús como si hubiese sido un mero maestro. Correspondientemente se ve la fe cristiana, de forma parcial, como puro asentimiento doctrinal y ortodoxia. Pero no se puede olvidar que Jesús anuncia el reino de Dios con palabras y, además, actúa, es decir, lo expresa a través de su propia práctica, con frecuencia cargada de significado y simbolismo.

Con sus obras, Jesús pone signos históricos de la llegada del reino de Dios. Así su acogida a los pecadores expresa la misericordia y el amor del Dios que se acerca y que hace saltar los tabúes y discriminaciones que había erigido la ley religiosa, lo que causa un enorme escándalo en los sectores oficialmente más piadosos.

Pero ahora quiero subrayar el carácter revelador del reino que tienen los milagros de Jesús. El mismo lo dice expresamente: «Si con el Espíritu de Dios yo expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios». Jesús no hace milagros ni para castigar a sus rivales, ni para beneficiar a su persona, ni para facilitar su misión, ni tan siquiera para convencer a los escépticos. Los milagros de Jesús expresan misericordia y buscan siempre el bien del hombre. No son obras caprichosas o superestructurales, sino que suponen la restauración de la creación y la salvación de lo humano. Son signos liberadores que dan vida y plenitud, que dan de comer y enseñan a repartir el pan, que suscitan la conciencia de la dignidad personal y desalienan al enajenado... Ponen de relieve que la causa de Dios en el mundo (su reino) es la causa del hombre.

Naturalmente, los milagros no son la plenitud definitiva del reino, pero sí son signos de su presencia real. Como todo lo histórico, son signos limitados y ambiguos, pero reales y necesarios, porque ponen de manifiesto que el reino de Dios es transformación de la realidad en línea de la humanización y de la fraternidad. Llevar adelante la causa del reino será anunciarlo con palabras y con testimonios, pero también con acciones históricas liberadoras que signifiquen los efectos de justicia y de amor que trae la cercanía de Dios.

e) La misericordia que lleva a la justicia

Una teología excesivamente intelectualista se ha concentrado de forma casi exclusiva en las palabras de Jesús, dando poca importancia a sus actitudes y a sus acciones simbólicas. Sin embargo, con frecuencia, son las actitudes y los gestos lo más revelador de una persona y, además, lo que históricamente se transmite con mayor fidelidad.

Hay un dato innegable en los evangelios: la misericordia de Jesús. Tiene misericordia del leproso que se le acerca (Mc 1, 41), le toca saltándose las convenciones sociales y religiosas, y le cura. Tiene misericordia del ciego de Jericó y le devuelve la vista (Mc 10, 48). Se conmueve lleno de misericordia por la muchedumbre que no tiene que comer y multiplica los panes (Mc 8, 2 ss). En otra ocasión «se enterneció de misericordia» por el pueblo, porque estaba vejado y abatido como ovejas sin pastor (Mt 9, 36), lo que indicaba indignación por los responsables de esta situación; lleno de misericordia envía los discípulos a este pueblo (Mt 9, 37 ss) y él mismo le enseña (Mc 6, 34). Se podrían multiplicar los textos.

La auténtica misericordia no debe confundirse con la conmisericordia sentimental o con una actitud paternalista. La misericordia es, ante todo, *descubrir* al prójimo como persona, *ver* sus necesidades y *solidarizarse* con él de forma efectiva. Un sistema injusto cuenta siempre para reproducirse con la impasibilidad y resignación de los súbditos. La misericordia no cierra los ojos ante el hombre caído en el camino y no acepta considerarlo un mero número de la especie ni sus sufrimientos como un coste necesario del progreso de los demás. La solidaridad con las víctimas que introduce la misericordia tiene una función pública y ejerce una crítica socio-política. La misericordia es una experiencia de realidad desde el pobre, que denuncia el presente y pugna por un futuro diferente.

La misericordia de Jesús se alimenta de la misericordia de Dios, de su amor a los pobres; y Jesús establece la misericordia como el primer deber de sus discípulos (Lc 6, 36; 10, 36-37), como lo que le identifica con el mismo Dios. Respondiendo al doctor de la Ley, Jesús desplaza el sentido de su pregunta: el problema no es quién es mi prójimo, sino cómo me puedo hacer yo prójimo del hombre necesitado. No es la construcción del propio yo, sino la solidaridad con el pobre el principio de la ética de Jesús. Y es la misericordia, que nace de Dios, la que lleva a descubrir al prójimo pobre y a la solidaridad incondicional y efectiva con él.

En la perspectiva evangélica, la justicia es el primer fruto de la misericordia. La misericordia descubre el hombre y su dignidad; amplía las exigencias de esta dignidad, que son siempre históricas; e informa de un peculiar sentido al trabajo por la justicia.

f) A Dios no hay acceso al margen del compromiso por su reino

Se ha dicho acertadamente que «Jesús anuncia a Dios no contra el ateísmo, sino contra la idolatría». En efecto, denuncia con firmeza al dios utilizado para legitimar un orden injusto o para justificar los propios beneficios; critica una vida religiosa al margen de las exigencias de justicia con el prójimo necesitado:

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino y descuidáis lo más importante de la ley: la misericordia, la justicia y la fe! (Mt 23, 23).

Guardaos de los escribas... que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas oraciones (Mc 12, 38-40).

Ya he señalado antes que para el Nuevo Testamento es muy claro que conocer realmente a Dios es hacer justicia al pobre y al oprimido: «todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7-8).

Con su peculiar profundidad teológica, Juan dice lo que encontramos ya en las palabras de Jesús. El día de la verdad habrá muchos que se presentarán como presuntos conocedores de Dios y de Jesús alegando las cosas maravillosas y carismáticas que han realizado en su nombre, tales como profetizar, expulsar demonios y hacer milagros (Mt 7, 21-22). Sin embargo, Jesús negará el haberles conocido y les apartará de sí, porque han sido «agentes de injusticia» (Mt 7, 23). En la famosa parábola del juicio final, Jesús deja bien claro lo único que aquel día contará: dar de comer al hambriento y de beber al sediento, acoger al forastero y vestir al desnudo, visitar al enfermo y al encarcelado (Mt 25, 31-46). Pero lo más original es que el hijo del hombre se identifica con todos estos desgraciados, de modo que el reconocimiento histórico de su presencia no puede hacerse sino a través de la acogida efectiva y eficaz de los que sufren.

Esto implica que los pobres son el lugar de conversión al Dios de Jesús. Tenemos una capacidad enorme de autojustificación y autoengaño. Ni siquiera podemos saber si, en realidad, tenemos fe, si nuestra relación religiosa termina en Dios santo y trascendente o en la imagen mental que de él nos fabricamos y manipulamos, pero que no nos saca de nosotros mismos. Es ante la interpelación del prójimo necesitado donde, de verdad, nos trascendemos, donde se pone de manifiesto la naturaleza última de nuestra relación con el misterio de Ser y con el Amor absoluto. E insisto: los pobres son lugar de conversión no porque sean especialmente buenos, sino porque son los pobres y su existencia denuncia una situación de pecado, en la que de alguna forma todos estamos comprometidos. La conversión al Dios de Jesús pasa necesariamente por la conversión al amor y a la justicia, que tiene en los pobres su punto privilegiado de referencia.

Tenemos que preguntarnos: ¿qué significa dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, acoger al sin techo, visitar al enfermo o prisionero? Sin duda que estas exigencias tienen múltiples traducciones.

En el mundo cristiano se suele ser muy sensible a las dimensiones interpersonales del amor, pero con frecuencia no se es tan consciente de sus dimensiones estructurales. Por eso hay que insistir en que los pobres no son sólo personas individuales, sino grupos sociales, clases determinadas y continentes enteros. Y la pobreza tiene causas históricas y sociales bien precisas. El amor estructural es el que pretende intervenir en estas causas para sanar de raíz las situaciones de pobreza e injusticia que provocan. Esa forma de amor que llega a las mayorías populares pobres y oprimidas es la que más propiamente recibe el nombre de justicia. Bien entendido que no se trata en absoluto de una forma derivada de amor y que *puede* ser lugar de una singular experiencia de desinterés y de compromiso de la vida entera.

Puede darse el caso de que si no existe una visión de la dimensión estructural de la pobreza y la marginación —y consecuentemente un compromiso por la justicia social—, actitudes de amor interpersonal o asistencial, incluso muy generosas, contribuyan a perpetuar la injusticia.

g) El amor de Jesús pasa por la cruz: bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia porque de ellos es el reino de los cielos

La vida de Jesús fue muy conflictiva. Pensemos que Sócrates fue eliminado tras una enseñanza dilatada durante setenta años. En el caso de Jesús bastaron, como máximo, tres años de ministerio para que fuese ajusticiado, lo que indica claramente la virulencia del conflicto que desencadenó. Una simple lectura del evangelio nos hace caer en la cuenta de que la cruz no es algo que ocurre inopinadamente ni es fruto de un malentendido como a veces se ha sostenido, sino que es algo que se ve venir como el desenlace lógico de la vida de Jesús y del enfrentamiento que sostuvo con las autoridades políticas y religiosas.

No es posible estudiar ahora los factores históricos concretos de este conflicto ni tampoco el decurso preciso de los acontecimientos. Pero es claro que, en el fondo, lo que está en juego es la confrontación entre el reino de Dios y el antirreino, entre los valores del compartir, del servir y de la justicia y los antivalores del poseer, del dominar y de la injusticia. El cambio radical que Jesús anuncia y promueve encuentra el rechazo mortal de los interesados en mantener el viejo sistema social. No se puede creer

en el Dios que Jesús anuncia si no es en lucha contra los dioses —los ídolos— en cuyo nombre le matan.

La experiencia del antirreino, de que las cosas no responden a la voluntad de Dios, de que pueden y deben cambiar, es condición imprescindible para que el anuncio de Jesús encuentre eco en nosotros. Por eso quien no es sensible y solidario con el dolor histórico del prójimo será ciego y sordo al reino de Dios. El Dios de Jesús es el Dios del cambio, de la esperanza de algo cualitativamente nuevo, que no puede ser aceptado cuando lo que se busca, también en la vida religiosa, no es sino la permanencia de lo que se tiene, incluso más allá de la muerte.

Amar de forma gratuita y desinteresadamente, asumir los intereses de los pobres, creer y esperar activamente en el reino de Dios, tarde o temprano pasa por la cruz. Pero aquí hay que recordar aquellas palabras de Pablo: si morimos con Cristo, es decir, si nos identificamos con su entrega plena y valiente a la causa del reino de Dios en la historia, también resucitaremos con él. La resurrección no es una mera e indiscriminada promesa de supervivencia, sino la irrupción de una justicia insospechada para los que han vivido para ella (Rom 6, 4-8).

b) Para concluir

No pretendo sacar unas conclusiones de todo lo que hasta aquí he dicho. Más modestamente, y para concluir, quiero presentar unos puntos que me parecen urgentes y que se derivan íntimamente del recorrido bíblico efectuado.

— Jesús vinculó estrechamente la experiencia de Dios como Padre/Abba con la afirmación de la venida de su reino de fraternidad y de vida. Quien quiera seguir su causa deberá unir siempre la honda experiencia del Padre con el compromiso por la justicia. O dicho con términos quizá más concretos: la oración que cultiva y expresa la fe en el Padre con el compromiso socio-político que expresa y traduce la justicia. La fe debe ser un acicate al compromiso; y el compromiso concreto por los hermanos debe ser verificación de la autenticidad evangélica de la oración y cautela ante su proclividad a la evasión.

— La primera exigencia del amor es cumplir los deberes de justicia. Todo lo demás es paternalismo y falsa caridad. Pero también hay que subrayar la necesidad de una actitud vigilante para que el compromiso por la justicia no esté movido por el afán de revancha ni sea mera tarea prometeica o se sostenga con actitudes frías y deshumanizadas. El amor debe ser la actitud que sostiene y dirige a la justicia.

«El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por

el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Amar a Dios es amar a los pobres con el amor con que él nos ama; o, si se prefiere, hacer de nuestra vida un cauce limpio y eficaz para que el amor de Dios se difunda en el mundo.

San Juan, en su primera carta, presenta el amor infinito de Dios por nosotros, y cuando dice «si Dios nos amó de esta manera» esperaríamos que dijese que nosotros tenemos que amarle a él igualmente. Pero no. Concluye: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 11).

— El compromiso de amar al prójimo puede expresarse de muchas maneras diferentes y habrá que discernir en función de las diversas circunstancias lo que más conviene realizar. Hay que recordar algo que es obvio: el compromiso debe ser lúcido y buscar la eficacia en el servicio del prójimo. La buena voluntad no es tal si no está movida, ante todo, por el deseo de ayudar *realmente* al prójimo necesitado. Y no se puede olvidar la dimensión estructural del amor cristiano. En el mundo cristiano no pocas veces suele haber abundancia de generosidad y hasta de heroísmo. Pero, quizá, no pocas veces se ha puesto todo ello al servicio de estructuras injustas y no en la línea del cambio requerido por el reino de Dios. El discernimiento de la acción histórica tiene que plantearse su servicio lúcido y efectivo a la causa del reino, y no puede conformarse con una perspectiva meramente interpersonal o con la fidelidad acrítica a una institución. Sólo así buscaremos en verdad «el reino de Dios y su justicia».

— El cristiano tiene que asumir los intereses de los pobres y más necesitados. El criterio de la justicia con el pobre es el criterio histórico fundamental para discernir el sentido cristiano de nuestra vida.

II. PERSPECTIVA SISTEMÁTICA: FE, TEOLOGÍA Y PRÁCTICA DE LA JUSTICIA

Las Iglesias se hallan enfrascadas en la tarea de interpretar críticamente «la pretensión salvífica» del cristianismo. Los nuevos modelos de experiencia y pensamiento del mundo moderno les plantean el problema hermenéutico de traducir el contenido salvífico de la revelación a un lenguaje inteligible y significativo para los hombres y mujeres de las sociedades contemporáneas. Este esfuerzo es el resultado de una preocupación pastoral que pretende dar con aquella *aptitud* evangelizadora capaz de hacer brotar en nuestro mundo fe, esperanza y amor. Sólo entonces se