FE Y JUSTICIA

Se trata este tema como uno de los más graves de la moral cristiana, de la praxis cristiana. Y se trata desde lo que en la Teología Moral Fundamental se razonó como método esencial de la moral cristiana: el seguimiento del Jesús histórico es la norma fundamental, pero ese seguimiento implica la referencia esencial, a nuestra situación histórica, a lo que fue esencial en su vida. Son dos puntos no fáciles de dilucidar: ni los rasgos fundamentales del Jesús histórico ni los rasgos esenciales de nuestra situación histórica son cosas inmediatamente evidentes o que puedan sustraerse a un tratamiento crítico. Lo que se propone en estas páginas es poner en marcha respecto de un problema fundamental lo que se piensa ser un modelo crítico de enfrentar cristianamento los problemas históricos. Por lo que este trabajo pueda tener de modelo crítico y por lo que pueda tener de referencia a puntos esenciales de la revelación cristiana transciende el problema concreto fe-justicia o, al menos, ve el problema fe-justicia enm un horizonte de totalidad, que como tal sirve para enfocar otra serie de problemas de la praxis cristiana y de su adecuado planteamiento teórico.

1. Razón del tema y modo de enfocarlo

1.1. Tanto la actual situación latinoamericana y, más en general, la del Tercer Mundo, como la conciencia de la Iglesia manifestada en múltiples documentos del magisterio y en muchos movimientos de la base eclesial, plantean el problema fe-justicia como uno de los más urgentes, importantesy decisivos para la recta orientación de la misión de la Iglesia. Esto parece ser un hecho masivo e indiscutible y no sólo a nivel de Iglesias locales y regionales sino a nivel de la Iglesia universal. El Vaticano II, encíclicas papales, los Sínodos de los Obispos, etc. lo muestran. No deja de ser especialmente significativo el hecho de que la última Congregación de la Compañía de Jesús haya centrado sus deliberaciones sobre este marco de referencia.

Sobre el volumen del problema en el planteamiento eclesial latinoamericano caben todavía menos dudas. Está desde luego Medellín con su inesperado esfuerzo original por poner en conexión la fe con la liberación histórica. Está la pluralidad de movimientos cristianos, que ven como prioridad absoluta de su misión cristiana la lucha por la justicia. Está la repercusión sobre la conciencia latinoamericana del hecho de una situación, que cada día aparece como más intolerable, no sólo porque aumente su intolerabilidad objetiva sino porque esa intolerabilidad se duplica al convertirse en subjetiva, al convertirse en conciencia de las masas y no pramente en recuento estadístico, manejado por elites. Está el esfuerzo de los teólogos latinoamericanos más caracterizados, que ven en este problema -con distintas formulaciones- uno de los temas fundamentales si no el tema fundamental de la reflexión teológica nacida de la praxis y comprometida con ella.

No es, por lo tanto, un problema puramente teórico, nacido de una curiosidad intelectual. No es un problema abstracto. La necesidad de incorporar de nuevo lo que nunca debió separarse es cuestión de vida o muerte para el cristianismo: para que lo presentado como cristianismo sea verdaderamente cristianismo y no un remedo ideologizado y para que el cristianismo tenga alguna credibilidad para quienes, diciéndose cristianos y creyéndose cristianos, están alcanzando una nuevo nivel de conciencia, al que ya no le resulta fácilmente creible una fe que no diga nada a su modo actual de ver la historia. Lo es también para los movimientos políticos que pretenden traer la salvación histórica al

S. J.

pueblo latinoamericano: este pueblo es medularmente cristiano y no sólo ni principalmente porque confiese con la boca su cristianismo; además, el cristianismo tiene mucho que aportar a la salvación integral de estos pueblos, a su liberación histórica; el cristiano sabe que sin él no hay ni salvación ni liberación integral, pero debe saber que su contribución tiene que pasar por una conexión real y operante de fe y justicia.

Tanto en la Teología Moral Fundamental (cfr. apuntes de clase) como en el artículo sobre la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana (cfr. Sal Terrae, Agosto-Setiembre, 1976) sepresentaban como preguntas fundamentales de la moral y de la pastoral las de cómo y qué hacer para que el Reino de Dios se realice en la historia, cómo y qué hacer para el pueblo de Dios, el cuerpo histórico de Cristo, realice el Reino de Dios en la historia. En esta realización del Reino de Dios en la historia no aparece explícitamente el problema de la fe y de la justicia. Pero para que aparezca no hace falta más que describir la historia donde el Reino de Dios debe ser anunciado y realizado. Si es una historia de injusticia, es evidente que esa cuestión fundamental es indisolube del tema fe-justicia.

1.2. Dado el volumen y la gravedad del problema así como su urgencia práctica, aquí se va a pretender dar con aquel planteamiento teórico que muestre la conexión real entre fe y justicia pero no en orden a resolver una aporía puramente especulativa sino en orden a lograr la praxis adecuada. Una praxis que implicará muchos aspectos tanto de comprensión como de espiritualidad, pero que en definitiva será una praxis. Dicho de otro modo es éste un problema que, si no se resuelve prácticamente -y no podrá resolverse prácticamente sino se resuelve en la praxis- no quedará resuelto ni siquiera teóricamente. Tanto fe como justicia son formas de praxis y así han de verse, si es que buscamos resolver realmente el problema que plantean.

No podemos aquí recorrer los documentos recientes del magisterio, que tratan autoritativamente de este problema (por ejemplo, la Evangelii Nuntiandi); se dan aquí por leídos y supuestos, aunque desde una lectura latinoamericana, que saque de ellos su inspiración profunda y logre su adecuada historización sin detenerse en una lectura puramente formalista, que haga de sus limitaciones formas de negación. Tampoco podemos recorrer los planteamientos de la teología latinoamericana, que damos también por supuestos y en cuyo espíritu general van a moverse estas reflexiones.

Se buscará más bien ahondar en las bases que permitan formular adecuadamente el problema a la vez que permitan encontrar vías de solución. Se buscará plantear el problema en aquel plano radical que pueda permitir una solución radical: radical respecto de las propias fuentes cristianas y radical respecto de las propias posiciones cristianas. Se buscará, por tanto, radicalizar el problema hasta convertirlo en el problema cristiano. Y esta radicalización, como es propio de la teología latinoamericana, implicará llegar hasta la misma historia de Jesús y hasta lo profundo de nuestra historia.

Una objeción previa necesita ser rechazada: los planteamientos de la teología latinoamericana son más sociológicos que teológicos; se refiere a problemas históricos y sociales y no a problemas de Dios. No es ocasión ésta de responder adecuadamente a la objeción. Pueden haberse dado exageraciones en algunos teólgos latinaomericanos, pero de las exageraciones no se pueden sacar conclusiones, aunque se pue-

den proponer cautelas. Ni hay tampoco por qué insistir en que otras teologías pueden ser ideologías o también pueden ser antropologías disfrazadas, por mucho que aparentemente hablen de Dios. Con todo, la respuesta más radical estriba en que desde el punto de vista temático la teología cristiana debería tener como objeto no a Dios sin más sino al Reino de Dios y en que desde el punto de vista metódico lo importante no es el objeto material sino el modo de enfocarlo, el objeto formal. No conviene olvidar, por otra parte, lo que es la historia como lugar de revelación y como lugar de encuentro de Dios con el hombre.

2. Superación de una falsos planteamiento de fe y justicia

2.1. La contraposición o simple separación real de fe y justicia suponen de entrada un falso planteamiento de la misión cristiana en ruptura consigo misma y en ruptura con la misión humana.

Psicológica y socialmente el recurso a la fe como opción disyuntiva de la justicia es una escapatoria ideologizada para mantener una determinada situación y para mantenerse en ella. Dejemos de lado por el momento si es posible una fe sin justicha. Aunque lo fuera, la apelación a la fe con olvido de la justicia y sería una escapatoria ideologizada. Lo sería a nivel personal, pues el mucho creer, el mucho decir 'Señor, Señor' sería el pretexto para no hacer lo que se debe; difícilmente se encontraría un alibi ideológico más acertado: son antes las cosas de Dios que las cosas de los hombres. Lo sería también anivel social pues dada un determinada situación, lo que se puede pedir a una religión o a una fe es que no se preocupe de las cosas de este mundo o que se preocupe de ellas para reforzarlas. Siempre que una posición teológica favorezca, aunque sea negativamente, una situación de injusticia, es de por sí sospechosa; como lo es aquella posición que sirva para mantenerse dentro de esa situación.

No es raro el que quienes se refugian en la fe -dando por supuesto que su refugio es la fe- son en general quienes temen las exigencias de un radical cambio social. Puede que algunos de los oponentes del cambio social o, al menos, de verter la fuerza de la fe hacia el cambio social, lohagan por las exageraciones de quienes anulan y ahogan la fe en la lucha por el cambio social o la reducen a mínimos peligrosos. Pero el hecho es que la mayor oposición contra la unión de fe y justicia tal como esta unión parece presentarse en contextos de radical cambio social viene o de quienes entregados a los más pobres viven intelectualmente rezagados o, las más de las veces, de quienes están instalados sea en sus tradiciones o sea en sus comodidades y seguridades. Esto no supone juicio de subjetividades sino constatación de objetividades. Su ejemplo más claro está en el caso de los cristianos ricos y de instituciones como el Opus Dei, que tratan de ganar el Reino sin perder las riquezas.

También contribuyen a la disyunción entre fe y justicia quienes se dedican a la lucha por la justicia por pérdida, al menos aparente, de lo que han sido formas tradicionales de vivir la fe. En el rechazo de estas formas se puede ir a distintas distancias según sean las formas rechazadas o según sea el grado del rechazo: puede rechazarse la vida sacramental, la vida de oración, el respeto a la Iglesia institucional, etc. y puede llegarse desde el silencio obsequioso hasta el repudio combativo. Habría que constatar si el mayor número de defecciones del sacerdocio y de las órdenes religiosas no surgen de este gru-

po y habría que constatar asimismo si, después del abandono, no cesan también en lucha por la justicia y en todo cultivo explícito de la fe. Si así fuese el caso, querría decir que no es tan claro ni psicológicamente ni teológicamente que lo que se entèende por lucha en favor de la justicia desde la fe, sea verdadera lucha por la justicia o verdadero compromiso en la lucha por la justicia y sea una praxis de la fe.

Habría que estudiar hasta qué punto la entrega total a un trabajo por la justicia, tal como se realiza de hecho, acarrea psicológicamente un abandono del cultivo de la fe. Puede haber en ello razones psicológicas y razones sociológicas, puede haber asimismo falta de preparación cristiana para enfrentar una acción tan difícil, etc. Pero no es raro el constatar que al ver identificadas ciertas celebraciones de la fe con vidas al margen de la lucha por la justicia o con vidas conniventes con la injusticia, se llegue a un abandono del cultivo de la fe y con ello a un no crecimiento o a la pérdida paulatina de la fe.

Hay en todo esto un problema real tanto desde el punto de vista de quienes dicen dedicarse a la fe como desde el punto de vista de quienes dicen dedicarse a la justicia. ¿Qué fe haría imposible este vivir de espaldas a la justicia? ¿Qué justicia haría imposible el vivir de espaldas a la fe?

Es claro que en los dos casos extremos hay una disyunción: puede haber fe sin justicia y puede haber justicia sin fe. Unos se amparan en la fe y otros se amparan en la justicia. Al menos, unos dan primacía a la fe y luego pretender ir de la fe a la justicia y otros dan primacía a la justicia para ir de la justicia a la fe.

2.2. Esto nos lleva a intentar la superación de un planteamiento dual de fe y justicia. La superación misma la intentaremos en párrafos posteriores. Aquí vamos a insistir en algunos puntos contradictorios a los que lleva el planteamiento en términos duales de fe y justicia.

Se dirá que en este planteamiento estamos falsificando lo que es la fe y lo que es la justicia. Y efectivamente esta falsificación se da. Pero se da aquí porque se da en la realidad. Y el intento de estas líneas es el de superar esa falsificación superando esa dualidad sin caer por eso en una identidad que anule uno de los dos extremos. Y porque se da en la realidad tenemos que entender provisionalmente la fe desde lo que es un cultivo explícito desde la inspiración cristiana de las relaciones del hombre con Dios a través de Jesucristo; y tenemos que entender provisionalmente la justicia como aquel esfuerzo por desterrar la injusticia que existe en las relaciones entre los hombres, entre las clases sociales y entre las naciones. Así entendidas fe y justicia parece que son formalmente distintas, que pueden darse una sin la otra y que, desde un punto de vista cristiano, la prioridad está en la fe.

Ahora bien esto es todo menos evidente. No se puede aceptar en el planteamiento del problema que la fe sea lo que tiene que ver explícitamente con Dios y que la justicia sea lo que tiene que ver explícitamente con el hombre, que la fe sea lo cristiano y la justicia sea, a lo más, una exigencia o una parte integral de lo cristiano.

Que este planteamiento no sea el correcto se ve de las falsas consecuencias a las que lleva. Falsas consecuencias, al menos, para quienes dan por evidente la prioridad de la fe sobre la justicia. Si se propone un planteamiento puramente abstracto y formal hay que admitir la prioridad de la justicia sobre la fe, al menos desde un punto de vista cristiano-católico.

La discusión de si la justicia es parte integrante o esencial de la fe, o si es exigencia absoluta de la fe, etc. puede tener un sentido aclaratorio, pero en realidad no plantea adecudamente el problema.

El decir que la justicia es parte esencial de la fe podría llevar a entrar en colisión con algunos puntos básicos. Si no se pierde la fe aunque se haya perdido la gracia santificante y el amor, no podría decirse que la justicia es parte esencial de la fe pues podría no darse la justicia sin que por ello dejaría de darse lo esencial de la fe. Podría decirse que se habla aquí de la fe en dos sentidos. Y así es. Pero se hace así para mostrar las incongruencias a las que lleva o puede llevar una consideración dualista de fe y justicia. Ahora bien, si por esta razón se niega que la justicia es parte esencial de la fe, no se ha disminuido o depreciado lo que es la justicia sino que se ha disminuido y depreciado lo que es la fe. Una fe que puede seguir siendo fe sin gracia santificante, sin amor y sin justicia no puede ser lo que tenga la máxima prioridad en el cristianismo.

El plantear el problema en términos de parte integral soluciona en parte la aporía anterior. Significaría que la fe no es ingralmente lo que es sino incluye en sí misma la justicia. Lo que aparentemente sería una formulación menos exigente que la de parte esencial se convertiría en formulación más radical. Aquí se toma fe en un sentido más pleno sin perder por eso su connotación tridentina y se dice que no puede darse una fe plena, una verdadera fe, una fe integral si es que positivamente no incluye la justicia. A lo último y formal de la fe no pertenecería ls justicia, pero entonces la fe pierde su consistencia cristiana. Pero a lo que es realmente la fe sí pertenece integralmente la justicia. No tiene fe cristiana total quien no tiene obras de justicia. Pero este avance parte de una dualidad y subordina la justicia a la fe. Lo cual, como enseguida veremos, no es fácil de sostener.

Algo parecido debe decirse de la proposición que la justicia es una exigencia absoluta de la fe. El plantear al problema en términos de exigencia absoluta revalida la importancia de la justicia para la fe y dinamiza la relación de la fe con la justicia, al proponer la fe como un dinamismo personal e histórico que remite la fe a la acción por la justicia. Pero separa los dos términos y da la prioridad a la fe, que podría seguir siendo fe exigiendo absolutamente la justicia, aunque no me diera de hecho esta acción por la justicia.

La aporía de estos planteamientos, que reposan sobre términos formales y abstractos, se ve si nos preguntamos quién tiene la prioridad: la fe o la justicia, la aceptación personal de Jesucristo como Salvador y Mediador o la lucha contra el mal y la injusticia. Repetimos que el problema está mal planteado y que sólo insistimos en las aporías de este planteamiento para evitar prejuicios y para obligar a buscar la conexión real entre fe y justicia. Pues bien, así planteado el problema ha de decirse que la justicia está por encima de la fe y ha de buscarse antes que ella. En efecto, un hombre sin fe explícita en Jesús ni siquiera en Dios puede salvarse, si es que responde a las exigencias de su conciencia y no comete ninguna injusticia; al contrario, un hombre por muy creyente que se estime y que como tal se confiese no puede salvarse si comete injusticia y si no hace justicia.

Pudiera parecer que estamos haciendo casuística. Pero en el fondo de esta casuística hay una profunda convicción cristiana: la prioridad de la conciencia y, sobre todo, la prioridad del amor. En la con-

traposición disyuntiva de fe y justicia -lo que es fe no es formalmente justicia y, sobre todo, lo que es justicia no es formalmente fe- se da por asentado que la fe es lo primario y se busca a continuación cómo integrarla con la justicia. Pero este planteamiento no parece tan claro una vez que se entiende la justicia como una forma del amor. No hay discusión posible sobre la prioridad real del amor sobre la fe y, por tanto, de la justicia si se presenta como una forma histórica del amor. Se puede objetar que el amor que está por encima de la fe es el amor de Dios y que la justicia sería tan sólo una forma de amor al hombre. Es un punto que trataremos desde el Jesús histórico. No se puede separar el amor de Dios y el amor del hombre, menos aún de lo que se puede separar la fe de la justicia. Pero la objeción tiene al menos de la ventaja de obligar a ampliar el concepto de fe: la fe sería la totalidad del cristianismo vista desde Dios. Pero si es así ya estamos empezando a superar la disyunción, ya estamos superando el falso planteamiento.

Para acercarnos más a ese recto planteamiento hay que afirmar que la justicia es aquella forma que el amor adopta en un mundo de opresión y de pecado. Abstractamente pueden hacerse distinciones entre lo que el es el amor y lo que es la justicia tanto en cuanto actitudes psicológicas como en cuanto actitudes cristianas. Pero concretamente el amor tiene que presentarse como justicia en un mundo de injusticia; no se trata de una etapa previa o de algo que deba completarse como se suele presentar el caso cuando la doctrina social de la Iglesia. Ni la justicia es algo previo al amor ni el amor es el complemento de la justicia. En la justicia se trata de la forma histórica del amor objetivado, del amor realizado en una situación histórica. Con lo cual iniciamos también una superación histórica del concepto de justicia y con ello, desde el otro extremo, iniciamos la superación del falso planteamiento del problema.

Esta discusión previa indica que el problema no puede plantearse en términos abstractos y formales sino que necesita ir en busca de una unidad superior en la que se den realmente unidos la fe y la justicia. Si se enfocara la justicia como una lucha desde el odio, el resentimiento, etc., es obvio que no puede hablarse de la prioridad de la justicia sobre la fe; incluso si se enfoca la justicia como una virtud que simplemente tratar de dar a cada uno lo que es suyo, prescindiendo de la totalidad en que este reclamo tiene su concreción, no tiene mucho sentido discutir prioridades ni siquiera relaciones. Lo cual muestra que es necesario ver desde la unidad y totalidad del cristianismo, de la fe cristiana, qué es la fe y qué es la justicia. Bien planteados los términos del problema es posible que desaparezca el problema mismo.

Se decía anteriormente que la fe sin la justicia no salva mientras que sí salva la justicia sin la fe. Hay un teologoumenon clásico que lleva a la misma solución. El "fuera de la Iglesia no hay salvación" parecería decir que quienes no pertenecen visiblmente a la Iglesia, como lugar de salvación, quedarían condenados. Y, sin embargo, la teología y el magisterio han visto con claridad que perteneciendo visiblemente a la Iglesia puede uno quedar condenado, mientras que, al contrario, sin pertenecer visiblemente a ella puede uno salvarse. Son casos extremos, pero significativos. Quieren decir que el momento explícito de fe no es ni siquiera la forma más adecuada de estar en la Iglesia; que se puede estar en la Iglesia, como lugar único de salva-

ción sin tener explícitamente eso que llamamos fe. En ningún lado está demostrado que sólo la fe es obra de Dios y que la justicia es obra de los hombres; que, por tanto, la fe puede salvar mientras que la justicia no. ¿Se podrá tener justicia si no es como obra de Dios? ¿No será la justicia la mejor presencia de la gracia de Dios? ¿No será la justicia la que lleva a la fe?

3. Planteamiento adecuado y principio de solución

Para lograr un planteamiento adecuado se proponen aquí tres enfoques: la necesidad de signos y mediaciones; la determinación histórica del signo; y la búsqueda de la unidad de los dos términos. Con ello no se propone todavía la solución sino que tan sólo se camina hacia su encuentro.

3.1. Ante todo es necesario reflexionar sobre la necesidad de signos y mediaciones en el acercamiento de Dios a los hombres y de los hombres a Dios. No podemos hacer aquí una reflexión adecuada sobre este problema fundamental. Tan sólo propondremos algunos hechos que sirven para aclararlo inicialmente.

Es un principio fundamental de la teología cristiana que no hay acceso directo del hombre a Dios, de modo que ese acceso debe mediarse y mediarse por algo que en toda su generalidad puede estimarse como signo.

Incluso para las pruebas clásicas de la existencia de Dios se han visto obligados los filósofos cristianos a recurrir a realidades que no son Dios, pero que de un modo u otro son manifestaciones mediadoras de Dios, sólo a través de las cuales sería posible alcanzar un conocimiento racional de la existencia de Dios y de algunos de sus atributos. Tomado el problema más en general, la creación, esto es, la constitución de algo distinto de Dios pero referido esencialmente a él, es la primera manifestación de Dios y la posibilidad radical de comunicación y de comunión con él, aunque se la considere como una posibilidad rudimentaria y no capaz de agotar toda la posible comunicación de Dios con los hombres. Más aún, la contemplación de la naturaleza, como obra de Dios, incluso de la nturaleza puramente material ha sido uno de los caminos fundamentales del acceso del hombre a Dios. Sin duda estos planteamientos han supuesto a veces graves peligros que racionalizan excesivamente la posibilidad del conocimiento del misterior de Dios o animan a optimismo teilhardianos y a euforias desarrollistas. Pero como principio es algo válido tanto en la revelación como en la tradición y no sólo se lo tiene por permisible sino también por necesario. Es una manera de afirmar que no hay posibilidad de acceso directo del hombre a Dios.

Esto es todavía más válido si se atiende a la revelaciónpropiamente dicha, tal como se muestra en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Dios se ha revelado a través de intervenciones históricas; es a través de acciones históricas como la novedad de Dios se ha ido mostrando a los hombres. La revelación como un novum frente a la manifestación de Dios en la naturaleza tiae que mostrarse a través de esa superación fundamental de la naturaleza, que es la historia; las intervenciones especiales de Dios se muestran como irrupciones en el curso natural de los acontecimientos. Los "signos de los tiempos" son también comprobación de esta necesaria referencia a la historia, cuando se quiere des-

S. J.

cubrir la presencia histórica de Dios entre los hombres; los "signos de los tiempos" percibidos son una de las mediaciones indispensables para entender y hacer la novedad de la historia de la salvación.

Más en concreto es de todo punto evidente el peso formal de lo histórico en la constitución de la revelación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, aunque sólo viéndole en toda su masa y en todo su detalle se cae en la cuenta efectivamente de la complejidad, de la riqueza y del peso de lo histórico en la revelación. Esta historia en la que se revela Dios es una historia social, es una historia política. Indudablemente tienen especial significación en ella relaciones biográficas y personales, encuentros personales de hombres especiales con Dios, pero aun en este caso son vidas personales y relaciones personales con Dios en un contexto histórico, social y político, cuyo peso es indudable en la propia configuración personal de la revelación de Dios al hombre y del encuentro del hombre con Dios. Moisés o los profetas son casos de egregias personalidades religiosas de inmediata relación personal con Dios, pero al mismo tiempo son personalidades históricas, que modulan y median su relación con Dios desde lo que es la relación con su pueblo. El proceso histórico de la salvación, la historia de la salvación es un proceso político, una historia política: la constitución del pueblo de Israel es inseparable históricamente de la constitución de la revelación veterotestamentaria. Aunque hay una paulatina purificación en la conexión de la historia de la salvación con la salvación de la historia, permanece lo histórico como signo vivo y lugar real de la presencia y de la manifestación de Dios.

Aunque pudiera parecer que esta relación con la historia se espiritualiza en Jesús, el revelador por antonomasia de Dios, en realidad es todo lo contrario. Si ha habido una presencia histórica de Dios a través de todos los tiempos y de todos los pueblos, si ha habido una especial presencia histórica de Dios en el pueblo elegido, donde esa presencia se ha hecho absolutamente real e interior a la historia es en Jesús de Nazaret, en el Verbo hecho carne. Es en la encarnación donde se aprecia hasta qué punto Dios se ha interiorizado en la historia; remedando a San Agustín y con mayor verdad que en su formulación -nolite foras ire, in interiore hominis habitat veritas- debería decirse: nolite foras ire; in interiore historiae habitat Verbum trinitarium, esto es, en la historia habita personalmente el Verbo y el Verbo que en su encarnación histórica hace presente al Padre y al Espíritu Santo, que entonces se encuentran en la historia de un modo radicalmente distinto. La presencia de Dios en la mediación de Jesús no es a modo de un paso docetista; es una presencia real continuada, cuya total realidad se dará en la segunda venida. La resurrección y la exaltación a los cielos muestran una transcendencia pero no una negación de la historia. Tan no la niega que envía el Espíritu, que es su Espíritu, el Espíritu de Cristo, precisamente para seguir permaneciendo realmente entre los hombres hasta el final de los siglos. La dialéctica del que se va y del que se queda, del presente y del ausente, del actual y del futuro, etc., muestran una vez más la necesidad del signo y de la mediación. No es una presencia que se confunda con la historia, pero no es tampoco una presencia al margen de la historia. Es así una de las claves para responder a la unidad diferenciada de la fe y de la justicia.

S. J.

La Iglesia, por su parte, es la continuación de la "significatividad histórica" del Jesús, que ha muerto y resucitado, que se ha ido pero que se ha quedado (cfr. I. Ellacuría, "Iglesia y realidad histórica", ECA, Mayo, 1976, pp. 213-220). La justificación última de la Iglesia y el criterio de su validez es la de perpetuar y vivificar la misión de Jesús y, más ampliamente, la historia entera de la revelación y de la salvación. Una significatividad la de la Iglesia que no puede ser estática y legal, ni puramente ritual, sino que ha de ser procesual y práxica pues ha de continuar y reproducir la significatividad y el modo de significatividad del Jesús histórico. De ahí que la significatividad de la doctrina, de la ley y del rito no deban convertirse en el pretexto para huir de la significatividad real e histórica, so pena de caer en el tipo de justificación de los judíos, que el mismo Jesús y, tras él, Pablo rechazan con tanta violencia, así como los demás autores del Nuevo Testamento. La vida de Jesús, aunque sea la vida de Jesús anunciada por la comunidad primitiva, es el criterio fundamental de lo que la Iglesia ha de decir y ha de hacer y el criterio insustituible para determinar qué hay en la Iglesia de auténticamente eclesial y qué hay en ella de eclesiástico y de mundano.

3.2. Se necesitan, por tanto, mediaciones y signos. Y estas mediaciones y signos han de ser históricos. Ahora bien, la determinación de cuál ha de ser la característica fundamental de nuestro signo histórico, de nuestra mediación, pende de la determinación de lo que ha de entenderse como cuestión fundamental de la pastoral en un determinado contexto y del discernimiento de lo que es nuestra propia situación histórica.

La necesidad de recurrir a la "cuestión fundamental" de la pastoral, esto es, de la praxis eclesial, para determinar la característica radical de nuestra significatividad histórica, es evidente. El signo se pone en función de lo que se trata de significar y de aquél a quien se quiere hacer presente lo significado; se pone asimismo en función de la misión que se quiere realizar; por ello, sólo determinando precisamente lo que se quiere significar en la misión podremos dar con la significatividad histórica adecuada.

La equivocación en la determinación de la "cuestión fundamental" pondría en peligro todo el trabajo por la historia de la salvación y por la salvación de la historia. La salvación de la historia es el modo como se significa la historia de la salvación (cfr. Teología política, (1-10); la historia de la salvación tiene que ver con la salvación en la historia. Sólo establecida correctamente la "cuestión fundamental" del quehacer cristiano se pueden articular después acciones más concretas, sin que éstas pierdan su norte y su unidad.

Esta cuestión fundamental debe plantearse en estos términos: "¿qué debe hacer y cómo debe hacer el pueblo de Dios, el cuerpo histórico de Cristo, para que el Reino de Dios se realice en la historia?". No podemos desarrollar aquí lo que implica esta pregunta. Ya se ha hecho en otra parte (cfr. I. Ellacuría: "En busca de la cuestión fundamental de la teología pastoral", Sal Terrae, Agosto-Setiembre, 1976). Lo decisivo para nuestro propósito es que la praxis eclesial debe poner en conexión unitaria lo que es el Reino de Dios con lo que es la historia. Ya el Reino de Dios remite de por sí a la historia y a lo que ocurre en ella, pero todavía se iniste más en que se necesita una realización del Reino en la historia, lo cual conlleva una participación en la historia, precisamente en aquellos puntos

S. J.

donde el significante y el significado puedan lograr mejor la unidad de un sólo signo.

Es sumamente importante que esta cuestión fundamental unifique al hombre con el cristiano. Si el cristiano ha de trabajar en la historia de la salvación, el hombre ha de trabajar en la salvación de la historia; si el cristiano no puede ignorar su condición de hombre tampoco la historia de la salvación puede dejar de lado la salvación de la historia. "No se trata, como se solía decir, de que el cristiano es también ciudadano; más profundamente, se trata de que la misma historia es el lugar de la revelación -o del ocultamiento- de Dios y de la plenificación del hombre -o de su alienación" (cfr. el artículo de Concilium: "Función de las teorías económicas en la discusión teológico-teórica sobre la relación entre cristianismo y socialismo", donde se plantea este problema en términos más concretos como relación entre socialismo (justicia) y cristianismo (fe), pero en el que se formula también en el problema en toda su generalidad). Cuanto más mostremos el carácter de signo y de signo constitutivo que tiene la salvación de la historia para la historia de la salvación más unificaremos nuestra unitaria condición de hombres y de cristianos. En el cristiano, al menos, no pueden darse dos vocaciones superpuestas, como no se dan en él dos vidas superpuestas. Si queremos entender por significante a la salvación histórica y por significado a Dios, la unidad del signo está en la historia de la salvación o en la realización del Reino de Dios en la historia. La realización del Reino de Dios en la historia sería la unidad significativa en que se harían mutuamente presentes Dios y el hombre: la salvación histórica podría ser el significante de Dios porque en ella estaría ya presente el Reino de Dios, la salvación de Dios; pero, a su vez, lo significado, esto es Dios, podría vehicularse a través del significante, en cuanto éste fuera conjuntamente obra de Dios y obra del hombre. No habría así ni separación ni confusión. Quedaría así planteado el principio de solución para comprender la unidad de fe y justicia.

3.3. Es aquí donde se necesita determinar cuál es el contexto histórico en el que ha de plantearse la "cuestión fundamental". Es obvio que habrán de hacerse cosas distintas según sean las condiciones históricas. Y es aquí, por tanto, donde debe entrar de lleno la discreción de espíritus, el discernimiento histórico. Para concretar, por tanto, la "cuestión fundamental" es menester definir cuál es la situación en la que se pretende realizar el Reino y también cuál es el carisma de quines van a trabajar en esa realización. Hay, en efecto, diversidad de carismas y hay también diversidad de situaciones. Lo determinante es la situación, pero dentro de una misma situación histórica es posible y es deseable la contribución de distintos carismas.

La definición de la situación implica forzosamente el recurso a análisis lo más objetivos posibles y al contacto con la realidad a través de una praxis adecuada. Este recurso a las mediaciones, en este caso a la mediación del análisis y de la praxis, no sólo es posible sino necesario, una vez que se admite la urgencia de unir la historia de la salvación y la salvación de la historia. Querer prescindir de él con el pretexto de que las mediaciones son ajenas a la fe, supondría sustituirlo por otro de mucha menos fiabilidad. Ya en la historia de la salvación, tal como se presenta en el Antiguo Testamento, es permanente el recurso al análisis de los acontecimientos y a la praxis del pueblo de Israel; estos acontecimientos y esta praxis

son examinados, a la par, desde una perspectiva religiosa y desde una perspectiva política. No hay duda de que esta perspectiva política puede ser mejorada por un análisis no puramente empírico o intuitivo sin que por eso pierda -antes gane- su significatividad religiosa.

Pero independientemente de mediaciones teóricas muy científicas es claro el juicio global que merece la situación latinoamericana, tanto desde un punto de vista social como desde un punto de vista político. Esta situación puede caracterizarse en un primer momento de visión total como de extrema necesidad y de extrema injusticia; teóricamente podría haber extrema necesidad sin que hubiera extrema injusticia, pero en la realidad histórica latinoamericana, anteriormente a todo análisis técnico y a la determinación de las implicaciones entre necesidad e injusticia, no es posible negar la presencia factual de la extrema necesidad y de la extrema injusticia. Cuando la Iglesia subraya que esta situación "clama al cielo" presta al problema una nueva profundidad, una relación con lo más absoluto; muestra, además, cómo en este problema se dan la mano justicia y fe.

Otro punto más discutible es el de la determinación de las causas y de los medios para superar la injusticia y la necesidad. Para dar inspiración cristiana al análisis de las causas y a la promoción de los medios, no es absolutamente necesario afiliarse técnicamente a una u otra corriente interpretativa. Sin embargo, tampoco se puede ser ingenuo en este punto. Es fácil, por ejemplo, hablar de ideologizaciones cuando se aprecia el peso de las teorías marxistas en planteamientos de teología latinoamericana. Pero, ¿qué ideologizaciones no hay en quienes se suponen puros sólo porque no utilizan un entramado teórico marxista? ¿Dónde está la autocrítica de sus posiciones? ¿Que se requiera, por ejemplo, un estado independiente para que el Papa ejerza su función de vicario de Cristo, ¿no tiene presupuestos ideologizados? Que se requieran nuncios diplomáticos, ¿no tiene presupuestos ideologizados? Que deban mantenerse buenas relaciones incluso con estados antipopulares, ¿no tiene presupuestos ideologizados? Que se pueda anunciar la fe y desarrollar la teología sin préstamos explícitos a otras fuentes que no son la fe y la teología, ¿no tiene presupuestos ideologizados?

En otro lugar (artículo de Concilium) se ha mostrado cómo una teoría de la dependencia, en cuanto aclara mejor nuestra realidad histórica -y no olvidemos que a la realidad histórica compete su propia interpretación y comprensión- tiene especial afinidad con lo que es nuestra historia de la salvación. Se trata de una teoría de la dependencia asumida críticamente y puesta al servicio de la fe. En estas condiciones no se ve cómo no pueda superarse la ideologización, si es que se mantiene el esfuerzo de no identificar ni subordinar la fe a lo que es interpretación y valoración socio-económica y política. La ideologización empieza a surgir cuando se reduce la fe a ser un apoyo de opciones políticas; esto es, cuando se toma de la fe sólo aquello que sirve a la opción política y se usa la fe sólo como apoyo de la opción política en la que se ve la salvación integral del hombre.

Lo que permanece claro de todos modos es que se requiere un cierto discernimiento histórico y que este discernimiento histórico en lo que se refiere a la historia de la salvación es fundamentalmente un discernimiento cristiano. Pero por ser una salvación realizada en

la historia está exigiendo un discernimiento que no puede hacerse sólo desde la fe. Habrá que hacerlo, al menos, desde la propia experiencia histórica; pero será mejor que, con las debidas cautales, se haga desde un discernimiento crítico, tal como se puede conseguir con metodología adecuada. La historia de la salvación no es sin más la salvación terrenal de la historia, pero al tener que ver con ella sus métodos no pueden ser completamente ajenos a los de ésta. De lo contrario, puede estarse confundiendo lo que debe hacerse en las áreas dominadas con lo que debe hacerse en las áreas dominantes.

Junto con este discernimiento histórico está el problema de los distintos carismas. Tomando el término con alguna generalidad puede pensarse que en principio pueden ser distintos los carismas de los seglares y de los religiosos, no tanto por razón de su estado -aunque también esto tenga su importancia- como por razón de lo que motivó su elección de estado. Pueden ser distintos los carismas de las distintas órdenes y congregaciones religiosas. Y, desde luego, pueden ser distintos los carismas personales. También aquí se requiere discernimiento sobre la naturaleza del carisma, sobre su aplicabilidad histórica y sobre sus posibles mistificaciones.

Pero si juntamos lo que es determinación histórica de la propia situación con lo que es el discernimiento de los carismas en el momento presente de los países dominados -aunque no sólo en ellos- es fácil de ver que todo apunta a una lucha por la justicia. La fe se nos presenta como inseparable de la justicia, aunque el servicio a esta justicia pueda desarrollarse de distintos modos. Hay un peligro de unificar demasiado estos modos. Más en concreto, hay el peligro de pensar que sólo lucha por la justicia el que lucha en una organización política. Una cosa es que la organización política de las masas populares, de los trabajadores y campesinos, sea indispensable en la hora actual de América Latina; otra muy distinta, que sea la única o la mejor para luchar por su liberación; y otra, todavía más distinta, que esa sea la mejor forma de hacer contribuir al cristianismo en orden a que la liberación sea integral. Mucho tienen que decir aquí los temperamentos personales y los carismas individuales, pero absolutizar la cuestión desde esos temperamentos y desde esos carismas es, sin duda, una mutilación del aporte cristiano en cuanto tal. El cristianismo no es sin más una salvación terrenal de la historia; es, si se quiere, una salvación integral de la historia. Otros procuran más y mejor -con medios más adecuados- el aspecto terrenal de esa salvación; dejésele a él aportar toda su plenitud propia, que será también de una extraordinaria eficacia política, aunque no se reduzca a ella.

3.3. Desde estos puntos de vista no es difícil de ver que la promoción de la justicia es el signo revelante y constituyente de la realización del Reino de Dios en nuestra historia.

No entramos todavía en mostrar desde la historia de la salvación el modo como se articulan fe y justicia. Lo que estamos proponiendo es una especie de hipótesis, que nos va a llevar al enfoque debido para ver en el Jesús histórico la solución de nuestro poblema en la línea del seguimiento. Pero si el cristianismo es de un modo u otro fe, si esa fe tiene que ver con la historia del hombre, si esta historia en América Latina es una historia de la injusticia que debe ser superada, si las separaciones de fe e injusticia llevan a con-

tradicciones que no son inteligibles dentro de una adecuada concepción del cristianismo, no parece descabellado proponer la promoción de la justicia como signo revelante y constituyente de la realización del Reino de Dios en nuestra historia.

No es que sea indispensable insistir en la categoría de signo y, menos aún, apoyarse en una concepción muy precisa y técnica de lo que es el signo en su doble vertiente de significante y significado. Lo que con ello se quiere decir y proponer es un marco teórico, que pueda evitar dificultades superfluas.

El hablar de signo revelante y constituyente supone dar al signo una importancia y un carácter intrínseco, que son necesarios para superar una consideración de exterioridad entre fe y justicia. Si la justicia revela la presencia de Dios salvador y si la justicia es algo constitutivo de esa presencia salvífica de Dios, no sólo se presenta como algo unficado a la fe sino como algo revelante de esa fe, algo que realmente la propicia. Esto permite, además, ver desde un principio a la justicia como justicia cristiana, como justicia desde la fe.

Cuando hablábamos de la historicidad de las mediaciones y de su necesidad, no queríamos decir que la justicia fuera una de esas mediaciones. La justicia no es mediación, a no ser que se le diera a esa mediación el mismo carácter que tiene la mediación, cuando hablamos de Jesús como mediador entre Dios y los hombres. Si es mediación del cristianismo es porque tiene el dóble carácter de ser elemento constitutivo del cristianismo y, al mismo tiempo, elemento manifestativo de la realización cristiana. En este sentido la justicia es un absoluto, aunque mantenga su carácter referencial, y no algo puramente relativo.

Lo que es relativo es la forma histórica de realizar la justicia. Lo que es relativo son las formas de análisis de la realidad y los modos técnicos de hacer la justicia entre los hombres. La confusión entre un aspecto y el otro es lo que puede llevar a malentendidos y desviaciones. Es claro que para el cristianismo y, consiguientemente, para el cristiano, todo es relativo menos lo cristiano, que es para él lo absoluto. No se trata de una afirmación puramente formal. Se trata de algo bien real. Cualquier cosa de la que eche mano el cristiano para realizar el Reino de Dios en la historia es algo que queda relativizado por el propio Reino, no sólo en su carácter de reserva escatológica sino en su carácter de presencia singular de Dios. La pregunta por lo primario y lo absoluto en la valoración y en la praxis no tiene duda desde dentro del cristianismo. Se hace tal o cual cosa <u>porque</u> se es cristiano y <u>para que</u> el Reino de Dios se realice efectivamente en la historia; se acepta tal o cual análisis, tal o cual praxis porque es lo que más conduce para que el Reino de Dios se realice en la historia. Si se tiene a lo cristiano, rectamente entendido, como lo supremo y lo absoluto, es fácil echar mano de cualquiere recurso honesto, sin que por ello quede desvirtuada la sal.

S. J.

Esto puede ejemplificarse en las relaciones de marxismo y cristianismo. El marxismo sólo es peligroso para el cristianismo cuando explícita o tácttamente, teórica o prácticamente, se le atribuye caracter de absoluto, cuando se lo deifica y absolutiza. El marxismo

es superior al cristianismo en muchos aspectos: sus análisis y sus modos de acción para la realización de una parte de la justicia son muy superiores a los que pueda proponer la fe cristiana como tal. Pero si se lo considera como el valor absoluto y como la pauta conforme a la cual todo lo demás debe ser juzgado, entonces es cuando empieza a constituirse en otro tipo de religión o de fe. El problema está en la línea de lo absoluto y de lo total. Mientras en esta línea el cristianismo mantenga su carácter de primario e insustituible, todo le es lícito, aunque no todo en cada caso sea lo más conveniente. Es un planteamiento que puede parecer muy abstracto, pero que nos da un criterio que descarta muchas posiciones ambiguas y que ayuda a buscar la conexión justa entre fe y justicia.

4. Fe y Justicia en la historia de la salvación

Planteado el tema en las páginas anteriores y eliminados algunos prejuicios que dificultan el camino de la solución, vamos en su búsqueda por el camino mismo de la historia de la salvación.

No es posible aquí tratar el problema en toda la historia de la salvación de una manera monográfica. Obligaría esto a una relectura de toda la bibilia, pues no hay duda de que la justicia tiene en la revelación un peso sustancial tanto en sí misma como en su relación con el acceso del hombre a Dios y de Dios al hombre. Esta presencia masiva de la justicia es ya de por sí un argumento irrebatible para que el cristianismo se dedique a ella, dejando de lado cualquier subterfugio. Si la justicia no tiene un rango sobresaliente, sencillamente no se está hablando de Dios ni del Reino de Dios, sino de ídolos religiosos.

Si subsumimos bajo el término "justicia" todo esfuerzo histórico por liberar al hombre de todas sus opresiones, sobre todo de las opresiones causadas históricamente por acciones humanas y por las estructuras sociales, no puedede negarse que la justicia está presente prácticamente en todas las páginas de la revelación. No es, desde luego, la justicia en su acepción aristotélica ni en su acepción jurídico-moral de inspiración romana sino que es la justicia en su acepción actual, tal como la maneja Medellín y los documentos del Magisterio. Lo que Grecia y Roma habían empobrecido se ha recuperado por una vuelta a las fuentes de la revelación. Y en este proceso, cuando demos más radicalidad histórica al binomio justicia-injusticia, cuando más lo enriquezcamos sin que por eso se pierda su intencionalidad fundamental de pretender el cambio de un mundo, una clase, etc., históricamente dominados y oprimidos, en un mundo donde los hombres puedan ser plenamente humanos, tanto más profundamente daremos la totalidad del mensaje cristiano y tanto más eficazmente lo mostraremos como historia de la salvación.

No cualquier acción puede estimarse sin más lucha por la justicia, pero no hay duda de que la lucha por la justicia implica una serie de acciones muy diversas, sin las que no se llegaría a la justicia, que busca el cristianismo. No son obras de beneficencia o cualquier obra, hecha con presunta buena intención, las que realmente

S. J.

van a contribuir a desterrar la injusticia en el mundo, pues las medidas objetivamente eficaces -y de eficacia debe hablarse donde reina eficazmente la injusticia- requieren una utilización bien precisa de los recursos y de las fuerzas. Pero, por otro lado, quedarse en una dimensión puramente negativa o destructiva o en una politización, que va sólo o principalmente a la organización política y a la conquista del poder es una miopía no sólo desde un punto de vista cristiano sino también desde un punto de vista humano y político.

Para apreciar tanto la importancia de la justicia en relación con la fe como el modo de enlace de estas dos dimensiones o momentos de la totalidad cristiana, vamos a hacer un recorrido significativo por algunos estadios centrales de la historia de la revelación.

4.1. Para mostrar el peso del tema de la justicia en el AT de un modo sucinto vamos a seguir el artículo de José Alonso Diaz "términos bíblicos de 'Justicia Social' y traducción de 'equivalencia dinámica' " (Estudios Eclesiásticos, Enero-Marzo, 1976, pp. 95-128). Precisamente el carácter 'linguístico' del artículo puede servir de introducción parcial a nuestro tema. El artículo es tanto más útil para nosotros en cuanto reconoce su deuda con el libro de J.P. Miranda, Marx y la Biblia, Salamanca, 1972 del que reconoce sus "estupendas aportaciones".

El verbo principal hebreo referido a este problema es el de sapat. "lo cierto es, y está probado, que el significado primero y preponderante del verbo sapat y de los derivados del verbo donde está de por medio el 'juicio', es el de 'salvar' o 'salvación' (o liberación), fundamentalmente de la injusticia. A veces se refiere a la institución judicial, pero las más de las veces su sentido es el de salvar. Incluso se puede decir que referido a la institución judicial lleva fundamentalmente la idea de s alvar, pues los Tribunales en la sociedad deben tener por finalidad 'liberar' al que ha sido oprimido en su legítimo derecho, aunque 'juzgar' connote en el lenguaje corriente en cierta manera la idea de 'condenar' al reo"(l.c., 100).

Así el libro de los 'Jueces" (sopetim, participio del verbo sapat) no cuenta de ellos ninguna acción judicial. Son 'libertadores', 'salvadores' que Dios suscita para la salvar al pueblo de la opresión de sus enemigos. En los pasajes 2 Sam 18,19; 2 Sam 18,31 y 1 Sam 24, 16 se trata de David a quien Yahvé "ha liberado de la mano de sus enemigos" (sepato miyyad). "Es verdad que siendo el 'salvar o liberar de la injusticia' al mismo tiempo acción contra la injusticia y el opresor, era un juicio entre dos partes...El verbo sapat tiene fundamentalmente el sentido de 'salvar o liberar de la injusticia', y la palabra mispat (juicio) significa propiamente 'salvación' o liberación del injustamente oprimido" (ib., 101-102).

Lo importante aquí es cómo el juzgar implica un hacer justicia y el hacer justicia implica liberar de la injusticia, liberar de la opresión. Salvación y liberación quedan así fundamentalmente unidos, pero salvación se explica por liberación y liberación de la opresión. La salvación primaria para la que se busca el apoyo de Dios es la liberación de la opresión.

S. J.

"El Siervo de Yahvé (lo mismo que el siervo de Abraham, cf. Gen 18, 17-19) es el instrumento para llevar el mispat a las naciones (Is 42, 1). Los LXX traducen krísin. La Vulgata traduce 'judicium'.

Pero, ¿qué significa 'llevar el juicio' a las naciones? Mispat designa los derechos de los oprimidos, que serán restablecidos al establecer el Siervo la Justicia perfecta que Dios quiere establecer. Con esa finalidad fue escogido el Siervo, como se dice en 42, 6: Te he llamado besedeq...Traduce muy bien la Nueva Biblia Española: 'Te he llamado para la justicia' (esa es la misión del siervo, implantar la justicia interhumana perfecta)..."(ib.,103).

Lo mismo debe decirse de mispatim y sedaqot, "que son equivalentes y se refieren a Dios". Deben entenderse como intervenciones liberadoras de Dios. En el salmo 74, que es un salmo del Yahvé guerrero, el v. 28 dice contra quién guerrea o en favor de qué: "Tú eres el que salva al pueblo pobre y humilla las la mirada de los altaneros". El salmo 103 es también bélico y el v. 6 dice: "El que hace justicias (sedaqot) es Yahvé, y actos de justicia (mispatim) a todos los oprimidos". Deuteronomio 33, 21: "Gad realizó las 'justicias de Yahvé' (sedaqot) y sus 'actos salvadores' (mispatim) con Israel". "Es interesante observar que a las leyes se les llama en muchos pasajes mispatim (cf. Ex 15,25 b; Sal 105,5; 119 pas...). El sentido incluye la idea de liberación. Esto coloca la concepción de la 'Ley' en la línea de la intervención liberadora de Dios en la historia a partir de la liberación del Exodo. Poco significaría si Israel quedaba liberado por la actuación de Dios de la opresión de Egipto, pero después la opresión se aposentaba dentro del mismo Israel, Por eso las leyes son presentadas como formado parte del acto liberador y salvador. Tienen por fin y función liberar al oprimido y salvaguardarlo del opresor" (ib.,105).

Ahondando en el tema de la relación entre justicia y conocimiento de Dios, José Alonso Diaz, como antes Porfirio Miranda, sostiene que son muchos los textos en que se hace equivaler justicia interhumana y conocimiento de Yahvé. El conocimiento objetivante y el culto hacen de Yahvé un ídolo, pues a él sólo se llega por la conciencia interpelada y obediente. El capítulo primero de Isaías muestra a Yahvé diciendo que su pueblo "no le conocer" para describir después la situación del pueblo en términos de injusticia interhumana; el capítulo segundo pinta la acción del Mesías en términos de injusticia interhumana, "porque el conocimiento de Yahvé llenará toda la tierra como las aguas llenan el mar" (Is.11,9). En Oseas 6,6 se encuentra la contraposición entre justicia interhumana y religión cúltica más la equivalencia, recogida en Mt 12, 7, de conocimiento de Yahvé y misericordia, como justicia interhumana. Por eso la traducción de hesed por misericordia o piedad y la de hasidim por piadosos no es la correcta en nuestro lenguaje actual, que lleva a considerar la piedad y a los piadosos como algo primariamente referente a Dios en contraposición con la referencia a los hombres, cuando lo que en esos términos se señala una profunda unidad de los dos aspectos: la relación con Dios en el oprimido. Se ve claramente aquí como una desviación interesada del lenguaje ha planteado un falso problema de dicotomía, que no se daba en las fuentes de la revelación. Hesed tiene un sentido unitario de justicia-misericordia.

Los resaim, por su parte, los malvados, son fundamentalmente los hacedores de injusticia social. Abraham y su pueblo han sido elegidos por Dios con la misión de practicar y enseñar la justicia social: "que guarden el 'camino de Yahvé' obrando 'justicia y derecho' (sedaqa umispat) para que cunpla Yahvé respecto de Abraham toda cuanto sobre él

Pero, ¿qué significa 'llevar el juicio' a las naciones? Mispat designa los derechos de los oprimidos, que serán restablecidos al establecer el Siervo la Justicia perfecta que Dios quiere establecer. Con esa finalidad fue escogido el Siervo, como se dice en 42, 6: Te he llamado besedeq...Traduce muy bien la Nueva Biblia Española: 'Te he llamado para la justicia' (esa es la misión del siervo, implantar la justicia interhumana perfecta)..."(ib.,103).

Lo mismo debe decirse de mispatim y sedaqot, "que son equivalentes y se refieren a Dios". Deben entenderse como intervenciones liberadoras de Dios. En el salmo 74, que es un salmo del Yahvé guerrero, el v. 28 dice contra quién guerrea o en favor de qué: "Tú eres el que salva al pueblo pobre y humillas la mirada de los altaneros". El salmo 103 es también bélico y el v. 6 dice: "El que hace justicias (sedaqot) es Yahvé, y actos de justicia (mispatim) a todos los oprimidos". Deuteronomio 33, 21: "Gad realizó las 'justicias de Yahvé' (sedaqot) y sus 'actos salvadores' (mispatim) con Israel". "Es interesante observar que a las leyes se les llama en muchos pasajes mispatim (cf. Ex 15,25 b; Sal 105,5; 119 pas...). El sentido incluye la idea de liberación. Esto coloca la concepción de la 'Ley' en la línea de la intervención liberadora de Dios en la historia a partir de la liberación del Exodo. Poco significaría si Israel quedaba liberado por la actuación de Dios de la opresión de Egipto, pero después la opresión se aposentaba dentro del mismo Israel. Por eso las leyes son presentadas como formando parte del acto liberador y salvador. Tienen por fin y función liberar al oprimido y salvaguardarlo del opresor" (ib.,105).

Ahondando en el tema de la relación entre justicia y conocimiento de Dios, José Alonso Díaz, como antes Porfirio Miranda, sostiene que son muchos los textos en que se hace equivaler justicia interhumana y conocimiento de Yahvé. El conocimiento objetivante y el culto hacen de Yahvé un ídolo, pues a él sólo se llega por la conciencia interpelada y obediente. El capítulo primero de Isaías muestra a Yahvé diciendo que su pueblo "no le conoce" para describir después la situación del pueblo en términos de injusticia interhumana; el capítulo segundo pinta la acción del Mesías en términos de injusticia interhumana, "porque el conocimiento de Yahvé llenará toda la tierra como las aguas llenan el mar" (Is.11,9). En Oseas 6,6 se encuentra la contraposición entre justicia interhumana y religión cúltica más la equivalencia, recogida en Mt 12, 7, de conocimiento de Yahvé y misericordia, como justicia interhumana. Por eso la traducción de hesed por misericordia o piedad y la de hasidim por piadosos no es la correcta en nuestro lenguaje actual, que lleva a considerar la piedad y a los piadosos como algo primariamente referente a Dios en contraposición con la referencia a los hombres, cuando lo que en esos términos se señala una profunda unidad de los dos aspectos: la relación con Dios en el oprimido. Se ve claramente aquí como una desviación interesada del lenguaje ha planteado un falso problema de dicotomía, que no se daba en las fuentes de la revelación. Hesed tiene un sentido unitario de justicia-misericordia.

S J

Los resaim, por su parte, los malvados, son fundamentalmente los hacedores de injusticia social. Abraham y su pueblo han sido elegidos por Dios con la misión de practicar y enseñar la justicia social: "que guarden el 'camino de Yahvé' obrando 'justicia y derecho' (sedaqa umispat) para que cunpla Yahvé respecto de Abraham toda cuanto sobre él

ha dicho" (Gen 18, 19). Sedaqa umispat (31 veces o más) es el término más claramente técnico para significar la justicia de los pobres y de los oprimidos. En este contexto el pecado de Sodoma, donde no existen ni siquiera diez justos, es el pecado de injusticia social. El clamor que ese pecado supone ha llegado a Yahvé; clamor es término técnico(saaq es el término técnico para la queja contra la injusticia inflijida (Gen 4,10; Ex 3,7-9; 22, 21-22; Job 34, 28; 19,7; Hab 1,2; 2 R.8,3; Is 19,20; 46,7, 5,7; Jer 20,8; Sal 9,13;34,18; 77,2; 88,2). Isaías, asemejando el pueblo de Judá a Sodoma y Gomorra pinta a los habitantes de Judá como obradores de injusticia(1,10,15,17). Ezequiel "he aquí cuál fue la iniquidad de Sodoma...orgullo, saciedad de comida y sosegado descanso tuvieron ella y sus hijas; y al aflijido y al pobre no alargó la mano" (16,49). El Faraón, por su parte, reconoce que él y su pueblo son 'injustos' (resaim) y Jahvé es el justo (hassadiq), y son injustos porque tienen sometidos y oprimidos mientras que Yahvéxx es justo porque los libera.

Para el Yahvista en los Salmos, Yahvé aparece como debelador de los resaim y liberador de los oprimidos. "Esta caracterización es la que le presenta como el verdadero Dios en contraposición con otros dioses (indierentes ante la opresión y las injusticias"(l.c.,123). "Un estudio detallado muestra que los elementos descriptivos emleados para identificar a los resaim no deja lugar a duda en que son los que practican la violencia en perjuicio del débil(11,5; 18,49; 25, 19, etc.); hombres de violencia (18,49 y 140,5...); los que despojan al huérfano (Sal 10,14-15; 82, 3-4; 94,3,6; 146,9) y a la viuda (94, 3,6; 146,9); son sanguinarios (5,7, etc.), opresores (62,11,etc.), despojadores (35,10), practican la astucia(10,7; 72,14),dicen falsedades al prójimo(12,3,etc.) y lo engañan(5,7, etc.) mediante fraude y dolo (5,7, etc.); son los que aceptan sobrono(26,10), los que no restituyen lo prestado (37,21); son los inmisericordes (12x,1; 43,1; 109, 16), los que practican la injusticia (37,1, etc.) (l.c.,123).

Los resaim son, en definitiva, los hacedores de injusticia, explotadores, opresores, inicuos, hombres in corazón, despojadores, etc.

Es, pues, de todo punto evidente la importancia que tiene el binomio justicia-injusticia en el Antiguo Testamento, donde que sea la justicia se saca negativamente como contradicción de la injusticia histórica. Es también evidente cómo el pecado tiene muchísimo que ver con esta injusticia y, correlativamente, la salvación tiene mucho que ver con la liberación de la injusticia. Desde este punto de vista la unidad entre salvación e historia es inseparable: una y la misma cosa es opresión del hombre y ofensa de Dios; esto no sólo indica la unidad profunda en que se sitúan Dios y el hombre, especialmente el hombre oprimido, sino también la unidad profunda en que se sitúan la opresión y el pecado. Esto nos puede llevar a concluir que si la ofensa al hombre es ofensa a Dios, la liberación del hombre es liberación de Dios. Sin embargo, esta identidad se da, porque el pueblo de Israel vivía en el ámbito de lo divino; aceptado este ámbito, aceptada la historia como lugar de la presencia de Dios, es obvia esta identidad. Consecuentemente, si no xxxxx hace falta tener explícitamente presente a Dios en la ofensa al hombre para que sea Dios el ofendido, tampoco hace falta tener explícitamente presente a Dios en la liberación del hombre para que esta liberación deba ser considerada como acción contrapuesta al pecado, como acción de santidad, como acción de acercamiento a Dios. Si es claro, por otra parte, que no hay conocimiento de Dios sin caminar por la justicia y en contra de la injusticia, también es claro que el caminar por la justicia lleva

S.J.

al conocimiento de Dios, a lo que genéricamente puede denominarse fe. Tal vez no pueda decirse que caminar en la justicia, hacer la justicia y conocer a Dios sean una y la misma cosa; no en vano, se usan expresiones sensiblemente distintas para referirse a la justicia y a Dios. Pero son inseparables en el sentido de que el conocer salvífico de Dios no es tal sino desde la justicia y para la justicia, mientras que el hacer la justicia sólo es posible desde una experiencia práctica y real de Dios.

Exodo, Números, Deuteronomio, Profetas, Salmos, Macabeos y, en general, los libros históricos son muestra palpable de lo que tiene que ver la presencia de Dios con lo que hoy denominamos justicia, liberación, etc. La revelación propone como inmediatamente presentes y remitentes entre sí la justicia y la aproximación de Dios. Dios no salva más a su pueblo, porque su pueblo haciendo la injusticia se aparta de él; la salvación, a su vez, se propone como una presencia más plena de Dios a través de una realización más plena de la justicia. Si no Dios mismo, la presencia de Dios -y cuán difícil es separar a Dios de su presencia!- se va realizando en la historia, y se va realizando mediante la plenificación de la justicia. Hay un hacer histórico que hace más presente y actuante a Dios y, a su vez, la mayor presencia y actuación de Dios lleva a un hacer histórico más pleno, más salvador y liberador del hombre.

4.2. Suele decirse que el Nuevo Testamento rompe con esta determinación al deshistorizar y despolitizar la presencia de Dios entre los hombres. Lo que habría de más presencia de Dios, por la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu, habría de menos historización política. No en vano se recurre al Espíritu, que habita en el corazón de cada hombre individual y que promueve una relación personal desde la que se puede llamar a Dios Padre. El hijo de Dios ya no sería el pueblo sino el verdadero y pleno Hijo y con él cada uno de los redimidos por su sangre. Desde este punto de vista recuperaría toda la primacía la fe, el momento gratuito sobre el momento efectivo, el momento teórico sobre el momento práxico, el momento individual sobre el momento histórico.

Que esto no sea así lo prueba en bloque la conflictividad de la vida de Jesús con los poderes de su tiempo (cfr. "Misión política de Jesús"). No es sólo que la fe de Jesús libere de una religión que oprimía al hombre y que al verla amenazada causó la respuesta violenta de quienes vivían de esa religión. Es algo mucho más radical y total, que indudablemente se refleja en el modo como Jesús se enfrentó con el mundo religioso que le rodeaba. No puede negarse que Jesús es, ante todo, un hombre dedicado de lleno al Reino de Dios, pero tampoco puede negarse que esta dedicación es la que le pone en conflicto con todo aquello que suponga fuente de opresión y de injusticia.

S. J.

Pero dejando de lado esta consideración global, aunque teniéndola muy presente como marco de referencia, vamos a analizar cómo se presenta en su vida esta relación de fe y justicia. Sea la que fuere la posibilidad de acceso al Jesús histórico, entendido como materialidad biográfica, no hay duda de que los relatos transmitidos en el Nuevo Testamento nos permiten un tipo de reflexión muy particular. Efectiva-

mente en el Nuevo Testamento pueden distinguirse dos tipos fundamentales de relato: aquellos que se muestran como inmediatamente referidos a Jesús y aquellos que no se muestran así. No puede negarse que esa referencia en muchos casos es post-pascual, pero es, sin embargo, una referencia directa, de la que se abstienen otros escritos como los de Pablo, fuera de algunas pasajes concretos, en que él también pretende referirse al propio Jesús. Cualquiera sea la reelaboración kerigmática de la referencia, el que se siga manteniendo es una garantía; es, por lo menos, un modo de revalorizar algo que se consideraba como esencial y fundamental en las primeras comunidades.

Para lograr nuestro propósito de analizar en el Jesús histórico, tal como lo transmite el Nuevo Testamento, la relación fe-justicia, vamos a ceñirnos a tres perspectivas distintas, que siendo de singular importancia en la vida de Jesús y en los relatos evangélicos, son lo suficientemente distintas como para dar una visión equilibrada.

4.2.1. La primera perspectiva es la manifestada en las palabras y en la actitud de Jesús de que no es el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre.

El texto está en la cuarta de la serie de cinco controversias que propone Marcos de 2,1 a 3, 6 y que sigue Lucas. Se refiere a comportamientos de los discípulos, pero que se atrevían a hacer algo prohibido en sábado, porque eran discípulos de Jesús. Se da un cierto cambio de la primera perspectiva (discípulos que tienen hambre y arrancan espigas) a una segunda perspectiva de hacerlo en sábado; se trata, por tanto, de un ambiente judeo-cristiano, que no quiere abolir la ley del sábado sino que busca cumplirla de un modo más humano.

El contexto inmediato del pensamiento central es el de los discípulos que arrancan espigas en día del sábado. Tomando como base el relato de Marcos 2, 23-28 (Lc 6,1-15 y Mt 12, 1-8) el punto central está en que el episodio se realiza en sábado. Los fariseos le atacan a Jesús porque permite que sus discípulos hagan algo en sábado, que no se puede hacer por las características 'religiosas' del sábado. Jesús responde, por lo pronto, apoyándose en la escritura y mostrando cómo en ella hay violaciones de preceptos legales religiosos, cuando andan en juego problemas reales humanos: cuando David y sus compañeros se vieron en necesidad y tuvieron hambre no dudaron en entrar en la casa de Dios y comer los panes de la proposición, que no podían comer más que los sacerdotes.

En este punto Mateo introduce un pasaje de singular importancia y densidad para nuestro problema. Ante todo, dice que según la ley los propios sacerdotes se ven obligados a violar el sábado en el templo y no por eso caen en falta. Y en una reflexión claramente post-pascual añade que él es más grande que el templo; por tanto, lo que los discípulos hacen siguiéndole a él, que es más grande que el templo, no puede ser computado como falta.

Todavía añade Mateo otro argumento que no lo tienen en este contexto ni Marcos ni Lucas: si hubieran comprendido lo que significa: lo que yo deseo es la misericordia y no el sacrificio, no hubieran condenado a gente que no tienen falta. El texto está tomado de Os. 6,6 y tiene el sentido profundo de lo que se ha expuesto arriba en el 4.1. Lo interesante para nosotros es que este texto tan importante ha sido traido por Mateo para aclarar la importancia real del sábado y la im-

S. J.

portancia mayor de lo humano. Sitúa, por tanto, el problema del sábado y del hombre en la perspectiva del culto (de la aparente relación con Dios) y de la acción por la justicia.

Marcos es el que termina el pasaje con unarredacción más amplia:

> Y les decía:
> "El sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado;
> de suerte que
> el Hijo del hombre
> es dueño incluso del sábado" (mc. 2,27-28)

Las redacciones de Mateos y Lucas son más reducidas:

Así, el Hijo del hombre es señor del sábado(Mt 12,8)	Y les decía: "El Hijo del hombre es deñor del sábado"(Lc 6,5)

El contexto de este texto, es decir, todo el pasaje de las espigas arrancadas, supone una larga elaboración. Boismard supone que el relato primitivo se refería al rigorismo de los fariseos en la interpretación de la ley, frente al cual se levantaría la interpretación de Jesús mucho menos legalista: como se dice en Dt 23, 26 se puede tomar de las espigas del campo que se atraviesa, si es que se tiene hambre. Pero como planteado así el problema tiene poca sustancia, se añade el motivo de que la acción tenía lugar el sábado: el arrancar las espigas en sábado supone un trabajo, que estaba prohibido por la ley.

La sentencia en cuestión: "el sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado" es exclusiva de Marcos. En cambio, los tres sitúan lo que podría ser la base última de todo el relato y el apoyo de la sentencia marciana: "el Hijo del hombre es señor del sábado". Si nos atenemos a esta última frase tendríamos que el propósito, sobre todo en Mateo, sería mostrar la superioridad de Jesús sobre la ley y sobre David. Por su condición de Hijo del hombre está por encima de algo que se piensa ritual y cultualmente tan sagrado como el sábado. Sin embargo, ya en el propio Mateo se hace muy presente el otro tema, al apelar a que Dios quiere justicia y no sacrificios. Este segundo tema es el que cobra primacía en Marcos, aunque relacionado con el dominio del Hijo del hombre sobre el sábado.

La sentencia en toda su generalidad es, por lo pronto, la superación de un punto central del judaismo: los cristianos no tienen por qué estar sometidos a prescripciones judaicas como las del trabajo en sábado. Pero Marcos va más allá: lo que representa el sábado como forma especial de culto a Dios no puede ponerse por encima de lo que es una verdadera necesidad humana. Que esto sea así se saca de lo que es la vida y la enseñanza del Hijo del hombre, que mostró a las claras que el hombre estaba por encima del sábado. Juntando este pensamiento con la cuña de Mateo en su referencia a Oseas, tendríamos que el Hijo del hombre como propiciador de la justicia sobre los sacrificios rituales sería quien ha enseñado a sus seguidores a poner al hombre por encima del sábado. Por otro lado, al ser Jesús el Hijo del hombre anunciado por Daniel (7,13) tiene suficiente autoridad para dar una ley nueva, que supere definitivamente todos los legalismos judíos, recuperando para ellos su sentido profundo. Esto es lo que

la Nueva Biblia española ha exagerado en su traducción: "el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado: así que el hombre es señor también del sábado". Al equiparar 'hombre' con 'hijo del hombre', atribuye un señorío directo al hombre que sólo lo tiene en razón de su comunión con el 'hijo del hombre'.

El sentido final de la sentencia es claro y está comprobado por otros pasajes, en los que el hombre por pretextos de religiosidad se olvida de lo que es la relación justa con los otros hombres. Dar al templo una limosna para evitar dar a los propios padres lo que se debe, es un engaño, es un culto inútil que no pasa de los labios (Mc 7, 1-13). Es necesario superar la tentación de pensar que uno se puede dedicar a Dios dejando de lado al hombre o de que es mejor dedicarse a Dios aunque quede sacrificado el hombre. Hay que tener en cuenta lo que podía significar el sábado para los judíos, algo así como lo más esencial de su religiosidad; más que una mera prescripción legal era, al menos culturalmente, uno de los signos más claros de la dedicación del hombre a Dios. La actitud de Jesús frente a esta y otras prácticas religiosas es la de una gran libertad por lo pronto, y después la de un pleno reconocimiento del hombre como el lugar del encuentro del hombre con Dios. (DT. 5, 12-15)

Desde nuestro punto de vista no es difícil reconocer en muchas de las prácticas que contraponen la fe a la justicia una clara repetición de este predominio de lo ritual y de lo cultual sobre lo auténticamente cristiano. No es que se excluya la celebración del sábado; lo que se trata de evitar es que el sábado se convierta en la sutitución de lo que el hombre debe hacer. El hombre está por encima del sábado no sólo en abstracto sino en concreto como camino de encuentro de Dios. De ahí que sea preciso encontrar en el servicio del hombre, tal como lo propone el Jesús histórico, el verdadero camino del encuentro del hombre con Dios. Sólo así la celebración del sábado podrá ser una verdadera celebración del encuentro, pero ese encuentro no será posible si se ha dejado de lado el lugar por antonomasia de la revelación de Dios al hombre y del acceso del hombre a Dios: el hombre mismo.

4.2.2. Otra perspectiva fundamental para encontrar la recta conexión entre fe y justicia se deduce de la conexión en que el mismo Jesús coloca el mandamiento del amor a Dios y el mandamiento del amor al hombre.

Ya antes aludimos que la justicia debe enfocarse como una forma del amor en un mundo de pecado y de opresión. El problema de la fe cristiana y de la justicia cristiana ha de verse desde el amor, como valor fundamental de la experiencia cristiana. Por otro lado, en el problema de la relación entre dos mandamientos que parecen dos, pero que están estrechamente relacionados, puede verse el paradigma de la unión entre la fe y la justicia.

La dificultad que pueda verse en relacionar la justicia con el amor nace de un reduccionismo de la justicia cristiana, pero también de un reduccionismo del amor cristiano. Es claro que la justicia cristiana no es cristiana sino como una forma de amor, la forma de amor redentivo ante un mundo de pecado, la forma actuante del amor en un mundo de opresión. No se quiere decir que sólo se de esta forma de amor; lo que se está asegurando es que la justicia cristiana debe ejercerse y debe verse como una forma del amor. Visto el problema desde el otro extremo, es claro asimismo que el amor no es amor cristiano cuando no es un

S. J.

amor efectivo, que busca y logra rechazar el mal y hacer el bien. El amor y la justicia, tal como se anuncian en la revelación se remiten mutuamente y son mutuamente criterio de su autenticidad.

Por otro lado, en el Nuevo Testamento la conexión del amor a Dios y del amor al hombre es uno de los puntos fundamentales tanto para la recta interpretación del cristianismo como para la recta orientación de la praxis cristina. Para el estudio de la conexión entre fe y justicia la conexión del amor de Dios y del amor del hombre es, sin duda, un punto privilegiado, pues el amor del hombre podría representar lo que es la justicia, mientras que el amor de Dios podría representar la fe. El problema lo vamos a tratar desde su planteamiento en los sinópticos y desde la primera carta de San Juan.

4.2.2.1. Partimos de la escandalosa formulación de Jesús según la transmiten los sinópticos (Mc. 12, 28-34; Mt. 22, 34-40; Lc. 10, 25-27). Sin entrar en una exégesis exhaustiva de los pasajes, vamos a señalar aquellos aspectos que sirven más para orientarnos en nuestro problema. Es de notar, desde un principio, cómo los pasajes se sitúan en una etapa relativamente avanzada de la vida de Jesús, incluso en Lucas, que es quien la sitúa relativamente más al principio de su evangelio. Aunque no puedan sacarse conclusiones seguras de esta disposición, bien puede avanzarse la hipótesis de que pertenece a lo más definitivo del pensamiento de Jesús. Podría ampliarse este estudio con la posición de Jesús en el discurso de la cena, tal como lo transmite Juan, donde de nuevo aparecen conectados el amor de Dios y el amor de los hombres, la unidad del Hijo con el Padre y la unidad de los hombres entre sí. Pero de momento vamos a ceñirnos a los sinópticos.

En la relación de Marcos, el episodio se presenta no en forma de controversia sino en forma de diálogo pacífico con un escriba de buena voluntad (cfr. P. Benoit & M.-E. Boismard, Synopse des quatres évangiles, Du Cerf, 1972, pp. 349-352). Se le plantea a Jesus una pregunta muy discutida en las escuelas rabínicas: cuál es el mandamiento primero y más principal. Jesús responde echando mano de Dt. 6, 4-5 que se refiere al amor de Dios, pero también de Lev. 19, 18, que se refiere al amor del prójimo. Deuteronomio, en efecto, sólo se refiere explícitamente en ese verículo al "amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas", mientras que el Levítico se refiere en gran medida a las relaciones de los hombres entre sí. Todo el capítulo 19 está lleno de mandamientos y prescripciones: respetad a vuestros padres y guardad mis sábados(3), no acudáis a ídolos(4), ofreced sacrificios de comunión que sean aceptables(5); dejarás al pobre y al emigrante lo que quede después de segar(9); no robareis, ni defraddareis, ni engañareis a ninguno de vuestro pueblo(11); no jurareis en falso por mi nombre(12); no explotarás a tu prójimo ni lo expropiarás ni dormirá contigo hasta el día siguiente el jornal del obrero(13); "no maldecirás al sordo ni pondrás tropiezos al ciego; respeta a tu Dios"(14); no dareis sentencias injustas y no serás parcial ni por favorecer al pobre ni por honrar al rico(15); no andarás con cuentos de aquí para allá ni declararás en falso contra la vida de tu prójimo(16); no guardarás odio a tu hermano y reprenderás abiertamente a tu conciudadano. Y finalmente "no serás vengativo ni guardarás rencor a tus conciudadanos. Amarás a tu prójimo como a tí mismo. Yo soy el Señor"(18). Siguen luego otros preceptos, en parte reiterativos.

S. J.

Lo interesante, por tanto, es que Jesús añada algo a lo que se le había preguntado y que al texto del Deuteronomio añada por su cuenta el del Levítico. El texto del Deuteronomio viene a ser como la síntesis de la tabla de la ley y viene después del capítulo quinto, en el que hay un claro predominio de mandamientos divinos y rituales sobre los mandamientos humanos (cfr. Dt. 5, 1-22), donde precisamente se hace un gran hincapié en el cumplimiento del sábado. En cambio, el texto del Levítico sin negar la importancia de los mandamientos divinos, historiza mucho más la relación del hombre con Dios hasta terminar con el "amarás a tu prójimo como a tí mismo" (cfr. la crítica de este mandamiento por parte de Freud en Das Unbehagen in der Kultur, pp.145-148).

Boismard somete al texto de Marcos a una serie de análisis que le permiten reconstruir el texto más primitivo:

28. 32a Y uno de los escribas le dijo: "Bien, Maestro";
28c y le interrogó: "¿cuál es el [redacted] mandamiento más grande de todos?"

29a Jesús respondió: "es éste:

31b amarás a tu prójimo como a tí mismo; no hay otro mandamiento mayor"

34b Y ninguno se atrevió a preguntarle más.

Es decir, que en el relato más primitivo de Marcos, todavía no sometido a los influjos de Lucas, Jesús se adscribe a aquella esceula que ponía el amor al prójimo como el primer mandamiento. Así lo hacía el rabino Aqiba: "tu amarás a tu prójimo como a tí mismo; este es el principio fundamental de la ley" y así lo hacía también el rabino Hillel: "lo que es odioso para tí, no lo hagaas para tu prójimo; en esto se encierra toda la ley y el resto no es sino comentario".

En la relación de Mateo se da a continuación del amor de Dios el mandamiento del amor al prójimo. Esta yuxtaposición de los dos mandamientos se leía ya en el Tratado de las dos vías y es probable que el Mateo intermediario haya añadido el mandamiento del amor a Dios al mandamiento del amor al prójimo, que sería el único presente en la redacción de Marcos intermediario. Lo habría añadido por influjo del Tratado. Sólo el Mateo último habría introducido la ordenación primero-segundo. Cuando, por otra parte, en el sermón de la montaña (Mt 5,17-20) Jesús dice que viene a cumplir la ley y no a abolirla, la 'ley' designa el decálogo y las prescripciones negativas referentes a los deberes con el prójimo (Dt. 5, 17ss.). Todas estas prescripciones quedan cumplidas, si se observa fielmente el mandamiento positivo del amor al prójimo, tal como se expresa en Lev 19,18. Además Mateo, en el sermón de la montaña, no se contenta con prescribir el amor al prójimo sino que añade el amor a los enemigos (Mt 5, 43-44).

En la relación de Lucas las palabras no están puestas en boca de Jesús sino en boca del legista que le quiere tentar. En efecto, Jesús no le responde directamente sino que le remite a la ley y entonces el legista contesta de un sola vez uniendo los dos mandamientos: "amarás al Señor tu Dios de todo corazón, con toda tu alma y contoda tu fuerza y con todo tu espíritu, y al prójimo como a tí mismo". Jesús acepta como buena la contestación del legista y añade por su parte que, quien haga esto vivirá. La novedad de Jesús está en lo que significa la parábola del buen samaritano, que Lucas pone a continuación del relato para explicar quién es el prójimo, aprovechando la explicación para mostrar

S. J.

el carácter preciso de la conexión entre el amor del prójimo y el amor de Dios.

Efectivamente en la parábola del buen samaritano se oponen las actuaciones del sacerdote y del levita (que son los representantes de la religiosidad oficial, los representantes de la 'fe') y la del propio samaritano, que está al margen de la ortodoxia y de la ortopraxis cultual. Sin embargo, la parábola muestra que es el samaritano el que verdaderamente ama a Dios porque ama y actúa en favor del necesitado, que es su prójimo porque está en situación de desamparo (el prójimo es entonces el desamparado o, visto, desde el otro lado, se es prójimo precisamente respecto del oprimido). En el enfrentamiento entre el sacerdote, que ofrece sacrificios en el templo y que con esto cree agradar a Dios y el samaritano que actúa en favor del desamparado, la preferencia de Jesús es manifiesta. En este sentido se propone el segundo mandamiento como el principal, puesto que en él se propone la forma de dar el verdadero culto a Dios, la forma de relacionarse verdaderamente con Dios, mientras que el culto ritual, el amor directo a Dios, de ninguna manera puede sustituir el amor al prójimo.

→ Ya Marcos había recogido las palabras del escriba que le interrogó con buena voluntad: "Muy bien, Maestro, tienes razón en decir que el Señor es 'uno solo y no hay otro fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo' vale más que todos los holocaustos y sacrificios" (Mc 12, 33). A estas palabras Jesús respondió: "No estás lejos del Reino de Dios" (Mc 12, 34). Todo lo cual es biensignificativo. Por un lado, el escriba o letrado recogiendo las palabras de Jesús unifica los dos mandamientos y además añade la reflexión profética de que ese amor de Dios en unidad con el amor al prójimo es la verdadera religión y no los holocaustos y los sacrificios. Jesús reconoce que la respuesta del escriba es inteligente, pero todavía añade que quien así piensa no está lejos del Reino de Dios, esto es, de lo más esencial de su predicación.

Cuán profundamente arraigada estaba la persuasión de que la ley se resumía en el amor al prójimo lo muestra asimismo Pablo: "Vosotros, pues, habeis sido llamados a la libertad, hermanos: solamente, que esa libertad no sea pretexto para la carne, sino que, por el amor, sed esclavos unos de otros. Pues la ley se cumple en una sola palabra, en: 'amarás al prójimo como a ti mismo'. Pero si os mordeis y os devoraris unos a otros, ved si no os destruís mtuamente" (Gal 5, 13-15). Hay en este texto una cmmprensión de la libertad -uno de los grandes temas de la epístola a los Gálatas- como entrega a los otros, como servicio a los otros: "la libertad auténtica es la de aquellos que se ponen a diposición y dejan disponer de sí, como quienes mutuamente se pertenecen. En esta libertad se realiza la nueva comprensión despertada por el servicio de Cristo y el nuevo orden descubierto e implantado por el sacrificio de Cristo, que es el primer panton doulos (Mc 10,41)" H. Schlier, La carta a los gálatas, Salamanca, 1975, p. 282). El prójimo tiene aquí un sentido peucliar: "en Lev 19,18 el dicho se relaciona con el miembro del pueblo, con el israelita en cuanto rea por contraposición con el extranjero, el ger. Jesús, por el contrario, entiende por rea al hombre que encontramos en cada ocasión, y libera así el concepto de prójimo de su limitación nacional, sin caer en la abstracción universal" (ib., 283). A pesar de todo el contexto, tanto el general de oposición ley-fe como el particular de combate de las enemistades dentro del grupo, Pablo propone un principio fundamental de la

S. J.

revelación, recogido muy de cerca y reinterpretado a lo largo del Nuevo Testamento. A pesar de la primacía dada a la fe por Pablo, a la hora de hablar de la práctica, es el amor al prójimo, a aquel con quien estamos en relación humana, el que se presenta como la plenitud de la acción cristiana.

4.2.2.2. El recurso a los sinópticos no significa que Juan no ofrezca el mismo pensamiento. Al contrario, sus formulaciones son más drásticas, si cabe.

Una rápida lectura de los últimos capítulos del evangelio de Juan, el llamado libro de la gloria y, por tanto, de la mayor revelación del Hijo nos sitúa en la misma línea. Luegox volveremos sobre la pasión misma. Por lo que toca a la última cena nos encontramos por de pronto con el mandamiento nuevo:

> Hijos míos, me queda muy poco de estar con vosotros. Me buscaréis, pero lo que dije a los judíos os lo digo ahora a vosotros: al lugar adonde yo voy, vosotros no sois capaces de venir. Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En esto conocerán que sois mis discípulos: enque os amáis unos a otros.
>
> (Jo 13, 33-35)

No sólo se anuncia aquí el mandamiento nuevo que se vuelve a repetir en 15, 12: "Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos...y que en el versículo 17 se propone todavía de forma más drástica: "esto es todo lo que os mando: que os améis unos a otros". Mandamiento nuevo(entole kainos), mandamiento mío, todo lo que os mando...no se podía decir con más peculiaridad e insistencia. Pero es que, además, este mandamiento aparece para resolver el problema de que los discípulos no pueden ir por el momento a donde Jesús va a ir. Y para resolver esta ausencia es para lo que propone su mandamiento. Más aún en ese mandamiento está la esencia de su discipulado y su seguimiento y, por eso, es el signo por antonomasia que hace conocer a Jesús a través de sus discípulos.

Es así como el Padre ha amado a Jesús y es así como Jesús ha amado a sus discípulos. Mantenerse en ese amor es cumplir su mandamiento(15, 9-10). Y por eso aclara su mandamiento,que es el del amor de unos a otros. Y paradójicamente esto es lo que va a suscitar el odio del mundo: "esto es todo lo que os mando: que os améis xxxxx unos a otros. Cuando el mundo os odie, tened presente que primero me ha odiado a mí(15,17-18). De modo que es del mundo quien odia a Jesús porque odia a sus hermanos y es de los de Jesús quien le ama porque ama a sus hermanos.

Y esto mismo es lo que se nos dice en la primera carta de San Juan. Es preciso que nos reconozcamos pecadores para vernos purificados de toda injusticia (1,9). Quien pretende permanecer en Jesús debe conducirse como el mismo Jesús se condujo (2,6), y es que sólo le llegaremos a conocer, si es que guardamos sus mandamientos, pues de lo contrario estamos mientiendo cuando decimos que le conocemos(2, 3-5). Vuelve a aparecer aquí cuál es el verdadero conocimiento de Dios y cuál no lo es. Es el hacer en la línea del amor lo que nos lleva al verdadero co-

revelación, recogido muy de cerca y reinterpretado a lo largo del Nuevo Testamento. A pesar de la primacía dada a la fe por Pablo, a la hora de hablar de la práctica, es el amor al prójimo, a aquel con quien estamos en relación humana, el que se presenta como la plenitud de la acción cristiana.

4.2.2.2. El recurso a los sinópticos no significa que Juan no ofrezca el mismo pensamiento. Al contrario, sus formulaciones son más drásticas, si cabe.

Una rápida lectura de los últimos capítulos del evangelio de Juan, el llamado libro de la gloria y, por tanto, de la mayor revelación del Hijo nos sitúa en la misma línea. Luego volveremos sobre la pasión misma. Por lo que toca a la última cena nos encontramos por de pronto con el mandamiento nuevo:

> Hijos míos, me queda muy poco de estar con vosotros. Me buscaréis, pero lo que dije a los judíos os lo digo ahora a vosotros: al lugar adonde yo voy, vosotros no sois capaces de venir. Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros; igual que yo os he amado, amaos también entre vosotros. En esto conocerán que sois mis discípulos: enque os amáis unos a otros.
>
> (Jo 13, 33-35)

No sólo se anuncia aquí el mandamiento nuevo que se vuelve a repetir en 15, 12: "Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos...y que en el versículo 17 se propone todavía de forma más drástica: "esto es todo lo que os mando: que os améis unos a otros". Mandamiento nuevo (entole kainos), mandamiento mío, todo lo que os mando...no se podía decir con más peculiaridad e insistencia. Pero es que, además, este mandamiento aparece para resolver el problema de que los discípulos no pueden ir por el momento a donde Jesús va a ir. Y para resolver esta ausencia es para lo que propone su mandamiento. Más aún en ese mandamiento está la esencia de su discipulado y su seguimiento y, por eso, es el signo por antonomasia que hace conocer a Jesús a través de sus discípulos.

Es así como el Padre ha amado a Jesús y es así como Jesús ha amado a sus discípulos. Mantenerse en ese amor es cumplir su mandamiento(15, 9-10). Y por eso aclara su mandamiento,que es el del amor de unos a otros. Y paradójicamente esto es lo que va a suscitar el odio del mundo: "esto es todo lo que os mando: que os améis unos a otros. Cuando el mundo os odie, tened presente que primero me ha odiado a mí(15,17-18). De modo que es del mundo quien odia a Jesús porque odia a sus hermanos y es de los de Jesús quien le ama porque ama a sus hermanos.

Y esto mismo es lo que se nos dice en la primera carta de San Juan. Es preciso que nos reconozcamos pecadores para vernos purificados de toda injusticia (1,9). Quien pretende permanecer en Jesús debe conducirse como el mismo Jesús se condujo (2,6), y es que sólo le llegaremos a conocer, si es que guardamos sus mandamientos, pues de lo contrario estamos mientiendo cuando decimos que le conocemos(2, 3-5). Vuelve a aparecer aquí cuál es el verdadero conocimiento de Dios y cuál no lo es. Es el hacer en la línea del amor lo que nos lleva al verdadero co-

nocimiento de Dios, el que muestra también que nuestro conocimiento de Dios es verdadero y no mentiroso. Por eso emplea muy justamente la palabra técnica caminar: quien pretende permanecer en él debe caminar como Jesús caminó (peiepatesen). Este caminar tiene una dimensión fundamental que es el amor al hombre y tiene las formas distintas de amor en que se desplegó toda la vida de Jesús. Por eso se da el mandamiento en orden al seguimiento de la luz de Jesús y en orden al verdadero conocimiento del Padre: "quien habla de estar en la luz mientras odia a su hermano, no ha salido de las tinieblas. Quien ama a su hermano está en la luz y en sí no encuentra tropiezo. En cambio, quien odia a su hermano está entinieblas y camina en tinieblas sin saber adónde va, porque las tinieblas le han cegado los ojos" (1Jo, 2, 9-11).

En contraposición no se ha de amar al mundo. El mundo está definido aquí como deseo de la carne, deseo de los ojos y orgullo de la riqueza (como traduce la Biblia de Jerusalén). Zerwick apunta a que es la jactancia del rico, la que se condena aquí. "Quien ama al mundo no lleva dentro el amor del Padre, porque de todo lo que hay en el mundo -los bajos apetitos, los ojos insaciables, la arrogancia del dinero- nada procede del Padre, procede del mundo y el mundo pasa y su dodicia también" (ib., 2, 15-17), según la Nueva Biblia Española. El amor del mundo muestra que no hay amor del Padre, así como el odio del mundo y el amor a los hombres muestra que sí se da ese amor del Padre.

Todo esto es ininteligible sin el reconocimiento de que Jesús es el Mesías. Quien niega al Hijo niega al Padre, pero la negación es del Hijo tal como aparición en su carne histórica; niega al Padre porque niega a quien es el único camino para El, el Hijo, Jesús de Nazaret. Y en esto está la verdadera justicia: El es justo y todo elque practica la justicia ha nacido de él (2, 29). El término 'justicia' es ciertamente aquí de muy amplia significación, pero no debe olvidarse que están en relación con el amor y en oposición al mundo: el mundo no puede reconocer a los discípulos como suyos, porque tampoco a El lo reconoció como suyo (3,1), pero la pasión narrada por el propio Juan y aun toda la vida de Jesús, siempre en trance de persecución y de muerte, muestran cómo y por qué el mundo no le reconoció a Jesús. Por eso,toda la secuencia (3, 3-10) plantea el tema contraponiendo pecado y justicia; con lo que justo parecería ser simplemente lo contrario a pecador. Y así es, pero teniendo en cuenta lo que dice el final: "con esto queda claro quiénes son los hijos de Dios y quiénes son los hijos delel diablo. Quien no practica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios; porque el mensaje que oísteis desde el principio fue éste: que nos amemos unos a otros, no como Caín, que estaba de la parte del amo y asesinó a su hermano..."(3, 10-12)..

Y por èste mismo camino se mueve en elsegundo círculo. Hemos conocido al Amor, al que da la vida por sus hermanos y, por eso, en continuación y seguimiento de él, nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos y esto no de palabra sino de obra, y no como un rico de este mundo que ve a su hermano en necesidad y le cierra sus entrañas (3, 16-17). Están tan juntos la fe y el amor que se pueden expresar en un mismo mandamiento. Este es el mandamiento: creer en el nombre de su Hijo Jesucristo y amarnos los unos a los otros (3,23). Pero creer en el nombre de Jesucristo implica la confesión de que se ha encarnado, de que ha llevado una determinada vida histórica, cuya esencia misma es el amor y la lucha contra el pecado. Creer en él es seguirle según lo que fue su vida y esa vida fue la que le llevó a la cruz.

S J

~~Manifestación de Dios. Y no es el conocimiento de Dios lo que nos lleva al verdadero hacer.~~

Esto se ve más claramente todavía en la última parte de la epístola. Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor y no hay manera de llegar a él si no es por el amor. Ahí va a estar la salvación, pero no estamos salvados porque amemos a Dios sino porque Dios nos ha amado a nosotros y ha puesto en nuestro interior el amor a los demás (4, 10). Ha Dios nadie le ha visto. La única forma de poseerlo y de que permanezca en nosotros es que nos amemos, y esta es la única prueba segura de que su Amor, esto es, de que Dios como Amor esté en nosotros. Por eso, si uno dice que ama a Dios y odia a su hermano es un falsario, porque no puede amar al que no ve, el que no ama a su hermano a quien ve (4,21). Para nuestro propósito está diciendo que no hay camino al conocimiento del Padre, a quien no se ve, sino a través de los hermanos a quienes se ve y a quienes se puede amar, para que en ese amor se pueda ver al Padre y así amarlo. El Comentario de San Jerónimo dice: "hasta ahora, la epístola ha subrayado la fe en Cristo y el amor de los hermanos como signos gemelos de la comunidad con Dios. En esta última sección se presentan ambos signos en sus mutuas relaciones" (IV, 391). La relación fundamental estriba en que Jesús en su visibilidad histórica, en el don combativo de su vida, ha mostrado cuál es el camino al Padre; ese camino es él, pero es él en lo que fue su vida. O mejor, su vida nos muestra quién es él. En el fondo, lo que la epístola está diciendo es que el reconocer a Jesús como hijo y don del Padre a los hombres nos muestra a Dios como Padre y como Amor; de ahí la relación profunda entre la encarnación y la revelación y de ahí que Jesús sea principio del amor de los hombres entre sí. Sólo por él sabemos que Dios es Amor y que en el amor de los hombres entre sí se da Dios. La aceptación real y total de Jesús, mostrada y realizada en obras, es lo que muestra que Dios ha salvado al mundo y que está entre nosotros. Sólo así la fe es triunfadora del mundo. Y esta es la vida eterna. Una vida que no ha venido sólo por el agua sino por el agua y la sangre, esto es, por el sufrimiento de su vida y de su cruz. Y esta es la verdad.

El esquema es claro: si amamos a los hermanos es porque Dios nos está amando y porque nos está amando podemos nosotros en el amor a los hermanos amarle a El. Este movimiento fundamental del proceder cristiano se atestigua como verdadero en la vida de Jesús: porque El nos amó y entregó su vida por nosotros, sabemos que nos amó y en ese amor de Jesús sabemos que el Padre es amor y que nos ama. Entonces podemos amarle, porque primero nos amó. Sólo reproduciendo la vida de Jesús, podemos reproducir el camino al Padre y servir así para nosotros mismos y para los demás de acercamiento a El.

Visto el planteamiento de los sinópticos y de Juan podemos regresar al problema de fe-justicia. En los pasajes que hemos recorrido el problema está enfocado en términos de amor y no de justicia. Pero hay un punto que aparece con total claridad: el de la conexión del amor de Dios con el amor del hombre, donde la significación plena y la comprobación ineludible está en el aspecto más humano y verificable. No puede desconocerse el carácter escandaloso de la formulación, sobre todo para oídos sacerdotales y fariseicos' y lo que representa de contradición religiosa y de contradicción social frente al templo y los servidores del templo. El acceso al amor de Dios no está primariamente en el templo sino en el hombre, en el hombre-Jesús y en el hombre de todos los días.

S. J.

La prioridad del amor al hombre como don en Jesús del amor del Padre es clara respecto de toda otra forma de religiosidad o de legalismo moral. No se puede pretender amar a Dios para después amar a los hombres, porque es el amor de Dios (genitivo su jetivo) en uno, el amor que Dios no tiene, en el que se muestra en el amor de los hombres (genitivo objetivo/subjetivo), de modo que sin este amor ni se da ni se muestra. De ahí que se insista más en el amor del hermano, al que se ve, como el gran signo manifiestativo y realizador del amor de Dios (genitivo subjetivo/objetivo).

Miguez Bonino siguiendo a Porfirio Miranda (cfr. José Miguez Bonino: Christians and Marxists. The mutual challenge to revolution, Michigan, 1976, pp. 37 ss.) muestra la profunda unidad de lo que los hombres han intentado separar:

> Sí os lo aseguro: Quien oye mi mensaje y da fe al que me envió, posee vida eterna y no se le llama a juicio; no, ya ha pasado de la muerte a la vida (Jo 5, 24)
>
> Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. No amar es quedarse en la muerte (1 Jo. 3, 13-14).

El problema unitario está en "pasar de la muerte a la vida" y para ello se requiere el 'oir la palabra y creer' que equivale al amar, porque el 'no amar' es quedarse en la muerte. El no amar a los hermanos. Igualmente los que han 'nacido de Dios',esto es, son hijos de Dios se presenta con la misma equivalencia: "todo el que ama es nacido de Dios" (1 Jo 4,7). A su vez no le reciben a Jesús los que hacen "obras malas" término contrapuesto a "obras buenas", que son las mandadas por Jesús y que se concentran en el mandamiento suyo, por el que el mundo le odia; esta diversificación del amor en obras buenas, que le acarrean a Jesús la muerte (Jo 10, 32), muestran cómo es operativo ese amor y cómo es escandaloso: los que obran mal, aborrecen la luz (Jo 3, 18-21). 'Cfr. Porfirio Miranda, El ser y el mesías, Salamanca, 1973).

Es obvio, entonces, que el problema del único mandamiento nos da la pista para resolver el problema fe-justicia. Por un lado, pone en unidad el amor del hombre y el amor de Dios, lo de abajo y lo de arriba; por otro lado, pone en conjución el amor del hombre con lo que es la justicia, con lo que son las obras buenas. Estas "obras buenas" podrían suscitar la fe de los judíos, deberían suscitarla, si es que ellos las hicieran. Por eso, les dice Jesús que si no le creen a él, que crean a sus obras (Jo 10, 37-38). Y esas obras buenas, que es la obra buena del amor a los hombres, se presentan en el salmo 82, al que Jesús se refiere en la polémica con los judíos (10, 34): juzgar en favor del débil y del huérfano, hacer justicia al humilde y al indigente, liberar a los oprimidos de las manos de los injustos... El tratamiento del tema fe-justicia se sitúa así en su perspectiva justa: la justicia cristiana es el lugar donde se realiza el amor de los hombres y allí donde se da muestra la presencia del amor de Dios tal como se ha revelado en Jesucristo.

S. J.

4.2.3. El tercer punto de vista pafa enfocar debidamente la unidad de fe y justicia nos lo muestra la muerte del Jesús histórico, en cuanto esta muerte es la culminación y la glorificación de su vida. Es cosa universalmente aceptada la importancia de la muerte de Jesús tanto en los relatos evangélicos como en su proyección teológica. Por eso,

el recurso a la pasión es punto indispensable para resolver de lleno nuestro problema.

Pero la pasión se plantea según un doble aspecto: es cierto históricamente que Jesús murió -fué muerto- porque los poderes dominantes lo consideraron peligroso, es cierto históricamente que a Jesús lo mataron los poderosos de su tiempo; pero es también cierto dogmáticamente que Jésús murió por nuestros pecados, para la redención de nuestros pecados. Nos encontraríamos de nuevo con una dualidad: la fe nos situaría en el plano de la redención y la justicia nos situaría en el plano de la historia. Pero es de todo punto evidente que el "por qué murió Jesús" no puede estar separado del "por qué mataron a Jesús". Sin que se tome a juego de palabras debe decirs, por lo pronto, que Jesús murió (por nuestros pecados) porque le mataron (por las obras históricas que hizo en su vida), donde de nuevo la prioridad está en éstas últimas. Ecaminemos más de cerca este problema.

El planteamiento del problema desde esta perspectiva propone una serie de factores distintos, estrechamente conectados y relacionados entre sí, que aclaran el punto que buscamos. Está, ante todo, el hecho histórico, narrado exhaustivamente por el Nuevo Testamento, que nos permite ver con bastante claridad por qué le mataron a Jesús, cuál es la razón histórica de la muerte de Jesús. Más difícil es determinar, desde los propios evangelios, qué es lo que pensaba Jesús de su propia muerte: que la preveía, es claro como es claro que la temía; lo que no es tan claro es determinar hasta qué punto él mismo veía la significación real, para sí y para los otros, de su propia muerte. Está finalmente la interpretación teológica, predominantemente de tipo expiatorio, que el propio Nuevo Testamento atribuye a la muerte de Jesús.

Vistas así las cosas, es importante distinguir entre lo que el Nuevo Testamento propone como hecho histórico y lo que propone como interpretación teológica, no sólo porque esta dualidad de da de hecho y es sumamente significativa sino porque la interpretación teológica es una interpretación condicionada del hecho histórico. Obviamente la interpretación teológica del Nuevo Testamento es una interpretación privilegiada y obligante desde el punto de vista de la fe, pero supone un tipo especial de discurso que necesita un tipo peculiar de hermenéutica.

Hasra cierto punto el hecho histórico nos aclara lo que aquí estamos entendiendo por justicia, mientras que la interpretación teológica nos aclara lo que estamos entendiendo por fe. Tanto el hecho histórico coo la interpretación teológica son igualmente reveladas, pertenecen igualmente al depósito de la fe. Pero siempre serán hecho histórico (aun reinterpretado) e interpretación teológica (por tanto, reduplicativamente reinterpretada). Hay una interacción, pero no se puede abandonar el hecho histórica, para entender si es que se busca entender correctamente la interpretación teológica, que tiene su raíz última en aquel hecho. Pero, a su vez, el hecho histórico sólo es totalmente penetrable desde su interpretación teológica. Sin olvidar que ambos extremos son igualmente obligantes.

S. J.

Con esta breve introducción podemos acercanos al análisis del hecho histórico tal como lo presentan los evangelistas. Para nuestro propósito es suficiente reconocer que los evangelistas lo presentan como hecho histórico, y que ellos mismos distinguen el carácter de hecho del ear carácter de interpretación teológica, aunque de esto haya menos en ellos.

Los evangelistas plantean la vida de Jesús como una creciente oposición entre él y quienes van a ser los causantes de su muerte. Pocas dudas pueden caber de esto, léase la vida de Jesús según Marcos o véase según Juan. No es ésta la ocasión de mostrar todas las gradaciones y matices de esta oposición, que tiene un claro carácter de totalidad. Se trata de dos totalidades distintas y que como tales totalidades pretenden dirigir contrapuestamente la totalidad de la vida; se trata, por otra parte, de totalidades prácticas, que forzosamente llevan la contradicción al campo de la existencia cotidiana. La posición de Jesús, sea cual fuera su carácter último desde el punto de vista de la fe, no es una posición teórica ni es tampoco una posición conciliadora con los poderes reales de su tiempo. Es una posición práctica y es una posición beligerante. Como un ejemplo contraprobatorio, se puede ver lo que Marcos cuenta en 3, 1-6.

Es el episodio de la curación del hombre con la mano seca. Los fariseos y los saduceos están espiándolo para acusarle y condenarle a Jesús. El pretexto es la observancia del sábado. Jesús no sólo se enfrenta con sus enemigos sino que lo hace en el peligroso campo del sábado judío. "¿Es permitido en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida antes que matarla?". Por un lado, la observancia legal y religiosa; por otra, la acción de mejorar la situación de un enfermo, al que si se le deja sin curar -acción aparentemente sólo omisiva-, lo que se le está haciendo es matarlo positivamente: no hacer el bien posible es hacer positivamente el mal. Sus enemigos se callan. Jesús se encoleriza por el endurecimiento de sus corazones, que les lleva a poner a Dios donde no está. Dios no está en la observancia del sábado, si de por medio está la posible curación de un hombre. Y sana al enfermo, a pesar de ser sábado y a pesar del peligro en que se pone. Marcos advierte que de este enfrentamiento salieron los fariseos y los herodianos para ver qué hacían para perderlo.

Como éste son muchos los pasajes evangélicos, que muestran la creciente beligerancia pública de Jesús, cuyo sentido último se aprecia en lo que es su pasión, en lo que es su condena a muerte.

El complot definitivo de los judíos contra Jesús está narrado por los cuatro evangelistas. Se reunen los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (Mt 26,3),los escribas (Mc 14,1 y Lc 22,2) y los fariseos (Jo 11, 47). Su intento es matar a Jesús según los cuatro evangelistas, pero los tres sinópticos dicen que sus enemigos tienen miedo a lo que pueda hacer el pueblo en favor de Jesús. No es, por tanto, un puro choque entre Jesús y las autoridades sino que el pueblo y los intereses del pueblo están por medio. Los sinópticos introducen a Judas para hacer más fácil la captura de Jesús a espaldas del pueblo. Le capturan efectivamente dirigidos por Judas, que llega con un grupo numeroso, enviado por los sumos sacerdotes y los ancianos del peublo (Mt 26, 47), de los escribas (Mc 14, 43) y de los fariseos (Jo 18, 3). Juan precisa que se trata de la cohorte y de los guardias; al parecer la cohorte era romana y los guardias lo eran de los sumos sacerdotes (Jo 18,3).

S. J.

Es sabido que los detalles del juicio no concuerdan plenamente en las distintas redacciones de los evangelistas. Pero esto no obsta para que pueda reconstruirse la línea general de la acusación.

Según Juan (18, 19-27) el Sumo Sacerdote le interroga a Jesús sobre sus discípulos y sobre su enseñanza. Aparentemente se trata de