



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

**LECTURA SESIÓN 12**

**CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA**

Aguirre, Rafael y Francisco Javier Vitoria Cormenzana. "Justicia". En *Mysterium Liberationis II*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 551-577. San Salvador: UCA Editores, 1992.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## JUSTICIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### b) El Dios de los pobres

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

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

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

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

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

c) «Pobres con espíritu»

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Los signos históricos del reino

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

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

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

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

## e) La misericordia que lleva a la justicia

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### b) Para concluir

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

podrá afirmar que el evangelio es verdaderamente salvador<sup>1</sup> o pretender «conservar una fe viva que también hoy, *gracias a su verdad*, sea significativa para el hombre, para la comunidad humana, para la sociedad»<sup>2</sup>.

Pero cuestiones como la de la realidad y las perspectivas de la justicia en nuestro mundo<sup>3</sup> han convertido este problema hermenéutico en un desafío práctico de primerísima magnitud para las iglesias. Así lo ha reconocido recientemente la Asamblea ecuménica europea<sup>4</sup>.

La fe cristiana no es portadora de un saber meramente teórico. Ante todo el cristianismo vive de y ofrece al mundo la salvación realizada por y en Jesucristo (cf. Rom 4, 25; Col 1, 19-20), que concibe operando ya en la historia, aunque no nazca ni se agote en ella. Y consecuentemente encuentra en la categoría bíblica de *justicia* una de sus expresiones más adecuadas.

La situación de flagrante injusticia que padecen millones de hombres y mujeres traslada la cuestión de la significación actual del evangelio de la salvación del marco de los debates teóricos al campo de las realizaciones prácticas. Pensemos, por ejemplo, en los 6.000 millones de seres humanos que habitarán el planeta tierra al comienzo del tercer milenio. De ellos unos 4.000 millones vivirán en situación de extrema pobreza, si no se comienza a implantar soluciones desde ahora<sup>5</sup>. Este dato empírico, esta flagrante injusticia se levanta ante el mundo como la gran negación de la voluntad salvífica de Dios, como la aniquilación de la presencia liberadora de Dios entre los hombres. La negación del derecho y la justicia entre los hombres (*mispat-wesedaqah*) atenta directamente al contenido del credo cristiano, en cuanto que parece desmentir esa soberanía de Dios que como misericordia fiel (*hesed-emeth*) se va haciendo historia de nuestra historia y carne de nuestra carne en el envío del Hijo Jesucristo y de su Espíritu:

Los pobres y la pobreza injustamente infligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc., ... es la negación del reino de Dios y no puede pensarse en el anuncio sincero del

1. Cf. J. Goitia, *De aquella teología a ésta*, Bilbao, 1982, pp. 43-44.

2. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, 1981, p. 26.

3. Cf. Informe de la Comisión W. Brandt, *Norte-Sur, un programa para la supervivencia*, México, 1981; G. O. Barney, *El mundo en el año 2000*, Madrid, 1982; R. Tamames, *Estructura económica internacional*, Madrid, 1984; B. Schneider, *La revolución de los desheredados*, Madrid, 1986; L. De Sebastián, *Deuda del Tercer Mundo*, Barcelona, 1987; *El subdesarrollo ¿es una cuestión de justicia?*, Madrid, 1988.

4. Cf. Documento final de la Asamblea Ecuménica Europea «Paz y Justicia» (Basilea, 15 al 21 de mayo de 1989), *Paz y justicia para toda la creación*, Madrid, 1989.

5. Cf. L. Magriña, «Desigualdad socio-económica entre los países del norte y los del sur», en Centre d'Estudis «Cristianisme i Justícia», *Grandes injusticias de hoy*, Madrid, 1987, p. 46.

reino de Dios dando la espalda a esa realidad o echando sobre ella un manto que cubra sus vergüenzas<sup>6</sup>.

### 1. *La causa de la justicia en la conciencia de la Iglesia*

La irrupción del binomio *fe-justicia* en la vida de la Iglesia se produce a partir del Vaticano II.

1.1. El concilio se encontró con un mundo en el que el término justicia había adquirido una polivalencia tal que se había convertido en un concepto a repensar. Consciente de su misión no quiso ni perderse en su aquilatación técnica, ni zanjar el conflicto de las interpretaciones. Pero sí advirtió que el concepto tradicional de justicia no bastaba para definir los problemas sociales del mundo moderno<sup>7</sup>. Empeñado en establecer cauces de diálogo con el mundo y de colaboración con todos los hombres, su subrayado del valor y de la significación de toda la aventura humana para el plan divino de salvación (GS 34) situó el tema de la justicia en referencia estrecha con la fe y la tarea evangelizadora de la Iglesia<sup>8</sup>, aunque no abordase de un modo expreso sus relaciones. Esta nueva perspectiva que encuentra su luz matinal en la propuesta de *la iglesia de los pobres*<sup>9</sup>, pone en marcha todo el dinamismo posconciliar que termina por vincular fe y justicia.

6. I. Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana»: *Revista Latinoamericana de Teología*, 1 (1984), p. 34, publicado en esta obra, vol. I, pp. 323-372.

7. Cf. W. Kerber, «Justicia: I. Polivalencia del concepto de justicia; VI. La justicia como orden social justo; VII. Fe cristiana y justicia social», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 17, Madrid, 1986, pp. 14-18, 51-67 y 68-79 respectivamente. Cf. también, J. M. Díez Alegría, «Justicia: III. El concepto de justicia en filosofía y en teología moral», en *Sacramentum mundi*, 4, Barcelona, 1973, cols. 169-177; G. Mattai, «Justicia», en L. Rossi-A. Valsecchi (dirs.) *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid, 1974, pp. 509-521; G. Campanini, «Justicia», en *Diccionario teológico interdisciplinar*, III, Salamanca, 1982, pp. 212-237.

8. Cf. J.-Y. Cálvez, *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización*, Santander, 1985, pp. 21-22.

9. Juan XXIII plantea sorprendentemente el tema de *la Iglesia de los pobres* un mes antes del comienzo de las sesiones conciliares: «Frente a los países subdesarrollados la Iglesia se presenta tal y como es, y quiere ser la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres» (11 de septiembre de 1962). Más tarde, en el debate de la primera sesión conciliar en orden a transformar los esquemas previamente entregados (1963), el cardenal Lercaro hace la siguiente intervención: «No daremos satisfacción a las exigencias más auténticas y profundas de nuestra época, no responderemos a la esperanza de una unidad compartida por todos los cristianos, si hacemos del tema de la evangelización de los pobres uno de los muy numerosos temas del concilio. No se trata efectivamente de un tema cualquiera; se trata, por decirlo así, del tema de nuestro concilio. Si, tal como se ha dicho aquí mismo varias veces, es exacto afirmar que la finalidad del concilio estriba en hacer a la Iglesia más conforme con la verdad del evangelio y más apta para responder a los problemas de nuestra época, podemos decir que el tema central de este concilio es la Iglesia, precisamente en cuanto es la Iglesia de los pobres». El tema de los pobres se convierte a partir de entonces en la luz más singular y prometedora del Espíritu en orden a esclarecer tanto la identidad como la misión evangelizadora de la Iglesia en el mundo moderno.

El concilio participa de las aspiraciones humanas, tanto individuales como colectivas, de justicia e igualdad para todos (GS 9). Afirma la igualdad esencial de todos los hombres y la necesidad de una justicia social (GS 29). Esas injusticias causan las discordias entre los hombres (GS 83) y lesionan gravemente los derechos de las personas y de los grupos sociales (GS 75, 3).

El concilio va a dar un paso importante: poner en relación la justicia y la caridad, superando felizmente las concepciones privatistas que identificaban caridad con limosna y beneficencia. A partir de este momento la construcción de «un mundo nuevo» se convierte en tarea histórica del amor cristiano. Los cristianos, participando de la misión de la Iglesia (cf. AA 5; 6; 7), conscientes de la vocación humana común a la fraternidad (GS 92) y unidos a cuantos aman y practican la justicia, tienen una inmensa tarea que realizar (GS 93): la construcción de un nuevo mundo como expresión de la realización del reino de Dios (cf. LG 3, 5; 31; 35; GS 26) y como respuesta al clamor de los pobres (cf. GS 1; 8; 63; 88; LG 8; AA 8; PO 6; UR 12)<sup>10</sup>. Con el fin de «estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional» (GS 90, 3), el concilio propuso la creación de un organismo universal de la Iglesia, que se plasmó en la Comisión pontificia «Justicia y Paz» creada por Pablo VI.

1.2. Tras el concilio este mismo papa abordará nuevamente la cuestión de la justicia en dos documentos. En la *Populorum progressio* (1967) plantea las dimensiones planetarias de la injusticia (n. 4), que reclaman «transformaciones audaces, profundamente innovadoras, que hay que emprender sin esperar más» (n. 32) y la subordinación de la propiedad privada al uso común de los bienes (n. 23). Nuevamente vuelve a poner de relieve la vinculación del amor cristiano con la justicia (n. 75) y evoca el nexo existente entre justicia y una paz que no se reduzca a una ausencia de guerra (n. 76). Y recapitula todo su mensaje en una fórmula: «el desarrollo es el nombre nuevo de la paz» (n. 87).

En la *Octogesima adveniens* (1971), carta dirigida al presidente de la Comisión pontificia «Justicia y Paz», el papa vuelve a retomar lógicamente el tema de la justicia. De su enseñanza cabe destacar su conclusión. En ella se señala el lugar donde los cristianos han de comparecer para hacer audible el evangelio:

Hoy, más que nunca, la palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu

10. Cf. G. Girardi, «De la "Iglesia en el mundo" a la "Iglesia de los pobres". El Vaticano II y la teología de la liberación», en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985, pp. 432-438.

Santo operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, *en los puntos donde éstos se juegan su existencia y su porvenir* (n. 51).

De este modo se insinúa el lugar de las víctimas de la injusticia como el territorio de la proclamación del evangelio.

1.3. Este texto está preludiando algo que este mismo año recogerá el documento final del III Sínodo ordinario de obispos sobre «*la justicia en el mundo*», y que resulta de extraordinaria importancia para el tema que nos ocupa.

Efectivamente, su documento final va a situar el tema de la lucha por la justicia en clave de misión evangelizadora:

La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una *dimensión constitutiva* de la predicación del evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva<sup>11</sup>.

De esta manera se da un paso más al establecer de un modo expreso la relación entre lucha por la justicia y anuncio del evangelio, que se irá profundizando posteriormente.

El Sínodo de 1974 estuvo dedicado al tema de la *evangelización*. No publicó ningún documento final. Pablo VI reflejó personalmente los trabajos de la asamblea sinodal en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975). El papa retoma nuevamente el tema de la justicia, esta vez en su relación con los procesos históricos de liberación y lo sitúa dentro del apartado tercero, dedicado al *contenido de la evangelización* (nn. 25-39). La interpelación recíproca que se establece entre evangelio y vida concreta exige, en nuestros días, que la evangelización lleve un mensaje especialmente vigoroso sobre la liberación de las injusticias, que se percibe como un deber de la Iglesia y que suscita cada día un número creciente de cristianos comprometidos en tareas liberadoras. El papa advierte del peligro de identificar liberación humana y salvación en Jesucristo. La liberación tal y como la ha anunciado y realizado Jesús de Nazaret abarca «al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios». Consecuentemente la liberación cristiana *no se circunscribe* al solo terreno religioso, *incluye* también la dimensión económica, política, social o cultural de la persona humana, aunque *no se reduzca a ellas*. De esta manera el papa proclama que «aquella *justicia*, pues, que nace de una visión de fe que se fundamenta en el evangelio, no es ajena a la evangelización»<sup>12</sup>.

11. II Sínodo Ordinario de Obispos, «La justicia en el mundo»: *Ecclesia*, 1.572 (1971), pp. 2.295-2.302; el texto citado en p. 2.295.

12. Cf. R. Antoncich-J. M. Munárriz, *La doctrina social de la Iglesia*, Madrid-São Paulo, 1987, pp. 268-271; el texto en p. 271.



1.4. El pontificado de Juan Pablo II ha sido extraordinariamente fecundo en el tratamiento de las relaciones entre justicia en el mundo y misión evangelizadora de la Iglesia. Innumerables discursos, sobre todo en sus viajes al Tercer Mundo, y muy especialmente sus grandes documentos magisteriales, han abordado estas cuestiones. Tratar de desentrañar aquí el contenido de todo el mensaje papal resultaría misión imposible. Únicamente cabe recordar cómo en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) ha propuesto la solidaridad como nuevo nombre de la paz (n. 39), pues únicamente desde aquella será posible superar las situaciones de injusticia y lograr *un nuevo modelo de unidad* del género humano (n. 40). Y además, señalar la estrecha relación que, en el pensamiento del papa, guarda el compromiso por la justicia y una lectura trinitaria de la historia<sup>13</sup>.

Este paso fugaz por la doctrina oficial de la Iglesia actual pone de manifiesto las mutuas implicaciones existentes entre compromiso por la justicia e identidad y misión de la Iglesia. Y así se comprende el que se haya podido afirmar que el tema de la justicia resulta hoy absolutamente prioritario para la acción pastoral de la Iglesia, pues el optar y el luchar por ella se consideran pruebas cruciales en las que se decide la validez *histórica* y la autenticidad *cristiana* de toda acción pastoral<sup>14</sup>.

## 2. *La causa de la justicia en la conciencia eclesial latinoamericana*

Han sido las iglesias más afectadas por la injusticia<sup>15</sup> las que han mostrado mayor interés por verificar *qué hay de salvación en esta historia* a raíz del acontecimiento de Jesucristo liberador. En ésta, como en otras cuestiones, la Iglesia latinoamericana ha vivido la «recepción» del concilio y del magisterio posconciliar con una especial tensión entre fidelidad y creatividad. Ello ha hecho especialmente fecunda su comunión con el resto de las iglesias que constituyen la Iglesia universal presidida por el papa. La alteridad que todo proceso de recepción establece se ha ido desplegando en un conjunto de influencias recíprocas entre el supremo magisterio papal y el magisterio episcopal latinoamericano.

13. Cf. F. J. Vitoria, «Teología trinitaria y compromiso por la justicia. Aproximación al magisterio de Juan Pablo II»: *Sal Terrae*, 9 (1988), pp. 613-623.

14. Cf. J. I. González Faus, «Justicia», en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983, p. 514.

15. Por razones obvias este trabajo se ciñe a la Iglesia católica latinoamericana, pero no quisiera ignorar los esfuerzos que en este mismo sentido se hacen desde otras confesiones y otras latitudes: por ejemplo, cf. el documento «Kairós Sudafricano: un desafío a las iglesias (1985)», en Coloquio Teológico Dominicano, *Kairós: llamada urgente a la solidaridad. Reflexión cristiana desde Sudáfrica y Centroamérica*, Salamanca, 1989, pp. 33-64.

2.1. De todo ello ha quedado constancia en las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla <sup>16</sup>.

La II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), influida por el espíritu del concilio e impactada por la *Populorum progressio*, abordará todas estas cuestiones, pero la perspectiva ha cambiado. La situación mundial se contempla ahora desde el punto de vista de los países periféricos, y no de los centrales <sup>17</sup>. La Iglesia contempla oficialmente la realidad desde «el reverso de la historia» (G. Gutiérrez), desde «la anti-historia de los humillados y ofendidos» (L. Boff). «Los ausentes de la historia», «los cautivos» de nuestro mundo se hacen presentes en la Iglesia y hacen oír su voz y sus gemidos. Medellín se convertirá así en un acontecimiento decisivo para la historia contemporánea de la Iglesia y de su misión, e influirá de forma importante en el Sínodo sobre *la justicia en el mundo*.

Para Medellín la situación del subdesarrollo latinoamericano tiene unas características tales «de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada*» (Paz, 16). Esta situación es calificada teológicamente como «una situación de pecado» (Paz, 1), pues «allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo... del Señor mismo» (Paz, 14 c). Esta realidad es el resultado de una *situación de dependencia* que mantiene a los países latinoamericanos en una situación neocolonial (Paz, 8-10). Esta situación colectiva de miseria «es una injusticia que clama al cielo» (Justicia, 1). Este grito es escuchado por la Iglesia latinoamericana que desde Medellín quiere impulsar un nuevo modelo de presencia en los procesos de liberación de esta miseria. La denuncia profética de las injusticias, la evangelización concientizadora, la opción por los pobres y su liberación, la renovación de sus estructuras pastorales, etc., serán algunas de sus propuestas operativas. Pero esta inserción pastoral en los procesos de liberación se considera en continuidad con la misión de Cristo. La liberación de la servidumbre de esa miseria es contemplada como una manifestación de la liberación del pecado:

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano (Justicia, 3).

### La III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano

16. Cf. S. Galilea, «Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América latina en las conferencias de Medellín y de Puebla», en G. Alberigo-J-P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, 1987, pp. 86-101.

17. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 66.

(Puebla, 1979) recibe una influencia importante de *Evangelii nuntiandi*. Su documento final guarda una gran semejanza con la disposición titular de la carta apostólica.

Los obispos vuelven a mirar la realidad latinoamericana, y advierten que la situación de miseria se ha agravado en la mayoría de los países (n. 487). La creciente brecha entre ricos y pobres es un hecho innegable que les lleva a hablar de una «injusticia institucionalizada» (nn. 509, 562), que responde a un modelo de desarrollo (n. 50) y plantea un conflicto estructural grave (n. 1209). Efectivamente, el avance económico experimentado por el continente hace posible desarraigar la pobreza. «Y si esto es posible es entonces una obligación» (n. 21).

Así las cosas, proclamar la fe y vivir en la injusticia resulta *un escándalo y una contradicción* (n. 28), que alcanza tanto a la verdad sobre Jesucristo salvador (nn. 170-219) y a la identidad y tarea evangelizadora de la Iglesia (nn. 10, 220-303; 342, 966) como a la verdad sobre el hombre (nn. 304-339). Los cristianos no han practicado con integridad el mandato de la caridad y la Iglesia ha de reconocer sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios en sus hijos (n. 209). Esta Iglesia incapaz de vivir plenamente su vocación a la santidad en este mundo está necesitada de autoevangelización y conversión (n. 228).

Esta conversión ha de llegar hasta el corazón de los hombres, pero exige también cambios profundos de las estructuras (n. 30). La dinámica evangelizadora de la Iglesia busca también la transformación social (n. 362; cf. nn. 199, 215, 438). La Iglesia se debería convertir en «escuela de forjadores de historia» como la de Jesús (nn. 274-279). La lucha por la justicia se convierte así en un elemento ineludible del qué es evangelizar:

La realización histórica de este servicio evangelizador resultará siempre ardua y dramática, porque el pecado, fuerza de ruptura, obstaculizará permanentemente el crecimiento en el amor y la comunión, tanto desde el corazón de los hombres, como desde las diversas *estructuras por ellos creadas, en las cuales el pecado* de sus autores *ha impreso su huella destructora*. En este sentido, la situación de miseria, marginación, injusticia y corrupción que hiere a nuestro continente, exige del pueblo de Dios y de cada cristiano un auténtico heroísmo en su compromiso evangelizador, a fin de poder superar semejantes obstáculos. Ante tal desafío, la Iglesia se sabe limitada y pequeña, pero se siente animada por el Espíritu y protegida por María. Su intercesión poderosa le permitirá superar las «*estructuras de pecado*» en la vida personal y social y le obtendrá la «verdadera liberación» que viene de Cristo Jesús (n. 281).

2.2. Al mismo tiempo, de sus bases eclesiales surgió una nueva corriente teológica, *la teología de la liberación*, que, a partir de una nueva interpretación hermenéutica del mensaje bíblico

sobre la justicia, se propuso deliberadamente colaborar en la búsqueda y en las luchas por un mundo más justo, más humano y más fraterno, como reconocen incluso quienes le formulan objeciones críticas<sup>18</sup>. La lucha por la justicia se convirtió así en el elemento articulador de las relaciones entre el *sensus fidei* de los creyentes, el *magisterio* de los pastores y la *elaboración teológica* de los expertos.

Tomarse absolutamente en serio la realidad de la injusticia y del sufrimiento de las mayorías pobres ha habilitado pastoralmente a esta Iglesia desde el punto de vista de su aptitud evangelizadora, y liberado a gran parte de su teología del peligro de la insensibilidad y el cinismo<sup>19</sup>. De este modo tanto la praxis pastoral promovida desde esta lucha como su teoría (L. Boff) o momento ideológico (I. Ellacuría) responden con honradez a la realidad latinoamericana al poner el dedo en su llaga.

La aporía humana que dio origen a la teología de la liberación consiste en la experiencia de cautiverio, que presupone la experiencia de la opresión injusta y la esperanza de la liberación<sup>20</sup>. Hacía mucho tiempo que la doctrina social de la Iglesia había puesto en circulación «la cuestión social» en los ambientes cristianos. Sin embargo, por diversos motivos se llegó a hablar de «un cierto eclipse» de dicha doctrina en América latina durante los decenios previos a Puebla (1978)<sup>21</sup>. En estas mismas décadas se toma conciencia de la amplitud de la miseria e injusticia en que vive la inmensa mayoría de la humanidad, y la teología de la liberación surge como respuesta a esta problemática<sup>22</sup>. En el correr de los años ha ahondado en su dimensión sistemática y han crecido sus tratamientos temáticos. Paulatinamente se ha convertido en teoría sobre la práctica de esa misericordia que se ha tornado justicia y liberación, es decir, en *intellectus iustitiae et intellectus liberationis*. Pensar cristianamente desde dentro de los pueblos crucificados la ha conducido a autocomprenderse como *intellectus amoris*,

18. Cf. W. Kerber, «Justicia. VII. Fe cristiana y justicia social», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, 17, Madrid, 1986, pp. 75-79.

19. El obispo sudafricano Desmond Tutu ha escrito que toda teología de la liberación surge del esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano, cuando aquéllos que sufren son víctimas de la opresión y explotación organizada: cf. G. Gutiérrez, «¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho?»: *Concilium*, 227 (1990), p. 132. Esta búsqueda de sentido sería un gesto descomprometido y cargado de cinismo si no comportase preferentemente el hacer justicia a las víctimas de la injusticia. Así lo han entendido tanto las diversas tendencias de la teología latinoamericana de la liberación como sus variantes menos conocidas: la teología negra de la liberación en USA, la teología africana de la liberación, las teologías de la liberación en Asia y la teología feminista.

20. Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México, 1977, p. 32.

21. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, pp. 225-228.

22. Cf. G. Gutiérrez, *o.c.*, pp. 95-97.

como teoría de una práctica que erradique el sufrimiento y lo transforme en gozo, que erradique la muerte y promueva la vida<sup>23</sup>.

Casi veinte años nos separan de la propuesta teológica de Gustavo Gutiérrez. Hoy esa *nueva manera* de hacer teología constituye una realidad empírica que, como reflexión crítica de la praxis histórica, no se ha limitado a pensar el mundo, sino que tercamente ha buscado situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna— al don del reino de Dios<sup>24</sup>.

Esta preocupación por la causa de la justicia ha sido fecundísima para la reflexión teológica. Hoy la teología de la liberación es un interlocutor destacado en el diálogo teológico universal, y su presencia en los repertorios bibliográficos aumenta de día en día. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe le dedicó dos importantes documentos, *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), que promovieron un proceso interno de discernimiento y explicitación de la calidad cristiana de su discurso<sup>25</sup>. Finalmente ha recibido un espaldarazo definitivo. Juan Pablo II la ha considerado no sólo oportuna, sino «útil y necesaria» para encontrar respuestas justas a los desafíos eclesiales y sociales que vive la realidad latinoamericana.

Pero sobre todo la teología de la liberación ha establecido una relación práctica entre fe y justicia que las beneficia recíprocamente:

La fe cristiana tiene como condición indispensable, aunque tal vez no suficiente, su enfrentamiento con la justicia; pero, a su vez, la justicia buscada queda profundamente iluminada desde lo que es la fe vivida en la opción preferencial por los pobres. Fe y justicia no son... dos realidades autónomas, voluntarísticamente entrelazadas, sino dos realidades mutuamente referidas o respectivas que forman o deben formar una única totalidad estructural, tal como repetidamente se ha expresado en la teología de la liberación... Pensamos que muchas predicaciones y realizaciones de la fe han sido nefastas cuando se han hecho de espaldas a la justicia y a las mayorías populares oprimidas y empobrecidas. Pensamos también que muchas predicaciones y realizaciones de la justicia han sido también nefastas cuando se han hecho más de cara a la toma de poder que al

23. Cf. J. Sobrino, «Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*»: *Revista Latinoamericana de Teología*, 15 (1988), pp. 243-266; «¿Cómo hacer teología?»: *Sal Terrae*, 5 (1989), pp. 406-411.

24. Cf. G. Gutiérrez, o. c., pp. 40-41.

25. Cf. G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, Lima, 1986, pp. 113-248.

beneficio de las mayorías populares y a algunos valores fundamentales del reino de Dios, predicado utópicamente por Jesús<sup>26</sup>.

### 3. *La fe que renace de la práctica de la justicia*

La experiencia de la «noche oscura de la injusticia» (J. Hernández Pico) ha purificado la fe del pueblo cristiano. En su inserción en el proceso de liberación del pueblo latinoamericano vive el don de la fe, la esperanza y la caridad que le constituye en un pueblo de discípulos del Señor. Sin embargo, sería un simplismo pensar que la lucha por la justicia como combate intenso y constante contra el mal ha producido *ex opere operato* esa catarsis de la fe. La renovación de la experiencia espiritual y creyente ha requerido además un discernimiento de esa práctica realizado de acuerdo con la palabra evangélica, leída en la comunidad cristiana inserta en la sociedad<sup>27</sup>. La «resurrección de la verdadera Iglesia» (J. Sobrino), la «eclesiogénesis» (L. Boff), «el pueblo con Espíritu» (I. Ellacuría) se ha ido generando a través del ejercicio purificador y vitalizador de «beber en su propio pozo» ese Agua que brota en él precisamente porque nace de lo Alto<sup>28</sup>.

La práctica de la justicia ha rescatado a Dios de su secular confinamiento «en una trascendencia abstracta, sin signo ni expresión alguna»<sup>29</sup>, y se ha convertido en «lugar» privilegiadamente *cristiano* de la experiencia de Dios. Desde esas tierras, en las que hace siglos Bartolomé de las Casas reclamaba justicia para «los cristos azotados de las Indias»<sup>30</sup>, se reformula la pregunta emblemática de la mejor teología centroeuropea (¿cómo hablar de Dios *después* de Auschwitz?) con una actualidad perturbadora: «¿cómo hablar de Dios *durante* Ayacucho?»<sup>31</sup>. Desde la perspectiva de este «infierno» de injusticia mortífera la cuestión teológica capital no resulta ser la existencia de Dios, sino «*qué Dios* es el que existe: cómo podemos conocerlo y reconocerlo: cómo se hace él presente en nuestra vida y cómo actúa en nuestra historia»<sup>32</sup>.

26. I. Ellacuría, «El desafío de las mayorías pobres»: ECA, 493-494 (1989), pp. 1.073-1.074.

27. Cf. J. M. Rambla, «Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia», en Varios, *La justicia que brota de la fe (Rom 9, 30)*, Santander, 1982, pp. 197-199.

28. Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983, p. 16.

29. Cf. F. Manresa, «Progreso, injusticia y fe cristiana hoy», en Centre d'Estudis «Cristianisme i Justícia», *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Rom 1, 18)*, Santander, 1986, pp. 178-179.

30. Cf. G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)*, Lima, 1989, pp. 135-177.

31. Cf. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima, 1986; «¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho?», cit., pp. 131-142.

32. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, Madrid, 1987, p. 21.

El desafío histórico que la situación y los sufrimientos creados por la pobreza injusta plantea a la fe sólo encuentra respuesta adecuada en un discurso alimentado por una esperanza que levanta un pueblo en lucha por su liberación. En esta situación la inteligencia de la fe ha nacido de un ejercicio de la fe en el que la promoción de la justicia es una exigencia absoluta o, si se quiere, de un «practicar a Dios»<sup>33</sup> o de un «corresponder a Dios»<sup>34</sup> que incluyen inseparablemente la práctica de la contemplación y de la justicia como solidaridad con el pobre. Desde ahí se «ha sentido a Dios de otro modo» y se ha ido barruntando primero, y articulando discursivamente después, algo de lo que significa el que *Dios sea un Dios de la vida*<sup>35</sup>. Se ha intentado esclarecer la pregunta humana sobre dónde está Dios desde la respuesta práctica al interrogante divino ¿dónde está tu hermano? (Gén 4, 9). Y ello ha desvelado al *Dios de los pobres*<sup>36</sup> no sólo en su misericordia fiel, sino también en su *padecer-con-y-en-las-víctimas-de-la-injusticia*, no sólo como garante de la causa de los pobres, sino también como participante del destino de su aventura histórica.

La pasión y dolor de Dios en «el pueblo crucificado» por la injusticia (I. Ellacuría) se vislumbra a la luz de la historia crucificada de Jesús (cf. 1 Cor 1, 25). Pero la historia crucificada de los pueblos constituye la memoria histórica, la metáfora viviente de carne entregada y sangre derramada, el gran relato doliente que actualiza e historifica aquella otra historia de crucifixión. La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que se reconoce la interpelación de los rasgos sufrientes de Cristo (cf. Puebla 31-39).

Dar vida a un gran relato de pasión con este pueblo ha posibilitado recobrar con novedad el significado liberador y salvífico de *Jesucristo, el liberador* (L. Boff). Desde el esfuerzo por conjugar productivamente el binomio fe-justicia en un contexto de muerte, el pueblo creyente ha sentido también de otro modo su *fe cristológica* en la fecundidad que para la historia tiene la vida entregada de Jesús por dar vida a los-sin-vida. Pasión de Cristo y pasión del mundo se necesitan mutuamente. La cruz de Jesús ofrece su sentido cristológico a la pasión doliente de este mundo. Pero esta significación, el *logos tou staurou* (cf. 1 Cor 1, 18), no se capta más que combatiendo y asumiendo la pasión del mundo<sup>37</sup>.

Muchos hombres y mujeres latinoamericanos identificados con

33. Cf. G. Gutiérrez, «El lenguaje sobre Dios»: *Concilium*, 191 (1984), pp. 53-61.

34. Cf. J. Sobrino, «Servicio de la fe y promoción de la justicia», en *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*, Santander, 1981, pp. 96-97.

35. Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Lima, 1989.

36. Cf. V. Araya, *El Dios de los pobres; el misterio de Dios en la teología de la liberación*, San José, 1983.

37. Cf. L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Bogotá, 1978.

la mejor tradición evangélica han creído *hasta dar la vida* en la productividad de la opción por los pobres para la construcción del reino del Dios de vida (cf. Mt 25, 31-46). Fiados del Dios cuya gloria es que el pobre viva, entregaron su vida a la muerte como el precio a pagar a causa del esfuerzo esperanzado por *dar vida* y por *hacer que la vida cunda* en una tierra donde las fuerzas de la muerte merodean con desesperada frecuencia en la más amenazadora de las proximidades y donde no se tiene derecho a llegar a viejo. El sentido último y definitivo de esta entrega de la propia vida no lo encontraron ni en un imperativo divino ni en un dinamismo humano de expiación por las culpas de la humanidad. La fe en la resurrección de Jesús les mostró que Dios sale garante del sentido de la vida de los justos, aunque hubiesen perecido abandonados en manos de los injustos<sup>38</sup>. La práctica de la justicia se ha constituido en lugar hermenéutico del significado de esa resurrección. Por una parte desde ella se ha comprendido a Cristo como justicia de Dios<sup>39</sup>, y percibido que Dios se constituye en justicia nuestra «cargando» desde dentro con las consecuencias de la injusticia. Por otra parte, vidas así entregadas a la causa de la justicia se convierten en lugar de acceso a la resurrección en cuanto que hacen verdad histórica su capacidad de desencadenar historias como la de Jesús. El testimonio de este *seguimiento de Jesús*, como misión desencadenada por la resurrección o por el Espíritu del Resucitado<sup>40</sup>, se convierte en el último criterio de verificación de la validez de la confesión de Jesús como Hijo eterno de Dios. Efectivamente, en las circunstancias más adversas para lo humano, sigue habiendo hombres y mujeres para quienes el sentido de su vida consiste en pro-seguir la vida de Jesús haciéndose de ese modo justos como el Justo e hijos en el Hijo.

De ello han dado razón y pagado el precio recientemente las dos mujeres de pueblo y los seis sacerdotes jesuitas asesinados en El Salvador<sup>41</sup>. Este «hacerse cristo-logía», este modo de dar razón de la esperanza en Cristo en América latina, es el que ha permitido pensar una *crisología desde América latina* a partir del seguimiento del Jesús histórico (J. Sobrino).

Paulatinamente la lucha por la justicia se ha ido convirtiendo en una acción eclesial absolutamente imprescindible para anunciar

38. Cf. J. Vives, «El idolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia», en Varios, *La justicia que brota de la fe (Rom 9, 30)*, cit., pp. 112-123.

39. Cf. J. I. González Faus, «Cristo, Justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre crisología y lucha por la justicia», en *Ibid.*, pp. 129-155.

40. Cf. J. Comblin, *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*, Lima, 1986; *Id.*, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid, 1987.

41. Estas páginas las debió escribir I. Ellacuría. Las balas asesinas de los escuadrones de la muerte lo impidieron y lograron silenciar su voz y la de sus compañeros. Pero paradójicamente cargaron sus muertes con una elocuencia mayor que la de sus mejores discursos.



al Dios verdadero y para confesar a Jesucristo como Hijo del Dios vivo. El trabajo histórico por la justicia y la reconciliación ha configurado a la Iglesia latinoamericana, y a otras iglesias, desde la clave de la solidaridad y ha actualizado su carácter de sacramento (cf. LG 1).

#### 4. *La justicia que brota de la fe*

A su vez la vivencia de la fe arroja luz sobre la praxis de la justicia y ayuda a percibir aspectos falsificados, ignorados o encubiertos por la mediocridad de los sentimientos y la pedantería de las argucias racionalistas.

Hoy más que nunca, cuando en el Primer Mundo se pregona la derrota del socialismo «real» y el triunfo del capitalismo democrático, la vivencia de la fe hace sentir con nuevos bríos la cuestión de la justicia como la búsqueda incesante de una justicia *siempre mayor*. La experiencia del Dios cristiano desvela que la humanización del hombre y de la historia está mejor asegurada con el Dios de vida que sin él<sup>42</sup>. La confesión de que existió Alguien que fue en una misma realidad la Libertad y la Justicia sin confusión y sin mezcla, proclama que *no puede haber anuncio ni promesa de libertad que no sea la de una libertad para la justicia*<sup>43</sup>.

A la vista de la miseria del Tercer Mundo la teoría de la justicia como equidad (J. Rawls) resulta del todo insuficiente. Dada la situación de asimetría en la que se encuentran las víctimas de la injusticia no se podrá hablar de justicia verdadera si ésta no nace de la solidaridad, es decir, de esa empatía que sitúa en el lugar de las víctimas e impulsa a reconocerlas de un modo real y no meramente declaratorio como sujetos de derecho y dignidad.

La visión creyente de los rostros de los «no-hombres», masacrados por la pobreza y la muerte injusta, y víctimas del poder del pecado se alza como «reserva» o «reparo» escatológico de toda representación histórica de la justicia, e impide la absorción del *eschaton* cristiano en la inmanencia de la historia. La memoria permanente de la imprescriptible salvación debida a las víctimas de la injusticia se lo impide. Su presencia en la historia niega formalmente no sólo el que el *eschaton* cristiano (el reino y su justicia) haya llegado a su plenitud (*todavía Dios no es «todo en todo»*), sino el que *sí* haya irrumpido *ya* en la historia.

Consecuentemente la sabiduría creyente sobre *lo último y definitivo*, vislumbrada desde los indecibles sufrimientos del mun-

42. Cf. J. Sobrino, *Jesús en América latina*, El Salvador, 1982, p. 145.

43. Cf. J. I. González Faus, «Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia», en Varios, *Fe y justicia*, Salamanca, 1981, pp. 97-98.

do, no se limita a relativizar toda realización penúltima e intrahistórica, sino que aguijonea a la responsabilidad creadora para buscar los mejores caminos de transformación histórica (J. Jiménez Limón). Esta urgencia se torna en una exigencia tal de jerarquización de lo penúltimo desde los intereses de las víctimas (J. Sobrino), que busca con realismo «cómo hacer avanzar la democracia un milímetro en medio de la compleja interdependencia mundial» (J. L. Segundo) o suscita ideologías parciales y funcionales que hacen concreto y eficaz el amor cristiano en orden a organizar una sociedad justa y fraterna según los valores del reino (L. Boff). Así la fe va ocasionando y animando proyectos liberadores encaminados a que la historia dé más de sí en la búsqueda y consecución de esa justicia posibilitada por Jesucristo y todavía inédita.

Esta incansable y permanente solicitud por una justicia siempre mayor es el modo como la fe historiza y encarna el *eschaton* para salvar así el que su trascendencia sea la cristiana. El cristiano percibe esta forma de «apurar» la historia (H. Echeagaray) como gratuidad y exigencia, como investidura y misión<sup>44</sup>. Aunque múltiples experiencias históricas parezcan desmentirlo continuamente, *una fe cristiana auténtica no deja espacio a ningún mesianismo prometeico y titánico en la lucha por la justicia*. Es verdad que ésta es una exigencia *absoluta* de la fe. Nada hay más demandante de justicia con los demás que *esa experiencia de la gratuidad* del amor de Dios, que abre en el hombre posibilidades históricas a «lo imposible»: ser fraternalmente solidario. Pero si la lucha por la justicia se sostiene como ley tarde o temprano se constatará su imposibilidad desmovilizadora. En cambio si se acoge como gracia se percibirán sus constantes dinamismos y reclamos en la posibilitante experiencia del «amor de Dios que inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (cf. Rom 5, 5). Por esta razón el cristiano que practica fe y justicia se sabe ante todo un hombre *agraciado* y «remitido a ese don» constantemente en su tarea histórica, y no un sujeto «encadenado» a un imperativo categórico. Esto libera al hombre del cautiverio de «las obras y la ley», le devuelve la verdadera autonomía y libertad; y purifica a la práctica de la justicia de su propia *hybris*: la ilusoria absolutización totalitaria del propio proyecto, que termina por convertirlo inexorablemente en camino de destrucción y de muerte. Todo proyecto histórico de lucha por la justicia se ha mostrado incapaz de alcanzar una justicia plena para todas las víctimas de la miseria del mundo. Más aún, le ha resultado inevitable pagar su propia «cuota» a la injusticia, pues ninguna obra humana es capaz de traer consigo justicia «química-

44. Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, cit., pp. 231-258.

mente pura». Y por ello se ha podido escribir desde el compromiso creyente con la justicia que «una actitud de fe vivida en la gratuidad... da su sentido verdadero a la exigencia de establecer la justicia en la historia»<sup>45</sup>.

Además *esta experiencia de fe familiariza la justicia con el perdón*. Esta es una cuestión delicada en la que no caben componendas morales, ni subterfugios ideológicos. En memoria del holocausto judío se ha escrito lo siguiente:

Son las víctimas quienes deben perdonar. ¿Qué calidad tienen los sobrevivientes para asumir el rol de perdonar en lugar de las víctimas o en nombre de los que lograron salvarse, de sus padres, de su familia?<sup>46</sup>.

La pregunta parece pertinente, aunque resulte de una dureza extrema para una sensibilidad cristiana.

Desde el holocausto centroamericano se ha descrito a sus víctimas, los pobres y oprimidos, como mediación histórica de perdón-acogida para quienes pertenecen al mundo de sus opresores<sup>47</sup>. Esta experiencia puede resultar paradójica y escandalosa, pero no es ingenua. Está testificada por alguien que tras el asesinato de sus hermanos ha escrito con apasionada sinceridad:

¿No será más importante mantener vivos a estos mártires que esclarecer sus cadáveres? ¿No es mucho más necesario para el país mantener la verdad, la misericordia, la justicia, la dignidad por la que vivieron, que saber los nombres de sus asesinos? Lo segundo no es nada fácil, como sabemos, pero lo primero es mucho más difícil y más necesario... Estos mártires no quieren venganza, ni siquiera están interesados en que se les haga justicia a ellos. Lo que quieren es que la paz y la justicia lleguen a El Salvador y que se recorran los mejores caminos que ellos nos dejaron para alcanzarlas<sup>48</sup>.

Esto sólo es posible porque la sabiduría cristiana de la fe incluye el saberse *perdonado* por Dios en Aquel que, siendo el Justo (cf. 2 Cor 5, 21), fue entregado a la muerte como un malvado y allí supo hacer del perdón expresión de la justicia divina (cf. Lc 23, 34). La experiencia del perdón, el saberse justificado de la propia injusticia, franquea el acceso a lo *humano*, a lo propio de la injusticia del otro, y evita el falsificarla maniqueamente reduciéndola a su *alteridad*<sup>49</sup>. A partir de aquí el ejercicio de perdonar a los

45. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, cit., p. 44.

46. V. Jankélévitch, *¿Perdonar? Con honor y dignidad*, Barcelona, 1987, p. 157.

47. Cf. J. Sobrino, «Pecado personal, perdón y liberación»: *Revista Latinoamericana de Teología*, 13 (1988), pp. 26-29.

48. J. Sobrino, *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, 1989, p. 31.

49. Cf. J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 1987, pp. 198-201.

## JUSTICIA

opresores resulta ser una oferta gratuita capaz de re-crearles en su humanidad perdida y de llevar la justicia hasta límites insospechados. El espacio de la gratuidad es donde Dios tiene su residencia<sup>50</sup>. Por ello en el perdón gratuito de las víctimas acaece *quasi ex opere operato* el perdón re-creador del Dios de la vida y se cumple su justicia. En definitiva luchar por la justicia como un perdonado, parafraseando unas palabras de González Faus, «es un bien para la práctica de la liberación, para que ésta sea más humana y humanizante y esté alejada de los peligros que la acechan e incluso para que —a la larga— sea más operativa»<sup>51</sup>.

50. Cf. G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, cit., p. 307.

51. J. Sobrino, «Pecado personal, perdón y liberación», cit., p. 26.