J.I.Glez.Faus/J.Vives J.M. Rambla/X. Alegre R.Sivatte/V. Codina

La justicia que brota de la fe

(Rom 9, 30)

Sal Terrae



J. I. González Faus - R. Sivatte - X. Alegre
J. Vives - V. Codina - J. M. Rambla

LA JUSTICIA QUE BROTA DE LA FE

(Rom 9,30)

Editorial SAL TERRAE Guevara, 20 — Santander

SUMARIO

Presentación	g
1.* PARTE: TEOLOGIA BIBLICA	
 La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento, por Rafael Sivatte 	13
 La inhumanidad del hombre y la protesta de Dios. La justicia como clave de comprensión de los evangelios sinópticos, por Xavier Alegre 	35
2.ª PARTE: TEOLOGIA SISTEMATICA	•
3. El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia, por Josep Vives	63
 Cristo, Justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia, por José Ignacio González Faus 	129
5. La Iglesia y el trabajo por la justicia. Claves para una eclesiología solidaria, por Víctor Codina	157
3.* PARTE: ESPIRITUALIDAD Y HERMENEUTICA	
6. Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia. por Josep M.* Rambla	179
7. La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús. por J. Ignacio González Faus	201

© 1982 by Editorial SAL TERRAE, Santander. Con las debidas licencias Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0643-9 Depósito Legal: SA. 13-1983

Artes Gráficas "Resma" - Prol. M. de la Hermida, s/n. - Santander, 1983

energia (n. 1906). A presentation de la companya d La companya de la co Astronomy design of the control of t

1:

250

运生的 医环形的

n de la companya de la co

American American Service (1997年) American American Service (1997年) American American Service (1997年) «Vosotros sabéis... que el amor cristiano anima la justicia, la inspira, la descubre, la perfecciona, la vuelve factible, la respeta, la eleva, la supera, pero no la excluye, no la absorbe, no la sustituye; al contrario: la presupone y la exige, porque no existe verdadero amor sin justicia. ¿No es acaso la justicia la medida misma de la caridad?»

(JUAN PABLO II, en la factoría de Livorno de la empresa Solvay y Cía., donde él había trabajado. *Ecclesia*, 3 de abril de 1982, p. 13).

«La Iglesia ha sustituido la sed de justicia por el culto al vivir sin complicaciones... ¿Dónde está su indignación moral contra los verdaderos escándalos del mundo? Aquí y allá—lo sé— surgen voces individuales que llegan incluso a sufrir el martirio. Pero no puede afirmarse que representen a la Iglesia».

(IGNAZIO SILONE, Severina)

PRESENTACION

Commence of the commence of th

A Commence of the Commence of

The second of the second of the second of

and the state of the state of the state of

the first of the second of the

which the same of the same of the

wife of the state of the state

which is the second of the sec

and the state of t

The state of the s

and the second of the second o

El libro que ofrecemos es fruto de un seminario interno. En este sentido, aunque cada autor es responsable inmediato del capítulo que firma, todos asumimos solidaria y convencidamente la totalidad de la obra.

Es, además, fruto de un imperativo y de una preocupación: evitar que los enormes costos de los pasados afanes «revolucionarios» nos hagan buscar un refugio en falsos espíritus alienantes y nos lleven a olvidar la verdad fundamental que el Espíritu dictó a las iglesias (y a los hombres de buena voluntad) en los años anteriores a nuestro actual desencanto. Esa verdad tan bíblica de que la única paz valiosa es aquella que es fruto de la justicia libremente obrada. Y que, por consiguiente, la práctica de la justicia es criterio de identidad recobrado para el cristianismo, tanto en su texto fundacional (parte 1.ª del libro) como en su contextura cosmovisional (parte 2.ª), como en sus posibilidades de ser vivido auténticamente (parte 3.ª).

La obra quisiera ir dedicada a todos los condenados de la tierra. Especialmente a los condenados de nuestra sociedad española: a todos los pobres de quienes, en tiempos de la dictadura, muchos nos acordamos porque servían para hacer oposición, pero luego les hemos olvidado cuidadosa —y pudorosamente— porque el logro de nuestras reivindicaciones «burguesas» se asienta quizá sobre el fracaso de sus reivindicaciones humanas.

10 PRESENTACION

A todos los parados, a los arrojados en brazos de la desesperación, de la droga o de la delincuencia por una sociedad insaciable. A los miles de emigrantes, gracias a los cuales sobrevivimos antaño, y que ahora no pueden ni regresar ni quedarse; que no son ya ni suizos ni españoles, ni catalanes ni andaluces... A todos ellos, que probablemente no leerán esta obra, y seguramente no la entenderían.

«Las Malvinas serán argentinas, pero los desaparecidos también lo son». Este grito admirable, que apareció en la plaza de mayo de Buenos Aires uno de los primeros jueves de abril, era la expresión de dignidad de quienes —sin negar la verdad de un derecho o la legitimidad de un sentimiento patriótico— se negaban a que se les comprase con él. Esta obra sólo querría repetir de manera semejante, pero con el tono serio y concienzudo de quien ha renunciado a toda otra fuerza y a toda otra violencia que no sean las de la verdad: «los parados también son españoles, los pobres y marginados de nuestra sociedad también son hombres. Los condenados de la tierra son hermanos nuestros».

centre CRISTIANISME I JUSTICIA

1.° Parte: Teología bíblica

La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento

por RAFAEL SIVATTE

INTRODUCCION

a) Declaración previa de términos y de intenciones

Antes de iniciar el tema de las relaciones existentes entre la fe y la justicia en el A. T., es importante decir unas breves palabras sobre estos dos términos, tal y como yo los entiendo en este capítulo. Creo, sin embargo, que el lector los llegará a entender mucho mejor según vaya avanzando en la lectura del presente ensayo.

Cuando hablo de «fe», tengo presentes aquellos aspectos más experienciales que hacen referencia al descubrimiento de la profundidad que está bajo la capa externa de la historia y de la vida de cada día; dicho de otro modo, tengo presente la experiencia de relación que el hombre descubre entre Dios y él.

El término «justicia» lo tomo en un sentido bastante amplio, pero no por ello poco concreto. Queda fuera de mis pretensiones dar una definición escolástica del término, pues creo que esto sería violentar la mentalidad oriental que, querámoslo o no, está totalmente presente en el A. T. Recorriendo la historia de fe del pueblo del A. T., podremos ir captando mejor qué se entiende por justicia en el mundo veterotestamentario. Sin interés de avanzar el tema, ya puedo decir desde ahora que este término significará desde la corrección de todo lo pecaminoso hasta la solidaridad y con-pasión con el hombre

oprimido, pasando por la corrección también de cualquier clase de vulneración de la vida, de la verdad, etc.

Mi intención, sin embargo, será la de ir encontrando la línea que va quedando subrayada a lo largo del testimonio veterotestamentario sobre la relación entre fe y justicia. Esto lo haré, como es natural, desde la visión y la sensibilidad propias de nuestras situaciones reales.

Hechas estas pequeñas aclaraciones, enfrentémonos con el tema.

b) Punto de partida: De experiencias diferentes a la experiencia de fe

Como punto de partida, vale la pena recordar algunas realidades que, opino, son muy importantes para entender mejor y profundizar en el tema propuesto.

El A. T. es un conjunto de libros escritos por un pueblo que recoge una serie de hechos vividos antes de haberse constituido como pueblo, un pueblo que llega a experimentar una realidad más profunda a través de aquellos hechos, un pueblo que da testimonio de todo lo vivido y experimentado.

Este pueblo, como ya queda indicado, es fruto de distintos grupos que vivieron experiencias diferentes: unas más nomádicas, otras más sedentarias, unas terceras más de opresión. Vale la pena ver qué comportan estos tipos de experiencia. La nomádica nos habla de riesgo, de inconformismo, de descubrimiento de un Dios caminante. La sedentaria nos recuerda una realidad de paz, de seguridad, un Dios bueno y benéfico. La de opresión nace de, y vive, una situación de peligro, de falta de libertad, de deshumanización; como respuesta, se hace presente un Dios, el Dios liberador.

La unión de estos grupos con experiencias diferentes se fue realizando a medida que fueron yendo a parar a un territorio apropiado para la sedentarización, el territorio cananeo, y allí fueron poniendo en común las experiencias propias, asumiendo los unos las de los otros. Todo esto, claro está, no fue cosa de un día o dos, sino de decenios.

Punto nuclear de la experiencia de fe: Jahvé liberador, hombre liberado

Pero lo decisivo para esta unión fue la prevalencia de una experiencia sobre todas las demás, una experiencia que en cierto modo todos los grupos habían vivido y continuaban viviendo: la experiencia de liberación de un dominio que les oprimía o les había oprimido.

En esta experiencia descubren algo importante sobre su existencia como personas humanas. Descubren que están relacionados con un Dios que quiere la libertad y que les impulsa a ganarla, para vivir en el futuro como pueblo libre. Descubren también que no son islas, que forman un conjunto y que, si han conseguido la libertad, ha sido gracias a que lo han hecho como comunidad, gracias a que se han unido los unos a los otros; en el futuro, pues, deben continuar unidos, deben formar una verdadera comunidad. Descubren, finalmente, que tienen una tarea de cara al universo: la de humanizarlo, la de irlo convirtiendo en un paraíso a compartir por todos los seres humanos.

Es importante repetir que esta experiencia tan rica la tienen en la situación existencial límite, la del paso de la esclavitud y de la opresión a la libertad. Es, pues, en esta situación límite (pero normal) de la existencia, en esta situación nada mítica, en la que han hecho la experiencia de fe, han llegado a la fe en Dios, en Jahvé.

d) La experiencia de fe y el compromiso vital

Esto da un nuevo sentido al presente de los grupos constituidos como pueblo, les impulsa a una dinámica de comunidad, les hace revivir el pasado de una manera nueva y les coloca también de una manera nueva frente al futuro, es decir, les compromete a un tipo de vida totalmente nuevo.

Resumiendo todo lo dicho anteriormente, puedo afirmar que es esta experiencia de fe que compromete a una vida la que el pueblo bíblico ira testimoniando, defendiendo, profundizando, a lo largo de todo el A. T. Veremos a continuación cómo la fe, la experiencia de Dios tenida por el pueblo, se fue expresando en forma de compromiso vital, ético-social y fraternal.

LAS DIFERENTES CRISIS HISTORICAS DEL PUEBLO DE DIOS V LA PROFUNDIZACION EN LA EXPERIENCIA CREVENTE **EN JAHVE**

1. Crisis davídica y salomónica: el movimiento J y el respeto al hombre

Situémonos ahora va en los primeros tiempos de la historia de Israel como pueblo unido a partir de los diferentes grupos antes mencionados. Ya sabemos que el rey David (hacia el año 1000 a.C.), a pesar de sus muchas virtudes, no fue fiel en todo lo que hizo. Signos de su infidelidad los tenemos insinuados o afirmados, por ejemplo, en 2 Sam 11 (adulterio y crimen de David) y 2 Sam 24 (censo de la población). El orgullo y la ambición asesina son presentados como los dos pecados que van contra la experiencia de fe y que serán objeto, por tanto, de la crítica profética, suponiendo así un avance en la profundización en la fe.

Después del reinado de David v con el de Salomón. aquellos signos de infidelidad se convierten en infidelidades hasta cierto punto institucionalizadas. Salomón. en un deseo de hacer de su país una gran nación parecida a las despóticas naciones orientales de su tiempo. se preocupó de construir grandes edificaciones (templo, palacios, castillos), de reunir un gran harén, de introducir el máximo número de divinidades extranjeras (para ganarse también a los habitantes del país no creventes en Jahvé), etc. Todo esto producía grandes gastos, insoportables para el pueblo bajo, los campesinos, quienes no tenían más remedio que entramparse en los créditos bancarios y en nuevas esclavitudes.

En este ambiente aparecen unos personajes, un gran movimiento, que salen en defensa de la fe v. por tanto. de la vida comunitaria y fraternal. Es el llamado movimiento profético «jahvista» (=J), el cual, partiendo de la gran experiencia de la Pascua, empieza a poner por escrito una serie de historias antiguas, de tradiciones orales, de leyendas, formando así una gran «historia» con tres grandes temas: orígenes, antepasados y maravillas del Exodo. Esta historia, sin embargo, no es una historia normal; es una historia en la que se tienen presentes las circunstancias antes mencionadas, es decir. las infidelidades.

Veamos un ejemplo. Tras simbolizar la situación humana de pecado en la historia de la caída, en Gn 2-3, los J narran un primer pecado fuera del paraíso, es decir. en el mundo real. Es el asesinato cometido por Caín del pastor Abel, su hermano (término, por cierto, muy repetido en esta narración), el pobre, el marginado de aquel tiempo, el maltratado por aquella sociedad que sólo pretendía el enriquecimiento de los más poderosos. Creo que resulta iluminador el que en este relato de Gn 4, 1-16 se subrayen unos aspectos muy relacionados con el tema que estoy tratando. Según nuestro texto, a pesar del pecado de deshumanización de antes. el del paraíso. la vida continúa v se potencia: ésta es la experiencia de bendición que tiene el hombre. Pero la fe se hace increencia inmediatamente, cuando el hombre tiene la tentación, realizada en la práctica, de dominar al otro, de llegarle a matar si se presenta o aparece como posible competidor. El asesinato ya está hecho, la experiencia de fe no ha podido detener la ambición violenta, el poderoso ha producido la muerte del indefenso, del pobre. El Dios del Exodo entra entonces en escena. Ove el grito de muerte de Abel, se solidariza con la sangre del justo que clama (como el pueblo esclavizado en Egipto), sale en su defensa; Dios actúa como si la sangre derramada no fuese la de Abel, sino la propia. Y así es: siempre que se derrama la sangre de un hombre. Dios lo siente en sí mismo. Por esto, a pesar de la maldad asesina simbolizada en el personaje Caín, Jahvé sale garante incluso de su vida, porque no quiere que la espiral de violencia crezca, es decir, no quiere que el hombre mate.

2. La primera gran crisis de Israel (Acab) y la respuesta E: Sólo Jahvé garantiza la libertad

Situémonos ahora unos cien años después, es decir, hacia el 850 a.C., en el reino del norte, llamado Israel (recordemos que el hijo de Salomón ya no pudo conservar la unidad de los dos reinos y los grupos del norte de Canaán se independizaron). Gobierna el rey Acab. La religión de Baal va ganando terreno; es mucho más atractiva que la austera y comprometedora fe en Jahvé. Sirve más a las conveniencias del poder, del rey, de quienes se enriquecen gracias a la esclavitud y a la falta de libertad del prójimo. Reflejan muy bien esta época textos como 1 Re 18 (baalismo de Acab), 1 Re 21 (asesinato de Nabot porque no quiere ceder la propia viña a los reves Acab y Jezabel).

Ante esta situación surgen personajes proféticos —luego legendarizados— como Elías y Eliseo, los cuales atacan durísimamente el baalismo y las consecuencias de injusticia social que comporta. Crean así una escuela profética, la llamada tradición «elohista» (=E), la cual volverá a hacer surgir tradiciones orales antiguas sobre antepasados y sobre la huida-expulsión de Egipto, tal como ya había hecho la tradición J, con el fin de escribir también una «historia» en la que quedase claro cuál era el núcleo de la experiencia de fe y cuáles sus consecuencias sociales.

Examinemos un par de ejemplos. El primero es Gn 22, 1-19 (el sacrificio de Isaac). Lo que queda claro en este ejemplo es que la experiencia de fe del pueblo de Abraham queda abierta a un futuro que es fruto de las promesas divinas en favor de la humanidad y no está condicionada a los ritos sagrados, y menos aún a los ritos que piden sacrificios humanos, es decir, que no respetan al hombre como imagen de Dios que es.

Mucho más fundamental y fundamentador es aún el texto de Ex 3, 1-15. En éste se nos dice con claridad que Dios, el Dios vivo, Jahvé, en realidad se ha dejado conocer y sólo se deja conocer como Dios en el hecho de la liberación de la opresión. Así pues, sólo Jahvé puede ser el Dios del pueblo y sólo El puede provocar la experiencia de fe, precisamente por ser liberador. ¿Cómo es posible que los hombres se vayan tras dioses, baales, déspotas que no hacen salir de las esclavitudes, sino que las justifican y las provocan?

Los últimos años de existencia de Israel y los diferentes movimientos proféticos: Fidelidad a Dios es fidelidad a la vida del hombre; es justicia y solidaridad

A pesar de todas las críticas proféticas que intentaban profundizar en la experiencia de fe, las crisis religiosas continuaron, se fueron repitiendo. Llegamos así a una nueva situación, también en el reino del Norte, Israel, hacia los años 750 a.C.: es la situación que condujo a la caída del reino en manos del gran imperio asirio. Estaba sobre el trono real el poderoso y nacionalista Jeroboam II, el cual, aprovechándose del mal momento temporal de la superpotencia asiria, había conseguido unos límites territoriales parecidos a los del tiempo más esplendoroso del reino unido bajo David y Salomón.

En el campo internacional los israelitas podían estar contentos y sentirse orgullosos y eufóricos ante la situación. La sensación de seguridad nacional y de progreso económico no podían faltar. Los santuarios religiosos recibían cada vez más público y los actos cúlticos en honor de Yahvé eran cada vez más esplendorosos y ricos. Pero, examinando más a fondo la situación, se ve que esta costra escondía un estado de cosas realmente crítico, por la pérdida de la fe en Jahvé y la desvalorización de la experiencia creyente. La seguridad nacional se fue convirtiendo en un dios, en cuyo altar eran sacrificados y asesinados todos aquellos que se atrevían a hacer la más mínima crítica a la administración político-religiosa. El progreso económico originó diferencias sociales que culminaron en auténticas opresiones y esclavitud, pues los que habían pedido dinero a préstamo en aquella sociedad cada vez más sofisticada y no lo podían devolver en los plazos convenidos, eran reducidos ipso facto a esclavos de los prestamistas. Los jueces, ya profesionalizados, empezaban a dejarse comprar con facilidad, evidentemente por los que disfrutaban de buena posición y en perjuicio, por tanto, de los que no tenían medios para sufragar los honorarios de aquellos. Para colmo, la religión, que había podido tener fuerza liberadora y crítica en aquella situación, era manipulada por los poderosos y convertida en algo alienante: llegó a convertirse en un auténtico opio para el pueblo.

Dada esta realidad «nacional-jahvista», nada tenía de extraño que algunos creyentes volvieran a profundizar en la fe y a clamar por un cambio que retornara a aquella sociedad a su fidelidad a la experiencia propia de la fe.

Surgieron así tres grandes movimientos proféticos que desempeñaron esta función: el MPD (movimiento de predicadores deuteronómicos), el grupo del profeta Amós y el del profeta Oseas. Digamos una palabra de cada uno de los tres.

a) Movimiento de predicadores deuteronómicos (=MPD)

El MPD, además de subrayar con fuerza la importancia que tiene para Israel creer y dar culto sólo a Jahvé, pone de relieve cómo este aspecto más vertical es inseparable y va siempre unido al aspecto más horizontal. Dicho de otra forma, lucha por una verdadera síntesis entre fe y vida, entre culto y vida social, entre religión y compromiso por la justicia.

Veamos algunos ejemplos. En Dt 5, cuando la mención de los mandamientos, es importante constatar que tales mandamientos no aparecen como independientes de la experiencia de fe; por eso en Dt 5, 6, como fundamento de todos los mandamientos verticales-horizontales, intrínsecamente unidos estos dos aspectos, leemos: «Yo soy Jahvé, tu Dios, que te sacó del país de Egipto, de la casa de esclavitud; (por eso) no tendrás otros dioses fuera de mí...».

Vuelve a ser importante, en este sentido fundamentador de la conducta humana, todo el fragmento de Dt 6, 4-13 en el que se da la siguiente línea: afirmación de Jahvé como un Dios propio—exhortación a amarle y a vivir una praxis concorde con este amor—necesidad de anunciar todo esto—realización de la felicidad.

Demos un paso más con otro ejemplo, el de Dt 15, 1-18, en donde se dan las normas sobre el perdón de las deudas, las exhortaciones sobre la actitud a tener con respecto a los pobres y, finalmente, la legislación sobre la liberación de los esclavos durante el año sabático. En estos tres casos, los mandamientos de solidaridad y de justicia que se estatuyen, se fundamentan siempre en la experiencia de Dios tenida en el pasado, cuando fueron liberados de la esclavitud, y en el presente, cuando gozan de continuas muestras del amor y la bendición divinas.

Son también muy interesantes las normas sociales de Dt 24, 10-22. Todas ellas se refieren a la protección de los débiles, protección que no es contemplada únicamente como un acto de caridad, sino como un acto o disposición de justicia. Hablan de devolver la prenda justa del pobre cuando se acerca la noche, para que no muera de frío. Hablan también de pagar el salario justo al jornalero, sea connacional o extranjero. Hablan del respe-

to especial que hay que observar con los forasteros, los huérfanos y las viudas; en este sentido, se llega a ordenar incluso que se dejen olvidadas algunas gavillas, algunas aceitunas, algunas uvas: todo esto será para los marginados y los que no tienen defensa. Pero lo importante es que todo esto se fundamenta en el hecho experimentado de que Dios es garante de la vida del pobre, de que El les liberó cuando eran esclavos de Egipto.

LA PRACTICA DE LA JUSTICIA... SEGUN EL A. T.

Es también explícito el texto de Dt 25, 13-16, en que se pide justicia en los pesos y medidas que sirven para el comercio, «porque todo aquél que estafa, todo el que no es justo, ofende a Jahvé, tu Dios» (v. 16). Sobra cualquier comentario.

Creo que ha ido quedando claro que, en el conjunto del MPD, siempre que se habla de mandamientos morales y sociales, siempre que se habla de justicia del hombre, se hace relación a la experiencia que este hombre ha tenido de Dios; hay, pues, una unión inseparable entre los dos ámbitos, el de la fe y el de la vida.

b) El profeta Amós

Digamos ahora unas palabras sobre el profeta Amós y su grupo. Se puede afirmar que toda la actividad de Amós gira en torno a dos realidades, el culto y la justicia, que integran para él una única realidad, la de la relación inseparable entre experiencia de Dios y conducta humana. Todo esto ha hecho que se pueda ver a Amós como el profeta de la «justicia social». Veamos esto con algunos ejemplos, a pesar de que todo el libro es un ejemplo de lo que acabamos de decir.

Muchos son los textos que nos hablan contra la explotación del pobre; contra las injusticias de los jueces, de las que son víctimas escogidas los más indefensos; contra los burgueses y sus sofisticaciones, con las que engañan a los pobres campesinos que desconocen los mecanismos de sus falsedades. Una muestra perfecta de ello es el texto de Am 8, 4-8.

«Oid esto, los que pisoteáis al pobre, los que oprimís a los desvalidos del país, diciendo: ¿Cuándo habrá pasado la luna nueva para comerciar el trigo, y el plenilunio para abrir y vender el deshecho del grano;

para disminuir la medida y aumentar el siclo, para manejar balanzas falsas, para comprar a los humildes con dinero y al pobre con un par de sandalias? Jahvé lo jura por el orgullo de Jacob: 'Si alguna vez olvido alguna de sus obras...'».

(Se puede leer también Am 2, 6-7; 3, 13-15; 4, 1; 6, 1-8).

Amós, junto con esta dura crítica a la actitud v comportamientos sociales, hace patente que la solución de los males no vendrá por la dedicación formal al culto en los santuarios. Viene a decir que este culto les es agradable a ellos, pero no a Dios (Am 4, 4-5), pues el culto que agrada a Jahvé no son los sacrificios en su honor, sino la práctica de la justicia con los demás. Por esta razón puede llegar a afirmar:

> «Odio, detesto vuestras fiestas, me dan asco vuestras solemnidades... ¡Arrojad de mí el ruido de vuestros cantos y el sonido de vuestras arpas... y que el derecho fluya como el agua; la justicia como un torrente perenne!» (Am 5, 21-24).

(Se puede ver también Am 5, 4-6, 14-15).

No es preciso insistir en el tema. Creo que queda suficientemente claro que, para Amós, el único culto agradable a Dios es la justicia entre los hombres. Nuevamente esta fe se fundamenta en la experiencia salvífica tenida por los hombres (ver Am 2, 9-11; 3, 1-2).

c) El profeta Oseas

Oseas denuncia y anuncia los mismos hechos que Amós (no podemos olvidar que actúan en los mismos años), a pesar de que, como es lógico, el lenguaje y los acentos cambien. Además de las injusticias, las explotaciones, los lujos, las opresiones, Oseas critica, como contrarias también a la experiencia de fe, actitudes como la ambición, el deseo de poder, el uso de la violencia, la anarquía (Os 4, 1-11; 6, 7-7, 12; 10, 1-6).

Vale la pena recoger algunos ejemplos más explícitos. Fijémonos en un par de ellos. En Os 4, 1-8 leemos:

> «Escuchad la palabra de Jahvé... porque está en litigio con los habitantes del país, ya que no hay sinceridad, ni solidaridad, ni conocimiento de Dios en el país. Juran v mienten a la vez, roban v matan al mis

mo tiempo, cometen adulterio y violencia, la sangre se junta a la sangre. Por esto el país está de duelo y languidece todo viviente, las bestias y los pájaros; incluso los peces se mueren...

Todos, cuantos son, pecan contra mí, cambian su glo-

ria en ignominia...».

En este texto queda claro que el no conocimiento de Dios, la no experiencia de Dios, se identifica con insinceridad, insolidaridad, falsedad, robo, violencia, asesinato, sangre derramada, destrucción del mundo.

Y en Os 6, 4-6 nos encontramos con una reflexión

que formula Jahvé sobre la conducta del pueblo:

«¿Qué haré contigo, Efraín...? Vuestra piedad es como la niebla matutina, como el rocío que se disipa inmediatamente... Lo he promulgado con palabras de mi boca...: ¡Quiero solidaridad y no sacrificios: conocimiento de Jahvé más que holocaustos!».

Volvemos, pues, a encontrarnos con una acusación al pueblo de infidelidad y con una afirmación de lo que Jahvé acepta benevolentemente. Es decir, no el culto. sino el amor, la solidaridad, el conocimiento de Dios. Experiencia de Dios, pues, se une de nuevo con la actitud de solidaridad para con los hombres.

Resumiendo, podemos decir que Oseas subrava que hay que conocer a Jahvé en la práctica, concretamente; v esto significa eliminar del propio corazón la injusticia, la ambición, la violencia, el deseo de poder, etc.

4. La primera gran crisis de Judá, causada por la sensación de seguridad (Templo, Sion y Monarquía): El anuncio mesiánico de Isaías como denuncia de las seguridades y como anuncio de la nueva humanidad deseada por Dios

Quiero decir ahora unas breves palabras sobre otra situación que se asemeja a la del reino de Israel de los años 750 a.C. que acabamos de describir. Me refiero al reino del Sur en aquellos mismos años, durante los reinados y Jotam, Acaz y Ezequías.

Jerusalén también vivió momentos difíciles v críticos. Bajo el rev Jotam, anarquía y falsa seguridad fundamentada en el templo. Con el rey Acaz, desconfianza radical

y fundamentación de la seguridad en las prácticas mágicas y en la alianza con los ejércitos asirios. En tiempos de Ezequías, finalmente, nos encontramos en un momento de grandes reformas; pero, al mismo tiempo, se producen grandes tentaciones de buscar la seguridad en la fuerza, en la alianza con la superpotencia egipcia; también se pasan momentos de miedo y de desconfianza. En tales circunstancias del reino del Sur o de Judá, no faltaron personalidades creyentes en Jahvé que desempeñaron el papel que Amós y Oseas ya habían cumplido en el reino de Israel. Estoy aludiendo a los profetas Isaías y Miqueas. También estos profetas criticaron y profundizaron la experiencia de fe. No se trata ahora de analizar todo su mensaje, sino sólo algunos fragmentos más relacionados con el tema que estoy tratando.

a) El Profeta Isaías

El primer texto que se debe tener en cuenta es Is 1, 1-31. La síntesis es:

-Acusación porque han abandonado a Jahvé, cosa

que ni los animales hacen con su amo.

—Concreción de los signos de este abandono de Yahvé (injusticias, violencia, borracheras, faltas de respeto).

-Anuncio de castigos.

—Puntualización de que el problema no lo pueden resolver los actos de culto, por numerosos que sean; y la razón es que sus manos están cargadas de sangre v de injusticia.

—Afirmación de que no tienen otra salida, si quieren seguir confesándose creyentes, que «dejar de hacer el mal, aprender a hacer el bien, buscar el derecho, socorrer al oprimido, hacer justicia al huérfano, defender a la viuda» (v. 17); si hacen esto, la relación con Dios volverá a ser la que nace de las grandes experiencias históricas de salvación. Una vez más aparece la unión íntima entre fe-experiencia de Dios y praxis moral-social justa.

Es también ilustrador Is 9, 1-6 en plena guerra siroefraimita. En momentos en que todos, el rey el primero, tienen la tentación de poner su confianza en las fuerzas armadas, propias o extranjeras, Isaías sueña en la época mesiánica en la que desaparecerá la violencia guerrera y ya no tendrá sentido el brazo militar, sino que «la paz no tendrá fin para el trono de David y sus otros reyes; sí, la establecerá y la mantendrá con el derecho y la justicia, desde ahora y por siempre» (v. 6). Es decir, que la manifestación futura de Dios será en esta línea de paz y justicia. Se nos da una confirmación y un paso adelante en el famoso texto de Is 11, 1-9, uno de los últimos del fundamental libro del Emmanuel. En él se concretan los valores mesiánicos, entre los que sobresalen dos: la justicia y la paz. En los versículos 3-5 se lee:

«No juzgará según las apariencias ni se decidirá según lo que oiga decir; juzgará a los humildes con justicia, sentenciará con razón sobre los pobres del país. Pero pegará al violento con el bastón de su boca, con el soplo de sus labios hará morir al impío. La justicia será el ceñidor de su cintura; la lealtad el cinto de sus lomos».

Y en los versículos 6-8 se pasa a hablar de la paz mesiánica:

«Entonces el lobo habitará con el cordero, la pantera yacerá junto al cabrito; becerro y cachorro de león pacerán juntos, les podrá cuidar un niño. La vaca y la osa se harán amigas, sus crías yacerán juntas, y el león comerá paja como el buey. El niño de pecho jugará sobre el agujero del áspid y el pequeño alargará la mano dentro de la madriguera del basilisco.»

Y como resumen se dice en el v. 9:

«La gente no será malvada ni harán el daño en toda la montaña santa; porque el país rebosará del conocimiento de Jahvé, como las aguas cubren el mar».

Como se echa de ver, Isaías habla de la era mesiánica como del tiempo en que la justicia y la paz andarán en consonancia; el fundamento volverá a ser el conocimiento que todos tendrán de Jahvé. Experiencia de Dios y praxis de justicia, pues, irán unidas y producirán la paz. Y tengamos en cuenta que este sueño del futuro nos está hablando en realidad de la tarea del presente, como siempre que los profetas se atreven a anunciar alguna cosa para los tiempos futuros.

b) El Profeta Miqueas

Para acabar de hablar de esta época, la de los años 750 a.C., he aquí un importante fragmento del profeta Miqueas (6. 1-8).

Después de atacar al pueblo por sus muchos pecados morales y sociales, el profeta pone de manifiesto el descontento fortísimo de Jahvé, que se siente frustrado y fracasado porque la relación se ha roto. Imagina entonces el profeta una falsa conversión o, mejor dicho, una conversión mal dirigida: el pueblo se pregunta si la relación con Dios volverá a existir dependiendo de los sacrificios y de los holocaustos. La respuesta de Dios por medio del profeta no puede ser más explícita:

«Te han indicado, hombre, lo que es bueno y lo que reclama de ti Jahvé: Nada más que practicar el derecho y amar la solidaridad y andar humildemente con tu Dios» (v. 8).

Está también claro para Miqueas que caminar con Dios, relacionarse con El, va totalmente unido al abandono de una vida moral y social de injusticia y falsedad, dedicándose a practicar el derecho y a amar la solidaridad.

5. La gran crisis que lleva a la caída de Jerusalén; Jeremías insiste en la fe fundamentada en una vida de justicia

Situémonos ahora unos cien años después, en los que preceden a la gran crisis de la destrucción de Jerusalén y el exilio.

Dejando de lado a profetas como Sofonías y Habakuk, fijemos nuestra mirada en la actitud del gran Jeremías ante la situación crítica mencionada hace un momento. El profeta denuncia la situación y anuncia con fuerza la invasión enemiga y la destrucción de Judá. ¿Qué razones da y en qué se fundamenta para anunciar todo esto? Principalmente en dos cosas:

—En que no hay justicia («sus casas rebosan fraude; por eso se han convertido en grandes y ricos. Se engríen, traman, dicen maldades. Transgreden el derecho, no respetan el derecho del huérfano, y prosperan; no defienden la causa de la viuda»), tal como se dice en Jer 5, 20-31.

—En que sólo se da importancia al culto («¿qué me importa un incienso que viene de Sabá y unos aromas procedentes de tierras lejanas? ¡Vuestros holocaustos v sacrificios no me dan frío ni calor!), tal como se afirma en Jer 6, 16-21.

Más explícitos son todavía dos textos que me parece importante citar aquí: Jer 7, 1-34 y Jer 22, 13-19.

No me puedo dedicar ahora a hacer un análisis detallado de estos dos textos; pero sí creo importante subrayar algunos aspectos que iluminan la problemática planteada.

Como es sabido, Jer 7 contiene un discurso del profeta en el marco del templo y cuyo contenido es el mismo templo. El profeta expone cómo el templo y el culto que en él se desarrolla se han convertido en tapadera de injusticias y opresiones. No valen, en consecuencia, para nada. La relación con Dios sólo puede ser real

«si de veras hacéis justicia entre vosotros, no oprimís al extranjero, al huérfano y a la viuda (no desparramáis sangre inocente en este lugar) y no seguís otros dioses...» (vv. 5-6).

En el texto queda claro que Jeremías afirma que no es posible tener una auténtica relación con el Dios liberador, Jahvé, ni afirmar que se cree en El si no se da a la vez una praxis de justicia, de liberación y de ayuda al desvalido y al maltratado.

En otro contexto, y en diverso género literario, volvemos a encontrar lo mismo en Jer 22, 13-19. Se trata de una denuncia crítica en forma de lamentación y amenaza hecha al rey Joaquim, uno de los reyes de Judá que más persiguieron a los creyentes y que, en el futuro, quedaría como símbolo de infidelidad e impiedad. Veamos cómo empieza:

«¡Ay del que se edifica su casa con injusticias, y su parte alta con lo que no es justo; que hace trabajar por nada (sin pagar lo que es justo) a su prójimo, sin darle salario!».

Compara después al rev con su padre, Josías:

«Tu padre, ¿es que no ha comido y ha bebido y ha sido feliz? Practicaba el derecho y la justicia, amparaba al mísero y al pobre. ¿No es esto conocerme; oráculo de Jahvé».

No puede estar más claro. Conocer a Jahvé significa practicar la justicia, amparar al pobre desvalido. ¿Qué hace, en cambio, Joaquim?

«Tú no tienes ojos ni corazón para nada, sino para tu propio interés, para derramar la sangre del inocente y perpetrar la exacción!»

El sensible creyente que era Jeremias entendió muy bien, se introdujo dentro del corazón de Dios, dejó que Jahvé le hablara y se dio cuenta de que la fe en Jahvé va indisolublemente unida a la práctica de la justicia. De lo contrario, no es tal fe en Jahvé. Perdón por las repeticiones, pero es que los profetas, los creyentes fieles a Jahvé, resultan sumamente repetitivos.

El exilio, el desánimo y las grandes escuelas de creyentes: El sacerdotal (=P) y el respeto debido al hombre marginado y oprimido, imagen de Dios

Avancemos ahora hasta el exilio. Es un momento sumamente crítico e importante. Estamos en Babilonia hacia el año 550 a.C. La destrucción de Jerusalén ha hecho perder la confianza de muchos judíos. Parece una situación sin salida, en la que cabría pensar que la solución residiría en fomentar y dejarse llevar por un cierto espiritualismo, por una religión alienante que difuminase la crisis, un opio que adormeciera las inquietudes. ¿Qué pasó en realidad?

Realmente la situación era sumamente difícil para la fe. La mayoría estaba muy desanimada. Algunos creyentes, sin embargo, supieron reaccionar personalmente y se sintieron llamados a ayudar a sus compatriotas a seguir esperando y a pensar en la restauración. Prescindiendo ahora de profetas como Ezequiel y el Segundo Isaías y de movimientos como el de los discípulos de la escuela deuteronomista, me quiero fijar en un amplio grupo de creyentes que tuvieron una gran influencia en el ulterior futuro de la comunidad judía del postexilio y en la redacción última de la gran obra «histórica» de la torah. Este grupo recibe el nombre de escuela sacerdotal (=P).

Es muy importante su testimonio en relación con

nuestro tema, pues dicha escuela, sin duda, no es nada sospechosa de «izquierdismo». Su mirada está puesta en la restauración y en el futuro. Desde esta perspectiva hace una revisión del pasado, revisión que va quedando plasmada en su historia de los orígenes, de los antepasados, del Exodo y en sus códigos legales.

Ya en el principio, en Gn 1, cuando sitúa el gran marco para la historia de salvación que vendrá después, su visión del hombre no puede ser más magnífica: ve al hombre como imagen de Dios, capaz de relacionarse con El y con los demás hombres, con la gran tarea de hacer progresar el mundo. Y esto no lo dice de unos cuantos privilegiados, sino de la humanidad, de Adán.

Y cuando, después del diluvio, nos narra la continuación, el nuevo orden del mundo, en Gn 9, 1-17, vuelve a insistir en el respeto debido al hombre. Dejemos que ha-

ble el mismo texto:

«Pediré cuenta de la sangre de cada uno de vosotros: pediré cuenta a todos los animales y al hombre; pediré cuenta de la vida del hombre a cualquier hermano..., ya que a imagen de Dios ha hecho Dios al hombre. Sed, pues, fecundos, multiplicaos, poblad la tierra y dominadla» (vv. 5-7).

Queda clara la unión entre la voluntad de Dios respecto al mundo y la función del hombre en él y el respeto debido al hombre, un respeto radical.

Llegamos después a la forma de expresar P la experiencia del éxodo. Conviene leer la secuencia seguida Ex 2, 23-25; 6, 2-12; 7, 1-7. En esta secuencia aparece el siguiente argumento:

- —Dios no puede soportar de ninguna manera la opresión de los grupos hebreos y su esclavitud.
 - —Dios decide y pide su liberación.
- —Dios compromete su nombre, Jahvé, en esta liberación y llama al hombre a realizarla.
- —Dios y su actuación quedan ligados en el futuro en esta acción histórica de liberación, de manera que se convierte en el lugar único de descubrimiento de Dios.

Volvemos a ver, pues, cómo el P une plenamente la experiencia que el hombre tiene de Dios con su acción liberadora, el paso de la esclavitud a la libertad.

Veamos ahora, a título de ejemplo, un fragmento típicamente sacerdotal, un fragmento plenamente jurídico que forma parte de la importante ley de santidad. Hablo de Lv 19, 1-18.

En este capítulo, así como en el conjunto de la ley de santidad, encontramos una serie de normas fundamentales para la praxis de la fe de Israel en el presente y de cara al futuro. En este conjunto, que parece no hacer referencia más que a la santidad que se obtiene por medio de los ritos y de los actos de culto, impresiona ver la profunda unión que exige P entre el culto y la acción moral y social.

Leamos algunos versículos:

«Sed santos, porque yo, Jahvé, vuestro Dios, soy santo» (v. 2).

«Todos respetarán a la madre y al padre, y observarán mis sábados. Yo soy Jahvé, vuestro Dios» (v. 3).

«No os inclinaréis a los ídolos...» (v. 4).

«Cuando inmolareis un sacrificio de comunión a Jahvé...» (vv. 5-8).

«Cuando seguéis vuestra finca, no llegaréis a segar hasta el mismo lindero ni recogeréis las espigaduras. Tampoco agotarás tu viña ni recogerás los granos caídos. Los dejarás para el pobre y el forastero. Yo soy Jahvé, vuestro Dios» (vv. 9-10).

«No robaréis, ni mentiréis, ni os engañaréis mutuamente» (v. 11).

«No juraréis en falso... Yo soy Jahvé» (v. 12).

«No explotarás a tu prójimo ni le expoliarás. No retendrás el jornal del trabajador desde la noche hasta el día siguiente» (v. 13).

«No insultarás a un sordo ni pondrás la zancadilla a un ciego; temerás a tu Dios. Yo soy Jahvé». (v. 14).

«No cometeréis engaño en juicio. Harás caso del pobre y no favorecerás al poderoso. Juzgarás con justicia a tu prójimo» (v. 15).

«No irás murmurando... ni insultarás la sangre de tu prójimo. Yo soy Jahvé» (v. 16).

«No odiarás al hermano en tu corazón... No te vengarás ni le guardarás rencor... Estimarás al compañero como a ti mismo. Yo soy Jahvé» (vv. 17-18).

Creo que no habrá sido inútil recoger, a modo de ejemplo, estos versículos que forman parte de la ley de santidad. Queda muy claro que cuando el P se dispone a repensar las leyes en vistas a la restauración, subraya con fuerza que, para ser santos como Dios, para estar en relación con El, para tener verdadera experiencia de El, es totalmente indispensable tener actitudes y cumplir acciones morales y sociales de acuerdo con la gran experiencia de salvación. Esto significa: respeto a los padres, solidaridad con los pobres y marginados, veracidad, justicia en las relaciones laborales, justicia en los tribunales, mutua estima. De esta manera los actos de culto tienen sentido y unen al hombre con Dios.

7. La construcción postexílica del nuevo pueblo de Dios: La justicia como cimiento del nuevo edificio

Quiero acabar este recorrido histórico exponiendo un par de ejemplos sobre la postura de los creyentes en el postexilio. Citaré al Tercer Isaías, toda la escuela de plegaria de los salmos y algunos fragmentos de la corriente sapiencial.

a) El Tercer Isaías

En primer lugar hemos de decir que, a pesar de todos los golpes que había soportado el pueblo, éstos no consiguieron crear un auténtico espíritu solidario ni impedir que se volviera a caer después en la tentación de poner el acento en el culto y los ayunos más que en la vida justa y fraternal. Esto explica que aparecieran dentro de la nueva comunidad de Judá profetas como el Tercer Isaías, que volverán a insistir en que la justicia es el sacrificio que Dios quiere de los creyentes, y no los ayunos. Recogemos los aspectos que sobresalen en el tratamiento que hace Isaías sobre el ayuno y el sábado en el capítulo 58.

Denuncia que continúan siendo infieles; que fingen bondad y que se interesan por conocer la voluntad de Jahvé, pero que en realidad son ambiciosos y hacen trabajar a los obreros en los días de fiesta; que se pelean y dan puñetazos; que son chismosos. Hacen todo esto mientras ayunan y dicen que santifican el sábado. ¿Qué dice sobre el tema Jahvé por medio del profeta?

«¿No es este el ayuno que yo quisiera...: Romper las cadenas injustas, deshacer las ataduras del yugo, dejar en libertad a los oprimidos, romper todo yugo? ¿No lo es partir tu pan con quien tiene hambre, acoger a los pobres que no tienen techo? Si ves a alguien desnudo, vístele... Entonces, si invocas, Jahvé te responderá...».

«Si eliminas de tu ambiente el yugo..., la maledicencia..., si satisfaces al alma afligida... Jahvé te guiará constantemente... Edificarás sobre las ruinas...» (vv. 6-12).

El tercer Isaías, pensando desde la nueva situación del postexilio, en las nuevas relaciones con Dios, se da cuenta (y así lo anuncia) de que éstas no son posibles si se fundamentan en actos de culto y no en la vida de justicia, de solidaridad y de liberación.

b) La escuela sálmica

No es este el momento de hacer un estudio largo sobre los Salmos. Nos llevaría muy lejos. En todo caso, me parece importante recoger tres o cuatro aspectos que se relacionan con el tema tratado en este capítulo, aunque sólo sea en forma casi telegráfica. Los aspectos que iluminan nuestro tema son los siguientes:

La experiencia de Jahvé está, también en los Salmos, enlazada con la obra de justicia (ver Sal 25, 8-10; 33, 4-5).

Son inseparables realidades como salvación, liberación, amor, verdad, vida feliz, relación con Dios (ver Sal 40, 5-11).

Los sacrificios no tienen sentido ni comportan una verdadera relación con Dios si no parten de la vida, una vida de relación justa con los demás (ver Sal 50, 16-23).

La justicia de Dios se expresa en sus obras salvíficas, de liberación (ver Sal 98, 2-3).

Creo que estos cuatro aspectos recogidos en los salmos, a pesar de anunciarlos muy precipitadamente, confirman lo que hemos ido diciendo a lo largo de todo el capítulo.

c) La corriente sapiencial

Aunque de forma muy sumaria, no quiero dejar de decir una palabra sobre la postura de la corriente sapiencial respecto a las relaciones entre experiencia de Dios y trato justo de los hermanos.

Definir una sistematización de este punto, tal como aparece en los libros sapienciales, sería muy extenso y no entraba en mis intenciones al empezar el capítulo. No digo que no sea interesante. Pero es mejor dejarlo para otra ocasión. Espero, sin embargo, insinuar algo del tema.

Los sapienciales intentan dar respuesta a los problemas de la vida diaria, de los valores morales y sociales y también y, quizás sobre todo, de los problemas más existenciales. Esta respuesta se va haciendo en diálogo con la sabiduría popular, con la sabiduría oriental, con la sabiduría helénica, con la cultura.

Pues bien. En este diálogo, el problema de la justicia continúa presente y como un problema unido plenamente a la sabiduría. El sabio va conociendo el misterio de la vida, va viviendo, va ayudando a vivir. Este vivir, sin embargo, no se reduce meramente a la vida biológica y física, sino que se entiende entre los sabios de Israel como una vida en plenitud y, por tanto, entronca con las líneas proféticas y sacerdotales. Es decir, el sabio busca también la relación con Dios, hace la experiencia de El en la vida de todos los días, en las actitudes morales y sociales. Esto queda claro en muchas frases aisladas y desordenadas de los libros sapienciales y también en algunos conjuntos más ordenados y sistemáticos de los mismos libros.

Veamos algunos ejemplos. En el conjunto de Prov. 3, 13-35 se habla de las alegrías del sabio; se dice en qué consiste la felicidad para el hombre. Este discurso sobre la alegría y la felicidad del hombre está ligado, a partir del versículo 27, a las atenciones que hay que tener con el prójimo. Entre éstas se mencionan: no retener la paga del trabajador, no defraudar la confianza de otro, no ser violento, etc. Como se ve, nuevamente aparecen las actitudes morales y sociales como el termómetro de la vida feliz, vida que en último término es vida de relación con Jahvé. Son también interesantes y van en la misma línea las siete abominaciones recogidas en

Prov 6, 16-19. Se puede también leer, como confirmación, algún fragmento del libro de Job, cuando éste, para declararse inocente y, por tanto, por motivos de buena relación con Jahvé, pasa revista a las propias actitudes y comportamientos. Entre estas actitudes y comportamientos volvemos a encontrarnos, junto con el cumplimiento de las leyes del culto, con el cumplimiento de las leyes y normas morales y sociales como un índice de la propia justicia (ver, entre otros fragmentos, Job 22-24). Dicho de otra forma, en el libro de Job también está vinculada la relación con Dios, la experiencia de El, con la conducta justa en relación al prójimo.

A MODO DE CONCLUSION

Creo que a lo largo de este breve estudio ha ido quedando claro y se puede tomar como conclusión que la experiencia de Dios experimentada por el pueblo en el A. T. comienza con una acción, un acontecimiento liberador; continúa a lo largo de la historia y la vida de los creventes con una profundización en la experiencia, en la que se va descubriendo que fe y vida, Dios y hombre, experiencia de Jahvé y compromiso de justicia social son inseparables; mira a un futuro definitivo en el que el hombre conocerá profundamente a Dios: y esto aparecerá en su acción de paz, de justicia, de solidaridad, de amor.

Como resumen, puedo decir que en toda la experiencia veterotestamentaria de Dios forman una unidad inseparable los aparentes binomios fe-vida, religión-ética, culto-compromiso por la justicia, sabiduría divina-vida humana feliz, conocimiento de Dios-respeto al hombre.

La fe veterotestamentaria, a lo largo de la historia, ve amenazada su identidad y, con ella, la fidelidad del hombre al Dios verdadero. Pero, a la vez, en las más diversas situaciones culturales (prosperidad, guerra, exilio...) esa fe va reencontrando su identidad no en una mera ortodoxia verbal repetitiva, ni en una simple ortopraxis moralista y sin fundamento, sino en la experiencia que reconoce a Dios en el hacer justicia al prójimo y al pobre. Así se prepara la revelación del Dios cristiano, que culminará en Jesucristo.

La inhumanidad del hombre y la protesta de Dios. La justicia como clave de comprensión de los evangelios sinópticos

por XAVIER ALEGRE

Dado que en el Nuevo Testamento no hay una única teología, sino diversas, según los autores y los escritos, parece obvio que en un tema tan central como el de la iusticia aparezcan también matices y diferencias, según el autor que se considere. Existe, sin embargo, un elemento común a todos los sinópticos que proviene de Jesús de Nazaret y es característico de su actuación: la predicación del Reino de Dios. En esto, Jesús estaba claramente en continuidad con la predicación profética del Dios justo y justificador del Antiguo Testamento.²

Esta tarea de hacer presente el Reino, que se ha acercado de forma definitiva en la persona de Jesús de Nazaret, se convierte, por encargo y con la ayuda del Resucitado, en una tarea de la comunidad postpascual, que es, sin embargo, consciente de que el Reino permanece

siempre dentro del horizonte escatológico.

Pero ya en las primeras cartas cristianas aparece (cf. p. ej. Rom 1, 18-3, 20) que las comunidades tenían dificultades en llevar a la práctica el encargo de Jesús. Pues el pecado, como autoafirmación del hombre que no deja que Dios sea Dios y Padre, y que quiere imponer el propio poder a Dios y a los demás (en forma de

² Ver el capítulo anterior, de R. Sivatte.

¹ Sería mejor hablar del Reino/Reinado de Dios, pues este concepto tiene un matiz eminentemente dinámico. Lo que Dios guiere —y Jesús proclama— es un nuevo orden de cosas, más iusto v mejor.

opresión, tanto a nivel personal como social), hace que la comunidad se dé cuenta de que la realización del Reino no está a su alcance, sino que es, eminentemente, don gratuito de Dios.

¿Cuál ha de ser, entonces, la actitud del cristiano ante esta realidad? ¿Ha de «conformarse» y renunciar al ideal propuesto por Jesús? De hecho, no fue ésta la respuesta de los autores de los evangelios sinópticos. Pues, según las circunstancias concretas de las propias comunidades, propusieron caminos muy determinados en el seguimiento radical de Jesús; caminos que, como veremos, coinciden, a pesar de las diferencias de matices, en que el Dios de Jesús no es un Dios neutral, sino que ha tomado partido por los pobres a fin de salvar la auténtica humanidad del hombre.

MATEO

Entre los temas que se pueden estudiar en el evangelio de Mateo para encontrar una solución que nos permita, por una parte, comprender mejor un evangelio tan diferente del de Marcos (que le sirvió de fuente) y, por otra, descubrir qué aspecto de la fe quería recordar con especial énfasis a su comunidad,³ el tema de la justicia es, de hecho, uno de los más fecundos. En este aspecto, Mateo está claramente en continuidad con el Antiguo Testamento.

Una de las cosas que llama la atención al leer a Mateo es la importancia que atribuye al concepto de justicia. Por ello se podría formular, a modo de tesis, que, según Mt, el Dios justo y justificador del A. T. ha llegado a su revelación plena en Jesús de Nazaret. Pues, como dice en un texto que es propio de él —y que se encuentra en un lugar clave del Sermón del monte—, Jesús no ha venido a abolir la Ley y los Profetas, sino a

llevarlos a su plenitud y cumplimiento, de forma que en él los mandamientos de la Ley, entendidos y profundizados cristológicamente, se convierten en el camino de acceso al Reino, hasta el punto de que la justicia del cristiano ha de sobrepasar la de los escribas y fariseos, si quiere entrar en el Reino de Dios (cf. 5, 17-20).

¿A qué se debe esta insistencia en el cumplimiento de la Ley que hallamos en Mt? ¿Resuena acaso aquí una polémica antipaulina? ¿O documenta más bien una reacción firme contra determinadas formas del cristianismo que menospreciaban la praxis cristiana? Y si, como los textos parecen indicar, esta segunda opinión es la que responde a la intención del evangelista, ¿qué tipo de praxis es la propugnada por Mt? Este aspecto nos llevará a considerar cuál es la justicia que, según Mt, ha de sobrepasar a la de los escribas y fariseos: ¿está en la línea del A. T., donde aparece un Dios absolutamente comprometido con el hombre, hasta tal punto que conocer a Dios significa comportarse justamente con el hombre v defender los derechos de los que no pueden defenderse a sí mismos, o hay ya en él un proceso de espiritualización del concepto de justicia, del que podría ser indicio el hecho de que en la primera bienaventuranza no hable va de pobres, sino de «pobres en el espíritu»?

Recuperación de la ética cristiana

El primer —y decisivo— criterio que aporta Mt para caracterizar la identidad cristiana es, sin duda, cristológico. En este sentido es muy explícita la tarea que reciben los Apóstoles del Resucitado cuando éste se les aparece en la montaña de Galilea: han de convertir en discípulos de Jesús a todos los pueblos, enseñándoles a observar todo lo que él (el Jesús a quien han escuchado durante su vida pública) les había mandado (cf. 28, 20a). Esta recuperación de la praxis y de la enseñanza del Jesús de la historia por parte del Resucitado, no es casual y responde a una preocupación mateana que hallamos constantemente en su evangelio.

³ Los especialistas están de acuerdo en que los evangelistas no son teólogos «de laboratorio» que especulen teóricamente sobre la fe desde una mesa de trabajo, sino que son «maestros» de una comunidad concreta a la que quieren ayudar a vivir más adecuadamente su fe. Por eso es legítimo, a partir de los acentos de sus obras, deducir cuáles eran los aspectos de la fe que creían conveniente subrayar en orden a orientar —y corregir, si era preciso— la fe que vivía la propia comunidad.

⁴ Hay que notar que, ya en el inicio de su primer discurso, Jesús insistía en que había venido a «cumplir toda justicia», es decir, a cumplir radicalmente la voluntad de Dios manifestada en la Ley (cf. 5, 17ss.).

Al mismo tiempo, conviene subrayar que esta preocupación cristológica va acompañada de una vertiente ética tan clara que sólo halla una explicación convincente en el supuesto de que Mt la considerara, por una parte, como algo central en el seguimiento de Jesús y, por otra, como elemento infravalorado en su comunidad. Lo cual explicaría que sólo Mt, entre los evangelios sinópticos, insista de forma particular en el motivo jesuánico del amor al prójimo. Pues Mt no sólo lo recoge cuando lo halla en sus fuentes (concretamente en Mc y en la fuente Q), sino que lo convierte en punto clave de su estructura y lo hace resonar en todo el evangelio, a menudo en textos redaccionales.

Si empezamos fijándonos en el primero de los cinco grandes discursos, que son, sin duda, elementos clave en la estructura que Mt dio a su evangelio, veremos que sobresale inmediatamente el papel decisivo que el amor al prójimo tiene en la estructuración del discurso. Pues la primera parte (5, 3-48), que comienza con la bienaventuranza dirigida a los pobres «porque de ellos es el Reino de los cielos» (v. 3), culmina con la antinomia del amor a los enemigos 5 (vv. 43-47) que, en cuanto plenitud y reinterpretación cristológica del amor al prójimo exigido por la Ley, apunta a conseguir la perfección que es propia del Padre celestial (cf. v. 48). En cuanto a la segunda parte del discurso (6, 1-7, 12), la comparación con el texto de Lc, que en este punto ha conservado probablemente el orden original que tenía el texto en la fuente Q, nos muestra que Mt ha colocado redaccionalmente, al final de esta parte, la regla de oro (cf. Mt 7, 12a con Lc 6, 31 en sus contextos respectivos).

Con este cambio subraya Mt la importancia que otorga a la práctica cristiana, pues (también redaccionalmente) añade a la regla de oro: «en esto consisten la Lev v los Profetas» (cf. 7, 12b, que forma, con 5, 20, lo que literariamente se llama una inclusión). Además, esta segunda parte había empezado ya con la advertencia a los discípulos de que no realizaran su justicia ante los demás (cf. 6, 1, donde justicia tiene una clara referencia a la praxis), y había concretado redaccionalmente. en 6. 33, que la acogida del Reino consistía en la justicia.

es decir, en la obediencia a la voluntad de Dios, claramente presentada por Jesús en el Sermón del monte.

Las mismas consideraciones pueden hacerse a propósito de la tercera parte del discurso (7, 13-27), pues si bien es verdad que no se habla en ella del amor al prójimo, deja, sin embargo, muy claro que toda ella apunta a la praxis cristiana, es decir, a la realización de aquellos principios jesuánicos que se han hecho patentes en las dos primeras partes del Sermón del monte.6 Precisamente en esta tercera parte se halla un texto propio de Mt (cf. 7, 21-23) en el que subraya que no basta una confesión de fe «ortodoxa» («no todo el que dice: Señor, Señor»: v. 21a), ni la realización de obras extraordinarias, como expulsar demonios, hacer milagros o profetizar (cf. v. 22), para poder entrar en el Reino de los cielos. Pues el criterio decisivo reside en la praxis; las obras juegan un papel determinante y los que han hecho el mal 7 serán rechazados por el Juez escatológico, que negará haberles conocido (cf. v. 23). Según Mateo, por tanto, para entrar en el Reino hav que cumplir la voluntad del Padre del cielo (cf. v. 21b) manifestada en la Lev, tal como ésta ha sido interpretada por Jesús.8

En resumen, podríamos afirmar que el cumplimiento de la voluntad de Dios, manifestada en la Ley, es el criterio último de la entrada en el Reino. Pero no se trata de un cumplimiento legalista y automático, sino que tanto la enseñanza y la praxis de Jesús como el amor al prójimo —como dos caras de una misma moneda— nos proporcionan la clave interpretativa que, según Mt, permite comprender en profundidad cuál es hoy la voluntad de Dios respecto a la comunidad cristiana.

⁵ Mateo ha situado conscientemente este texto al final de las antinomias (véase el lugar que ocupa en Lc 6, 27s. 32-35).

⁶ Según 7, 15ss, son los frutos los que dan a conocer a quienes han entrado por la puerta estrecha (cf. 7, 13s) en el seguimiento —en la praxis— de Jesús y han edificado su casa sobre la roca (cf. 7, 24s), es decir, no sólo han escuchado las palabras de Jesús, sino que además las cumplen (cf. 7, 24).

⁷ El autor cita el Salmo 6, 9, donde se utiliza la palabra «anomía», que puede sugerir en el lector el recuerdo de la idea

de falta de cumplimiento de la Ley.

⁸ Por eso, según Mt 12, 50 —paralelo: Mc 3, 35—, quien cumpla la voluntad del Padre será hermano, hermana y madre de Jesús.

Si el amor al prójimo, tal como lo vivió y enseñó Jesús, es para Mt el criterio de identidad cristiana que más necesita ahora su comunidad, este criterio deberíamos encontrarlo a menudo en el resto de su evangelio. ¿Sucede realmente así?

Hay dos textos muy explícitos en este sentido. Se hallan en el último de los grandes discursos de Mt y, por tanto, tienen un interés especial para descubrir la intención teológica de éste, ya que, estructuralmente, forman una inclusión con los textos antes citados del Sermón del monte.

El primero de los textos se halla en 24, 12, en el centro del discurso escatológico, y es propio de Mt, que lo ha añadido como un signo más —fundamental para él de los últimos tiempos: según Mt, un indicio negativo de la llegada de los últimos tiempos será que «se extenderá tanto la perversión, que se enfriará el amor de la mayoría». Hasta qué punto pueda esto ser grave para la comunidad cristiana, resulta todavía más claro en la parábola de la venida del Hijo del hombre, propia también de Mt, con la que concluye el discurso escatológico (cf. 25, 31-46). En esta parábola, el redactor nos da el fundamento cristológico y escatológico del comportamiento ético que se exige, de forma absoluta, a la comunidad. Pues Jesús no solamente es el Juez en el Juicio final, sino que Mt subraya también que la actitud que se haya adoptado respecto a él, aquí en la tierra, será la que decidirá sobre el destino definitivo de cada hombre. Pero lo más sorprendente aquí es que Jesús se haya identificado con los hombres más necesitados de la sociedad (los que tienen hambre, sed, no tienen vestido, están enfermos o encarcelados...), hasta el punto de que la actitud respecto a estos hombres —se tenga o no conciencia de su identificación con Jesús— es la única cuestión importante en el momento del juicio y la que decidirá nuestro destino definitivo.

Por tanto, según Mateo, toda relación con Jesús pasa ahora por nuestra relación con los hombres necesitados. Notemos, de paso, que en una comunidad que en buena parte provenía del judaísmo, tenía que llamar la atención el hecho de que, dentro del catálogo de buenas obras que conducen al camino del Reino, no se halle ninguna que esté relacionada directamente sólo con Dios (p. ej. algún acto de culto) y que tampoco se cite una

obra tan propia de la religiosidad judía como es el sepultar a los difuntos. Todas las obras de misericordia aquí citadas se refieren a los hombres que viven y sufren necesidad. En todo caso, queda muy claro que el lugar privilegiado de la experiencia de Dios para el cristiano es el hombre necesitado, pobre, desvalido —entendido, evidentemente, en sentido real y no sólo espiritual.

Por tanto, si el fin del mundo será el momento de la manifestación de la justicia de Dios, que sancionará a cada uno según sus obras (cf. 16, 27, texto propio de Mt), manifestando que El se constituye en defensor de los derechos de los oprimidos, que no tienen fuerza para defenderse por sí mismos, y socavando desde los fundamentos las estructuras y criterios egoístas de este mundo (ésta era la tarea propia de Jahvé como rey, en el A. T.), esto es un indicio claro de que la concepción mateana de la justicia está en continuidad con la concepción veterotestamentaria de la justicia de Dios. Tampoco, según Mt, las estructuras injustas de este mundo responden a la voluntad de Dios. Por esto, el tiempo actual es tiempo de decisión y obediencia, pues el Reino se ha acercado en forma de Juicio escatológico.

Otros textos de Mt confirman lo que acabamos de constatar. Así, cuando en 22, 37-39 recoge el tema tradicional de los dos mandamientos más grandes de la Ley (el amor a Dios y al prójimo: cf. Mc 12, 28-31), añade redaccionalmente, recordando lo que había dicho en 5. 20 y 7, 12, que «de estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los Profetas» (cf. 22, 40). De todas formas, sin negar evidentemente la importancia del primer mandamiento, Mateo insiste particularmente en el segundo. como se echa de ver, p. ej., en el episodio del joven que quiere obtener la vida eterna (cf. 19, 16ss). A la respuesta tradicional de cuáles son los mandamientos que hay que guardar para poder entrar en la vida —todos son mandamientos que tratan de las relaciones interhumanas: no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no formularás falso testimonio; honra al padre y a la madre—, Mt añade otro que es como «leit motiv» de su interpretación de la Ley: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (v. 19b). Y si, además, se quiere vivir radicalmente este amor, Mt añade, siguiendo un texto de la tradición, que la perfección de este amor arrastra a vender lo que se posee y a entregarlo a los pobres (no es voluntad de Dios que haya pobres, sino fruto de la inhumanidad del hombre), a fin de demostrar que, con la venida de Jesús, Dios ha proclamado definitivamente su Reino.

En la misma línea hay que leer Mt 23, 23, un texto que, en el contexto de las amenazas contra los escribas y fariseos, subrava que las cosas más importantes de la Lev son la justicia, la misericordia y la lealtad -elementos todos relacionados con el prójimo—, en contraposición con las leyes que hablan del diezmo de la menta, de la ruda y del comino, preceptos que podrían ser considerados como «típicamente» religiosos (al margen de las relaciones con el prójimo) y que son, por eso mismo, relativizados. Precisamente porque el amor al prójimo, tal como Jesús lo vivió, es la norma última que permite interpretar y practicar cristianamente la Ley, precisamente por eso Jesús relativizó preceptos tan fundamentales de la Ley (¡y más en el postexilio!) como el reposo (cultual) del sábado (cf. Mt 12, 1-8.9-14, paralelo Mc 2, 23-28; 3, 1-6) y la separación de los pecadores —también condicionada por el culto— (cf. Mt 9, 10-13 paralelo Mc 2, 15-17). Esto se confirma por el hecho de que Mt, en 9, 13 y 12, 7, añada redaccionalmente una cita de Oseas, que insiste en que el núcleo fundamental de la voluntad de Dios es el bien del hombre. Pues Jesús justifica su actitud «liberal» ante la Ley con la cita de Oseas 6, 6, según la cual Dios quiere (ante todo) misericirdia y no sacrificio (cf. también la bienaventuranza de los misericordiosos en 5, 7).

Y este amor/misericordia de Dios se hace patente sobre todo en su actitud con los indigentes, que son los que más lo necesitan (cf. 9, 13), como se echa de ver en la reinterpretación de la parábola del buen pastor, que va a buscar la oveja perdida porque el Padre del cielo no quiere —según Mt— que se pierda uno sólo de los pequeños (y, por tanto, la comunidad tampoco ha de dejar que se pierda ninguno de los pequeños de la misma: cf. 18, 10-14).

Mateo, por tanto, no se cansa de insistir en el precepto del amor al prójimo, fundándolo teológica y cristológicamente; y lo hace desde perspectivas diferentes. Así, p. ej. en 18, 23-35, presenta al servidor malvado con los rasgos de quien oprime a sus compañeros y no da testimonio de la misericordia de Dios que él ha recibido en abundancia, subrayando que hay que perdonar siem-

pre de corazón al hermano, a semejanza de Dios, que nos ha perdonado mucho más de lo que nosotros podremos nunca perdonar a los demás. Este es para Mt el camino de la justicia, seguido por Juan Bautista y aceptado por publicanos y mujeres de mala vida y rechazado por los grandes sacerdotes y ancianos del pueblo (cf. 21, 32); camino que, como muestra el contexto (cf. 21, 28ss), consiste en hacer la voluntad del Padre de una manera práctica.

Fundamentación cristológica de la ética

Según Mateo, no es el cumplimiento de la Lev. tal como se halla en el A. T., el criterio de la práctica cristiana, pues con Jesús una nueva realidad se ha hecho presente en el mundo, llevando a plenitud lo que anunciaba el A. T.: el Reino. No obstante, esta realidad no se ha manifestado todavía plenamente, sino que hay una tensión entre el mundo nuevo —inaugurado con la Presencia de Jesús en la tierra (cf. 12, 28) y manifestado con su Resurrección— y la realidad plena del Reino, que se hará visible a todos en la Parusía. Este Reino es, por una parte, un don de Dios y no puede alcanzarse por las solas fuerzas humanas, como queda muy claro en el discurso de las parábolas (cap. 13). Mateo subraya aquí hasta qué punto el Reino es una realidad maravillosa v sorprendente que se realizará, cuando y como Dios lo tiene determinado, con la misma certeza con la que Dios ha llevado a término todos sus designios (el Reino no es fruto del esfuerzo ético de los hombres, que por sí mismos no lo pueden construir). Pero, por otra parte. no es tampoco sólo cosa de Dios, sino que implica una llamada a la conversión, al cambio de vida, a una justicia mejor que la de los escribas y fariseos (y este «más» no puede ir en la línea de ser más radical en el cumplimiento indiscriminado de la Ley, ni en la de cumplir más leves, sino que apunta a una forma nueva, en el fondo más radical, de cumplirla, tal como Jesús mismo hizo y enseñó). Por eso Mt exige del cristiano una conducta determinada que, a ejemplo de Jesús, tenga como norma última de actuación el amor al prójimo. Según esta norma seremos juzgados el día del juicio definitivo, cuando Jesús vuelva en su gloria y nos pregunte qué hemos hecho con sus hermanos más pequeños.9 Por esto ahora la comunidad cristiana, viviendo y actualizando el mensaje de Jesús en su práctica, y teniendo como claves interpretativas, por una parte la conducta y doctrina de Jesús (cristología) y, por otra, el amor al prójimo (ética), predica (cf. 10, 7) y hace presente el Reino, tal como Jesús había hecho va (cf. 4. 17) hablando con autoridad decisiva (cf. 7, 29). Este aspecto es tan importante para Mt que, según él, incluso Juan Bautista predica también que el Reino está cerca (cf. 3, 2).

44

Los fariseos, en cambio, buscan, en opinión de Mt, otro tipo de justicia: olvidando el mensaje de los profetas, buscan fundamentalmente una justicia «religiosa», elitista, fruto del esfuerzo del hombre y, por tanto, legalista. No sería así si hubieran captado la relación esencial que hay entre el amor a Dios y el amor al prójimo, que no permite que se pueda dar gloria a Dios si no se ha realizado la justicia interhumana. El Dios en quien ellos creen no quiere las situaciones injustas del mundo, aunque darle culto pueda ser compatible con las mismas. El Dios de Jesús que Mt nos presenta, en cambio, se hace presente en la tierra y recibe gloria de los hombres, precisamente en la práctica cristiana que transforma las situaciones injustas del mundo, tal como Jesús hizo. Pues El, en efecto, rompió con la imagen de Dios y del hombre propia del legalismo, que conduce a la autosuficiencia y al desprecio de los demás, y se dirigió a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. 10, 6), a los pobres, publicanos, pecadores, prostitutas y, en general, a todos los marginados de la sociedad inhumana de su tiempo, como signo de que el Reino era inminente. Así posibilitó una conducta nueva del hombre con relación a su prójimo. Pues Jesús quería dejar patente que Dios es el Dios del amor que siempre toma la iniciativa y va a buscar a los que le necesitan, a fin de que los cristianos aprendan a obrar igualmente con relación a su próiimo.

Fue precisamente esta manera de anunciar el Reino la que provocó el conflicto de Jesús con las autoridades religiosas de su pueblo. Por eso tiene Mateo tanto interés en que la comunidad no caiga también en la equivocada actitud religiosa de los judíos (cf. 21, 43). Pues éstos se escandalizaron de que Jesús, como intérprete escatológico de la voluntad de Dios, propusiera como norma última de conducta para el hombre religioso su propia conducta misericordiosa con respecto a los hombres. conducta que encontró la quintaesencia de la voluntad de Dios no en la ley externa, sino en la regla de oro (cf. 7, 12), vivida hasta el extremo de morir por los demás (cf. 20, 28 con 16, 24 ss).

De todas formas, hay muchos textos que nos hacen pensar que Mateo consideraba que su comunidad no había acabado de entender la intención de Jesús y, por tanto, corría peligro de colocarse en el extremo contrario del antilegalismo. De ahí su insistencia en el hecho de que Jesús no vino a abolir la Lev, sino a darle cumplimiento. Y por ello Mateo muestra cómo, en unos casos, Jesús acentúa la fuerza de la Ley y, en otros, la relativiza. Pero jamás lo hace de forma arbitraria, sino que el punto de apoyo de toda su interpretación de la Lev es el amor al prójimo, que es el criterio decisivo para poder discernir si, cuando cumplimos la Ley, lo hacemos para agradar a Dios o en función de los hombres. Por eso, en las antinomias del Sermón del monte no se observa nunca que el Jesús de Mateo radicalice las normas cúlticas o estrictamente religiosas, sino todo lo contrario. 10 Las prácticas religiosas nunca pueden estar por encima —y mucho menos en contra— del hombre, de manera que la recta relación con el hermano es previa a todo acto de culto (cf. 5, 23). Por otra parte, Jesús cumple radicalmente la Lev cuando lo que está en juego es

⁹ No se nos exige a los cristianos, por tanto, una justicia distributiva que se limite a dar a cada uno lo que le corresponda de acuerdo con las estructuras injustas de este mundo -estructuras que son fruto del pecado—, sino la creación de un orden nuevo en el que los últimos serán los primeros y los primeros serán últimos, en el que los pobres, los hambrientos, los perseguidos por la justicia, etc., serán bienaventurados porque el Dios justo del A.T. habrá restablecido sus derechos y habrá posibilitado una nueva manera de vivir, es decir, un mundo en el que no exista la injusticia.

¹⁰ También en Mt 15, 1-20 se puede ver que el redactor ha suprimido de su fuente (Mc 7, 1-23) las costumbres purificatorias de los judíos y ha abreviado el catálogo de vicios (cf. Mc 7, 21-23), reduciéndolo a los que van contra los preceptos del Decálogo. Por otra parte, Mateo ha añadido los vv. 13s, que subravan la oposición entre las normas de los fariseos y la Ley de Dios.

el prójimo. Este aspecto se muestra claramente en las antinomias antes citadas (cf. 5, 21-48), pues todas ellas se refieren a las relaciones interhumanas y culminan en el amor incluso al enemigo.¹¹ Por tanto, la radicalización mateana en la interpretación de la Lev no se fundamenta en el hecho de que aquello «está mandado», sino en la necesidad de hacer posible el vivir radicalmente el amor al prójimo como criterio último de la praxis del cristiano. Si Mt, además, subraya el papel de Jesús como Maestro auténtico de la Lev que no solamente la interpreta desde la Ley misma (cf. 5, 19; 7, 12; 9, 13; 12, 7, etc.), sino que critica también a los escribas v fariseos porque son capaces de dar testimonio de la Ley, pero sin vivirla (cf. 23, 2-6: no viven el amor, que es el corazón de la Lev, y por eso imponen pesos que los hombres no pueden soportar), todo esto es un indicio más de que Mt está preocupado por la praxis de algunos miembros de su comunidad que consideraban que su saber y capacidad de hacer obras extraordinarias (cf. 7, 21-23) les eximía de la obligación de vivir radicalmente el precepto del amor.

En Jesús, en cambio, no se halla esta dicotomía entre la teoría y la práctica del amor. Pues si, por una parte, es radical en su exigencia de amar al prójimo, por otra es radical también en su amor y aceptación de los pecadores, manifestando así que su experiencia extraordinaria de Dios como Padre («Abba») le lleva a hacer presente el amor de Dios entre los hombres que más lo necesitan. Así manifiesta Jesús en su actuación hasta qué punto es voluntad de Dios que los hombres se perdonen mutuamente, se reconcilien y superen sus enemistades como respuesta al perdón de Dios que en Jesús se les ha entregado gratuitamente. Es voluntad de Dios, expresada claramente en la actitud de Jesús, que los hombres se traten con misericordia, se amen, hagan desaparecer

del mundo cualquier especie de injusticia y construyan una autética comunidad de hermanos en seguimiento del Jesús que se hizo hermano de todos los que sufrían necesidad o estaban en situaciones difíciles (cf. 10, 40-42; 18, 5; 23, 31-45...). Es voluntad de Dios, expresada en la actitud de Jesús, que el cristiano ponga toda su persona al servicio del otro, hasta el punto de que no tenga ninguna consideración para consigo mismo cuando se trate de garantizar la vida y los derechos de los demás.

Podemos concluir, por tanto, este breve repaso de los textos de Mt relacionados con la justicia, subrayando que en la interpretación mateana aparece el Dios del A. T. que está absolutamente comprometido con el hombre en la construcción de un mundo en el que los que ahora son pobres y perseguidos sean auténticamente «bienaventurados». Pues Dios pondrá fin a estas situaciones injustas y ellos serán los primeros en dar testimonio de la acción salvífica del Dios justo (cf. Mt 5, 3ss; 11, 5ss).

De todas formas, no podemos concluir sin preguntarnos si las palabras «en el espíritu», añadidas por Mateo en referencia a los pobres, que son los destinatarios de la primera bienaventuranza (cf. 5, 3), no suponen en Mt un proceso de espiritualización de la concepción cristiana de la justicia que le habría llevado —a diferencia de lo que debió de ser la predicación original de Jesús— a considerar a los pobres como representantes de una actitud interior, prescindiendo de si, de hecho, iba unida a una pobreza real o no.

La esperanza contra toda esperanza

Después de lo que hemos visto sobre la radicalidad de la praxis cristiana propugnada por Mt, llama la atención que añada la determinación «en el espíritu» referida a los pobres, que eran originariamente —sin ningún tipo de matización— los destinatarios de la primera bienaventuranza. A primera vista puede parecer que hay aquí una espiritualización del concepto. De hecho, en la tradición recibida por Mt los pobres eran, sin duda, los desvalidos que, de acuerdo con la tradición del A. T., sólo podían —y tenían derecho a— esperar su salvación

Nótese que incluso la antinomia que se refiere al juramento no alude tanto a la prohibición de utilizar el nombre de Dios en vano cuanto a la sinceridad y sencillez de la comunicación interhumana, que no ha de dar pie al engaño del prójimo. En cambio, la casuística rabínica de la época discutía qué juramentos eran obligatorios y cuáles no lo eran. El Jesús de Mateo desea que el hombre se olvide de la preocupación de sí mismo y piense sólo en el bien de los demás.

y liberación de la acción poderosa de Jahvé. En esto Dios se manifestaría como rev auténtico, tal como lo entendía Israel. La miseria, indigencia e incapacidad de defenderse que tenían los pobres no les dejaba ninguna otra especie de esperanza. Este sentido original de la palabra «pobre» se manifiesta tanto a través del sentido que tiene en los evangelios, que no dan pie a una interpretación idealista de su contenido, 12 como por el hecho de que en las bienaventuranzas, tal como se encontraban en la fuente O (cf. Mt 5, 3s con Lc 6, 20s y Mt 5, 6 con Lc 6, 21), los pobres estaban en paralelismo con los afli-

gidos y los que tenían realmente hambre.

No podría, sin embargo, haber cambiado Mt el sentido original de la bienaventuranza? En principio no podemos excluir esta posibilidad. Pues la adición de Mt matiza evidentemente el sentido de la bienaventuranza original. Pero una consideración del texto en el conjunto del evangelio no favorece una interpretación espiritualista del mismo. Pues, en primer lugar, y teniendo en cuenta el trasfondo hebreo de la fórmula «en el espíritu», el añadido no implica que lo que interesa a Mt es sólo la actitud espiritual del cristiano, independientemente de si es pobre o no, sino que a la pobreza externa —que se da por supuesta— se añade la actitud interior del discípulo, a fin de asimilarlo más al Jesús histórico, que no sólo fue pobre externamente, sino que también lo fue interiormente.¹³ Pues «espíritu» aquí está en paralelismo con el «corazón» de la bienaventuranza del v. 8. En ésta, el «limpio de corazón» designa al hombre que hasta las capas más profundas de su ser es sincero, transparente en sus relaciones con el prójimo, de acuerdo con la antropología hebrea, en la que el corazón apunta a la realidad del hombre que piensa y toma decisiones. Mt, por tanto, que no quiere, desde luego, limar toda la paradoja del anuncio del Reino a los pobres, quiere subrayar más que Lc que no basta con una pobreza meramente exter-

13 Según Mt 11, 28-30, Jesús es humilde «de corazón», un concepto que en la antropología hebrea tiene parentesco con el

de «en espíritu».

48

na. Es necesaria también una actitud interior, espiritual. Pues, como hemos visto en otros textos. Mt está especialmente preocupado porque su comunidad lleve a la práctica el mensaje jesuánico del Reino y no dé por supuesto con demasiada facilidad que el cambio de estructuras que comporta el Reino se hace realidad al margen de las relaciones interpersonales (cf. también la bienaventuranza de los pacificadores en Mt 5, 9).

Esto nos ha conducido al segundo motivo que explicaría el añadido mateano. Mt. que es crítico con relación a su comunidad (o mejor, con relación a algunos de sus miembros que se consideraban superiores a los demás y despreciaban a «los pequeños») por la ingenuidad con que se creía «la comunidad de Jesús», sin una práctica radical del amor al prójimo, quería evitar que esa comunidad se identificara demasiado fácilmente con la comunidad pobre y perseguida de Jesús. En este sentido parecen orientarse tanto el contexto amplio del evangelio como el contexto próximo de las Bienaventuranzas. Pues el contexto amplio nos ha mostrado hasta qué punto Mt está preocupado por la vertiente práctica del cristiano. En cuanto al contexto próximo, si bien es verdad que las bienaventuranzas propias de Mt (es decir, las que no se encuentran en Lc) subrayan más la conducta del hombre ante la realidad del Reino y exhortan a la comunidad a tener una actitud interior determinada que corresponda con la promesa que le ha sido dada en las bienaventuranzas, esto no implica la exclusión de la realidad de la opresión y de la pobreza que sufren. De hecho, Mt añade también a la bienaventuranza de los que tienen hambre las palabras «y sed de justicia» (cf. 5, 5 con Lc 6, 21), subrayando así que a la opresión que les da el anhelo de la actuación de Dios en favor de los pobres, se añade una exigencia espiritual que impulse al hombre a colaborar con Dios de una manera activa v eficaz en el restablecimiento de los derechos de los pobres de la tierra. Además Mt, utilizando el término «justicia», quiere hacer presente a la comunidad que la Lev. tal como él la entiende, es el indicador que le señala el camino para ir realizando la justicia que la hace digna del Reino.

Esta interpretación viene confirmada por la octava bienaventuranza (5, 10), pues aquí Mateo (a diferencia de Lc 6, 22, que habla de las persecuciones «a causa del

¹² En la mayoría de los textos sinópticos, los pobres son los indigentes que tienen necesidad de ser ayudados; en los casos restantes son citados junto a gente que sufre necesidades reales, como son los ciegos, los sordos, los leprosos, los enfermos, los prisioneros, etc. (cf. Mt 11, 5; Lc 7, 2; 14, 21).

Hijo del hombre») quiere dejar claro que la bienaventuranza va dirigida a los que son perseguidos «por causa de la justicia», es decir, que son perseguidos por una conducta determinada que tiene como polo de orientación la doctrina y la práctica de Jesús, concretada en el amor al prójimo. En este sentido se puede decir que el acento ético es inherente a las Bienaventuranzas y que éstas no pueden ser interpretadas espiritualistamente. Más bien el primer evangelio subraya con énfasis la conducta concreta que viene exigida por la proximidad del Reino, de manera que la promesa escatológica, de la que las bienaventuranzas son testimonio —y que tiene un fundamento cristológico— ha sido desarrollada éticamente, convirtiéndose en exigencia concreta para una comunidad que corría el peligro de no ser fiel a la praxis radical del amor al prójimo, vivida y posibilitada por Jesús de Nazaret.

MARCOS

El problema fundamental de la comunidad de Mc, el primero que escribió un evangelio, es diferente del de Mateo. Pues un motivo redaccional tan propio suyo, como el llamado «secreto mesiánico», muestra que Mc cree que su comunidad está poco dispuesta a seguir a Jesús en el camino de la cruz. Este aspecto adquiere en él un relieve tan fuerte que otros motivos —como p. ej. el de la justicia— no presentan la importancia que les otorgan los otros sinópticos.

De todas maneras, Mc mantiene en toda su radicalidad la llamada de Jesús a la conversión que exige del creyente: el Reino se ha acercado. El primer sumario de la predicación de Jesús es muy explícito en este sentido. Jesús proclama: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios; convertíos y creed en el mensaje gozoso» (cf. 1, 15). Esta proclamación sólo se puede entender a la luz de los textos de los profetas que habían anunciado que, en el futuro, Dios crearía un mundo nuevo en el que las relaciones interhumanas tendrían un matiz distinto, pues estarían conformadas por el amor. La llamada a la conversión, por tanto, es una llamada a volver al camino de Dios, a la Alianza con el Dios justo del A. T., que no quiere que un hombre sea oprimido

por otro (cf. 12, 28-34, donde Jesús, a la pregunta por cuál es el mandamiento más grande, responde que es el amor a Dios y al prójimo, sin que haya otro mandamiento mayor que éste).

Por eso, cuando el joven rico le pregunta a Jesús qué ha de hacer para poseer la vida eterna, recibe una respuesta que consiste en la enumeración de unos mandamientos que hacen referencia a las relaciones con el prójimo (cf. 10, 17-19). Y si quiere seguir en toda su radicalidad a Jesús, se le invita a vender sus bienes y a darlos a los pobres. Pero aquí el texto hace notar que la invitación no tiene éxito, porque se encuentra con la dificultad insuperable de la riqueza, que no deja que el joven siga a Jesús (cf. 10, 22). Esto lleva a Mc a citar la palabra de Jesús que subrava la dificultad de los ricos para poder entrar en el Reino (cf. 10, 23ss). Pero Mc —a diferencia de lo que encontraremos en Lc— no desarrolla de manera consecuente este rasgo que ha recibido de la tradición. En todo caso, sin embargo, y a la luz del trasfondo profético de Mc 1, 15, queda muy claro que para Mc la venida del Reino exige de la comunidad una conversión, un apartarse radicalmente del pecado que destruye la propia vida y corrompe las relaciones inter-humanas. Al mismo tiempo, si Jesús en Mc pasa haciendo el bien a los leprosos, cojos, sordomudos, ciegos, etc., es para expresar muy claramente que la venida del Reino es, en primer lugar, Buena Noticia para los desheredados de este mundo, pues comienza a anunciar y hacer presente un mundo nuevo: el mundo que los profetas del A. T. habían anunciado en nombre del Dios justo y liberador de los oprimidos.

LUCAS

El tercer evangelista ha sido denominado, con razón, el evangelista de los pobres. El motivo de su preocupación por la justicia, sin embargo, es algo diferente del que hemos hallado en Mt. Pues Lc no parece preocupado por posibles tendencias antilegalistas de la comunidad (la comunidad de Mt tenía —como mínimo— un núcleo importante de cristianos judeocristianos, mientras que la de Lc es una comunidad fundamentalmente helenista). A Lc le preocupa, en cambio, cómo actualizar el men-

53

saje evangélico, dado que la Parusía no parecía un acontecimiento inminente y dado, también, que los primeros testigos de la doctrina y la praxis de Jesús iban muriendo. En este intento de actualización del mensaje cristiano llama la atención la importancia notable que otorga Lucas a la recta valoración y al recto uso de los bienes materiales. El Dios de Lc no es un Dios neutral, sino que ha optado claramente por los pobres de este mundo.

La inversión de las estructuras

La proclamación que Lucas ha puesto en boca de María en el Magnificat de que Dios ha «derribado del solio a los poderosos y ha exaltado a los humildes; ha saciado de bienes a los pobres y a los ricos los ha despedido vacíos» (1, 52s), resuena casi como un grito de guerra en la introducción del Evangelio. Este texto pone de relieve dos cosas: el entronque lucano con la concepción veterotestamentaria del Dios justo, que hace tambalear las estructuras injustas del hombre, y el interés del propio Lucas en no ocultar en absoluto la paradoja inherente a la proclamación jesuánica de la Buena Nueva del Reino a los desheredados de este mundo.

El entronque con el motivo veterotestamentario de la justicia se realiza dentro del marco lucano más amplio del cumplimiento de las promesas de Dios en el A. T. Hay continuidad entre el Dios fiel del A. T. v el del N. T. El vocabulario lucano sobre la justicia recuerda el del A. T. Personajes como los padres de Juan el Bautista (cf. 1, 6), Simeón (cf. 2, 25), Jesús (cf. 23, 47 y Hech 3, 14; 7, 52; 22, 14), José (cf. Lc 23, 50), 14 Cornelio (cf. Hech 10, 22) son llamados justos; y esta justicia incluye el ser irreprensibles ante Dios y ante los hombres, mientras que otros, que se hacen pasar por justos, en realidad no lo son (cf. Lc 10, 29, en el contexto de 10, 25-37, que muestra hasta qué punto la recta preocupación por el prójimo es el criterio que nos permite discernir si realmente somos justos o no, es decir, si cumplimos el corazón de la Lev, que consiste en el amor a Dios y al prójimo). Además, los textos del Magnificat que acabamos de citar se hallan en la línea del A. T. (cf. Sal 14, 11; 18, 14; Job 4, 11; 14, 19; Sal 147, 6; 1 Sam 2, 5-7), que subraya que la manifestación definitiva de Dios comportará la completa inversión de las estructuras humanas de opresión y pecado, demostrando que Dios no es neutral ante estas injusticias, sino que toma partido por los pobres y sencillos, defendiendo sus derechos y haciéndoles justicia. Lc 1, 52s deja resonar, por tanto, ya en la introducción de la obra lucana, un motivo que resultará fundamental en toda su obra (Lc y Hech): el Dios que toma partido por los pobres y oprimidos.

La proclamación profética de Jesús

Hav un texto que Lc ha cuidado v retocado muy detalladamente en su obra: el de la presentación de Jesús en el inicio de su vida pública, que sitúa en Nazaret (cf. Lc 4, 16ss). Estamos en presencia del primer discurso público de Jesús, que para Lucas tiene un valor programático. Por eso resulta particularmente significativo que el texto del A. T. que Lc cita aquí sea del Tritoisaías (Is 61. 1s), un texto que sitúa a Jesús en la línea de la predicación profética, que consideraba a los pobres y oprimidos como los destinatarios privilegiados de la justicia de Dios, que se manifestará derribando a los poderosos de su poder opresor y restableciendo la justicia en la tierra. En este texto Jesús proclama programáticamente que Dios le ha «enviado para anunciar el mensaje gozoso a los desventurados, para predicar a los cautivos la libertad y a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18s). Según Lc, esta promesa profética se ha hecho «ahora» realidad en Jesús: «Hoy se ha cumplido esta Escritura» (Lc 4, 21; cf. 2, 11), como lo demuestra otro texto de Lc, procedente de la fuente Q, que subrava que las obras de Jesús en favor de los enfermos y desventurados son la muestra de que Jesús es el profeta esperado y anunciado por el A. T. (cf. 7. 18-23). De hecho, Jesús no sólo anuncia el mensaje gozoso a los pobres, sino que él mismo aparece va en su infancia como uno de ellos (cf. 2, 6s.24), es visitado por unos pastores, representantes de unos estamentos des-

¹⁴ Nótese que Lucas denomina aquí a José de Arimatea «bueno y justo», mientras que Mateo, en el texto correspondiente (27, 57), dice que era «rico».

preciados (cf. 2, 8ss), y vive durante su vida pública como un pobre (cf. 9, 57s).

La opción de Dios en favor de los pobres es bien patente también en el inicio del Sermón de la llanura, que -al igual que el Sermón de la montaña de Mt- comienza con las Bienaventuranzas. Pero en Lc queda todavía más claro que en Mt —en esto Lc está más cerca de la predicación de Jesús de Nazaret— que los destinatarios de las Bienaventuranzas son los pobres, los que padecen hambre y lloran, o bien son odiados o insultados a causa de Jesús (cf. 6, 20-23). Pues en 6, 20 habla de los «pobres», sin ulterior determinación, en estricto paralelismo con los que tienen hambre. Y además, las amenazas -que no se hallan en el texto correspondiente de Mateo— contra los ricos, contra los que están saciados, ríen y son alabados (cf. 6, 24-26), dejan muy claro que se trata de una contraposición real entre los que ahora, aquí en la tierra, se lo pasan bien y los que se lo pasan mal (cf. el «ahora» en 6, 21.25). Queda muy claro, por tanto, que Dios no quiere estas situaciones injustas en la tierra. Por esto el Jesús de Lc interpela a sus oyentes —y, por tanto, a la comunidad de Lc- para que se den cuenta de que la riqueza puede obturar su conciencia e impedirles entrar en el Reino.

Lucas insiste a menudo en este punto. Por ejemplo en la parábola del sembrador, siguiendo en parte a Mc, subraya Lucas que la semilla no da fruto porque es ahogada «por las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida» (8, 14); o en la parábola del hombre rico y el pobre Lázaro (cf. 16, 19-31), donde dice que el destino del rico es la región de los tormentos, mientras que el del pobre es el seno de Abrahán (cf. vv. 22s); pues en el v. 25 el modo en que se haya vivido aquí en la tierra contrasta con el destino del hombre después de la muerte: «recuerda —le dice Abrahán al rico— que ya recibiste tus bienes durante tu vida y Lázaro, en cambio, sus males; ahora, pues, él encuentra su consuelo y tú, en cambio, sufres». 15 Para Lc, por tanto, hay una relación profunda entre la manera de vivir el hombre y su relación con el prójimo (las diferencias sociales son injustas

y exigen una «compensación») y la entrada o exclusión del Reino que, según Lc, se hará realidad inmediata para el hombre en el momento de su muerte (la Parusía se puede retrasar, pero al menos cuando el hombre muera se verá confrontado con el Reino). Por tanto, se decide ahora, en esta vida, el destino definitivo del hombre; y si el rico no se convierte —y para hacerlo no ha de esperar situaciones extraordinarias, sino que ha de escuchar seriamente a Moisés (=la Ley) y los Profetas (cf. v. 31)—, entonces quedará excluido del Reino.

En este mismo sentido, y de acuerdo con la tradición sinóptica (cf. Lc 10, 25-28/Mc 12, 22-33/Mt 22, 35-39), el corazón de la Ley está en el amor a Dios y al prójimo, a quien hay que amar como a sí mismo. Es la condición para poder entrar en el Reino u obtener la vida (cf. Lc 10, 25 y 28). Le desarrolla cómo hay que comprender aquí al prójimo, en la parábola del Buen Samaritano, que es propia suya (cf. 10, 30-37). En ella queda muy patente que el amor al prójimo ha de ser absolutamente radical v universal, pues el prójimo es, de hecho, todo aquel a quien podemos hacer obra de misericordia (cf. v. 37). Por otra parte, no es tampoco casual que el ejemplo de esta actitud radicalmente cristiana no lo sitúe Le en los hombres del culto (sacerdotes y levitas), sino en un hombre que, por ser samaritano, era mal visto por los miembros del pueblo de Israel que se consideraban piadosos. En todo caso, queda muy claro que la fe cristiana exige del hombre una conversión radical en sus relaciones con el prójimo.

Es lo mismo que ya Juan Bautista había predicado según unos textos, propios de Lc, que le sirven al autor del tercer evangelio para actualizar el mensaje del Bautista. Pues Lc, que cuenta con el retraso de la Parusía, quiere ayudar a su comunidad a dar respuesta al problema que este retraso les planteaba. Por eso elabora las fuentes que ha recibido sobre el Bautista, de forma que sus rasgos apocalípticos no sean tan claros (cf. 5, 1-6 con Mc 1, 2-6); y además adapta su mensaje a la situación concreta de la comunidad. En este sentido, aparte de la llamada universal a la conversión, que exige de todos frutos dignos de dicha conversión (cf. Lc 3, 7-9), y del anuncio mesiánico (cf. 3, 15-17 con Mc 1, 7s y Mt 3, 11s), Lc tiene unos textos propios en los que Juan hace propuestas concretas sobre la manera de comportarse, se-

¹⁵ También en 7, 24 contrapone la apariencia externa de Juan Bautista a la de los que visten elegantemente, añadiendo (

Mt 11, 8): «y viven en el lujo».

gún los diferentes oficios (cf. 3, 10-14). A la pregunta, típica de Lc (cf. también Hech 2, 37; 22, 10), «¿Qué hemos de hacer?», Juan da respuestas que se refieren sólo a la mejora de las relaciones con el prójimo, en la línea de la justicia y de la misericordia. Pues a los publicanos se les recomienda que no exijan más de lo que está prescrito; y a los soldados, que no maltraten a nadie, no hagan denuncias falsas y que se contenten con su paga. Y, de forma general, se recomienda a todos aquellos que tengan dos túnicas, que den una a quien no tiene, y al que tenga comida, que haga lo mismo. Por otra parte, este cambio de actitud del hombre para con el prójimo es urgente según Lc, pues el cristiano ha de estar siempre preparado, porque en el momento menos pensado se encontrará cara a cara con su Señor y éste le pedirá cuentas de cómo ha vivido. (cf. Lc 18, 8b; 21, 34-36; 12, 16-21 23, 43).

El cristiano y los bienes materiales

56

Ningún autor del N. T. habla tan crítica y radicalmente de la riqueza, de los ricos y del dinero -excluido quizá Santiago (St 2, 1-13 v 5, 1-6)— como Lc.¹⁶ Hemos visto ya muchos de los textos de Lc que hacen patente esta actitud. Propiamente, Lc no excluye absolutamente a los ricos del Reino. 17 Pero llama la atención el hecho de que, en el tercer evangelio, se diga del único rico que se convirtió que dio la mitad de sus bienes a los pobres y que estaba dispuesto a restituir cuatro veces más a quien hubiera estafado. Parece que Lc quiere significar que, si bien Jesús no excluye a los ricos del Reino, por otra parte, sin embargo, no quiere que se siga permaneciendo rico en un mundo en el que hay tantos pobres que pasan necesidad.

Le está convencido de que las riquezas son un peligro. Pues no solamente conserva textos tan radicales como el de Mc 10.25, «es más fácil que pase un camello

16 Véase, por ejemplo, el contraste entre ricos y pobres en 1, 53; 6, 20.24; 12, 11-31.

por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de Dios» (Lc 10, 25), îs sino que, además, añade textos propios que insisten en los peligros de la riqueza (cf. 12, 16-21: el rico necio que quiere acumular bienes para sí mismo y divertirse). Por eso conserva Lc un texto de Q (cf. Lc 16, 13 con Mt 6, 24) que subraya la incompatibilidad entre servir a Dios y al dinero, texto con el que concluye la parábola del administrador infiel, propia de Lc (cf. 16, 1ss), y cuya «moraleja» sería la afirmación del v. 9: «haceos amigos con el dinero engañoso, para que, cuando os falte, os reciban en las estancias eternas» (sobre los peligros de la riqueza, cf. también 14, 18s; 17, 26-33; 21, 34-36; 22,5; Hech 8, 18ss).

Esta actitud tan radical ante el dinero todavía resulta más clara en las adiciones radicales que Lc añade a los textos tradicionales que hablan del seguimiento de Jesús. Pues, según Lc 18, 22, ([así] Mc 10, 21), el joven rico ha de dejarlo todo para seguir a Jesús. También según él, los cuatro primeros discípulos lo dejan todo (cf. 5, $11 \neq Mc$ 1, 18.20; Lc 5, $28 \neq Mc$ 2, 14; cf. también Lc 14, 33, texto propio suyo). Además, Lc concreta el amor a los enemigos (cf. 6, 35) diciendo que hay que hacerles bien y prestarles sin esperar nada a cambio (cf. también Lc 6, 34, texto propio de Lc). Esta radicalidad en el uso, o mejor, en la renuncia a las riquezas, la presenta Lc como un ideal de la primera comunidad cristiana. Pues, según Hech 2, 44s, «todos los creyentes vivían unidos y tenían las cosas en común. Vendían las propiedades v los bienes, y lo repartían entre todos según las necesidades» (cf. también Hech 4, 32.34s.37; 3, 6).19

Sea como sea, Le quiere que los cristianos, advertidos de los peligros que encierran las posesiones y el dinero, procuren, como mínimo, sentirse libres respecto a ellos (cf. Lc 12, 22-31) y, en cualquier caso, los gasten en bien de los demás (la limosna y la misericordia son

¹⁷ El libro de los Hechos da testimonio de personas ricas que son miembros de la comunidad; y en la parábola del Buen Samaritano parece suponerse que éste tenía cierta cantidad de dinero, sin que este hecho sea criticado.

¹⁸ Véase también Lc 18, 25: «¡Qué difícil es que entren en el Reino de Dios los que tienen riquezas!». El texto se halla en Mc 10, 33, pero Lucas omite Mc 10, 24, que al insistir de manera general en las dificultades de entrar en el Reino, quita virulencia al texto de Jesús sobre los ricos.

¹⁹ Parece que Lucas formula aquí más un ideal que una realidad, pues textos como Hech 5, 2-11 y 6, 1-7 parecen ser un indicio de que las cosas no iban tan bien como Lucas deseaba. Según Dt 15, 4, en la era mesiánica no habría pobres.

58 XAVIER ALEGRE

un medio importante para dar testimonio de la fe cristiana: cf Lc 6, 30.38; 7, 4; 11, 41; 12, 33; 18, 22; 19, 8; 21, 1-4; Hech 9, 36; 10, 2.4.31; 20, 35). Por eso, en el tercer evangelio son alabadas también las mujeres que con su dinero cuidan de Jesús y de sus discípulos (cf. Lc 8, 1-3). Pues el hombre que está cogido por las riquezas no tiene ojos ni corazón para los hombres que le rodean y sufren necesidad, demostrando así que no se ha decidido a servir a Dios v que, en el fondo, no ama de verdad. En esto se parece a los fariseos, los enemigos de Jesús, que son presentados como «amantes del dinero», cosa que les impide escuchar y llevar a la práctica la palabra de Jesús (cf. 16, 14); 20 pues, si bien quieren pasar por justos ante la gente, en realidad no lo son ante Dios, que conoce los corazones de las personas (cf. 16, 15). Le recoge precisamente en este contexto la sentencia de Q: «es más fácil que pasen el cielo y la tierra, que no que desaparezca una sola tilde de la ley» (cf. 16, 17), mostrando así hasta qué punto las riquezas pueden ser un obstáculo al cumplimiento de la Ley o de la voluntad de Dios. Una vez más se manifiesta que el Dios de Jesús, según Lc, no es un Dios neutral, sino que ha tomado partido por los pobres, para salvar la auténtica humanidad del hombre. Se comprende, entonces, que Mons. Casaldáliga se pregunte: «el Dios vivo de estos pobres ¿...es el nuestro, oh Teófilo?», texto que el autor del tercer evangelio hubiera podido incorporar perfectamente al prólogo de su obra.

BIBLIOGRAFIA

- G. Bornkamm, "Der Aufbau der Bergpredigt", NTS 24 (1978), pp. 419-432.
- G. BORNKAMM C. BARTH H. J. HELD, Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968.5
- J. DUPONT, Les Béatitudes, Gabalda, París 1958 (vol. I), 1969 (vol. II), 1973 (vol. III).
- W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1968.
- E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen-Zurich 1973.
- G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen-Zurich 1966.²
- J. ZUMSTEIN, La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu, Editions Universitaires, Fribourg—Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen-Zurich 1977.
- J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, Benziger Verlag, Zurich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen Verlag, Neukirchen-Vluyn, vols. I y II, 1978/1979.
- F. Bovon, Luc le théologien, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1978.
- J. A. FITZMYER, The Gospel According to Luke (I-IX), Doubleday, Garden City 1981.
- W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas, Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1964.3
- E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen-Zurich 1977.7
- G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh—Echter Verlag, Würzburg, (2 vols.), 1977.
- H. Schuermann, Das Lukas evangelium, Vol. I., Herder, Freiburg 1969.
- AGERMANAMENT, Lectura revolucionaria de la Biblia: el evangelio de Lucas, Barcelona 1977.

²⁰ Del contexto —cf. v. 13— se deduce que Lucas subraya que los fariscos se burlaban de Jesús porque acababa de proclamar que no se puede servir a Dios y al dinero.

2.ª Parte Teología sistemática

El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia

por JOSEP VIVES

«Pour inclure le Dieu d'Aristote dans le grand courant de la pensée chrétienne, il a fallu d'abord faire qu'il cessait d'être le dieu d'Aristote pour dévenir le Dieu de l'Ecriture... Le Dieu de la religión chrétienne transcende tous les dieux de la philosophie, quels qu'ils soient».

E. Gilson

I. A MODO DE INTRODUCCION: ¿UN DIOS ISLAMICO?

Un buen amigo me indicaba hace poco tiempo su preocupación por lo que él describía como una creciente «islamización» de la imagen de Dios a manos de algunos de los teólogos más recientes. Se refería con ello a la forma en que ciertas corrientes teológicas utilizan a Dios como motor principal de una «guerra santa» en favor de los más pobres o desvalidos y contra cualquier clase de injusticia, opresión o discriminación. Dios es demasiado santo y excelso para que podamos atrevernos a complicarle tan inconsideradamente en nuestros asuntos: ciertamente hemos de procurar tener en ellos la santa ley de Dios que nos marca el camino del bien y del mal como luz y como guía, pero deberíamos seguramente atender a no implicar con exceso la misma imagen del Dios trascendente en nuestros problemas, no sea que acabemos adorándole no como es en sí mismo. sino como nos conviene a nosotros. El Dios de los pobres y los oprimidos que parece constituir la obsesión de nuestros teólogos progresistas —cuando no hablan más descaradamente del «Dios revolucionario»—, le parecía a mi amigo un «Dios islámico», un Dios hecho a la medida de la «guerra santa» que algunos creen necesaria para sus reivindicaciones. Es preciso rechazar decididamente estos dioses construidos a escala excesivamente humana y reafirmar la fe en el único Dios, trascendente, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.

Nadie negară que detrás de estas apreciaciones se esconde un problema serio. Pienso que es el problema que debía preocupar a un grupo de intelectuales catalanes cuando el año pasado escogieron como tema de sus jornadas de reflexión el de la «utilidad e inutilidad de Dios». Allí se hizo notar que, si bien decir que Dios es útil, en el sentido en que pueden serlo una herramienta o un instrumento, da verdadera grima a oídos auténticamente creventes, decir que Dios ha de ser absolutamente inútil para nosotros significa colocarse en el despeñadero de la negación de cualquier posible significado, de la palabra «Dios». Al final es ahí adonde tendremos que ir a parar: al significado que puede tener para nosotros la palabra «Dios»; o, quizá mejor, al criterio que nos permita discernir un significado válido y auténtico entre los muchos significados que la humanidad ha dado y sigue dando a la palabra «Dios» y a sus equivalentes en las diversas lenguas. Y es obvio que, aunque de momento hablemos del significado de palabras, no estamos planteando, ni mucho menos, un problema meramente lingüístico: se trata de precisar si, cuando empleamos la palabra «Dios», lo hacemos con la conciencia de referirnos a una realidad suficientemente identificada e identificable en principio, de manera que nuestro hablar de Dios no sea una pura ceremonia de confusión en que todos hablan de algo sin que nadie sepa a ciencia cierta de qué habla exactamente el otro. Desgraciadamente, parece que esto es lo que ocurre a menudo en las discusiones teológicas o en los malentendidos que dividen a los diferentes grupos religiosos.

Toda una gran tradición, antiquísima e incuestionable, ha subrayado siempre la estricta incomprensibilidad e inefabilidad de Dios. Pero toda esta tradición de teo-

logía negativa no puede llegar a postular que Dios, incomprensible en sí mismo, no sea de alguna manera apreĥensible e identificable para nosotros. Aquí tenemos precisamente el tema de las breves reflexiones que quisiera desarrollar: porque opino que la tarea, no ya sólo de la teología como reflexión sobre la fe, sino de la misma vida de la fe, se podría concebir como una tarea de aprehensión e identificación de la realidad de Dios en su referencia a nosotros. Una tarea que —quede bien daro— no puede limitarse a un nivel meramente cognoscitivo o teorético, aunque tenga un momento claramente noético. Es una tarea que implica el reconocimiento de una relación que, porque es totalmente determinante, es totalmente comprometedora. Dios se identifica y se hace reconocer como Aquél que, de tal manera se compromete conmigo y con los demás, que me invita y me interpela a una forma semejante de compromiso. Si esto es realmente así, habría que decir que nadie ha reconocido o identificado a Dios como el que realmente es, más que en la medida en que reconoce y se entrega a esta interpelación como tal. No es posible conocer a Dios y adoptar ante El una postura de neutralidad o, a lo más, limitarse a un interés puramente teorético. «En cuanto comprendí quién era Dios -decía Charles de Foucauld— comprendí que ya sólo podía vivir para El». Sólo identifica a Dios como Dios quien le reconoce no como una suprema realidad objetivada que se adivina e intenta clarificar entre nebulosas de trascendencia, sino como una presente y clarísima voz interpelante -«voz infinita» la llama Juan de la Cruz²— que quizá nunca podré acabar de determinar de dónde viene, pero que siento siempre presente y me urge a una respuesta inapelable.

II. LA IDENTIFICACION DE DIOS: «CONOCER A YAHVE»

¿Un Dios funcional?

Bien mirado, quizá sí que conduce esto a lo que mi amigo califica de un Dios «islámico» o, quízá, a lo que otros han denominado un Dios «funcional». Hay perso-

¹ Véase: Qüestions de Vida Cristiana, n.º 110-111 (1982).

² Cántico Espiritual, canción 14, coment. nn. 10 y 11.

nas a las que esto les crea un cierto desasosiego, sobre todo cuando han percibido los ecos de las teorías de Feuerbach o de Freud, que pretendían que Dios no sería otra cosa que la proyección en el más allá de los anhelos y sueños infinitos que nunca podrán ver realizados en el más acá. Estas personas quisieran llegar de una vez a alcanzar algo de «Dios en sí», directamente, independientemente de lo que Dios es para nosotros, que quizá no es más que una objetivación de nuestros ensueños. Pero esto no es posible: nunca podremos conocer a Dios fuera de su relación con nosotros, y esto es precisamente lo que parece dar tanta fuerza a la tesis feuerbachiana de Dios como proyección del hombre. Sí; sólo conocemos a Dios en su función con respecto a nosotros; ¿qué otro medio de acceso podríamos tener? Dios no es un objeto que podamos contemplar en sí, como exterior: es, más bien, la realidad que nos determina y nos interpela totalmente como desde el interior. No tengamos miedo: sólo podemos identificar a Dios «funcionalmente», diciendo aquello que es y hace para nosotros: es ahí donde le hemos de reconocer. Pero, eso sí: Dios no es únicamente una función nuestra, y en este punto es donde hemos de superar a Feuerbach y a todos los proyeccionismos. Porque si le reconocemos correctamente, le reconoceremos no sólo como una función relativa a nosotros, sino como una función absoluta, como la realidad de la que dependemos, sin que ella tenga que depender de nosotros; precisamente porque es la realidad absolutamente primera, gratuita y fundante de todo, que lo explica todo, que es la clave de sentido y de valor de todo, sin que ella misma deba ser explicada o tenga que buscar sentido y valor fuera de sí misma.

El amigo que me decía que por este camino íbamos abocados a un concepto «islámico» o, si queréis, utilitario, de Dios, quedó muy sorprendido cuando le sugerí que probablemente con ello recuperábamos algo del concepto «semítico» de Dios: del Dios de la Biblia y el Dios de Jesús, identificado como el liberador, el protector y el padre de su pueblo... todo aquello que, según algunos estudiosos, había quedado algo olvidado cuando, por el influjo omnipresente del pensamiento helénico, la consideración de Dios se pretendía plantear casi exclusivamente dentro de un marco ontológico y esencialista. Yendo más concretamente a nuestro propósito, quisiera

indicar que hay muchas personas que creen que éste es el único marco adecuado para hablar de Dios de una manera intelectualmente seria. Se identifica a Dios correctamente cuando se le reconoce como el «Ser Necesario», «Causa Primera», «Creador»: es el Dios, si queréis, de las funciones ontológicas fundamentales. Pero cuando se empieza a hablar del Dios que libera a los oprimidos, hace justicia a los pobres y vindica la dignidad de los marginados, es decir, del Dios de funciones antropológicas y sociológicas, un extraño escalofrío parece apoderarse de aquellas personas que tan a gusto se encontraban con su Dios de funciones ontológicas. Introducir este lenguaje de la justicia y de la liberación -y nada digamos ya del de la revolución- en el discurso sobre Dios, les parece sólo una moda mixtificadora, cuando no ven en ello una maquinación satánica o una peligrosa infiltración marxista, seguida por los tontos útiles.

Ante esto quisiera dejar muy claro —aunque con la brevedad que las circunstancias imponen— que identificar al Dios de Jesucristo con el Dios que hace justicia, que nos exige hacer justicia, no es una moda teológica y, menos todavía, una concesión o una capitulación ante ideologías extrañas, sino que es identificar a Dios por lo que él mismo ha revelado como su función más esencial y primaria. Dicho de otra manera, quisiera argumentar diciendo que no se puede pretender identificar a Dios sólo como el Dios de las funciones ontológicas -«fundamento del ser», etc. sin identificarlo también y necesariamente con el Dios de las funciones antropológicas y sociales. Más aún, quisiera subrayar cómo en su revelación Dios prefirió presentarse y autoidentificarse como el Dios de estas funciones antropo-sociológicas. más que como un Dios de funciones ontológicas que es el Dios resultante de consideraciones filosóficas. Simplemente, en la tradición bíblica, muy al contrario que en la filosófica, Dios es más un Dios de hombres que un Dios de cosas. Por eso, en aquella tradición, creer en Dios no es primero creer en algún fundamento del ser. del que podría seguirse a modo de consecuencia moralística la necesidad de practicar la justicia, sino que es creer en Alguien cuya función primaria en relación con nosotros es hacer justicia y exigirla. Entonces, vulnerar y pisotear la justicia interhumana se convierte en una

especie de negación de la justicia de Dios, es la negación de Dios en su función más esencial.

Pero, ¿todavía hay ídolos?

Quizá existan personas que piensen que el problema de distinguir al Dios verdadero de los ídolos, o el problema de la identificación del Dios verdadero, son problemas de tiempos remotos. El problema de los tiempos actuales no sería el de la idolatría, sino el del ateísmo: se trataría no de optar entre este o aquel dios, sino, mucho más radicalmente, de saber si dios existe o no existe.

Si reflexionamos un poco, veremos que esta postura puede ser engañosa. Antes de poder afirmar la existencia o la inexistencia de Dios, hemos de saber de alguna forma de qué Dios se trata. Ahora ya resulta muy evidente que muchos de los que se profesan rabiosamente ateos no son más que luchadores contra espantajos que alguien había querido hacer pasar por dioses, como el Dios-policía, el Dios-tapaagujeros o el Dios-mecanismo de relojería. Una cierta teología tradicional se sentía muy orgullosa cuando había dicho que de Dios podemos conocer la existencia, pero no la esencia. Esta afirmación es verdad en cierto sentido, pero según como se entienda puede acarrear mucha confusión: porque llegará un momento en que va no se podrá distinguir si afirmar que existe algo que es totalmente desconocido no es idéntico a decir que se desconoce lo que pueda existir: y con ello nos encontraríamos ya en el puro agnosticismo. Para poder afirmar si existe o no existe Dios, hemos de poder decir quién es Dios, o de qué Dios se trata cuando lo afirmamos o negamos. Volvemos así a la cuestión de la identificación de Dios, de manera que el problema actual teísmo o ateísmo nos obliga a volver al problema clásico de teísmo o idolatría.

El hombre de hoy está muy receloso: han sido demasiados los dioses que se le han querido colar. Porque resulta muy claro que, si lo que se presenta como fundamento de todo y ser supremo resulta ser a la larga un contrasentido o un contravalor, o se trata de algo denigrante u opresor para el hombre, éste tendrá toda la razón en rechazarlo.

Si nos detenemos a reflexionar, veremos que la palabra «dios» resulta ser terriblemente ambigua. La podemos escribir con inicial mayúscula o minúscula: es decir. la utilizamos igualmente como nombre propio o como nombre común. Como nombre común, la palabra «dios» parece designar un determinado tipo de realidad a la que se le atribuyen unas características y funciones especiales; pero no todos los pueblos, ni todos los individuos dentro de un mismo pueblo, conciben igualmente estas características y funciones: «dios» puede ser concebido diversamente como una fuerza de la naturaleza, el espíritu de los antepasados, el creador del mundo, el motor de los astros... y en funciones cada vez más abstractas y englobantes, como Ser Supremo, Primera Causa, Fundamento de todo, etc. Desde este punto de vista, la palabra «dios» funciona lingüísticamente como una denominación genérica: se puede hablar de un género de realidad muy especial, apellidada «dios», que en principio podría incluir a muchos individuos o sujetos de características profundamente diversificadas. Cuando utilizamos la palabra como nombre propio y con mavúscula, nos referiríamos a un individuo concreto de este género y si, además, somos monoteístas, implicaríamos que sólo puede haber un individuo de este género. Pero incluso en este caso no se supera realmente nunca la ambigüedad de la palabra «dios», ya que, como estamos haciendo aquí nosotros mismos, seguimos hablando del Dios verdadero y de los dioses falsos, o del Dios del Antiguo Testamento y el Dios de Jesús, de manera que mezclamos constantemente el sentido de nombre común y el de nombre propio. Pienso que con mucha seguridad se podría decir que cuando dos personas discuten sobre Dios se podría dar como cierto que las dos no discuten sobre la misma cosa.

Ya decía Orígenes que «es peligroso hablar de Dios». Preguntar a alguien sin más si cree o no cree en Dios puede fácilmente llevar a un juego equívoco. Y a pesar de todo, hemos de reconocer que nuestra forma de hablar de Dios, aun la menos cuidada conscientemente, tiene habitualmente mucho sentido. Es que existe como un remanente constante de univocidad en medio de la ambigüedad de la palabra «dios». Cada uno llama «dios» a aquello que es para él el principio primero o la clave última de sentido y de valor de la propia existencia, o

de algo que considera fundamental para la propia existencia. Así nos encontramos, de nuevo, con el principio de identificación funcional de Dios. Y con este principio deberemos intentar distinguir el dios verdadero del que no lo es o, simplemente, distinguir a Dios de los ídolos. Entonces tendremos que decir que es «Dios» verdadero aquel que verdaderamente es principio y fundamento de valor y de sentido, mientras que será un «dios» falso o un ídolo aquel que, aunque en un momento dado pueda parecerlo, no es realmente principio o fundamento de valor o de sentido.

Pueden existir ídolos o dioses falsos porque el hombre, con su capacidad de orientar libremente el sentido de la propia existencia, es capaz de atribuir valor y sentido último a lo que realmente no lo posee. San Pablo lo explica muy bien:

«Sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios. Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses... de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos...». (1 Cor 8, 4ss).

Se puede decir: los ídolos no son propiamente nada, no tienen existencia propia. Pero son realmente dioses v señores de aquellos que les dan culto y les reconocen como dioses. El ídolo es la nada investida del poder de Dios: y esta nada tiene entonces un poder en cierta manera divino para quien se lo reconoce; es decir, determina efectivamente toda su existencia. Quien adora un ídolo, se convierte en su esclavo; y por eso dice un poco después (v. 7) que quien con conciencia débil come carne sacrificada a un ídolo —es decir, sin tener conciencia de que el ídolo no es nada—, queda efectivamente tarado y manchado. Por otra parte, para los que tienen la conciencia debida en lo que se refiere a los ídolos, es claro que no existe más que un solo Dios: y éste es descrito como el Padre de quien todo procede y por el que nosotros existimos. Podríamos afirmar que el único Dios verdadero puede ser reconocido frente a los ídolos falsos, porque es a la vez principio original de todas las cosas y término final de nuestra existencia: es decir. principio de explicación del ser de todo y término o criterio de valoración de la existencia humana en particular. Según esto, el Dios verdadero tendrá que ser reconocido no sólo como causa o principio eficiente del ser, sino también como término final y valor de la vida. Es preciso colocarnos a la vez en esta doble perspectiva—que se podría denominar quizás ontológica y existencial— a fin de distinguir con seguridad el Dios verdadero de los falsos ídolos.

La identificación bíblica de Dios

La cuestión que acabo de proponer sobre la necesidad de identificar a Dios, de hallar un criterio que nos permita discernir al Dios verdadero del que no lo es -por más que se nos presente con pretensiones de serlo—, es una cuestión que se puede calificar de central en toda la Biblia. Se trata nada menos que de la sustancia del primer mandamiento, el fundamento del monoteísmo bíblico: entre los muchos dioses de los pueblos, no hay más que un solo Dios verdadero, digno de adoración, Yahvé, el Dios liberador y protector de Israel. La primera obligación del fiel israelita es «conocer a Yahvé», distinguir a Yahvé de los ídolos que no son nada. Y es evidente que no se trata sólo de un conocimiento conceptual, sino de un reconocimiento existencial: distinguir a Yahvé de los ídolos quiere decir adorar sólo a Yahvé v entregarse por entero a su servicio.

> «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna... No te postrarás ante ellas ni les darás culto» (Ex 20, 2-5).

La razón última que hace que el israelita tenga que adorar sólo a Yahvé y rechazar a cualquier otro Dios, es que Yahvé ha sido su libertador cuando estaba sometido a esclavitud; el protector del pueblo, cuando iba errante por el desierto o cuando era un grupo débil y pequeño que buscaba tierras donde establecerse. Yahvé es el protector de los débiles, quien les hace justicia frente a los poderosos, ya se trate del Faraón o de los poderes que dominaban la tierra de Canaán y sus proximidades. Esto es lo que se ha conservado en lo

que von Rad considera como el «credo» más primitivo de Israel:

«Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto... Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios...» (Dt 26, 5ss).

Es por esta razón por la que el deuteronomista, pensando en las generaciones futuras, declara lo que el israelita ha de contestar cuando sus hijos le pregunten el porqué de la obediencia a Yahvé:

«Dirás a tu hijo: éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte. Yahvé realizó a nuestros propios ojos señales y prodigios grandes y terribles en Egipto, contra Faraón y toda su casa» (Dt 6, 21).

Es patente, pues, que al principio Yahvé fue reconocido como Dios verdadero frente a los ídolos, por su acción liberadora del pueblo de Israel de la esclavitud egipcia y por entregarle una tierra donde establecerse. Mientras el pueblo es esclavo, débil y oprimido, Yahvé es reconocido como quien libera a los esclavos y oprimidos; pero cuando el pueblo haya conseguido asentarse como pueblo entre los otros pueblos, ¿cuál será la señal para distinguir al dios verdadero de los ídolos? El mismo deuteronomista lo expresa claramente, y con él toda la literatura profética:

«Porque Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas y no admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al forastero, a quien da pan y vestido. Ama, pues, al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto» (Dt 10, 17ss).

Ha existido una notable evolución en la forma de apreciar el criterio de identificación de Yahvé como Dios verdadero: cuando Israel era un pueblo oprimido entre otros pueblos, Yahvé era el Dios liberador de la injusticia que soportaba; pero cuando Israel ha logrado constituirse en un pueblo establecido como tal, Yahvé sigue siendo el liberador, pero precisamente de aquellos a quienes el mismo pueblo estaba en situación de oprimir o marginar: los huérfanos, las viudas y los extranjeros: porque Yahvé no hace distinción de personas ni acepta sobornos, como siempre hacen los que están en situación de predominio, sino que defiende los derechos de todos por igual con soberana justicia, lo cual significa que, de hecho, ha de acudir siempre en defensa de los derechos de los débiles —siendo por tanto «parcial» con respecto a ellos—, porque éstos son siempre los conculcados. Abraham Heschel, sabio judío y gran conocedor del pensamiento bíblico, resumía así —mucho antes de que nadie hablara de la teología de la liberación— lo que consideraba peculiaridad singular del Antiguo Testamento:

EL IDOLO Y LA VOZ. DIOS Y SU JUSTICIA

«La religión bíblica no es lo que el hombre hace con su soledad, sino más bien lo que hace con la preocupación de Dios por todos los hombres... Dios jamás es neutral, nunca se queda indiferente ante el bien y el mal. Siempre es parcial para la justicia.³

En contraposición a los dioses falsos, que dependen del hombre y por ello son manipulables y sobornables por el propio hombre, el Dios verdadero es, en su absoluta soberanía, plenamente justo: ni hace distinción de personas ni nadie puede sobornarle. Y es precisamente esta radical imparcialidad de Dios lo que paradójicamente le hace parcial hacia los pobres y desvalidos: su imparcialidad le hace intolerables las discriminaciones y vejaciones con que se afirman los poderosos de la tierra.

Podemos decir, pues, en una primera aproximación, que Dios se identifica en el Antiguo Testamento como el Liberador y el Protector que hace justicia a los pobres, a los oprimidos y a los desvalidos: primero, como liberador del pueblo que gemía en la opresión, y luego como el liberador de los desvalidos, objeto de opresión dentro del mismo pueblo.

Desde este punto de vista, quizá podríamos atrevernos a decir que el Antiguo Testamento identifica al Dios verdadero a partir de una función sociológica del mismo.

³ Los Profetas, Buenos Aires 1973, I, p. 132.

III. DIOS ¿FUNDAMENTO DEL SER O GARANTIA DE LA EXISTENCIA HUMANA?

El Dios de los filósofos

Contraponer el «Dios de los filósofos» al «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» es algo que suena a tópico fácil, construido con demasiada ligereza sobre la gran experiencia extática de Pascal. Pero el tema es mucho más antiguo e importante. Orígenes ya contraponía el dios de Platón al Dios de la tradición judeo-cristiana. Y el mismo San Justino, siempre dispuesto a encontrar semejanzas entre el cristianismo y la filosofía, tenía que admitir que «las doctrinas de Platón, aunque no son del todo extrañas a las de Cristo, tampoco se puede afirmar que coincidan con él».⁴

Pues bien: sin ninguna intención de inscribirnos en las listas de los que —desde Harnack a Leslie Dewart sólo se lamentan de la denominada helenización del cristianismo como inicio de su definitiva corrupción, sí que me parece conveniente subrayar ahora que la imagen de Dios que ha estado realmente viva en nuestra cultura occidental es, de hecho, una imagen de doble cara que, por un lado, parece querer conservar los rasgos del Dios intuido por la gran tradición filosófica helénica y, por otro, pugna por mantener la fisonomía propia de la tradición religiosa judeo-cristiana. A lo largo de la historia se han hecho esfuerzos poderosos para fusionar en una única imagen esa doble fisonomía: pero me parece que es posible afirmar que nunca se ha conseguido de una manera definitiva, y siempre parece que los trazos de una de las imágenes originarias vuelven a imponerse sobre los de la otra, constituyendo una figura, muchas veces deforme en la misma yuxtaposición de elementos extraños entre sí.

El primer intento de asimilar el Dios de Jesucristo al dios de los pensadores helénicos habría sido, según el Nuevo Testamento, obra del mismo San Pablo, notablemente en el denominado discurso del Areópago de Atenas (Hech 18). El mismo texto, sin necesidad de profundizar ahora en los problemas de su interpretación, muestra

que el tema se había planteado al menos al final de la generación a la que se dirigieron los Hechos de los Apóstoles

En la generación siguiente, la de los apologistas, es ya cosa corriente identificar el Dios de Israel con el Dios de los filósofos. Esto era inevitable, toda vez que las mismas Escrituras Sagradas proclamaban que Yahvé era Dios único y universal, Señor de todos los pueblos: el dios que los filósofos y los hombres de buena voluntad habían buscado con tanto afán no podía ser otro que el Dios que se había revelado a Israel como Yahvé. Esto era muy correcto; lo que quizás habría que haber investigado con mayor profundidad era si el Dios de Israel era el mismo Dios que los filósofos pensaban haber encontrado.

Véase, por ejemplo, cómo Justino habla de Dios «padre» con una extraña mezcla de temas platónicos y temas cristianos. Platón había hablado de un dios ordenador y padre del universo: así denominaba el principio que puso orden en el caos de la materia preexistente y eterna, de acuerdo con un modelo inteligible de ideas ejemplares.⁵ Jesús había hablado de Dios como de «su Padre y nuestro Padre», como el «Padre que hace salir el sol sobre buenos y malos y hace caer la lluvia sobre justos e injustos».⁶ La equiparación del Dios-Padre de Platón y el Dios-Padre de Jesús era demasiado tentadora para el apologista Justino, pero estaba llena de equívocos.

No es que el Dios-Padre de Jesús no sea también el ordenador del universo: pero es que lo esencial del mensaje de Jesús es revelar la identidad de Dios, no precisamente como ordenador del universo, sino como Padre compasivo y acogedor de los hombres, que quiere cumplir finalmente las promesas de la antigüedad, estableciendo con ellos una nueva relación que es comunicación de su misma vida. El Dios-Padre de Jesús es el que había proclamado al Faraón.

«Así dice Yahvé: Israel es mi hijo, mi primogénito. Yo te digo: Deja ir a mi hijo para que me dé culto, pero como tú no quieras dejarle partir, mira que yo voy a matar a tu hijo, a tu primogénito» (Ex 4, 22-23).

6 Diálogo con Trifón 7, 56, 60, etc.

^{4 2.}ª Apología 13.

⁵ Véase: Timeo 28c; República 506e.

Es el Dios a quien se dirigía más tarde el pueblo, en tiempo de nuevas calamidades:

> «Tú, Yahvé, eres nuestro Padre, tu nombre es 'El que nos rescata' desde siempre» (Is 63, 16),

JOSEP VIVES

Hay que subrayar bien la diferencia: Platón habla de Dios Padre en un sentido cosmológico de ordenador del mundo: Dios es «Padre de todas las cosas» (esta es la expresión platónica que Justino repite). Jesús, en cambio, habla de Dios Padre en un sentido soteriológico: Dios es Padre particular y especialmente de los hombres, que son algo especialmente suvo: Israel es su hijo v su primogénito, en un sentido semejante a como lo es para el faraón su propio hijo y primogénito.

Encontramos, pues, desde los inicios de la teología cristiana como dos formas de comprensión de Dios: una que podríamos calificar de raíz cosmológica y ontológica, en la que Dios responde a la pregunta sobre el primer origen del cosmos; y otra de raíz antropológica, en la que Dios acude a responder a la pregunta sobre el último sentido y valor de la vida del hombre. La primera se da en el horizonte mental propio del helenismo, en que se busca una explicación de la realidad por causas ciertas y necesarias; la segunda es más propia del horizonte hebraico, en que los hombres buscan el sentido de sus vidas v de la historia.

No se puede afirmar que esas dos concepciones sean totalmente exclusivas e incompatibles: más bien parece que deberían complementarse. Pero, de hecho, no resulta nada fácil armonizarlas. Probablemente se podría decir que el Dios concebido a partir de su función antropológica tolera más fácilmente la armonización con el Dios concebido como una función cosmo-ontológica, mientras que, al contrario, el Dios cosmológico hace más difícil aceptar un Dios antropológico, como puede verse en todos los deísmos y panteísmos. Esto queda claro unos versículos después del pasaje de Isaías que he citado:

> «Pues bien, Yahvé, tú eres nuestro Padre. Nosotros la arcilla, y tú nuestro alfarero» (Is 64, 7).

En este texto se combinan perfectamente la función cosmológica y la función antropológica: Dios es un «alfarero», un «ordenador» o «demiurgo», pero muy distinto al de Platón, porque no se contenta con ordenar el cosmos, sino que, habiéndonos ordenado a los hombres, es a la vez nuestro padre, y por esto podemos poner en El nuestra esperanza. En cambio, cualquier conocedor del Timeo de Platón sabrá que allí lo que interesa no son precisamente las relaciones de Dios con los hombres, sino la explicación del cosmos. Allí la teología no es más que el último capítulo de la cosmología.

77

Hace unos años, el Profesor Werner Jaeger escribió aquel libro admirable, titulado La Teología de los primeros filósofos griegos, en el que defendía la tesis de que la filosofía presocrática no ha de ser entendida principalmente como una forma rudimentaria de las ciencias de la naturaleza, sino como una investigación de la verdadera identidad de la divinidad: en contraposición a los dioses convencionales (nomô), los presocráticos habrían querido indicar al que es Dios por naturaleza (physei). Esta tesis resulta débil y difícil de defender, a pesar de la amplitud y profundidad de conocimientos de su autor. Pero lo que si parece claro es que cuando se quiere identificar a Dios por su función cosmológica, lo más probable es que se piense que Dios no es otra cosa que una función del cosmos, un principio inmanente a la naturaleza o incluso la misma naturaleza —Deus sive natura—. «Los dioses griegos son parte del orden natural del mundo», dice Bruno Snell, otro estudioso de la religiosidad helénica.7

En definitiva, el dios de la filosofía griega será siempre la respuesta a una pregunta curiosa sobre el origen del mundo. Se trata de una curiosidad desinteresada, extrovertida, no comprometida. Aristóteles lo dice con una inefable ingenuidad:

> «La filosofía sólo pudo surgir cuando ya se habían desarrollado las artes útiles... y había gente que podía disponer de ocio y tiempo libre» (Met 1, 1, 981b).

⁷ Cfr. La teología de los primeros filósofos griegos, México 1952.

En cambio, el Dios de la Biblia no es de ninguna manera la respuesta a una pregunta planteada desde una ociosidad sin problemas que se entretiene extrovertidamente en considerar el origen de todo lo que se ve y se toca. El Dios de la Biblia es la respuesta a una acuciante pregunta existencial que atormentaba a todo un pueblo sometido a una esclavitud inhumana y opresora. Aunque se les otorgue un mismo nombre, de ninguna forma pueden ser idénticos un Dios que resulta ser el *Padre ordenador* de un universo percibido como resplandeciente de orden y de belleza, y un Dios que surge como el *Padre protector* de un grupo de esclavos miserables sometidos a una vida insoportable.

En referencia a su concepción de Dios, Aristóteles —que había de tener gran influencia en el pensamiento cristiano a través de Santo Tomás de Aquino— sigue sustancialmente el mismo planteamiento de Platón, aunque sus métodos parezcan más rigurosos y cuidados. Seguimos en un plateamiento puramente cosmológico: se trata de explicar el cosmos, el orden del universo. Aristóteles se siente literalmente fascinado por el movimiento ordenado, regular y necesario de los astros, del que derivan los cambios de los tiempos, de las estaciones y del ritmo vegetativo. Pero lo que fascina todavía más a Aristóteles es la posibilidad de explicar la multiplicidad aparentemente incoherente y caótica de los cambios y los sucesos por sus causas necesarias, es decir, reducir lo que parece eventualidad a una necesidad. La ciencia para Aristóteles —y para todo el pensamiento occidental, que le sigue en esto al pie de la letra-consiste en establecer conexiones necesarias entre los acontecimientos mediante leves necesarias de causalidad. Se llega así a un «Ser Necesario» como principio y fundamento de todas las necesidades parciales que se manifiestan en el universo.

Es sabido que Aristóteles, en virtud del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro —un principio muy discutible que, de entrada, parece hacer imposible cualquier movimiento inmanente del espíritu o de libertad—, postula un Primer Motor que sea causa primera de todos los movimientos, sin que él mismo se mueva. Todo el mundo sabe también que Santo Tomás reelaboró y profundizó este argumento aristotélico y, de un argumento puramente físico y cosmológico que no lle-

gaba más que a la postulación de una causa física —y en definitiva intramundana— del movimiento, intentó elevarlo a argumento metafísico y ontológico, que pretendía llegar a un Ser Necesario y Causa Primera trascendente, como única explicación y razón suficiente de los entes y de los movimientos contingentes. Desde un ángulo epistemológico y de matiz platónico, San Agustín había elaborado un argumento, en cierta manera paralelo, que pretendía llegar a Dios como Verdad Absoluta, Eterna e Inmutable, postulada como fundamento de la necesidad e inmutabilidad que tienen incluso las verdades parciales que podemos alcanzar en esta vida.

Se puede afirmar que el acceso a Dios por la vía cosmológico-ontológica, iniciada por Platón y Aristóteles y profundizada y reelaborada por San Agustín y Santo Tomás, ha determinado de manera absolutamente predominante el carácter de todo el teísmo occidental hasta nuestros días. El Dios en que han creído sucesivas generaciones cristianas, el que Îlena toda la apología católica prácticamente hasta la época de Blondel e incluso más tarde —y también el Dios que ha rechazado generaciones de autodenominados ateos— ha sido fundamentalmente el Dios cosmológico de Aristóteles en su reelaboración tomista, aunque habitualmente revestido de una forma más bien extrínseca y no muy exacta, con atributos prestados por la Biblia, como los de la bondad y misericordia o la voluntad salvadora de Dios. Los deístas racionalistas de la Ilustración quizás eran más consecuentes cuando adoptaban prácticamente al mismo Dios, pero sin ninguno de estos atributos antropomórficos, que veían muy bien que no le cuadraban. Y muchos de nosotros no hemos de esforzarnos excesivamente para recordar que en la última Santa Misión de Barcelona todavía hacíamos cantar a la chiquillería de los barrios aquella estrofa que dice:

«No hay reloj sin relojero, ni mundo sin creador...»,

que pienso que era entendida en una forma más bien deísta, de sentido muy cuestionable.

Esta vía de acceso a Dios conduce a una imagen divina lastrada de hipotecas muy pesadas y difíciles de sacudir. Se cumple inexorablemente aquel principio de Le-

vinas de que el significado no puede separarse nunca del camino que conduce hasta él. Por este camino se llegó, por una parte, a una imagen de Dios demasiado alejado (el Dios Arquitecto o Relojero que, una vez ha puesto en marcha la máquina mundana, vive despreocupado va de todo, y principalmente de los asuntos de los hombres. hasta que éstos llegan a querer prescindir de El como de un postulado inútil, como querían los llamados teólogos de la muerte de Dios); o bien, paradójicamente, se puede llegar por otra parte a un Dios demasiado implicado en la realidad del mundo (de la que propiamente no se distingue) que, como causa profunda pero directa de todo, ha de ser tenido como responsable de todos los males que suceden y es en realidad incompatible con cualquier forma de autonomía mundana y, sobre todo, con una verdadera libertad del hombre.

En efecto, por este camino se llega a un Dios concebido como Ser Necesario, Absoluto, Autosuficiente, Inmutable, Impasible..., es decir, con aquellas perfecciones y atributos absolutos tan perfectamente elaborados por la teodicea clásica. El problema, entonces, reside en concebir cómo un Dios tan absoluto y necesario puede todavía tener relación con lo que es finito, mudable v contingente. Se plantea inevitablemente como una especie de dilema: o el Absoluto es realmente infinito, necesario v plenamente autosuficiente, v entonces no se ve cómo se pueda relacionar con un contingente, y menos todavía que lo que ocurra en este mundo pueda afectarle de ninguna forma; o bien aquel Dios se relaciona efectivamente con lo contingente y mudable y se deja afectar por estas realidades, pero entonces parece dejar de ser realmente Absoluto y parece hacerse de alguna forma dependiente de la realidad contingente. Esta es, como se sabe, la crux de toda teodicea filosófica, al menos desde los tiempos de Plotino.

Son también conocidas las soluciones (más verbales que otra cosa) que se solían dar a este problema: se hablaba de una muy peculiar relación no recíproca, de manera que la creatura se podía decir que tenía una verdadera relación con el Absoluto —ya que dependía de El—, pero no a la inversa, que el Absoluto tuviera una verdadera relación con la creatura. Por esto Aristóteles, que había percibido perfectamente el problema, había concebido su Primer Motor como un ser absolutamente fe-

liz y autosuficiente, pura energía, que lo movería todo, no mediante cualquier forma de esfuerzo o acción de sí mismo dirigida a otro —cosa que le haría dependiente de otro—, sino más bien de una manera en la que él mismo deviene inmutable y como pasivo, a la manera como un objeto amable mueve al amante, o un objeto inteligible mueve a la inteligencia, sin ser él mismo afectado en su ser.

Las hipotecas de esta concepción las expresará el mismo Aristóteles con candorosa claridad cuando, en la Etica a Eudemo, discute si el hombre feliz necesita o no tener amigos. Hay que subrayar muy bien lo que se dice en este pasaje, que muestra muy claramente cómo la idea de un Dios feliz e insolidario va ligada a actitudes de autosuficiencia e insolidaridad interhumanas:

«Quien es autosuficiente no necesita ni de los servicios de los demás, ni del gozo de su afecto, ni de su compañía, sino que es capaz de vivir solo. Esto es muy evidente si miramos lo que ocurre con Dios; es obvio que Dios, que no necesita de nadie, tampoco necesitará amigos ni nada que le afecte de manera que le domine».

Aristóteles sigue deduciendo las consecuencias pertinentes:

«Así, pues, el hombre más feliz será el que menos necesite de los amigos, excepto en aquellas cosas en que le resulte imposible alcanzar la autosuficiencia. Por tanto, el que ha llegado a la vida perfecta, es preciso que tenga los menos amigos posibles, cada vez en menor número, y que no se preocupe por tenerlos».8

Parece imposible que todo un Aristóteles pueda llegar a esta monstruosa conclusión; pero esta es la lógica del principio de autonecesidad y de autosuficiencia: si Dios es el ser absolutamente autonecesario por sí mismo, que de ninguna forma puede depender de otro, pare-

⁸ Etica a Eudemo VII, 1244b. Quiero subrayar, no obstante, que la doctrina de Aristóteles sobre la amistad es mucho más rica y compleja de lo que podría deducirse de este solo pasaje. En realidad, Aristóteles parece proponer una dificultad que se le ocurre y que, de momento, no acaba de resolver. En cambio, en otros lugares distingue entre una amistad utilitaria y una amistad de pura comunicación y fruición gratuita.

ce que ha de ser absolutamente autosuficiente y que no puede amar nada fuera de sí mismo, porque, si amara algo fuera de sí mismo, ya no sería autosuficiente, sino que dependería de otro.

Los presupuestos de esta manera de pensar se prestarían a muchas posibles consideraciones. Por ejemplo, si el Dios autosuficiente de Aristóteles no puede amar. es que se supone un concepto esencialmente posesivo y alienante del amor. Todo gira entre decidirse por una concepción posesiva del amor, que crea una dependencia necesaria de la cosa poseída, o por una concepción puramente oblativa del amor, por la que se entra en una relación de comunicación y donación libre y gratuita. ¿Por qué no habría de poder amar quien es autosuficiente, si se tiene un concepto de pura gratuidad oblativa y comunicativa del amor? Pero el Dios de Aristóteles, así como no puede amar, tampoco podrá propiamente comunicarse, para no entrar en relación de dependencia con otro. A pesar de todo, en la cuestión en cierta manera paralela de si Dios podrá conocer algo, Aristóteles, a fin de no convertir a su Dios en un puro estafermo inerte, dirá que Dios se conoce sólo a sí mismo y que su actividad propia es aquella noesis noeseos que quizás habríamos de traducir como pura autoconciencia. Seguramente, dentro de la misma lógica, sería tal vez legítimo pensar que Aristóteles habría admitido que el Dios autosuficiente se ama sólo a sí mismo. Pero, sin embargo, el Dios de Aristóteles permanece como un Dios totalmente encerrado en sí mismo e incapacitado para entrar en auténtica relación con algo distinto de sí.

Hay que decir que este Dios es radicalmente incompatible con el Dios de la Biblia, que no sólo crea el mundo con su Palabra comunicadora de ser, sino que, sobre todo, se identifica como el que es plenamente rebosante de «compasión y fidelidad» con respecto a los hombres, el que establece con ellos una alianza singular y como el que, finalmente, será descrito sencillamente como «amor».

El fantasma del Ser Necsario de la especulación filosófica, en sus diversas versiones, ha sido una amenaza constante para la vigencia de la concepción cristiana de las relaciones entre el hombre y Dios. Ha habido momentos en que parecía que las dos imágenes de Dios, la filosófica y la bíblica, conseguían convivir simbióticamente: así fue, quizá, en la época de los primeros apologistas, o en la época de la gran escolástica. Pero existieron también momentos de lucha encarnizada entre las dos concepciones, que se revelaban en el fondo incompatibles: por ejemplo, la gran controversia arriana ha de ser interpretada, en última instancia, como una lucha entre la idea filósofica de un Dios inmutable y cerrado sobre sí mismo v la idea revelada de un Dios comunicable. El deísmo es un fenómeno que surge cuando la idea filosófica de Dios consigue desarrollarse parasitariamente sobre el cristianismo, apoderándose de toda la savia propia. Es así como generaciones enteras de cristianos llegaron a creer en un Dios identificado como Ser Supremo, Gran Arquitecto o geómetra del universo, al que habría impuesto sus leves sabias y necesarias, pero sin que realmente pueda preocuparse de los hombres particulares y, todavía menos, sentirse afectado por ellos. La forma más extrema y seguramente más coherente del deísmo filosófico sería quizás el panteísmo de Spinoza, en el que realmente ya no existe más que el Ser Necesario y todo lo demás es concebido sólo como una manifestación o revelación del mismo. Y nadie piense que el spinozismo es un sistema obsoleto, perdido en el fondo del baúl de las antiguallas. Es una tentación perenne de ciertos tipos de espíritu positivo, como nos lo recuerda una conocida profesión de fe de Einstein:

«En la base de todo trabajo científico algo delicado, encontramos una convicción, análoga al sentimiento religioso, de que el mundo está fundado sobre la razón y puede ser comprendido. Esta convicción, ligada a un sentimiento profundo de una razón superior, es lo que constituye para mí la idea de Dios. En lenguaje corriente se la puede denominar panteísta (Spinoza). Yo no puedo considerar las tradiciones confesionales más que como puntos de interés histórico o psicológico: no tengo con ellas ninguna otra relación».

Einstein está todavía profundamente marcado por la tradición religiosa y llama Dios a lo que realmente no es ya más que la razón o la inteligibilidad del universo.

No es difícil constatar cómo Einstein se halla exactamente en el mismo punto en que se en-

⁹ A. EINSTEIN, Comment je vois le monde, París 1937, p. 162.

contraba Aristóteles: éste postulaba un Primer Motor, a fin de dar razón de todos los movimientos parciales que descubría en el universo: Einstein pide un Primer Principio de inteligibilidad, a fin de dar razón de la inteligibilidad parcial de los fenómenos: los dos buscan como un primer eslabón, pero éste forma todavía parte del mismo universo: es el principio de necesidad de un universo concebido como necesario. En este sentido se puede decir que se permanece en un horizonte panteísta. en el que los fenómenos son explicados por reterencia a un principio de necesidad inmanente al mismo universo, considerado como necesario: si este principio es divino, todo el universo será divino. Pero no se tardará mucho en preguntarse por qué hay que atribuir carácter divino a lo que no es más que el primer eslabón del mismo universo experimentable. Es este mismo universo, con su movimiento v su inteligibilidad, el que constituve el único necesario: y esto necesario ya no es preciso denominarlo Dios. Se le puede llamar Naturaleza, o Realidad, o lo que gueramos, aunque -eso sí- con mavúsculas. Pero no es preciso hablar de algo divino, ni propiamente sagrado o religioso: ha finalizado una concepción sacral de las cosas y hemos entrado en una concepción secular. La realidad es lo que es, con sus propios principios necesarios de ser, de movimiento y de inteligibilidad, y esto basta.

IV. UN DIOS DE NECESIDAD O UN DIOS DE GRATUIDAD Y LIBERTAD

El pensamiento griego está como fascinado y embrujado por la idea de «Necesidad». No sólo su mitología permanece totalmente dominada por la omnipresencia de la *Moira* o la *Heimarmene*, la universal fatalidad a la que todo, incluso los dioses más poderosos, está inevitablemente sujeto, sino que la misma ciencia y la filosofía nunca fueron capaces de intentar una comprensión de la realidad que no fuera a partir de la Necesidad. Esto es algo colmado de consecuencias gravísimas en lo que toca a la concepción de la posible relación del mundo y del hombre con Dios. Nos atreveríamos a decir que aquí es donde reside la diferencia fundamental entre una cosmovisión pagana y una cosmovisión cristiana: la primera no puede acabar de ver las relaciones entre Dios y el mundo más que como relaciones de necesidad; la segunda, en cambio, las contempla como relaciones de gratuidad y de libertad.

Esto ha sido subrayado muchas veces, pero no sé si los teólogos profesionales, siempre embobados por la claridad deslumbrante de la tradición helénica, lo han considerado con suficiente atención. Quisiera recordar aquí la lucidez con que esta cuestión fue tratada por el P. L. Laberthonnière en Le réalisme chrétien (París, 1904)—obra, por otra parte, tan mal comprendida en su tiempo— o también, con argumentación rigurosa e impecable, por aquel gran maestro e insuperable conocedor del pensamiento antiguo que fue Jacques Chevalier, en su tesis La Notion du Nécessaire chez Aristote (París, 1915).

Podríamos decir, sumariamente, que la mentalidad griega tiende a suponer una equivalencia fundamental entre Realidad, Verdad v Necesidad, como consecuencia de la tendencia a identificar el pensar y el ser: es necesaria y verdaderamente aquello que puede ser pensado necesariamente. Tal como muestra Chevalier a propósito de Aristóteles, se da como una especie de implicación inextricable entre la necesidad lógica y la necesidad ontológica, que permanece como una de las características constantes del pensamiento occidental y que sobrevive, por ejemplo, tanto en el principio de la tradición idealista de que lo real es lo racional y lo racional es lo real, como en el principio de la tradición empirista de que lo real es lo verificable y lo verificable es lo real. Se trata siempre de asegurar la necesidad ontológica con un lazo de necesidad lógica. En este sistema lo gratuito, es decir, lo lógicamente no necesario, no podría existir. Por esto en la filosofía griega —y también inevitablemen-

te en las filosofías modernas, en la medida en que han estado influidas acríticamente por ella— no hay lugar propiamente ni para lo particular contingente, ni para la creatividad libre de Dios, ni. sencillamente, para el Amor. Como había dicho Parménides, la tilosofía sólo puede considerar aquello que «permanece encerrado en el marco que delimitan las noderosas cadenas de la Necesidad» (fragm. 8. 30). Fuera de este recinto nada hay pensable. nada existe.

JOSEP VIVES

Los llamados primeros físicos de la Jonia buscaban comprender la multiplicidad de fenómenos contingentes por la reducción a un principio necesario de todo (agua, aire, apejron). Los pitagóricos buscaron, como principio de inteligibilidad —v de realidad— necesaria. estructuras numéricas estables y necesarias. Heráclito verá la inteligilibilidad en la ley de la tensión v del movimiento necesario, que se expresa en el retorno cíclico a lo mismo. Parménides pondrá la necesidad más estricta del Ser. de forma que, a fin de excluir cualquier posible contingencia no necesaria, ha de excluir toda posibilidad de cambio o movimiento o pluralidad reales. Como él mismo afirma, «la Moira ha encadenado al ser» (fr. 8, 36), y quien lo gobierna todo es Dike kai Ananke, es decir, una sentencia necesaria. (cfr. A 37). Empédocles hablará de fuerzas necesarias de atracción y repulsión (Amor v Odio las llama él): Demócrito combinará los átomos en el vacío en virtud del movimiento necesario, y Anaxágoras, que al postular el Nous o la inteligencia como principio parecía querer introducir un elemento de finalidad y libertad, parece que, como se lamentaba Sócrates, en realidad no pudo liberarse de una concepción necesaria y mecanicista en su manera de concebir la acción de la inteligencia.

Quizás la vuelta antropológica que se manifiesta en la sofística y en Sócrates habría sido un momento propicio para la valoración de lo único y singular, de lo gratuito y contingente v de la libertad. No fue así, a pesar de que no faltan elementos que podrían haber sido fecundos, como la distinción entre physis y nomos, o la atirmación del valor de la conciencia individual que podemos hallar en la Antígona de Sótocles v en muchos pasajes de Eurípides. El mismo contexto trágico, sin embargo. en que encontramos estos elementos muestra cómo, en definitiva, la emergencia de lo personal v libre es percibida y comprendida de hecho como dominada totalmente por la fuerza aplastante de lo impersonal v necesario. Aquí estriba precisamente todo el ser de la tragedia: el héroe trágico se cree libre, pero no lo es: le mueven los hilos invisibles de la fatalidad, que expresa sólo la ineluctable necesidad que rige todo el universo. La tragedia venía a enseñar sólo esto: que el hombre no entiende nada hasta que los hechos le muestran lo que estaba predeterminado por la lev de la necesidad. En un sentido no muy distinto del de los tilósofos, también los trágicos enseñaban que la verdad es la necesidad; que sólo la ciencia de lo que es necesario es verdadera ciencia: lo demás es ilusión: la realidad verdadera es la que viene impuesta como necesaria.

El sistema de Platón representa el máximo esfuerzo --- grandioso y admirable, aunque, en definitiva frustrado— para reducir la realidad a la necesidad. Allí podemos ver con particular claridad cómo se quiere hacer del principio de necesidad lógica —las ideas universales y «necesarias»— un principio de necesidad ontológica; y así como las ideas necesarias son fundamento y condición de la verdad lógica del conocimiento, así se postula también que sólo las formas necesarias pueden ser fundamento de la verdad ontológica de la realidad. Como resultado, sólo las ideas necesarias tienen verdadera realidad e inteligibilidad, es decir, sólo de ellas se puede decir que son, en el sentido pleno y fuerte de la palabra; las «cosas» contingentes, mudables y concretas, lo que es particular e individual, es considerado como algo que no acaba de tener plena realidad ni plena inteligibilidad, precisamente porque no se puede mostrar que como tal sea «necesario», es decir, inmutable y eternamente determinado a ser lo que es y no de otra forma.

Cediendo, pues, a la exigencia de necesidad postulada desde unos prejuicios epistemológicos que se habían impuesto desde los mismos inicios de la especulación helénica -o si se quiere, intentando superar el impasse de Parménides, pero sin abandonar sus presupuestos—. Platón construve un duplicado necesario del mundo sensible y contingente, o bien. como él diría, declara que el mundo contingente no es más que un duplicado degradado del auténtico mundo necesario: y entonces, el filósofo-rey que quiera hacer algo para poner un poco de orden en este mundo, tan afectado por la mutabilidad y la inestabilidad, no podrá hacer cosa mejor que intentar imponerle aquella misma necesidad que habrá descubierto en la contemplación del mundo de las ideas necesarias. O sea que, en un primer paso, se convierte la necesidad lógica en ontológica; pero, en un segundo paso, se quiere convertir la necesidad ontológica en necesidad ético-política.

La idea del Bien resulta ser, entonces, la Necesidad total en la que se estructuran y engloban las necesidades parciales de las otras ideas: todo será absolutamente inteligible, absolutamente bueno, absolutamente inmutable, absolutamente necesario en referencia a aquella Idea Suprema. Estamos en un sistema en que todo parece girar en torno a la idea del Bien, y que quizás por eso podría ser llamado un «mecanicismo del bien», que esto es lo que vienen a resultar siempre los sistemas que se presentan como finalistas, cuando ponen más el énfasis en la atracción del bien final que en la libertad y responsabilidad con que a él hay que tender.

Es claro que Platón, como todos los demás pensadores griegos, no tiene ni puede tener una teoría mínimamente adecuada de la libertad, precisamente porque todo lo mira desde el ángulo de la necesidad. La libertad humana sólo puede ser un accidente, una deficiencia de las almas desafortunadamente caídas en este mundo de la materia. Pero en el mundo auténtico, que se define precisamente como el mundo de la necesidad y de la inmutabilidad, no se ve qué sentido podría tener hablar todavía de libertad: los espíritus estarían necesariamente adheridos al bien, y esto basta. Lo cual hace que el platonismo sea en el fondo incompatible con el cristianismo. cosa que pronto se notó cuando algunos pensadores cristianos quisieron amalgamar demasiado rápidamente el uno con el otro.

Siendo un sistema dominado por el principio de la necesidad, el platonismo no tiene lugar ni para la libertad ni para la relación gratuita del amor, cosas absolutamente primarias dentro de la concepción cristiana de la existencia. Quizá sorprenderá a alguien lo que digo del amor; pero el amor en Platón, que tiene muy poco que ver con lo que habitualmente se califica como «amor platónico», es sólo la atracción necesaria del Bien: una atracción que casi podríamos calificar de física o mecánica, que por eso tiene su principal analogado en la atracción sexual y se llama eros, bien distinta de aquella otra forma de amor a la que se le quiere reservar el nombre de agape y que implica siempre verdadera libertad de autodonación y verdadera gratuidad, que es todo lo contrario de la necesidad.

Aristóteles, como es sabido, modificó los planteamientos de Platón; pero, en lo que se refiere al tema que ahora nos ocupa, se puede decir que sus posiciones son análogas, aunque, de acuerdo con su talante, formuladas más rigurosamente y quizá por esto mismo son más punzantes. Aristóteles también postulará que el único objetivo de una verdadera ciencia es lo «universal», la «esencia», es decir, lo que es lógicamente necesario, no el individuo particular, contingente y mudable. Igualmente dirá que el método propio del conocimien-

to será el del descubrimiento de relaciones necesarias, que él llama «causas». Desde entonces, toda la ciencia occidental se ha ocupado sólo de esto: de descubrir relaciones necesarias entre diversos fenómenos u objetos, y después relacionar entre sí estas relaciones necesarias, a fin de llegar a nuevas formulaciones de relaciones necesarias como encabalgadas sobre las anteriores... El objeto de la ciencia es, pues, mostrar cómo unas cosas o fenómenos se relacionan necesariamente con otros. El singular, absolutamente gratuito y contingente en su singularidad, no puede ser objeto de ciencia.

Lo cual quiere decir que el individuo como tal no puede ser objeto de la ciencia aristotélica. Es verdad que Aristóteles no niega, como lo hacía Platón, la plena realidad del existente concreto; pero, arrastrado por el mismo prejuicio de que sólo lo que es necesario puede ser objeto de conocimiento, declara que propiamente sólo podemos conocer, en lo que es concreto, aquello que hay de universal en él: la esencia, con sus propiedades esenciales. Lo demás es «accidental» y, aunque lo podemos percibir, no lo conocemos propiamente, ni tiene interés para la ciencia.

Es claro que en un sistema así, el primer principio de todo tendrá que ser un principio de necesidad. Esto es precisamente lo que dice Aristóteles en el conocido capítulo 7 del libro XII de la Metafísica: «Es algo que es por necesidad..., que no puede ser de otra manera, sino que es absolutamente. De tal clase de principio dependen el cielo y la naturaleza» (1072b). A partir de este pasaje se hizo habitual en la escolástica hablar del «Ser Necesario». Tendríamos que pensar, sin embargo, que el primer principio de Aristóteles no sólo es necesario como lo que es por sí mismo, por propia necesidad interna, sino que, no pudiendo ser de otra forma de como es, actúa siempre necesariamente; y, por tanto, el cielo y la naturaleza que de él dependen son tan necesarios como él mismo, va que son el efecto necesario de su acción. Quien pone un ser absolutamente necesario como principio de todo, pone de hecho un principio absolutamente ne-

cesitante: todo se sigue necesariamente de ese principio necesario, todo queda englobado en la misma universal necesidad. En realidad, el «Ser Necesario» de Aristóteles no puede ser más que el principio inmanente e intrínseco de necesidad del universo, o bien, siguiendo la analogía del primer motor inmóvil, es como el universal centro de atracción y cohesión de todos los movimientos necesarios, que por eso. como explica minuciosamente el filósofo, sólo pueden ser movimientos circulares, ya que éstos son los movimientos necesarios, que siempre permanecen iguales y vuelven siempre a lo mismo. El mundo de Aristóteles es un mundo tan necesario en la diversidad de sus movimientos v cambios como el mismo Ser Necesario o primer Motor que le sustenta. Si realmente queremos salir de aquel «recinto de las cadenas de la necesidad», que decía Parménides, no basta con establecer sólo un principio de necesidad, si al mismo tiempo no se establece un principio de no-necesidad, de gratuidad, de libertad. Y es muy curioso constatar que el mismo Aristóteles lo había ya intuido: pero parece que no llegó a deducir sus consecuencias, ya que, en su deseo de rigurosa necesidad lógica, sólo podía llegar a una igualmente rigurosa necesidad ontológica.

En efecto, un poco antes de lo que comentábamos, Aristóteles dice contra los platónicos: «De nada serviría poner sustancias eternas, como lo hacen los partidarios de las Ideas, si no hay también algún principio que pueda originar los cambios» (1071 b). Este es el problema de los sistemas que establecen al principio lo absolutamente Necesario, lo absolutamente Eterno, lo absolutamente Inmutable... Lo necesario como tal no puede ser causa del contingente; ni lo eterno de lo temporal; ni lo Inmutable de lo mutable... Aristóteles, sin embargo, pensaba superar a los platónicos porque él no establecía sustancias eternas y necesarias, sino un Motor eterno y necesario que, como procura subrayar, es por eso

pura y total energeia o actividad. Bien: él supera a los platónicos en defender un principio de absoluta necesidad dinámica, en lugar de un principio de necesidad estática, como quizás eran las ideas. (Aunque me inclino a creer que aquí Aristóteles, como en tantos otros lugares, comete un agravio con Platón, ya que la idea platónica del Bien era al menos tan dinámica como el Motor inmóvil). Pero ni uno ni otro serán realmente capaces de romper con las «cadenas de la Necesidad». De un principio de necesidad sólo puede derivar un mundo de térrea necesidad y esto -para indicar ya adónde queremos ir con toda esta disquisición— es radicalmente incompatible con la visión judeocristiana del mundo y de la vida humana, además de ser algo que reduce la existencia humana a aquella dimensión trágica en la que se queda aplastado por el «peso de bronce» de la fatalidad. Un principio de necesidad nunca podrá ser el primer principio de lo contingente si no es, al mismo tiempo, un principio de libertad, de comunicación gratuita y no necesaria.

JOSEP VIVES

Quizá por esta razón los escritos de Aristóteles, a pesar de su insistencia en atribuir el calificativo de divino al Primer Principio o Motor, son en realidad tan poco «religiosos». Su principio sirve más para dar razón de los eternos movimientos de los cielos astronómicos que para descubrir el posible sentido de las contingencias de la existencia humana en la tierra, que en definitiva es lo que más propiamente pertenece a la religión. En este sentido Aristóteles es el primer deísta y tiene toda la frialdad, brillante pero inhumana, de los deísmos: deslumbran porque parecen explicarlo todo; hasta que se descubre que no sirven para nada, que son puras construcciones teóricas que no tienen aplicación a la †realidad tal como el hombre la vive y la experimenta. El Ser Necesario es sólo el ídolo que resulta cuando la razón pretende construir una imagen de Dios según sus propias leves: entonces la necesidad lógica se convierte en necesidad ontológica y el ídolo resultante queda prisionero de esta necesidad, y va no puede de ninguna

manera entrar en el mundo de la libertad, de la gratuidad v de la contingencia.

El estoicismo y el epicureísmo podrían calificarse de dos formas de reacción lógica, cada una a su modo, ante la ineluctable necesidad en que el mundo se presenta ante el hombre antiguo. El estoico dice que hay que hacer de la necesidad virtud: el epicúreo piensa que lo mejor será ignorarla v vivir la propia vida en la medida en que a cada uno le sea posible. Ambas corrientes alcanzarán formas de una grandiosidad y nobleza muy superiores a lo que pensaríamos si sólo hiciéramos caso de los tópicos estereotipados. En el fondo, sin embargo, son corrientes minadas por la resignación o la desesperanza. El hombre, evidentemente, quiere reaccionar. pero se sabe vencido de antemano. El hombre nada puede ante la fatal necesidad de un mundo que eternamente vuelve a lo mismo.

> Podríamos hablar todavía del neoplatonismo como de un esfuerzo sistemático particularmente sutil para superar la irreductibilidad entre el primer principio, concebido como el Uno necesario, y la realidad de lo contingente, plural y mudable. La ingeniosa interposición de hipóstasis intermedias no puede realmente hacer otra cosa que disimular la radical incompatibilidad que se da entre los extremos. e incluso entre cada una de las hipóstasis y la inmediatamente consecuente.

> Pero no es nuestro propósito seguir ahora todo lo que se ha dicho sobre el Primer Principio, sino más bien mostrar que el proceso de identificación de Dios con el Principio de Necesidad cosmológica y ontológica, tal como lo intentaron los griegos, comporta muy serias dificultades en sí mismo y, sobre todo, parece conducir a una imagen de Dios y de su relación con el mundo realmente incompatible con la tradición de la revelación judeo-cristiana.

Dios, Amor necesario y creador gratuito

Lo que debe subrayarse es que al principio de todo no puede sólo haber la Necesidad, porque de la necesidad no saldrá nunca otra cosa que la necesidad. Como tampoco puede haber sólo el Uno, o el Absoluto, porque ni del Uno ni del Absoluto podría originarse nunca la multiplicidad ni la contingencia. La tradición cristiana dice que «al principio era la Palabra, y la Palabra estaba en Dios y la Palabra era Dios». La Palabra no puede ser pura Necesidad, ni Unidad de total simplicidad, ni Absoluto cerrado sobre sí y carente de relaciones: la Palabra es esencialmente libertad y gratuidad, es comunicación dialogal, es relación y comunión.

Los escrituristas indicaron ya desde muy antiguo que hay que leer las primeras palabras del Evangelio de Juan como una velada alusión al primer capítulo del Génesis, donde se dice que Dios lo creó todo con su Palabra. Se trata de subrayar la identidad de esta clave de identificación de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento: según ella, Dios sería Palabra, Comunicación libre, Relación gratuita, Comunión, Amor...

¿Es este Dios todavía el Necesario? Lo es en tanto que existe por sí y de sí mismo y no necesita de nadie ni de nada distinto de sí para existir. Pero no es necesario en el sentido de un ser totalmente determinado, cerrado y recluido sobre sí mismo: es necesario, pero como comunicación, como palabra, como libertad, como amor.

Esto es lo que viene a significar lo que finalmente se llegó a concebir como la dimensión trinitaria de Dios: Dios es de tal manera eterna, necesaria y total comunicación, que en él hay eternamente como un principio o fuente de comunicación, un término o receptáculo de la comunicación y un dinamismo efectivamente comunicante entre ambos: Dios-comunicación no parece ni pensable fuera de este dinamismo trinitario. En él, si la comunicación es real y efectiva, la distinción entre los términos ha de ser también real y efectiva; pero si la comunicación es total y perfecta, todo lo que uno tiene o es pasa efectivamente al otro, y por eso resulta en una verdadera identidad de las tres «personas», que son distintas como principio, término y acto de la comunicación.

No es éste el momento de detenernos en la consideración del misterio trinitario, que es el misterio de Dios como Principio de comunicación necesaria —porque constituye el mismo ser necesario de Dios—, pero libre —porque no puede ser condicionado por nada fuera del mismo Dios—. En cambio, tendremos que hablar de los otros dos grandes misterios de la comunicación de Dios en libertad: el de la creación del hombre y el de la hominización (así se expresaban los Padres griegos) o encarnación de Dios.

La doctrina bíblica de la creación identifica a Dios como el Necesario que es capaz de comunicarse libremente fuera de sí mismo: el acto creador es un acto gratuito de Dios por el que constituye una «imagen» suya que pueda ser término de esa comunicación. (La creación material no es en la Biblia más que el soporte o marco para la existencia del hombre). Esto es algo nuevo e insospechado para la metafísica griega del Ser Necesario. En ella el mundo, o no tenía verdadera realidad frente al Necesario único (el mundo como mera apariencia de realidad), o bien tenía una realidad que se escurría o emanaba necesariamente de la realidad divina; pero en este caso el mundo era propiamente algo divino, algo tan necesariamente ligado a Dios que ya no se podía distinguir de El, sino que sólo se podía concebir como su manifestación. Es decir, en una metafísica de la Necesidad no hay posibilidad de justificar la contingencia: el mundo contingente comienza perdiendo consistencia (se le declara como aparente, ya que el verdaderamente real es el necesario) y acaba perdiendo toda realidad (se trata de algo de tal manera dominado por la Necesidad e implicado en ella que va no se distingue de ella: panteísmo).

Sólo en una metafísica de la libertad y la gratuidad de relación del Ser Necesario podrá llegarse a hablar de una verdadera realidad y alteridad del mundo frente a Dios. Dios no crea por necesidad: no es que quiera obtener algo que le faltara, sino que quiere comunicar libre y gratuitamente aquello que puede comunicar. Esto nos puede resultar algo difícil de entender, porque nosotros, cuando queremos o estimamos algo, lo hacemos porque descubrimos en ello algún elemento amable, estimable, y queremos de alguna manera gozarlo

o apropiárnoslo, aunque sólo sea intencionalmente. Lo cual hace que inevitablemente incidamos en dependencia de la cosa querida o estimada. Para nosotros, el objeto estimable es previo al amor y lo determina. Pero en Dios no ocurre así: en Dios el amor es previo al obieito: el objeto existe y es estimable en la mediada en que Dios lo quiere y porque Dios lo auiere: v no se puede decir que Dios lo quiera por-Maue sea estimable de alguna manera previa e independiente de El. Nuestro amor es siempre, de alguna manera, posesor de algo ya existente, mientras que el amor de Dios es siempre pura y totalmente creador de algo que previamente era inexistente. Nuestro amor siempre implica dependencia del objeto amado: pero el amor creador no implica originariamente esta dependencia, ya que el objeto queda precisamente constituido como tal en virtud del acto de amor. El objeto depende por completo del amor creador de Dios, sin que este amor dependa del objeto, que sin El no es absolutamente nada.

Por eso, al comienzo no se da la Necesidad—como quería la mitología griega—, sino el Amor gratuito y libre; o mejor, el Ser Necesario, capaz de comunicarse libre y gratuitamente. Que no necesita ni depende de nada para existir, ni necesita ni depende de nada para amar: ama con un amor puramente oblativo. Dios creó al hombre, decía San Ireneo, no porque necesitara algo, sino para tener a alguien «a quien conferir sus beneficios»: el hombre no es el determinante, sino «el receptáculo del amor de Dios».

Ahora bien: por más que en su acción creadora Dios no sea determinado por nada distinto de sí mismo, sin embargo Dios es determinado de sí y por sí mismo a que lo que El ama y quiere sea bueno, tenga inteligibilidad, sentido y valor. Dios sólo puede amar el bien, no como algo que le viene impuesto desde fuera —que en este caso estaría por encima de Dios—, sino como algo que le es intrínseco y connatural, que brota del mismo ser de

Dios. Es decir: al afirmar que la acción creadora de Dios es gratuita y no determinada desde fuera, no queremos decir que pueda ser arbitraria o no determinada desde dentro del mismo Dios hacia el bien. Por esto dice el autor sagrado después de cada acto creador de Dios: «Y vió Dios que era bueno». Que Dios creara el mal sería algo contradictorio: Dios sólo puede crear el bien, porque es por entero principio de bien.

V. UN DIOS RESPONSABLE DE HOMBRES RESPONSABLES

Dios y su imagen

Siendo la creación un acto libre y gratuito de Dios, nadie podrá decir a priori qué es lo que Dios podrá hacer o ha de hacer. El optimismo leibniziano, que quería obligar a Dios a crear el mejor mundo posible, es todavía un nuevo intento de atar a Dios con las parmenidianas cadenas de la necesidad. Como también lo es el intento hegeliano de reducir la historia del mundo a la historia necesaria de la evolución o de la autoposición del Espíritu Absoluto.

Como término de la comunicación de su amor libre y gratuito, Dios ha creado al hombre como el ser capaz de responder a aquella comunicación de una manera semejantemente libre y gratuita. Esta es la profunda concepción que hay detrás de la idea, aparentemente tan simple, del hombre como imagen de Dios. El hombre no es un ser totalmente determinado por el acto creador, sino que es un ser que puede y ha de determinarse a sí mismo, en relación con el mundo que le rodea y en relación con Dios, su creador. En este sentido, el hombre, imagen de Dios, es un ser de libertad y de gratuidad como el mismo Dios: una libertad ciertamente parcial y limitada y, además, a menudo trabada y degradada y empobrecida o debilitada por el mal uso que el hombre ha hecho de ella en su propia historia individual o social. Pero el hombre, es hombre en la medida en que es todavía libertad, y ha dejado de ser hombre en la medida en que es determinación.

Si esto es así, decir que Dios es creador del mundo no quiere decir sólo que Dios es autor y ordenador de un universo perfectamente ordenado y determinado según unas leyes sapientísimas e intangibles, cuyo funcionamiento y fórmulas habrían descubierto los señores Newton, Laplace y otros padres de la ciencia. Sea lo que sea del orden del universo —que quizá los científicos actuales no ven ya tan necesariamente determinado como los ilustres padres de la ciencia moderna—, Dios es el autor y responsable de la libertad humana —en la medida y forma en que exista más o menos autónoma o trabada— y también de sus consecuencias.

Esto es importante, ya que algunos han querido hacer creer que había una incompatibilidad radical entre la afirmación de Dios y la afirmación de la realidad y sentido de la libertad humana. Dios sería concebido no sólo como Necesario, sino como necesariamente determinante: entonces, si tal Dios existiera, el hombre no podría ser libre, sino totalmente determinado por Dios; o bien, si el hombre es verdaderamente libre, tal Dios no puede existir. Este es el razonamiento, claro como el agua, que formularon los existencialistas en el mismo momento en que, embriagados, creyeron descubrir al hombre como libertad. Sartre tenía razón: el Dios que a él le habían enseñado y la libertad del hombre eran incompatibles.

Sólo que el Dios que le habían enseñado a Sartre no era el Dios de la Biblia, el Dios en que tendríamos que creer los cristianos, aunque sí era el Dios que desgraciadamente, y de hecho, ha sido presentado a la fe de muchas generaciones de cristianos. El Dios de la Biblia no es sólo el que da razón de la necesidad del cosmos, sino el que da sentido a la libertad humana. No es que en esto se trate de una novedad o de un invento moderno: es. de hecho, lo que constituye el mismo fundamento de toda la teología bíblica de la elección, la promesa y la alianza, y también, muy particularmente, de toda la teología cristiana del pecado y de la gracia. Pero parecía que se había olvidado cuando los hombres se ofuscaron con el Dios geómetra autor de la machina mundi de Mr. Newton, o también con el Dios déspota autor de las leyes del despotismo ilustrado. Habría de producirse el redescubrimiento del hombre y de la libertad para que se pudiera recuperar la cara perdida de Dios. El existencialismo obligó a recordar que Dios había sido concebido desde mucho antes como el Señor de la libertad.

Hablar del «Señor de la libertad» puede parecer algo

paradójico, pero no es necesariamente contradictorio. Ouiere decir que la libertad humana no es absoluta, pero no que no sea verdadera libertad. Quiere decir que, dentro de un cierto ámbito, que es precisamente el ámbito de lo que es humano, el hombre puede libremente decidir, de sí mismo y de las personas y cosas que le rodean, y no está puramente determinado, como lo están la piedra, la planta y el animal, por las leves de la naturaleza o del instinto. Por eso el hombre puede construir —o destruir su mundo: puede progresar o degradarse: puede crear algo verdaderamente nuevo, algo que no estaba necesariamente inscrito en la naturaleza como una realidad ya dada, puede crear sentido... y también puede manipular lo va dado, de tal forma que deje de tener sentido y valor. Fue Bergson quien dijo que, en su acto creador, «Dios crea creadores»: quien creó el mundo no por necesidad, sino como un acto de comunicación soberanamente libre y gratuita, no lo creó como algo necesario, determinado. acabado y fijado, sino como un ámbito donde el hombre podía y debía ejercer su libertad, construyendo algo nuevo y mejor, descubriendo nuevas formas de sentido y de valor. La Biblia lo dice al hablar del hombre como «administrador» de los bienes de Dios. Esta es la dignidad del hombre, anunciada ya en la Biblia y reclamada por los existencialismos frente a aquellos que la habían olvidado: el hombre no es sólo una pieza de un universo mecánico, ni un puro esclavo ejecutor de dictados extrínsecos: es un centro de libertad —limitada, pero real— que ejerce sobre sí mismo y sobre el mundo que le rodea.

Dios está al principio de esta libertad: es el don que Dios hace al hombre al constituirlo a su imagen, al hacerle «creador» de su creación: un don que Dios no ha hecho ni a las piedras ni a las plantas ni a los demás animales. Pero si Dios está al inicio de la libertad, tendrá que estar también en su momento final. Dios no puede ser un irresponsable. El Dios bueno que crea el mundo con un acto de comunicación libre y gratuita de su bien, sólo puede hacer un mundo bueno: si Dios ha dejado el mundo en manos de la libertad del hombre, es que, hablando a la manera humana, puede confiar en ella, puede prever incluso que con la libertad humana dará suficiente sentido al mundo y que éste no se deteriorará de tal manera que se convierta en un caos sin sentido ni valor, en un absurdo que ya no sería una verdadera co-

municación del Dios bueno, sino sólo una comunicación frustrada por la libertad humana y, en definitiva, una nocomunicación.

Más brevemente: Si, por un lado, Dios no puede dejar de ser responsable de la bondad del mundo que crea y, por otro, deja este mundo en manos de la libertad humana, tendremos que decir que la responsabilidad de Dios sobre el mundo se ejercerá a través de la responsabilidad de los hombres; es decir, que Dios deberá hacerse responsable de que los hombres sean responsables, respetando a la vez su libertad.

Esto quiere decir, sencillamente, que si Dios es el principio creador de la libertad otorgada a su imagen, ha de ser también la interpelación absoluta y la sanción definitiva en el ejercicio de la misma libertad. El hombre efectivamente libre podrá, incluso, deteriorar el sentido de la creación en uso de su libertad; pero Dios no podrá quedar indiferente ni, en definitiva, frustrado, sino que deberá ser capaz de dar un sentido y un valor incluso al mal uso de la libertad y a la creación inicialmente frustrada. Así, hablar de una relación de libertad entre Dios y la criatura es hablar de la posibilidad de lo que en la tradición cristiana llamamos «pecado» —capacidad del hombre de negarse a Dios—y es también hablar de lo que llamamos «salvación» —capacidad de Dios de dar sentido, a pesar de todo, a la creación, sin negar, sin embargo, la libertad del hombre.

VI. UN DIOS GARANTE DEL SENTIDO DE LA HISTORIA PARTICULAR Y GENERAL

Libertad y sentido

Cuando se empieza a hablar seriamente de la libertad, uno se encuentra abocado inevitablemente a hablar del sentido que puedan tener las opciones libres del hombre y del valor de los objetos de estas opciones. La libertad humana no es una libertad de pura indeterminación e indiferencia: no es una capacidad de hacer distintas opciones, de forma que igual importe una que otra, porque en definitiva nada habría que tuviera mayor valor o sentido que otra cosa. Una vida de pura indeterminación, en

este sentido, no sería una vida humana: sentirse libre es experimentar que se puede optar por una cosa, con preferencia sobre otra, porque se descubre en ella determinado sentido o valor, determinadas posibilidades de realización propia y de relaciones con otras personas y con el mundo, que le parecen estimables, deseables o valiosas.

Evidentemente, no es este el lugar adecuado para hacer una metafísica o una antropología de la libertad, cosa que ha sido va hecha muchas veces. Sólo importará recordar aquí que el hombre es hombre no sólo en la medida en que no es totalmente determinado por la naturaleza, ni tampoco en la medida en que tiene conciencia de ser lo que es, sino en la medida en que tiene conciencia de lo que podría v guerría ser; no es sólo un ser de razón. sino un ser de deseos, de proyecto, de anticipación y de evolución de las propias posibilidades y de actuación en el cumplimiento y la realización de las mismas. Es decir. el hombre ve su vida —y el resto de la realidad en conexión con ella— como algo que puede tener sentido v valor, como posibilidad de realización de sí mismo en un proyecto que se presenta como estimable y deseable: y por esto mismo puede ver su vida, negativamente, como una frustración, como carente de sentido y valor, en la medida en que es vivida como la imposibilidad de realización de algún proyecto estimable.

Einstein, que en un determinado momento de su vida se había mostrado entusiasmado con una religión de necesidad cósmica de tipo spinoziano, se preguntaba hacia 1930 por el sentido de la vida de una forma muy radical: «¿Cuál es el sentido de nuestra existencia? ¿Cuál es el sentido de la existencia de todos los seres vivientes en general? Poder dar una respuesta a estas cuestiones es tener una convicción religiosa. Tú me preguntarás: ¿Es que tiene sentido formularse esta cuestión? Y yo responderé: Aquel que tiene el sentimiento de que su propia vida y la de sus semejantes carece de todo sentido, no sólo es un desgraciado, sino que difícilmente podrá soportar la vida».10

¹⁰ Ibid., p. 7.

La cuestión sobre el sentido de la vida humana es la cuestión fundamental que el hombre debe plantearse, y es la que, radicalizada, hace que el hombre se coloque en lo que podemos denominar actitud religiosa. Entonces Dios es percibido como el principio absoluto de sentido del mundo y de la vida humana.

La insuficiencia del Dios de Aristóteles, o del de los deístas ilustrados, consistía en que explicaba muy bien el universo físico, pero no servía para dar sentido a la vida humana. Era un Dios mecánico que explicaba la mecánica necesaria del cosmos, pero que no daba ni podía dar luz sobre el sentido y el valor de las opciones libres de los hombres. Era como la cuerda de reloj —inacabable, eterna, infinita— que hacía funcionar por los siglos de los siglos, con órbitas circulares de eternos retornos, la máquina del mundo. Explicaba la causa del movimiento, pero no su sentido, porque se trataba de un sentido ciego, necesario: y por eso el movimiento sólo podía ser circular.

Todo esto proviene del enfoque fundamental de la metafísica clásica, esencialmente fiel a Parménides. Esta metafisica, al precio de una radicalísima operación de abstracción, pretendía considerar al ser en tanto que ser, prescindiendo de las determinaciones concretas que constituyen a los seres concretos aquí y ahora. Pronto tuvo que reconocer que este concepto de ser abstracto sólo análogamente se puede predicar de los distintos tipos o formas de realidad existentes. En este momento era de suma importancia darse cuenta de qué tipo de ser se escogía como primer analogado o primer modelo de referencia del ser. Aristóteles tomó como modelo la «substancia» o realidad concreta, que «subsiste» en sí misma bajo una cierta forma de estabilidad o permanencia, como «sujeto» de mutaciones en sus diversas cualidades «accidentales». Es un modelo estático: el ser es primariamente el que «está ahí» como sujeto de posibles mutaciones. Y las mutaciones son consideradas inevitablemente como una cierta

deficiencia del ser, ya que implican que algo deja de ser.

Es conocido que Aristóteles, para explicar de alguna forma las mutaciones de los seres, inventa la teoría del acto y la potencia. Pero conviene subrayar que esta teoría explica los cambios precisamente a partir de la estabilidad del ser: lo verdaderamente positivo es el «acto»; la potencia es como algo de no-ser, incluido en el acto de ser. El ser es más ser cuanto más «acto» sea; y es menos ser cuanta más «potencia» o capacidad de cambio tenga. El ser perfectísimo es acto puro, mientras que el ser en su máxima imperfección es potencialidad pura. Esto es la consecuencia de haber tomado como principal analogado o modelo de ser la «substancia», concebida como sustrato permanente y estable de las cosas, tal como lo había concebido la tradición parmenidiana preservada por Platón.

Podríamos intentar pensar —según una sugerencia de Zubiri— qué ocurriría si nos decidiéramos a tomar como modelo y primer analogado del ser no el de sustancia-cosa, o elemento de permanencia a través de las mutaciones accidentales, sino el de ser-viviente, y todavía más el de ser-consciente y el de ser-amante; entonces ser ya no equivaldría sin más a «estarse» ahí, sino que implicaría «estar-siendo»; y el clásico participio «ente» no significaría algo pasivo —«lo que ya es»—, sino algo activo, lo que está sucediendo, está llegando al ser, algo esencialmente dinámico, ex-sistente, en el sentido de movimiento que implica aquí la preposición ex-, que parece querer indicar como un permanente saltar de la nada a la realidad.

Entonces podríamos afirmar que el ser es esencialmente algo abierto, es ser-hacia-algo, ser-dinámico, ser-relacional; mientras que el ser cerrado, estable y fijo sobre sí mismo, sería un ser trabado, indigente e impedido, una categoría inferior de ser. Entonces quizás habría que pensar que la mutabilidad y el cambio no son necesariamente un defecto del ser, sino que podrían ser algo constitutivo del ser como tal; al menos aquella mutabilidad y cambio que brota del interior del mismo ser,

como la vida brota del viviente, y el conocimiento del cognoscente y el amor del amante; no aquella mutabilidad impuesta desde fuera y de la que el ser resultaría meramente un receptor pasivo. En esta concepción el ser más perfecto sería el más abierto, el de máxima potencialidad activa, el máximamente dinámico, máximamente dirección, comunicación y relación, el mínimamente fijado desde fuera y máximamente autodeterminable, el máximamente vida, libertad y amor.

Aristóteles, pues, por haber tomado como primer analogado del ser un grado inferior del mismo -el sersustancia, o el ser-cosa— puede llegar a concebir la vida como añadido del ser; hay seres que tienen vida y seres que no la tienen. Evidentemente, no existe inconveniente en hablar así, a condición, sin embargo, de que no se llegue a pensar que tener o no tener vida es algo meramente accidental al ser, como podría serlo el tener un color u otro, una u otra forma exterior. No. la vida —y lo mismo podríamos decir de la libertad, la conciencia o el amor- no es algo accidental o extrínseco al ser. El ser primero, el primer analogado del ser, será el que tenga máximamente conciencia, vida, libertad v amor; los diferentes seres participarán menos del ser en la medida en que participen menos de la vida, la libertad y el amor; y los seres inferiores, que ya no parecen participar en absoluto de estas propiedades, no serían «ser» sino en la medida en que todavía restan ordenados y destinados a la posibilidad de la vida, de la conciencia, de la libertad y del amor.

Esto está preñado de hondas consecuencias para nuestra concepción de Dios y para nuestra concepción del hombre como imagen de Dios. Dios como ser primero y normativo, será esencialmente vida, libertad, amor..., en un grado infinito que sobrepasa todo lo que podemos alcanzar de estas propiedades tal como las vemos participadas en la realidad de nuestro mundo. Podríamos decir que Dios será como un eterno dinamismo vital que tiende libremente —es decir, sin ningún tipo de coacción extrínseca— a lo que con exactitud podríamos llamar la propia «realización» vital, su «ex-sistencialización», en un movimiento de comunicación, de relación y de amor que resulta en lo que la teología dio en llamar las «relaciones» trinitarias. Evidentemente, nuestro lenguaje, e incluso nuestros conceptos y nuestras in-

tuiciones, resultan algo totalmente inadecuado para pensar y hablar de la realidad suprema. Pero al menos sí que podemos decir que esta realidad no debe concebirse sobre el modelo de la sustancia-cosa, como algo cerrado sobre sí, totalmente determinado y estático, apático, inerte y, en definitiva, muerto, que es lo que tienen tendencia a hacer todos los adeptos de una ontología de raíces parmenidianas.

El hombre como imagen de Dios es algo que tiene un dinamismo vital. San Ireneo, que posee siempre una notable intuición simple y clara de lo que es esencial al cristianismo frente a las nebulosas especulaciones gnósticas, lo expresó de forma lapidaria: «La gloria de Dios es la vida del hombre». La gloria de Dios no es sólo la propia vida vivida en el gozo de la eterna comunicación trinitaria: es también comunicar la vida fuera de sí mismo al hombre, es crear al hombre y hacer que viva una vida parecida a su propia vida, «a su imagen».

La vida del hombre tendrá entonces unas características semejantes a las de la vida divina: será libre, es decir, no puramente determinada desde fuera, sino con posibilidad de determinarse desde el interior mismo de su propio ser; y por eso Dios le otorgará verdadera autonomía para decidir de sí mismo y del mundo, que es marco y sustrato de la propia existencia. Al mismo tiempo, su vida tendrá un sentido y una dirección: la de la realización y la existencialización de su dinamismo vital; el sentido de la vida es la plenificación de la misma vida; tiene sentido todo lo que hace vivir, lo que aumenta o enriquece la vida, lo que abre nuevas posibilidades de vida, mientras que, al contrario, no tiene sentido todo aquello que es principio de muerte, todo lo que impide, retarda o destruye la vida. Finalmente, la vida humana, a semejanza de la de Dios, tendrá que ser comunión y comunicación: lo es esencialmente —y debería serlo conscientemente— con Dios, ya que es la comunicación de Dios y la comunión con El el principio de ser de la misma vida humana; v lo debería también ser con los demás hombres y, en su medida, con todo el universo, ya que la comunicación de Dios no tiene sólo carácter individual, sino que se produce en el marco y en el contexto necesario de toda la creación. Con otras palabras, la vida del hombre, imagen de Dios, se presenta como algo que ha de tener «sentido», es decir, que

tiene unas posibilidades de libre realización —y también, por eso mismo, de frustración— en un conjunto complejo de relaciones con Dios, con los demás hombres y con la totalidad del universo. Recapitulando: Dios es esencialmente viviente y comunicador de vida; y quiere que el hombre, imagen suya, viva y haga crecer y comunique la vida.

La vida, el sentido y la historia

Dios no puede ser concebido, entonces, sólo como el «fundamento del ser», en el sentido de un principio o causa primera que ha hecho que todo exista. Ha de ser también el garante del sentido de la vida: de la vida individual de cada hombre, que se desenvuelve en el tiempo de su existencia biológica, y de la vida de los pueblos y de toda la comunidad humana, que se desarrolla en lo que denominamos «historia». Dios no ha creado el ser abstracto de Parménides, ni tampoco un mundo de sustancias aristotélicas. Dios ha creado, como término y cumbre de la creación, al hombre, ser viviente y libre, ser-de-sentido. Ahora bien: si Dios crea al hombre como ser-de-sentido y después no sólo se desentiende del sentido de la vida humana -como querían casi todos los deísmos—, sino que de hecho resulta que la vida humana es sólo frustración y falta de sentido, tendremos que decir que Dios, autor de esta vida, es un irresponsable «mala pata» y haríamos bien en rechazarlo v declararlo inexistente. Que la vida humana aparezca como algo con posibilidad de sentido, como algo abierto a una real posibilidad de realización de lo que requiere el dinamismo de la misma vida, es una exigencia de lo que la Biblia denomina la «gloria de Dios» y el «honor de su Nombre»; y, por el contrario, «el Nombre de Dios es blasfemo», ha de ser blasfemo, allí donde la vida de un hombre ya sólo puede aparecer como frustración o negatividad. Dios es siempre dios de vida, no dios de muerte.

Ahora bien, si la vida del hombre se desarrolla en libertad y en responsabilidad, la exigencia de sentido por parte de Dios vendrá no en la forma de imposición necesaria y estructural de la misma naturaleza —como ocurre en el instinto de los animales—, sino en la forma

de interpelación y juicio de la libertad humana, La «función» propia de Dios -si queremos expresarlo así- no es sólo crear al hombre en el mundo, sino interpelarle constantemente, con una interpelación absoluta e ineludible, a dar sentido a la vida que el mismo Dios le ha otorgado dejándole plena autonomía y responsabilidad sobre ella. En este sentido, Dios es un creador responsable de hombres creadores y responsables; y, por su parte, los hombres, al dar sentido a la propia vida y a la propia historia, dan gloria a Dios su creador y honran su Nombre. Dios, entonces, no puede ser considerado sólo como el responsable o el fundamento del ser en su comienzo: ya que el hombre es esencialmente un ser que se realiza y desarrolla en el tiempo a través de opciones libres y responsables, Dios será también interpelación absoluta a la libertad en el tiempo, y por eso mismo será juicio absoluto de la misma libertad al final de los tiempos. Dicho de otra manera, la Palabra creadora de Dios, que dio origen a la historia, debería ser declarada palabra irresponsable si no se constituyera en interpelación permanente de la misma historia, y también en su juicio y sanción definitiva.

107

Como ya he insinuado, Sartre, que en realidad sólo era capaz de trabajar sobre la imagen del Dios del teísmo ontológico, declaraba que la afirmación de un Dios Necesario soberano del hombre y de la historia es incompatible con la afirmación de una verdadera libertad humana. Ante esto hay que decir que en la Biblia el Señorío de Dios nunca es concebido como un dominio determinante que excluya la libertad, sino como una interpelación a la misma libertad, para que dé sentido a la historia humana, la de cada individuo y la de toda la humanidad. Tel como ascribío Berdineff

humanidad. Tal como escribía Berdiaeff,

«la historia presupone la existencia «teándrica». Es decir, una correlación entre el designio divino sobre el mundo y la verdadera libertad del hombre interpelada por aquel designio divino. Si sólo existiera el designio divino y la libertad divina, resultaría una ineluctabilidad natural que sería la negación de la historia. Si sólo existiera la libertad humana, sin interpelación ni norma superior a ella, tampoco existiría propiamente una historia, sino sólo la errática sucesión de acontecimientos provocados por aquella libertad. Hay historia porque el hombre puede llevar los acontecimientos a la consecución o al fracaso de un fin

querido por Dios, es decir, absoluto. Sólo hay historia si se puede hablar, por una parte, de un fin o valor absoluto del mundo y, por otra, de una verdadera libertad del hombre para tender a ese fin o rechazarlo. Sólo hay historia si se da a la vez un Dios Señor de la historia y un hombre libre ejecutor de la misma. Sin lo primero, los acontecimientos quedan reducidos a un juego gratuito, irrelevante y caótico. Sin lo segundo, no hay más que la ciega necesidad de un destino fatal».¹¹

JOSEP VIVES

Albert Camus quería urgir todavía el problema, llevándolo del terreno de la libertad al terreno del mal. Es conocido lo que escribió en «El mito de Sísifo»:

> «En lo que se refiere a Dios, el problema reside no en la libertad, sino en el mal. Existe una alternativa muy conocida: o nosotros no somos libres, y Dios todopoderoso es el responsable del mal; o lo somos, pero entonces Dios no es todopoderoso»,¹²

Deberíamos empezar admitiendo que, efectivamente, cuando hablamos de Dios, la cuestión realmente espinosa e intratable es la del mal. No la del mal relativo o parcial, que quizá no será en el fondo más que la condición para un bien más grande; sino la del mal total, absoluto. Y tendremos que admitir también que para cada hombre es mal absoluto aquello que de ninguna forma puede convertirse en bien para él.

Si realmente el mal triunfa en la historia, si la historia de un hombre concreto —o la de toda la humanidad— acaba sólo en el dolor, en el absurdo, en la frustración negadora del hombre, entonces para tal hombre —o para toda la humanidad— no puede existir Dios. Si hay Dios, o bien ha de impedir el mal, o bien ha de ser capaz de mostrar efectivamente que es un bien aquello que a lo largo de la historia —individual y colectiva—aparece como mal.

Ahora bien —replicaríamos a Camus—, el problema del mal humano no se podrá plantear adecuadamente al margen del problema de la libertad. Y como íbamos diciendo, no es tan claro como suponía Camus que la libertad humana deba excluir la omnipotencia divina, o que la omnipotencia divina tenga que anular la libertad

11 El sentido de la historia, Barcelona 1936, p. 47.

humana. En efecto, parece concebible que Dios nos haya hecho verdaderamente libres (y entonces podrá haber males de los que Dios no sea responsable, sino que lo será únicamente nuestra libertad), sin que por ello deje Dios de ser todopoderoso, si efectivamente, a pesar de nuestra libertad y de los males que de ella deriven, puede todavía dar plenitud de sentido a la existencia creada. Entonces Dios tendrá que ser identificado como aquél que, por una parte, es interpelación absoluta a la libertad humana para que opte sólo por lo que verdaderamente puede dar sentido a la existencia; y, por otra, como el que es garantía de que, haga lo que haga la libertad de los hombres, será finalmente capaz de dar sentido a su existencia.

Dios, en principio, quiere dar sentido a la existencia humana con la libre cooperación de la libertad de los hombres: por eso les creó libres y a su imagen, para que libremente se realizasen con todo lo que permanece a su alcance. La carencia de sentido en la historia -en la de cada individuo particular v en la generales algo que no puede ser querido en sí por Dios y que se ha de cargar al pasivo de la libertad humana. Esto es precisamente lo que San Pablo dice que es objeto de la «ira de Dios», lo que Dios no puede más que rechazar. Dios no puede mantenerse indiferente ante lo que los hombres hagan en la historia que dejó en sus manos. Si los hombres frustran el sentido de la historia, además de frustrarse a sí mismos, frustran el designio de Dios, lo que El deseaba y esperaba cuando hizo a los hombres el don de la libertad. En este sentido es en el que se puede hablar del «pecado» como frustración de Dios y de la «ira de Dios» ante el pecado. Estas expresiones —inadmisibles desde el punto de vista de un teísmo cosmo-ontológico— significan algo muy real en las relaciones entre Dios y el hombre.

Pero ni la frustración de sentido que es el pecado, ni la consiguiente ira de Dios, pueden ser el punto final de la historia de la creación. Dios no sería Dios si pudiera ser definitiva y totalmente frustrado por la libertad humana. La historia humana podría y debería tener sentido a través de la libertad: pero, aunque fracase la aventura de la libertad humana, Dios todavía puede dotarla de sentido por otro camino. No nos debería extrañar que a Camus y a otros este planteamiento les re-

¹² El mito de Sísifo, Losada, Buenos Aires 1963, p. 44.

sulte de difícil comprensión. Es que el otro camino, el de dar sentido a la historia frustrada ya por el pecado del hombre, es un camino verdaderamente extraño que pasa por la implicación del mismo Dios, hasta el fondo de la frustración humana, en el misterio de la cruz de Jesús; y acaba, de manera aún más extraña y maravillosa, en el triunfo de Jesús sobre la malicia humana, que es la resurrección del justo destrozado por los pecadores. Sólo desde el interior del cristianismo se llega a comprender que puede haber un Dios que sea a la vez respetuoso con la libertad humana y todopoderoso, sin que por ello sea injusto con las víctimas del mal uso de la libertad.

⟨ Dios es todopoderoso de esta manera: no determinándolo todo necesariamente, cosa que en definitiva sería la negación de cualquier acción que no fuera la suya propia; sino dejando al hombre verdadera libertad v responsabilidad de sus actos, pero, al mismo tiempo, permaneciendo siempre por encima de la libertad humana, como referencia esencial del sentido de las propias opciones, como interpelación absoluta y juicio definitivo de estas mismas opciones; y, finalmente, como suprema instancia salvadora, capaz de dar valor y sentido incluso a la vida humana de aquellos que han sido injustamente destrozados por el mal uso de la libertad.

Tiene, pues, toda la razón Camus cuando dice —coincidiendo curiosamente con todo lo que dice la Bibliaque no se puede creer en un Dios que permanece inafectado, inmutable, impasible en su felicidad eterna, cuando los inocentes mueren a manos de los injustos. cuando los débiles son manipulados y exterminados por los intereses de los más poderosos, cuando los pobres y desvalidos son reducidos a condiciones indignas de existencia, de las que se benefician los aprovechados... No. la Biblia no dice que en estas situaciones permanezca Dios inmutable e impasible. La Biblia dice que lo que entonces ocurre es la «ira de Dios», que ha de caer inevitablemente sobre los hombres: y esto no puede reducirse a una pura metáfora. Aunque la Biblia también dice que, más allá de su ira, permanece firme el amor de Dios para con la obra de sus manos, y por esto hay un lugar para la salvación, para la recuperación de sentido de todo aquel que no se emperre en negar el sentido de la propia vida y de la de los demás. Que esta posibilidad de testarudez monstruosa en la negación total de sentido resulta una posibilidad realmente abierta, es lo que se quiere defender cuando se proclama el dogma del infierno, que no consiste en la proclamación de la crueldad de un Dios castigador y vengativo, sino en la proclamación de un amor tan respetuoso al hombre que no podría forzarle a una comunión no querida.

EL IDOLO Y LA VOZ. DIOS Y SU JUSTICIA

Tienen toda la razón Camus y los demás ateos cuando dicen que no pueden admitir un Dios impasible y despegado del sufrimiento de los inocentes. Este Dios impasible, aunque se le quiera presentar avalado por una reflexión metafísica aparentemente sin falla, sólo puede ser un ídolo monstruoso; una justificación ideológica fabricada por aquellos que tienen intereses en un sistema estructurado según los principios de la injusticia y de la utilización y explotación de los más débiles e indefensos. Si hay Dios, sólo se puede presentar como un Dios de justicia; de lo contrario, si no se presenta como un Dios de justicia, todos los que son víctimas de la injusticia humana deberán rechazarlo violentamente y clamar que de ninguna forma le pueden aceptar como a Dios.

Estamos tocando, pienso, una de las raíces más importantes de la actual crisis religiosa, si es que no es la más importante e incluso la única. El Dios cosmológico u ontológico, relojero o tapaagujeros, se nos ha quedado evidentemente inútil. Pero no nos queremos pasar decididamente al Dios de justicia, que es el único que podría ser a la vez el Dios salvador. Nos da miedo. Y la razón es clara: todos somos a la vez autores y víctimas de injusticias: todos estamos implicados en la malla inextricable de intereses injustos, a la vez que soportamos sus consecuencias. Por eso todos somos, a la vez, idólatras, ateos y creventes: podemos ser idólatras cuando servimos nuestros intereses y adoramos el dinero, la comodidad o el poder a costa de lo que sea; podemos ser ateos cuado vemos que esto no está bien, porque lo sufrimos y pagamos las consecuencias y gritamos con inconsciencia infantil que si un Dios hubiera creado el mundo lo habría hecho mejor. Sólo seremos creventes de verdad cuando estemos dispuestos a escuchar a Dios como la voz que nos interpela constantemente a la justicia, que juzga y condena todas las injusticias, pero que a la vez nos quiere liberar y salvar de nuestra misma

injusticia. Este Dios nos da miedo: nos atemorizan su interpelación y su juicio, que reclaman inexorablemente una «conversión», una nueva manera de buscar el sentido de la vida. Nos parece más cómodo buscar la protección de otros dioses, o quizás negar la realidad de cualquier Dios. Pero no nos hemos de engañar: no hay otro Dios verdadero que el Dios de la justicia; y captar su juicio es comenzar a entrar en la auténtica salvación.

VII. ¿JUSTICIA DE DIOS O SILENCIO DE DIOS? CREER EN DIOS ES CREER EN LA RESURRECCION

Es fácil hablar del Dios de justicia; pero es muy difícil percibir la justicia de Dios en este mundo. Cuando mueren los inocentes a manos de los malvados, cuando unos pocos aprovechados explotan para sus intereses a grandes masas de pobres, cuando los débiles son exterminados porque molestan a alguien..., no parece que Dios intervenga, ni su fuerza salvadora aparece en parte alguna. Lo que, en cambio, aparentemente se manifiesta es que Dios está siempre a favor de los más poderosos. de los vencedores; y los vencedores son habitualmente los más brutales, los más injustos. Eso sí: el vencedor se apresurará a declarar en seguida que es caudillo victorioso «por la gracia de Dios»; y los soldados que devastaban Europa entre violencias y crímenes enarbolaban estandartes con la divisa: «Gott mit uns» (Dios con nosotros).

Esta es, indudablemente, la objeción fundamental a todo posible teísmo cosmológico, ontológico y también al que podríamos llamar existencial. A mi entender, esta es la razón principal que explica el que todo intento de llegar a Dios a partir de la realidad mundana nunca acaba de ser plenamente satisfactorio y siempre parece quedar abierto a la sospecha: si existe Dios, Dios debería ser justo y habría de salir en defensa de los que sufren terriblemente las consecuencias de la injusticia; pero, de hecho, la justicia es constante y habitualmente conculcada en todo nuestro sistema social, y Dios no se hace presente en parte alguna para vindicarla.

Es verdad que casi todas las religiones postulan una existencia final ultramundana en la que Dios pueda hacer aquella justicia que evidentemente no hace en este mundo de injusticia. Pero es inevitable que surja contra esta concepción la sospecha de tratarse sólo de una justificación ideológica, una especie de opio para el pueblo. Sin embargo, quisiéramos decir desde el principio que no se puede negar a priori y sin más la posibilidad de otra forma de existencia postmundana en la que, eso sí, en real continuidad con la existencia presente, se compensasen y subsanasen las deficiencias y la falta de sentido que se experimentan en la existencia actual.

Pero debería quedar muy claro que, como expresión de aquella continuidad real con el presente, la exigencia de justicia v de sentido debe hacerse notar realmente ya en el mundo presente; y por eso en este mundo Dios deberá ser concebido primariamente como Aquel que es fundamento, interpelación y garantía última de esa exigencia. Tal vez sea esto lo más que se pueda llegar a decir desde un esfuerzo de reflexión puramente racional sobre el problema de Dios: Dios no sólo ya como fundamento del ser, sino como garante del sentido de la existencia concreta e histórica de los hombres. El pensamiento moderno parece haber entendido algo de esto por la forma en que, sobre todo a partir de Kant, ha insistido en la presentación del llamado «argumento moral», que seguramente no debería entenderse como exclusivo v contrapuesto al onto-cosmológico, sino como una complementación absolutamente necesaria del mismo.

Como dice el teólogo anglosajón Schubert Ogden, creer en Dios va unido a la posibilidad de otorgar confianza a la realidad:

«Mantengo que el uso o función primaria de 'Dios' es referir al fundamento objetivo que hay en la misma realidad para nuestra inerradicable confianza en el valor final de nuestra existencia. Está en la naturaleza de esta confianza básica el afirmar que la realidad total, de la que nos experimentamos ser partes, es tal que merece y suscita esta confianza».¹³

Ahora bien, que un hombre pueda o no tener tal confianza en la realidad dependerá en gran medida de la experiencia concreta de la realidad que le haya tocado

¹³ The reality of God, Nueva York s.f., p. 37.

vivir. Es fácil imaginar que para los millones de hombres para los que la parte de realidad total que les ha tocado vivir es sólo una parte de hambre y de miseria, de torturas, guerras, genocidio, explotación y marginación..., para los que sienten cómo los demás les han cortado y amputado toda posibilidad de dar sentido a su vida, ha de ser muy difícil otorgar a la realidad aquella confianza básica necesaria para poder creer que hay un Dios Señor de todo y de todos.

Se requeriría que, en medio del absurdo y la falta de sentido que muchos experimentan durante toda su vida, hubiera al menos algún signo suficientemente claro de que ésta no es la verdadera realidad, de que esto puede y ha de ser superado. Y he aquí que en la Biblia la acción de Dios se presenta siempre como un signo de esta clase. El Salmista lo decía al proclamar:

«Yahvé está cerca de los que tienen roto el corazón, él salva a los espíritus hundidos» (Sal 34, 19).

Y en la gran síntesis de la teología de la salvación que es el *Magnificat*, se nos dice que Dios

«Dispersó a los soberbios... derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes, a los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada» (Lc 1, 51ss).

A pesar de todo, tal vez la cosa no sea tan sencilla. El cristianismo dice que efectivamente se cumplen las antiguas promesas de justicia ratificadas en el Magnificat; pero se cumplen de una forma extraña, que pasa por el sufrimiento y la muerte del justo a manos de los injustos. El cristiano no puede dejar de lado todo lo que implica el misterio de la cruz. Jesús se había presentado como el mismo Dios metido en el centro de los males, las injusticias y los contrasentidos de la historia humana: «Hecho en todo semejante a nosotros menos en el pecado», se presenta como el Justo entre los injustos, a fin de interpelar a éstos hacia la justicia y el amor. Los que estaban bien aposentados en el sistema de injusticia no sólo no le hicieron ningún caso, sino que consiguieron eliminarle por ser un hombre peligroso para sus intereses. La cruz parece ser el fracaso del intento de aquel Hombre Justo a manos de los injustos.

Le dijeron: «Si realmente eres el Hijo de Dios, que venga tu Padre y te salve»: pero el Padre no apareció por ninguna parte. Evidentemente, Dios no se preocupa del pobre justo caído en manos de los poderosos injustos. Jesús ha de repetir el grito de millones de víctimas impotentes ante la injusticia humana: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

¿Es esto todo? Los cristianos creemos que el Padre no abandonó definitivamente a Jesús. La última palabra de Dios no es el silencio estremecedor del viernes santo, sino la gloriosa algazara de la alborada pascual. Sólo entonces se ve que Dios sale garante del sentido de la vida de los justos, aunque hubiesen parecido abandonados en manos de los injustos.

Por esto el misterio de Pascua es tan central y esencial en el cristianismo. Es que si Dios no hubiera resucitado a Jesús. Dios habría aparecido como el fracasado, v los malvados, al contrario, como los triunfadores. Si Dios abandonara a Jesús, aquel hombre bueno «que todo lo hizo bien», en manos de los perversos, ya nadie podría confiar en Dios ni nadie podría creer en El. Nuestros hermanos de las cristiandades orientales lo entendieron muy bien cuando dijeron que el ateísmo es la negación de la resurrección de Jesús. Nadie puede creer en Dios si no cree en la resurrección de Jesús, si no cree en la resurrección de los millones de víctimas de la maldad, de los que morían aplastados bajo los capataces del Faraón, de los que morían en las cámaras de gas y en los campos de concentración, o de los que mueren diariamente en el Salvador o en Guatemala porque las compañías internacionales no quieren perder allí sus intereses. Si ante la estremecedora historia de siglos y siglos de injusticia humana y de millones y millones de víctimas inocentes e impotentes, Dios no hace nada y no puede hacer nada, vale más no creer en Dios. Sólo quien cree en la resurrección cree que Dios puede ser efectivamente garante del sentido de la vida de todos los hombres, incluso de la de los justos destrozados por los intereses de los malvados.

Si esto es así, pienso que habría que decir que la llamada teología natural nos conduce ciertamente hasta el lindero de la afirmación de Dios; pero que la plenitud de esta afirmación sólo se consigue con la fe en el misterio de la cruz y de la resurrección de Jesús, que es el misterio de la solidaridad incondicional y de la comunión total de Dios con los hombres que sufren y mueren impotentes a manos de los malvados o de los aprovechados. Quiero decir que la teología natural nos puede dar como una primera noticia de un Dios fundamento del ser; pero esta noticia no podrá ser plenamente recibida si no se muestra que tal Dios puede dar garantías de sentido y de valor a la vida humana. Esto sólo se garantiza si podemos decir que, en el Calvario, Dios mismo sufre —y condena— los sufrimientos de todos los justos, y en la resurrección Dios triunfa con todos los justos y condena definitivamente toda la injusticia de los injustos.

Dios quiere la justicia en este mundo

Es preciso, sin embargo, subrayar con toda insistencia que creer en la cruz y la resurrección de Jesús y de los justos no significa de ninguna manera creer sólo que Dios en otra vida ya hará las oportunas compensaciones de las deficiencias propias de ésta. La resurrección es como el acto de protesta de Dios contra la injusticia de los que mataron a su Hijo inocente; y, por nuestra parte, creer en la resurrección sólo puede significar asociarnos a esta protesta de Dios contra la historia pecadora de los que ahogan, atormentan y matan a Sus hijos. Dios se ha hecho solidario de los justos oprimidos y crucificados, y por eso los resucita; creer en la resurrección significa hacerse solidario de los justos oprimidos y crucificados, y por eso mismo procurar que vivan una nueva vida digna de hombres ya aquí y ahora. La resurrección de Jesús es una interpelación constante a obrar nuestra salvación ya desde ahora mismo, con obras de justicia interhumana: no se puede creer en la resurrección, que es la protesta de Dios contra la injusticia humana, y al mismo tiempo seguir siendo cómplice de esta injusticia humana. Cada vez que se comete cualquier injusticia contra la humanidad con la que Jesús se ha identificado, se renueva la atrocidad del Calvario; y, al contrario, cada vez que se protesta contra la injusticia, que se hace algo para devolver el sentido y la dignidad a la vida de una persona, se está en solidaridad con el Dios que resucitó a Jesús, se está haciendo obra

de resurrección. No se cree en la resurrección sólo con la cabeza o los sentimientos, sino con la vida y las obras: a las obras de justicia y de amor son obras de vida que nos unen al Dios que ama la vida, y que por eso resucitó a Jesús y quiere resucitar a todo aquel que sufre fuerzas de muerte. Creer en la resurrección implica apasionarse por la justicia interhumana ya aquí y ahora. Sólo así se puede pensar en rebatir aquella otra terrible requisitoria del mismo Camus:

«Ante el mal, ante la muerte, el hombre clama justicia desde sus profundidades. El cristianismo histórico no tiene otra respuesta a esta protesta contra el mal que la del anuncio de un reino que vendrá en la vida eterna... Las masas trabajadoras, cansadas de sufrir y de morir, son masas sin Dios. En este momento, nuestro lugar está a su lado, lejos de los antiguos y de los nuevos doctores. El cristianismo histórico demora hasta un más allá de la historia la curación de los males y de los crímenes que se han cometido en la historia».¹⁴

El cristianismo histórico ha tenido ciertamente momentos muy borrosos y tristes; pero éste no es el cristianismo auténtico. No es cristiano el que sólo espera justicia en un más allá: «el reino de Dios y su justicia» se nos predican aquí y ahora, y se nos pide aquí y ahora —«el tiempo está cerca»— la metanoia: conversión, cambio de actitud. Por más que se repita «Señor, Señor», o se bautice, si no se entra por el camino efectivo de esta conversión, si se permanece cómplice de la injusticia humana y, en la medida en que se permanezca, se sigue morando en la «vejez del pecado», entonces no se ha ingresado en la novedad cristiana, no se pertenece al reino de Dios, que sólo puede ser reino de justicia y de amor. No es que quiera despertar ahora las antiguas discusiones sobre la pertenencia jurídica a la Iglesia, que ya parecen interesar a muy poca gente; pero no nos engañemos: la pertenencia al Reino pasa inexorablemente por una verdadera conversión a la justicia aquí y ahora, que sea como la traducción práctica del mandamiento del amor, o de aquel espíritu de filiación que de ninguna forma se otorga más que en la efectiva fraternidad. Lo

¹⁴ L'Homme revolté, París 1952, p. 374.

deió claramente escrito San Juan y parece mentira que lo hayamos entendido y practicado tan mal:

> «En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos. Quien dice: 'vo le conozco' y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él» (1 Jn 2, 4).

JOSEP VIVES

Conocer, pues, a Dios, creer en El, no es evadirse y perderse en la pura afirmación de un más allá trascendente: es reconocer la incidencia definitiva del más allá en el más acá, es cumplir responsablemente aquí y ahora «su mandamiento». Se puede entender algo la importancia que tiene esto cuando se piensa, por ejemplo, en aquellas afirmaciones de Nietzsche que son como la base de sustentación de buena parte del ateismo moderno:

> «Es una historia lamentable: el hombre busca un principio en nombre del cual pueda despreciar al hombre: inventa otro mundo para poder calumniar y manchar el presente. No capta más que la nada, y hace de esta nada un 'Dios', una 'verdad' llamada a juzgar v condenar esta existencia».

No: Dios no puede ser un principio en nombre del cual el hombre pueda despreciar al hombre y calumniar el mundo presente: el Dios cristiano de ninguna manera puede ser un Dios en el que queramos refugiarnos mientras despreciamos este mundo y a sus hombres. El Dios cristiano es quien amó tanto a este mundo que vino a habitar en él; y ama tanto a los pobres hombres que dice que lo que hagamos al más desgraciado de ellos, se lo hacemos a El mismo. El Dios cristiano no se presenta como la Idea donde evadirnos, sino como la interpelación al compromiso con este mundo y, a la vez, como garantía de que este compromiso vale la pena.

Dios no es secuestrable: El reino de Dios y los reinos de los hombres

Crer en Dios, pues, es convertirse a su Reino ya desde aquí y desde ahora; y esto quiere decir entrar en comunión con Dios, a fin de conseguir que esta creación y esta humanidad tengan sentido y sean buenas, y no sean

únicamente una sucesión loca de males, de injusticias y de frustraciones que Dios nunca habría podido querer. Si Dios es el creador y último responsable de los tiempos y de la historia, no puede dejar de exigir que el tiempo y la historia tengan sentido. Más aún: los pobres, los marginados o los oprimidos sin culpa tienen razón al clamar ante Dios que ellos también tienen derecho a que la historia humana tenga sentido para ellos aquí en la tierra. Ivan Karamazov tenía razón cuando decía:

> «No quiero que mi cuerpo, con sus pecados y sus sufrimientos, sirva sólo para abonar una armonía futura».

Sin embargo, no hay que pensar demasiado fácilmente que cualquier realización de justicia humana efectuada con intención de obediencia a aquella interpelación, será va la realización del Reino de Dios en la tierra. Si hemos de decir que el Reino de Dios exige siempre un compromiso eficaz de justicia interhumana, hemos de afirmar también que el Reino de Dios sobrepasa siempre las realizaciones concretas de la justicia interhumana: no sólo porque es prácticamente imposible que esta justicia sea efectivamente una justicia total y pura, sin limitaciones y deficiencias que tienden a convertirla casi siempre en un difícil equilibrio compensatorio de injusticias, sino sobre todo porque, en su carácter de don gratuito de la bondad infinita de Dios a los hombres, su Reino sobrepasa siempre todas nuestras pobres realizaciones. Forma parte del mismo dinamismo del don infinito de Dios el que éste nunca pueda considerarse como definitivamente «poseído» en este mundo: como ya he insinuado, el don de Dios está siempre ofrecido a la libre persona humana como una tarea a cumplir, como una respuesta a dar y como un amor a corresponder; nunca estará aquí la tarea del todo acabada, ni la respuesta dada será ya la respuesta definitiva, ni el amor podrá considerarse adecuadamente correspondido. Siempre es posible amar más, siempre hay que amar más; incluso en el amor entre los humanos (pero mucho más en el amor en que Dios es parte), cuando se piensa que ya se ha hecho todo o se ha llegado al límite del amor, propiamente es que entonces el amor ya ha acabado, ha muerto y ha estado sustituido por la dominación del otro. Esto es lo que queremos expresar cuando decimos que el Reino de Dios es escatológico, o que la justicia humana, aunque se trate de la más perfecta, nunca podrá ser el Reino de Dios: puesto que el amor gratuito de Dios es siempre mucho más grande que todas las realizaciones humanas con las que procuramos corresponder, nunca podremos quedar satisfechos con ninguna de tales realizaciones, y siempre deberemos ser claramente conscientes de que no amamos bastante y que nos es posible amar más y mejor.

Era necesario exponer esto muy claramente, ante las ya clásicas acusaciones de reduccionismo que se acostumbran a hacer —a menudo con muy escaso fundamento— contra las exigencias de la teología de la liberación. Realmente la justicia de Dios será siempre más que la mera realización de la justicia interhumana.

Pero, una vez sentado esto con claridad, hemos de afirmar también, y con idéntica fuerza, que para nosotros, aquí y ahora, la justicia de Dios pasa necesariamente por la justicia interhumana, ya que la verdadera y eficaz comunión con todos los hombres hijos de Dios y destinados igualmente a gozar de la misma vida divina es a la vez condición, signo y manifestación de la comunión con Dios. Aquí la formulación joánica seguirá siendo insuperable: ¿cómo podríamos decir que amamos a Dios, al que no vemos, si no amamos al hermano a quien vemos?

Si la justicia interhumana no equivale sin más a la justicia divina, tampoco, sin embargo, hay que pensar que aquélla es sólo una especie de consecuencia o corolario ético de esta última. Parece más bien que habría que decir que la justicia interhumana es la manifestación y la realización de la justicia divina en las condiciones concretas de la mundanidad. Aquí Dios se manifiesta justo exigiendo, con una exigencia absoluta v radical, que los hombres vivan según justicia; manifiesta su voluntad de amor y comunión total con todos los hombres, pidiendo y exigiendo que todos los hombres vivan en comunión y amor. Volviendo a la formulación de Ireneo, «la gloria de Dios es la vida de los hombres»; ésta es la justicia que Dios quiere: que todos los hombres puedan desarrollarse en una vida plena y personalmente humana. No se puede pensar, pues, que es posible separar como dos formas distintas de glorificar a Dios en este mundo: una que buscaría la comunión directa con El sin mediaciones, en la oración y el culto, y otra más indirecta y mediada —y por eso mismo, indudablemente, menos estimable-, a través del servicio a los hombres y la comunión con ellos. No es exactamente esto, aunque toda una forma de hablar acerca de la preeminencia de la contemplación sobre la acción y otros temas afines, pueda sugerir o insinuar lo contrario. Evidentemente, habrá momentos en que la atención consciente del creyente se fijará más directamente en Dios como motivo y fundamento último de su amor, mientras que en otros momentos atenderá más a los hermanos como término y objeto inmediato de su servicio amoroso. Pero, como han dicho siempre los más insignes contemplativos cristianos, el amor de Dios que no incluyera el amor eficaz al hermano y que no se manifestara efectivamente en el servicio, será sospechoso y espúreo; como también se revelaría a la larga carente y privado del único fundamento que le puede convertir en verdaderamente radical e incondicional el amor al hermano que no acabara inflamándose en el fuego devorador del amor de Dios.

No hay más que recordar la palabra del Señor para asegurarnos de que ésta es la genuina doctrina del evangelio: quien va a presentar una ofrenda de culto en el altar, dice, y se acuerda que tiene algo en contra de su hermano, es necesario que primero se reconcilie con el hermano y luego podrá presentar una ofrenda cultual agradable a Dios. Ultimamente se han levantado voces de personas que ocupan lugares importantes en la maquinaria eclesiástica, clamando contra los peligros de reduccionismo secularista o de infiltración marxista que dominarían a los que dicen que la exigencia de justicia y solidaridad interhumanas debería pasar por delante de la fidelidad al culto o a la ortodoxia formal. Quizás es el evangelio mismo, y la palabra del Señor que acabo de recordar, la que tiene estos supuestos peligros. Y es todavía en el evangelio donde se dice que el amor es más importante que los sacrificios, y que serán salvados no los que dicen «Señor, Señor», sino los que cumplen la voluntad de Dios.

No puede haber justicia de Dios allí donde es conculcada la justicia humana. Y, sin embargo, hemos de volver a insistir en que ningún orden o sistema de justicia interhumana puede ceder a la tentación, tan frecuente, de considerarse ya como realización plena y adecuada de la justicia de Dios. «El Reino de Dios no está aquí o allá», decía también el Señor. Los constructores de sistemas mundanos y, sobre todo, eclesiásticos, tienen siempre la ilusión y la tentación de considerar que sus estructuras podrán conseguir tanta perfección que merecerán ser tenidas como la realización del Reino de Dios o, al menos, como su inmediato preludio. No: nadie tiene derecho a secuestrar a Dios para constituirle garante exclusivo de su propio proyecto. Dios es interpelación absoluta y crítica perenne de todos los proyectos de justicia humana: está siempre por encima de todos, como estímulo para superarse y como juicio de las deficiencias.

Convendría recordar aquí un principio formulado con particular lucidez por Vincent Cosmao: Cuando se insiste demasiado en presentar a Dios como fundamento del orden establecido, el ateísmo se convierte en condición para el cambio social. Esto nos debería hacer pensar: A partir de la revolución francesa, casi toda la apologética católica, incluidas muchas páginas de encíclicas «sociales», se ha esforzado en argumentar que Dios es necesario como fundamento del orden social. No estov seguro de que los argumentos dejaran claro si querían realmente defender la necesidad de Dios o la necesidad del orden social en que había buenos intereses o se disfrutaba de un grato bienestar. Pero lo que sí parece claro es que los que no sólo no tenían intereses en aquel llamado «orden social», sino que lo padecían en carne viva, como causa de su pobreza, marginación e incapacidad de promoción a una vida mínimamente digna v libre, habían de rechazar necesariamente un Dios que les era presentado como responsable y aprobador de un sistema que ellos sólo podían experimentar como injusto. Desde este punto de vista, lo que es digno de admiración es que la «apostasía de las masas», tan deplorada en los escritos eclesiásticos de comienzos de siglo, no haya sido más extensa todavía. Como dice un amigo mío. la Iglesia, que debería haber dado a los pobres la noticia gozosa de que el Reino de Dios venía a ser liberación v solaz para ellos, daba más bien la impresión de defender que el Reino de Dios sólo podía sostenerse en el Ancien Régime. Pensad, si no, en los clamores en favor de la «alianza entre el trono y el altar», o los slogans de

«religión, familia y propiedad » que tuvieron soporte en determinadas épocas y que todavía son estandarte de ciertos movimientos que ahora sólo pueden presentarse va como integristas.

No se debe pensar, sin embargo, que son sólo los integristas los que pueden cometer el pecado de querer secuestrar a Dios para sus intereses: lo mismo pueden hacer los que querrían hacerle garante de cualquier nuevo «orden revolucionario». Es que, ya se sabe, las revoluciones, si tienen un mínimo éxito, acaban siempre imponiendo un nuevo «orden» que, al menos inicialmente, quiere ser absolutamente justo y puro, pero que, a la larga, sólo puede sobrevivir al precio de tolerancias y complicidades con la injusticia. No: ni los conservadores ni los revolucionarios tienen derecho a secuestrar a Dios e identificar la justicia de Dios con sus proyectos o sus intereses. Sin embargo, quizá los revolucionarios podrían estar más cerca del Reino, en la medida en que no se quedan satisfechos en un orden injusto, sino que buscan algo nuevo donde pueda haber mayor justicia; porque Dios, en este mundo de pecado, es siempre interpelación hacia algo mejor y, en este sentido, es como una fuerza desinstaladora que siempre nos exige a todos un amor y una justicia más plena, nos juzga y condena a todos en la medida en que no estamos abiertos a este amor y esta justicia, y nos ofrece, sin embargo, la salvación en la medida en que, con conversión de corazón y de actitudes, nos entreguemos efectivamente a esta apertura.

VIII. CONCLUSION: EL IDOLO Y LA VOZ

Hemos de concluir. Dios no puede ser sólo el Ser necesario que nos vemos obligados a postular como fundamento y explicación últimas de la relativa necesidad del cosmos. En otras épocas, cuando los hombres quedaban embobados en la contemplación de las maravillas de la naturaleza y, sobre todo, en el descubrimiento y formulación de las leyes y secretos de su funcionamiento tan ordenado y regular, quizá era comprensible que predominara aquella imagen de Dios principio y ordenador del cosmos. Hoy, sin embargo, los hombres se

han visto obligados a tomar conciencia, a fuerza de guerras absurdas, de millones de muertos inocentes y de todo tipo de catástrofes sociales, de que el mundo no es sólo una naturaleza ordenada y bella, firmemente estructurada según leyes y relaciones de asombrosa regularidad e inteligibilidad. Los hombres descubrieron, primero, que podían dominar la naturaleza mediante el conocimiento de sus leyes; pero pronto tuvieron que darse también cuenta de que, al dominar la naturaleza, podían convertir la existencia humana en una pesadilla absurda y horripilante. No es preciso más que recordar la sentencia lapidaria de T. W. Adorno:

«Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas: y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino».¹⁵

Lo importante hoy no es explicar hasta su último fundamento la regularidad y la inteligibilidad de la naturaleza, sino poder afirmar todavía el sentido de la vida humana y de la historia. Y resulta ciertamente paradójico que, mientras muchos se entretenían v se entretienen en hacer teorías sobre el hombre como marioneta irresponsable sometida a mecanismos psíquicos, sociales o estructurales, de hecho hay hombres que juegan con el destino de la humanidad y pueden, con una opción libre, decir si podrá haber para muchos, o tal vez para todos, una posibilidad de vida verdaderamente humana sobre la tierra. No es una explicación sobre el cosmos lo que los hombres hoy reclaman, sino la respuesta a la pregunta de si todavía es posible decir que tiene sentido la existencia humana. Es aquí donde hay que articular hoy un discurso significativo sobre Dios. Si hay Dios, Dios ha de salir garante del sentido de la vida y de la historia humanas; o bien, si la vida y la historia no tienen ningún sentido, es que no hay Dios. Como decía Moltmann,

«Mirándola desde lo hondo, la cuestión de la historia del mundo es la cuestión de la justicia, y tal cuestión desemboca en la transcendencia. La cuestión de si hay Dios o no, es algo insustancialmente especula-

tivo, comparado con el grito de los asesinados y matados en las cámaras de gas, con el grito de los muertos de hambre y de los oprimidos pidiendo a voces justicia. Toda interpelación y exposición de la historia mundial se halla en el horizonte de la pregunta por la justicia: ¿o es que van a acabar los verdugos triunfando sobre sus víctimas inocentes?»¹⁶

De esta forma hemos de recuperar lo que podría llamarse discurso bíblico sobre Dios, que no era un discurso explicativo del cosmos, sino un discurso interpelativo sobre el sentido de la vida humana y de la historia.

En este discurso, Dios no es el ídolo ciego y mudo, Ser Necesario que determina la necesidad de todo: no es Substancia inerte y replegada sobre sí, sino Vida y Amor. Libertad y Comunión eternas, que crea al hombre para la vida y el amor, para la libertad y la comunión. El hombre es la imagen de Dios, hecho responsable de sí y del universo por un creador responsable, en un pacto v una alianza que deberían haber sido intangibles. Aunque el hombre se olvide de tal pacto y lo vulnere, Dios no lo olvidará nunca v lo renovará constantemente, v mostrará su voluntad eficaz de cumplirlo a pesar de la resistencia humana. Es en la realización de este pacto de comunión con Dios, que incluye la comunión de los hombres entre sí, donde se juega el honor de Dios, el sentido o el fracaso de su aventura creadora. Pero eso lo repite Dios una y otra vez, hasta que viene El mismo, en la persona de su Hijo, a dar garantía —de forma muy extraña y admirable— de la voluntad de dar sentido a su obra.

Por esto Dios se presenta siempre como voz interpelante sobre el cumplimiento de su designio y de su pacto. Hay un pasaje del Deuteronomio que expresa de forma muy nítida y bella lo que debe ser un Dios responsable de hombres responsables. El autor sagrado, después de haber subrayado que no existe nación alguna que tenga sus dioses tan cercanos como Yahvé lo está de su pueblo siempre que le invoca (Dt 4, 7), recuerda la gran teofanía del Horeb:

> «El día oue estabas en el Horeb en presencia de Yahvé tu Dios, cuando Yahvé me dijo: 'Reúneme al pueblo para que yo les haga oír mis palabras a fin de que aprendan a temerme mientras vivan en el suelo

Dialéctica negativa, Ed. Cuadernos, Madrid 1975, p. 361.

¹⁶ El Dios Crucificado, Sígueme, Salamanca 1975, p. 243.

y se las enseñen a sus hijos', entonces vosotros os acercasteis y permanecisteis al pie de la montaña, mientras la montaña ardía en llamas... Yahvé os habló entonces de en medio del fuego; vosotros oíais el rumor de las palabras, pero no percibíais figura alguna, sino sólo una voz. El os reveló su alianza, que os mandó poner en práctica, las diez palabras... (Dt 4, 10ss).

La esperada teofanía no fue, pues, ninguna teofanía: nadie vio nada, ni Dios se manifestó de manera visible. Sólo se oyeron sus palabras. El autor, naturalmente, quiere confirmar con esto la prohibición de construir imágenes de Yahvé. Pero esta prohibición tiene un sentido muy profundo: a Díos no se le puede poseer, no se le puede objetivar, no se le puede tener o delimitar aquí o allá: es sólo una voz interpelante, omnipresente y permanente —y por esto, en el mismo pasaje, «grabada sobre tablas de piedra».

Es ciertamente más cómodo tener a Dios en una imagen —material o ideológica— para rendirle en tiempos establecidos el culto oportuno, de incienso, plegarias y sacrificios o de definiciones de precisa ortodoxia: un ídolo. El Dios-imagen tiende a convertirse en Dios-cosa, en Dios-objeto.

El Dios-Palabra, en cambio, nunca puede ser objetivado de esta forma: quien habla es persona y establece una relación interpersonal en la que quien habla tiene la iniciativa, y el que recibe la interpelación se siente forzado a responder. Dios es comunión, y su voz es interpelación a la comunión,

El P. de Lubac escribía hace ya bastantes años, en un análisis del hecho del ateísmo moderno que conserva toda su actualidad:

«No es verdad que el hombre no pueda organizar la tierra sin Dios. Lo cierto es que sin Dios no puede, en fin de cuentas, más que organizarla contra el hombre... La fe en Dios, esta fe que nos inculca el cristianismo en una trascendencia siempre presente y siempre exigente, no tiene por finalidad instalarnos cómodamente en nuestra existencia terrestre para adormecernos en ella, aunque muy febril sería nuestro sueño. Por el contrario, esta fe nos inquieta y viene a romper incesantemente el equilibrio demasiado bello de sus concepciones mentales y de sus construcciones sociales».¹⁷

Dios es la voz: la que creó la vida de la nada y la que sigue manteniendo la vida contra la nada de nuestros egoísmos autodestructores.

Dios es la Voz que es Comunión y que construye la

comunión en que sólo puede resumirse la vida.

Dios es la Voz Infinita, fuera de la cual nada se puede oír, pero con la cual todo llega a formar una sinfonía maravillosa.

Es la Voz-Origen-primero de todo, interpelación absoluta de todo, juicio definitivo de todo.

Es el Amor que llama al amor. ¿No lo oís?

«Dices: 'Soy rico; me he enriquecido; nada me falta'. Y no te das cuenta de que tú eres un desgraciado...

Yo, a los que amo, les reprendo y corrijo. Sé, pues, ferviente y arrepiéntete.

Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Apoc 3, 17ss).

Y este Dios es el que se reveló en Jesucristo, Reflejo de su Gloria, Impronta de su Esencia, Palabra de Dios hecha carne de nuestra historia.

¹⁷ El Drama del Humanismo Ateo, Epesa, Madrid 1949, p. 11.

Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia

por JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

I. OBSERVACIONES METODOLOGICAS

Este capítulo presupone todo lo que acaba de decirnos el capítulo anterior sobre el modo de identificar a Dios, frente a los ídolos, por aquello que la Biblia llama «Su» justicia. Pretende mostrar la continuidad en esa identificación bíblica de Dios, cuando El mismo se manifiesta definitiva e irrevocablemente en Su Hijo y Su «Palabra», Jesús de Nazaret, Mesías de la historia. El título del capítulo fusiona, por eso, una expresión del Nuevo Testamento con una del Antiguo. Y su tesis es que, cuando el Nuevo Testamento llama a Cristo «Justicia de Dios», está queriendo decir —entre otras cosas ésta muy importante: que en Jesucristo se unifican, como en una sola «hipóstasis», la justicia como don de Dios, que hace interiormente justos a los hombres, y la justicia como cualidad de las relaciones interhumanas. Para el cristiano no cabe, pues, la separación de ambos conceptos ni la referencia a uno solo de ellos para dar a entender que no se quiere aludir al otro. Sino que más bien, y desde esa «identificación hipostática» realizada en Jesucristo, la justicia interhumana se convierte en una especie de sacramento de la justicia de Dios.

El tratamiento adecuado del tema exige recorrer tanto la vida terrena del Jesús histórico como la fe cristológica en el Hijo de Dios. Ha habido tendencias en América Latina que privilegian decididamente, y casi exclusivamente, el primero de estos dos aspectos: así acaba de escribir L. Boff, a modo de tesis, que «la cristología de la liberación elaborada desde América Latina privilegia al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe». Semejante opción puede haber sido muy necesaria históricamente como reacción y como crítica intraeclesial de imágenes falsificadoras de la divindad de Jesús que todavía pululan hoy. En este sentido es una reacción justificada.

J. I. GONZALEZ FAUS

Pero a la larga, semejante opción resultaría reductiva. Al privilegiar unilateralmente al Jesús histórico, acabaría por quitar absolutez al imperativo del seguimiento. Y al atender menos al Cristo de la fe, se corre el riesgo de dejar un arma fabulosa en manos de enemigos ideológicos. Quizá por eso, tanto el Documento de Puebla 2 como I. Ellacuría, en su intento de aplicar al pueblo crucificado el título cristológico de Siervo de Yahvé,³ han preferido hablar desde una perspectiva más global, menos polémica y más apta para una sistematización.

En estas páginas vamos a mantener esa misma opción que equilibra el seguimiento de Jesús con la fe en Jesucristo. Opción que ha sido formulada muy lúcidamente por la HOAC española en su último programa militante: «la identidad cristiana consiste en la fe en Cristo resucitado y el seguimiento de Jesús crucificado».4 De este modo, el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» no se privilegian ninguno de ellos respecto del otro, sino que mantienen una relación dialéctica y de potenciación mutua. El seguimiento del Jesús histórico juzga, critica y decide sobre la fe en Cristo. Pero la fe en Cristo fundamenta, posibilita y garantiza el seguimiento actual del Jesús histórico, liberándole de caer tanto en la arbitrariedad subjetiva como en una mera mímesis o imitación sin Espíritu, que no sabría afrontar las situaciones nuevas y distintas.

4 Cristianos en la lucha obrera, Madrid 1981, p. 122.

Podríamos añadir que un primer ejemplo prototípico de esta síntesis lo tenemos en el Magnificat: Lucas lo coloca inmediatamente después del anuncio de la Encarnación, como exégesis del significado de ésta. Pero no lo pone en boca de Jesús, sino en labios de María, que será para Lucas la primera seguidora de Jesús.5

131

II. LA PRAXIS TEOFANICA DE JESUS

En los reducidos límites de este capítulo no es posible repetir lo que ha sido tratado más extensamente en otros lugares y que constituye ahora material para nuestra reflexión. Aquí hemos de limitarnos a enumerar los campos de esa praxis de Jesús en los que queremos fijarnos un poco más detenidamente. Son, como mínimo, los siguientes:

- a) El anuncio del Reino. Como ya se ha comentado muchas veces, Jesús no se predicó a sí mismo; ni siquiera predicó —sin más— a Dios, sino el Reino de Dios.6 Un «logion» del evangelista Mateo resume perfectamente el tenor de esta predicación: «buscad primero el Reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33). En esta frase, el posesivo «su» se refiere tanto a la justicia de Dios como a la del Reino. Ambas son la misma.
- b) La conducta de Jesús ante el Templo. Si los hombres quieren llamar «templo» a todo espacio acotado por una santificación, donde Dios mora y recibe lo que se le debe, Jesús interviene polémicamente aquí para decirnos que la morada de Dios es la comunidad de hermanos, «no obra de manos humanas» (Mc 14, 58) y el culto debido a Dios es la justicia.7

¹ La fe en la periferia del mundo, Sal Terrae, Santander 1980,

² nn. 31-39.

³ I. Ellacuría, «El pueblo crucificado», en Cruz y Resurrección, México 1978, pp. 49-82 (condensado en Selecciones de Teología 76 [1980], pp. 325-342).

⁵ Cfr. mi artículo «María, memoria de Jesús, memoria del pueblo», en Sal Terrae, abril 1982, pp. 301-314.

⁶ Cfr. J. Sobrino, Cristología desde América Latina, México 1978², p. 35. J. I. González Faus, Acceso a Jesús, Sígueme, Salamanca 1981,4 pp. 46-58.

⁷ Cfr. J. I. González Faus, La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología, Eapsa/Mensajero/Sal Terrae, Madrid-Bilbao-Santander 1981,5 pp. 76-86: «Jesús y el Templo».

- c) La opción de Jesús por los pobres y marginados, junto con su conducta polémica y provocadora para con los ricos.⁸ Y en ambos casos hay que atender, además, a la fundamentación teológica que Jesús aduce para este comportamiento conflictivo.
- d) La actividad «exorcista» de Jesús, junto con la interpretación que el propio Jesús parece hacer de su victoria sobre los demonios.⁹

Estos creo que son los campos más importantes de la actividad de Jesús que, aunque han sido estudiados detenidamente y por separado en otros lugares, nos permiten ahora una reflexión conjunta. Hay dos aspectos que llaman la atención en toda esta praxis de Jesús: el primero es la estrecha vinculación entre el tema de la justicia (puntos a y b de la enumeración anterior) y el tema de los pobres o marginados (puntos c y d). El segundo es el carácter teofánico que el propio Jesús parece atribuir a esta praxis suya y que le acarreará la acusación de blasfemia. Una palabra sobre cada uno de estos dos puntos.

1. Vinculación entre la justicia y los pobres

El primero de estos dos puntos se comprende perfectamente desde el contexto veterotestamentario en que Jesús se inserta, aunque lo trascienda. Pues, para la Biblia, «pobre» no es sólo el que no tiene, sino, sobre todo, el que es víctima del hecho de que otros tengan: el mal tratado y que no tiene defensa. Y precisamente al revelarse como el defensor de esta clase de hombres, como el que les «hace justicia», es cuando Dios se manifiesta como Misericordia. Cuando Dios «se pone en pie para juzgar», esto significa que va a «salvar a los humildes de la tierra» (Sal 75, 10). Veamos todo esto un poco más detenidamente.

⁹ Cfr. «Jesús y los demonios», en la obra en colaboración Fe y Justicia, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 61-97.

En la Biblia, el tema de la justicia se vincula principalmente a tres palabras. Dos de ellas son ya muy conocidas y estamos acostumbrados a oírlas citar juntas: ne trata de la Sedaqah (justicia en sentido más genérico) y el Mishpat (o derecho, en cuanto positivación de la justicia). Pero, además de estos dos vocablos, es muy frecuente en la Biblia la palabra Din (que suele traducirse como vindicación) y que significa la justicia ejercida ante aquel que es no sólo pobre, sino empobrecido o maltratado por otros, es decir, indefenso.

Uno de los ejemplos más claros de este significado de la palabra Din lo tenemos en Is 10, 2, gracias al clásico paralelismo hebreo: «¡ay de los que dan leyes para impedir la defensa (din) del débil y niegan el derecho (mishpat) a los pobres de mi pueblo! ». La justicia (din) es la defensa del pobre indefenso. Y otra prueba clara de que din se refiere no sólo al pobre en general, sino al oprimido, es que muchas veces es traducido por venganza. Por eso es el verbo que suele tener como complemento esa terna bíblica tan clásica: «el huérfano, la viuda y el extranjero». Huérfano y viuda son, en aquella formación social, los absolutamente indefensos ante los malos tratos. Y en esta situación vital escribirá Jeremías (5, 28): «no vindicaron (din) a la viuda, ni defendicron (din) al huérfano, ni hicieron justicia (mishpat) al pobre». En esta misma línea significativa, el salmista usará la palabra din poniéndose como complemento directo a sí mismo cuando ha sido maltratado: Dios es juez justo porque me ha hecho din y mishpat (Sal 9, 5). Finalmente, en Prov 31, 9 y Jer 22, 16, el complemento de din lo constituye la clásica bina del ani y ebion: el primero (de donde vienen los conocidos anawim o «pobres de Yahvé») está mejor traducido como humillado; mientras que ebion suel ser «el-que-carece», en un sentido más parecido a nuestro «pobre».

Y estos pocos ejemplos nos son suficientes para establecer la siguiente doble conclusión sobre el contexto cultural de Jesús:

a) Nos es ya muy conocido el binomio mishpat/se-daqah (justicia y derecho). Pero en el pensamiento bíblico no existe sólo este binomio, sino también este otro: mishpat/din (justicia y vindicación del oprimido): «El

⁸ Cfr. «Jesús y los marginados», en *La Humanidad Nueva* (op. cit.), pp. 87-114; *Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo*, Ed. HOAC, Madrid 1982.

Señor da su derecho al desvalido (yasah din ani) y su justicia a los pobres (mishpat ebion)». 10

b) Tan importante es, finalmente, el din que el texto tantas veces citado de Jer 22, 16 (conocer a Yahvé es practicar la justicia) suena en realidad así: conocer a Yahvé es defender la indefensión (din) del humillado y del pobre; es vindicar al oprimido.

Y una vez obtenido este contexto, podemos añadir: ésta es la razón de por qué en la praxis de Jesús (que además es teofánica) el tema de la justicia del Reino va tan unido a su conducta concreta y provocativa para con los pobres y marginados. No se trata sólo del genérico «dar a cada uno lo suyo», sino, aún más, de dar lo suyo a aquel a quien se le ha arrebatado. O dicho de otra forma: la célebre «justicia de Dios» que su Reino aporta no es la sola justicia, sino —por así decir— «la abogacía de Dios». Este tema, como luego veremos, va unido y no puede ser disociado del tema teológico clásico de la «iustificatio impii».

2. Carácter teofánico de la praxis de Jesús

Además de tener ese contexto que acabamos de describir, habíamos dicho también que la praxis de Jesús era, para su autor, teofánica; y este punto es tan claro como importante. Para Jesús, su propia praxis y el seguimiento de él ponen en juego el que adoremos al verdadero Dios o a los ídolos. También aquí se sitúa Jesús en la línea de los profetas de Israel y en la línea de la polémica Baal/Yahvé, que era una polémica entre un dios de los poderosos y un dios de los oprimidos " y que se prolonga en el Magnificat, con el significado a que antes aludíamos. El lugar privilegiado de experiencia del *Abba* es allí donde el que se ve impedido de ser hombre, llega a ser hombre. Este es el Dios que se revela en la vida de Jesús.

Y bien: es esta conducta, junto con la pretensión de que Dios se manifiesta en ella, lo que atrae sobre Jesús la acusación de blasfemia. Esta praxis es lo que suena a blasfemo, mucho más que cualquier declaración teórica sobre su filiación divina (que los acusadores no habían obtenido cuando se sientan a juzgar a Jesús). La acusación de blasfemia es histórica y es importantísima. Ya dije en otro momento que se trata de una blasfemia más bien «en ejercicio», en la línea de lo que parece insinuar Jn 10, 33: que, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios.¹² Por lo demás, es muy comprensible que la comunidad postpascual proyecte esa blasfemia desde la conducta de Jesús (y el seguimiento de esa conducta) hasta una declaración de la identidad divina de Jesús y hasta la fe cristológica en él, que es lo que aquella comunidad vivía; es decir, que pase de una blasfemia de «cristología implícita» a una de «cristología explícita» (por respetar una terminología que ya se ha hecho clásica). Pero puede ser importante notar que ese proceso de explicitación es incluso perceptible en alguna de sus etapas intermedias. Así, por ejemplo, Esteban también muere condenado como blasfemo, 13 y esta acusación se produce ya antes de que haya proclamado la divinidad de Jesús; la confesión más explícita de Esteban (Hech 7, 56) es posterior a la acusación de blasfemia. Lo cual nos obliga a concluir, si cabe hablar así, que «una buena parte» de la blasfemia de Esteban está en lo que ha referido su discurso anterior (que refleja claramente la praxis de Jesús): en los ataques al Templo y a las persecuciones de los profetas.¹⁴

En resumen, pues, la acusación de blasfemia es el reverso y la consecuencia del carácter teofánico que da Jesús a su propia praxis. Y esta praxis teofánica incluye, como su elemento más saliente y uno de los más escandalosos, la vindicación de los injustamente tratados y el ataque a un templo y un establecimiento religiosos que marginan esta vindicación.

14 Cfr. Hech 6, 13-14; 7, 47-48; 7, 51-52,

Sal 139, 13. La misma bina, Din/Mishpat, en Sal 9, 5; Jer 5, 28; Is 10, 2.

¹¹ Cfr. N. Lohfink, «Die davidische Versuchung der Kirche», en Orientierung 42 (1978), pp. 80-84.

¹² Véase Acceso a Jesús (op. cit.), p. 83.

¹³ Cfr. Hech 6, 11-13, más el hecho de la lapidación, junto con la alusión a los «oídos tapados» en 7, 57.

III. LA FE CRISTOLOGICA: CRISTO, JUSTICIA DE DIOS

Si esta fue la praxis teofánica del Jesús terreno, tenemos que dar ahora el paso hacia la cristología postpascual. El Cristo de la fe es confesado como «Justicia de Dios» y la expresión, como vamos a ver, equivale prácticamente a un título cristológico. La contextura exacta de la expresión es: Cristo, Justicia de Dios para nosotros (1 Cor 1, 30). Y aunque sabemos que ninguna expresión cristológica es total y adecuada, sin embargo la «Justicia de Dios» es de las que pueden tener cierto carácter globalizador, puesto que, según Pablo, lo que se ha manifestado a través de Cristo «abonado por el testimonio de la Ley y los Profetas, es la Justicia de Dios» (Rom 3, 21). Cristo como revelación de Dios es llamado, por lo tanto, «Justicia de Dios». Y por esta función reveladora la expresión es tan seria que sirve para distinguir la religiosidad verdadera, pues lo que Pablo echará en cara a los judíos no será su impiedad o su falta de religiosidad: al contrario: él da «testimonio de que tienen preocupación por Dios, sólo que insensata» (Rom 10, 2). Y por qué? Porque desconocen la Justicia de Dios y no se someten a ella (Rom 10, 3).15 Y esa Justicia de Dios, que supone el fin de la Ley, es «Cristo, fin de la Lev» (Rom 10, 4).

Y quisiera añadir que la expresión «Justicia de Dios» no es exclusivamente paulina, aunque lo sea mayoritariamente. Ya en el tratamiento que hacen los sinópticos del material de la fuente Q (en una lectura postpascual, por consiguiente), encontramos otra identificación entre Jesucristo y la justicia. Aquí el contexto habla de la justicia del Reino, aludida en nuestra parte anterior; con lo que la dimensión interhumana de esa justicia queda aquí más patente. Pues bien, en este contexto, a los que padecen persecución «por la justicia», les yuxtapone Mateo, como una «subbienaventuranza», los perseguidos «por Mi causa» (Mt 5, 10.11): ser perseguidos por la justicia equivale, pues, para Mateo, a ser perseguido por causa de Jesús. Y Lucas, mucho más directo (dado que sus otras tres bienaventuranzas no permiten dudas so-

bre cuál sería el contenido de la justicia),¹6 en lugar de un añadido realiza simplemente una sustitución y escribe: «dichosos los perseguidos por causa del Hijo del hombre» (Lc 6, 23). El Jesús a quien la comunidad confiesa como Hijo del hombre está en lugar de (Lc) o da nombre (Mt) a la justicia. Detalle enmarcable dentro de lo que, para mí, constituye un rasgo fundamental de toda la cristología: que Jesús, confesado como Hijo de Dios o como Amor de Dios que se comunica, es quien realiza y declara la verdadera humanidad de lo humano.¹¹

Sirvan estas observaciones para señalar la centralidad de la expresión (o del título) «Cristo, Justicia de Dios». Ahora trataremos de acercarnos a su contenido.

1. Estructura lingüística de la expresión: genitivo subjetivo

Es un dato exegéticamente aceptado que en la expresión dikavosine Theoù nos hallamos ante un genitivo subjetivo. Dios es el sujeto de esa justicia, no simplemente el destinatario o el legislador de ella. Un genitivo parecido, y muy célebre, lo tenemos en Rom 5, 5 con la expresión «Amor de Dios», si bien aquí no se predica directamente de Cristo, sino que se trata de un amor que, aunque sea nuestro, es el amor mismo con que Dios ama, el Espíritu de Dios en nosotros. Y, para mí, el ejemplo más directamente cristológico y más globalizador nos lo daría la designación de Jesucristo como «Humanidad de Dios», que puede servirnos de analogía para entender la Justicia de Dios: Jesús es una humanidad como la nuestra, pero cuyo sujeto es Dios, por estar asumida hipostáticamente por el «Modo de ser» comunicante de Dios. Por eso es una Humanidad Nueva, y esta designación expresa a la vez su humanidad y su divinidad. De manera análoga, la «Justicia de Dios» es nuestra misma justicia interhumana, pero realizada por Dios en nosotros a través de Jesucristo. Se la podrá llamar, se la deberá llamar, por tanto, justicia nueva, pero sin que

¹⁵ En mi opinión, esto mismo es lo que Pablo escribiría hoy a muchos cristianos de la derecha: se puede dar testimonio de que tienen celo de Dios; pero es un celo insensato, puesto que desconocen la Justicia de Dios.

Sobre las bienaventuranzas de Lucas y Mateo, cfr. el texto citado en la nota 8: Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo.
 Sobre este punto, véase todo el cap. 7 de La Humanidad Nueva (op. cit.): «La Humanidad Nueva como revelación de Dios», pp. 339-364.

esta «novedad» excluya monofisitamente su verdad humana.

Y hay que añadir que esta observación se mantiene en la línea de toda la enseñanza neotestamentaria, que está mucho más atenta a dar un contenido a la Transcendencia de Jesús que a la mera afirmación formal o teórica de dicha Transcendencia.¹⁸ Pues la mera afirmación teórica podría encubrir mil confesiones de la Divinidad, como las que Pablo llamaba «insensatas» (Rom 10, 3) y que ya hemos dicho que no están ausentes en la Iglesia de hoy. Así, por ejemplo (y por continuar con la expresión antes comentada), al Nuevo Testamento le interesa más decir que Jesús es el Hombre Nuevo o la Recapitulación de todo, que decir que es Dios sin más explicación. Pues esto puede malentenderse, mientras que aquello tiene en el Ñ. T. unos contenidos que implican necesariamente la divinidad de Jesús. La humanidad del Nuevo Adán es nueva por estar divinizada y por ser universal.¹⁹ Con ello la divinidad de Jesús revela que la verdad del hombre está en Dios y que la verdad del hombre está en la comunidad universal de los hombres. Al menos desde Cristo, el concepto de persona es intrínsecamente comunitario, la realización personal es la realización total.20 la Salud no es un acontecimiento individual, sino una transformación de la individualidad egocéntrica en personalidad abierta. Y por aquí, en cuanto que la Salud incluye la comunidad, habría otro acceso a la dimensión cristológica de la justicia y la igualdad. que son, junto a la libertad, la base de toda auténtica comunidad.21 Pero en este trabajo vamos a atender sólo al concepto de Justicia de Dios como predicado de Jesucristo.

20 Sobre el último punto, cfr. La Humanidad Nueva, pp. 332-337: «El hombre como pretensión de recapitulación».

²¹ Puede ser oportuno recordar que en esos pilares, a los que habría que añadir el de «la verdad», hacía consistir Juan XXIII la verdadera paz: cfr. *Pacem in Terris*, 75.

2. El contexto semántico veterotestamentario

Para acercarnos al significado de la designación de Cristo como Justicia de Dios, se hace necesaria una rapidísima ojeada al contexto veterotestamentario del que ha nacido. Ya es sabido que entre los predicados cristológicos hay algunos tomados del A. T. (Profeta, Mesías, Hijo del hombre, Siervo de Yahvé...), aun cuando su contenido se transforme al ser aplicados a Jesús; otros, en cambio, parecen elaborados más directamente por la primera comunidad (Primogénito, Recapitulador, Hijo...). Pues bien, la Justicia de Dios, como título cristológico, no sólo pertenece al primer grupo, sino que vendría a ser como una recapitulación de toda la expectativa cristológica veterotestamentaria. Y su contenido sería el siguiente:

2.1. Revelación de Dios

Dios es, en la revelación veterotestamentaria, rab hesed uemeth: rebosante de misericordia y fidelidad o, mejor traducido, de misericordia fiel. Este binomio aparece como vinculado a la Alianza, se mantiene a lo largo de toda la manifestación y de toda la inteligencia veterotestamentaria de Dios (frente a otras denominaciones ocasionales que desaparecen o son superadas) y finalmente -según el prólogo del cuarto evangelio- se ha historificado realmente en Jesucristo.²² Pues bien: esta Misericordia Fiel, o Firme, tiene una especie de «sacramento intrahistórico» en el binomio que hemos comentado en la parte anterior. La justicia y el derecho (mishpat y sedagah) vienen a ser como el rostro humano de esa Misericordia que es Dios, y por eso en el Antiguo Testamento aparecen constantemente vinculadas al hombre o al ser de Dios: porque Dios es Misericordia, su pueblo tiene que ser justo.

¹⁸ Así intenté mostrarlo en la sección de *La Humanidad Nueva* dedicada a la cristología del Nuevo Testamento y que lleva por título: «Reflexión de la Iglesia primitiva», pp. 239-366.

¹⁹ Las acusaciones —y delaciones— de reduccionismo hechas contra *La Humanidad Nueva*, a base de tomar la Humanidad Nueva como si fuese una nueva humanidad nada más, se desautorizan por su radical malentendimiento. *La Humanidad Nueva* tendrá, sin duda, errores o equivocaciones, pero ciertamente no la de negar o reducir la Transcendencia de Jesús.

²² Creo que tiene razón P. Lamarche cuando traduce el egeneto del prólogo de San Juan no simplemente por «fueron creadas», sino más bien por «fueron hechas historia». Cfr. Cristo Vivo, Sígueme, Salamanca 1968, pp. 141-143.

2.2. Expectativa cristológica

Y esta traducción de la Misericordia Fiel en la «justicia establecida» da razón de otro detalle significativo de todas las tipologías cristológicas veterotestamentarias: todos los títulos o «tipos» cristológicos del A. T. tienen algo que ver o se expresan mediante alguna relación con la justicia o con la vindicación de los oprimidos. Veamos algunos ejemplos:

- a) Jesús es, por antonomasia, el *Elegido* de Dios. Ahora bien, la elección en el A. T. es elección para la justicia; y será el propio Yahvé quien reconozca que ha elegido y preservado a Abraham «para que mande a sus hijos y a su casa guardar el camino del Señor, que consiste en la justicia y el derecho (sedaqah y mishpat)».²³
- b) Como elegido por antonomasia, Jesús es el Mesías, es decir, «el Ungido» por Dios. Y la unción, según una de las reflexiones más maduras del A. T., se hace para «dar la buena noticia de su liberación a los pobres» de Israel, de modo que «sus habitantes puedan ser llamados robles de justicia..., puesto que Yo, el Señor, amo el derecho (mishpat) y aborrezco el robo consagrado en holocausto».²⁴
- c) Esta concepción del Ungido de Dios no hace más que consagrar lo mejor de la ambigua —y discutida—teología de la realeza: el rey sólo puede ser ungido para hacer justicia y para ser el vindicador de los injustamente tratados y carentes de defensor: viudas, huérfanos, etcétera. Para el rey se imploran el juicio y la justicia (otra vez mishpat y sedaqah) del mismo Dios, para que los haga presentes en el pueblo y entre los anawim del pueblo (Sal 72, 1.2.4); y los cristianos seguimos cantando, sin enterarnos demasiado, que la razón de ser de la realeza reside en que

«librará al pobre que suplica, al afligido que no tiene protector; se apiadará del humilde e indigente y salvará la vida de los pobres» (Sal 72, 12-13)

Esta es la que hemos llamado «la mejor teología de la realeza». Si, además, hemos añadido que esta teología, aun dentro mismo del A. T., es ambigua y es discutida, ello se debe a una razón que vale la pena insinuar, porque creo que su actualidad es palpitante. En mi opinión, la teología de la realeza recorre el mismo proceso que ha vivido modernamente la filosofía de la dictadura del proletariado; y Marx fue aquí mucho menos original de lo que se piensa. En los dos casos asistimos a esta triple fase: 1.^a, una razón y justificación del concepto: la necesidad de encontrar a alguien que pueda realizar la justicia (la clase totalmente privada de ella, o el hombre «ungido» con la justicia de Dios). 2.ª una ambigüedad del concepto: el recurso, para esa capacitación, al poder que siempre corrompe a quien lo detenta y no transforma el corazón de quien lo soporta. Y 3.º, un fracaso histórico del concepto, con la subsiguiente necesidad de abandonarlo: cuando Santiago Carrillo exclama un buen día que «dictadura, ni la del proletariado», se está pareciendo bastante, aunque no lo sepa, a lo que respondió el profeta Samuel a aquellos israelitas que le pedían un rey (1 Sam 8, 11-19). Pero sigamos con nuestros ejemplos.

- d) La misma vinculación con la justicia aparece en otro de los posibles títulos cristológicos: el Siervo de Yahvé es llamado y recibe el Espíritu (ya en el primero de los cánticos del Siervo), «para mostrar la justicia a las naciones»; y su fidelidad es tal que «no cesará hasta que implante la justicia en la tierra».²⁵ Como este ejemplo es mucho más conocido, nos limitamos a su enunciado escueto.
- e) Y sí, por último, echamos una ojeada a la esperanza apocalíptica, nos encontraremos con que la famosa profecía daniélica de las setenta semanas de años (que se hallaba vigorosamente presente en las conciencias del Israel de Jesús), anuncia el tiempo que falta «para introducir una justicia perenne» (Dan 9, 24). A continuación de esta profecía se nos habla del juicio del Hijo del

²³ Cfr. Gn 18, 19. Y sobre este texto, J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, pp. 119-123.

²⁴ Cfr. Is 61, 1.3.8. Otra traducción que no altera el sentido lee en las palabras finales: aborrezco la rapiña y el crimen.

²⁵ Cfr. Is 42, 1.4.

hombre sobre la historia (Dan 10, 5), que se extiende a cada uno de los imperios conocidos: a Darío el Medo (Dan 11, 1), a Alejandro Magno (Dan 11, 3), a los Tolomeos de Egipto (Dan 11, 5) y a los Seléucidas de Siria (Dan 11, 7). Uno siente la tentación de dejarse llevar a paráfrasis evidentes: el juicio de Dios sobre la historia se extiende hasta Reagan el presuntuoso, hasta su colega Brezhnev, hinchado de cortisona, y hasta el imperio de la Trilateral, que parece inasequible a todos los juicios morales. Pero será mejor abandonar las paráfrasis y volver a nuestro texto: según el libro de Daniel, el juicio del Hijo del hombre sobre la historia concluye con una escena que parece un claro anticipo del juicio final de Mateo (25, 31ss): «se levantarán unos para vida eterna y otros para eterna ignominia; y brillarán como estrellas los que enseñaron la justicia a las multitudes» (Dan 12, 2-3). La expresión subrayada (masdique harabbim) es un participio de hifil con sentido causativo. Y esta observación no es ociosa ni dilettantemente erudita, pues en Is 53, 11 encontramos la misma expresión (también en hifil, pero sin participio), que allí suele traducirse más causativamente como «mi Siervo justificará a muchos». La coincidencia entre ambas expresiones la considero significativa y nos permite comprender que «enseñar la justicia» tiene efectivamente el sentido de hacer justos o convertir a muchos a la justicia, y viceversa: justificar no es un perdón interior, sino un convertir a la justicia. Este es un factor decisivo en el juicio del Hijo del hombre sobre la historia que el evangelista Mateo verá cumplido por excelencia en Jesús, a partir de su identificación con los hambrientos y desnudos de la tierra.

Todos estos ejemplos nos permiten formular, como conclusión, que la expectativa cristológica del A. T. es expectativa de la justicia realizada por Dios. Este dato es absolutamente indispensable para acceder al significado del título cristológico de Jesús como «Justicia de Dios». Cristo es la revelación de Dios como justicia. Una revelación que acontece en la acción de Dios creadora de justicia, que es la que nos toca estudiar a continuación y donde el N. T. va a transformar también el concepto que recibe del Antiguo: porque Dios no quiere hacer justicia destruyendo a los injustos, sino convirtiéndolos en justos, justi-ficándolos.

3. La transformación neotestamentaria del concepto

Lo expuesto hasta aquí debe haber mostrado que el elemento interhumano no puede estar ausente en la calificación de Cristo como Justicia de Dios: constituye, por así decirlo, su contenido material. Pretender lo contrario supondría negar todo contacto entre Antiguo y Nuevo Testamento y obligaría a aplicar el mismo criterio a los restantes conceptos teológicos y cristológicos (Pueblo de Dios, Palabra de Dios, etc.). Todo ello no sería más que una forma camuflada de marcionismo: un «marcionismo de derechas» esta vez, si es que vale la expresión. El Nuevo Testamento ya no supondría entonces esa continuidad con el Antiguo que acontece en el seno de una ruptura, si sino que sería simplemente otro mundo, otro ámbito de significación.

Lo que aporta, por consiguiente, el Nuevo Testamento no es una eliminación unívoca de ese contenido material de la justicia, sino más bien el elemento formal, que es el decisivo de todo concepto. Jesús es Justicia de Dios, no por ser otro tipo de justicia más intimista, ajeno a las relaciones entre los hombres, etc., sino por la forma como Dios realiza en El la justicia interhumana. El elemento horizontal, interhumano, es el que aparece espontáneamente en las nociones o definiciones más elementales de la justicia («justicia es la conducta adecuada ante la pretensión de otro relativa a mí», o «justicia es dar a cada uno lo suyo», etc.). Este elemento queda radicalmente transformado, pero nunca simplemente excluido por la revelación de Dios como Justicia en Jesucristo. He aquí lo que nos toca mostrar ahora.

3.1. Elementos formales del concepto neotestamentario de justicia

Esta transformación del concepto tiene lugar mediante una triple determinación que podemos subtitular así: la justicia como obra de Dios; la justicia que brota de la fe; la justicia en la muerte del Hijo. Las tres son ex-

²⁶ De acuerdo con el clásico adagio agustiniano: *Vetus Testamentum in novo patet; novum in vetere latet* (el A.T. se hace patente en el Nuevo y éste está latente en aquél).

presiones muy características del Nuevo Testamento y requieren un poco más de atención.

a) La justicia, obra de Dios. Si la palabra «justicia» incluye o alude a una exigencia de conducta adecuada ante la pretensión de los otros relativa a mí, lo que se revela en Jesucristo no es que esa exigencia quede eliminada o sea ajena a la Justicia de Dios, sino que esa conducta adecuada ante los otros depende del comportamiento adecuado del hombre ante la pretensión de Dios, y no simplemente del juicio del hombre sobre los otros o de sus pretensiones frente a ellos. Y ¿por qué? Pues porque Dios es el único que se porta ante el hombre como debe: condena al hombre porque el hombre es pecador, pero le salva porque El es Misericordia y Creador del hombre para la salvación y para la vida. Y sólo esa justicia de Dios fundamenta y posibilita una conducta adecuada del hombre para con el hombre.

Desde aquí aparece que la experiencia del hombre para con el hombre a lo largo de la historia no es una mera arbitrariedad. Esa experiencia ha venido a decir —en resumen— una de estas dos cosas: que el hombre es un lobo para el hombre (y, en este sentido, culpable y deudor ante él) y que el hombre es el ser-supremo para el hombre.27 Pero esta contradicción resulta comprensible y no infundada, por cuanto deriva de esta otra: todo hombre es deudor (enemigo) y «fin último» para Dios; por eso decíamos que la conducta justa de Dios consiste en que condena y salva al hombre. Desde aquí, las dos delimitaciones de la experiencia humana (lobo y ser-supremo) no se neutralizan estérilmente: el hombre puede ser ser-supremo para el hombre; y lo que se revela en el Nuevo Testamento es el fundamento cristológico de esa posibilidad de la justicia interhumana, al que también el Nuevo Testamento suele denominar como «reconciliación».28

O, si partimos de la otra noción elemental a que antes aludíamos: justicia es dar a cada uno lo suyo; lo cual supone dar al hombre el que sea efectivamente hombre. Esto tiene una conocida lectura creyente que suele formularse como «dar al hijo de Dios el que sea efectivamente hijo de Dios»,29 cosa que en lenguaje clásicamente cristiano (aunque no sólo cristiano) se traduce en ese respeto a la dignidad humana, la cual es distinta de las falsas dignidades del poder, del tener, etc. Pues bien: lo que sí es exclusivamente cristiano es que, para el Nuevo Testamento, esa exigencia de la dignidad humana brota de la justicia de Dios y la realiza: el hombre tiene ese valor al hacerlo hijo en su Hijo. Al dárselo Dios, ese valor del hombre es verdadero e insobornable. Y porque es verdadero, Dios será justo «premiando» al hombre, tratándole como a Su Hijo.

La dikayosine Theoû nos aparece, pues, como la justicia que tiene a Dios por autor y, a la vez, como el valor divino de la justicia (inter)humana.

b) La justicia brota de la fe. Y porque las cosas son así, se nos dice que el hombre sólo será juzgado como justo ante Dios si le cree. Para la vida cristiana es decisivo comprender que esta formulación no contradice la de Mt 25, 31ss, que parece más práxica y más operativa, sino que esta última no es más que la puesta en práctica de aquella. «Abraham creyó a Dios y le fue reputado como justicia» (Rom 4, 3); y a quien da de comer al hambriento también se le reputa como justicia. Entre ambas fórmulas hay una continuidad quizá no suficientemente subrayada, pues la fórmula paulina no hablaba de creer en Dios, sino de creer a Dios. La «fe en Jesucristo» (Rom 3, 22) o la «justicia de la fe» (Rom 4, 13) no consiste, pues, simplemente en creer en Dios, sino en creer a Dios.30 Creer sólo en Dios puede ser la «fe sin obras», la ortodoxia muerta. Creer a Dios es la fe viva, con obras, puesto que Dios mismo es el que proclama ese derecho del hombre ante los demás de ser tratado

²⁷ La primera experiencia es de la tradición positivista o pragmatista: Hobbes, Freud, etc. La segunda es la clásica de la tradición del marxismo humanista.

²⁸ Cfr. 2 Cor 5, 18-19. «La promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta de la fe, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios» Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, Decreto 4.º, n. 2). Creo que no puede negarse el acierto teológico de este enfoque del tema.

²⁹ Véase, sobre esto, La Humanidad Nueva, pp. 654-656.

³⁰ En la teología más clásica es cosa aceptada que, puesto que el Espíritu de Dios no actúa sólo dentro de la Iglesia, el hombre, cualquier hombre, puede ser dócil a la voz de Dios, aun sin saber que es Dios el que le habla.

como hijo Suyo; y entonces, si crees a Dios, aceptas necesariamente ese derecho del otro. Esta fe es, pues, una fe con obras; pero estas obras no son obras de la Ley: brotan únicamente del haberse fiado de Dios, que en Jesucristo proclama el derecho de los demás. Y, por tanto, brotan de aceptar que yo no tengo «méritos» ni obras ante los demás. Esa fue la fe viva y actuante de Jesús cuando no consideró ni su misma divinidad como un derecho ante los demás, sino que prescindió de ella (Flp 2, 6ss). Y esta mentalidad es la que ha de tener el creyente.

Jesús es Mesías, por consiguiente, haciendo que los hombres se merezcan la justicia y tengan derecho a ella. De esta manera, la vindicación del pobre y del oprimido la realiza Dios identificándolos consigo en Jesucristo. Y Cristo como Justicia de Dios es el mismo Cristo de Mt 25, 31: el hambriento, forastero, enfermo o encarcelado.

c) La justicia en la muerte de Cristo. Pero también se sigue de ahí que la justificación del impío (en nuestra consideración actual, el opresor) se verifica no en cuanto que Dios le destruye o en cuanto que «prescinde» ficticiamente de su impiedad o de su opresión, sino en cuanto que Dios se somete a ella. Efectivamente, según el N. T., los hombres somos hechos «Justicia de Dios» por el hecho de que Cristo se hace «pecado». Este célebre y difícil texto de 2 Cor 5, 21 ha sido traducido demasiadas veces en forma suavizada: «al que no conocía el pecado, Dios le hizo por nosotros expiación por el pecado, para que nosotros nos hiciéramos en él Justicia de Dios». Pero la traducción de hamartía como «expiación por el pecado», además de romper el paralelismo de la frase, resulta demasiado cómoda y creo que sólo podría sostenerse si se demostrara algún original hebreo para la frase de Pablo.³¹ La exégesis se ha sentido siempre desesperada a la hora de traducir que Cristo se hizo por nosotros hamartía. En mi opinión, la clave para la traducción no está en teologías expiatorias o satisfaccionistas, sino en la teología neotestamentaria de la kénosis. El pecado acarrea la maldición y el empobrecimiento definitivos del hombre, y esas consecuencias del pecado las asume el Hijo en su anonadamiento (Flp 2. 8), revelando así el ser de Dios como Solidaridad. Hacerse pecado es, entonces, hacerse la consecuencia del pecado, someterse a su dinamismo de muerte, es decir, hacerse maldición (Gal 3, 21) y hacerse pobre (2 Cor 8, 9) o, con otras palabras, asumir la injusticia, la opresión, el empobrecimiento y la muerte que el hombre crea y siembra en el mundo. Consiguientemente, creo que podríamos parafrasear así la frase paulina: Cristo, por nosotros, se sometió a las consecuencias de la injusticia humana para que el hombre pueda (ser justo como Dios, o) realizar la justicia de manera divina. O con otras palabras más sencillas: en Jesucristo se identifica Dios con el injustamente tratado, para que nosotros no podamos tratar injustamente a los hombres. Porque Dios, efectivamente, «ama al pecador cuando todavía es pecador» (Rom 5, 6), le ama sometiéndose a su pecado y, de esta manera, le desarma.

Y una vez que hemos obtenido los elementos formales del concepto cristológico de justicia, puede ser útil mostrar cómo coinciden con las sistematizaciones habituales, y ya clásicas en teología, de la doctrina neotestamentaria sobre la justificación.

3.2. Confrontación con la sistemática habitual

Esta sistematización de la doctrina neotestamentaria abarca una serie de puntos que pueden encontrarse en cualquier tratado clásico sobre la materia ³² y que vamos a recordar rápidamente.

a) Para la concepción neotestamentaria es clave, en primer lugar, la contraposición entre justicia de las obras y justicia por la fe en Jesús. Aunque ya antes aludíamos a este punto, será conveniente volver sobre él, porque es también un punto fundamental para estable-

³¹ En hebreo, asham puede significar a la vez «pecado» y «sacrificio por el pecado». Pero, aun cuando ésta fuera la base del texto paulino, habría que probar que su versión correcta es la que elige sólo el segundo significado, ¡cuando precisamente el traductor griego no quiso excluir el primero!

³² Véase, por ejemplo, en G. KITTEL, TWzNT, la palabra dikayosine. O bien, H. KÜNG, La justificación según Karl Barth, Estela, Barcelona 1967.

cer las relaciones entre cristología y trabajo por la justicia. En efecto: para una concepción teológica veterotestamentaria y farisaica, pero nunca del todo superada, Dios es el juez que juzga y, si en ese juicio salgo absuelto, entonces la justicia es mía: Dios, al juzgar, tiene que reconocer que, si he tratado bien al otro, es por lo bueno o por lo justo que soy. En cambio, el N. T., insiste en que esa justicia no es propia (Flp 3, 9) y Pablo la distingue cuidadosamente de la que intentó atesorar cuando era «irreprensible por lo que toca a la justicia de la Ley» (ibid.). ¿Por qué? Porque, para el N. T., Dios es, en Jesús, el que hace justos (justifica) a todos. Y les hace justos dándoles, por un lado, su propio valor divino, que ellos no tienen,33 y con él la posibilidad de portarse unos con otros de acuerdo con ese valor. Pero dándoles también, por otro lado, su propio Amor, su mismo Espíritu, que les hace amar a Dios en los hombres.34 Al portarse de este modo los hombres, se realiza la justicia que hace visible la Misericordia y el Agape que Dios es.

- b) Por eso, para la concepción neotestamentaria, la Justicia de Dios no es meramente una «propiedad», sino una acción de Dios: una acción que revela verazmente el ser de Dios y que (prescindiendo ahora de la inútil cuestión de si con eso «se agota» todo el ser de Dios) constituye la revelación que El ha querido darnos de sí mismo. Ocurre, pues, con la Justicia de Dios lo mismo que con la definición joánica «Dios es amor», la cual, por su mismo contenido, no puede hablar sólo de una «propiedad» estática, pues Dios no podría ser amor si no estuviese amando activamente.
- c) El tercer rasgo de la sistematización habitual de la doctrina neotestamentaria subraya que esa acción de Dios que es su Justicia se ha realizado en Jesucristo: en su Muerte y Resurrección. También esto es absolutamente coherente con nuestra exposición y también ha quedado insinuado anteriormente. Y es que la Muerte y Re-

surrección de Jesucristo suponen la identificación del Hilo con todos los condenados de la tierra y la vindicación por Dios del derecho de todos esos condenados. La muerte de Cristo desenmascara el pecado del hombre que -diciendo construir humanidad oprime al hombre o le deshumaniza, crucificando al Hijo de Dios. Pero, a la vez que desenmascara el pecado humano, la muerte de Cristo lo «expía», lo corrige. ¿Cómo es esto posible? Pues porque, al identificarse el Hijo con todos los condenados y maltratados de la tierra, queda rehecho con creces cl «justo orden» de las cosas. Por aquí es por donde debe recuperarse el sentido de las llamadas «explicaciones expiatorias de la redención», las cuales no pretenden afirmar que el «justo orden» se rehaga por el hecho de dar a Dios una compensación psicológica proporcionada mediante los sufrimientos del Hijo, sino porque se devuelve a las víctimas del pecado humano el valor que tienen ante Dios, mediante la identificación con ellas del Hijo.

CRISTOLOGIA Y LUCHA POR LA JUSTICIA

d) Esta acción justificadora de Dios se da, según el Nuevo Testamento, ephapax: de una vez por todas. Por eso el hombre ya no necesita dar a Dios ninguna otra expiación más que el dejarse invadir por ese estado de cosas, es decir, «creer en Jesús como Cristo», lo cual significa aceptar que esa identificación del oprimido con Dios es el legítimo y justo orden del ser, y no lo son sus propios «méritos» u obras (o derechos) ante los demás. Y por eso los primerísimos cristianos abandonaron inmediatamente los cultos expiatorios del Templo -aunque siguieron visitándolo y orando en él-, siendo por ello perseguidos por los judíos. Y por eso también -última consecuencia- el Nuevo Testamento polemiza contra todo culto expiatorio y contra todo sacerdocio expiatorio, pero subraya, en cambio, que el hombre sigue necesitando las obras de Justicia.35 Y Pablo no se cansa de repetir que con su evangelio no hace inútiles las obras; al revés: los cristianos «aguardamos una esperanza de justicia» (Gal 5, 5). Lo que también añade Pablo es que esa justicia no se alcanza por «guardar la moral», por-

³³ Rom 5, 8.10 expresa claramente que toda la suerte del hombre está en que, vinculándose a Cristo, Dios le ha hecho amable cuando no lo era.

³⁴ Tanto que, según Rom 5, 5, el amor de Dios que ama en nuestros corazones es la verdadera razón que tenemos para seguir esperando.

³⁵ Por eso el abandono del culto expiatorio por los primeros cristianos va unido con el «vosotros sois el Templo de Dios». (1 Cor 3, 16-17) que resuena también en el «en Cristo Jesús» paulino.

151

que entonces Cristo «habría muerto en vano», sino que se alcanza por haber creído a Dios, como Abraham (Gal 3, 6), porque ese creer a Dios lleva a poner en práctica lo que El mismo impulsa a poner por obra: el amor con que Dios ama a los hombres. Y así se comprende que Pablo, sin contradecir en absoluto esta Cristología de la Justicia que él ha anunciado, pueda hablar en algún momento con acentos casi moralistas y decir que los cristianos han sido hechos «siervos de la justicia» (Rom 6, 18) y que han de presentar sus vidas o sus personas ³⁶ «como armas de la justicia» (Rom 6, 13). Al entenderla de esta manera, Pablo puede con toda razón calificar su evangelio como «el ministerio de la justicia» (2 Cor 3, 9). Somos los cristianos quienes parece que todavía no nos hemos enterado de todo esto.

e) Y como último rasgo de esta sistematización de la enseñanza neotestamentaria, se señala que esta acción de Dios en Jesucristo tiene un carácter «forense». Forense quiere decir, en primer lugar, que la acción de Dios no es arbitraria ni privatista, sino, por así decirlo, pública y oficial. Pero quiere decir también que no es eficacista ni pragmatista, en el sentido de que vaya a solucionar al hombre las cosas que el propio hombre debe solucionar. El juicio de Dios no es para suplantar o utilizar la acción del hombre, sino para posibilitarla. Por lo demás, todos los teólogos —católicos y protestantes están hoy de acuerdo en que los contenidos de ese juicio rompen lo formal de lo forense, puesto que el juicio de Dios obra y realiza efectivamente aquello que declara: el valor divino de quien, a lo mejor, ni siquiera aparece como hombre.

Pienso que estas observaciones muestran suficientemente la coherencia entre la interpretación que hemos dado de la Justicia de Dios y la sistematización habitual de la teología. En conclusión, digamos que la dikayosine Theoû expresa efectivamente la justicia que Dios es, que manifiesta en la muerte y resurrección de Jesucristo y que otorga al hombre en El. Pero para ello no hay que desposeer a la justicia, cuando es predicada de Dios, del significado material de la relación horizontal, interhu-

mana. Al revés: en Jesús, o en la manera de ser Mesías Jesús, la Justicia de Dios se hace justicia nuestra, cumpliéndose así la afirmación de Jeremías: que *cuando alguien* obra justicia y derecho, entonces es Yahvé nuestra justicia (Jer 23, 5-6).³⁷

Y una vez que hemos expuesto la base veterotestamentaria del concepto y su transformación neotestamentaria, tal vez se aclaren aún más las cosas si consideramos un momento, y a modo de apéndice, el esquema de relación entre Antiguo y Nuevo Testamento. ¿Qué supone, entonces, el concepto neotestamentario de Justicia de Dios respecto a la expectativa veterotestamentaria? Una cuestión a la que habitualmente suele responderse con la fórmula ambigua de «espiritualización de las promesas».

4. La relación entre Antiguo y Nuevo Testamento

Respecto a la expectativa veterotestamentaria, el N. T. supone efectivamente una «espiritualización» de las promesas. Pero espiritualización no significa desmaterialización, como si se tratara de desposeer a las promesas de su significado material o interhumano; espiritualizazión se dice por referencia no a lo inmaterial, sino al Espíritu de Dios, el cual entra en el lenguaje teológico precisamente porque se predica de él que ha sido derramado «sobre toda carne». Vale la pena señalar que, cuando Pablo quiere hablar de lo «espiritual» en el sentido de inmaterial o interiorizado, no utiliza el adjetivo pneumatikon, sino logikon: así es como, por ejemplo, recomienda a los romanos (precisamente a los romanos...) que hagan de sus vidas «un culto espiritual» (Rom 12. 1). Y precisamente aquí es donde los cristianos nos hemos olvidado de la espiritualización del culto: dedi-

³⁶ Literalmente «sus cuerpos». Pero el sentido exacto es el del texto.

³⁷ La justicia experimenta así una ampliación de significado parecida a la que ocurre con el adjetivo «piadoso» o «pío»: la piedad, semánticamente, ha ido pasando, de designar una actitud para con los demás, a designar una actitud para con Dios. En este proceso no se trata de un corrimiento o traslado del significado: la actitud para con Dios no suplanta ni sustituye a la actitud para con el hombre, sino que se identifica con ella al darle un fundamento rocoso.

camos al culto edificios, joyas, billetes verdes y otras riquezas materiales, mientras seguimos hablando de la «espiritualización» de la justicia...

La espiritualización de las promesas veterotestamentarias equivale, pues, a su *cristificación*, ya que en Cristo es donde ha sido dado el Espíritu. Esto, por descontado, no deja de tener sus consecuencias importantes.

La cristificación de las promesas no es su «vaporización», pero tampoco es el anuncio de un milenarismo. Y si, por un lado, se ha hecho necesario en nuestro mundo distinguir entre fe y religión, por el otro se va haciendo igualmente necesario concretar esa distinción en la diferencia entre fe y milenarismo, pues éste parece constituir la tentación de quienes descubren a Cristo como Justicia de Dios: tentación de los primeros apóstoles (Hech 1, 6), de los seguidores de Pedro el Ermitaño o del Conselheiro de Canudos, de los anabaptistas y grupos afines, de los fundadores de Icaria... Por consiguiente, la cristificación de las promesas supone, en primer lugar, la no-realización histórica, al menos plena, de las promesas, bien sea por la posibilidad siempre abierta del pecado humano que rechaza a Dios en el hambriento y en el sediento (Mt 25, 40ss), bien por lo que suele llamarse «reparo escatológico», que relativiza como aún provisionales hasta las mejores realizaciones intrahistóricas de la justicia. Pero la cristificación de las promesas supone su Espiritualización también en el sentido que expresa aquella célebre frase de Berdiaeff, la más cristiana quizá de cuantas escribió el ruso: el pan para mí es asunto material, el pan para mi prójimo es asunto espiritual. Lo cual significa que la justicia interhumana puede funcionar efectivamente como auténtica espiritualización del afán de abundancia material, pero nunca puede la abundancia desempeñar la tarea de «espiritualización» de la existencia de justicia material, pues sería una espiritualización falsa.

Formulando lo mismo con un ejemplo concreto: en la primera Iglesia se quiso atribuir a Jesús un logion que dice que llegarán días en que cada viña tenga diez mil sarmientos, cada sarmiento diez mil racimos y cada racimo diez mil uvas; cada grano de trigo producirá diez mil espigas y cada espiga diez mil granos... y cuando los santos acudan a tomar un racimo, el otro les dirá: tó-

mame a mí y bendice al Señor por mí.38 Esta palabra dorada no pasó a los evangelios «canónicos» en los que la Iglesia se reconoció suficientemente reflejada; y en este sentido sí que hay una espiritualización del logion milenarista que acabamos de citar, incluso aun cuando hoy parezca haberse cumplido en el mundo desarrollado. Pero en cambio sí que entraron en el N. T. toda una serie de frases que, al margen de cualquier promesa de abundancia, ordena que el que tenga dos dé uno, y declaran que quien ve a su hermano pasar necesidad material y cierra sus entrañas, no posee el amor de Dios. En este otro sentido no hay espiritualización de las promesas o, como hemos dicho con más exactitud, la espiritualización consiste en su cristificación. Y esta observación es fundamental por cuanto ilustra sin vuelta de hoja que el orden económico en el que vivimos, con su producción cada vez más acelerada de abundancia sin justicia, nunca podrá ser defendido teológicamente apelando a la «espiritualización de las promesas», ya que constituye su materialización y su judaización más radical y más perversa.

Y hecha esta observación, hemos de concluir reconociendo que la recta espiritualización de las promesas, en el sentido en que la hemos expuesto, comporta sin duda una difcil *metanoia*: el paso de una «religión» de las promesas a una más sobria y más cristiana «fe» de las promesas.³⁹ Si Bloch decía que «religión tiene que ver con esperanza», el cristiano, mucho más humildemente, sólo puede decir que la fe tiene que ver con la paciencia amorosa e ilusionada. Al menos por lo que toca a esta historia.⁴⁰

³⁸ Puede verse, por ejemplo, en los pasajes milenaristas de San Ireneo: *Adv. Haer.* V, 33.

³⁹ Véase lo que escribí en otra ocasión sobre la «interpretación no religiosa de los conceptos socialistas», en *Este es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 281-293.

⁴⁰ Todo lo expuesto en este capítulo puede parecer a algunos que comporta una cierta absolutización de la categoría de «justicia». Acepto la observación, con tal de que no se tome la absolutización como una exclusivización que dejara fuera otras categorías neotestamentarias como reconciliación, humanidad, libertad, santificación, sabiduría... En el lenguaje teológico hay que procurar realizar el consejo bíblico de que « la justicia y la paz se besan»: todas las categorías pueden totalizar y ninguna agota el tema. Y por eso el descubrimiento de que la justicia

IV. CONCLUSION

Contra lo aquí expuesto suele levantarse la objeción de que se trata de algo nuevo y que, por lo tanto, más parece brotar de una acomodación al espíritu de los tiempos que de una fidelidad al evangelio. A ello hav que responder, en primer lugar, que en el espíritu de los tiempos modernos no existe por ningún lado ese interés por la justicia y por los pobres: tan sólo hay una mayor conciencia de las posibilidades de hacer efectivo ese interés en el caso de que existiese. Y hay que añadir. en segundo lugar, que en la citada objeción se repite un fenómeno bastante frecuente en la historia de la Iglesia y de la teología: se olvida (cuidadosamente tal vez) una verdad y, cuando más tarde alguien intenta recuperar esa verdad, se le arguye que se trata de algo «nuevo».

J. I. GONZALEZ FAUS

Por eso, v porque éste es un libro escrito por jesuitas, permítaseme concluir con unos textos de Ignacio de Lovola. Están tomados de una carta dirigida a una comunidad que atravesaba una difícil situación económica y a la que Ignacio quiere animar a asumir su penuria. Por eso llama más la atención el que los primeros argumentos a que recurre el santo no son los supuestos beneficios ascéticos de la pobreza como privación, sino el valor cristiano de la pobreza como solidaridad o amistad con los pobres: «la amistad con los pobres nos hace amigos del Rev eterno». Ignacio llega a esta conclusión tras una ojeada a la vida de Jesús: porque «los escogidos amigos suvos, sobre todo en el Nuevo Testamento, comenzando por su santísima Madre y los apóstoles..., fueron comúnmente pobres»; y «para evangelizar a los pobres me ha enviado; lo cual recuerda Jesucristo haciendo responder a Juan: 'los pobres son evangelizados'; y tanto los prefirió a los ricos que quiso Jesucristo elegir todo el santísimo colegio de entre los pobres y conversar con ellos, dejarlos por príncipes de su Iglesia y constituirlos por jueces sobre las tribus de Israel».

Y junto a estos detalles referidos al Jesús histórico. pasa el santo también (como hemos intentado hacer nosotros) al Cristo de la fe: «son tan grandes los pobres en la presencia divina que principalmente para ellos fue enviado Jesucristo a la tierra: 'por la opresión del mísero v del pobre, ahora -dice el Señor- habré de levantarme'... Los pobres serán sus amores. Tan excelso es su estado» 41

Y desde Ignacio de Lovola podríamos remontarnos hasta unas palabras de San Juan Crisóstomo que sirven perfectamente de resumen de este capítulo:

> «Viendo Dios que el pobre corría grave peligro por su necesidad y el rico por su inhumanidad, se interpuso El mismo en medio como garante para el pobre y como garantía para el rico: A Mí me lo hicisteis...; No es verdad que el que hace iusticia al pobre la hace a Dios? Y mira qué maravilla: al juzgar no recuerda ninguna otra virtud más que ésta».42

Esta es. efectivamente, la Justicia de Dios revelada en Cristo. Y lo que se hace necesario preguntar es cuántos cristianos creen esto efectivamente o se limitan a hacer de ello el mismo caso que hacen otros cristianos (éstos a lo meior con menos poder político) de la que llamaríamos «utopía sexual del evangelio». No hay, pues, ninguna novedad en todo este libro. La acusación de novedad surge más bien cuando alguien trata de llevar a la práctica lo que un momento histórico hace posible de todos estos textos, a los que parece que toleramos para que adornen nuestras bibliotecas, pero no para que configuren nuestras conductas. Porque, si las cosas son efectivamente así, todo esto ha de tener consecuencias muy importantes a la hora de comprender a la Iglesia.

es una de las categorías más presentes (o quizá la más presente) en el N.T., no está reñido con el reconocimiento de que la opción por ella viene descubierta, recomendada o impuesta por oportunidades históricas (tras las cuales, a lo mejor, también está el mismo Espíritu de Dios que habla a través de los tiempos y de sus signos).

⁴¹ Carta del 7-8-1547 a la comunidad del Colegio de Padua (ed. B.A.C., p. 701).

⁴² Sermón VII sobre la penitencia: PG 49, 333 y 335. El original dice literalmente: «el que se apiada del pobre presta a Dios», frase que ha de ser entendida en el contexto de la concepción de la limosna, por parte de los Padres, no como acto supererogatorio u opcional, sino como obligación de justicia. Y en el contexto también de la oposición de la Iglesia primitiva al préstamo a interés.

La Iglesia y el trabajo por la justicia. Claves para una eclesiología solidaria

por VICTOR CODINA

Tanto las ciencias del hombre como las ciencias sociales nos han hecho hoy más críticos ante la fe, la teología y la eclesiología. En efecto, la historia nos ha mostrado la ambigüedad de ciertas eclesiologías que, bajo una aparente fundamentación teológica, justificaban situaciones injustas. Si se comparan, por ejemplo, la eclesiología de Ginés de Sepúlveda —que defendía la conquista de América y la guerra contra los indios, por considerarlos seres inferiores— con la eclesiología de Bartolomé de Las Casas —que protestaba contra la colonia y su injusticia—, o la eclesiología del cardenal Vidal i Barraquer, se verá cómo desde la eclesiología se pueden legitimar prácticas contrarias y poco evangélicas.

Es urgente, pues, elaborar una eclesiología vigilante y crítica. Pero esta tarea no es fácil, y aún menos fácil es ponerla en práctica. Se requiere para ello una reflexión crítica sobre la historia de la misma eclesiología (I), la deducción de algunos principios orientadores (II) y la elaboración de unas mínimas bases eclesio-

lógicas (III).

REFLEXION SOBRE LA ECLESIOLOGIA EN SU HISTORIA

1. La eclesiología preconciliar

La eclesiología clásica que ha prevalecido hasta el Vaticano II muestra unos rasgos comunes, más allá de las posibles diferencias de escuelas, países y autores: la eclesiología posee un aire de universalidad v sempiternidad, v la Iglesia se define como sociedad perfecta v Reino de Dios en la tierra. La misma lengua latina empleada en los manuales de teología confiere a la eclesiología un halo de transcendencia suprahistórica. Cuando se examina más de cerca la eclesiología preconciliar, se observa en ella una clara tendencia apologética: la Iglesia católico-romana es la única que posee todas las notas que Cristo quiso que distinguieran a su Iglesia. Esta preocupación apologética va estrechamente ligada a una práctica identificación entre Iglesia v jerarquía v a una reducción eclesiológica en la triple potestad de la jerarquía (enseñar, regir, santificar), subrayando por encima de todo la dimensión magisterial de la jerarquía eclesiástica.1

Sin embargo, cuando se observa esta eclesiología más de cerca y con ojos críticos, se constata que la eclesiología dominante hasta el Vaticano II no es más que la elevación a categoría universal de un modelo histórico eclesial muy concreto y determinado: el modelo eclesiológico de la Iglesia de autoridad (potestas).²

Este modelo destaca los elementos institucionales, jerárquicos y jurídicos de la Iglesia, y concibe la Iglesia como una sociedad autoritaria y perfecta, una sociedad desigual en la que el cuerpo sacerdotal ejerce la medición entre el pueblo fiel y Dios a través de unos poderes especiales (Palabra, sacramentos, jurisdicción) que el Espíritu garantiza.

Esta eclesiología jerarcológica tiene también una his-

toria muy definida. Sus raíces se hunden en el cambio de situación eclesial ocasionado por el paso de la Iglesia perseguida a la Iglesia oficial de la época de cristiandad, aunque en realidad su configuración definitiva la adquirió en el siglo IX, en la reforma gregoriana, cuando Gregorio VII, para defender las libertades de la Iglesia (libertas ecclesiae), potenció una Iglesia con fuerte autoridad y poder. En plena polémica entre los poderes del Papa y los del Emperador se fraguaron los primeros esbozos de esta eclesiología en los siglos XIII y XIV, que constituyen verdaderos tratados sobre la jurisdicción del Papa frente a la jurisdicción del Emperador.

La época de la Reforma acentuó aún más la visibilidad y autoridad jerárquicas, para refutar las propuestas protestantes de una Iglesia invisible y laical. La eclesiología del siglo XIX, que verá en la Revolución Francesa la prolongación política de los principios de libertad personal instaurados por la teología de la Reforma, todavía reforzó más los lazos entre Iglesia v jerarquía, v el Vaticano I se centró exclusivamente en torno al Primado del Papa y a la infalibilidad de su magisterio: es la culminación de un proceso de consolidación de la potestad ierárquica y de centralización romana. El pontificado de Pío XII es la ejemplificación máxima de esta eclesiología en nuestros tiempos, a pesar de que el mismo Pío XII, en su encíclica Mystici Corporis, sembró ya, de algún modo, las semillas del futuro viraje teológico.

Este modelo eclesiológico, dominante hasta las vísperas del Vaticano II, está ligado a una peculiar relación entre Iglesia y mundo: la típica de la época de cristiandad. Y precisamente el reforzamiento del modelo se produce siempre que el ideal de cristiandad se siente amenazado: ante las pretensiones seculares del emperador o de los príncipes temporales que no se quieren someter al yugo pontificio; ante la Reforma, que cuartea teológica y geográficamente la cristiandad medieval; ante la Revolución Francesa, que rompe la unidad entre el trono y el altar; ante la independencia americana y ante la unificación italiana, que pone en cuestión el poder temporal del Papa en los Estados Pontificios («la cuestión romana») y desea compensar al Papa humillado con nuevas atribuciones magisteriales y espirituales (primacía de jurisdicción universal y magisterio infalible).

¹ Citemos dos autores españoles, representantes clásicos de esta tendencia: T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, Roma 1950; J. Salaverri, «De Ecclesia Christi», en *Sacrae Theologiae Summa*, I. Madrid 1951, pp. 497-926. A ellos pueden añadirse los tratados de eclesiología típicos de la neoescolástica, como los de Pohlegiers, *Handbuch der Dogmatik*, Innsbruck 1956, o la obra de los dominicos franceses *Initiation Théologique*, París 1952.

² Me permito remitir a algunos trabajos míos anteriores en los que puede hallarse ulterior bibliografía: «Vers una eclesiologia de comunió», en *Qüestions de vida cristiana* 97 (1979), pp. 73-83 (trad. cast.: «Hacia una eclesiología de comunión», en *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* 32[1979], pp. 301-314). «Eclesiología y análisis sociológico», en V. Codina — M. A. De Prada — C. Pereda, *Analizar la Iglesia*, Madrid 1981, pp. 19-54. *Renéixer a la solidaritat*, Claret, Barcelona 1982 (trad. cast.: *Renacer a la solidaridad*, Sal Terrae, Santander 1982).

Más aún: no deja de ser sospechoso que la eclesiología que estamos describiendo silencie sistemáticamente la existencia de otro modelo eclesial diverso del de la eclesiología de autoridad: el de la eclesiología de comunión. Los tratados clásicos de eclesiología parecen haberlo relegado al capítulo de los «adversarios». Sin embargo, sus orígenes son bíblicos y patrísticos: es la eclesiología que prevaleció en los cuatro primeros siglos de la Iglesia y que conservó su influjo hasta el siglo XI. Esta eclesiología destaca, ante todo, las dimensiones sacramentales como koinonía, comunión entre Dios y los hombres. Es la eclesiología típica de Africa y de Oriente, que luego fue quedando marginada ante el desarrollo de la eclesiología romana. Durante siglos, esta concepción eclesiológica se mantuvo soterrada, emergiendo tan sólo de forma esporádica a través de movimientos proféticos y comunitarios, casi siempre contestatarios y que a menudo derivaron en herejías. Citemos tan sólo el sentido de crítica profética que siempre ha poseído en sus orígenes el carisma religioso, desde el monacato hasta la vida religiosa apostólica moderna; los movimientos comunitarios y laicales de los siglos XII y XIII; el milenarismo medieval, el conciliarismo, el protestantismo, el galicanismo, la minoría conciliar del Vaticano I, las eclesiologías proféticas de los países de misión que, en plena cristiandad, diseñaban conatos de eclesiología liberadora e inculturada (Bartolomé de Las Casas, Reducciones del Paraguay, ritos chinos y malabares...).

Este modelo eclesiológico de comunión responde a otra relación Iglesia/mundo: la Iglesia es en el mundo un lugar sacramental del Reino, el lugar «donde florece el Espíritu»; pero no quiere identificarse con el Reino escatológico, ni tampoco quiere desligarse de él: la comunidad eclesial es ya en sí misma, en sus sacramentos y en su praxis, un testimonio de la presencia operativa del Reino en medio de nosotros. De ahí la urgencia por unir el sacramento del altar y el sacramento del hermano.

El último capítulo de estos conatos por elaborar una eclesiología comunitaria se desarrolló en vísperas del Vaticano II: el Concilio convocado por Juan XXIII no hará más que recoger el fruto y conceder carta de ciudadanía a lo mejor de los movimientos eclesiológicos, bíblicos, patrísticos, litúrgicos y ecuménicos que fermen-

taron la Iglesia de la primera mitad del siglo XX. El antiguo polo profético de la Iglesia de cristiandad constituye ahora el núcleo del Vaticano II. Y las resistencias modernas por parte de muchos a aceptar el modelo eclesial del Vaticano II nacen de la inercia de los que hasta tal punto habían identificado la eclesiología con el modelo de Iglesia autoritaria y de poder, típico de la cristiandad, que ahora sienten como vértigo ante el abismo. Pero, en realidad, el Vaticano II no inaugura una peligrosa aventura hacia el vacío, sino que, en un momento en que la cristiandad ha desaparecido como ideal y como realidad, restaura el modelo eclesiológico de comunión, propio de la tradición bíblica, patrística y profética.

Si nos preguntamos ahora por las leyes que parecen determinar un cambio de modelo eclesiológico, podríamos afirmar que siempre que, en la Iglesia, la jerarquía—con la mejor intención—tiende a adquirir poder, prestigio y autoridad (ya sea como suplencia, ya como autodefensa), a la larga se produce un distanciamiento de las bases populares y un acercamiento a los poderosos de este mundo, a los que inconscientemente se desea imitar (imperio, feudalismo, monarquías absolutas, gobiernos autoritarios...) y resurge el modelo eclesial de autoridad. Y viceversa: todo protagonismo del pueblo, de las bases eclesiales, de los laicos, de la profecía, de los carismas..., toda postura de sensibilidad a las exigencias y mociones del Espíritu, que sopla donde quiere, hace generar modelos de eclesiología de comunión.

2. Reflexión crítica sobre la eclesiología contemporánea

El gran mérito del Vaticano II ha sido restaurar una eclesiología de comunión. De la Iglesia definida como sociedad perfecta e identificada con el Reino, se pasa a una Iglesia que se autoproclama sacramento universal de salvación, peregrina hacia el Reino; de una visión jerarcológica se pasa a una concepción de Iglesia como Pueblo de Dios. Todos los grandes temas de la eclesiología del Vaticano II se sitúan bajo la clave del modelo de comunión: Iglesia-misterio, Pueblo de Dios, dinamismo del Espíritu, carisma, laicado, colegialidad, ecumenismo, centralidad de la celebración litúrgica, libertad

religiosa, diálogo con las religiones de la humanidad, acercamiento al mundo misionero, sensibilidad para captar los signos de los tiempos, dimensión misionera de la Iglesia, etc. La nueva eclesiología del Vaticano II no se reduce a la Lumen Gentium, sino que incluye y pervade todos los documentos, en especial Gaudium et Spes y Ad Gentes.

Pero más que analizar de forma pormenorizada la eclesiología del Vaticano II, nos interesa ahora reflexionar sobre la eclesiología del post-concilio. Dejando aparte la tentación involucionista que aflora continuamente en algunos sectores eclesiales, con la pretensión de regresar al modelo eclesiológico de autoridad que se había vivido durante siglos, en el horizonte post-conciliar aparecen hoy como dos grandes bloques eclesiológicos: las eclesiologías del primer mundo y las del tercer mundo.

Eclesiologías del primer mundo son aquellas que han ido desarrollando los principios eclesiológicos del Vaticano II desde el contexto socio-cultural y político-económico de la Europa Occidental y América del Norte.³

Algunos enfoques comunes a todas ellas son los siguientes:

- a) Si la eclesiología preconciliar reflexionaba sobre la Iglesia de forma atemporal, la del postconcilio hace un gran esfuerzo por situar a la Iglesia dentro de la historia de la salvación, dentro de la historia de la Iglesia, dentro de la misma eclesiología. La eclesiología aparece como una reflexión histórica sobre la Iglesia de hoy, a la luz de la eclesiología conciliar.
- b) Frente a la eclesiología preconciliar, que reflexionaba sobre la Iglesia desde dentro del modelo de cristiandad, la eclesiología del postconcilio mira a la Iglesia desde el mundo, desde fuera de la Iglesia. Esta consideración resulta muchas veces dolorosa, pues un

gran sector de la sociedad moderna se desentiende de la Iglesia, la margina, la considera como un residuo del pasado. El eclesiólogo desea hacer desaparecer el desfase entre el mundo moderno, abierto al futuro, y una iglesia anclada en el pasado en muchos de sus elementos estructurales (gobierno), doctrinales (teología), litúrgicos (ritos, símbolos, lenguas), morales (cuestiones sobre sexualidad, por ej.), ecuménicos, vitales (v. gr. el celibato)...

- c) Frente a una eclesiología apologética, la postconciliar es, lógicamente, crítica ante la Iglesia, deseando caminar hacia una Iglesia abierta a las interpelaciones de la historia y de la ciencia, libre, dialogante, sin miedos...
- d) Frente a una eclesiología que venía a ser la ampliación teológica del magisterio, la nueva eclesiología hace emerger la figura del teólogo como elemento crítico, alentador y protagonista de los cambios eclesiales v ecuménicos, y especialmente sensible a la libertad de investigación teológica y a sus dolorosas limitaciones.
- e) Frente al enfoque jerarcológico de la eclesiología anterior, es natural que la eclesiología postconciliar profundice los temas *comunitarios*: Pueblo de Dios, carismas, Cuerpo comunitario de Cristo, sacramento universal de salvación, diálogo ecuménico...
- f) Frente al juridicismo preconciliar, la eclesiología del Vaticano II ha desarrollado el tema del *Espíritu*, ampliando incluso las intuiciones pneumatológicas esparcidas en el Vaticano II.

Esta simple enumeración de las líneas de fuerza de la eclesiología emergente del Vaticano II muestra claramente que su perspectiva está condicionada por la situación de bienestar socio-económico y de democracia política de los países de la Europa Occidental y del Atlántico Norte: su contexto es el de la modernidad, la secularidad y el progreso. No nos puede extrañar que desde el Tercer Mundo la reflexión eclesiológica posea otros acentos.

Las eclesiologías del Tercer Mundo, singularmente de América Latina, también han ido desarrollando las in-

³ Citemos dos obras representativas de esta tendencia: H. KÜNG, La Iglesia, Herder, Barcelona 1968, y la eclesiología de Mysterium Salutis IV/I, Cristiandad, Madrid 1973. Una amplia panorámica de la eclesiología del postconcilio —vista con ojos del primer mundo— puede verse en O. González de Cardedal, «Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica», en Salmanticensis 24 (1977), pp. 525-587.

164

tuiciones conciliares, pero desde otro contexto diferente: 4

- a) Su reflexión eclesial no se hace desde dentro de la cristiandad, ni simplemente desde fuera de la Iglesia (como hace el Primer Mundo), sino desde el reverso de la historia, desde abajo, desde los crucificados de este mundo.
- b) Su diálogo con el mundo no se establece primariamente con el mundo culto, secular y desarrollado, sino con el mundo oprimido y deshumanizado y, consiguientemente, no posee un concepto tan optimista del mundo moderno, ya que experimenta cotidianamente el doloroso precio de la modernidad (del «primer» mundo).
- c) La visión crítica no se limita al pasado eclesial o a sus condicionamientos socioculturales, sino que incluye una mirada lúcida sobre el presente eclesial y sobre las dependencias socioeconómicas de la misma Iglesia y sus consecuencias de cara a la liberación de los pobres.
- d) La eclesiología es consciente de que recoge la praxis eclesial e histórica del pueblo y desea hacer al pueblo protagonista de la historia humana y eclesial. El agente principal no es el teólogo, sino la comunidad de base y el pueblo comprometido.
- e) Los temas conciliares adquieren una nueva impronta desde los pobres: los pobres son el núcleo estructurador del nuevo Pueblo de Dios, como lo fueron en el Exodo; el Cuerpo de Cristo continúa crucificado en los pobres de este mundo; el Reino es Reino de justicia y libertad y pide una anticipación, al menos simbólica, en la historia de este mundo; el ecumenismo no se limita al diá-

logo doctrinal, sino que incluye lo lucha conjunta por la justicia de los hombres; la dimensión de sacramentalidad del Reino no olvida que, de hecho, los pobres son el «test» de toda sacramentalidad; la Pneumatología orienta hacia la realización de la justicia mesiánica como término de la misión de Jesús, que vino a anunciar la Buena Nueva a los pobres.

LA IGLESIA Y EL TRABAJO POR LA JUSTICIA

f) En fin, es una eclesiología que, como Medellín y Puebla han puesto de relieve, parte de un análisis de la realidad y termina optando prioritariamente por los pobres. No es sólo una nueva eclesiología lo que nace en América Latina, sino una nueva Iglesia.

La confrontación de ambas eclesiologías postconciliares es aleccionadora. Nos confirma en la misma conclusión a la que habíamos llegado en la reflexión crítica sobre la historia de la eclesiología: que cuando la eclesiología se aleja o se olvida de los pobres, o simplemente no los tiene como protagonistas de la Iglesia y del mundo, fácilmente se decanta hacia un modelo eclesiológico de autoridad que, en el mejor de los casos, es paternalista y asistencial con los pobres.

El mismo modelo eclesiológico del Vaticano II, si no se decanta teológicamente hacia una eclesiología de solidaridad con los pobres, fácilmente puede involucionar hacia una eclesiología que, so capa de progresismo teológico, de hecho sanciona el «status quo» injusto de nuestro mundo. El Concilio es una puerta abierta al futuro. Pero si no se sale por ella hacia adelante, la puerta aca-

ba por cerrarse.

El mismo Vaticano II, limitado como todo Concilio, seguramente tampoco escapa a estas críticas. La Iglesia que se dibuja en la Lumen Gentium no está demasiado arraigada en el humus histórico de un mundo injusto y divino; el diálogo con el mundo de hoy posee, en la Gaudium et Spes, un tono excesivamente inocente y optimista que la misma evolución histórica se ha encargado de desmentir; el decreto misional Ad Gentes silencia, extrañamente, que los países de misión han sido históricamente, casi siempre, los países colonizados por las potencias europeas. El ideal de Juan XXIII, recogido por el cardenal Lercaro en el aula conciliar, de una Iglesia de los pobres, no pudo ser asumido de hecho, en pro-

⁴ Véanse las lúcidas observaciones de A. Quiroz en su tesis Eclesiología en la teología latinoamericana de la liberación, de próxima publicación en la Ed. Sígueme de Salamanca, Remito también a mis artículos: «El 'cas Küng' vist des d'un barri obrer», en Qüestions de vida cristiana 101 (1980), pp. 77-81; «Eclesiología latinoamericana de la liberación», en Actualidad Bibliográfica 36 (1981), pp. 191-206; «La irrupción de los pobres en la teología contemporánea», en el número sobre Teología y Pobreza de Misión Abierta 74 (1981), pp. 683-692.

fundidad, por el Vaticano II. Los protagonistas teológicos del Concilio no fueron de hecho las iglesias pobres, sino las iglesias centroeuropeas, con todo la positivo y lo negativo que este hecho comporta.

II. PRINCIPIOS ORIENTADORES PARA UNA ECLESIOLOGIA

De esta reflexión crítica y vigilante sobre la eclesiología del pasado y del presente podemos deducir algunos principios orientadores para una eclesiología.

1. Prioridad de la Iglesia sobre la eclesiología

Este primer principio no es más que un capítulo del primado de la praxis sobre la teoría y de la primacía de la caridad sobre la doctrina. En este caso se trata de una doble prioridad, genética y funcional, de la Iglesia sobre la eclesiología:

- a) Genética: La eclesiología supone la Iglesia, es un «logos» sobre la «ecclesia». Incluso la eclesiología normativa del Nuevo Testamento presupone la existencia de una comunidad cristiana sobre la que reflexiona. La eclesiología no puede convertirse en una bella pirueta intelectual de un individuo, sino que debe asumir y reflexionar responsablemente sobre la vida real e histórica de la comunidad eclesial. El eclesiólogo no puede situarse al margen de la Iglesia, fuera de la cual no es posible la existencia de eclesiología («extra ecclesia nulla ecclesiologia»). Ha de ser voz e inteligencia crítica del «nosotros eclesial».
- b) Funcional: La eclesiología se orienta a la Iglesia, no es un «en sí». Esto se entendería mal si se creyese que la eclesiología carece de autonomía epistemológica. El sentido de esta orientación funcional es que la eclesiología, como toda teología, ha de orientarse al servicio de la comunidad cristiana. El carisma del teólogo-eclesiólogo, como todo carisma eclesial, es un don del Espíritu para el bien del cuerpo eclesial, para ayudar al crecimiento y edificación de la Iglesia.

De ahí que toda eclesiología, enraizada en el humus eclesial, deba intentar ayudar a una mejor configuración de la Iglesia en cada momento histórico. De lo contrario, se convierte en algo irrelevante, en un objeto de lujo o de curiosidad. Lo importante, en última instancia, no es la eclesiología, sino la Iglesia.

2. Prioridad cristológica y pneumática en la Iglesia

La praxis eclesial, como toda praxis, no puede crecer de forma salvaje y ciega. Tiene una estructura fundamental, un núcleo genético. Este fundamento es doble: cristológico y pneumatológico, es decir, la Iglesia es fruto de la doble misión trinitaria, la misión del Hijo y la misión del Espíritu. La vida, muerte y resurrección de Jesús y el don del Espíritu son la base de la Iglesia. La Iglesia es siempre la Iglesia de Jesús, la que hace continua memoria de Jesús y de su praxis histórica. Bíblicamente se expresa con la fórmula «Iglesia-Cuerpo-de-Cristo» y, teológicamente, con la expresión «Iglesia-Sacramento-de-Jesucristo».

Pero esta dimensión cristocéntrica no es cristomonística, sino que se completa con la dimensión pneumática: la Iglesia nace en Pentecostés, es «templo del Espíritu», «sacramento del Espíritu», «el lugar donde florece el Espíritu». Por eso la comunidad primitiva sitúa a la Iglesia, dentro del símbolo de la fe, en conexión con la fe en el Espíritu que actúa en ella.

Podríamos decir que hay una prioridad fundamental de la praxis de Jesús y del Espíritu sobre la misma Iglesia. Sin Cristología y sin Pneumatología no hay eclesiología.

Cuando esto se olvida, o se absolutiza la Iglesia, ésta queda secuestrada por la ideología de turno. La jerarquía debe vigilar por mantener la herencia apostólica, pero los teólogos deben ayudar a ello confrontando continuamente a la Iglesia con la Palabra de Dios y con la Tradición viva de la Iglesia.

3. Prioridad del Reino de Dios sobre la Iglesia

La exégesis y la cristología modernas están fundamentalmente de acuerdo en que el centro de la predicación

y de la vida del Jesús histórico es el Reino de Dios. Este Reino es un proyecto global de comunión, de fraternidad y de filiación que constituye el núcleo del designio amoroso del Padre en la historia de la salvación (Lumen Gentium 2). Este plan amoroso de Dios Padre es el que fundamenta la misión del Hijo (Lumen Gentium 3) y la del Espíritu (Lumen Gentium 4). También el Espíritu se orienta hacia la realización del Reino, preparándolo, incoándolo y madurándolo en las diversas etapas de la historia de la salvación, hasta que llegue a su consumación escatológica definitiva.

Desde este punto de vista, la Iglesia es el sacramento del Reino (Lumen Gentium 1, 9, 48), su germen (Lumen Gentium 5), que peregrina por este mundo hacia la patria del Reino (Lumen Gentium VII). Pero, puesto que este Reino es un proyecto de comunión, la Iglesia debe ser ante todo un signo comunitario, un sacramento visible de esta comunión que Dios quiere instaurar entre los hombres y con él. Es esta una ley intrínseca del Reino, ya que, aunque Dios nunca niega su gracia a los hombres de corazón recto, su designio es salvar a los hombres comunitariamente, constituyendo un pueblo (Lumen Gentium 9).

De ahí que el modelo de Iglesia de comunión deba proclamarse como el modelo eclesial originario y más conforme con el plan salvífico de Dios: sólo una Iglesia comunidad, pueblo de Dios, puede ser sacramento del Reino. Los carismas y las estructuras eclesiales necesarias se enmarcan en este contexto comunitario.

Otra consecuencia de esta prioridad del Reino sobre la Iglesia es que todo conato de identificación entre Iglesia y Reino conduce a un engaño típico del mesianismo de prestigio, olvidando que la Iglesia es sólo sacramento del Reino, pero no su consumación.

Finalmente, la prioridad del Reino sobre la Iglesia exige de ésta una postura de modestia, ya que la acción del Espíritu hacia el Reino trasciende los límites de los muros eclesiales. La Iglesia debe otear siempre el horizonte para discernir los signos de los tiempos e interpretar lo que el Espíritu dice a la Iglesia en sus actuaciones en la historia del mundo no eclesial.

4. Prioridad de los pobres en el Reino

Este proyecto global del Padre de formar una humanidad reconciliada, fraterna y filial en Cristo, un Reino de comunión, tiene sus leyes, su pedagogía, sus prioridades. A través de la historia de la salvación se ha ido revelando el modo de actuar de Dios: es un Dios que escucha el clamor de los pobres, salva a los oprimidos, se pone de parte del huérfano, de la viuda y del débil y es el defensor (goel) de quien no tiene abogado. El Mesías futuro vendrá a implantar el derecho y la justicia. Jesús inaugura el Reino optando por los marginados de su tiempo, anunciando el evangelio a los pobres, la libertad a los cautivos (Lc 4, 18-22) y sanando a todos los afligidos por el dolor y la muerte (Lc 7, 22). Finalmente, él mismo se identifica con los pobres (Mt 25), haciendo de ellos los jueces escatológicos de la salvación definitiva. Remito, a este respecto, al capítulo anterior de este mismo volumen.

Las consecuencias eclesiológicas de este principio son claras: la Iglesia de Jesús, sacramento histórico del Reino, ha de ser una Iglesia solidaria con los pobres, una Iglesia que opte prioritariamente por ellos y haga de ellos el núcleo estructurador de su misión.

De ahí que la opción prioritaria por los pobres, típica de la Iglesia latinoamericana, no sea sólo una modalidad episódica de una Iglesia condicionada por un contexto concreto, geográfico y socioeconómico, sino que debe afirmarse que es un constitutivo esencial de toda eclesiología evangélica.

Cuando esta prioridad se ha oscurecido, la Iglesia se ha desviado peligrosamente del proyecto original de Jesús y ha acabado siendo manipulada por intereses mundanos. Precisamente entonces surgen los movimientos proféticos y populares como llamada del Espíritu a una conversión de la Iglesia de Jesús.

Los pobres son un «test» escatológico para la misma Iglesia y el tribunal supremo de toda eclesiología. Obviamente, pues, una eclesiología crítica deberá preguntarse cuál es la situación histórica del mundo (y de los pobres) en el que ella realiza su misión.

III. NOTAS DE UNA ECLESIOLOGIA SOLIDARIA

A la reflexión crítica sobre la historia de la eclesiología y a los principios orientadores que de ella se deducen, habrá que añadir algunas notas teológicas que puedan servir de marco para una eclesiología solidaria.

1. Previamente, sin embargo, es necesario dirigir nuestra mirada al mundo en el que la Iglesia vive y del que

participa.

Un análisis elemental de nuestro mundo nos muestra la existencia de dos bloques claramente diferenciados, divididos geográficamente en países ricos del Norte y países empobrecidos del Sur, que se hallan en situación de total dependencia respecto de aquellos, aunque tengan el derecho a enarbolar su propia bandera. Desde otra perspectiva más sociopolítica, existen sistemas asimétricos de sociedad y sistemas que tienden a una mayor simetría. España, para poner un ejemplo, se halla en el bloque de los países del Norte, mantiene un sistema asimétrico de sociedad y reproduce en su mismo seno las diferencias que se dan a escala mundial.

En esta encrucijada, parece obvio que la Iglesia, en todos sus niveles, debería ante todo sentirse solidaria de los pobres y potenciar sistemas más simétricos de sociedad, que en principio parecen estar más de acuerdo con los grandes valores del Reino. Sin embargo, en la práctica, la Iglesia (y también la Iglesia española), debido a su pasado, se siente tan identificada con los grupos poderosos y con los sistemas asimétricos que no sólo no parece dispuesta a cambiar de orientación, sino que incluso en su intraeclesialidad mantiene formas asimétricas de funcionamiento. Los conatos de algunos grupos de la Iglesia por identificarse con los sectores más pobres y débiles y buscar en la Iglesia y en la sociedad formas más simétricas de producción y de convivencia, no sólo son minoritarios, sino que, incluso tras el Concilio, se ven descalificados por los sectores que poseen el peso de la autoridad eclesial. La Iglesia prefiere poner aceite a las heridas sociales más que luchar por erradicar la causa de dichas heridas. Las dificultades que padecen los grupos más vivos (de la Iglesia latinoamericana y española, por ejemplo) o la amenaza constante de involución eclesial (teológica, ecuménica, litúrgica, canónica,

moral, espiritual, de vida religiosa...) muestran que una eclesiología real de comunión no es posible en la práctica si no sitúa en el centro de ésta a los pobres de la Iglesia y del mundo.

La Iglesia únicamente podrá ser Iglesia de comunión si la comunión pasa por la solidaridad con los pobres. De lo contrario, como la historia nos enseña, las mismas relaciones intraeclesiales quedan viciadas por una concepción asimétrica. El Reino es tan prioritario para la Iglesia que cuando ésta se cierra a las prioridades del Reino, padece en su mismo seno las dolorosas consecuencias de sus yerros y pasa de Iglesia de cristiandad a Iglesia de nueva cristiandad. ¿No es éste el riesgo de la Iglesia española, que en pocas horas pasó del elogio fúnebre en las exeguias del General Franco a una inteligente y admonitoria homilía en la coronación del nuevo rey? ¿Se ha resituado correctamente la Iglesia española en una sociedad no confesional, pluralista, que comienza a vivir la tierna experiencia de la democracia, pero que sigue manteniendo las mismas desigualdades sociales y económicas del pasado? ¿Cómo explicar la creciente ola de anticlericalismo, la indiferencia de los jóvenes, la animosidad de sectores femeninos, cuando en los últimos años del franquismo la Iglesia empezaba a despertar respeto e interés? He aquí algunas cuestiones que requerirían un análisis más pormenorizado, pero que no pueden dejarnos tranquilos.

2. Todo ello nos obliga a formular una eclesiología que introduzca en sus bases teológicas la solidaridad con los pobres. La Iglesia siempre ha tenido una especial preocupación por los débiles, enfermos, ancianos, abandonados, indígenas, etc. Pero esta preocupación era más una aplicación moral y asistencial que un constitutivo eclesiológico esencial. Hoy día, tanto a la luz de la Escritura como de la reflexión crítica sobre la tradición eclesial y del análisis de la situación histórica presente, es preciso hacer de la solidaridad con los pobres algo consustancial al ser eclesial, de tal manera que forme parte de su mismo enunciado.

Las definiciones clásicas de la Iglesia han de ser reformuladas desde esta perspectiva. La Iglesia es el sacramento histórico de la salvación que, bíblicamente, tiene en los pobres a sus destinatarios privilegiados; es sacramento del Reino que Jesús vino a anunciar en primer lugar a los pobres; es sacramento del Jesús que optó por los marginados de su tiempo; es sacramento del Espíritu que promueve la justicia y el derecho, de la comunión que debe comenzar a restaurarse desde los pobres. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, pero el Cuerpo histórico de Cristo de nuevo crucificado en los pobres por los poderes de este mundo (que a veces se llaman defensores de la cristiandad). Es el Pueblo de Dios (laós) que tiene en su base un pueblo de esclavos liberado y se edifica partiendo de la base pobre (ójlos). Es el Templo del Espíritu que gime en toda la creación, en una gestación dolorosa de su liberación. María, prototipo de la Iglesia, es la mujer del Magnificat y la madre del pobre artesano de Nazaret.

Ordinariamente, ante este tipo de definiciones surge la pregunta de si no será éste un peligroso reduccionismo sociopolítico. Reducir la misión eclesial a lo sociopolítico es rebajar la identidad eclesial. Pero pasar por alto esta dimensión es caer en un reduccionismo de signo contrario de graves consecuencias, ya que bajo el nombre del evangelio se pueden sancionar prácticas injustas e inhumanas.

- 3. Hemos de aplicar a la Iglesia, sacramento de solidaridad, las tres dimensiones clásicas de la sacramentología tomista:
- a) Signo rememorativo. La Iglesia es un memorial del amor de Dios, que se nos ha manifestado en la historia de la salvación. Este plan se ha realizado de forma no neutral, sino partidista: los pobres son liberados y los ricos derribados de sus tronos. Esta pedagogía divina, que en Cristo se ha revelado de forma definitiva, no es más que la expresión histórica de la gratuidad de la salvación, de la libre y soberana misericordia de Dios, de su bondad, vulnerable ante el dolor humano. La Iglesia ha de ser el memorial en el mundo de esta solidaridad de Dios con los hombres pecadores hasta el final. Este memorial mantiene vivo, en medio de la historia, el recuerdo de la justicia divina, tan diversa de la humana; de una salvación que no se apoya en los propios méritos, sino en la fe en la misericordia de Dios. La Iglesia es la memoria histórica y subversiva de Jesús y de su misterio pascual.

- b) Signo representativo. La Iglesia en su vida comunitaria, sacramental y testimonial hace presente el plan de Dios sobre los hombres y su especial predilección por los pobres, de tal forma que toda ella aparezca en el mundo como Iglesia de los pobres, para asumir la expresión de Juan XXIII que también Juan Pablo II ha hecho suya (Laborem Exercens, 8, 6).
- c) Signo prognóstico. La Iglesia anuncia proféticamente el Reino de Dios, lo anticipa simbólicamente en su liturgia y en su vida, lo espera ardientemente. Este Reino de justicia, fraternidad y filiación, del que estamos aún tan lejos, es una tarea a realizar y un don que la Iglesia espera de la gracia escatológica del Resucitado. Los pobres son una constante llamada a nuestra conversión: ellos expresan en su carne el pecado del mundo, el juicio de Dios y la distancia entre el plan de Dios y la trágica situación histórica real. Ellos invitan a la Iglesia a orar pidiendo la venida del Reino.
- 4. También las notas eclesiales del Símbolo (unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad) han de ser reformuladas desde esta óptica:

Unidad en una fe que incluye intrínsecamente la opción por la justicia y, por tanto, no utiliza la uniformidad dogmática de las fórmulas de fe para encubrir los conflictos reales, ni cree que las diferencias entre las confesiones cristianas constituyan un obstáculo para la comunión real en la justicia.

Santidad que postula hoy necesariamente una solidaridad lo más real posible con las aspiraciones de los más pobres (mons. Romero). Sin ello, la santidad eclesial es fácilmente consagración ideológica de situaciones injustas. Hay que afirmar que la solidaridad profundamente vivida no es sólo una experiencia ética, sino una auténtica experiencia espiritual y teologal que nos configura con el Jesús siervo de Yahvé y nos hace participar del Espíritu de los tiempos mesiánicos.

Catolicidad que no se reduce a una neutralidad amorfa ni a una visión cuantitativa, sino que afirma la universalidad del Reino y de la vocación eclesial, a través de la parcialidad hacia los pobres.

Apostolicidad que no se limita a una conexión jurídico-histórica con las iglesias apostólicas, ni a la fidelidad material a una doctrina, sino que se mide por la fidelidad a la misión de Jesús y de los apóstoles, que el Espíritu desea continuar en la Iglesia de hoy.

Además de estas cuatro notas clásicas, una eclesiología de la solidaridad debería poseer otras. Enumeremos algunas, sin ánimo de exhaustividad:

- Una Iglesia cuyo centro de gravitación no sea ella misma, sus instituciones, sus libertades, sus poderes y derechos, sino las necesidades y derechos de la mayoría de la humanidad empobrecida.
- Una Iglesia que se preocupe por que los pobres sean los primeros evangelizados, constituyan el núcleo básico de la comunidad eclesial y sean los primeros evangelizadores de la misma Iglesia.
- Una Iglesia que escuche la voz de los pobres de la Iglesia y del mundo como interpelación evangelizadora, como denuncia del pecado del mundo y como tribunal supremo de la Iglesia y de la humanidad.
- Una Iglesia que se atreva a denunciar el pecado personal y estructural del mundo y de ella misma, que se proclame pecadora y necesitada de conversión y se comprometa en la lucha por quitar el pecado del mundo, al mismo tiempo que anuncia valientemente la utopía del Reino.
- Una Iglesia que no tema el conflicto con los poderosos de este mundo, ni la persecución, ni busque tampoco protección para sus instituciones, sino que se apoye en la fuerza de la Palabra y la Cruz de su Señor.
- Una Iglesia que vea en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía, celebraciones eclesiales de la solidaridad del Reino como don gratuito, como presencia, como exigencia de anticipación utópica en la historia.
- Una Iglesia que no tema colaborar con todos aquellos que se orientan hacia el Reino, porque sabe que el Espíritu no queda encerrado en las mallas eclesiásticas.
- Una Iglesia que no tema abrirse a la cultura y a las ciencias modernas y utilizar sus descubrimientos en función del Reino, pero que tampoco los idolatre ni se los

apropie sin discreción, pues sabe que no hay más que un solo Señor.

- Una Iglesia que intente vivir ya en su estructura comunitaria las exigencias del Reino en su dimensión de igualdad, respeto, libertad, participación, corresponsabilidad, como germen del Reino futuro.
- Una Iglesia que no sea anárquica ni salvaje, pero que desee que sus elementos jerárquicos, para servir de verdad al pueblo, se alejen de todo mimetismo de los grandes de este mundo y se acerquen lo más posible, en vida y estilo, a los pobres de este mundo.
- 5. Finalmente, en un mundo marcado no sólo por la injusticia y la brutalidad, sino por la impotencia y la frustración, en el que los jóvenes y los hombres de buena voluntad tienen la tentación del desengaño o de la evasión al intimismo de la cotidianeidad hogareña, la Iglesia ha de ser un signo de esperanza utópica, porque tiene la presencia del Resucitado y el don del Espíritu. Debería ser un fermento de transformación en un mundo sin esperanza de cambio. Debería exhortar a los hombres a levantar la cabeza, porque la liberación es lo que Dios desea para toda la humanidad.

Pero, al mismo tiempo, la Iglesia en estos momentos debe renovar urgentemente su esperanza eclesial «ad intra». Hay tantos síntomas de involución eclesial, de alianza con los poderosos, de miedo al cambio y de defensa de los intereses institucionales que no faltan quienes se interrogan si no sería mejor abandonar la Iglesia y comenzar algo nuevo. O vivir sólo del espíritu evangélico sin Iglesia.

Aquí la eclesiología debería también ejercer su vigilancia crítica y recordar que, en medio de la noche oscura del adulterio eclesial, el Señor no abandona jamás a su Iglesia y que el Espíritu no deja de vivificarla continuamente, llamándola a una continua purificación y renovación. Una eclesiología de la solidaridad debe hacerse solidaria de la misma miseria y pecado de la Iglesia, del espesor de su historia, y debe esperar, contra toda esperanza, en la gracia de Aquel que derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes. La Iglesia pecadora forma parte de la Iglesia de los pobres...

176 VICTOR CODINA

La Iglesia ha de aprender de los pobres a esperar y ha de ver en el clamor de los pobres y en su inquebrantable esperanza el misterioso clamor del Crucificado, que confía en el Padre. Una eclesiología de la solidaridad no temerá descender a los infiernos, porque sabe que Jesús resucitó «de entre los muertos» e inauguró la Utopía del Reino de comunión y solidaridad.

3.° Parte Espiritualidad y hermenéutica

Espiritualidad cristiana en la lucha por la justicia

por JOSEP M.ª RAMBLA

Es ya sorprendente ver unidos fe y justicia. Pero lo es más todavía ver unidos justicia y espiritualidad. Porque durante mucho tiempo la espiritualidad ha sido para el común de los cristianos un fenómeno sin color y escasamente interesante, alejado de la vida y de las preocupaciones agudas de los hombres. Parece, con todo, que ahora se produce un cierto cambio. Incluso aparece una novedad: este resurgir no se limita a los ámbitos tradicionalmente más afines a la vida espiritual, sino que se extiende a otros que durante muchos años se han mostrado distantes de la espiritualidad cristiana más usual. En efecto, hoy presenciamos, de una parte, nuevas formas de vida monástica, el movimiento de renovación carismática, una avalancha de corrientes espirituales orientales, etc. Y, por otra parte, se aprecia también un serio interés por la espiritualidad en las comunidades populares, en el mundo obrero, entre los militantes políticos de izquiedra, en las luchas de liberación del tercer mundo, etc.

Es obvio, sin embargo, que nos hallamos ante un hecho que se presta a múltiples interpretaciones y que incluso parece colmado de ambigüedades. Es preciso, pues, comenzar el presente capítulo averiguando el sentido de la espiritualidad cristiana. Una vez cumplido este paso, examinaremos cómo la fe vivida en la lucha por la justicia puede ser una experiencia espiritual. Sin embargo, la justicia está tan enraizada en la misma fe que al pro-

fundizar en el concepto de espiritualidad cristiana nos introduciremos en el análisis de la experiencia espiritual de la lucha por la justicia.¹

1.—¿QUE ES LA VIDA ESPIRITUAL CRISTIANA?

Llevados por el Espíritu

Iniciamos la reflexión con un principio obvio, aunque de hecho muy olvidado en la práctica: espiritualidad viene de Espíritu Santo. Porque la espiritualidad cristiana es la prolongación en la existencia humana de la acción del Espíritu, «Señor y dador de vida». Este principio nos obliga a salir de la perspectiva demasiado estrecha que centra la espiritualidad en la interioridad o la hace derivar de la actividad del espíritu del hombre. No son, por tanto, espirituales sólo unas determinadas actividades o algunas zonas de la existencia, sino todo aquello que se halla iluminado, marcado o conducido por el Espíritu de Jesús.²

Ahora bien, el Espíritu no obra suprimiendo la entidad de las cosas, sino dándoles consistencia y sin ceñirse sólo a campos determinados de la vida. Incluso si comparamos la misión del Espíritu con la del Verbo, veremos que mientras el Verbo sustituye la persona de Jesús de Nazaret y se manifiesta a través de él, el Espíritu, en cambio, anima a aquellos seres a los que se comunica, escondiéndose en ellos. El Espíritu Santo es la persona de la Trinidad menos aparente y más transparente. El símbolo del viento (ruah, pneuma) expresa muy bien la naturaleza de la acción del Espíritu: muy real, pero invisible y sólo perceptible a través de aquello que es

² Para todo este capítulo, véase la magna obra (en tres volúmenes) de Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, París 1979, sobre todo los dos primeros volúmenes. movido por él. «El aire sopla donde quiere; oyes el rumor, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va» (Jn 3, 8). El Espíritu marca con su propio estilo todo aquello que recibe su impronta y a la vez queda escondido en ella. Como el estilo de un cuadro que no es posible distinguirlo de los colores y de las formas. El Espíritu Santo es «una poesía sin palabras» (Paul Evdokimov). No es, pues, nada extraño que el carácter personal del Espíritu Santo aparezca en la Biblia de una forma muy discreta y que a menudo sea presentado mediante el adjetivo espiritual, es decir, como la cualidad de los seres que anima.

Y ¿qué señal deja el Espíritu? Infunde la vida tanto al hombre (Jn 3, 38) como a todo el resto de la creación (Rom 8, 22). Porque el Espíritu es el don total y, por tanto, nos comunica la vida de Dios y nos lleva a convertir nuestra vida en don para los demás. No destruye ni absorbe nada de lo que toca, sino que reconstruye y da a luz una figura nueva en el seno de todo lo que es viejo o que, simplemente, recibe su acción. Ahora bien, este nuevo nacimiento no es un impulso ciego que se impone fatalmente al cristiano, sino que en él están comprometidas la libertad y toda la interioridad del hombre: la disponibilidad para recomenzar la vida y la historia, la lucidez para descubrir los obstáculos a la acción del Espíritu, el coraje para luchar... La vida espiritual es un «nacer de arriba» (Jn 3, 7), pero a la vez es una vida desde dentro.

Hablar, pues, de espiritualidad no es sólo hablar de una parte de la vida, sino de toda la vida; es referirse a una cualidad que el Espíritu imprime en los seres a los que se comunica, más que a un añadido; es tratar fundamentalmente de la acción bajo el impulso del Espíritu Santo, una acción que compromete la conciencia y la libertad del hombre.

Una aproximación semántica

Como decía antes, una de las cosas que manifiesta la naturaleza de la acción del Espíritu Santo es que en el N. T. es presentada bajo la forma del adjetivo calificativo «espiritual». El Espíritu califica, marca, es el estilo de Dios que aparece en sus obras. Ahora bien, la evolución del adjetivo «espiritual» desde su sentido original,

^{1 «}Entre nosotros... debería existir realmente lo que podríamos calificar como una espiritualidad. Y con ello no se indica ninguna privatización restrictiva de la vida y el pensamiento cristianos en la Iglesia. Esta espiritualidad incluye no sólo el amor desinteresado al prójimo cercano y lejano (porque hoy el amor no se ha de limitar al ámbito privado), sino que se ha de practicar también en forma de auténtica lucha por una mayor justicia y una mayor libertad en la sociedad» (K. RAHNER, Cambio estructural en la Iglesia, Cristiandad, Madrid 1973, p. 102).

con los cambios y erosiones a través de los años, nos ilustrará con más claridad sobre el sentido de la espiritualidad cristiana

El término paulino pneumatikós, que identifica la acción del Espíritu Santo en la vida de los creventes en el Señor Jesús, muy pronto significó simplemente la vida cristiana (v. 1 Cor 2, 13-15; 9, 11; 14, 1). Cuando en el cristianismo primitivo aparece la traducción latina spiritalis, o bien spiritualis, se mantiene la significación de vida cristiana correspondiente al original griego. Entre los siglos V v VI se extiende el sustantivo spiritualitas, correlativo del adietivo spiritualis. Nos movemos todavía en la misma línea de significación: la spiritualitas es el vivir cristianamente. Durante estos primeros siglos cristianos no faltan ciertamente los que entienden mal la vida espiritual o equivocan el camino: los gnósticos valoran exageradamente el papel del conocimiento en la vida cristiana, otros insisten desmesuradamente en fenómenos entusiásticos y extáticos, etc. Y también con el paso del tiempo se va tomando conciencia y se analiza con detalle el papel del esfuerzo humano en la tarea espiritual. Casiano, el maestro clásico de la vida espiritual. hablará de la militia spiritalis y de los spiritalia studia. A pesar de todo, la antigüedad cristiana dejó bien sentado que la espiritualidad deriva de la acción del Espíritu Santo en la vida de los que creen en Cristo, que alcanza la totalidad de la existencia y que, aunque el hombre ha de esforzarse en responder a la obra del Espíritu, sin embargo es el Espíritu quien tiene la plena iniciativa. Se es espiritual en la medida de la propia participación en el Espíritu Santo.

Este sentido amplio y rico del término espiritual-espiritualidad se mantiene fundamentalmente igual a través de los siglos, a pesar de que se va enriqueciendo con los aspectos morales y psicológicos que le añade el monacato, sobre todo desde Casiano. Sólo desde el siglo XVI, y particularmente desde el XVII, se intensifica la cara más subjetiva e intimista de la espiritualidad: la relación personal con Dios, el centramiento en los fenómenos de la conciencia, el distanciamiento del mundo y de la sociedad, una actitud muy recelosa respecto al cuerpo y a las cosas materiales, etc.

Esta visión panorámica nos permite contemplar cómo en sus orígenes, y a lo largo de buena parte de su his-

toria, la espiritualidad cristiana no es la tarea privativa de un tipo de cristianos, digamos especialistas, ni tampoco un aspecto particular de nuestra vida. La vida espiritual abarca toda la existencia del cristiano, es decir, «todo el hombre y todas sus actividades, mediante las cuales el hombre como cristiano corresponde a todas las mociones de Dios. Y no consiste solamente en las prácticas de piedad, sino que ha de informar y dirigir toda nuestra vida, individual y comunitaria, y también todas nuestras relaciones con las demás personas y realidades».³ Es obvio, pues, que partiendo de esta concepción de la vida espiritual, la lucha por la justicia, que es manifestación del amor, tiene en ella una cabida absolutamente legítima. Esto aparecerá de forma todavía más convincente y clara en el apartado siguiente.

Algunas dimensiones significativas de la acción del Espíritu

A fin de captar mejor el sentido de la espiritualidad cristiana y a fin de entender más claramente su relación con la lucha por la justicia, es preciso analizar algunas de las dimensiones más importantes de la acción del Espíritu en el mundo. Porque se comete con frecuencia el error de atribuir al Espíritu Santo y a su acción las cualidades del concepto común de espíritu. Sin embargo, la Biblia, cuando emplea el término espíritu para hablar de Dios, introduce en el vocablo toda la riqueza de contenido sobre Dios y su acción en el mundo, que nos ha descubierto la revelación divina.

Experiencia de Dios. «El Espíritu lo penetra todo, incluso las profundidades de Dios... y nosotros no hemos recibido un espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios» (1 Cor 2, 10.12). El lenguaje queda corto, pero es preciso afirmar inmediatamente que toda vida según el Espíritu lleva a trascenderse y desbordarse, es una experiencia de Dios, absoluto e incondicionado. El hombre experimenta que «supera infinitamente al hombre» (B. Pascal). Porque, «si tenemos la vida del Espíritu, ¡vivamos del Espíritu!» (Gal 5, 25). La vida es-

³ Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús, 1965, Decreto 13, n. 5.

piritual tiene algo de extático, no la podemos reducir y empequeñecer a la medida de nuestros límites creaturales. Con todo, precisemos inmediatamente: ni la acción más propia del Espíritu lleva a la pérdida de la conciencia —los transportes extáticos son los dones menos valorados por Pablo en 1 Cor 12-14— ni la experiencia de Dios significa negación o alejamiento del mundo ni de la historia humana. Dios trasciende el mundo y la historia. pero desde dentro v no desde el margen. Más aún, la experiencia teologal no es ninguna especie de aristocracia del espíritu, como si fuera el privilegio de gnósticos o fuertes (sabios, entendidos, élites, espíritus cultivados...) Porque nada hay tan grande ni tan elevado que pueda alcanzar la grandeza de Dios. Y a la vez, nada hay tan pequeño e insignificante donde Dios no pueda hacerse encontradizo. Ahora bien, desde la parte humana, el signo que muestra que uno se abre realmente al Espíritu de Dios es la capacidad de ponerlo todo en juego para un Dios que se nos entrega y actúa en nuestro mundo: «Sólo hallamos a Dios donde lo dejamos todo para entregarnos a este mundo... cuando se expone la propia vida hasta el punto de perderla, cuando se deja el propio país.4

Integración. Una de las tentaciones más típicas de la vida espiritual es la sectorialización, es decir, el hecho de confiarla a una zona parcial de la existencia. Por ejemplo, ciñéndola a la vida íntima, a la oración, al espíritu, a la vida de la Iglesia, etc., y no extendiéndola a las relaciones sociales, a la acción, al mundo material, a la cultura, a la economía, a la política, etc. De ahí que sea preciso alimentarse continuamente de la enseñanza bíblica y empaparse de su doctrina sobre la acción universal del Espíritu (v. por ej. Rom 8, 9.11.21; 1 Cor 6, 19; 15, 44). En efecto, la concepción bíblica sobre el ámbito de la acción del Espíritu se aparta tanto de la manera corriente de pensar (que contrapone espiritual-material) que llega incluso a hablarnos, paradójicamente,

de un espíritu carnal, que es como decir anti-espiritual (v. Col 2, 18; 1 Cor 3, 3; Gal 5, 19-21), y también de una materia espiritual (v. 1 Cor 15, 44; Gal 5, 22-23). La acción del Espíritu es, pues, integradora del mundo material e inmaterial. Su capacidad de recibir el influjo del Espíritu es lo que hace que estas realidades puedan llegar a ser espirituales. A pesar de que esta visión globalizadora no ha sido durante muchos años la dominante. tiene, sin embargo, raíces muy hondas en el pensamiento más tradicionalmente católico. En concreto la antropología de Santo Tomás de Aquino otorga una parte sustancial no sólo al espíritu, sino también a la materia: el hombre se individualiza en la materia; no existe la división interna entre un intelecto para la contemplación de Dios y una razón para el conocimiento y construcción del mundo; el hombre es tan solidario del cosmos que no ha de superar su existencia en el mundo para conseguir su perfección, sino que se realiza en la construcción del mundo. En resumen, la materia tiene toda la dignidad necesaria para entrar en la espiritualidad. San Francisco de Asís desde hace ocho siglos y Teilhard de Chardin más recientemente, son buenos testimonios de ello. Por tanto, es el hombre, por entero, quien, al acoger al Espíritu de Dios, se hace espiritual.

Alteridad. Esta característica de la acción del Espíritu es muy manifiesta en todo el N. T. El Espíritu obra en el otro, pero no encierra al hombre en sí mismo. El amor de Dios es derramado en nuestros corazones por el Espíritu. Este mismo Espíritu construye la unidad enriqueciéndola con la variedad de dones. Nos introduce a una fraternidad humana que tiene a Cristo como hermano mayor. También es el mismo Espíritu quien, como fuerza expansiva y misionera, impulsa a los creventes (v. Rom 5, 5; 1 Cor 12; Rom 8, 14-15.29; Jn 20, 21-23), El punto culminante de la obra del Espíritu en nosotros será el de transformarnos en soma pneumatikon (v. 1 Cor 15, 44-46). Porque, como soma, el hombre es capacidad y anhelo de comunicación con los demás. Una tendencia. sin embargo, que se halla violentada por la acción del pecado, la carne, en nosotros. Sólo el Espíritu puede lograr la comunicación verdadera, porque él mismo es comunicación y amor sin límites. Cuando el Espíritu haga de nosotros soma pneumatikon seremos persona plena-

⁴ EGIDE VAN BROECKHOVEN, Journal spirituel d'un jésuite en usine, París 1976, pp. 356-357. Cito particularmente en este estudio a Egide porque, además de ser un testimonio muy significativo de la unión con Dios en pleno mundo obrero, ofrece un análisis poco frecuente de su experiencia espiritual.

mente comunitaria. La experiencia del Espíritu se manifiesta, pues, siempre como apertura y no como introversión, y menos todavía como individualismo. Toda la prolongada tradición cristiana en sus mejores testimonios (a pesar de las deformaciones que también se han producido) lo confirma abundantemente. El hombre espiritual ha de recordar siempre que «si te atrae el desierto, Dios prefiere más a los hombres» (Madeleine Delbrêl).

Historización. El Espíritu condujo a Jesús al servicio de los demás con hechos y con palabras. Hechos y palabras que no se ciñeron, sin embargo, al recinto de unas relaciones humanas profundas, pero privadas. La compasión que la multitud despertaba en Jesús (v. Mc 6, 34; 8, 2) nos descubre cómo Cristo no se movía en el terreno del «tú a tú», sino también en relación con los sujetos colectivos, en el campo de la vida pública y con repercusiones evidentes en la historia de su tiempo. El Reino de Dios, centro del mensaje y de la actividad de Jesús, es el ideal hacia el cual se dirige la transformación de la historia. Anunciando el Reino y trabajando para hacerlo avanzar es como Jesús se nos muestra hombre espiritual (v. Lc 4, 18-21). En Jesús de Nazaret se unen la tradición mística, de alejamiento, y la tradición profética, de compromiso en la historia. La dimensión mística, sin embargo, es informada por la dimensión profética. Siguiendo, pues, el camino de Jesús, el cristiano solo podrá ser espiritual en la medida en que se deje conducir por el Espíritu a la creación de la historia de hoy como Jesús hizo con la de su tiempo. Se trata de un dinamismo creador, de una interacción entre el hombre y el mundo, de una intervención en el curso de la sociedad y en toda su red de relaciones y estructuras. A consecuencia de esto, la vida espiritual está marcada por el futuro y la esperanza. Al hombre espiritual le corresponde promover una historia nueva según el Espíritu de Dios. Porque «el Espíritu Santo es el sujeto divino de la historia» (Jürgen Moltmann).

Conflictividad. Hay que subrayar, finalmente, que la espiritualidad cristiana es conflictiva, porque con excesiva facilidad se toma la paz como señal del espíritu; una paz que no tiene, sin embargo, nada que ver con la

paz que proporciona el Espíritu. Un maestro espiritual tan experto en el discernimiento como Ignacio de Lovola es muy cauteloso y enseña que la paz (y todas las demás manifestaciones de la consolación espiritual) es ambigua v. consiguientemente, hay que saber distinguir bien la paz auténtica de la falsa.⁵ No podemos olvidar que el Espíritu que impulsó a Jesús al desierto le condujo ya desde aquel momento por caminos conflictivos: las opciones implicadas en su resistencia a las tentaciones; la definición pública en la sinagoga de Nazaret; la predicación y los milagros; el enfrentamiento a la hipocresía y a la manipulación religiosa; incluso el distanciamiento doloroso de las concepciones excesivamente estrechas del pueblo... En resumen, la vida, la palabra y la acción de Jesús, que culminaron en el Calvario, muestran claramente que el Espíritu le condujo por vías de contradicción. La espiritualidad cristiana, pues, que no es otra cosa que el seguimiento de Jesús bajo la guía del Espíritu, ha de recorrer un itinerario semejante.

Hay tres hechos que producen sobre todo esta conflictividad: promover la justicia del Reino de Dios en una sociedad injusta; hacer que esta justicia sea la de Dios, que exige sobrepasar las concepciones y tendencias limitadas connaturales al hombre; combatir las fuerzas antievangélicas, que tienen gran fuerza en nuestros corazones. En este sentido, la espiritualidad cristiana, aunque es espiritualidad de vida y de resurrección, es también — y precisamente por ello! — espiritualidad de cruz. Una cruz que no surge de nuestros proyectos «espirituales», sino que nos sale al encuentro en el curso del seguimiento. Buena parte de las páginas más brillantes de la espiritualidad cristiana, desde los tiempos de Juan el precursor, se han escrito en las cárceles. A esta «nube de testigos se añaden hoy tantos y tantos que en América Latina y en el resto del mundo «son perseguidos por causa de la justicia». También actualmente espiritualidad v martirio van unidos: «da tu sangre v recibirás el Espíritu», decía una sentencia antigua.

⁵ Véanse, por ejemplo, las dos primeras «reglas de discreción de espíritus» en los *Ejercicios Espirituales*, nn. 314-315.

La opción por los pobres, clave de bóveda de la espiritualidad cristiana

Los aspectos de la espiritualidad que acabamos de analizar constituyen el marco formal de la espiritualidad cristiana. Con todo, dejan todavía a la vida espiritual sin un rostro concreto, no le proporcionan el color de un contenido determinado. La espiritualidad de Jesús de Nazaret, sin embargo, es bien clara y definida: «el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para llevar la buena noticia a los pobres» (Lc 4, 18).6

Todas las dimensiones de la acción del Espíritu antes descritas hallan en la relación con los pobres su realización concreta. La experiencia de Dios pasa a través de la mediación de los pobres (Mt 25, 31-46). La acción del cristiano en favor de los pobres ha de integrar la gran variedad de elementos que componen la trama de nuestro mundo, desde las cosas más materiales hasta las más elevadas. Jesús lo enseña cuando, llevando a los hombres a la plenitud de la vida de Dios, les ayudaba también en sus necesidades físicas y terrenas. El amor a los pobres y la entrega a su causa evita que la exigencia de comunión que produce el Espíritu no se reduzca a un cultivo privado y tal vez plácido de las relaciones humanas y arrastra la comunión hacia un compromiso muy concreto, con toda la riqueza del amor cristiano desinteresado y generoso, hasta dar la vida. La espiritualidad, que ha de insertarse de manera concreta en la historia de nuestro tiempo, halla en los pobres el lugar desde donde optar, luchar y construir. Esta opción por los pobres, finalmente, convierte la espiritualidad cristiana en una espiritualidad de la cruz. Porque los que mantienen la docilidad al Espíritu de Cristo, que es «buena noticia para los pobres», sin buscar el conflicto, experimentarán la suerte dolorosa de los oprimidos de la sociedad, con los que Cristo se identificó.

El Espíritu dirige, pues, a los cristianos hacia los pobres y desvalidos de la sociedad, de manera que la vida espiritual, a pesar de ser universal, acaba por ser claramente asimétrica. Es decir, tiene un polo de atracción:

la opción preferencial por los pobres, que es lo mismo que decir la lucha por la justicia.

Espiritualidad cristiana y justicia

Después de esta descripción de las líneas generales de la espiritualidad cristiana, se ve muy claramente que la justicia no le es en absoluto ajena. Explicando, pues, algunos puntos referentes a la conexión espiritualidadjusticia, podemos formular estas conclusiones:

1) La justicia es interior a la experiencia de Dios, porque es la forma de amar en un mundo injusto, es la forma de buscar el Reino de Dios, es la manera de corresponder al Dios que se nos ha revelado en relación al mundo, a los hombres y a la historia, liberando, redimiendo, salvando.

2) La opción real por la justicia ha de marcar incluso el campo de la vida interior de los cristianos como experiencia de la fe en el Dios liberador revelado en Jesús: la imagen de un Dios con nosotros y que nos abre a los demás, que escucha el clamor de los pobres y nos envía a ellos; sobre todo, el amor que conduce a la kénosis de la pobreza y de la debilidad como valor supremo: los pobres como criterio fundamental de discernimiento; el estilo de vida de Jesús, el hombre espiritual como norma de todas las espiritualidades cristianas (incluso las «contemplativas») y de sus condiciones de vida (estructuras, relación con la sociedad, régimen de pobreza, etc.). Estos y otros rasgos han de dejar su impronta en la vida interior de los cristianos.

3) Rotundamente, la espiritualidad o es espiritualidad por la justicia o no es cristiana. A consecuencia de esto, al redefinir la espiritualidad cristiana hemos descrito de hecho una espiritualidad de la justicia.⁷

⁶ Para todo este apartado, véase J. Sobrino, «La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres», en *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 143-176.

⁷ Ya he indicado antes, y lo doy por supuesto en todo cuanto sigue, que nada de lo que afirmo contradice el gran valor de una auténtica «vida contemplativa» cristiana. Todo consiste en la forma como se enfoque y se viva. Hace ya bastantes años circuló con gran resonancia una carta de una universitaria latinoamericana «relacionada, si no comprometida, con el mundo de la guerrilla», en la que hacía una apología de la «vida contemplativa» y una llamada a los contemplativos a que fuesen fieles a su vocación. Véase «Carta a los verdaderos contemplativos», en *Documents d'església*, 1970, pp. 1407s. Los sentimientos y deseos de aquella muchacha siguen teniendo hoy gran actualidad.

2. LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL EN LA LUCHA POR LA JUSTICIA

Estructura de esta experiencia espiritual

El «buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6, 33) es una formulación unificadora de la existencia del cristiano. Esta expresión, además, lleva a su culminación el «buscad a Dios», leit motiv de la espiritualidad del A. T. Y toda la gran variedad de formas que toma el mandamiento nuevo del amor en el N. T. es también un eco de este carácter unificador de la vida cristiana centrada en el amor concreto a los hombres. Amor que, en la actual situación del mundo, pasa necesariamente por la lucha en pro de una sociedad más justa según el evangelio, la busca del Reino de Dios.

Podemos, pues, afirmar que la estructura esencial de la experiencia espiritual en la lucha por la justicia consiste en un proceso de unificación de toda la existencia en la búsqueda eficaz de la justicia del Reino de Dios. Expongamos los componentes de esta definición:

- 1) Se trata de una experiencia de unidad personal frente a la dispersión exterior y la disgregación interior que amenaza constantemente al hombre. Sin embargo, esta unidad es más un proceso, un irse haciendo, una construcción, que no una realidad ya del todo conseguida. Pero es preciso subrayar que la experiencia espiritual comporta algún grado de unidad personal.
- 2) A la vez, hablamos de *integración* de las diferentes dimensiones de la realidad: individuo-sociedad, mundo interior-realidades exteriores al hombre, privado-público, oración-acción... De alguna manera se vive una cierta *totalización*: abarcarlo todo, unirlo todo, someterlo todo a la acción del Espíritu de Dios.
- 3) Como auténtica vivencia del Espíritu, todo lo marca Dios, que tiene la iniciativa absoluta de todo. Ahora bien, Dios llama y envía desde el corazón de la historia: una historia mal hecha —injusta— que es preciso rehacer. El centro, pues, unificador e integrador es el Dios que hemos de buscar incondicionalmente procurando que reine su justicia.

4) Finalmente, esta búsqueda de la justicia hay que colocarla en el plano del compromiso real, que tiende a la eficacia. No basta un sentimiento profundo de solidaridad que no se traduzca en hechos reales de solidaridad. Por ejemplo, es insuficiente un estilo de vida que, aunque surja de una seria intención de ayudar a los demás, en la práctica ignore a los hombres que sufren en sus circunstancias concretas de opresión o injusticia. Esto no supone, sin embargo, la necesidad de una acción externa, y menos todavía una militancia determinada. Y, con todo, esta espiritualidad es, de una forma u otra, decididamente militante. Y aquí es donde estriba, paradójicamente, la vivencia esencial de gratuidad, el hacerse como niños, el reconocerse como siervos inútiles... Porque los esfuerzos más generosos y mejor dirigidos hacia la consecución del Reino de Dios nunca podrán llegar a ser un medio proporcionado a la llegada del Reino. Y se puede afirmar que el humor, en su sentido más auténticamente profundo, es una buena traducción práctica de este aire que el Espíritu infunde en el compromiso del cristiano.

«Estamos pasando, a través de una noche dolorosa y necesaria, desde un modelo dualista de vida espiritual (vida interior-acción social) a una forma más unitaria, totalizadora y trascendente (Espíritu-totalidad de aquello que existe), en un proceso histórico y conflictivo».8 Vemos, pues, cómo el centro y la fuerza de esta manera de vivir está más allá del binomio clásico contemplación-acción y se halla en el dinamismo operante de la fe animada por la caridad. Porque esta fe es a la vez intención de la plegaria y llamada al servicio de la acción.

Ahora bien, si consideramos cómo se realiza esta estructura de la vida espiritual cristiana en las personas que viven el compromiso por la justicia en medio de la sociedad, veremos una serie de rasgos que la iluminan todavía más nítidamente. A diferencia de algunas formas de vida espiritual más centradas, aunque no exclusivamente, en la interioridad, aquí la unidad de la vida va creciendo por el camino de la inserción en las realidades externas al hombre y en el movimiento de la so-

⁸ Véase F. Urbina, «La vida espiritual es una tentación», en *Concilium* 109 (1975), p. 407.

ciedad. Esto lleva a un equilibrio interior más difícil e inestable. Pero, en cambio, la espiritualidad se enrique-ce con una unidad mucho más concreta, porque la constituyen situaciones muy determinadas, personas o rostros muy precisos, sucesos de la vida social cotidiana... Es, en definitiva, una unidad de vida grávida de realidades concretas. Un obrero que vive una muy intensa vida espiritual en su trabajo de una fábrica anota en su diario:

«Uno me preguntó cuál era el conocimiento más importante. Es el conocimiento de Dios y, después, el conocimiento de los hombres; y estos dos conocimientos son uno solo. Y, finalmente, el conocimiento del mundo; estos tres conocimientos han de formar una unidad. El conocimiento ha de ser concreto: conocimiento concreto del Dios concreto, conocimiento concreto del mundo concretos, conocimiento concreto del mundo concreto. Este conocimiento no tiene verdadero valor si no es conocimiento en el amor».

Todo junto —Dios, hombres, mundo— forman en la fe «la zarza que quema».9

¿Es una «experiencia» la lucha por la justicia?

Hemos visto la estructura de un vivir espiritualmente en la búsqueda de la justicia. Pero ¿cómo llega a ser una «experiencia»? Porque, cuando hablamos de vida o de experiencia espiritual, decimos algo más que hacer la voluntad de Dios o dejarnos llevar por el Espíritu. De alguna manera sugerimos realidades como relación, vivencia, contacto, percepción..., siempre referidas a Dios. Se trata de un percibir la presencia de Dios que actúa en nosotros y por medio de nosotros y que nos atrae a la comunión con El. Esta presencia de Dios se hace sensible a través de signos y efectos como la paz, la alegría, la certeza, la claridad... Ahora bien, la totalidad de nuestra vida y no sólo los momentos de oración o de intimidad, ¿pueden convertirse en experiencia espiritual? ¿Puede serlo la opción y práctica del compromiso por la justicia de la manera como lo hemos descrito anteriormente?

Fundándonos en el N. T. y a la luz de lo que muchos cristianos han vivido a través de los años, podemos afirmar que verdaderamente es posible una *experiencia* espiritual en la lucha por la justicia desde la fe. Esta vivencia está formada, de una parte, por la síntesis vital de una comunión real, práctica y habitual con Dios, presente y obrante en la historia concreta de los hombres; y, de otra parte, por las resonancias que esta unión con Dios provoca en el sujeto. Veamos más detenidamente esta unidad viva.

Es necesario establecer primero que la experiencia de que hablamos es experiencia de Dios; no es, por tanto. una reflexión sobre Dios, sino relación con El. No es suficiente cumplir con lo que Dios quiere, sino que se trata de vivir la vida con alguna referencia práctica y real con aquel que es Señor del Reino que se busca. Podríamos decir que en el fondo último de la vida y de la acción del cristiano comprometido en la lucha por la justicia, cuya experiencia estamos describiendo, hay un Alguien que se nota. Es como un más allá de lo que pensamos v hacemos, que nos impulsa a buscar siempre más y más la voluntad de Dios; es una cierta conciencia de no encontrarnos del todo solos; es un vivir las cosas —acción, lucha, éxito, fracaso, etc.— en relación con un «tú». Pero este encuentro no incluve necesariamente una reflexión, un pensamiento o una conciencia temática sobre Dios. Es un conocimiento real y vivencial más que nocional y corresponde a las categorías de encuentro o relación. Porque hay una forma de unión con Dios que es más propia de la acción y se arraiga sobre todo en el amor. Esta forma de unirse a Dios es la que ahora consideramos.

En segundo lugar hay que afirmar también que, a fin de que la vida del hombre que lucha por la justicia del Reino de Dios sea verdadera experiencia espiritual, es necesario que este encuentro real con Dios tenga su eco en el sujeto. De hecho, no se halla de verdad si no resuena un eco en el corazón del cristiano. Es como una cierta transparencia de Dios y de su acción a través de sus efectos y signos. Un sentirse en relación con Dios. Se puede hablar de «movimientos en el alma» del que lucha por la justicia, de la misma manera que se habla de «movimientos del alma» del que reza o efectúa otra clase de prácticas interiores. Por ejemplo: paz, alegría, euforia,

⁹ E. VAN BROECKHOVEN, op. cit., pp. 298, 356.

aumento de esperanza, etc. Y también: oscuridad, turbación, amargura interior... etc. Todo el discernimiento que —como siempre se ha dicho— es necesario aplicar a este tipo de «sentimientos» cuando uno pretende encararse con la experiencia de Dios en la vida interior, es también imprescindible al considerar las resonancias de la relación con Dios en la lucha por la justicia del Reino. Y, sin embargo, la necesidad ineludible de discernimiento no es negación de la posibilidad real de esta vivencia.

La situación rica y compleja en la que el cristiano tiene experiencia de Dios, incluso en momentos de acción intensa o de lucha encarnizada, es una de tantas manifestaciones prácticas de la densidad de la vida a que están llamados los que por el bautismo han ingresado ya en la familia de Dios, porque son «hijos de verdad». Por eso el N. T. habla a menudo de una vida entera convertida en experiencia de Dios, sin que esta experiencia quede reducida a las partes más *religiosas* o *sacrales* de la existencia. Pensemos sólo en algunos textos especialmente iluminadores:

- «Os pido que ofrezcáis todo lo que sois como sacrificio viviente, santo y agradable a Dios, como auténtico culto de vuestro espíritu» (Rom 12, 1).
- «Cuando comáis, o bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios» (1 Cor 10, 31).
- «Todo aquello que hagáis de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando por ello gracias a Dios Padre» (Col 3, 17).

Estos tres textos consideran la vida del cristiano en su globalidad y no sólo en alguna de las dimensiones de la vida:

- «todo lo que sois» (éste es el sentido del ta somata del original).
- «cuando comáis, cuando bebáis o hagáis cualquier cosa».
- «todo aquello que hagáis de palabra o de obra» (es decir, según la lengua griega, en todo).

Y también los tres mismos textos dicen que el conjunto de la vida, regida toda ella por el querer de Dios

y en comunión con El, tiene el matiz de un encuentro vivencial con Dios:

- «sacrificio viviente, santo y agradable a Dios: auténtico culto del espíritu»,
- «gloria de Dios»,
- «en nombre del Señor Jesús; dar gracias a Dios Padre».

La insistencia en este tipo de expresiones, incluso cuando se habla de cosas tan banales como el comer y el beber, nos indica que todo puede ser vivencia espiritual, experiencia de Dios. Con mucha más razón aquella acción que, como la lucha por la justicia, toca el corazón de la vida cristiana, que es el amor a los hermanos, sobre todo a los más pobres y menospreciados. Además, al escribir a los cristianos que se hallan sumergidos en las mil tareas y responsabilidades de la vida, Pablo les desea siempre que sientan en sus propias vidas paz, confirmación, alegría, etc., es decir, anhela que resuene en el corazón de los cristianos la presencia de Dios, que existe y actúa en la vida de cada uno.

La historia de los cristianos que buscan a Dios principalmente en el servicio a los demás demuestra, con la convicción de los hechos, que no sólo el retiro y la plegaria, sino también los momentos ruidosos de la acción y la lucha pueden ser verdadero encuentro con Dios. Ignacio de Loyola, en su vida y en su enseñanza, fue uno de los exponentes más significativos de esta línea espiritual. Su formulación lapidaria es: «hay que hallar a Dios en todas las cosas». Y ello, según declaración de uno de sus amigos más íntimos e intérprete eminente, Jerónimo Nadal, «sin que dependa de la oración o del sentimiento precedente». Absolutamente coherente con esta manera de vivir y de mirar las cosas, Ignacio aplicará a la vida en su totalidad, vivida en la fidelidad a la voluntad de Dios, toda una serie de atributos que corrientemente se suelen aplicar —y desgraciadamente de forma exclusiva— a la experiencia de Dios hecha en momentos de actividad interior, de retiro, o marcados por su carácter más religioso:

- encontrar a Dios en todas las cosas;
- amar a Dios en todas las cosas;

- hallar devoción en todo:
- buscar a Dios en todas las cosas:
- gozar de Dios en trabajos y lugares distintos;
- buscar la presencia de Dios en todas las cosas;
- traer ante los ojos a Dios;
- transformar en realidad espiritual todo lo que se maneja;
- tener consolación en muchas cosas:
- servirse de todas las cosas para unirse con el Creador y Señor...

Y todavía, Jerónimo Nadal dice de Ignacio que tenía la virtud de sentir la presencia de Dios, de contemplar la presencia de Dios y experimentar el atractivo de las cosas espirituales ... ¡en todo!

Esta concepción de la vida espiritual abarca todas las situaciones del compromiso cristiano en sus variadas manifestaciones. Con todo, se ilumina con una luz especial si la consideramos en el cristiano que lucha por la justicia interhumana. Porque no faltan tampoco hov los testimonios que nos lo confirman. Con matices muy diversos, reaparecen los signos más clásicos del impacto de la acción del Espíritu en la conciencia del cristiano, es decir, toda la gama de vivencias que se pueden recapitular en torno a los dos polos ya estereotipados de consolación y desolación. Una mirada al amplio campo de la actualidad cristiana nos presenta hechos como éstos: experiencia mística en el centro de la sociedad industrial (Egide van Broeckhoven, mundo obrero); plenitud personal y colectiva en la lucha y la muerte (Néstor Paz, la lucha con el pueblo); experiencia pascual de crecimiento en la negación de posibilidades físicas para una eficacia profunda (Joan Alsina, ministerio presbiteral en el tercer mundo); lágrimas de consolación en la identificación con los pobres (Pere Basiana, educación liberadora); sentimiento de gratuidad en la lucha y la persecución (Luis Espinal, voz del pueblo); experiencia de fecundidad de la propia muerte (Oscar Romero, opción preferencial por los pobres)... En el campo de los que luchan por la justicia impulsados por la fe en el Cristo. se vive el sentimiento de contradicción en la incomprensión por parte de los mismos compañeros, se descubre un itinerario espiritual (nube, montaña, noche, «nada») en el camino empinado de la liberación, se experimenta la consolación colectiva en la promoción del pueblo...

Las breves indicaciones precedentes —parte de una inmensa colección posible— nos muestran con claridad que el hecho de vivir hoy la fe en la lucha por la justicia puede culminar en un encuentro con Dios lleno de transparencia; puede culminar en experiencia espiritual o vida espiritual en su sentido más pleno.

Presupuestos de esta experiencia espiritual

Pienso que ha quedado bien sentado en todo lo que precede que vivir espiritualmente no es cosa fácil, sino que compromete a todo el ser. Es una forma de orientar en un sentido muy determinado —hacia el Reino de Dios— la totalidad de lo que uno es y tiene y con la más plena dedicación y entrega. Esto, obviamente, no se hace con facilidad, a pesar de que no exige ninguna preparación alambicada, privativa de personas privilegiadas que disponen de especiales recursos de tiempo o de bienes económicos abundantes. Pero, eso sí, es necesario gastar toda la riqueza del ser humano para llegar a este grado de experiencia de Dios en la lucha por la justicia.

Se requiere, primero, un combate intenso y constante contra el mal. Es cierto que la historia lleva va la impronta vivificadora de Cristo resucitado. Pero, precisamente por eso, hay que ser más sensibles a toda la inmensa serie de agresiones que amenazan esta vida tanto en el corazón del hombre como en la sociedad y en sus estructuras. Puesto que el Resucitado ha empezado ya el Reino del Padre, hay que entablar una lucha a muerte contra las fuerzas del mal que le atacan. Efectivamente, el lenguaje del N. T. habla de combate a muerte a fin de conseguir el Reino: nekrósate (Col 3, 5), thanatoute (Rom 8, 13), estaurosan (Gal 5, 24). La guerra violenta ha de dirigirse contra un mal que actúa y se encarna en todos los estratos de la realidad, desde los más íntimos hasta los colectivos y estructurales (v. Col 3, 5; Ef 6, 10-20). De otra forma, el Reino y la experiencia espiritual de la lucha por la justicia sería pura y simplemente una ilusión.

Segundo, y en íntima conexión con este combate, hav que subrayar la importancia capital del discernimiento cristiano. El compromiso en una lucha en favor de la justicia se mueve siempre entre opciones de evidencia muy precaria. Tanto la orientación del compromiso como la elección de las mediaciones necesarias exigen la luz de un discernimiento hecho de acuerdo con la palabra evangélica, leída en la comunidad cristiana inserta en la sociedad. Del proceso de clarificación evangélica sobresaldrán los puntos hacia donde ha de orientarse el combate siempre necesario. Sin embargo, en una recíproca influencia de combate y discernimiento, el combate constante contra el mal ayudará también a realizar un discernimiento más auténtico, ya que liberará al cristiano de los condicionamientos que a menudo falsean los planteamientos y opciones de los que luchan. Combate v discernimiento constituyen, pues, la trama de una conducta que evita el simplismo de creer que la lucha por la justicia produce ex opere operato la fe. Porque, «ciertamente, los pobres y oprimidos son en sí lugar privilegiado de la presencia de Dios; lo cual, sin embargo, no significa que también lo sean automáticametne para mí: el en si se convierte en para mi precisamente en el ejercicio de la fe».10

El combate y el discernimiento descritos aparecen no sólo como imprescindibles, sino también como muy compenetrados en el campo de la lucha por la justicia. El discernimiento lleva al combate, el combate posibilita el discernimiento. Porque es preciso ciertamente combatir el egoísmo, el odio y la insolidaridad. Pero ¿qué formas revisten en la sociedad de hoy estas actitudes tan antievangélicas? La doble perspectiva citada surge continuamente en el terreno áspero del compromiso por la justicia en la sociedad, compromiso vivido en la fe: la búsqueda de eficacia, las duras exigencias del anuncio evangélico claro y concreto, el riesgo de la denuncia, el enfrentamiento y la lucha, el cambio de mentalidad, la recreación de la plegaria, los nuevos modelos de vida en

común, la persecución... Más aún, el discernimiento y el combate son necesarios no solamente en el plano individual, sino también en el plano comunitario y en el institucional. Y en cuanto a las comunidades e instituciones, si es difícil la decisión de comprometerse en la justicia, quizá todavía resulte más difícil acertar si no se tiene conciencia muy clara de cómo condiciona el *lugar social* no evangélico en que tan a menudo se hallan inmersos los grupos e instituciones cristianas.¹¹

CONCLUSION

Hemos estudiado la vida espiritual desde un ángulo concreto, pero capital: la lucha por la justicia. No hay que infravalorar ninguna de aquellas actividades más centradas en la vida interior, sobre todo la plegaria. Es una cosa evidente y la hemos supuesto a lo largo del estudio, pero no era el objeto del presente trabajo. En cambio, hemos mostrado también cómo todas las actividades que un cristiano puede emprender son una posible experiencia espiritual. Más aún, el Reino de Dios, por el que lucha activamente el cristiano comprometido al lado de los pobres, ha de ser el horizonte que marque también toda la vida interior de los cristianos. Y, todavía más, la misma lucha por la justicia puede convertirse en centro articulador de una experiencia espiritual profunda. Todo cristiano comprometido en la tarea de construir una sociedad nueva ha de poder aplicarse a sí mismo, aunque sea de forma análoga, lo que escribía un verdadero místico que halló su lugar de experiencia profunda de Dios en el trabajo solidario de una fábrica: «Si tuviera que escoger entre la zarza ardiente y Bruselas. escogería Bruselas».12

¹⁰ I. ELLACURIA, «Fe y Justicia», en Christus, México, agosto de 1977, pp. 19-34. La cita se halla en la página 34 del n. de octubre.

¹¹ Todo este aspecto se halla ampliamente desarrollado en J. Libânio, *Discernimiento y política*, Sal Terrae, Santander 1977.

¹² E. VAN BROECKHOVEN, op. cit., p. 293.

La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús

por JOSE IGNACIO GONZALEZ FAUS

No se comprende a Jesús del mismo modo que se comprende a Kant, Hegel o Einstein; únicamente se le comprende dejándose llevar por su Espíritu hacia esa opción, descendiendo con El en la práctica hasta el mismo lugar, y haciendo de éste el punto de partida de una fraternidad y una comunión.

(ARTURO PAOLI, Buscando libertad, p. 86)

El escándalo más radical y la clave tanto de la fe cristiana como de la reflexión cristológica residen en conocer al Crucificado como Hijo de Dios (cfr. Mc 15, 39).

Y he aquí la curiosa situación en que nos encontramos en el primer mundo frente a ese escándalo: el inevitable polvo de los años, junto con la resistencia pecadora del hombre, que —como Pedro antaño— «no piensa de Dios como hay que pensar» (cfr. Mc 8, 33), y junto con el innegable y doloroso pecado de la Iglesia institucional, van haciendo cada vez más inviable ese escándalo. Y lo van haciendo inviable a base de bajar silenciosamente de la cruz al Crucificado.

En el primer mundo, Jesucristo lo es casi todo, menos el Crucificado. Puede ser «el Rey» (que hasta tiene guerrilleros y todo, según en qué países); puede ser «el Hombre» (que quizá condensa la proyección de todas nuestras humanidades frustradas); puede ser el argumento de una libertad que aún no está claro que no sea la libertad para producir paro, miseria y «tercer mundo»;¹ puede ser el «Dios a disposición propia» (un poco en plan del «make it yourself» de las revistas americanas) a cuyos representantes y embajadores ya no se les viste con «el destino del Maestro» (cfr. Mt 10, 24s; Jn 15, 20), sino con los capisayos del honor mundano y los uniformes del protocolo diplomático... La cruz, por su parte, pasa a ser un amuleto o un objeto decorativo, y todos contentos.

En el mundo desarrollado Jesús puede ser todas esas y otras muchas cosas más. Y algunas hasta será preciso que las sea, en una Iglesia que, siendo de la Escatología, está sin embargo en la historia. Pero lo ocurrido es que Jesús parece que puede serlo todo, menos precisamente El Crucificado. Como si su cruz perteneciese al pasado como un episodio definitivamente cancelado. Y como si su Resurrección, en vez de iluminar su cruz, sirviera más bien para eliminarla.

La gravedad de esta situación

Y sin embargo, el Crucificado continúa hoy bien presente entre nosotros, en el rostro de todos los crucificados de la tierra (cfr. Mt 25, 31ss), de todos aquellos ante los cuales «se vuelve el rostro» como ante el Siervo de Yahvé (cfr. Is 53, 3.4). Y a pesar de eso, entre toda la inmensa floración cristológica reciente, sólo el Documento de Puebla se ha atrevido a llamar a esos rostros «rostros de Cristo».² Y el texto de Puebla no es precisamente un texto del primer mundo: el que no lo fuese constituyó la gran batalla que marcó su preparación, como ya es bien sabido.

En esta situación, que personalmente me parece gra-

ve, la tesis que mueve a redactar estas páginas podría formularse así:

- (a) Recobrar ese reconocimiento de Dios en el Crucificado «ante quien se vuelve el rostro» es un elemento indispensable para las tareas hermenéuticas en que anda empeñada la cristología occidental. Y es casi el único elemento que se está dejando de lado.
- (b) Sin ese elemento, la Cristología del primer mundo se va a ver cada vez más abocada a uno de los dos extremos que Torres Queiruga ha caracterizado como «síndrome Morel o síndrome Galot».³

Me atrevo a sospechar que ambos síndromes vienen a personificar los dos mismos escollos que en otra ocasión intenté calificar yo mismo como «el Jesús idea y el Jesús monofisita». Torres Queiruga llega a su calificación tras otear el horizonte intelectual; a mí se me impuso la mía tratando de otear el horizonte de una manera más sociológica. Pero ambos extremos, con todos los matices que se les quiera poner, según las diversas clasificaciones, marcan las dos tentaciones concretas que, en mi opinión, amenazan al cristianismo del primer mundo y a toda cristología que prescinda de esa pieza hermenéutica del Crucificado:

- o no sabrá qué hacer con la divinidad de Jesús v acabará evaporándola o poniéndola en peligro,
- o se agarrará a una confesión verbal desesperada (sólo Dios sabe si en algún momento *interesada*) de la divinidad de Jesús. Un nominalismo que se sentirá tranquilo porque ya ha dicho que Jesús es el Hijo de

l Las gestiones de los Estados Unidos ante el Vaticano para conseguir la remoción de mons. Romero, arzobispo de San Salvador, que se oponía con libertad evangélica a la «solución americana» para el trágico holocausto de El Salvador, y la brutal eliminación del mismo mons. Romero en la misma semana en que aparecieron por primera vez estas líneas (Sal Terrae 802 [marzo 1980], pp. 163-172), no son más que un último ejemplo en favor de esta duda.

² Cfr. nn. 38ss.

³ Cfr. «Problemática actual en torno a la Encarnación», en *Communio* 4 (1979), pp. 45-65 (ver 47ss).

⁴ Cfr. «Las imágenes de Jesús en la conciencia viva de la Iglesia actual», en *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 126-147. A pesar de los inevitables esquematismos de toda clasificación, sigo considerando el presente artículo como una variante de aquél. Allí también se apuntaba la fatalidad con la que, de un escollo, se va a caer en el otro como única manera de salir de él, cuando falta el elemento hermenéutico que aporta la opción por los condenados de la tierra.

Dios, pero que habrá significado en realidad: hijo de Baal, o hijo de Júpiter, o hijo del Abstracto. No precisamente Hijo del Dios Vivo (cfr. Mt 16, 16).

J. I. GONZALEZ FAUS

La segunda de estas tentaciones va está denunciada en otros lugares.6 En las líneas que siguen me gustaría comentar un poco más la primera de ellas. En cierto sentido es la más importante para el posible lector de estas líneas, es decir, para todo ese público con un sincero afán de apertura y de actualización de la fe. pero al que puede amenazar este doble peligro: a) que el deseo de no ser «reaccionario» le convierta en «reaccionista» (y la reacción siempre significa caer en un extremo por huir del otro); v b) que la necesidad de defenderse contra los reaccionarios le impida defenderse también contra los elementos negativos de la modernidad, que de esta manera se colarían en él camuflados ideológicamente.

De esta forma, quisiera también ampliar un poquito más lo que apunté en el número de Sal Terrae de enero de 1980, al guerer tipificar algunas de las reacciones producidas ante el caso Küng: «tengo la sospecha de que en la Iglesia católica europea se pasa hoy, tardíamente, por una especie de protestantismo liberal. Ouizás Harnack representa el máximo de lo que pueden llegar a creer verdaderamente muchos miembros de la sociedad del primer mundo, aun en los momentos religiosos de dicha sociedad» (p. 54). Al margen de si fue acertada la ejemplificación en Harnack, quisiera confesar aquí que esa constatación no procede de ninguna deducción teórica sobre los presupuestos intelectuales de la modernidad. sino de infinidad de conversaciones con mucha gente de

5 Sobre la contraposición entre Yahvé y Baal, véase el interesante artículo de N. LOHFINK, «Die davidische Versuchung der Kirche», en Orientierung 42 (1978), pp. 80-84, y que aparece resumido en el n. 73 (1980) de Selecciones de Teología: «La tentación davídica de la Iglesia», pp. 75ss.

buena voluntad (quizá también de buena situación), pero que experimentan efectivamente las dificultades que vamos a intentar exponer.

Y una última aclaración, bien obvia por lo demás: no pretendo que la opción por los crucificados sea el único v suficiente elemento de la hermenéutica cristológica. Creo sólo que es un elemento, aunque prácticamente indispensable. O dicho de otra manera: la cruz no tiene por qué ser aislada. Al revés: aislarla es muchas veces una cómoda forma de vaciarla de su escándalo. Pues la Cruz de Jesús es la cruz de quien ha vivido de una deteminada manera y ha sido condenado de una determi nada manera. No otra.

La dificultad cultural ante la divinidad de Jesús

Digamos antes que la dificultad que llamamos «cultural» no es la única. Para ser completos habría que reseñar otros dos capítulos de dificultades.

En el primero entrarían todas las dificultades que provienen de la ciencia positiva y que, en definitiva, traducen el hecho de que Dios se somete de veras a la historia sin usar su Divinidad como una ventaja contra ella. Las dificultades que actualmente tanto plantea la ciencia exegética.7 así como la casi imposibilidad de comprender (v de traducir) hoy el lenguaje de los concilios sobre Jesucristo.

En un segundo capítulo entrarían las dificultades que cabría llamar «teológicas»: la dificultad de muchos cristianos —v teólogos— que, al deshacerse de una divinidad comprendida monofisitamente, parece que se quedan sin espacio para la divinidad de Jesús. La piedad popular, va desde los tiempos de los docetas, tiene una tendencia innegable a colocar y a concretar la divinidad de Jesús en algunas negaciones humanas (negación de la ignorancia, o de la historia, etc.). Y cuando la humanidad de Jesús reconquista con derecho esos campos, parece que nos quedamos otra vez «sin espacio» para su divinidad.

⁶ V. gr. en Acceso a Jesús, Sígueme, Salamanca 19793, p. 27, al protestar contra lo que allí llamé «uso de la divinidad de Jesús para fines políticamente conservadores». O en la reflexión posterior a Puebla, cuando escribí que la cuestión decisiva de la cristología actual no es sólo la de si Jesús es Hijo de Dios o no, sino también esta otra: de qué Dios es Hijo Jesús. Cfr. «Diccionario de términos discutidos en Puebla», en Sal Terrae 790 (marzo 1979), p. 207.

⁷ Sobre este punto puede ser útil el librito de R. Brown, Jesús, Dios y hombre, Sal Terrae, Santander 1973, concretamente la parte 1.ª: «¿Llama el Nuevo Testamento Dios a Jesús?». También, M. HENGEL, El Hijo de Dios, Sígueme, Salamanca 1979.

Una de las preguntas que más veces he escuchado es ésta: ¿cómo tengo que imaginar, cómo tengo que concebir la divinidad de Jesús? Y mi respuesta habitual creo que es algo más que una evasiva: la divinidad de Jesús no tienes que imaginarla, tienes que creerla. Sólo lo humano es imaginable. Y en Jesús no hay ninguna negación del pecado, el cual (según el N. T.) es precisamente la fuerza de lo inhumano. El contacto de los judíos del siglo I con Jesús no era un contacto consciente con la divinidad, como tantas veces dejaba entender aquella catequesis católica de los años cuarenta. Y no es fácil pasar desde ahí a la actitud que ya recomendaban Agustín y Lutero: mirar al hombre, imaginarse al hombre... y confesar a Dios.

Queden, pues, enunciados estos dos capítulos por un puro afán de compleción. Ahora pasemos al que propiamente nos interesa en este momento: lo que llamo «dificultad cultural».

La dificultad podría formularse así: da la impresión de que el hombre de las sociedades industriales desarrolladas no sabe qué hacer con la divinidad de Jesús; en muy buena parte le sobra o le viene ancha.

Por supuesto que «el hombre de las sociedades desarrolladas» no existe, como tampoco existe, así, en abstracto, «el hombre moderno». Lo que existe son una serie de condicionamientos ambientales que tienden a actuar (y a veces de forma mecánica e iterativa) sobre los hombres de las sociedades industriales desarrolladas. Pero cada persona es el resultado no sólo de sus condicionamientos y de su psiquismo, sino también de lo que él ha hecho con sus circunstancias y su carácter. Por eso hablamos de dificultad «cultural». Y esos rasgos ambientales que tienden a configurar al hombre del primer mundo, y a veces de forma avasalladora, serían, según los sociólogos, los siguientes: la mentalidad técnica, la tentación de la unidimensionalidad (H. Marcuse), el optimismo oficial del progreso y lo que la Escuela de Frankfurt ha llamado «industria cultural» (es decir, la cultura convertida no en actividad autocreativa del espíritu humano. sino en objeto de producción y consumo industrial).8

Pues bien, al hombre que esos rasgos tienden a configurar es al que parece que le viene ancha la confesión de la divinidad de Jesús. Sospecha que todo quedaría absolutamente igual sin ella, que basta con que Jesús haya sido un gran hombre y un gran hombre religioso, un profeta descomunal cuya profecía sigue vigente, puesto que él rompió ese universo cerrado y unidimensional de la mentalidad de la era técnica, dejándonos referidos a una apertura hacia otra dimensión indecible, diferente y nueva. Esto es lo que primariamente parece necesitar ese «hombre de las sociedades industriales desarrolladas». Y eso parece bastarle.

Esta dificultad existe hoy en día. Y existe entre gentes que son, a veces, sinceramente religiosas, que tienden a ser fieles y que no se hallan situadas precisamente en aquellas zonas de radicalidad política o revolucionaria en las que los obispos tienden a ver los únicos peligros actuales de una reducción de la fe. Mi impresión, cuando me he encontrado con esa dificultad, es que a través de ella tiende a expresarse toda una contextura psíquica que es la que contribuye a crear los rasgos negativos de la modernidad antes citados. Muchas veces, incluso, es esa estructura psicológica la que se vale de los argumentos de tipo científico o teológico anunciados en los capítulos anteriores. Y es a eso a lo que llamé «crisis de protestantismo liberal» en el catolicismo del primer mundo.

Pero una cosa me parece clara: esa crisis merece ser tomada en serio. Y lo que pide una crisis de este género no es ni una repetición verbal de fórmulas (como la que cuentan que le pedía el cardenal Höffner a Hans Küng) ni un salto alocado hacia el «síndrome» opuesto, como el que andan propiciando en estos momentos algunos de

^{8 «}Industria cultural. Ilustración como engaño de masas», en la obra conjunta de M. Horkheimer y T. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Fischer, Frankfurt 1971, pp. 108ss. También H. Mar-

cuse, «Sobre el carácter afirmativo de la cultura», en *Cultura y Sociedad*, Sur, Buenos Aires 1967, pp. 45ss. A su vez, no cabe duda de que la modernidad tiene sus grandes aspectos positivos, que son superconocidos y superjaleados (quizá no tan *realizados...*), y que caben en el célebre grito de la Revolución Francesa o en la triple apuesta por los derechos del individuo, por la revolución democrática y por la revolución social. Pero, aunque ese triple aspecto se formulara tantas veces en contra del cristianismo, pienso que no constituye un obstáculo contra él, sino más bien una especie de *praeparatio evangelica*, que dirían los antiguos.

los sectores eclesiásticos más comprometidos con «los poderes de este mundo» precisamente.9

Lo que pide esta crisis sería: positivamente, un empeño por explicar lo que significa la divinidad de Jesús, los contenidos que tiene su anuncio y sólo él. ¹⁰ Mientras que, negativamente, pide mostrar que no es cierto que todo quedaría igual en el valor del cristianismo si Jesús fuese tan sólo un profeta más genial, o una especie de «clave cifrada» que me sirve a mí para una experiencia religiosa de la vida, pero de la que no sé si, en sí misma, es o no es «Dios de Dios, Luz de Luz y consustancial al Padre». Esto segundo es lo que intentamos esbozar en el resto del presente capítulo.

Hacia una comprensión del significado de la divinidad de Jesús

Efectivamente, si Jesús no es el Cristo por ser «el Hijo del Dios vivo», entonces no podemos afirmar:

a) Ni la solidaridad de Dios con los hombres «hasta el extremo» (de que *El mismo* ha vivido nuestra misma vida, como decían en una de las grandes escuelas cristológicas de la antigüedad). El Dios-Amor quedaría entonces quizás anunciado, pero sin aquello que para el N. T. es inseparable de ese anuncio: *su prueba*, la que permite repetir aquel *ritornello* —«en esto hemos conocido...»— tan típico del N. T.

de la identidad cristiana. Dimensiones de la divinidad de Jesús», en *Este es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana* y realización humana, Sal Terrae, Santander 1980, pp. 21-47.

- b) Ni la asunción del dolor del mundo por parte de Dios en el sentido en que la propone Mt 25, 31 ss. que quedaría entonces reducido a una especie de recomendación piadosa.¹¹ Consiguientemente, no cabe afirmar va aquella horizontalización del cristianismo que es una horizontalización «negativa»: lo que en otro momento formulamos diciendo que el servicio al dolor del mundo era el lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia v transcendencia.¹² No cabe, entonces, más que la horizontalidad «positiva» del hombre que se autoafirma a sí mismo. O, por otro lado, no queda espacio más que para un cristianismo «vertical», lo cual significa un cristianismo interior y separado de lo público. Interioridad v privacidad son precisamente los lugares en los que la Modernidad concibe que puede haber un espacio para «lo religioso» (son también los lugares desde los que una religión dejaría de ser conflictiva para el sistema capitalista).
- c) Ni el valor cristológico de la historia, la cual, vista desde Dios, quedaría reducida necesariamente a ser lo que ya entrevió Aristóteles: una especie de «tinieblas exteriores» a Dios. Pero nunca podría tener la posibilidad de ser «historia de Dios» en el sentido hegeliano del término (aunque colocando la paulina «locura de Dios» en lugar de la hegeliana «necesidad» por la que la historia es historia de Dios).
- d) Ni podemos afirmar tampoco el destino absoluto del hombre, que ya no sería ni estaría llamado a ser de ninguna manera lo que la antigua tradición llamara «hijos en el Hijo».

Pues bien, aquí es donde entra la función hermenéutica de la opción por el pobre: en mi modesta opinión, nosotros, los hombres de las sociedades industriales desarrolladas, no podemos captar el sentido de los cuatro apartados anteriores, si no es desde una profunda conversión a los pobres de la tierra y desde el cambio radical que esa conversión lleva consigo: cambio de men-

¹² Cfr. *ibid.*, p. 650.

⁹ Con ocasión del fenómeno del nazismo, los autores del Instituto de Investigación Social de Frankfurt se dedicaron a elaborar un estudio de lo que llamaron «personalidad autoritaria» (que es la que, en definitiva, acaba propiciando la aparición de los totalitarismos) y de los factores que la hacen posible. Creo que una tarea urgente en estos momentos, para sociólogos y psicólogos creyentes, sería un estudio de lo que cabría llamar «la personalidad denunciadora» y los turbios mecanismos que la ponen en marcha. Cuando uno lee papeles que se están presentando en Roma en estos momentos (y que siempre acaban por filtrarse), anónimos la mayoría de ellos (aunque con recursos suficientes como para entrar en todas las trompas de Eustaquio del Vaticano), no le queda más remedio que avergonzarse de ser hombre y exclamar, parodiando a Mme. Roland: «¡Oh, Dios, cuántos crímenes cometemos en Tu Nombre...!».

¹¹ Véase, sobre este texto, *La Humanidad Nueva*, Eapsa/Mensajero/Sal Terrae, Madrid-Bilbao-Santander 1981⁵, p. 645.

talidad, cambio de corazón, cambio de valores, quizá también cambio de vida... Todo eso que cabe en la célebre palabra griega que traducimos como conversión (metanoia) y que en hebreo alude originariamente a un cambio de camino. Todo lleva a la sospecha de que el hombre de la sociedad postindustrial, adoctrinado por el optimismo oficial de la Ilustración, cree no necesitar (o no capta la necesidad de) esos cuatro elementos citados:

- a) ni de la solidaridad de Dios, porque el mundo es ya oficialmente bueno y no necesita de esas solidaridades;
- b) ni de la asunción del dolor, porque éste quedará eliminado dentro de muy poco y, oficialmente, ya casi no existe:
- c) ni del valor dado por Dios a la historia, porque este valor ya se lo hemos dado nosotros, explicándola como progreso necesario e irreversible;
- d) ni del destino crístico del hombre, porque todos los paraísos trascendentes ya han sido hechos superfluos por el paraíso de la modernidad (piénsese como único ejemplo en la pavorosa apropiación y secuestro de todas las grandes palabras soteriológicas... ¡por los anuncios de la televisión!). Paraíso de la modernidad en el que el pobre hombre moderno goza tan poco que ni siquiera es ya capaz de captar la asombrosa profundidad de aquellas palabras del Zaratustra de Nietzcshe: «todo placer pide eternidad». Pero es que en la industria cultural y en la sociedad de consumo se trata precisamente de que el hombre goce tan poco, para que pueda seguir consumiendo.

La función hermenéutica de la opción por los crucificados de la tierra

Si, por el contrario, nos situamos en eso que modernamente se llama «la dialéctica de la modernidad» o «el reverso de la historia», entonces quizá se hagan más comprensibles las afirmaciones siguientes:

a) El mundo sólo es asumible y el cristianismo sólo tiene un sentido si existe efectivamente esa «solidaridad

de Dios» hasta el extremo de que hemos hablado antes. «Creer después de Auschwitz» sólo es posible así.¹³ Sin ello, creer en Dios sería simplemente una blasfemia (como hemos de temer que sea la fe de muchos que dicen creer en El). Con ello, quizá sea una locura; pero al menos ya no resulta blasfemo.

- b) El mundo sólo es asumible y el cristianismo sólo tiene un sentido si el Cristo del cristianismo es efectivamente el que tiene hambre, sed, frío, desnudez y cárcel, y no el que bendice sin querer un mundo de hambre, frío, desnudez y cárcel. Tuve hambre y te diste por satisfecho con boicotear olimpiadas; estuve en la cárcel y te marchaste a «liberar» Afganistán.
- c) El mundo sólo resulta aceptable y el cristianismo sólo tiene un sentido si en esta historia nos jugamos (v se juega Dios con nosotros) algo definitivo.
- d) El mundo sólo es asumible y el cristianismo sólo tiene un sentido si el destino Divino del hombre le da una dignidad y una grandeza que exigen verse respetadas y germinalmente incoadas ya aquí v ahora, aunque para ello haya que retrasar (y hasta sacrificar) otros mil progresos en el campo de la comodidad, del lujo y de la demostración del poder —creador o destructor—del hombre.¹⁴

Pero lo verdaderamente trágico no son estas palabras, sino más bien el que ya no tenga sentido hablar de «después de Auschwitz». Porque Auschwitz se ha ido perpetuando en el archipiélago Gulag, en Biafra, Vietnam, Bangla-Desh, Uruguay, Guatemala, Camboya... y ¿quién se atrevería a poner un punto final en la lista de «méritos» del mundo moderno?

¹⁴ Sobre este punto es obligado remitir a las maravillosas palabras de Juan Pablo II en la Navidad de 1978: «Navidad, fiesta del hombre».

¹³ La expresión «creer después de Auschwitz» o «hacer teología después de Auschwitz» la popularizó Moltmann, si no me equivoco, y alude probablemente a un sinfín de textos de T. Adorno, más o menos como los siguientes: «Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda la afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas». (...) «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante»: T. Adorno, Dialéctica Negativa, Taurus, Madrid 1975, pp. 361, 365.

CONCLUSION

Estos cuatro puntos me parecen tremendamente serios. Cuando nos situamos en ellos se puede, naturalmente, creer o no creer en la divinidad de Jesús; pero al menos ésta aparece como algo en lo que el cristianismo se lo juega absolutamente todo. Desde ellos quizá se comprenda mejor lo que escribíamos en otra ocasión:

«que si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en El ninguna posibilidad de salvación. El enigma de la historia continúa, y las opciones absolutas son una hybris que el hombre deberá pagar». 15

Soy consciente de que también desde ellos puede haber peligros para la divinidad de Jesús. Y para mí quedan claramente formulados en esta expresión: existe el peligro de confundir la cristofanía de la justicia con el mito de la historia. Pero quisiera añadir un par de observaciones: la primera es que, a nivel personal, pocos mitos me resultarían más difíciles de tragar que ese mito de la historia. Y la segunda, que ese riesgo de confundir la cristofanía de la justicia con el mito de la historia no es el peligro que amenaza hoy seriamente a la Iglesia oficial. ¡Ojalá lo fuera! Porque al menos significaría que se ha tomado en serio la lucha por los hombres y por la justicia. Pero, en mi opinión, el peligro que hoy amenaza a la Iglesia del primer mundo es el que hemos intentado abordar en este capítulo y el que, como defensa contra él, los poderes de este mundo suministren a la Iglesia la posibilidad de proclamar eficazmente que Jesús es el Hijo... de algún dios falso.

Y, para terminar, tal vez ahora se comprenda mejor por qué en el artículo citado en la nota 10 insistíamos en que la Filiación Divina de Jesús no puede ser comprendida al margen de esa experiencia y de esa opción por la que yo me decido a considerar al otro como un hijo de Dios (y no como un competidor, un siervo, un posible aliado, un ser útil o un objeto indiferente). Y por qué insistíamos también en que la divinidad de Jesús se falsifica radicalmente si nos limitamos a afirmar que Jesús fue siempre de la misma manera Mesías e Hijo de

Dios, en lugar de decir (con el Nuevo Testamento) que también se fue haciendo Mesías e Hijo de Dios al tejer su vida con actos de liberación y con actos de filiación que dejaban a Dios ser Padre al crear fraternidad. 16

¹⁵ La Humanidad Nueva (op. cit.), p. 479.

¹⁶ Considero como un excelente complemento o comentario a este capítulo el artículo de RAFAEL AGUIRRE, «¿Se pueden tener noticias de Dios desde el 'dulce encanto' del bienestar?», en Sal Terrae 829 (junio 1982), pp. 427-436.