

# La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico

## REFLEXIONES SISTEMATICAS

En un congreso sobre ecumenismo se trata formalmente de plantear la unidad de los cristianos y de las Iglesias cristianas de tal manera que de un determinado planteamiento se derive una mejor solución teórica y prácticamente. El planteamiento que se presenta en este trabajo está en la línea de lo expuesto en el último Congreso de Frankfurt de 1977, según el enfoque latinoamericano del problema<sup>1</sup>. La unión se realizará si se parte de una praxis histórica según el seguimiento de Jesús y que sea un compromiso real y efectivo con las necesidades y los anhelos de la inmensa mayoría de la humanidad, que es la de los pobres y oprimidos.

En la medida en que la promoción de la justicia se muestra ya de hecho como factor integrador de los cristianos, es éste un argumento en favor de tal planteamiento; aunque históricamente este tipo de praxis divide también comprensiblemente a los cristianos, pero no ya según diversas confesiones, sino según diversas concepciones de ser Iglesia en absoluto, pues la mayor división hoy en la humanidad es la que crea la injusticia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Una Visión Latinoamericana del Ecumenismo*: ECA (octubre-noviembre 1977) 830-81.

<sup>2</sup> En este trabajo enfocaremos la promoción de la justicia en su potencial positivo unificador. Sin embargo, es también evidente que esa promoción es la que divide a la Iglesia y a las diversas iglesias. Sobre esto, véase nuestro trabajo «La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia», *ibid.*, p. 787-804.

Lo que pretendemos mostrar no es sólo que ese planteamiento es eficaz de hecho, sino el derecho a que se planteen así las cosas para el ecumenismo desde un punto de vista evangélico. Si el ecumenismo no se trata regionalmente y no se reduce a los esfuerzos de unidades parciales —aunque no las desdeña—, entonces habrá que buscar el fundamento esencial que posibilite la unidad.

Dicho muy en general, ese fundamento se dará cuando exista una unidad sustancial en la correspondencia al mensaje evangélico por parte de los diversos cristianos. El núcleo de esa correspondencia puede ser formulado según la tradicional tríada de fe, esperanza y caridad. Según esto, lo que intentamos mostrar es dos cosas: 1. Que la praxis de la justicia, como forma de la caridad, pertenece a la totalidad de la correspondencia al mensaje evangélico; y 2. Que la praxis de la justicia es esencial para la misma constitución del momento de fe y de esperanza en la tal correspondencia. Queremos mostrar, por lo tanto, que la promoción de la justicia es esencial —material y formalmente— a la correspondencia con lo esencial del mensaje evangélico.

## 1. LA PRAXIS DE LA JUSTICIA COMO ESENCIAL PARA CORRESPONDER AL MENSAJE EVANGÉLICO

### 1.1. *Determinación de la totalidad esencial del mensaje evangélico*

Para mostrar que la praxis de la justicia es materialmente esencial para corresponder al evangelio hay que determinar, aunque sea muy brevemente, cuál es la realidad más totalizante del evangelio. Eso esencial tendrá que ser algo teológico en sentido estricto, pues aunque la realidad de Dios como tal no es específica y distintiva del mensaje evangélico, sin nombrar esa realidad última y absoluta difícilmente se apuntará a algo que sea en verdad totalizante y no particular, esencial y no provisorio. Por otra parte, esa realidad de Dios deberá ser la que anunció Jesús y la que da cuenta de su propia vida.

Esta realidad teológica y totalizante es lo que en el evangelio aparece como «el reino de Dios». En los sumarios de Mc y Mt es presentado en su prioridad lógica y también cronoló-

gica, y en su calidad de realidad totalizante: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; conviértanse y crean en la Buena Nueva» (Mc 1,15; Mt 4,17). En el pasaje paralelo de Lc sobre el inicio del ministerio de Jesús se determina además que los primeros destinatarios de la buena noticia del reino (Lc 4,43) son los pobres (Lc 4,18).

El reino de Dios es el contenido concreto de lo que es *euaggelion*, buena noticia. El reino de Dios es la totalidad presentada por el evangelio, dentro de la cual se articulan las realidades fundamentales de las que habla el evangelio: el Dios del reino, el Cristo que lo anuncia, la utopía de su contenido, sus destinatarios, la práctica de los hombres para corresponder a ese reino. El problema de la correspondencia al evangelio se traduce entonces eficazmente en la correcta y adecuada correspondencia al reino de Dios.

Antes de seguir adelante conviene aclarar, sin embargo, la relación de Cristo con el reino de Dios, en su estructura formal, pues pudiera decirse que en último término el ideal de un reino de Dios no es algo específicamente cristiano, mientras que la persona de Cristo sí lo es, y por ello habría que buscar en ella, y no en el reino de Dios, lo totalizante del mensaje evangélico.

Pero aquí hay que distinguir, no por afán de sutilezas, sino por sus implicaciones prácticas y teóricas, que consideraremos más adelante, entre una reducción y una concentración cristológica del mensaje evangélico.

Por reducción cristológica<sup>3</sup> entendemos una presentación del evangelio de tal manera que en la misma aparición de la persona de Jesús de Nazaret ha acaecido ya lo último que puede acaecer en la historia según la voluntad de Dios. O, dicho dogmáticamente, que en la encarnación del Verbo se ha realizado adecuadamente la última voluntad de Dios. No cabe duda de que este hecho es fundamental y esencial a la voluntad de Dios, y de que configura específicamente el cristianismo. Pero tampoco se puede decir precipitadamente que ésa es la última voluntad realizada de Dios. Cristo está evidentemente en una relación específica con lo último, tanto al nivel de revelación, de

---

<sup>3</sup> También K. RAHNER, desde otro punto de vista, apunta al peligro de esta reducción, cfr. *Curso Fundamental de la fe*, Barcelona 1979, p. 30.

realización de la voluntad de Dios y de exigencia de Dios a los hombres. Pero no se le puede considerar sin más que sea lo absolutamente último. Si así fuera, vana sería —aun dentro de la misma cristología— la relacionalidad constitutiva hacia el Padre como misterio último y hacia el reino del Padre como realización de la voluntad de ese misterio.

Tampoco se puede decir precipitadamente y sin mayor análisis que si bien Cristo no es lo absolutamente último, sí es la última mediación de Dios. De nuevo aquí hay que avanzar con cuidado y con pasos claros. Por una parte, es claro que Cristo es mediador, y mediador último del Padre, como su palabra y su hijo. El dogma de la encarnación afirma que en ninguna otra persona humana se puede dar tal unidad entre lo divino y lo humano. Pero esto no significa que la adecuada mediación del misterio de Dios, de su voluntad para la historia y de su voluntad realizada en la historia pueda ser adecuadamente una persona. Cristo es el mediador de la palabra del Padre para la historia y es el mediador del modo de corresponder en la realización de esa voluntad; pero él por sí mismo no agota la totalidad de la realización de la voluntad de Dios.

Si vemos un peligro en la reducción cristológica del mensaje evangélico, queremos recalcar la concentración cristológica de ese mensaje. La voluntad de Dios se manifiesta y realiza definitivamente a diversos niveles en Jesús. Qué sea el reino de Dios lo sabremos desde sus nociones más o menos explicitadas, y sobre todo desde su actitud y actividad en servicio de ese reino. Cómo se anuncia y se realiza el reino lo sabremos desde el ministerio de su palabra, de sus actitudes, de la aceptación del destino que le sobreviene por ese anuncio y realización. Quiénes y de qué modo son los destinatarios del reino lo sabremos desde su predilección por los pobres. Qué exige ese reino lo sabremos desde las exigencias al propio Jesús y desde las exigencias de Jesús a sus seguidores<sup>4</sup>.

Si postulamos una concentración cristológica del reino de Dios, pero avisamos de su reducción, es por los peligros teóricos y prácticos que presenta. Teóricamente, la reducción cristológica haría, en último término, vana la mediación del Espíritu en la realización del misterio de Dios, y con ello se vo-

---

<sup>4</sup> Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, New York 1979, p. 143.

latilizaría sutilmente la misma realidad trinitaria de Dios. No hay que olvidar que si Cristo es el mediador del Padre, el Espíritu es quien desencadena historia, es Señor y dador de vida, es quien renueva la faz de la tierra para que esa tierra renovada sea la mediación del misterio de Dios. Es importante notar que en el NT, cuando se habla de la misma plenitud de Cristo, no se la presenta como plenitud individual de Cristo, sino como plenitud que asume a los otros, y en esa coplenitud se podrá decir que Cristo es la mediación adecuada de Dios, pero no sin ella. Así se le presenta a Cristo como cabeza de la humanidad, como primogénito, es decir, en su relación con los demás hombres. En último término, es la humanidad renovada la que se convierte en mediación del misterio de Dios, aunque esa renovación no se podrá realizar sin el espíritu concreto que suscita Cristo y sin que los hombres se configuren a él.

Las dificultades prácticas que presenta la reducción cristológica son más claras. Si se hace de la persona de Cristo lo absolutamente absoluto, entonces es frecuente afirmar que él es el reino de Dios, que en el Tú de Cristo se encuentra el último polo referencial de la fe. De esta forma, aunque no con necesidad lógica, pero sí histórica, se orienta la respuesta al mensaje evangélico más en la línea de la fe, del contacto personal con Cristo, que en la realización del reino de Dios. Lo que sea exigencia de práctica cristiana se verá como importante, ciertamente, pero en último término como posterior y deducible del primer y fundamental acto de correspondencia: la fe en Cristo, su contacto con él. Esto induce a una unilateralidad en la relación con Cristo y a una devaluación del reino de Dios.

Creemos, por el contrario, que si se comienza con el reino de Dios como realidad totalizante, aparece entonces mejor el sentido de la mediación de Cristo, su relación con la mediación del Espíritu y el significado de la correspondencia a lo esencial del mensaje evangélico.

## 1.2. *La praxis del amor como realización del reino de Dios*

Si el que el reino de Dios llegue a ser es lo más esencial y totalizante del evangelio, entonces la pregunta decisiva debiera ser cómo corresponder a ese reino de Dios, cómo estar en sintonía con él. Es evidente que corresponder a una realidad to-

talizante implicará todos los niveles de la existencia humana. Si esa realidad totalizante es el reino de Dios anunciado e iniciado por Jesús, su sintonía con él implicará una correcta relación con el reino, con Dios y con Cristo. De ahí que la correspondencia a esa realidad totalizante deba hacerse a los diversos niveles de praxis y de sentido, de esperanza y de transformación de la realidad, de aceptación y superación del destino impuesto. Y de ahí que desde los comienzos se consagrarse la tríada de fe, esperanza y caridad como expresión de la totalidad de la respuesta al núcleo del evangelio.

No tiene, por lo tanto, mucho sentido mutilar materialmente esa tríada; pero sí es importante recalcar que la esperanza no elimina la necesidad de la caridad y que ésta no sólo se dirige a Dios, sino a la construcción del reino de Dios. La correspondencia con el reino de Dios no se da sólo en la esperanza de que éste *llegue*, sino en una práctica para que llegue a *ser*.

Naturalmente que en el N.T. no existen reflexiones sistemáticas elaboradas sobre este problema, pero sí aparece su realidad. Sea cual fuere la esperanza de la llegada del reino, es evidente que en el N.T. recorre la exigencia a la dimensión práctica, a un hacer, un realizar, que sistemáticamente se puede llamar realización del reino. Que esa práctica se exija *porque* el reino llega o *para que* el reino llegue es ahora secundario. Lo importante es la constatación de que la voluntad de Dios es *que* el reino llegue, *que* los hombres actúen de una determinada manera, y que esa actuación objetivamente tenga un contenido que corresponda al contenido del reino de Dios.

No podemos entrar ahora a la determinación de lo que es el reino de Dios<sup>5</sup>, las diversas nociones sobre él que aparecen en la Escritura, la diversidad de expectativas sobre su forma de acercarse, etc. Lo importante, desde un punto de vista sistemático, es recalcar que el reino de Dios es una realidad en la que el mundo de los hombres sea según la voluntad y la realidad del mismo Dios, es decir, un mundo en que vayan coincidiendo fraternidad humana y filiación divina. Por mínima que sea esta descripción, pone de relieve la esencialidad de la dimensión histórica interhumana del reino de Dios, y la coinci-

---

<sup>5</sup> El reino de Dios indica formalmente «la soberanía real de Dios ejerciéndose *in actu*», y materialmente indica que llegue a ser «el ideal regio de la justicia», J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca 1974, p. 121s.

dencia objetiva, y no meramente arbitraria, entre reino de Dios y exigencia ética del amor humano. Corresponder objetivamente al reino de Dios sería imposible sin una práctica que lleve a realizar el contenido de su utopía. Al reino de Dios que se acerca se le corresponde de hecho en una práctica en favor de su contenido, lo cual, dicho genéricamente, es la práctica del amor.

Recordemos, aunque sea brevísimamente, la dimensión práctica del amor en la cristología, la antropología y la teología.

1.2.1. La figura de Jesús es presentada en los evangelios sobre todo desde su misión. Jesús es enviado a realizar una misión, es decir, una práctica. Sea cual fuere la propia conciencia de Jesús y la determinación de su mesianismo, es claro, como aparece programáticamente en las escenas del bautismo, tentaciones y en su ministerio inaugural, que fuera de esa práctica su persona no tiene sentido.

El contenido de esa práctica es descrito de diversas formas: como ministerio de la palabra, actividad perdonadora, realización de milagros y exorcismos, acercamiento al débil, defensa del pobre, etc. Sistemáticamente hay que afirmar que esa práctica es salvadora, es en beneficio de los otros, para transformarlos a los diversos niveles de su deshumanización. La práctica de Jesús es para los demás, para cambiarlos y para cambiar a su mundo y sus relaciones.

Sea cual fuere, pues, la propia esperanza de Jesús en el advenimiento del reino, ello no paralizó su práctica. Si es difícil o imposible descubrir una síntesis en la propia conciencia de Jesús entre esperanza del reino y práctica del amor, más importante es constatar el hecho objetivo de ambas cosas. Por muy inminente que considerase Jesús la venida del reino<sup>6</sup>, durante su vida puso en práctica su contenido, es decir, el amor a los otros, y denunció claramente su negación.

1.2.2. Lo que se dice de Jesús debe decirse también de sus oyentes. En pura teoría, hubiese sido posible que el contenido de la praxis de Jesús hubiese consistido en exigir de los otros no una praxis histórica, sino la mera aceptación doctrinal de

---

<sup>6</sup> Cfr. O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1973, p. 37ss.

una verdad o la esperanza reposada del advenimiento del reino. Pero ello tampoco fue así. Las declaraciones programáticas sobre la exigencia de conversión y de seguimiento, la declaración del mandamiento del amor, prohíben que la correspondencia objetiva al reino que se acerca sea la pura fe o la pura esperanza. Ante el reino que se acerca hay que cambiar. Por muy cercano que esté el reino y por muy obra de Dios que sea ese acercamiento, el hombre debe corresponderle a través de un cambio radical en su propia vida.

En su estructura fundamental, este cambio consiste en no centrarse, ni egocéntrica ni egoístamente, en uno mismo, sino en abrirse a los otros en una actividad salvadora, re-recreadora; consiste en ser para otros, en una existencia que sea pro-existencia, en ser hombres para los demás. En otras palabras, consiste en la práctica del amor. Fuera de eso no se puede entrar en el reino. Sin una dirección salvadora hacia el otro, no hay correspondencia al reino de Dios.

1.2.3. En el fondo de estas brevísimas reflexiones está, en última instancia, una concepción teo-lógica de la existencia cristiana y una última concepción de Dios. Si decimos que la praxis del amor es esencial para corresponder al reino de Dios, se debe, en último término, a la realidad del Dios del reino. Al anuncio del reino de Dios que se acerca se debe corresponder a dos niveles. Se debe corresponder en la esperanza de que así sea, aceptando que en esa cercanía está el propio sentido de la existencia, y manteniendo la alteridad del misterio de Dios que se acerca, pero que todavía no está ahí. La esperanza es necesaria para corresponder a la *formalidad* de la realidad de Dios como misterio, como Dios mayor e inmanipulable.

Pero se debe corresponder también en una praxis que haga al hombre afín a la misma *realidad* de Dios, tal como ésta se entiende cristianamente. Y esta realidad de Dios, descrita diversamente en la Escritura, tiene algo en común. Bien que se le describa como creador, es decir, dador de vida; bien que se le describa como liberador de los oprimidos en Egipto; bien que se le describa como mishpat, es decir, la justicia puesta en vigor; bien que se le describa como padre misericordioso o madre amorosa; bien que se le describa, finalmente, como amor; todas estas descripciones —aun con matices diversos— apuntan a lo fundamental de su contenido: Dios no es un ser egocén-

trico, sino que sale de sí mismo para amar, re-crear, salvar y humanizar a los hombres.

Por esta última razón teo-lógica, y no como mera exigencia subsecuente de la fe, decimos que en la praxis del amor se da la correspondencia al reino de ese Dios, porque a través de ella y, en último término, sólo a través de ella realizan los hombres la voluntad de Dios, se hacen afines a su realidad, pues la voluntad de Dios no es algo extraño a su misma realidad, sino la expresión para el mundo de lo que él mismo es. Se trata en el fondo del tema clásico de la divinidad del hombre, pero de forma historizada. Lo último que puede hacer el hombre es vivir de la misma vida de Dios, es decir, hacer en la historia lo expresado en la esencia de la realidad de Dios: ser amor, re-creador, salvador, dador de vida.

Corresponder al reino de Dios es en último término corresponder al Dios del reino. Naturalmente que argumentar con el misterio de Dios ofrece grandes dificultades si esa argumentación no se historiza desde Jesús. Pero esa argumentación teológica última tampoco es ajena al evangelio. En pasajes atrevidos se dice: «sean perfectos como el Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48), «sean misericordiosos como su Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Pablo dirá atrevidamente, «sean, pues, imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivan en el amor» (Ef 5,1). Y Juan formulará claramente lo que hemos intentado decir sistemáticamente: «Dios es amor... Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,8.11).

Afirmar que la praxis del amor es realización del reino es, en el fondo, una tautología, pues sin amor interhumano no hay reino de Dios, y en la medida en que el amor se practica entre los hombres, el reino de Dios llega a ser. Otra cosa será analizar la relación entre el amor a Dios y a los hombres<sup>7</sup> y analizar desde la problemática de la gracia cómo se posibilita ese amor. Pero lo importante de estas reflexiones es introducir la práctica del amor —y no sólo la fe y la esperanza— en la primigenia correspondencia al reino de Dios, y no desvalorizarla eficazmente al tratarla a niveles sólo éticos y no estrictamente teológicos o al hacer de la práctica del amor sólo una exigencia

---

<sup>7</sup> Cfr. I. ELLACURIA, *Fe y justicia: Christus* (octubre 1977), p. 23s; J. SOBRIÑO, *Cristología desde América Latina*, México 1977, p. 145-149.

posterior de una fe y una esperanza ya constituidas, lógicamente, con independencia de esa práctica.

### 1.3. *La praxis de la justicia como forma histórica del amor*

1.3.1. Según lo dicho, sería evidente que al subsumir la justicia como forma de amor, la praxis de la justicia pertenecería automáticamente a la exigencia esencial del mensaje evangélico. Nosotros creemos que así es. Pero para ello hay que aclarar qué se entiende por justicia y su relación con el amor.

Por amor entendemos la correcta relación de los hombres entre sí cuando entre ellos se establecen ciertas relaciones. En concreto significa hacer del «otro» o los «otros» destinatarios de la propia actividad para que aquéllos sean más, posean más vida y la tengan cada vez más en plenitud y se llegue así a la común unión. Dado que las relaciones que se establecen entre los hombres son diversas, según los mismos condicionamientos de la humanidad, diverso será el tipo de amor que deba existir, según esas relaciones sean de familia, matrimonio, amistad, etc.

Por justicia entendemos aquel tipo de amor que busca eficazmente humanizar, dar vida, y darla en plenitud a las mayorías pobres y oprimidas de la humanidad. La justicia sería entonces una concreción del amor, teniendo sobre todo en cuenta su destinatario, con la característica cuantitativa de que son mayorías y con la característica cualitativa de que son pobres y oprimidas.

Para el propósito de este trabajo bastan estas caracterizaciones genéricas de lo que es amor y justicia. Pero es necesario esclarecer dos tipos de malentendidos, para que no se piense que la fundamentación de la exigencia de la justicia es llevada a cabo sólo nominalmente, subsumiendo por definición el concepto de justicia en el concepto de amor.

El primer malentendido sería presuponer que ya se sabe lo que es el amor como «género», independientemente de la realización de sus «especies», eficazmente presuponiendo que la esencia del amor va a deducirse mejor del amor matrimonial, familiar o de amistad. La justicia tendría que probar entonces que es una forma histórica del amor, mientras las otras formas del amor serían más evidentemente amor.

El segundo malentendido sería pensar que la justicia es una

forma secundaria del amor, o porque su existencia sería necesaria sólo en ausencia de la caridad o porque la práctica del amor suele conllevar una conflictividad que no hiciese tan presente la característica unitiva del amor.

Nosotros creemos más bien que la justicia es una forma primigenia e irreducible del amor porque responde a la realidad histórica de la humanidad y a la dimensión social de la persona humana. Ignorar estas realidades básicas y reducir el amor a las otras formas del amor sería idealismo, por una parte, y desconocimiento del evangelio, por otra; de la misma forma que sería injusto con la realidad reducir el amor a la justicia.

Lo que ahora nos interesa es mostrar que esa forma de amor que llamamos justicia fue practicada de hecho por Jesús, y que esa forma de amor llevada a la práctica es lugar óptimo para la realización de importantes valores cristianos.

1.3.2. Si no se presupone que ya se sabe lo que es la práctica del amor de Jesús y se auscultan las narraciones evangélicas, aparecen claramente, además de las esporádicas escenas de la amistad de Jesús, dos características de la práctica de Jesús: la ternura y misericordia<sup>8</sup> hacia los pecadores y su identificación con los pobres para darles vida. Estas dos dimensiones no están separadas, pero analicemos breve y explícitamente la segunda.

El que el horizonte de la misión de Jesús fuese el reino de Dios apunta ya a una realidad también histórica en la cual está presente el que se haga justicia a las mayorías pobres. En su misión Jesús se dirige a las muchedumbres, y este dato cuantitativo encuadra ya algo fundamental del servicio de Jesús. Jesús ama a «los muchos», dato que ha sido bien visto por la soteriología, pero que debe ser revalorizado también para comprender su amor histórico Y de esos muchos se compadece. El «*misereor super turbas*» (Mc 6,34) es un dato primario en las narraciones evangélicas para organizar lógicamente su vida y misión.

Y a este dato cuantitativo hay que añadir el conocido dato cualitativo: «He sido enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres» (Lc 4,18). El «otro», correlato de la práctica de su amor, es una colectividad que sociológicamente está suficien-

---

<sup>8</sup> Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 1979, p. 172-180.

temente determinada: el mundo de los pobres<sup>9</sup>. A esas muchedumbres pobres se dirige Jesús, a ellas sirve y trata de re-crear su vida precisamente porque menos vida hay en ellos y a los niveles más primarios. Los cojos, ciegos, paralíticos son los símbolos de aquellos que no tienen vida o menos parecen tenerla.

A ese «otro» colectivo, mayoritariamente pobre, se dirige Jesús en actitud salvadora y re-creadora. Positivamente se observa esto en las escenas simbólicas en las que Jesús se acerca a ellos solidariamente: pobres, enfermos, leprosos, pecadores, publicanos, samaritanos, etc. Y por implicación, pero no menos claramente, puede verse esa solidaridad de Jesús con los pobres en su actitud con los otros grupos sociales causantes de su pobreza. Un análisis de las controversias y anatemas de Jesús muestra que en ellas Jesús está defendiendo al pobre, y no sólo esclareciendo casuísticas religiosas o denunciando hipocresías. A través de lo que Jesús denuncia puede apreciarse lo que defiende.

Lo que Jesús defiende en último término es la vida, el derecho a la vida de los pobres, negado por los otros grupos. Por poner sólo un par de ejemplos, los anatemas de Jesús se dirigen no sólo contra la hipocresía de los líderes, sino contra su opresión: los fariseos son guías ciegos y dejan de lado la justicia, los escribas ponen cargas intolerables, se han llevado la llave de la ciencia y dejan a otros en la ignorancia (Lc 11,37-54). El desenmascaramiento de las falsas tradiciones no sólo se hace para defender la verdadera voluntad de Dios de forma auténticamente ortodoxa, sino para evitar que a las viudas se les devore su hacienda (Mc 2,38ss) y que los padres ancianos se vean privados de su sustento (Mc 7,11s). Las controversias sobre el sábado no son sólo para afirmar verdades antropológicas genéricas sobre el hombre y su señorío sobre el mundo, sino para defender el derecho de comer de quien está en necesidad (Mc 2,23ss)<sup>10</sup>.

El mismo destino de Jesús sólo se explica históricamente a partir de su solidaridad con esas mayorías pobres y a partir de su activa defensa y ataques a sus opresores. La muerte de

---

<sup>9</sup> Cfr. C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres*, Salamanca 1978.

<sup>10</sup> Cfr. P. BENOIT, M.-E. BOISMARD, J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Bilbao 1977, p. 96-110, 215-217, 333-337.

Jesús ocurre ciertamente por fidelidad a la voluntad del Padre, pero históricamente es producto de un determinado amor que conlleva una determinada praxis. Jesús es matado históricamente por los poderes injustos, que vieron en él una amenaza.

Esta breve descripción de la práctica de Jesús no significa reducir toda la vida de Jesús a esa práctica, ni la misión evangelizadora de los pobres a sola su salvación y liberación; no significa que el mismo Jesús viese la justicia como la única forma de amor; no significa que Jesús idealice a los pobres y oprimidos como destinatarios de su práctica; tampoco implica ningún elaborado pensamiento social de Jesús sobre modelos de nueva sociedad y medios para alcanzarla.

Pero dicho todo esto, permanece el dato grueso de que Jesús practicó esa forma de amor que llamamos justicia, que las narraciones evangélicas dan buena cuenta de ello, y que forman buena parte de esas narraciones. Sea cual fuere su explícita noción de reino de Dios, sean cuales fueren sus matices apocalípticos o proféticos, sigue siendo cierto que su servicio al reino de Dios que anuncia se realiza muy importantemente a través del amor eficaz a las mayorías pobres y oprimidas.

1.3.3. Esta forma de amor posee unas características históricas que la especifican con respecto del «amor» en general. Y por poseer esas y no otras características genera —o puede generar— una serie de valores que creemos esenciales al evangelio y a la revelación en general. No es, por lo tanto, sólo el hecho fáctico de que Jesús practicara la justicia como forma de amor lo que la justifica, sino sus mismos elementos internos, que la hacen coherente con la globalidad del mensaje.

Vamos a enumerar algunas de esas características, notando que se descubrirán no sólo del análisis conceptual de lo que sea justicia, sino en su misma realización *in actu*.

1) La justicia toma en serio el hecho primario de la *creación* tal cual es; toma en serio la existencia de mayorías oprimidas. Y ese dato de las «mayorías» no es un dato que fácilmente pudiese ser pasado por alto al hablar de lo esencial del mensaje cristiano. Sin él vano sería buscar la voluntad de Dios en los signos de los tiempos o en sutiles discernimientos sobre su voluntad. La justicia comienza, por lo tanto, con un juicio, mínimo ciertamente, pero decisivo, sobre la verdad de la creación actual.

2) Esa primera honradez con lo real le hace descubrir eficazmente lo que es *pecado*. Desde el reverso de la injusticia, desde la opresión de las mayorías encuentra aquello que es la mayor negación de la voluntad y la persona de Dios: la destrucción de la creación, la muerte de los hombres. Lo que sea ofensa a Dios y correlativamente culpa subjetiva aparece objetivado en la muerte ocasionada a los hombres, o con la lentitud de las estructuras opresoras o con la rapidez de los mecanismos represivos. Recobra la seriedad de la tradición al hablar del pecado «mortal», pero no sólo como muerte del sujeto que lo comete, sino como muerte de quien lo padece.

3) Ante la vida negada o amenazada de las mayorías la justicia trata de re-crear a los hombres, de *darles vida*. Esta se extenderá a todos los niveles y aspirará a la plenitud. Pero la justicia no plantea precipitadamente la vida desde la plenitud, sino que trata de asegurar que haya vida a los niveles más primarios. Trata de que la creación de Dios comience a serlo. Si en el cristianismo existe la posibilidad real de hacer afirmaciones sobre la sublimidad de Dios y correlativamente sobre la sublimidad del hombre, la justicia intenta que esas afirmaciones no sean idealistas y sean precedidas por la aparente modestia de recordar al Dios de la creación y su intención de que el hombre viva<sup>11</sup>.

4) La justicia promueve históricamente que se adopte una *óptica parcial subjetiva* en la práctica del amor y en la realización de la existencia cristiana. Esa óptica es desde abajo, desde la miseria y la opresión, desde el reverso de la historia. De esta forma se recupera eficazmente la óptica evangélica, que sólo superará una universalidad genérica idealista y alienante, si el punto de partida es el débil, el pobre y el oprimido.

5) La justicia promueve además una solidaridad objetiva con los oprimidos, y así una *kenosis objetiva*. El rebajamiento y anonadamiento exigido por la fe se muestra concretamente como solidaridad con los pobres, asumiendo su situación, su causa y su destino<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cfr. H. ASSMANN, *Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación*, en *Tecnología y necesidades básicas*, San José 1979, p. 29-44.

<sup>12</sup> Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima 1977, p. 23-59.

6) La práctica de la justicia que tiende a re-crear a las mayorías pobres ocasiona frecuentemente el proceso de la propia *conversión* y de una radical conversión. La solidaridad con el pobre, aunque se lleve a cabo para servirle a él, se convierte en el servicio del pobre a quienes buscan hacerle justicia. Los pobres, en la compleja realidad de ser pobres, de ser exigencia de ruptura y —cristianamente— de ser sacramentos del Señor, sus rostros sufrientes, evangelizan a quienes en un primer momento quieren servirles. Desde la alteridad del pobre se consiguen los impulsos efectivos e incluso afectivos, y las categorías conceptuales para ser, actuar y saberse de otra manera; es decir, para la conversión, y para que ésta se mantenga.

7) La justicia por su misma estructura histórica pone de relieve una de las características del amor que es el *servicio*. En otras formas del amor, a éste acompaña o puede acompañar la propia gratificación. También en la justicia puede estar presente la gratificación, al menos como sentido profundo de la propia vida, pero por los destinatarios a quienes se dirige y por el tipo de relación que con ellos se establece, la propia gratificación no se presenta como integrante afectivo inmediato. De esta forma puede aparecer más claramente el carácter servicial del amor, el carácter más de dar que de recibir.

8) La justicia hace recobrar la noción bíblica de *prójimo*, no sólo como aquel que está junto a mí, sino como aquel de quien yo me hago prójimo. La justicia es precisamente el movimiento de ir, urgente e incondicionalmente, hacia los pobres y oprimidos, a hacernos prójimos de ellos. La situación de las mayorías, como el gran herido caído en el camino de la parábola del samaritano, descubre lo que significa hacerse prójimo y la malicia fundamental de dar un rodeo, de no hacerse activamente prójimo.

9) La justicia trae consigo generalmente y de manera más clara que otras formas del amor la *persecución* contra quienes la ejercitan. Ciertamente es que en todo verdadero amor debe existir la disposición al sufrimiento y que éste sobreviene a veces de forma muy aguda. Pero en la justicia aparece el tipo de sufrimiento que se llama persecución. El pecado histórico muestra su fuerza y su poder contra quienes practican la justicia. El «tomar la cruz» acaece irremisiblemente, y hace de la vida de

quien promueve la justicia un camino afín al de Jesús, que termina en algún tipo de cruz y muerte históricas<sup>13</sup>.

Cuando decimos entonces que la práctica de la justicia pertenece materialmente a la exigencia fundamental del evangelio, queremos afirmar en primer lugar que Jesús practicó ese tipo de amor, y por lo tanto es esencial a su seguimiento. Pero queremos afirmar también que por ser un determinado tipo de amor, genera o puede generar una serie de valores evangélicos fundamentales. Reconocer la creación de Dios tal cual es, desenmascarar lo más profundo del pecado como dar muerte, acercarse a las mayorías pobres para darles vida, adoptar la óptica parcial subjetiva, realizar objetivamente la conversión y la kenosis, hacerse activamente prójimos, salir de uno mismo para servir, estar dispuesto a la persecución, son todas realidades que acompañan en mayor o menor medida a la práctica de la justicia, y por ello verifican desde su evangelio su fundamentalidad.

La práctica de la justicia pertenece, por lo tanto, materialmente a la exigencia fundamental del evangelio. Sin ella el evangelio quedaría mutilado sustancialmente. Lo que queda por investigar es, más radicalmente, si sin ella puede haber evangelio en absoluto<sup>14</sup>.

## 2. LA PRAXIS DE LA JUSTICIA COMO ESENCIAL PARA EL MOMENTO DE «FE»

Lo dicho creemos que es suficiente para mostrar que la promoción de la justicia pertenece materialmente a lo esencial del mensaje evangélico, pues es aquella forma de amor imprescindible para que se haga ya realidad histórica inicial el reino

---

<sup>13</sup> Aunque en este artículo no hayamos ejemplificado las diversas reflexiones, hagamos una excepción para notar la realidad generalizada de la persecución y el martirio en las iglesias de América Latina precisamente por la promoción de la justicia. El mismo *Documento de Puebla* tuvo que reconocerlo, aunque con cierta timidez, cfr. nn. 265, 668, 1138.

<sup>14</sup> Naturalmente que la práctica de la justicia tiene su propia concupiscencia histórica y los riesgos inherentes a cualquier cauce histórico para corresponder al evangelio. No es que se pretenda negar esto, como no se podría negar que el cauce de la vida contemplativa, por ejemplo, dentro de sus positivos valores, tiene su concupiscencia y peligros. Más bien se ha intentado describir los valores positivos que se pueden generar en el cauce de la justicia.

de Dios o para que sea un reflejo en la historia de la utopía transhistórica de dicho reino. Pero, por otra parte, el ecumenismo plantea el problema de la unidad en la fe y desde la fe, y por ello hay que analizar la importancia de la promoción de la justicia para la constitución del momento específico de fe.

### 2.1. *La relación formal entre fe y justicia*<sup>15</sup>

Fe y justicia no son dos actividades del hombre que fuesen homogéneas y coexistiesen por simple adición, de modo que pudiesen cultivarse la una sin la otra. Fe y justicia responden más bien a dos áreas diversas de la constitución del hombre: el área de sentido del sujeto y para el sujeto, y el área de la práctica histórica del sujeto que opera sobre la realidad. Deben ser vistas desde un principio en unidad, como partes diversas de un todo y mutuamente relacionadas, precisamente para que exista la totalidad de la respuesta cristiana.

No se trata, según esto, de dar una primacía absoluta ni al momento de fe ni al momento de justicia. Lo que lógicamente tiene primacía desde un punto de vista cristiano es la decisión y acción de Dios de manifestarse a la historia y salvarla. La respuesta a esa iniciativa no es ni la sola fe ni la sola justicia, sino la totalidad de la existencia cristiana.

Dentro de la respuesta unitaria, la fe influirá en la realización concreta de la justicia. Pero aquí vamos a estudiar solamente el influjo que tiene la justicia en la misma fe. Para mostrar ese influjo no nos vamos a fijar en un análisis conceptual meramente, según el cual los conceptos de fe y justicia, entendidos según la Escritura o el dogma, se exigiesen mutuamente. Más bien nos fijaremos en el influjo real que tiene la justicia en la fe dentro del proceso histórico de su realización.

<sup>15</sup> Cfr. I. ELLACURÍA, *Fe y Justicia: Christus* (agosto-octubre 1977), p. 26-33, 19-34; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972; *El Ser y el Mesías*, Salamanca 1973; J. ALONSO DÍAZ, *Términos bíblicos de Justicia Social y Traducción de Equivalencia Dinámica: Estudios Eclesiásticos* (enero-marzo 1976), p. 95-128; MIGUEZ BONINO, *La fe en busca de eficacia*, Salamanca, 1977; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Lima 1971, sobre todo p. 238-349; J. SOBRINO, *La vida religiosa a partir de la CG XXXII de la Compañía de Jesús: Diakonia*, Suplemento 1 (mayo 1978), p. 49-70; W. KERBER, K. RAHNER, H. ZWIEFELHOFER, *Glaube und Gerechtigkeit*, München 1976; VARIOS, *The Faith that does Justice*, editado por John C. Haughey, New York, 1977.

Desde un punto de vista meramente conceptual y puntual, pudiera discutirse si en el inicio cronológico está primariamente el momento de fe, es decir, de aceptación genérica del misterio de Dios que se ha acercado en Cristo, o el momento de justicia, es decir, de disponibilidad genérica a una práctica amorosa y eficaz hacia las mayorías pobres.

Lo que nos interesa es más bien cómo acaece el mismo proceso de la fe y el carácter procesual de la fe. Y para ello creemos que es formalmente necesaria la práctica de la justicia. Pensamos que para la apropiación personal e histórica de lo que de «fe» hay en los contenidos genéricos de la fe y, más en general, en el misterio de Dios, es necesario un tiempo, y un tiempo cualificado en el que ocurran determinadas praxis, y también determinados modos de ser afectados por la historia para que pueda ocurrir eso que en lenguaje humano llamamos la experiencia de Dios. Y creemos que las características históricas de la praxis de la justicia son aptas, y además en alguna forma necesarias para que se dé un proceso que permita la experiencia cristiana de Dios y además se conciba el acceso a Dios precisamente como proceso.

Quizá pudiera objetarse a lo dicho que sí existe una relación entre fe y amor en cualquiera de las formas en que se expresa el amor, pero que no es necesario que sea precisamente la justicia como forma de amor la que es esencial para la constitución del momento de fe. Para responder a esta objeción hay que tener en cuenta tanto el contenido del misterio de Dios, el objeto propio de la fe, como la situación histórica actual. Por lo que toca al primer punto, lo desarrollaremos más en detalle a continuación; pero baste insinuar ahora que el Dios objeto de nuestra fe es un Dios universal y creador, de modo que una práctica del amor que no intenta al menos corresponderle en esa su universalidad lo estaría reduciendo eficazmente a un Dios regional; y baste recordar también que es esencial a la manifestación histórica de Dios el haberse mostrado parcial hacia pobres y oprimidos, de modo que un amor que no considerase también ese aspecto de la realidad de Dios difícilmente podría ser mediación de una experiencia de ese Dios.

Por lo que toca al segundo punto, la situación histórica de la humanidad, y ciertamente en América Latina supone una desarrollada conciencia del pecado fundamental que divide a los hombres y de la exigencia ineludible a superar ese pecado

y trabajar por un mundo más justo. Difícilmente puede haber una experiencia de Dios que no tuviese como elemento esencial la honradez de reconocer este estado de cosas y la disponibilidad a una práctica para remediarlo.

La práctica de la justicia no excluye ciertamente que otras formas de verdadero amor no configuren el momento de fe de la existencia cristiana, pero reclamamos como necesaria la práctica de la justicia para que surja una fe que haga justicia tanto a su contenido, que es el misterio de Dios, como a la situación actual de la humanidad.

## *2.2. Concretización del momento de fe desde la práctica de la justicia*

Intentamos a continuación caracterizar brevemente cómo de hecho la práctica de la justicia concretiza el sentido de la fe, posibilita la aparición del misterio de Dios en la misma actuación histórica y descubre históricamente aspectos importantes de ese misterio, que más difícilmente aparecen en otros cauces de la práctica del amor.

2.2.1. En la práctica de la justicia se concretiza el lugar de acceso al misterio de Dios, y a Dios precisamente en cuanto misterio. Formalmente podemos decir que Dios es siempre mayor, precisamente por ser misterio. Ese mayor de Dios puede ser aprehendido extrapolando su realidad ilimitada en base a consideraciones filosóficas sobre lo creado finito o en base a experiencias estéticas, intelectuales, sapienciales, que causen admiración, y por ello un mirar-hacia y un mirar más allá de lo propiamente experimentado.

En la práctica de la justicia aparece de otra forma y de manera más radical el carácter de transcendencia de Dios. El misterio de un Dios mayor aparece mediado por el «más» en la exigencia a humanizar al hombre, a re-crearlo. A ese sí incondicional que Dios pronuncia sobre la humanización del hombre, sobre el hacerle justicia, no se le puede poner ningún límite objetivo, aunque esa ilimitación sólo pueda hacerse real en el mismo proceso de superar los límites de una humanización determinada ya conseguida. Ese proceso de hacer más justicia al hombre y la experiencia de que sobre ese «más» no hay límites

*a priori* ni los puede determinar ni siquiera quien practica la justicia es la mediación de la experiencia del ser mayor de Dios. Sentirse dominados por ese «más» de humanización y no manipular de ninguna forma la exigencia de siempre humanizar más, es la más fundamental experiencia del ser mayor de Dios.

Pero la justicia por sus propias características históricas se dirige a humanizar en directo a aquellos más pequeños y más privados de vida. Esa parcialidad con los pobres y la solidarización con ellos supone un proceso de propio empobrecimiento, y así una connaturalidad con la realidad de Dios, tal como aparece en la Escritura: parcial hacia los oprimidos, empequeñecido y escondido en los pequeños. El acceso al Dios mayor y trascendente ocurre en el contacto con el Dios menor, escondido en los pequeños, crucificado en la cruz de Jesús y en las innumerables cruces de los oprimidos de hoy. Por ello la práctica de la justicia, entendida en su doble vertiente, como salvadora-eficaz y como solidaria-empequeñecedora, es apta para mediar una profunda experiencia del misterio de Dios cristianamente atestiguado. Mantiene el ser mayor de Dios, pero —lo cual no suele ser planteado frecuentemente al hablar de la experiencia de Dios— manteniendo conjuntamente el lugar menor desde el cual se accede a Dios<sup>16</sup>.

2.2.2. La práctica de la justicia presenta el lugar de captar el misterio de Dios en forma de alternativa y así, de manera al menos indirecta pero eficaz, de verificar si realmente en la fe se hace una experiencia de Dios. En el evangelio es cosa frecuente presentar lo positivo que se quiere afirmar negando su alternativa. Teo-lógicamente se dice que «no se puede servir a dos señores, a Dios y a las riquezas»; cristo-lógicamente se dice que quien no está con Jesús, está contra él; antropo-lógicamente se dice que quien pierde su vida, la gana. De esta forma se presenta la existencia cristiana de forma radical y se ofrece un principio de verificación de cuándo se ha alcanzado la realidad positiva.

Esto sirve también para la experiencia cristiana de Dios y la práctica de la justicia es lugar apto para plantear la alternativa a la experiencia de Dios. En efecto, la alternativa de

---

<sup>16</sup> Cfr. L. BOFF, *La experiencia de Dios*, Colombia 1975, p. 35-44.

hacer la justicia es hacer la injusticia; dicho más crudamente, la alternativa de dar vida a los hombres es darles muerte. Y de esta forma se descubre cuál es la verdadera alternativa de la fe en Dios. Esta no consiste, estrictamente hablando, en el ateísmo, sino en la idolatría. En nombre del verdadero Dios se da vida a los hombres, y en nombre de las falsas divinidades se da muerte a los hombres.

La idolatría no es entonces sólo la carencia de fe en el verdadero Dios, ni sólo un error noético o una incorrecta formulación de la experiencia trascendental del hombre, sino que consiste en adorar una divinidad que exige víctimas.

La práctica de la justicia, por su propia finalidad de dar vida a las mayorías y por el propio contexto histórico, que hace ineludible una simultánea lucha contra la injusticia, es lugar apto para que la captación del misterio de Dios ocurra a través del dar vida y en contra del dar muerte. Una supuesta fe en Dios que permitiese, aunque sofisticadamente, la injusticia o permitiese la coexistencia pacífica de fe e injusticia ambiental, no lo sería. Quien no lucha contra la muerte, contra los ídolos que dan muerte, no puede tener fe en el Dios de vida. Fe en Dios es simultáneamente rechazo de ídolos asesinos; y esto último no es cosa sólo de intencionalidad, sino de una práctica.

2.2.3. La experiencia del misterio de Dios no consiste sólo en saberse remitidos a El, sino en saberse exigidos por El. Desde un punto de vista de la mera reflexión filosófica, es evidente que a Dios le compete el poder exigir, y exigir absolutamente. Si algo creado, aun lo supuestamente bueno, pudiera poner límites a la exigencia de Dios, entonces éste dejaría de serlo, y la experiencia de ser exigidos por Dios podría degenerar en el cálculo humano razonable.

La práctica de la justicia, de nuevo, concretiza, radicaliza y hace evidente la exigencia de Dios y la urgencia a realizar esa exigencia. En primer lugar, la justicia concretiza que el derecho formal a exigir que se le reconozca a Dios no tienda a ser visto como puramente arbitrario. La opresión del hombre por el hombre no puede ser condonada por nada, ni por ninguna teodicea; y a la inversa, la lucha contra esa opresión es exigida por el mismo contenido de lo que está en juego: la vida de los hombres. Un Dios de vida no exige la justicia como

«una» de sus muchas exigencias posibles, sino como aquella sin la cual vana es su propia realidad y vana su voluntad para el mundo y la historia.

Quien no capte la exigencia no analizable ulteriormente a dar vida a las mayorías que mueren, tampoco captaría, aunque así lo confesase, la realidad exigente de Dios no ulteriormente analizable. Quien no se sintiese exigido y radicalmente exigido por los mayorías que mueren, en vano trataría de encontrar en el hecho moral de la exigencia una mediación de la experiencia del misterio de Dios. La urgencia de la caridad de Cristo sería vana si la situación de la mayoría de la humanidad no nos urgiera. Pero también es verdad la proposición inversa: en la captación de la urgencia a hacer justicia se capta lo que hay de último en el misterio de Dios que nos urge.

En segundo lugar, la exigencia de Dios toma formas bien concretas en la práctica de la justicia. En ella se exige todo y absolutamente todo del sujeto. En su concreción histórica, la práctica de la justicia exige no sólo dar de las propias cualidades y talentos, sino dar de la propia vida y aun la propia vida: exige una real disponibilidad a la muerte para dar vida.

Y la absoluta disponibilidad a la muerte es mediación de la experiencia del misterio de Dios. Rahner ha vuelto a insistir, con su habitual agudeza, en que en la aceptación de la muerte el hombre «en lo más profundo no afirma ideas y normas abstractas, sino que, en su historicidad..., afirma una realidad como fundamento de su existencia»<sup>17</sup>. Si esto es cierto de toda muerte, de la muerte natural —que nunca es puramente natural— como destino impuesto al hombre, más lo será de la disponibilidad explícita a la muerte por causa de la justicia. Quien esté dispuesto incluso a entregar la propia vida a causa de la vida de los otros, está haciendo la experiencia fundamental del misterio del Dios de vida. Quizá no sepa explicar adecuadamente la relación entre el misterio de la vida y el dar la propia vida; pero como en toda buena teología negativa, estará afirmando que no puede ser de otra manera. Y en ese no poder ser de otra manera estará afirmando el misterio de Dios. Quien esté dispuesto a mantener la paradoja de que para promover vida incondicionalmente se puede exigir la entrega de la propia vida está haciendo una confesión *in actu* de la exigente soberanía

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 346.

de la vida. Y para un cristiano es ésta una afirmación del misterio de Dios.

2.2.4. A la experiencia del misterio de Dios le compete el momento de oscuridad. Bien por razones ambientales, como la secularización proveniente de la Ilustración, bien por la observación cotidiana de la historia y de la propia vida, con sus absurdos, fracasos y esperanzas fallidas, es evidente que Dios se hace oscuro, que su silencio es sentido muchas veces con más fuerza que su palabra.

La experiencia de Dios tiene que incluir la experiencia de oscuridad, y por ello ha de ser dialéctica. Si en el presente se habla de una «fe contra la incredulidad»<sup>18</sup>, un «simul fidelis et infidelis»<sup>19</sup>, es para recoger la primera experiencia del misterio de Dios que en la Escritura se formuló como «esperanza contra esperanza» (Rom 4,18), como «victoria sobre el mundo» (1 Jn 5,4), y más gráficamente en la cruz de Jesús como la dialéctica de entregar el espíritu al Padre (Lc 23,46) y experimentar su abandono (Mc 15,34; Mt 27,46).

Si se recalca esta dialéctica de la experiencia de Dios que se hace «contra» y «a pesar de» la tentación de incredulidad, no es por abundar masoquistamente en las dificultades y tentaciones a la fe, ni tampoco para desarrollar una sutil teodicea que eliminara lo que hay de oscuro y absurdo en la fe al integrar ambas dimensiones desde el principio en la misma fe. Se trata más bien de insistir en que la experiencia de Dios tiene que ser hecha conjuntamente con la experiencia de la negatividad y que, paradójicamente, un mismo lugar es el lugar para la profundidad de la fe y para su tentación. Si la fe plantea el misterio de Dios como Dios de vida, entonces por esa razón precisamente se puede oscurecer el misterio de Dios.

Ahora bien, la práctica de la justicia, por su orientación primaria hacia el dar vida, es el lugar en que más agudamente se presenta la afirmación de Dios, y también la tentación de su negación. La justicia busca la eficacia histórica, busca re-crear la creación maltrecha de Dios. Y sin embargo los resultados son frecuentemente negativos. Al justo le va mal, al que hace

---

<sup>18</sup> J. MOLTSMANN, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, p. 88ss.

<sup>19</sup> J. B. METZ, *La incredulidad como problema teológico*: Concilium (junio 1965), p. 73-79.

justicia se le persigue, al que intenta dar vida se le priva de ella, a los pobres se les anuncia la cercanía del reino y éste parece eternamente lejano. Estas son experiencias cotidianas y experiencias que aterran no sólo ni en primer lugar por la propia inseguridad del sujeto, sino por la impotencia de Dios ante la injusticia. «Que el verdugo pueda triunfar sobre la víctima»<sup>20</sup> es la expresión de la impotencia de Dios y del escándalo de la fe en Dios.

La práctica de la justicia es el lugar de afinidad con el misterio del Dios de vida, y también el lugar de la más aguda tentación contra ese misterio. En cualquier caso, desde esa práctica no se puede suavizar el lado oscuro de la fe, ni trivializar las escandalosas afirmaciones que la misma Escritura hace sobre Dios. Que la cruz sea sabiduría de Dios es expresión profunda de fe, pero no debe ser hecha sin que pase por la tentación de ser también locura y escándalo.

Lo que la práctica de la justicia pone claramente de relieve es que la fe debe ahondar en su momento escandaloso, permanecer en él sin manipularlo precipitadamente. Debe permanecer con Dios en su pasión, debe permanecer en el reverso de la historia como lugar de la oscura experiencia de Dios.

2.2.5. Por último, la práctica de la justicia es el lugar de mantener la fe en Dios, y así —en cuanto fe mantenida y no simplemente poseída— de crear en el misterio de Dios. La fe no es fe sino en cuanto se mantiene como fe a través de su propia tentación. La fe, más bien que algo puntual, es un proceso a través del cual puede ir creciendo —o decreciendo— la convicción última de que en el fondo de la realidad existe el amor y la vida como realidad fundante y mayor que cualquier otra.

Mantener la fe no es cosa ingenua, como hemos visto. Pero en la práctica de la justicia se da una estructura en que la fe pueda ser mantenida y tenga que ser mantenida como proceso siempre dinámico.

La fe puede ser mantenida si en la práctica de la justicia hay suficientes signos para que se mantenga la esperanza. Si a los pobres se les anuncia el reino de Dios eficazmente, si ellos

<sup>20</sup> M. HORKHEIMER, *Die Sehnsuch nach dem ganz Anderen*, Hamburgo, p. 62.

toman conciencia de lo que son, si luchan por su causa y consiguen logros de humanización, si acaece el milagro de la kenosis y la solidarización, si el miedo y la resignación son superados, entonces está acaeciéndose también la vida para los más privados de ella. Y estos signos fundan la esperanza.

Naturalmente que en la existencia cristiana existe una primera esperanza genérica —como dijimos que existe una primera fe genérica—, necesaria, lógicamente, para el primer impulso de la práctica de la justicia y coexiste siempre que no se haya detenido esa práctica. Su relación es, por lo tanto, dialéctica. Pero, a diferencia de otras concepciones de la esperanza, nacidas más de la resignación y relativización de lo histórico y concebidas más como último refugio del sentido del sujeto en medio del sinsentido de la realidad, la práctica de la justicia alimenta una esperanza a través de los signos de humanización ya presentes. La esperanza sigue siendo contra esperanza, pero es al fin y al cabo esperanza. Y esa esperanza mantenida prácticamente en la lucha por la justicia, nunca alcanzable en lo que tiene de utópico, pero que exige siempre «concreciones» de justicia, es el modo real de matener la fe. Mantener la lucha por el reino de Dios es la versión práctica de mantener la fe en el misterio de Dios.

Pero además la práctica de la justicia, cristianamente calificada, tiene una propia estructura que hace que la fe sea necesariamente proceso. Por una parte, el misterio del Dios de vida exige luchar por la vida y contra la miseria y la pobreza. Por otra parte, esa lucha debe incluir un propio empobrecimiento. Ambas dimensiones no son adecuadamente sintetizables puntualmente, sino que sólo en el proceso vivido de la práctica de la justicia se irán sintetizando. La tensión entre lucha contra la pobreza y propio empobrecimiento es la mediación histórica de la tensión en el misterio de Dios como Dios dador de vida, señor de la creación, y Dios entregado a la miseria de la creación. Si se realiza así la práctica de la justicia, ella misma exige que la fe no pueda ser nunca posesión de Dios, sino su búsqueda. El que la eficacia y el empobrecimiento no sean adecuadamente sintetizables en la historia es la mediación de que la experiencia de Dios tampoco pueda ser hecha de una vez para siempre en la historia, sino que tenga que ser por esencia un proceso.

Mantener ese proceso es, a nuestro entender y por último, la

experiencia más acabada de la gratuidad de la fe. No se niega de nuevo que exista una primera gracia genérica por la que se nos conceden los nuevos oídos para oír que Dios nos ha amado primero, que se nos ha acercado por amor y que se acercará definitivamente al final de los tiempos. Pero la práctica de la justicia concreta esa gracia genérica e impide que degenera en la gracia barata, de quien piensa que tiene a Dios a su disposición. El sumum de la gracia se experimenta más bien en el don de las manos nuevas para hacer una nueva creación. Que la fe en el misterio de Dios sea gracia no aparece en toda su plenitud ni adecuadamente en el primer paso de la fe, sino en el mantenerla en la historia cohabiendo la historia con Dios.

2.2.6. Lo que hemos pretendido decir es relativamente simple. La fe es ciertamente un acto del sujeto; pero para que acaezca la fe no basta con el acto subjetivo como tal, ni para mantener la fe cristianamente basta con el intento voluntarista de mantenerla subjetivamente. Si por la fe, como acto subjetivo, se acepta a Dios y el sentido para la propia vida que supone esa aceptación, esa misma fe sólo puede llegar a ser conjuntamente con algo histórico y objetivo. Y eso histórico y objetivo decimos que es, aunque no exclusivamente, la práctica de la justicia, como forma histórica de anunciar y realizar el reino de Dios. En esa práctica aparece el «material» desde el cual se puede hacer real, concretizándola, la fe en Dios, subjetiva y trascendente. El que Dios sea mayor y sea amor, el que sea quien exige absolutamente, el que su realidad deba ser captada en forma de alternativa, en forma dialéctica y en forma procesual, no supone sólo la decisión subjetiva del creyente de que así sea, y ni siquiera que así se presente en la Escritura. Supone un material histórico que permita y exija plantear así, y no de otra manera, el misterio de Dios; y que desde ese material histórico pueda verse incluso en la revelación que así es Dios y así, y no de otra manera, se le debe corresponder. La práctica de la justicia permite y exige que se concrete cristianamente el sentido de la fe, y que en esa práctica histórica, y también a pesar de ella, se pueda nombrar a Dios «Abba», Dios que se acerca, Dios que es amor.

Hemos pretendido decir, por lo tanto, que la práctica de la justicia, como forma histórica del amor, es elemento esencial para corresponder materialmente a la totalidad del mensaje

evangélico, pero necesaria además para la constitución concreta del momento formal de la fe, dentro de la correspondencia total. No hemos desarrollado la otra dirección de la relación: la importancia del cultivo explícito del momento de fe, de la explicitación de su sentido, de la apertura a la palabra de la fe, para la práctica de la justicia. Todo ello, naturalmente, puede y debe hacerse. Sólo hemos querido insistir en la fundamentalidad de una práctica para la construcción del contenido del sentido de la fe; insistir en las manos nuevas de la práctica para la construcción de los oídos nuevos para oír y recibir lo que se nos ha ofrecido en gracia.

### 2.3. *Práctica de la justicia, fe y ecumenismo*

Este planteamiento creemos que es fundamental para el ecumenismo, aunque no resuelva obviamente las diferencias regionales de las diversas confesiones. Pero es fundamental para encontrar el fundamento del ecumenismo en lo que éste tiene también de unidad en la fe. Cuando Pablo afirma que «hay un solo Señor, una sola fe, un solo Dios y Padre» (Ef 4,4s), cuando el Vaticano II afirma «el orden o jerarquía de verdades»<sup>21</sup> en la doctrina, implicando que será más fácil ecuménicamente la unión en las verdades más fundamentales, no están propiamente dando una solución al problema ecuménico, sino planteándolo en su forma más radical. Si las diversas confesiones presuponen que ya saben suficientemente quién es Dios, quién es Cristo, qué es el reino de Dios, entonces el ecumenismo será un esfuerzo por completar o compaginar doctrinas secundarias o unificarse en servicios litúrgicos. Incluso el apelar a la común práctica de la justicia será una forma pragmática de unirse «al menos» en dicha práctica, pero reduciéndola al nivel meramente ético o social.

Lo que hemos pretendido decir va más allá de esto. La práctica de la justicia es a la vez realización de algo fundamental del evangelio, y por ello la unión en esa práctica es unión fundamental. Y es también el modo de concretar y hacer reales las afirmaciones fundamentales de la fe, ofreciendo por ello también la posibilidad de una auténtica unión al nivel de fe.

---

<sup>21</sup> *Decreto sobre el ecumenismo*, n. 11.

A su modo así lo ha dicho la Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, aunque no lo haya explicitado para el ecumenismo, sino para el mismo ser de la Iglesia: «El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables»<sup>22</sup>. Lo que hay de «hacia», y no posesión definitiva en la misma fe, posibilita y exige un común camino, siempre en busca de lo que sea fundamental en la fe. Y lo que hay de inseparabilidad entre el camino de la fe y el camino de la justicia proporciona el común camino histórico para la unidad en la verdadera fe.

JON SOBRINO, S.J.

Centro de Reflexión Teológica  
Universidad Centroamericana  
San Salvador

---

<sup>22</sup> *Decreto, Jesuitas hoy*, n. 8.