



MEMORIA DE SÍNTESIS

Facultad de Teología

DE LA JUSTICIA DIVINA A LA JUSTICIA SOCIAL: UNA SÍNTESIS DE LOS TRATADOS TEOLÓGICOS

Autor: Effioh Agossou Emmanuel Lokossou, SDB

Director: Francisco Ramírez Fueyo, SJ

Madrid, junio de 2022



Facultad de Teología

**DE LA JUSTICIA DIVINA A LA JUSTICIA SOCIAL:
UNA SÍNTESIS DE LOS TRATADOS TEOLÓGICOS**

Autor: Effioh Agossou Emmanuel Lokossou, SDB

Director: Francisco Ramírez Fueyo, SJ

VºBº Francisco Fueyo

Madrid, junio de 2022.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- AG CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* (7 de diciembre de 1965)
- AM BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Africae Munus* (19 de noviembre de 2011)
- AT Antiguo Testamento
- CD CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos *Christus Dominus* (28 de octubre de 1965)
- CCE *Catecismo de la Iglesia Católica*
- CTI Comisión Teológica Internacional
- CVI Concilio Vaticano I
- CVII Concilio Vaticano II
- DH Denzinger-Hünemann
- DSI Doctrina Social de la Iglesia
- EA SAN JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa* (14 septiembre de 1995)
- EE SAN JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de eucharistia* (17 de abril de 2003)
- EG FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013)
- EN PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975)
- FC SAN JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio* (17 de abril de 2003)
- GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965)

- LG CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964).
- LS FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato Sí'* (24 de mayo de 2015)
- NT Nuevo Testamento
- PP SAN PABLO VI, Carta encíclica *Populorum Progresio* (26 de marzo de 1967)
- PO CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* (7 de diciembre de 1965)
- QA PÍO XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931)
- RN LEÓN XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891)
- SC CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum concilium* sobre la sagrada liturgia (21 de noviembre de 1964)
- UR CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21 de noviembre de 1964)

INTRODUCCIÓN

El estudio de la teología ha ido despertando en nosotros un sinnúmero de preocupaciones e interrogantes sobre el misterio del Dios trino de tal manera que pronto hemos caído en la cuenta de su vitalidad. En efecto, estudiar la teología va mucho más allá de los conocimientos intelectuales que uno puede almacenar, porque la teología acompaña al hombre en su proceso existencial y le permite situarse, con otra mirada, ante el mundo y sus diferentes facetas.

Dentro de la gama de los conceptos teológicos, el ejercicio de la teología nos llevó a fijarnos en la *justicia*. Y esto, por varias razones principales. La elección de esta categoría, esencialmente bíblica, ha sido suscitada por nuestro afán de comprender la justificación paulina que ha estado en la base de debates cadentes y quizás sea uno de los temas teológicos que favoreció el movimiento reformador. Movidamente, pues, por el deseo de no restringir nuestro centro de interés a este concepto paulino, hemos querido ampliar el campo de reflexión optando por la justicia que, lo veremos, abarca la justificación.

A esta primera motivación, cabe añadir una segunda que viene del habitual reduccionismo que sufre la noción de justicia. No estamos sin saber que cuando hablamos de la justicia, lo primero que nos viene a la mente es su carácter legal o ético que solemos definir como dar a cada uno lo suyo o dar al otro lo que merece. ¿Sería la justicia verdaderamente esto?

Tratado por los filósofos en la Grecia antigua, la justicia ha sido considerada como una de las virtudes cardinales, vinculada con la armonía en la sociedad. Para aquellos sabios, hay justicia en la *polis* cuando cada uno actúa conforme a sus funciones y recibe lo que merece. Si es verdad que esta comprensión griega de la justicia tiene sus méritos, habría que reconocer la originalidad de las tradiciones veterotestamentarias y, en último lugar, la aportación sin parangón del cristianismo sobre la justicia.

En el AT, la justicia es un atributo de Dios que inicialmente no designa la justicia retributiva ni la distributiva. Más bien, cuando Israel aplica este atributo a Dios, hace referencia a su fidelidad a la Alianza y a las promesas de bendición¹. Dios es justo y habiendo comunicado esta justicia en varios acontecimientos de la vida de su pueblo, este también está llamado a impregnarse de la justicia. Por eso, los profetas no se cansaron de denunciar las injusticias. Estos la entendieron como asimilación interior de la Ley que

¹ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio* (Navarra: Verbo Divino, 2010), 371.

debe llevar a descubrir el rostro del hermano ya sea a nivel social, político o económico. Los demás libros del AT, cada uno, con un matiz especial, la presenta también como acción salvífica y liberadora de Dios y que debe repercutir en las relaciones humanas.

En el NT, los cristianos han llegado a la formulación de que Cristo es la verdadera justicia. Él es quien vino a instaurar y restaurar la justicia divina por su anuncio del Reino de Dios. Para los evangelios, la justicia de Cristo se entiende desde la praxis y la predicación del Reino por el cual el Hijo de Dios se entrega a la humanidad. Es a partir del acontecimiento de Cristo que san Pablo, afirmará que la justicia de Dios se ha manifestado a los hombres por la fe en Cristo (cf. Rom 3,21). Pues bien, para Pablo, la justicia divina es salvación.

Podemos decir que, si los judíos tuvieron el mérito de afirmar la justicia como esencia de Dios, el NT, nos presenta a Jesús como quien la revela y en su parusía, esta justicia se consumará definitivamente. Así pues, la justicia no es solo la regulación de las relaciones en la sociedad a partir de las normas o leyes, sino que es salvación.

De ahí que la teología deba arrojar luz sobre la comprensión de la justicia. Desde las claves teológicas, creemos que la justicia no debe reducirse al dar al otro lo suyo. Para escrutar la aportación cristiana sobre la justicia, hemos querido elaborar nuestra memoria de síntesis bajo el tema: *De la justicia divina a la justicia social. Una síntesis de los tratados teológicos*. El recorrido de los tratados de teología nos permitirá ver cómo la justicia divina revelada en Cristo debe iluminar las relaciones sociales.

El trabajo está organizado en siete capítulos. En el primero, vamos a las raíces bíblicas del concepto justicia. En el segundo, nos centramos en la justicia trinitaria. El tercero, de corte cristológico, analiza cómo Cristo es instaurador y restaurador de la justicia de Dios. El cuarto capítulo expone que la Iglesia, nacida en el proceso histórico de la salvación, tiene como misión anunciar la justicia. El capítulo quinto reflexiona sobre los sacramentos y la justicia. El sexto escudriña la justicia como virtud y el último se enfoca en la justicia social como un paradigma clave, hoy día, en la DSI.

CAPÍTULO I: RAIGAMBRE BÍBLICA DE LA JUSTICIA

El contacto permanente con la Sagrada Escritura nos revela que el estudio de un concepto bíblico requiere una lectura minuciosa de los diferentes libros que la componen, porque cada libro encierra en sí una teología con rasgos peculiares. El concepto de justicia que ocupa nuestra atención tampoco se sustrae a esta verdad. En este capítulo, nos centraremos en el estudio de la categoría justicia desde la perspectiva bíblica. Sin duda alguna, el presente capítulo será para nosotros una brújula para abordar dicha categoría en los diferentes tratados teológicos.

I- LA JUSTICIA EN EL AT: FIDELIDAD A UNA RELACIÓN DE COMUNIÓN

La justicia en el AT es una categoría cuyo significado expresa la relación entre dos sujetos: entre Dios y su pueblo, y entre los hombres; no se refiere a la conformidad con una norma tal como lo entendemos hoy en nuestras sociedades. En este sentido, podemos decir, como lo afirma W. Eichrodt, que “la esencia de la idea bíblica original de justicia divina [...] reside por encima de todas las ideas éticas abstractas, en la fidelidad a una relación de comunión concreta; naturalmente, que se halla fuertemente vinculada a la ley, en cuanto que es base de comunión, pero que no se agota en la función de justicia retributiva”². En realidad, es una categoría bíblica presente en muchos libros del AT cuya comprensión exige que nos acerquemos a ellos.

1- El Éxodo: paradigma de la justicia divina

El Éxodo es un acontecimiento de suma importancia en la vida del pueblo de Israel, porque, gracias a la intervención divina, Israel es liberado de las manos de Egipto y conducido por Yahvé pasando por Sinaí donde le otorga la Ley. Este acontecimiento tiene como consecuencia, no solamente la liberación del pueblo de las manos de su opresor, sino también conduce al nacimiento de Israel como pueblo. Entonces, Israel interpreta esta acción liberadora como realización de la justicia de Yahvé en su historia. Si nos detenemos en algunos pasajes del libro del Éxodo, Yahvé manifiesta la justicia para con su pueblo porque es Él mismo quien se lo había prometido (3,1-12) y reiterado por medio de su servidor Moisés (6,6-8). Yahvé promete liberar a su pueblo de los egipcios “con brazo extendido y haciendo justicia solemne” (6,6). Además, enfatiza que esta liberación realizada en justicia es el cumplimiento de la promesa hecha a los patriarcas (6,8). Por lo

² Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 228.

tanto, la liberación del pueblo de la esclavitud es motivada por la justicia, no “porque Israel se la merece por sus obras, sino porque Dios ha decidido ajustar su conducta de acuerdo con el orden establecido por Él como creador y soberano de la historia, y de acuerdo con la obligación tomada en el pacto jurado con Abraham; la obligación de protegerlo y cumplir su promesa (Gén 15,1.13-21; 17,2-8)”³.

El Éxodo es, por un lado, el paradigma de la justicia divina, porque ningún ser humano, ningún pueblo ha nacido para ser esclavizado, ni oprimido; sino más bien para vivir plenamente en libertad como criatura hecha a “imagen y semejanza” de Dios (Gén 1,27). Esta idea se percibe mejor cuando acudimos a una de las raíces primigenias de la palabra justicia, *šdqh* “que se refiere a un comportamiento recto que conduce al orden”⁴. Yahvé realiza su justicia estableciendo el orden, devolviendo al ser humano su verdadera identidad. Desde la clave del Éxodo, la justicia divina es una acción liberadora y salvadora. Por otro lado, el Éxodo como acontecimiento de justicia divina estimula también en todos los oprimidos y esclavizados el anhelo de salir de su opresión y les garantiza que Dios está siempre atento a su clamor.

En resumidas cuentas, digamos como primer acercamiento que la justicia es una categoría de relación y de comunión por la cual Yahvé no solamente opera a favor de su pueblo liberándolo de su opresor, sino también actúa “como protector del derecho contra cualquier perversión de la justicia en el seno del mismo Israel”⁵. Esto quiere decir que cuando Dios actúa en favor de los suyos, ellos tienen también la obligación de mantener vigente esta relación luchando contra todas formas de injusticias que puedan darse en su seno y que pueda perjudicar la Alianza sellada con Él. De ahí se entiende la denuncia profética de la injusticia social.

2- La justicia en la literatura profética⁶

2-1- El profetismo como denuncia de la injusticia social

En la literatura profética, la categoría de justicia es recurrente y ocupa un lugar importante. En efecto, si a partir del Éxodo entendíamos la justicia divina como la acción protectora

³ Enrique Nardoni, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Navarra: EVB, 1997), 57-58.

⁴ K. Koch, “*קִדְּוָה* *šdq* Ser fiel a la comunidad/ser saludable”. En *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, 640, Madrid: Cristiandad, 1985.

⁵ Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 221.

⁶ M. García, “Justicia”. En *Diccionario del profetismo bíblico*, dirigido por José Luis Barriocanal, 398-409, Burgos: Monte Carmelo, 2008.

de Yahvé hacia su pueblo contra los enemigos opresores, ahora, con los profetas, la justicia se entiende como actuación liberadora de cada miembro del pueblo para con su prójimo. En otras palabras, la crítica de la injusticia social por los profetas tiene la finalidad de crear en el seno del pueblo “una situación conforme a la voluntad divina, de acuerdo con su carácter de pueblo de la Alianza”⁷. Como escogidos en medio del pueblo para revelar el verdadero sentido de la Ley, los profetas, por un lado, denuncian las situaciones de injusticia social que cosifican y desfiguran el rostro del hermano. Por otro lado, anuncian la intervención divina como consecuencia de toda injusticia social extendida a todos los ámbitos de la sociedad y de aquellas que legitimadas se esconden bajo la capa de legalidad.

Así pues, resalta en primer lugar que los profetas entienden la justicia como restauración del derecho en medio de Israel como pueblo de la Alianza. Parten del hecho de que en los diferentes ámbitos (económico, político, jurídico y religioso), la Ley no se está llevando a la práctica: por un lado, se vive olvidándose de que lo que más importa es el rostro del hermano; y, por otro lado, se instrumentaliza la misma Ley con el fin de justificar las injusticias sociales.

En el ámbito económico, varios son los profetas que critican las injusticias que se contemplan: la desigualdad entre ricos y pobres (Is 5,11-17; Am 4,1-3; 6,1-7), el comercio como actividad lucrativa de injusticia (Am 8,4-7; Miq 6, 9-15; Ez 28,1-19), la posesión de los bienes inmuebles como la tierra (Is 5,8-10; Miq 2,1-5) y la casa lujosa (Jer 22,13-19; Am 3,9-12; Hab 2,9-14). A decir verdad, la crítica profética no consiste en una llamada a la renuncia de los bienes o de la riqueza, sino que pone el foco en la relación que los individuos establecen entre ellos por medio de estos bienes. Lo que preocupa a los profetas es el modo de poseer los bienes en detrimento de los derechos del prójimo sobre todo los más necesitados.

En el ámbito político, los profetas cuestionan más bien el modo de ejercitar el poder y los fines que se persiguen. En este orden de idea, la injusticia se manifiesta tanto en una rebelión por parte del súbdito (1Sam 24,1-11) como en un acto injusto por parte del rey (1Re 11,29-39; 19,15-17).

Por lo que atañe a lo religioso, los profetas denuncian todas las prácticas religiosas que no llevan a una conversión interior (Is 1,10-20; 58,3-5; Am 5,18-27). Su crítica acerba se

⁷ Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 224.

centra en que no se puede hablar de justicia cuando la práctica religiosa está desligada de la relación con el prójimo.

Conviene considerar, tal como lo expresa J. Guillet, que “el Dios de justicia no puede, pues, contentarse con aniquilar la injusticia; debe, so pena de renunciar a su obra, hacer reinar la justicia”⁸. ¿Qué debemos entender por justicia divina en el corpus profético?

2-2- La justicia divina en el corpus profético: Dios siempre busca la salvación del hombre

Si bien es cierto que hablar de la justicia en el corpus profético nos hace pensar enseguida en la denuncia de la injusticia social, tema privilegiado por los profetas; cabe decir que, encontramos, también en la literatura profética, el anuncio de la justicia divina. Según el análisis de Marta García, el anuncio profético de la justicia divina se hace de dos maneras: “a través del anuncio de un juicio divino que restablecerá la justicia o a través de la proclamación de un oráculo de salvación”⁹. Analizando las denuncias proféticas, encontramos casi siempre el siguiente esquema: destinatarios, acusación y sanción. Realmente, es por medio de la sanción que Dios va a manifestar su justicia, sea a través de su ira y cólera o bien un oráculo de salvación.

Por lo que atañe a la primera modalidad, los profetas anuncian que Dios restablecerá su justicia a través de la ira y la venganza, algo que nos cuesta entender hoy día. Los profetas se sirven de la metáfora del “día de Yahvé” (Am 5,18; So 1,14; Jl 2,1-2) y muestran que en ese día Yahvé actuará con ira y colera contra aquellos que viven e instauran la injusticia en la sociedad. Ahora bien, esta reacción de Yahvé constituye un método coercitivo que quiere desmarcarse del mal, que no deja impune la injusticia y cuya finalidad está sumisa a la salvación del hombre. Dios actúa ante la injusticia humana valiéndose del *rîb* (comprende tres fases: acusación, repuesta del acusado y reconocimiento) entendido como un procedimiento bilateral vinculado con la relación de Alianza y es distinto de nuestra manera de restablecer la justicia. El *rîb* busca que el pecador se dé cuenta de que lo que está haciendo es perjudicial para él y para los demás.

La segunda modalidad, a través de la cual se restablece la justicia divina en el corpus profético, es la intervención positiva de Yahvé mediante los oráculos de salvación. Estos oráculos o bien se encuentran como conclusión del *rîb* de acusación (Jer 2,1-4,2; Ez 16;

⁸ Jacques Guillet, *Jesucristo ayer y hoy*. Trad. D. Fernando Hipola (Madrid: Marova, 1966), 28.

⁹ M. García, “Justicia”. En *Diccionario del profetismo bíblico*, dirigido por José Luis Barriocanal, 405, Burgos: Monte Carmelo, 2008.

Os 2,6-25) o bien dentro de un anuncio escatológico (Is 54-55; Jer 30-31; Ez 36-37; Am 9,11-15; Os 14,2-10). La pedagogía divina que se pone de manifiesto aquí quiere conducir al hombre a permanecer fiel a la Alianza. En efecto, el mismo Dios que quiere a la creatura es el mismo que lo corrige cuando no actúa conforme a la Alianza sellada. Dios es justo porque cumple siempre la Alianza establecida con su pueblo. Cuando en la sociedad, algunos no quieren vivir según las cláusulas de la Ley, se pone en marcha una pedagogía para su conversión. En último término, ambas modalidades apuntan a restablecer de nuevo la relación con Dios y con el prójimo.

3- La justicia en el Salterio

En su estudio sobre la “justicia”, Koch afirma que “en ningún otro libro se utiliza la raíz *šdq* [justicia] con tanta frecuencia y variedad y con tanto énfasis como en el Salterio”¹⁰. En el Salterio, la raíz קִדָּשׁ (*šdq*) aparece ciento treinta y nueve veces, siendo así el libro de la Biblia hebrea donde esta raíz aparece más veces. Antes que nada, es importante resaltar que es en el libro de los Salmos donde se subraya con claridad la sintonía entre la justicia divina y humana. Por esta sintonía, nuestro autor dirá que algunos textos proféticos pueden explicarse a partir de aquí. Veámoslo enseguida.

En primer lugar, la justicia en los Salmos indica la acción divina en la vida del pueblo que el salmista expresa en estos términos: “dichoso el pueblo [...] que vive entusiasmado con tu justicia” (89, 16-17). Vivir entusiasmado con la justicia de Yahvé viene a expresar los bienes que cada miembro del pueblo recibe en su vida cuando se deja guiar por los caminos de Yahvé; su justicia es cauce de felicidad, de salvación y de liberación (71,2) para cada individuo si reconoce sus maravillas, “si camina a la luz de su rostro y se alegra todo el día con su nombre” (89, 16-17). Además, es la experiencia de salvación histórica que Yahvé realizó en favor de su Pueblo (103,6-7). Del mismo modo, la justicia no se entiende solo como la acción que Yahvé realiza en favor de su pueblo, su intervención consiste también en el don de la *šēdāqā* (justicia) al rey para que rija al pueblo en justicia. Dicho de otra forma, Yahvé da su justicia a su elegido y él a su vez tiene que regirlo en justicia. Así lo expresa el salmista: “confía, oh, Dios, tu juicio al rey, al hijo de rey tu justicia: que gobierne rectamente a tu pueblo, a tus humildes con equidad” (72, 1-2).

¹⁰ K. Koch, “קִדָּשׁ *šdq* Ser fiel a la comunidad/ser saludable”. En *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, 640-668, Madrid: Cristiandad, 1985.

En segundo lugar, sobre todo en contexto de los cantos colectivos, se entiende la justicia como Dios que actúa desde el cielo en medio de Israel en una especie de teofanía para restablecer lo mermado entre los hombres (9,5; 85,11-14; 103, 17-19). De ahí que se pueda entender que la justicia de Yahvé consiste en restablecer las relaciones entre los hombres y fortalecer lo debilitado.

En tercer lugar, la justicia es la capacidad para obrar el bien. Es justo aquel que se mantiene en su vida diaria fiel a la comunidad y actúa moralmente bien. Ahora bien, la moralidad a la que se refiere el hebreo engloba todas las dimensiones de la vida del individuo y no se reduce a la mera instrucción intelectual. De hecho, los que obran según la justicia, los justos, “atraerán sobre sí y sobre los que les rodean bienestar y victoria en virtud de la esfera de acción que crea un destino”¹¹. Estos, llamados justos (*ṣaddīqīm*) son aquellos que según sus buenas conductas y vida ejemplar podrán tener acceso a las puertas del triunfo (Sal 118,20), exultarán y alegrarán en día del Señor (Sal 118,24).

En cuarto lugar, existen textos del Salterio que indican que la justicia humana no atañe solo a la acción del individuo, “sino también su estado de salud, puesto que el hombre construye con las acciones de su destino”¹². Aquí, el justo no es aquel que realiza únicamente un conjunto de acciones, sino que es básicamente un estado, una manera de ser que determina la persona en su ser mismo. Por eso el salmista proclama que “el justo florece como la palmera, crece como un cedro del Líbano” (92,13). En virtud de lo dicho, entendemos la razón por la cual en su angustia el salmista pide ser escuchado, salvado y librado por la justicia divina (31,2s; 71,2; 143,1, cf. 119,40). Esta justicia es la que se convierte en seguridad y esperanza del que ora (Sal 4,2)¹³. No obstante, en los Salmos, el paso de la realización de las buenas acciones al ser justo sólo es posible gracias a la intervención de Yahvé, que es ensalzado por esta colaboración como justo¹⁴.

En resumen, la justicia divina en el Salterio se entiende como la acción salvadora y liberadora que Yahvé realiza a favor de aquel que camina fielmente en sus senderos. De ahí que el justo sea quien camina en sus senderos y obra rectamente en la sociedad.

¹¹ K. Koch, “קִדְּוָה *ṣdq* Ser fiel a la comunidad/ser saludable”, 655.

¹² *Ibid.*, 657.

¹³ Horst Dietrich, *Teología del Antiguo Testamento* (Bilbao: DDB, 1999), 302.

¹⁴ *Ibid.*, 658.

4- La justicia en la literatura sapiencial

4-1- En los Proverbios

En los Proverbios, la raíz de la palabra justicia (*šdq*) aparece noventa y cuatro veces. Contrariamente al Salterio donde la justicia humana se adquiere por el concurso de Yahvé, aquí es el hombre quien se consigue a sí mismo la *šēdāqā* a través de su sabia conducta y luego Yahvé lo corrobora con su bendición (3,33; 10,3.6; 18,10).

Los Proverbios afirman que la práctica de la justicia (*šēdāqā*) y del derecho (*mišpāt*) es mejor que los sacrificios. Lo mismo que el autor del libro de los Proverbios también vuelve a insistir en la rectitud del corazón como condición *sine qua non* de toda ritualidad, también en los profetas como en Amós (5,22), Oseas (6,6), Isaías (1,11) y Jeremías (7,21-23) encontramos, no la denuncia de los actos religiosos en sí, sino el ritualismo como mero cumplimiento de la Ley que no tiene incidencia positiva en la vida social.

Otra idea clave para captar la noción de justicia en los Proverbios es el estrecho vínculo que se establece entre justicia (*šēdāqā*) y sabiduría (*hokmā*). La posesión de la justicia no convierte *ipso facto* en sabio, sino que requiere instrucción e inteligencia. La sabiduría, en los Proverbios “alienta [...] y se plasma en todas las enseñanzas sabias y que en último término tiene su origen en Dios.”¹⁵ De este modo, la sabiduría ocupa el lugar que en los Salmos tiene el culto. Quien quiere ser sabio ha de emprender el camino de la justicia. Por eso los sabios se preocupaban por las consecuencias de una vida llevada en justicia. La conclusión lógica de sus indagaciones era que quien se conduce bien (da con generosidad, renuncia a la mentira, adquiere la instrucción adecuada) y sigue los caminos del bien que conduce a Yahvé es considerado justo. En suma, “el que busca justicia y bondad encontrará vida y gloria” (21,21).

4-2- En Job

Empezamos advirtiendo que tanto el libro de Job como el del Eclesiastés rompen con la idea según la cual la buena acción conduce a la salvación. Job, junto con sus amigos que habían sido instruidos en la tradicional teología de la retribución moral, pensaban que Dios castigaba a los malos y premiaba a los buenos, hasta que la desgracia le cayó encima a Job. En el libro de Job, la justicia consiste en la perseverancia en el dolor, el sufrimiento. El justo es aquel que confía en el amor gratuito de Dios, a pesar de sus sufrimientos.

¹⁵ K. Koch, “קדש *šdq* Ser fiel a la comunidad/ser saludable”, 660.

4-3- En el Eclesiastés

El Eclesiastés se hace más radical que Job y concluye, desde su experiencia, que las acciones humanas no condicionan el destino humano porque todo es vanidad, futilidad y absurdidad. Esto le lleva a afirmar que a pesar de los esfuerzos que uno haga para transformar sus condiciones, no hay posibilidad de cambio social estable porque nuestros días son contados y pasan como sombra. Así las cosas, invita a no ser demasiado justo ni demasiado sabio (7,16).

4-4- En el Eclesiástico

En el Eclesiástico, el Sirácida, en sus consejos al joven, parte de la existencia de las injusticias en la sociedad y recomienda la limosna como acción para subsanar la injusticia social. En este libro, la justicia va unida a la limosna de modo que se pueda deducir que el justo es quien hace limosna. Nardoni escribió que en Ecl 3,14; 7,10; 12,3; “la limosna es considerada como una de las acciones de la justicia bienhechora”¹⁶. El Sirácida, aun denunciando las prácticas religiosas desconectadas de las obligaciones de la justicia social tal como lo hacen los profetas, se desmarca de ellos por la prudencia que marca el contenido de sus denuncias¹⁷.

4-5- En la Sabiduría

En el libro de la Sabiduría, se considera como justo a los judíos que, a pesar de la persecución se mantienen fieles a Dios y viven rectamente con el prójimo. Uno de los presupuestos del libro es la esperanza en la inmortalidad del hombre (2,23). Más allá de esta vida, existe otra vida en la que tomarán parte “los fieles a su amor” (3,9), los justos que no despreciaron la sabiduría y la educación. Tomando apoyo en esta esperanza, el autor del libro sentencia que la “justicia es inmortal”¹⁸ (1,15) en cuanto que los “poderes opresores de la tierra no pueden aniquilar la causa de la justicia porque el poder de Dios los trasciende y supera el bien de los suyos”¹⁹.

II- PERSPECTIVA NEOTESTAMENTARIA DE LA JUSTICIA

Hemos visto la relevancia que adquiere el tema de la justicia en el AT desde la experiencia salvadora y liberadora de Israel de las manos de los egipcios pasando por los profetas, los

¹⁶ Enrique Nardoni, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, 153.

¹⁷ *Ibid.*, 153-154

¹⁸ Cf. José Ramón Busto, *La justicia es inmortal. Una lectura del libro de la Sabiduría de Salomón* (Santander: Sal Terrea, 1992).

¹⁹ Enrique Nardoni, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, 157.

Salmos y toda la literatura sapiencial. Asimismo, la importancia del término en el NT no bajará de peso, más bien con la persona y la vida de Jesús, la justicia cobra un nuevo sentido de modo que podemos decir que se da, a la vez, una continuidad con el AT y una discontinuidad. Dicho con otras palabras, el NT desarrolla y amplía la reflexión veterotestamentaria sobre la justicia a la luz del ministerio de Jesús y de su obra salvífica. Nos ceñimos en los testimonios de Mateo, de Pablo y de Santiago.

1- La justicia en el evangelio de Mateo

En el evangelio de Mateo, la palabra justicia (*dikaïosyne*) aparece siete veces: cinco veces en el sermón de la montaña y las otras dos veces al principio y al final del evangelio (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). En Mateo, las afirmaciones sobre la justicia tienen una gran relevancia en la predicación de Jesús. No obstante, conviene decir que el sentido que cobra la palabra se define de acuerdo con los pasajes dónde aparecen²⁰. Por eso, es conveniente que nos detengamos en algunos de estos pasajes para arrojar luz sobre el significado que la justicia tiene en el primer evangelio.

Empezamos con la última referencia (21,32) en la que aparece la palabra justicia. En la parábola de los dos hijos (21,28-32), Mateo nos ofrece en el último versículo el sentido de la misión de Juan el Bautista. A este propósito leemos lo siguiente: “Porque vino Juan a vosotros por camino de justicia y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las prostitutas creyeron en él”. La expresión *el camino de justicia* tiene constancia tanto en el AT como en el NT y en resumen viene a implicar una conducta conforme a la voluntad divina. Dicho con otras palabras, consiste en conducirse según las prescripciones divinas (Prov 8,20; 12,28; 16,31; 21,16; Sal 23,3; 2Pe 2,21). ¿Qué quiere expresar realmente el evangelista cuando pone en boca de Jesús que Juan vino a vosotros por camino de justicia? A pesar de las divergencias de vista que existen entre los exegetas a la hora de interpretar esta afirmación de Jesús acerca del Bautista, a nuestro juicio, creemos que se podría entender que se trata no solo de su conducta y fidelidad a la voluntad de Dios, sino también del contenido de su predicación que indicaba a sus coetáneos el camino a seguir para ser justos. En esta primera acepción, resulta entonces que es justo aquel que camina conforme a la voluntad divina y acoge su Palabra.

En la escena del bautismo de Jesús encontramos una referencia (3,15) en la cual el concepto justicia se asocia a la actuación de Juan el Bautista. Ante la negación de Juan de

²⁰ Esta es la postura de Nardoni que sigue a su vez a Reumann y Meier.

bautizar a Jesús, este le responde: “deja ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia” (3,15). Para entender mejor el significado del término justicia aquí, primero conviene captar el sentido que Mateo le otorga al verbo cumplir en su evangelio. En este contexto, el verbo no apunta a una mera observancia o simple puesta en práctica de una prescripción religiosa, sino que hay que entenderlo en clave de la siguiente afirmación de Jesús: “no penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolirlos, sino a darles cumplimiento” (5,17). Cuando Jesús se deja bautizar por el Bautista a fin de que se cumpla toda justicia, juntos están realizando, según Mateo, “un acto que convenía a su común misión: llevar a su perfección la observancia de cualquier forma de justicia”²¹. Así pues, ambos manifiestan su plena obediencia y sumisión a la voluntad del Padre. Por ende, la justicia evoca fidelidad a Dios, deseo de cumplir su voluntad. Este significado conecta también con Mt 21,32.

En las bienaventuranzas, la palabra justicia aparece en dos ocasiones (5,6.10). En la primera ocasión Jesús declara “dichosos los que tienen hambre y sed de la justicia” (5,6); y en la segunda ocasión son “dichosos los perseguidos por la justicia” (5,10). Mateo pone de relieve dos acepciones de la justicia vinculadas con el Reino de Dios. En 5,6, la justicia se entiende como una acción de Dios que va a reivindicar la opresión presente de los suyos en el reino escatológico consumado. En esta clave de comprensión escatológica de dicha bienaventuranza, Bultmann también apunta que respecto de “Mt 5,6 no se piensa en aquellos que se esfuerzan siempre por la perfección moral, sino en aquellos que ansían que la sentencia judicial de Dios los declare justos”²². En 5,10 la justicia es fidelidad a Dios, la cual debe expresarse en las relaciones humanas. La justicia que estamos llamados a restablecer en este mundo es el anticipo de la justicia escatológica. Por lo tanto, según Mateo, quien gasta su vida por la instauración de la justicia en el mundo presente está preparándose para gozar eternamente en la vida eterna.

Las seis antítesis del sermón sobre la montaña (5,21-48) están precedidas por lo que se ha llamado el principio de la “justicia superior” que Jesús considera como condición del acceso al Reino de los Cielos (5,20). En ellas, Jesús ratifica los principios y normas de la Ley mosaica, los profundiza y los radicaliza. En otras palabras, diríamos que la justicia superior tiene como finalidad establecer un nuevo orden de justicia a través del cual la Ley mosaica deba ser llevada a su perfección. Este sentido, se entiende la recomendación:

²¹ Pierre Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2003), 28.

²² Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981), 329.

“vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del Cielo” (5,48). Para Mateo, la justicia superior es la puerta de acceso al Reino de los Cielos. En el marco de las antítesis, la justicia es la imitación de la perfección de Dios Padre. La justicia cristiana consiste en superar la mera observancia de la Ley judía y adoptar una actitud radical en la vivencia de esta. De ahí que se entienda la exhortación (6,1-18) que Jesús hace respecto de las tres grandes obras de la piedad judía: limosna, oración y ayuno. Es de notar que la justicia incluye estas tres obras y no deben practicarse con ostentación para ganarse el prestigio de los demás; en cambio, deben conducir a Dios y al prójimo.

En Mateo, la justicia es, por un lado, fidelidad a la acción divina que restablece a los perseguidos y oprimidos y por otro lado como la acción humana que no se reduce a prácticas puramente exteriores. La justicia auténtica es la que busca agradar a Dios, es la obediencia a la voluntad de Dios que se expresa en las relaciones con el prójimo.

2- Justicia divina y justificación en san Pablo

2-1- Justicia divina en Pablo

Al evocar la categoría de “justificación”, pensamos enseguida en san Pablo, el apóstol de los gentiles. Sin embargo, un estudio de sus textos nos revela que Pablo usa muy pocas veces el término “justificación” y habla más de justicia divina, de Dios que justifica o del modo cómo es justificado el ser humano²³. Aun así, esto no representa un obstáculo para nuestro estudio porque como lo explica Pastor-Ramos, la tradición ha venido usando el término justificación para designar toda la enseñanza paulina sobre la justicia de Dios revelada y comunicada a los hombres en Cristo y a veces para hablar de nuestra salvación por Cristo²⁴. Sobre la base esgrimida, cuando hablemos aquí de justificación, entendamos que engloba los conceptos justicia y justicia de Dios. También debemos precisar que las epístolas a los Gálatas y a los Romanos son los lugares donde el Apóstol expone de modo singular su teología sobre la justicia.

Es importante darse cuenta de que el uso de la noción justicia de Dios por Pablo conlleva una relevancia capital para entender su afirmación teológica según la cual somos justificados por la fe en Cristo. A juicio de Pastor-Ramos, el apóstol de los gentiles es el único que usa en el NT la expresión justicia de Dios y cuando la usa no hace ninguna

²³ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 368.

²⁴ *Ibid.*, 368-69.

definición, la da por entendida a sus lectores. Asimismo, Pablo otorga a la expresión justicia de Dios un significado diferente del uso que hace su mundo religioso contemporáneo. ¿Cuál es su origen en Pablo?

Si tenemos en cuenta todo lo que llevamos reflexionando, es evidente que el origen de la justicia divina de la que Pablo habla se encuentra en el AT. Como hemos puesto en evidencia al hablar de la justicia en el AT, Dios manifiesta su justicia salvando a su pueblo de las manos de los enemigos, otorgándole beneficios y manifestándole su benevolencia (Dt 9,5; Jue 5,10-11, 1Sm 12,7; Am 5,11; Miq 6, 3-5). Siguiendo el testimonio de los Salmos, vimos una constancia de que Dios es quien toma la iniciativa para manifestar su justicia al hombre (Sal 50,1-7). En otras palabras, no es el hombre quien se justifica a sí mismo, sino que es Dios quien justifica cuando perdona los pecados. Basándose en este pasaje, Pablo insistirá en que Dios justifica de modo gratuito (Rom 4,5). Así pues, Pablo se desmarca de la idea de la justicia retributiva, distributiva y vengativa, y opta por la idea de la justicia divina que es para él la acción salvadora de Dios más cercana a la misericordia. En síntesis, para Pablo, la justicia divina es la acción salvadora de Dios, la expiación gratuita de nuestros pecados realizada en Cristo Jesús (Rom 3,22-24).

No podemos concluir esta reflexión sobre la justicia divina en Pablo sin sacar a la luz su originalidad. De acuerdo con Pastor-Ramos, resaltaríamos primero que la idea paulina de la justicia de Dios va más allá de un perdón inmerecido para vincularse con la filiación. Más allá de las infidelidades e incoherencias humanas, Dios siempre está ahí para ofrecer la salvación al hombre. Permanece siempre fiel a la relación a la Alianza. La segunda novedad paulina radica en que la justicia divina se manifiesta por Cristo en su muerte y resurrección y la recibimos no por la Ley sino por la fe. Por último, Pablo realza la idea de la universalidad de la justicia divina. Las condiciones cultural, étnica y social y geográfica ya no constituyen una barrera para tener acceso a la justicia divina.

2-2- Esencia y especificidad de la justificación

La justificación es la revelación o bien la comunicación de la justicia divina al ser humano y en el ser humano. En otros términos, es la manifestación gratuita, benévola, inmerecida de la acción salvadora de Dios que el hombre recibe por su fe en Cristo; pues no se trata de la propia justicia, sino que es la comunicación del propio modo de ser de Dios. Por eso justificados por Dios en Cristo, podemos llegar a ser justicia de Dios en Cristo (2Cor

5,21). Comunicando su justicia, Dios se da de manera que se pueda llegar a una relación de filiación en la que se vive la mística de unión con Dios²⁵.

Aunque contrasta con la mentalidad actual, el ser humano es justificado no porque sea justo, sino que, sin ser justo, se le hace justo en el mismo momento en que es justificado. Justificar implica perdonar, limpiar, olvidar los pecados, pero va mucho más allá porque nos permite participar en la salvación que Cristo llevó a cabo. Es universal y no está reversada a un grupo determinado. Es un don que Dios oferta a todos.

Sobre la base de las ideas expuestas, cabe retener tres rasgos característicos de la justificación paulina. Primero, la justificación en Pablo es *escatológica* porque toda la obra de Cristo lo es y supone ya la salvación aún no consumada del todo.

Segundo es *gratuita*. Se trata de un don de Dios gratuito e inmerecido cuya iniciativa viene siempre de Él. Por eso, Pablo escribe que todos los que pecaron “son justificados por Él gratuitamente, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús” (Rom 3,24).

Tercero, el ser humano es justificado por la fe *sin obras de la Ley* (Rom 3,28; Gál 2,16; 3,11). Como hicimos ver, uno de los elementos que explican su originalidad y su distancia de la teología veterotestamentaria respecto de la justicia divina que es para el apóstol, el hombre no es justificado por la Ley sino por la fe en Cristo. Se trata de la fe entendida como actitud personal de aceptación, de confianza y de entrega personal a Cristo y no como asentimiento a un conjunto de proposiciones; pues Cristo mismo es la condición necesaria para la justificación.

Concluimos con una reflexión sobre el papel de la Ley²⁶. Pablo no rechaza la Ley en sí misma, pero lo que rehúsa es que no nos justifica puesto que la Ley, en tanto que “letra” no puede ganarle la batalla al pecado (Gál 3,19b.22) y, por último, la Ley miente en la medida en que nadie la puede cumplir en su totalidad²⁷.

A pesar de que Pablo rebaja el peso de la Ley al asentar su teología de la justificación por la fe en Cristo, conviene decir que no se puede separar la Ley de la Alianza. A la hora de hablar de la justificación por la fe sin obras de la Ley, no hemos de olvidar que, para los

²⁵ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 377.

²⁶ En Pablo, encontramos tanto textos favorables a la Ley como textos desfavorables. Para profundizar en ello, remitimos a Jordi Sánchez Bosch, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol* (Navarra: Verbo divino, 2007), 245-51.

²⁷ Jordi Sánchez Bosch, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*, 251.

judíos, la Torah es parte del regalo que Dios hizo a su pueblo. Para ellos, la Ley es revelación de Dios, por eso quien quiere profundizar en la relación con Dios, tiene que leer la Torah. Sin ningún ánimo de despreciar la Ley, dejaríamos claro que tampoco hay que perder de vista que Cristo la supera.

3- La justificación en la carta de Santiago²⁸

El examen del término justicia en san Pablo, nos llevó a centrarnos en la justificación como término que encierra en sí las nociones de justicia y justicia de Dios. Si en Pablo retenemos que el hombre es “justificado por la fe en Cristo sin obras de la ley” (Rom 3,28; Gál 2,16; 3,11); en la carta de Santiago leemos que “la persona es justificada por las obras, y no por la fe solamente” (2,24).

Sin lugar a duda, esta afirmación, extraída de Sant 2, 14-16 fue uno de los grandes campos de batalla en el conflicto entre católicos y protestantes. Más allá de esto, conviene decir sin ambages que ambas afirmaciones que parecen contradictorias son realmente complementarias. ¿Cuáles serían las razones que explican tal complementariedad?

Para empezar, conviene recordar que Santiago escribe en un contexto fuertemente marcado por desigualdades sociales donde los ricos podían ser indiferentes a los pobres necesitados y así vivían complacientes en su propia espiritualidad (2,1-13). A eso se añade también la actitud deplorable de los cristianos que no eran capaces de percatarse de la incoherencia entre su espiritualidad y las habladurías y calumnias (3, 1-6). En opinión de Debergé, el mensaje de Santiago consiste, por una parte, recordar a aquellos que preconizaban un despliegue de la fe hacia la piedad personal, lejos de las cuestiones económicas y sociales del mundo que no existe verdadera fe allí donde no hay acogida real del designio de Dios²⁹; por otra parte, a los que se refugiaban en un cierto espiritualismo, tuvo que dirigirles esta exhortación: “poned por obra la palabra y no os contentéis solo con oírla, engañándoos a vosotros mismos” (1,22).

Santiago se rebela contra esta manera de vivir de los cristianos y se pregunta realmente por el beneficio que hay en afirmar que uno tiene fe cuando esta no está respaldada por las obras (2,14). Esta incoherencia es la que le lleva a sentenciar que “el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente” (2,24); pero en esta sentencia,

²⁸ Sigo a H. Seebass, “Justicia”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol II*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 410-11, Salamanca: Sígueme, 1980; Pierre Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2003), 36-46.

²⁹ Pierre Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento*, 44.

descuellan dos matices. El primero estriba en que no se trata precisamente de “las obras de la ley” a las que alude Pablo; y el segundo radica en que la expresión “no solamente” manifiesta que, para Santiago, las obras no constituyen un absoluto, tampoco para él conviene desvincular fe y obras. En cuanto a las obras, la relevancia que Santiago le otorga “no recae en las obligaciones específicas de la ley judía, como la pureza de los alimentos, la circuncisión o el sábado, sino más bien en los actos fundamentales de la justicia (2,1-13) y en la *ley real* del amor”³⁰.

Lo que a Santiago no le encaja es la contradicción entre considerar algo como verdadero sin ponerlo en práctica; pues si reconocemos algo como verdadero hemos de sacar las consecuencias que se derivan de ello para la propia vida.

Otro indicio que conviene tener en cuenta es que Santiago, al hablar de justicia (1,20; 3;18) y del justo (3,5; 5,6.16), se mueve en la línea de la tradición judía en la que apela a un aspecto de interpretación y más que contradecir a Pablo, lo complementa. Podemos notar que tanto Pablo como Santiago se apoyan en el pasaje en que se pone en evidencia la fe de Abrahán (Gén 15,6); en cambio, aluden a relatos distintos para llegar cada uno a su conclusión acerca de la justificación. Santiago, se apoya en el sacrificio de Isaac (Gén 22,1-18) para mostrar que, aunque Abraham había sido justificado por su fe en Dios, esto no lo impidió que mostrara las obras de esta fe cuando Yahvé le ordenó que sacrificara a Isaac, su único hijo, el hijo de la promesa. De ahí, Santiago puede concluir que una fe desnuda, y sin vida es como un cadáver; pero al mismo tiempo, tiene claro que las obras que son expresión de la fe no son los actos de la justicia propia, sino la puesta en práctica de la palabra de Dios como lo pone de manifiesto trayendo a colación los ejemplos de Abrahán y Rajab que fueron justificados al ponerla en práctica.

Llegado hasta aquí, es evidente concluir que Pablo y Santiago están luchando en diferentes frentes porque Pablo ataca al legalismo de los fariseos, mientras que Santiago se insurge contra la indiferencia farisaica.

Dando un paso más y situándonos en la historia de la teología, notamos que los teólogos se fijaron mucho más en la justificación como condición fundamental del ser humano en Cristo. La reflexión teológica sobre la justificación como nueva vida del ser en Cristo suscitó muchas controversias que requieren una mirada particular.

³⁰ Pierre Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento*, 43-44.

4- La justificación en la historia de la teología

4-1- Controversia entre Agustín y Pelagio: ¿cómo ser en Cristo?

En el siglo V se dio entre san Agustín y Pelagio, por primera vez en Occidente, la controversia teológica acerca de la justificación de san Pablo. El enfrentamiento entre ambos radicaba en la divergencia de comprensión de la gracia y del cristianismo. Pelagio era un monje asceta probablemente de origen británico que se hizo famoso por su dedicación a la dirección espiritual y su lucha por frenar la propagación de una moral respaldada por una teología de la fe sin necesidad de las obras³¹.

El desacuerdo de Pelagio con Agustín nace a partir de la siguiente afirmación del obispo africano: “Da lo que mandas y manda lo que quieras”³². A juicio de Pelagio, “esta expresión conducirá a una vida cristiana que no se esfuerza por progresar hacia la perfección tomándose en serio la libertad y la gracia que Dios le ha otorgado en la creación”³³. La gracia y la libertad son dones gratuitos que el hombre recibe de Dios; pero en la acción, el ser humano se hace respuesta libre de su posibilidad. De ahí que, para él, el hombre creado a imagen de Dios sea capacitado para elegir entre el bien y el mal. Por eso puede decidir pecar o no; lo cual no quiere decir que el monje británico esté afirmando la impecancia, sino la autonomía del hombre o bien su capacidad de autotransformarse.

Frente a esta postura de Pelagio, Agustín defiende que la gracia divina no anula la libertad humana. Lo que viene a decir Agustín es que el hombre necesita colaborar aceptando la gracia divina que le ha sido ofertada. Pero por lo que respecta a la filiación y divinización del hombre, estas no pueden ser fruto de la capacidad humana, sino del don de Dios que supera la gracia otorgada en la creación.

De la exposición de ambas posturas teológicas, se entiende que Agustín está fuertemente marcado por su experiencia de las *Confesiones*, es decir por el “quiero, pero no puedo” al igual que lo que san Pablo afirmaba en Rom 7,15-19. Para el Obispo de Hipona, todo ser humano está confrontado a la realidad del pecado que le hace solidario del primer hombre, Adán; pero al mismo tiempo es un ser en Cristo diseñado a ser imagen suya por la gracia del don del Espíritu.

³¹ Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 279.

³² Agustín de Hipona, *Confesiones* X, 29,40; citado por Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 279.

³³ Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 279.

Pelagio, por su parte, no otorga relevancia al ser en Cristo³⁴. Para él, capacitado por Dios, el hombre puede autorrealizarse si lo quiere. De ahí que la teología pelagiana otorgue todo el peso a la capacidad humana, no considerando así al hombre a la luz de Cristo salvador. Dicho de otro modo, mientras Pelagio entiende que la salvación se obtiene contando con la pura naturaleza humana, Agustín, no rechazando el lugar determinante del esfuerzo humano, señala que está dañada por el pecado y que de hecho necesita de la orientación de la luz divina.

Digamos por un lado que esta controversia expresa dos diferentes maneras de comprender la fe cristiana fundamentadas en la Escritura. Mientras Pelagio sigue la estela de la Carta de Santiago. Por su parte, Agustín es seguidor de san Pablo. Por otro lado, dicha controversia revela dos maneras de comprender la cristología. Así, para Pelagio “Cristo es sobre todo ejemplo supremo por la perfección de su humanidad en obediencia a su misión y vocación divina”³⁵; en cambio, para Agustín “Cristo es comprendido como la palabra de Dios hecha carne que salva mediante el sacrificio de sí mismo en la cruz”³⁶. Si es cierto que la propuesta de Pelagio permite la afirmación de la bondad natural humana luchando de hecho contra las doctrinas pesimistas y maniqueístas; también hay que reconocer sus limitaciones desde el punto de vista dogmático, lo cual le valió su condena por Agustín y los concilios de Cartago y Orange³⁷.

La salvación viene de Cristo que, con su muerte y resurrección rescató al hombre. Aunque requiere esfuerzo humano nunca debe considerarse como puro fruto humano. No es una gracia impuesta sino un don de Dios que requiere apertura y disposición.

4-2- Justificados por la (sola) fe en Cristo: Lutero y Trento

En Lutero, se da una interpretación teológica de la doctrina de la justificación que brota de su experiencia personal, como fue el caso de Pablo y Agustín. Su peculiaridad es que examina la justificación en el sentido forense del término y no como una categoría característica de la naturaleza de Dios. Lutero parte de la célebre afirmación de Habacuc que Pablo retoma en Rom 1,17: “el justo vivirá por la fe” a la cual añade el adjetivo solo. Así, su texto de trabajo sería: “El justo vivirá (solo) por la fe”. A juicio de Cordovilla, en el fondo estaría apoyándose en Rom 3,28 que corresponde al sentido fundamental de la

³⁴ Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 285.

³⁵ *Ibid.*, 287.

³⁶ *Ibid.*, 287.

³⁷ *Ibid.*, 287.

teología paulina, pero “no lo es en su agria polémica frente a las obras de la fe y del amor que realiza el hombre justificado”³⁸. Manejando la justificación forense, Lutero razona que el hombre siendo pecador por naturaleza, necesita de la gracia de Dios que presupone ante todo la fe. Defiende que sin fe no hay justificación, acción divina por la que Dios, en vez de imputarle el pecado al hombre, le imputa la justicia de Cristo³⁹. De ahí que, para Lutero, el hombre declarado justo por Dios permanezca pecador.

Contra esta afirmación luterana de la justificación por la sola fe, el Concilio de Trento, en su decreto sobre la justificación redactado por Seripando, general de los agustinos, corrige las desviaciones de la doctrina de Lutero sobre dicho tema. Para Trento, el bautismo quita realmente el pecado original, que no se puede ni identificar ni confundir con la concupiscencia. El decreto asevera que tampoco se debe afirmar la corrupción total de la naturaleza humana por el pecado, aunque ni esta ni la ley resultan incapaces de justificar al hombre. Por eso, ni la gracia sola ni la libertad sola. La justificación es obra de Dios que acontece por la fe en Cristo. Hay que guardarse de confundir la fe que la justificación presupone con la certeza subjetiva de la fe tal como lo afirma Lutero.

En definitiva, puede colegirse, siguiendo la estela de Cordovilla, que el decreto de la justificación es una obra de teología bien redactada conforme a la doctrina paulina, se acerca a la doctrina luterana en cuestiones compatibles con la postura católica, sin prescindir obviamente de los desacuerdos. Más allá de algunas discrepancias, en ambas posturas, permanece sustancialmente que, en su acontecimiento, la justificación es obra de la gracia de Dios en Cristo que actúa en los hombres por la fe⁴⁰. Esto será, siglos más tarde, cauce de un consenso entre teólogos católicos y luteranos recogido en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación*⁴¹. Además de los pasos que se dieron en el campo del ecumenismo, cabe señalar que, en la época contemporánea, la justicia en las teologías políticas se convirtió en una categoría de alto tenor social que analizaremos en el capítulo de la Moral social católica.

³⁸ Ángel Cordovilla, *Teología de la salvación* (Salamanca: Sígueme, 2021), 291.

³⁹ *Ibid.*, 290.

⁴⁰ *Ibid.*, 293.

⁴¹ Federación Luterana Mundial -Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos, *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (31 de octubre de 1999).

CAPÍTULO II: LA JUSTICIA VIENE DE LA TRINIDAD

En el capítulo anterior, hemos examinado la justicia divina en los textos de las Escrituras que nos llevaron a evidenciar que Israel, apoyándose en su experiencia de Dios, llegó a la convicción de que Yahvé es justicia y que toda justicia viene de Él (Sal 7,12.18; 9,5.9; 71,1; 111,3; 143,1). El presente capítulo tiene como finalidad, mostrar que la justicia constituye el ser de las personas de la Trinidad.

I- DIOS PADRE, ORIGEN Y FUENTE DE LA JUSTICIA TRINITARIA

1- Yahvé es fuente y restaurador de la justicia

Reflexionar sobre la justicia trinitaria requiere que se estudie la relación de cada persona de la Trinidad con la justicia. No hay textos aislados que hablan de por sí de la justicia trinitaria; así que tendremos que valernos de la estructura de la revelación trinitaria. En este punto, mostraremos que la fontalidad de la justicia se encuentra en el Dios Padre.

Antes de poner al descubierto los elementos que desentrañan la afirmación según la cual Dios es fuente de la justicia, nos parece oportuno partir de la definición que Brueggemann nos ofrece. El teólogo estadounidense asevera: “por justicia nos referimos a la capacidad de Yahvé de estar presente en situaciones difíciles y de intervenir poderosa y decisivamente en pro de la rehabilitación, la restauración y el bienestar”⁴².

Con esta definición, nos situamos ante la justicia como atributo de Dios, como algo que procede de Él y a través de lo cual se percibe la condición de Israel como pueblo de la Alianza. En realidad, tanto el testimonio bíblico como las reflexiones teológicas nos enseñan que Yahvé es quien toma la iniciativa para con Israel, lo elige pueblo suyo entablando con él la Alianza gracias a la cual puede contar con la intervención de su mano protectora en todos los peligros que amenazan esta situación⁴³. De ahí, habiendo hecho la experiencia de que toda iniciativa tiene su origen en Yahvé y que Él es quien “guarda el “derecho” en cuanto que protege la vida de su pueblo proporcionándole gloriosas victorias sobre sus enemigos”⁴⁴, Israel considera que Yahvé es la fuente de la que rezuma la justicia por sus triunfos militares (Jue 5,11; 1Sm 7,12; Miq 6,5) que considera como “demostración de la justicia de Dios”⁴⁵.

⁴² Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2007), 148.

⁴³ Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo* (Madrid: Cristiandad, 1975), 221.

⁴⁴ *Ibid.*, 221.

⁴⁵ *Ibid.*, 221.

Situándonos en la época del profetismo, uno se percata de que el bienestar del pueblo de la Alianza no depende tanto de las amenazas exteriores, sino de los factores internos. Para restablecer el orden interno, Yahvé toma, otra vez, la iniciativa, suscitando en medio de su pueblo a los profetas que denuncian en todos los ámbitos de la sociedad las injusticias que acaecen. En otras palabras, por medio de sus profetas, Yahvé sale al paso de quienes menoscaban el derecho de los pobres y marginados, de la viuda y del huérfano. Ahora bien, cabe afinar que los profetas no se contentaron con denunciar la injusticia social; también anunciaron la intervención divina cuya finalidad consiste en restablecer el orden a través de la justicia y del derecho. “Así, Oseas, entre los regalos de boda que Yahvé hace a su pueblo con el que ha establecido una nueva Alianza, menciona en primer lugar la justicia y el derecho”⁴⁶. El profeta Isaías, por su parte, anuncia que Yahvé enviará un “Príncipe de Paz” que restaurará y consolidará todo en la equidad y la justicia (Is 9,6).

Todo lo dicho pone en evidencia que Yahvé es fuente y origen de la justicia y siempre se preocupa de que los hombres sean justos y que sus relaciones se caractericen por ella.

2- Yahvé revela su justicia como un acto salvífico

La actuación de Dios en la historia de su pueblo a través de su justicia es interpretada paulatinamente por Israel como actos salvíficos de su historia. En este sentido, se aducen Jueces 5, 10-11; 1Sm 12, 7 y Miq 6,3-5 como pasajes en los que Israel alaba a Dios por las acciones salvíficas realizadas en su vida.

El primer texto (Jue 5, 10-11) es el Cántico de Débora que se suele considerar como el primer testimonio en el que tenemos la afirmación de la fe de Israel en Yahvé. Para Brueggemann, lo que Israel afirma es que Yahvé actuó para enderezar las cosas a favor suyo⁴⁷. El segundo texto (1Sm 7,12) es el discurso de despedida de Samuel en el que intenta hacer ver las acciones realizadas por Yahvé a favor de su pueblo desde los antepasados y también a través de su propia persona. El tercer pasaje, extraído del libro del profeta Miqueas es una alusión a las victorias realizadas por Yahvé desde la liberación del Éxodo, incluyendo los acontecimientos benéficos narrados en el libro de los Números hasta culminar en el cruce del río Jordán en Guilgal (Jos 3-4).

⁴⁶ Walther Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*, 224.

⁴⁷ Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 148.

Estas tres referencias son constancia de la actuación salvífica de Dios; es decir de los hechos salvíficos básicos en la historia de Israel. Así, Israel “comprendió que los puntos referenciales de la vida con Yahvé tienen que ver con intervenciones que posibilitaron lo que de otro modo no era posible”⁴⁸. La justicia de Yahvé es comprendida y asimilada por el pueblo elegido como beneficios, gestas, victorias que apuntan a la salvación y a la liberación. Perfilando aún más, diríamos en términos de H. Dietrich que “se trata de la justicia como acción salvadora que Yahvé se arroga y que parte de Él”⁴⁹. En última instancia, la justicia tiene su punto de partida en Dios.

3- Del Espíritu de Yahvé a la justicia trinitaria⁵⁰

Para entender la relación entre el Espíritu de Dios y la justicia, nos fijaremos enseguida en el periodo monárquico.

La instauración de la monarquía en Israel trajo consigo una nueva comprensión del Espíritu de Dios, porque pasa de ser percibido como una fuerza dinámica en erupción a entenderse como algo estático y permanente. Es un don que Dios otorga a su ungido “que le confiere aptitudes especiales y constituye una forma especial de la asistencia de Yahvé”⁵¹. La justicia es uno de los dones que confiere el Espíritu de Yahvé (*rū^h Yhwh*) a su ungido. Atisbemos la correlación que existe entre el Espíritu de Dios y la justicia.

En Isaías, encontramos textos en los cuales se da una correlación entre el Espíritu de Yahvé y la justicia. Desde la perspectiva de la esperanza mesiánica, Isaías 11,1-9 habla de un rey descendiente del tronco de Jesé, de la casa de David, sobre el cual “reposará el Espíritu de Yahvé” (Is 11,2), este Espíritu lo capacitará para no juzgar en apariencia y la “justicia será el ceñidor de su cintura” (Is 11,5). En el marco del primer canto del Siervo de Yahvé, el profeta Isaías (42,1-9) habla del elegido en quien Yahvé ha puesto su Espíritu que le confiere muchas aptitudes dentro de las cuales destaca la justicia. Este Siervo ungido por el Espíritu de Dios “proclamará la justicia con lealtad” (42, 3) porque en realidad ha sido llamado y formado en nombre de la justicia (42,6). Así, antes que un don que el Espíritu de Dios activa en su Siervo, la justicia constituye el ser mismo del Siervo. En tercer lugar, la relación entre el Espíritu de Yahvé y la justicia se hace patente en el

⁴⁸ Water Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento*, 150.

⁴⁹ Horst Dietrich, *Teología del Antiguo Testamento. Vol I.* (Bilbao: DDB, 1999), 297.

⁵⁰ Tengo presente G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 326-327. Madrid: Comillas, 2013.

⁵¹ R. Albertz, C. Westermann, “רִיחַ *rū^h* Espíritu”. En *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, 943, Madrid: Cristiandad, 1985.

conocido texto del Trito-Isaías (61,1-9), del cual los evangelistas Mateo y Lucas se servirán. Por lo que nos respecta aquí, vemos que el profeta, ungido por el Espíritu de Dios, anunciará a todos los que lloran que “se les llamará robles de justicia” (61,3).

A la vista de cuanto antecede, diríamos que estos testimonios bíblicos vislumbran la idea de que el Espíritu de Dios le confiere la justicia al Hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad. Esto se entiende porque los textos esgrimidos apuntan hacia esta persona. De hecho, la unción con el Espíritu de Dios es el propio del Mesías, del Hijo de Dios; este Hijo es descendiente de la casa de David tal como lo enseñan los textos de la esperanza mesiánica (Is 11,1-9). El Siervo del que habla Isaías (42,1) es el Hijo amado de Dios en quien se complace (Mt 3,17).

Llegado hasta aquí, hemos de destacar que al menos estos textos alumbran la intuición de la justicia trinitaria. Primero porque Dios es origen y fuente de donde dimana la justicia. Segundo, en los textos que hemos analizado, es el Espíritu de Dios quien cualifica al Hijo para juzgar y conducir en justicia. En tercer lugar, el Hijo ungido por el Espíritu de Dios llevará a cabo una acción salvífica de parte de Dios: implantar el derecho y la justicia.

II- LA JUSTICIA TRINITARIA CULMINA EN LA VIDA Y EL MINISTERIO PÚBLICO DE JESÚS

1- El bautismo de Jesús como realización de la justicia trinitaria

Los cuatro evangelistas narran el bautismo de Jesús en el Jordán; pero cada uno enfatiza una serie de elementos. Nos ceñiremos en Mateo 3,13-17.

En Mateo, es Jesús quien toma la iniciativa de hacerse bautizar por Juan. Cuando Jesús se acerca a Juan y le pide el bautismo, Juan intenta impedirselo, pero Jesús le convence diciendo: “deja ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia” (3,15). Se entiende que, para Jesús, el bautismo que va a recibir tiene como finalidad cumplir toda justicia.

Aquí, es importante darse cuenta de que el diálogo que precede la administración del bautismo no ha sido introducido de modo anodino por Mateo, pues él es el único evangelista que lo introduce. En efecto, la declaración interrogativa del Bautista: “Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y vienes tú donde mí?” (3,14) deja intuir las inquietudes que pudo suscitar el hecho de que Jesús, siendo Hijo de Dios y sin pecado haya recibido un bautismo para la conversión de los pecados. Estas mismas inquietudes

traspasaron las incipientes comunidades y tuvieron un terreno fértil en los gnósticos y adopcionistas. Sin entrar en estas controversias de los primeros siglos, digamos que una lectura atenta del pasaje nos hace ver que Jesús mismo aclara la preocupación del Bautista puesto que se dejó bautizar para que se cumpliera toda justicia (3,15). Recordemos que la justicia en Mateo es una justicia legal, es decir, buscar conocer la voluntad de Dios expresada en la Ley, la Torah, puesto que, es mediante esta que Dios sella su Alianza con su Pueblo. La Ley es manifestación visible de la voluntad de Dios para su pueblo y requiere fidelidad y obediencia. Jesús, el Hijo querido, dejándose bautizar, acepta cumplir toda justicia, es decir cumplir la Ley, la voluntad de Dios. Por eso “se muestra obediente a la voluntad del Padre y se convierte así en modelo y fundamento de vida y de obediencia para los cristianos”⁵². No solo viene a cumplir la Ley, sino a enseñarnos a cumplirla.

Otro dato de esta perícopa es la intervención de las tres personas de la Trinidad. El Espíritu de Dios unge al Hijo y el Padre desde los cielos asevera: “este es mi Hijo amado, en quien me complazco” (3,17). En esta perícopa, es claro que las tres personas de la Trinidad están presentes e intervienen en el bautismo del Hijo. Uríbarri destaca: “la explicación, de corte trinitario, de la escena del bautismo de Jesús es plenamente cabal, no está en contradicción con la historia, sino que le aporta un sentido más profundo”⁵³.

Pero es necesario que nos preguntemos por la relación subyacente entre Trinidad y justicia. Si aquí entendemos cumplir toda justicia como un acto de obediencia y de sumisión a la voluntad del Padre, entonces hemos de concluir que la justicia, entendido como obediencia al Padre, constituye la entraña de la relación intratrinitaria porque, al dejarse bautizar por Juan, el Hijo, por un lado, permitió que el Espíritu de Dios realizara su misión recibida del Padre: ungió al Hijo posándose sobre él; y, por otro lado, permitió que el Padre explicitara su relación de filiación. Además, si consideramos que el bautismo de Jesús es un hecho previo a su ministerio público, debemos concluir aquí que la justicia es verdaderamente el ser mismo de la Trinidad en la medida en que el Padre, quien es origen y fuente de toda justicia, unge con su Espíritu al Hijo, quien acepta restablecer la comunidad de la Alianza de Israel mediante la justicia, pues todo su ministerio público y así toda su vida estará volcada en esta finalidad. Dicho esto, ¿cómo se refleja la justicia trinitaria en el ministerio de Jesús?

⁵² Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario* (Madrid: BAC, 2012), 138.

⁵³ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 315. Madrid: Comillas, 2013.

2- La justicia trinitaria: un punto neurálgico de la línea programática del ministerio de Jesús

El bautismo de Jesús supuso un hecho relevante en su ministerio público en tanto que pudo originar su despertar mesiánico y su impulso y capacitación para la misión. Se puede argüir con reserva que el mismo Jesús fuera discípulo de Juan si atendemos Jn 1,19-46 y que en ese grupo habría adquirido la costumbre de bautizar (cf. Jn 3,22; 4,1-2). Ahora bien, debemos decir que no lo fue por un muy largo tiempo, pero su pertenencia habría sido intensa⁵⁴. Cordovilla acierta al escribir: “este hecho marca históricamente su entrada en la vida y el ministerio público de Jesús como Mesías y es decisivo para su proclamación e identidad como Hijo de Dios (cf. Gén 22,2; Sal 2,7; Is 42,1; 44,2)”⁵⁵.

De acuerdo con esto, veamos la relación entre Trinidad, justicia y el programa de su ministerio público. Para ello, consideraremos Lc 4,16-22 como texto de apoyo. Dos razones fundamentales justifican la elección del texto. Primero, es un texto de corte trinitario. Segundo, la cita de Isaías que Jesús aplica a su identidad destaca elementos que engarzan con la justicia de Dios que recorrerán todo el evangelio.

Lucas 4,16-22 nos ofrece con maestría la línea programática del ministerio público de Jesús. Sabemos que cuando uno es investido nuevamente de una autoridad, se suele considerar sus primeras declaraciones oficiales como la presentación de la línea programática de su misión a través de la cual da a conocer lo que proyectar realizar. De ahí, con las palabras pronunciadas en la sinagoga de Nazaret, Jesús se presenta por primera vez, dice para qué ha sido enviado y por qué⁵⁶.

El pasaje está colocado después de las narraciones de su bautismo y las tentaciones en el desierto. Sitúa a Jesús en la sinagoga de Nazaret un día de sábado en que recibe la encomienda de leer un extracto del volumen del profeta Isaías. La lectura que Jesús hizo, y, que Lucas nos ofrece, es una cita de Isaías que corresponde a Is 61,1-2, aunque prescinde del elemento del día de venganza de Yahvé (Is 61,2b), y suprime “vendar los corazones rotos” (Is 61,1b) por “dar la libertad a los oprimidos” (Is 58,6)⁵⁷. Esta perícopa lucana que condensa la línea programática de su actividad pública incide en que “Jesús

⁵⁴ G. Uribarri, “Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)”. *Proyección teología y mundo actual* 221 (2006):48-51.

⁵⁵ Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 138.

⁵⁶ Jean-Noël Aletti, *El evangelio de Lucas y las Escrituras de Israel* (Navarra: Verbo Divino, 2019), 23.

⁵⁷ François Bovon, *El evangelio según san Lucas. 1-9. Vol I* (Salamanca: Sígueme, 1995), 301-304.

inaugura los tiempos decisivos del favor de Dios y no solamente un año de gracia”⁵⁸. La justicia es una puesta en escena del favor de Dios a los hombres que Jesús manifestará durante toda su actividad misionera. Por eso, es importante que veamos que esta línea programática será el despliegue de la realización de la justicia trinitaria en su vida pública.

Volcando ahora la vista en los versículos 18 y 19 de nuestro pasaje, salta primero a la vista que el contenido de la lectura proclamada por Jesús se refiere a la misión que le ha sido encomendada por Dios. Más que la proclamación de una lectura, Lucas nos muestra que Jesús aprovecha esta ocasión para desvelar a sus oyentes el contenido de su misión. Explicita que la misión por la cual ha venido no es algo individual, sino comunitaria y por tanto trinitaria. Esto se corrobora cuando asegura: “el Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido” (Lc 4,18). Esta afirmación no solo nos recuerda al Espíritu Santo que Jesús acaba de recibir en su bautismo, sino que también asegura la presencia y la actuación tanto del Padre como del Espíritu, porque quien unge es el Espíritu Santo, y la voz celestial es la del Padre que revela su filiación.

En realidad, estos versículos inciden en una misión con carácter salvífico y liberador que el ungido llevará a cabo en nombre del Padre, asistido por el Espíritu Santo. Pero hay que observar enseguida que la misión del Hijo excluye todo elemento de venganza; mientras que Is 62,2b lo incluye. Esto viene a decir que Jesús es el salvador enviado por Dios, asistido por su Espíritu para liberar a los pobres, los cautivos, los ciegos y los oprimidos. En otras palabras, Lucas hace ver que Jesús es aquel que viene para hacer presente, a través de su ministerio público, la justicia y por consiguiente la justicia trinitaria en tanto que su misión es trinitaria: enviado por Dios y acreditado por el Espíritu, orienta su predicación a los pobres, así como la ayuda que prestará a todos los necesitados⁵⁹. Todo esto se comprueba en las bienaventuranzas dirigidos a los pobres, a aquellos que pasan hambre o lloran de verdad (6,20-22). Este mensaje se enfatiza y se agudiza en las parábolas lucanas como la del rico epulón y el pobre Lázaro (16,19-31)⁶⁰.

En definitiva, si el Hijo de Dios tiene encomendada una misión cuya centralidad es salvífica y que, por tanto, no admite venganza, pero sí que encontramos amenazas expresadas en los “ay de vosotros” (Lc 6,24-26) como una pedagogía divina que invita al hombre a vivir conforme a la voluntad de Dios. Entonces hemos de concluir que el

⁵⁸ Yves Saoût, *Evangelio de Jesucristo según san Lucas* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 2012.

⁵⁹ Cf. Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid: Trotta, 1998), 219.

⁶⁰ *Ibid.*, 219.

contenido de la predicación de Jesús es el anuncio de la justicia divina porque, como lo afirma con acierto von Rad, la justicia de Yahvé es siempre un don salvífico que es imposible imaginar al mismo tiempo con algo que amenazaba a Israel⁶¹. La justicia trinitaria es liberadora, salvífica y excluye venganza. De acuerdo con lo analizado, hemos de concluir que la justicia trinitaria es un elemento neurálgico de su programa misionero.

Si es verdad que hemos visto que la justicia trinitaria constituye un punto central del programa misionero de Jesús, también hay que reconocer que no debemos perder de vista que toda línea programática es siempre un condensado y no un desvelamiento cabal de todo lo que uno tiene la intención de realizar. Así, el testimonio de los evangelios pone de manifiesto que el ministerio público de Jesús no se redujo en la predicación y enseñanza de la justicia trinitaria. En el centro de su predicación está el anuncio del Reino de Dios que en análisis de los estudiosos es un tema muy central, muy destacado y articulado. Dada la relevancia que cobra este tema en la enseñanza de Jesús, veamos pues el vínculo que existe entre el Reino de Dios y la justicia trinitaria.

3- El Reino de Dios y la justicia trinitaria

No cabe duda de que, con el tema del Reino de Dios, nos adentramos en el núcleo de la cristología. En cambio, es claro que no se puede desgajar la cristología de la trinidad, por cuanto que la persona de Jesús, en relación con el Padre y el Espíritu, constituye el punto de partida de la teología trinitaria⁶². Sin perder de vista la finalidad de este capítulo de cuño trinitario, procuraremos no andar por rodeos ajustándonos a lo esencial.

Existe prácticamente unanimidad entre los estudiosos al afirmar que el Reino de Dios constituye el centro de la actividad de Jesús. Gnilka asegura: “el Reinado de Dios puede entenderse literalmente como el centro de la actividad de Jesús porque todo lo demás se ordena en torno a ese punto central”⁶³. El concepto Reino de Dios no solo abunda en casi todas las fuentes, sino que también su recurrencia es patente en un número relevante de géneros literarios: “parábolas, oraciones, bienaventuranzas, profecías escatológicas, relatos de milagro, frases condicionales en las que expresan los requisitos para entrar en el reino, una concisa declaración en dos partes sobre Juan el Bautista y un conciso resumen de la proclamación de Jesús y de sus discípulos”⁶⁴. Esta amplitud tanto

⁶¹ Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I* (Salamanca: Sígueme, 1978), 461.

⁶² Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática I* (Madrid: UP Comillas, 1992), 330.

⁶³ Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona: Herder, 1995), 109.

⁶⁴ John P. Meier, *Un judío marginal. Tomo II/1* (Navarra: Verbo Divino, 1999), 294.

cuantitativa como cualitativa de la expresión permite su interconexión con la totalidad de la enseñanza y actuación de Jesús. En virtud de este carácter extenso que reviste la metáfora, haremos ver su relación con la Trinidad y la justicia.

Aunque en ninguna ocasión definido por Jesús, “es claro que el Reino de Dios tiende a la plena implantación histórica de la voluntad salvífica de Yahvé”⁶⁵. Esta afirmación manifiesta que el mensaje del Reino es la expresión de la relación que existe entre Dios y Jesús. Pero quien habla de la relación entre el Padre y el Hijo debe entender así una relación trinitaria, porque es Jesús, portador y dador del Espíritu, quien anuncia el Reino. Por eso Kasper dirá que “la doctrina de la Trinitaria es, conforme a su sentido más profundo, la explicitación normativa del mensaje de Jesús sobre la *basileía*. Sintetiza el núcleo central del mensaje jesuánico y es la quintaesencia de la fe cristiana”⁶⁶.

Dentro de la amplia comprensión que reviste el Reino, digamos primero que es una realidad dinámica centrada en Dios. En efecto, el testimonio de los sinópticos nos enseña que el Reino está a la vez presente y por venir; pero entre estos dos polos existe una continuidad que “queda asegurada por el hecho de que está actuando Dios mismo.”⁶⁷ Asimismo, en el Sermón del Monte (Mt 5-7) nos damos cuenta de que Jesús pone al Padre y su justicia en el centro de su discurso⁶⁸. Esto se ve en el imperativo que dirige a sus discípulos a final del capítulo sexto de Mateo: “buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura” (Mt 6,33). En este Sermón, Jesús invita a sus discípulos a una vida confiada y centrada en Dios porque solo Él puede colmar todas sus necesidades. No olvidemos que, para Mateo, los discípulos de Jesús tendrán acceso al Reino, si su justicia es mayor que la de los escribas y fariseos (5,20).

En consecuencia, Jesús plantea el acceso al Reino de Dios como la imitación del ser de Dios. Tal y como están las cosas, debemos concluir que el ser de Dios (justicia) sustenta y condiciona el deber (justicia) del hombre. Por eso “no todo el que me diga Señor, Señor entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (7,21). Jesús muestra así que el Reino se alcanza mediante una vida volcada en la realización de la voluntad del Padre justo. El carácter teocéntrico del Reino anunciado

⁶⁵ Gerhard Ludwig, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 1988), 285.

⁶⁶ Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Santander: SalTerrea, 2013), 465.

⁶⁷ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea* (Salamanca: Sígueme, 2005), 128.

⁶⁸ La palabra “Padre” referida al Dios en labios de Jesús aparece trece veces y por lo que respecta a la justicia aparece cinco veces (5,6.10.20; 6,1.33).

desde la revelación de Dios como *Abba* permite comprender a Yahvé desde Jesús como un Dios justo que el Hijo (Jesús) vino a manifestar a través de sus palabras y acciones.

En realidad, en el anuncio del Reino, no se vislumbra solamente elementos que hacen de Jesús el exegeta por excelencia de Dios a quien llamaba *Abba* (Mc 14,36), sino que también mostró que el Reino acontecía en sus obras, lo cual quiere decir que estableció un vínculo entre el Reino y su persona. Por eso, a los que le acusaban de expulsar a los demonios por Beelzebul respondió: “si yo expulso los demonios por el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,28; Lc 11,20). A tal efecto, Cordovilla anota que Jesús hace manifiesto el Reino “a través de sus parábolas (Lc 15, 11-32; Mt 20,1-16; Lc 18,9-14); de los dichos donde explicita la condescendencia de Dios para con los pecadores; y sus acciones mesiánicas, como puede ser la purificación del templo, la comunión de mesa con los pecadores y los milagros que hacen presente y eficaz la soberanía de Dios en el mundo y en el inicio de la nueva creación (Mt 11,2-6)”⁶⁹. De ahí que toda la conducta y el destino de Jesús culminado en su muerte en la cruz sean una proexistencia, es decir una vida “por” y “para” los demás.

Para Cordovilla⁷⁰, la cristología de la proexistencia ha sido acogida de tres diferentes maneras por la teología contemporánea. Primero, desde la cristología funcional, se ha entendido la vida y la misión de Jesús como solidaridad con los hombres. Segundo, la proexistencia se ha leído desde la preexistencia, dando así pie a una manera de repensar la economía salvífica; Joseph Moingt y Jean-Noël Aletti representan esta segunda vía de interpretación. Tercero, H. Schürmann en diálogo con otros teólogos sistemáticos la interpretó como el abajamiento de Dios a los hombres. En el fondo, esta vida “por” y “para” los demás es expresión de la justicia divina, porque, con sus comidas con los pecadores, su atención y cercanía a los marginados, su opción por los pobres y los más necesitados y su muerte en la cruz, hace irrumpir el Reino de Dios aún no consumado.

Capacitado por el Espíritu Santo para realizar su misión, Jesús no solo enseñó a sus discípulos a buscar la justicia divina y por consiguiente su Reino, sino que con su actuación y autoentrega al Padre, manifestó la justicia trinitaria, puesto que “el mensaje

⁶⁹ Ángel Cordovilla, “Creación. Creo en Dios”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 110. Madrid: Comillas, 2013.

⁷⁰ Ángel Cordovilla, “Reino de Dios y teología trinitaria: influencia de este concepto en la renovación de la teología trinitaria”. En *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009), 181-82.

del Reino y la doctrina trinitaria están en una relación de fundamento y de especificación”⁷¹. Analizamos, pues, la justicia trinitaria en el acontecimiento pascual.

III- LA JUSTICIA TRINITARIA EN EL ACONTECIMIENTO PASCUAL

En el apartado anterior, vimos que el Reino está en el centro del anuncio y la praxis de Jesús. Esto nos llevó a concluir que su predicación y acción realizadas acerca del Reino han sido un desvelamiento de su relación íntima con el Padre y por tanto con el misterio del Dios trino. Si esto es una verdad innegable, también cabe reconocer que en el acontecimiento pascual se culmina esta relación. En el acontecimiento pascual, el Dios trino se hace cabalmente presente manifestando su justicia para con la humanidad entera, dándole a conocer los misterios de su voluntad. Queremos, en este último apartado, exponer el entramado que hay entre Trinidad, acontecimiento pascual y justicia.

1- La muerte del Hijo: la justificación como acción trinitaria

1-1- La muerte de Jesús: hecho histórico y teológico

La muerte del Hijo es un acontecimiento histórico que el NT nos da a contemplar desde tres perspectivas (religiosa, política y teológica) y a entenderla desde la teología de la entrega que nos abre a una lectura trinitaria⁷².

Desde el punto de vista religioso, la muerte de Jesús ha sido captada como la muerte del profeta y del Mesías. A juicio de los judíos, Jesús muere como un blasfemo y un maldito conforme a las escrituras (Dt 21,21-23; Gál 3,13); muere fuera de la puerta santa, es decir, fuera de la Alianza establecida entre Yahvé y su pueblo (Mt 27,32; Heb 13,12). Asimismo, se ha percibido cómo el fracaso de su pretensión mesiánica va acompañado del descredito de su persona. Las burlas de las cuales Jesús es víctima en su juicio y en el momento de crucifixión corroboran esta idea del fracaso de su pretensión profética y mesiánica. Aun así, Jesús se mantuvo firme, reafirmandose como el Mesías ante el sumo sacerdote (Mt 26,63-64; Mc 15,1-2). Por último, la muerte de Jesús, en la perspectiva religiosa, fue entendida como la muerte del siervo de Yahvé. Fue desfigurado y triturado a pesar su divinidad (Is 52,13-53,12; Flp 2,6-11).

⁷¹ Ángel Cordovilla, “Reino de Dios y teología trinitaria: influencia de este concepto en la renovación de la teología trinitaria”. En *Trinidad y Reino de Dios*, 185.

⁷² Ángel Cordovilla, “Creación. Creo en Dios”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 116. Madrid: Comillas, 2013.

Desde la perspectiva política, Jesús termina muriendo como un esclavo, en la cruz, por haber entrado en un conflicto y una lucha de autoridades y realezas con los poderes políticos de Roma. Los efectos contundentes que tenían la predicación y la praxis de Jesús le llevaron a entrar en conflicto, no solo con las autoridades religiosas judías de su época, sino también con las autoridades políticas. Aunque, en el evangelio de Juan, Jesús no se reclamaba para sí un reino terreno (Jn 18,36), esto no impidió que su vida terminara de modo dramático, colgado en la cruz de madera. El Hijo que llamaba a Dios Padre muere en la cruz experimentando su silencio y abandono, como nos hace ver su desgarrador grito (Mc 15,34ss; cf. Sal 22,2).

Desde la interpretación teológica, la muerte de Jesús ha sido entendida con la categoría de “entrega” del Hijo que lleva a la encrucijada de tres libertades. Primero, los hombres en plena libertad decidieron entregar a Jesús a la muerte como un bandido (Mt 27,26). Segundo, Jesús mismo toma libremente la iniciativa de entregarse (Jn 10,17-18). Finalmente, el Padre es quien libremente entrega al Hijo a la muerte como un acto de amor (Rom 8,32). A tal efecto, Pastor-Ramos afirma con razón que en la cruz “aparece al máximo el amor de Dios al ser humano por su solidarización con él y su participación personal en el destino humano”⁷³

No sería suficiente contentarse con sintetizar las tres libertades relacionadas con la teología de la entrega, porque su comprensión en la historia generó interpretaciones no siempre en adecuación con la teología católica.

Por lo que atañe a la entrega libre del Hijo, surgió la pregunta por saber si la entrega de Jesús no fue una muerte temeraria que se podría calificar de muerte “kamikaze”, sobre todo si se tiene en cuenta el cuarto cántico del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12). A esta pregunta, Juan nos ofrece una respuesta insuficiente: “nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente” (Jn 10,18). Afinando, conviene decir que Jesús no busca la muerte como un “kamikaze”, sino que la asume como un acto libre de su voluntad buscando la salvación de la humanidad pecadora.

En cuanto al Padre que entrega libremente al Hijo, fue considerado como un Dios sádico que se complace en la muerte de su Hijo. El Dios de Jesucristo no es un Dios sádico, en la medida en que existe una relación entre la voluntad del Hijo y la del Padre: “no sea lo

⁷³ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 180.

que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Mc 14,35). Ciertamente es que el Padre le entregó al Hijo a la muerte, pero esto no fue una voluntad impuesta, pues el Hijo muere por haber tomado por sí mismo la última decisión. El Padre acepta la muerte del Hijo porque el Hijo lo aceptó. De ahí que podamos decir que la salvación que el Hijo nos ratifica en el Espíritu no procede de un acto de imposición del Padre al Hijo, sino que es un acto de amor, de solidaridad y de compasión. El misterio trinitario actúa de este modo en la cruz de Cristo salvaguardando la integridad del ser de Dios. A pesar de la integridad de su ser salvaguardada, no podemos soslayar la problemática de la impassibilidad de Dios tan vinculante a la muerte del Hijo en la cruz.

La tradición patristica optó por un camino dialectico al hablar de un Dios sufriente. Frente al docetismo, los padres afirmaron el sufrimiento de Cristo, el Hijo de Dios; mientras que ante el patripasianismo tuvieron que ajustar su pensamiento, dejando ver que, aunque sea el Hijo que sufre, esto no afecta directamente al Padre. Frente a los planteamientos acerca del problema del mal en el mundo, la teología, aun reconociendo la solidaridad y la cercanía de Dios con el ser humano, se reafirma la impassibilidad de Dios. La teología cristiana entiende que el Hijo es quien sufrió históricamente siendo el resto de las personas divinas implicadas de manera diferenciada. El Padre sufre por y en el Hijo sin que podamos separarlo adecuadamente ni identificarlos totalmente⁷⁴.

1-2- La muerte de Jesús desde la perspectiva de la justificación

Quedó apuntado en el estudio precedente, con la mirada puesta en la teología de la entrega, que la muerte de Cristo en cruz tiene un carácter eminentemente soteriológico. Por eso, teniendo presente ahora la idea de la justicia divina como la realización de actos salvíficos de Dios a favor de su pueblo, hemos de escrutar, acto seguido, el sentido que tiene en relación con la justificación.

Como primer peldaño de esta reflexión, partiremos del cuarto canto del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12) que, en análisis de Schökel y Sicre, formaría parte de uno de los textos del AT más importante para Jesús⁷⁵. De hecho, la comunidad primitiva no dudó en aplicar este texto a su persona. El texto habla de un Siervo maltratado, desfigurado, sin forma humana cuyo destino es la muerte. Pero, su muerte no fue una imposición, sino un acto voluntario y de plena libertad a través del cual se entregó “cargando con nuestra

⁷⁴ Ángel Cordovilla, “Creación. Creo en Dios”. En *Lógica de la fe*, 120.

⁷⁵ Luis Alonso Schökel y José Luis Sicre, *Profetas*. Vol. I (Madrid: Cristiandad, 1987), 274.

enfermedad y soportando nuestros dolores” (cf. 53,2). Pero esto, para Dios, no termina ahí, sino que después de sufrir, verá la luz, el justo se saciará de su conocimiento. Justificará a muchos (cf. 53,11). Esto quiere decir que detrás de la muerte hay una promesa que lo supera todo: la vida. La muerte no tiene la última palabra sobre el Siervo e incluso la promesa no es solo para él, también alcanzará a muchos. Desde este punto de vista, la muerte del Siervo realza la alteridad por cuanto que no es un mero acontecimiento que solo le afecta personalmente. Lo mismo que se le hace promesa al Siervo, también los hombres son todos destinatarios de la promesa ya que su muerte es una muerte por muchos, incluidos sus transgresores (53,12)

Asimismo, en el NT vemos que Jesús vence la muerte por su resurrección y de esta manera, otorga la salvación para todos porque “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mc 10,45//Mt 20,28). Por su vaciamiento y solidaridad para con los hombres, “Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre” (Flp 2,9).

Con lo que llevamos diciendo, la justificación aquí ha de entenderse en clave soteriológica, no en sentido forense. En efecto, la justificación es un término relacional. Justificar es volver a poner en relación; es decir, que, con su muerte, el Siervo vuelve a poner a los hombres en relación con el Padre. El Siervo justifica no en el sentido de condenar sino con la finalidad de salvar restableciendo la relación entre Dios y los hombres. En definitiva, justificar es salvar, otorgar vida, poner los hombres en relación con Dios. Si queremos perfilar la idea de la justificación, hemos de subir un peldaño más acudiendo al apóstol san Pablo. Para el Apóstol, la muerte de Cristo es un acontecimiento salvífico cuya clave de comprensión es la justificación.

Pablo señala que Cristo nos liberó de la maldición de la Ley, que es una condición negativa en la que la humanidad vivía (el pecado)⁷⁶. Entonces, por solidaridad con los que estaban sometidos a la ley, Cristo se somete a la Ley en su condición humana, pero rechaza toda comunión con esta. Con su muerte y también su resurrección, queda destruido el pecado y no la Ley (cf. Rom 8,3), pero “sí que el régimen legal ha perdido su vigencia para quienes han aceptado la revelación acontecida en la muerte de Cristo”⁷⁷.

⁷⁶ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 162.

⁷⁷ *Ibid.*, 165.

En segundo, Para Pablo, Cristo muere “por los pecados” (Gál 1,4; 1Cor 15,3). La relación causal que Pablo establece entre pecado y muerte se debe entender a dos niveles. El primero es mucho más sencillo por el hecho de que Pablo sabía que Jesús había vivido en un contexto histórico donde el mundo estaba marcado por los pecados y denunciando las situaciones de injusticia que le rodeaba, esto le costó la muerte. El segundo nivel de comprensión es que “Cristo muere como consecuencia de una situación de pecado en la que ha entrado cumpliendo el plan de Dios, solidarizándose con los seres humanos”⁷⁸. Por este motivo, hemos de concluir que la muerte es un acontecimiento trinitario visto que el Hijo cualificado por el Espíritu, realiza en plena libertad la voluntad del Padre. Vertebrando ambos sentidos que acabamos de elucidar, hemos de decir que la muerte de Cristo por causa de los pecados es un acontecimiento del misterio de la Trinidad cuya finalidad busca instaurar la justicia entre los seres humanos.

En total, con su muerte, Cristo se solidariza destruyendo todo régimen legal, pero también desvela y revela la auténtica realidad y poder del pecado en el mundo rompiendo toda relación con él. Así, con razón dirá Pastor-Ramos que “al morir, el Señor deja de ser hecho pecado (2Cor 5,21) y maldición de la ley (Gál 3,13), y puede decirse que ‘el que ha muerto ha quedado justificado por del pecado’ (Rom 6,7)”⁷⁹. La muerte de Cristo es justificación, es decir, salvación del yugo de maldición de la Ley y de nuestros pecados.

2- La resurrección del Hijo manifiesta la justicia trinitaria

Es irrenunciable que no se puede dissociar la muerte de la resurrección, puesto que ambos acontecimientos forman parte del único acontecimiento pascual: son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, por razón metodológica, hemos optado por examinarlos paso a paso. Hecha esta observación, solo falta centrarse en el tema de la resurrección.

Con los datos del NT, podemos afirmar que la resurrección es un acontecimiento trinitario mediante el cual se manifiesta cabalmente la relación de Dios con el mundo. Al estudiar la muerte de Jesús, hemos visto que el Hijo se entregó en obediencia al Padre (Heb 9,14) y ahora con la resurrección, es el Padre quien responde a la obediencia y fidelidad del Hijo resucitándolo con la fuerza del Espíritu (Rom 1,3) y exaltándolo a su derecha. Así, la resurrección es una acción trinitaria en la medida en que cooperan las personas divinas.

⁷⁸ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 168.

⁷⁹ *Ibid.*, 172.

2-1- Dios Padre, agente y autor principal de la resurrección

En la reflexión anterior, hemos mostrado al elucidar la teología que respalda la muerte del Hijo que él es quien tomó libremente la decisión de entregarse testimoniando su obediencia y fidelidad al Padre quien no pudo quedarse indiferente. Ante la muerte del Hijo, un hecho sin paragón, la respuesta del Padre fue resucitarlo al tercer día (1Cor 15,4) manifestando así su soberanía sobre la muerte y patentizando su paternidad.

Dios es el autor de la resurrección de Cristo tal como nos lo presentan los textos más antiguos del NT, (Rom 6,4; 8,11; 10,9; 2Cor 4,14; Ef 1,20). En el estudio de estos testimonios primigenios, Kessler asegura que el sujeto de la acción es Dios y Jesús, sacrificado en la cruz, el objeto de dicha acción⁸⁰. La resurrección es una acción exclusiva de Dios que no admite ninguna acción humana, contrariamente a su pasión y muerte⁸¹.

Si ante la muerte del Hijo todo se había convertido en un fiasco, empero, contra toda esperanza, el Padre sale al socorro de su Hijo dándole la vida en el Espíritu. La resurrección de Jesús por el Padre mediante la acción del Espíritu viene a ser una acción de reconocimiento del Padre hacia su Hijo en virtud de su obediencia y fidelidad. Asimismo, es la mayor prueba de la divinidad de Dios, pues mediante ella Dios realiza algo que no está dentro del mundo⁸².

El Apóstol de los gentiles entiende la resurrección del Hijo por el Padre como la victoria y superación de la muerte; es decir, con su resurrección, Cristo deja atrás la muerte y sus inseparables aliados: el pecado y la muerte (Rom 6,7; 1Cor 15,56)⁸³. En la resurrección, el Padre exalta y glorifica al Hijo haciendo ver que la muerte no tiene poder sobre la vida. De ahí que la resurrección sea el sí definitivo contra todas las apariencias de fracaso, y permita a Cristo llegar a la culminación de su existencia.⁸⁴ Es signo de salvación definitiva, anticipo del futuro escatológico que acontece y aun no consumado del todo.

Finalmente, es menester apuntar a partir de lo dicho que, en la resurrección del Hijo, el Padre revela su justicia a la humanidad entera. Frente a una humanidad pervertida por el pecado, Dios sale al encuentro de su Hijo y revela su justicia. Si la muerte del Hijo puede interpretarse como injusticia de los hombres, la resurrección, por su parte, ha de

⁸⁰ Hans Kessler, *La resurrección de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1989), 89.

⁸¹ *Ibid.*, 246.

⁸² *Ibid.*, 248-49.

⁸³ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 184.

⁸⁴ *Ibid.*, 184.

entenderse como realización de la justicia divina para con el Hijo obediente y fiel. Kessler afirma con razón que Dios “no capitula ante aparente superpoder del mal, sino que lo quebranta y comienza a crear la verdadera vida en la justicia y el bien universal”⁸⁵. Recordemos que en 2Mac 7,14, la resurrección es planteada como recompensa de la fidelidad del justo ante Dios. Desde esta teología, Dios no quedará indiferente ante aquellos que sufrieron el martirio en su nombre, sino que les dará como recompensa la resurrección. Cuando aplicamos esta idea de la resurrección en los textos del NT, debemos afirmar que la resurrección es resultado de la justicia trinitaria en la medida en que las personas divinas, obrando en comunión, conservan su acción específica como acabamos de ver con el Padre. ¿Cómo se entiende la acción del Hijo en su resurrección?

2-2- La resurrección es la revelación de la filiación divina del Hijo

La resurrección de Cristo es la confirmación de la plenitud de su filiación. Si el Hijo, que pasó toda su vida predicando acerca del Reino, realizando milagros y curaciones, situando de hecho el origen de su autoridad en la del Padre no hubiera resucitado, inútil habría sido la fe de sus discípulos y admiradores⁸⁶. No obstante, como no fue así y que Dios lo resucitó de la muerte, se refrenda así su predicación y praxis.

Hay que puntualizar que la resurrección de Jesús no es solo la corroboración de la validez de su misión y obra terrena, sino también la revelación en plenitud de su filiación y su consagración definitiva en la función de salvador. ¿Cómo el Padre iba a abandonar a su Hijo amado en quien se complace? ¿Acaso es el Padre un Dios infiel? La respuesta es negativa en ambos casos. En la resurrección, Jesús queda confirmado como Hijo del Padre, así como su predicación y praxis. Su íntima relación de filiación con el Padre que reivindicaba queda elucidada por su resurrección. “En la resurrección Jesús, el Hijo, adquiere la condición de Hijo de Dios en su humanidad con todo su poder (Rom 1,3)”⁸⁷. Lejos de incurrir en el adopcionismo, precisamos que es la naturaleza humana del Hijo que es elevada a su perfección y no su divinidad⁸⁸. Bajo la acción del Espíritu del Padre, su cuerpo humano es glorificado y “él es constituido Hijo de Dios en poder, es decir en plenitud divina y humana” (Rom 1,1-4).

⁸⁵ Hans Kessler, *La resurrección de Jesús*, 251.

⁸⁶ Esta idea se inspira de 1Cor 15,12ss.

⁸⁷ Ángel Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*, 186.

⁸⁸ *Ibid.*, 186.

Pablo hace hincapié en los efectos vivificadores de la resurrección y a tal efecto, deja entender que Cristo inaugura la resurrección de los cristianos. “El Resucitado es la primicia de los muertos (1Cor 15,20), lo cual significa que el destino de Cristo es un adelanto y una anticipación del de los cristianos”⁸⁹. Ahora bien, en opinión de Pastor-Ramos, si nos situamos en la perspectiva paulina, hay que tener cuidado para no afirmar que la resurrección de Jesús salva directamente al cristiano, habida cuenta de que en el pensamiento paulino condensa el teocentrismo de la resurrección (1Tes 4,14; 1Cor 6,14; 2Cor 4,14; 13,4; Rom 6,4) y no hay una afirmación expresa de que sea Cristo resucitado quien vivifique directamente al creyente⁹⁰.

3- La fuerza recreadora del Espíritu

Jesús es constituido plenamente Hijo de Dios en su resurrección bajo la fuerza del Espíritu de Dios. Con razón, san Pablo dirá que “fue constituido Hijo de Dios en poder por el Espíritu Santo a partir de su resurrección de entre los muertos” (Rom 1,4). Recordemos que según el AT, el Espíritu de Dios actuaba junto al Padre como cocreador (Gén 1,2) en la creación del mundo; en el libro de Ezequiel, es la fuerza recreadora que revivifica a los huesos secos (Ez 37,10); en el NT forma y modela a Jesús en el seno de la Virgen María (Lc 1,26-28); y por último en la resurrección, el Espíritu de Dios es la fuerza desde la cual el Padre resucita a su Hijo y quien obrará en nosotros en la resurrección futura, tal como queda afirmado en Rom 8,11. Para Pablo, el Padre resucita al Hijo mediante su Espíritu y desde esta resurrección, los creyentes recibimos el don del Espíritu (Gál 4,6)⁹¹.

Desde luego, el Espíritu de Dios no solo resucita al Hijo, también su acción vivificadora se extiende a los creyentes (Rom 8,11; 1Cor 6,14) con tal de que estén unidos a Cristo muerto y resucitado (Rom 6,5). Este Espíritu que reciben los creyentes es también el aliento del Resucitado comunicado a sus discípulos y que salta las cadenas de su miedo y les posibilita para anunciar el evangelio, bautizar y curar a los enfermos (Hch 2).

A decir verdad, este Espíritu es el Paráclito que Jesús había prometido repetidas veces a sus discípulos (Jn 14,16.24-25) y que ahora está con ellos tanto en su relación con el mundo como en su relación de creyente con Cristo. Esto hace que los creyentes, habiendo recibido el Espíritu del Resucitado, estén capacitados para anunciar el mensaje de

⁸⁹ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 183.

⁹⁰ *Ibid.*, 185.

⁹¹ Ángel Cordovilla, “Creación. Creo en Dios”. En *Lógica de la fe*, 123.

Jesucristo. Bajo la guía del Espíritu, están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo cada vez más justo.

En conclusión, retengamos que, a través de la muerte y resurrección de Cristo, que son acontecimientos salvíficos fundamentales, la justicia de Dios es comunicada al ser humano quien participa de ella por la fe en el Señor Jesús. Teniendo la teología paulina como punto de mira, cabe decir que Dios es la fuente de la justificación (cf. Rom 3,21.24-26.30; Gál 3,8) que llega a los seres humanos por la muerte y la resurrección de Jesús (Rom 4,25). Si a esto añadimos la idea de que el Padre resucita a Jesús por su Espíritu, lo cual explica de modo implícito la acción del Espíritu Santo en la justificación, puede colegirse que el acontecimiento pascual es la escenificación de la justicia trinitaria en la que cada una de las tres personas actúa de manera distinta.

CAPÍTULO III: CRISTO, INSTAURADOR Y REALIZADOR DE LA JUSTICIA

Este capítulo es un tríptico cristológico en el cual tratamos primero la centralidad del Reino de Dios en la vida y misión de Jesús. En el segundo peldaño, nos centramos en el acontecimiento pascual poniendo al descubierto el vínculo íntimo que existe entre el anuncio del Reino y su muerte y resurrección; y en el tercero y último peldaño examinamos las repercusiones que tiene el acontecimiento de Cristo en el creyente.

I- LA JUSTICIA ANUNCIADA Y REVELADA EN EL REINO DE DIOS

Es sabido que el Reino de Dios ocupa un lugar importante en la predicación y la praxis de Jesús. Esta metáfora abunda principalmente en los sinópticos y aparece tanto en numerosas fuentes como en diversos géneros literarios⁹². Destacando la centralidad de este tema en la vida y misión de Jesús, los estudiosos lo consideran como un tema de alto tono cristológico. De hecho, el último destino terreno de Jesús, su muerte, ha sido entendido en continuidad con su ministerio ligado al Reino⁹³. Esto quiere decir que tanto la reflexión sobre el Jesús prepascual, como la que versa sobre el Jesús postpascual, ninguna puede prescindir del tema del Reino de Dios dado que se trata de un tema central unido a su persona. En este primer apartado, veremos cómo el tema de la justicia impera en la predicación y la praxis de Jesús sobre el Reino.

1- La justicia descuella en la enseñanza de Jesús sobre del Reino

Antes que nada, hemos de apuntar que el tema del Reino de Dios adquiere una relevancia capital en la predicación de Jesús como ha podido probar la exegesis histórico-crítica atendiendo al criterio de las fuentes múltiples⁹⁴. Si a esto le sumamos su recurrencia en diversos géneros literarios, debemos asentar su autenticidad. Por eso, Uríbarri, tras haber visto la poca relevancia que tenía dicho símbolo en la tradición veterotestamentaria, aseguró, en cambio, su especial importancia en el NT haciendo ver que “si Jesús no le hubiese dado tal relevancia, habría pasado mucho más desapercibido”⁹⁵. ¿Cómo se entiende el Reino anunciado por Jesús?

La enseñanza de Jesús sobre el Reino ostenta una doble dimensión: futuro y presente. Dentro de la gran amplitud que reviste la noción del Reino, Jesús deja percibir un Reino a la vez presente y por venir. Ahora bien, este carácter aparentemente paradójico del

⁹² John P. Meier, *Un judío marginal. Tomo II/1*, 294.

⁹³ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 289-290.

⁹⁴ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 117-118.

⁹⁵ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 316.

Reino solo puede captarse si logramos desmenuzar el mensaje que se esconde detrás de cada una de sus dimensiones.

La dimensión futura del Reino se halla en varios pasajes de los sinópticos, aunque el futuro que Jesús usa es de una forma vaga y general⁹⁶. En la oración del padrenuestro, Jesús pide por la venida del Reino (Lc 11,2ss y Mt 6,10ss) en el cual serán dichosos los pobres de espíritu, los afligidos, los hambrientos y los perseguidos (cf. Lc 6,20-23; Mt 5,3-12). Así, Jesús define el Reino como lugar donde ya no habrá ni injusticia ni discriminación. Cuando llegue el Reino, se hará patente la justicia divina dando un giro a la situación de destreza de los que sufren. Sobre este Reino venidero, Jesús anuncia que todo Israel, incluso los gentiles, tendrá acceso al banquete del Reino en cuya mesa se sentarán Abrahán, Isaac y Jacob (Mt 8,11-12//Lc 13,28-29). Respecto de esta mesa, Jesús manifestó también su convicción de tomar parte en el banquete del Reino futuro (Mc 14,25). Por un lado, hay expresión de la universalidad del Reino: Dios no hace distinción de pueblo, ni de raza ni de lengua, lo cual es una clara expresión de su relación para con todos, es decir de su justicia. Por otro lado, hablando de su participación en el banquete final con sus discípulos, deja ver en última instancia que el Reino pertenece al Padre. Él mismo vendrá a sentarse en este Reino con los suyos. De ahí se infiere que Jesús afirma su obediencia cabal al Padre reconociéndolo como Señor del Reino; pero al mismo tiempo, deja ver que la comprensión de este Reino por parte de los hombres está ligada a su persona. Esto nos lleva a decir que solo a través de Jesús podemos tener acceso definitivo a la justicia cuya fuente dimana del Padre.

Jesús predica también un Reino presente⁹⁷. Los evangelistas Marcos (2,15) y Mateo (4,17), nos proporcionan un resumen fidedigno de la enseñanza de Jesús que exhorta a la conversión y a la fe en la Buena Nueva dada la irrupción del Reino. Es importante darse cuenta de que, para Jesús, la conversión es un requisito importante para acceder al Reino que se hace presente. Esto nos recuerda la predicación de los antiguos profetas y recientemente a Juan el Bautista. El mensaje de conversión de los profetas de Israel era una invitación del pueblo a vivir con los hermanos en justicia. Se trataba de una exhortación a la radical conversión que debía repercutir positivamente en las relaciones fraternas y sociales. En esta vía, Jesús no solo llamó a la conversión personal, sino que también criticó a las dos grandes instituciones del judaísmo de su tiempo: Ley (Mc 3,1-

⁹⁶ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 119.

⁹⁷ Los siguientes textos también han de considerarse: Lc 7,28; 17,20-21; Mt 11,11.

6; Lc 5,27-39; 19,1-10) y Templo (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jn 2,14-16) como manera de apelar a la conversión. Podemos alegar que el Reino de Dios, presupone la justicia, es decir, la conversión como expresión más patente de una vida cabalmente orientada hacia Dios y su Reino, que se hace presente en Jesús.

2- La praxis de Jesús como barrunto de la justicia divina

Hemos visto que Jesús predicaba, a la vez, un Reino presente y venidero. Estas dos perspectivas no están en contradicción, sino que se complementan en el único Reino cuyo origen es Dios. Si examinamos los textos, nos damos cuenta de que Jesús no fue un mero predicador de un Reino venidero, sino que fue un instaurador y realizador del Reino que irrumpe ya aquí, aunque no consumado⁹⁸. Así, a través de sus actuaciones (exorcismos, curaciones, comidas), acaecen acontecimientos propios del Reino futuro.

Los autores concuerdan en que Jesús realizó *exorcismos* que van unidos a su predicación del Reino. Recordemos que los exorcismos son milagros en los que Jesús expulsa uno o varios demonios de una persona (Mc 1,23-28; Mt 12,22-23//Lc 11,14,23; Mt 9,32-34). Una razón convincente que respalda la veracidad de estos exorcismos es que fueron motivo de acusación durante el juicio de Jesús, a quien sus oponentes inculparon de “expulsar los demonios con el poder de Belcebú” (Mc 3,22; Mt 12,24; Lc 11,15). La respuesta de Jesús a esta crítica virulenta es: “si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que ha llegado sobre vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,28; Lc 11,20). A partir de esta respuesta de Jesús, podemos entender realmente el sentido que otorgó a sus exorcismos. La locución “dedo de Dios” es un hápax en todo el NT. En el AT aparece en Ex 8,15 en el relato de la tercera plaga donde por recomendación de Moisés, Aarón extiende su callado y toca el suelo. Tras este gesto, el polvo se convierte en mosquitos, pero cuando los enemigos, los egipcios, intentaron hacer lo mismo, no lo lograron y gritaron: “¿Es el dedo de Dios!” (Ex 8,15). Así pues, Jesús se sitúa en la órbita de Moisés y Aarón a través de quien Dios realiza acciones prodigiosas. De la misma manera que Dios realizó una acción liberadora y salvífica en la vida de Israel, a través de sus elegidos (Moisés y Aarón), así Dios actúa a favor de Israel a través de los exorcismos de Jesús. Jesús es para todo el pueblo de Israel, el elegido, cualificado y capacitado para revelar y comunicar la liberación y la salvación. Mediante los exorcismos, Jesús está haciendo ver que el Reino está ligado a su persona.

⁹⁸ G. Urbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 317.

En resumen, los exorcismos de Jesús nos sitúan en el marco del Reino y desvelan que su poder y autoridad vienen de Dios. Si tenemos en cuenta la cita de Ex 8,15, que nos sitúa ante la realización de una acción liberadora y salvífica de Dios a favor de su pueblo, debemos ahora deducir que los exorcismos de Jesús consisten en manifestar la justicia de Dios hacia los oprimidos por el diablo: el Adversario⁹⁹. Como el Padre, que salva operando justicia en la vida de Israel, también Jesús realiza justicia en la vida de los oprimidos por las fuerzas maléficas del demonio. Así, “adquiere un aire mesiánico y liberador, sin que reivindique de manera formal y explícita el título de mesías”¹⁰⁰.

Lo afirmado sobre los exorcismos se encuentra en un panorama semejante a las *curaciones*. Estas tienen lugar en relación con el Reino. Tanto los exorcismos como las curaciones son acciones que Jesús opera en beneficio de aquellos que sufren exclusión, pobreza, desdicha y son considerados como alejados de Dios¹⁰¹.

Las *comidas* de Jesús formaron parte de su ministerio y constan en la tradición evangélica. Si bien es así, hay que admitir que en Lucas estos relatos cobran un puesto sobresaliente. De hecho, distinguimos entre las comidas de Jesús con pecadores y publicanos (5,27-39; 19,1-10), los fariseos (7,36-50; 11,37-54; 14,1-24) y con los discípulos (22,14-38; 24,13-35; 24,36-52). La historicidad de las comidas de Jesús¹⁰² con publicanos y pecadores queda atestiguada en la crítica que le achacaron: “Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores” (Lc 7,34//Mt 11,19).

Recordemos que las comidas en el ambiente palestino del s. I, además de su significado antropológico y sociocultural, revestían significados escatológicos como anticipo del banquete celestial (Is 25,6-8), y teológico, expresado como comer y regocijarse con el Señor en la tierra prometida (Dt 27,7; 12,7.15.18; 14,23.26; 15,20; 16,3.7-8; 18,1.8; 26,11-12). Si las comidas revestían un sentido, conviene adelantar que las de Jesús las superarían mucho más.

Desde su perspectiva del Reino, las comidas que culminan en la Última Cena, y son retomadas en la fracción del pan por las comunidades incipientes, constituyen un anticipo

⁹⁹ En el primer capítulo de este trabajo, hemos visto que la justicia divina consiste en la liberación y salvación del pueblo de las manos de los enemigos.

¹⁰⁰ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 318.

¹⁰¹ *Ibid.*, 319.

¹⁰² Cf. Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 141.

del banquete escatológico. A esto hay que agregar que sus comidas son un signo de la llegada de un evidente “comer y regocijarse” en el Señor, convirtiéndose en el nuevo Moisés (Jn 6,49) que trae el pan de vida. Más allá de esto, al comer con los pecadores y publicanos, Jesús rompe las normas de purezas y universaliza así la salvación para todos, dando a conocer el rostro misericordioso y justo de Dios. Como corolario de esta universalidad de la salvación, surge un nuevo Israel fundado en las nuevas relaciones de fraternidad y de justicia. En esta perspectiva, se entiende la invitación de Jesús a un cambio en la práctica habitual, cuando aconseja a todos los que desean organizar un banquete a no invitar a sus amigos y conocidos, sino “a los pobres, a los lisiados y a los ciegos (Lc 14,13)”¹⁰³.

Atando cabos, se puede retener que la actuación y enseñanza de Jesús (exorcismo, curaciones, comidas) ponen al descubierto la salvación escatológica del Reino presente vinculado a su persona. En Jesús y con Él el Reino irrumpe, aunque no consumado del todo. La salvación anticipada en el Reino es la comunicación de la justicia divina expresada en la vida y el ministerio de Jesús que han de transformar la vida y las relaciones humanas.

II- EL ACONTECIMIENTO PASCUAL COMO REVELACIÓN DE LA JUSTICIA DIVINA

Anteriormente, hemos visto el lugar irrenunciable que ocupa el Reino en la vida y misión de Jesús. La afirmación de que el Reino constituye el nervio de sus palabras y acción no excluye el hecho de que Jesús haya experimentado controversias y conflictos. Los textos neotestamentarios atestiguan la existencia de controversias y tensiones que Él pudo generar. Jesús transgredió las normas de pureza alimentaria (comidas con publicanos y pecadores) y la observancia del sábado (curaciones en sábado); manifestó su pretensión de estar por encima de la *Torah* (Mt 5,21.22a.27.33-34a.37); se reclamaba una autoridad procedente de Dios (Jn 5,17-18.19-21). Si a estas experiencias sumamos la muerte oprobiosa del Bautista y la tradicional suerte que sufren los profetas de Israel, se vislumbra la posibilidad de que Jesús mismo hubiera contado con su muerte¹⁰⁴. La labor sustancial de este segundo apartado consiste en examinar desde la cristología la muerte y

¹⁰³ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 139.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 253.

resurrección de Jesús. Antes de todo, nos detendremos en dos acontecimientos previos: su acción simbólico-profético en el Templo y su Cena de despedida con los suyos.

1- Dos hechos previos al misterio pascual

Siguiendo la estela de Schürmann¹⁰⁵, diríamos que Jesús tuvo que contar con su muerte violenta. A juicio del teólogo alemán, cuanto más se acercaba su muerte, más crecía su consciencia de una muerte violenta. Esto determinó su conducta de manera que se pueda entender su actuación en el Templo como una acción provocadora y su Última Cena como una comida de despedida¹⁰⁶. En otras palabras, no se puede entender ambos hechos separándolos de la consciencia que Jesús tenía de su posible muerte. Sin transición, veamos su expulsión de los mercaderes del Templo y la Última Cena.

1-1- La expulsión de los mercaderes del Templo

Hemos de darnos cuenta de que todos los evangelios recogen este episodio, aunque de diferentes maneras: Mc 11,15-19; Mt 21,12-17; Lc 19,45-48; Jn 2,13-22. Entre los exegetas, existe un acuerdo amplio que respalda la historicidad del hecho, aunque se prefiere la versión sinóptica a la joánica; pues Juan lo sitúa al principio del ministerio de Jesús (Jn 2,13-22), mientras los demás lo colocan relativamente al final de su ministerio¹⁰⁷ y así les permite valerse del hecho en el proceso (Mc 14,58ss) y la Pasión (Mc 15,29). En el análisis de Uríbarri, detrás de esta perícopa hay una cuestión de alto tenor teológico, ya que la controversia entre Jesús y las autoridades judías versa sobre la imagen de Dios, el verdadero culto y la verdadera religiosidad¹⁰⁸. Desciframos el alcance teológico de la actuación de Jesús en el Templo.

El Templo de Jerusalén era un lugar de peregrinación al que acudían judíos de múltiples partes. Con las leyes de pureza e impureza, todos los peregrinos tenían que ofrecer animales puros que debían comprar *in situ*. Para tener los animales que cumplían con los requisitos, acudían a los mercaderes y compraban. Como se puede intuir, el funcionamiento del Templo estaba basado en la distinción entre lo puro y lo impuro. De hecho, el acceso a los atrios estaba bien determinado por el sistema ritual. Al atrio de los gentiles todos tenían acceso, pues ahí estaban instalados los mercaderes y cambistas; al siguiente, solo podían las mujeres judías; después viene el atrio de los varones donde solo

¹⁰⁵ Heinz Schürmann, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca: Sígueme, 2003), 125-126.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 126.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 229.

¹⁰⁸ G. Uríbarri, "Redención. Creo en su Hijo Jesucristo". En *Lógica de la fe*, 290.

accedían los varones sin defectos físicos; a continuación, el atrio de los sacerdotes y por último el *sancta sanctorum* reservado al sumo sacerdote. Digamos que, en lo esencial, las cosas están supeditadas por la ley de pureza e impureza que termina estableciendo una diferencia tanto entre los seres humanos como entre los animales.

Para entender el sentido teológico del gesto de Jesús en el Templo, debemos fijarnos en las citas del AT que Jesús aduce para justificar su actuación.

En la versión de los sinópticos, prestamos atención a dos textos llamativos: Is 56,7 y Jer 7,11. En Is 56,1-7. Se nos dice que el día de la salvación, Yahvé acogerá el sacrificio de los eunucos y de los extranjeros que acudirán a su Templo. De ahí que la irrupción del tiempo mesiánico, por un lado, sea un tiempo de la quiebra de las fronteras entre Israelitas y gentiles y; por otro entre puros e impuros. En el texto de Jer 7,1-11, la crítica va dirigida al culto despojado de una conducta de justicia. En cuanto al texto de Juan, destaca primero la cita del sal 69,10: “el cielo por tu casa me devora”. Juan sitúa esta cita en el contexto de la Pasión (Jn 2,17) y viene a decir que Jesús expresa su fidelidad a la misión hasta la muerte. Segundo, tenemos Zac 14,21 que evoca la idea de “aquel día” en que ya no habrá comerciantes en el Templo. Obviamente, la expresión “aquel día” reenvía a los tiempos mesiánicos, al momento del cumplimiento escatológico.

Haciendo balance, debemos retener que, mientras los sinópticos presentan este gesto simbólico-profético de Jesús como denuncia a los cultos desprovistos de justicia, para Juan, Jesús está anunciando la llegada del mundo venidero en el que ya no hará falta comprar animales para sacrificar a Yahvé. En realidad, ambas interpretaciones se complementan. El acceso al mundo venidero depende en mayor parte de cómo hayamos vivido en el mundo presente. No se trata de contentarse con ofrecer cultos a Dios para ser salvados. La salvación engloba la relación con Dios y con el prójimo. Justicia y culto han de ir de la mano. Por lo que respecta al pasaje en relación con la muerte violenta de Jesús habría que decir que, a pesar de que esta acción fue leída desde el punto de vista teológico como profética, no deja de ser una provocación, teniendo en cuenta el lugar crucial que ocupaba en la vida de los judíos, pues era “el centro unificador del judaísmo, [...] el lugar de la manifestación futura de Dios y de su Reino”¹⁰⁹. Con todo eso, habría razón para sorprendernos de su muerte violenta.

¹⁰⁹ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 238-39.

1-2- La Última Cena: clave de interpretación de la muerte de Jesús

Con Schürmann, podemos observar que la Última Cena de Jesús con sus discípulos fue una cena de despedida que organizó entorno a su muerte cercana. Ciertamente, no hay unanimidad sobre si la Cena fue pascual o no. Sin entrar en las disquisiciones de este debate mantenemos el contexto pascual, haciendo así caso a los sinópticos¹¹⁰.

Deteniéndonos en los comensales, no es insustancial que Jesús se reuniera con los Doce porque “este grupo posee una carga simbólica del Israel renovado que Jesús ha venido a convocar para el Reino escatológico de Yahvé”¹¹¹. Por lo tanto, el mensaje que Jesús quiso transmitir por esta Cena está dirigida a todo Israel, ahí representado. Además, no hay que olvidar que la comida, en el judaísmo, es expresión de relación entre las personas y de estas personas ante Dios (cf. 1Cor 10,10-26)¹¹². La Cena debe entenderse como comunión de Jesús con sus discípulos y comunión de su destino pascual anticipado en sus gestos y palabras que, acto seguido, esclareceremos.

Los relatos de la Cena quedan plasmados en dos grandes tradiciones reflejadas en cuatro fuentes. Una tradición está representada por Mc (14,22-25) y Mt (26,26-29) y la otra por Pablo (1Cor 11,23-25) y Lc (22,15-20). Aunque es difícil reconstruir el transcurso de la Cena como el reportaje de un telediario, debemos contar con los testimonios de las fuentes y otorgar crédito a algunos gestos y palabras debidamente estudiados.

Sobre el pan, Jesús pudo decir: “este es mi cuerpo por vosotros”. El cuerpo en la antropología judaica engloba a toda la persona; así a través del pan estaría entregando todo su ser. Esto recalca el sentido salvífico de la Cena que marca la preposición “por”. Juan acierta al escribir: “el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo” (Jn 6,51). Si atendemos la versión marcana: *por muchos* diríamos que el don de su cuerpo nos sitúa ante una salvación universal¹¹³.

Sobre el vino, Jesús debió de pronunciar: “esta copa es la nueva Alianza en mi sangre”. Resalta la palabra *sangre* que engarza con la vida. Y si la sangre es vida, beber la copa es expresión de participación y de comunión de vida con Jesús. Podemos enlazar esto con el sentido que Juan otorgó al relato de su actuación en el Templo. Hemos dicho que, para Juan, Jesús se afirmaba como aquel por quien tendrían lugar los sacrificios. Aseveraba el

¹¹⁰ Ibid., 245.

¹¹¹ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 290.

¹¹² Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 244-47.

¹¹³ Ibid., 255.

fin de la función del Templo. La expresión *nueva Alianza* que conecta con su crítica del Templo y con su convicción de que con Él llegaba el Reino escatológico. En el AT, la idea de la nueva Alianza está presente en Jer 31,31 que no alude a la sangre, pero evoca la existencia de una esperanza en Yahvé cuyo cumplimiento de la Ley brotará del corazón. Esta nueva Alianza acontece en Jesús en quien acontece el Reino de Dios. Ex 24,8 sería el segundo texto. En él se nos habla de la Alianza aludiendo a la sangre. Para los cristianos de las primeras comunidades, de la misma manera que la Antigua Alianza se selló con la sangre, la nueva Alianza que acontece en Jesús se ha sellado con su sangre. A partir de aquí, se pudo identificar a Jesús con el Siervo de Yahvé triturado y desfigurado que murió por la enfermedad y los pecados (Is 53,1ss) de su pueblo. Estas interpretaciones llevaron a la comprensión de su muerte como una muerte salvífica (se entregó por muchos) y expiatoria (su sangre derramada instauro una nueva Alianza).

Como colofón, los gestos y las palabras de Jesús en la Última Cena condensan indicios que permiten afirmar que en Él se dio una consciencia creciente de su muerte violenta. Por eso, debemos considerar la Cena no solo como momento de despedida, sino también como momento en que se hizo patente esta consciencia de la cercanía de su muerte. Sus gestos y palabras leídos en clave teológica como entrega íntegra de su persona ponen de manifiesto la justicia. Hemos dicho que con sus comidas Jesús pudo demostrar su opción preferencial por los pobres y los marginados de la sociedad haciendo patente la justicia de Dios. Para que esto no quedara como actuaciones exclusivas y propias, decidió dejarlas como recomendación que han de perpetuarse en la historia. Jesús anticipa por el pan y el vino que la entrega es justicia, es decir: relación y comunión con Dios y los hombres.

2- La muerte de Cristo

En las reflexiones precedentes vimos que existen indicios que permiten afirmar que Jesús pudo contar con su propia muerte antes del hecho mismo; seguidamente, examinaremos las razones (religiosa y política) que favorecieron este hecho. Es importante señalar que no abordaremos el sentido de la muerte de Jesús en este apartado dado que lo hemos tratado en el capítulo sobre la Trinidad.

Primero, podemos afirmar que Jesús fue condenado por razones religiosas. En su condena religiosa, podrían intervenir muchos factores, pero retenemos dos fundamentales: su pretensión mesiánica y su crítica al Templo. En cuanto a su *pretensión mesiánica*, sus condenadores aluden a ella en varias ocasiones de su proceso: en el interrogatorio con los

sumos sacerdotes aparece el término Cristo (Mc 15,61; Mt 26,63; Lc 22,67); los soldados se burlan de Él evocando con sarcasmo a su realeza (Mc 15,17-20ss); los sumos sacerdotes (Mc y Mt) o los magistrados (Lc) también se burlan de Jesús como Cristo y rey incapaz de salvarse a sí mismo habiendo podido salvar a otros; en el interrogatorio con Pilatos aparece la cuestión mesiánica (Mc 15,2) y por último el letrero sobre la cruz, *titulus crucis* (Mc 15,26ss) que permite deducir finalmente que su pretensión mesiánica era una de las causas mayores de su condena. La segunda razón religiosa atañe a su *crítica del Templo* evocada en momentos importantes de su proceso y cuyo punto de mira se focalizaba en la destrucción del Templo que Jesús habría anunciado (Mc 14,58; 15,29-30; Jn 2,19). Esta razón tiene mucho peso en la medida en que el Templo, para el judaísmo era la morada de Dios que había que preservar a toda costa. De hecho, tanto en su confrontación con las autoridades judías como en las burlas de los pasantes se le reprochaban su intención de destruir el Templo. Ciertamente la cuestión del Templo no era una cuestión baladí, por eso los autores están ampliamente de acuerdo en ver en ella la causa principal de la hostilidad de las autoridades contra Jesús y la razón decisiva de su entrega a la muerte¹¹⁴.

Segundo, la condena de Jesús fue política. Jesús fue sometido a un proceso y condena cuya sentencia dictó Pilato tras haberse sentado en el tribunal (Jn 19,13; Mt 27,19). La condena política debe entenderse en relación con la religiosa porque los romanos se reservaban para sí mismos el derecho de condenar a muerte (Jn 18,31). En este sentido, Gnilka habla de cooperación en materia procesal entre la instancia judía y la romana¹¹⁵. Por lo tanto, las autoridades judías habrían convencido a Pilato de la peligrosidad de la persona de Jesús. Dentro de las razones que habrían aducido resaltaría su pretensión mesiánica ya que el *titulus crucis* menciona esto como causa de su muerte (Mc 15,26).

Una mirada teológica en las razones religiosas nos sitúa, por un lado, ante un claro rechazo de la mesianidad de Jesús que hacía manifiesto en su actividad misionera. Entre Jesús y las autoridades judías, siempre ha habido confrontación entorno a su manera de interpretar la Ley y respecto del bien que hacía a través de sus comidas, curaciones, exorcismos y milagros. Por otro lado, el rechazo de su mesianidad culmina en su muerte en la cruz. Sin embargo, su muerte traerá el cumplimiento escatológico a través de su pascua. Mataron a Jesús, pero lo cierto es que los hombres desconocían su verdadera

¹¹⁴ Jacques Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea*, 276.

¹¹⁵ Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, 372-73.

identidad porque a través de esta muerte, desaparece el eón antiguo y aparece el eón nuevo. Los cristianos estamos llamados a vivir en este tiempo nuevo que incluye la fe en Jesús. En resumen, el rechazo de Jesús desde el punto de vista religioso es, de alguna manera, el rechazo de la justicia divina por parte de los hombres.

Analizando su condena política, los evangelistas muestran que, queriendo reprobarnos a Jesús por su pretensión mesiánica, las autoridades terminan reconociendo ingenuamente su realeza. Al mandar escribir sobre el letrero de la cruz: “rey de los judíos” (Mc 15,26), Pilato confirma por lo alto su realeza y Jesús queda definitivamente coronado como rey, no solo de los judíos, sino del universo. Jesús derrota los planes de las autoridades políticas y enseña una nueva manera de entender el poder. Muestra que el verdadero poder viene de Dios. “De tal manera que alejado de Dios solamente podrá sustentarse sobre bases falsas, que finalmente conducen a la barbarie, a la injusticia y a la muerte”¹¹⁶. Entregándose en la cruz, Jesús muestra que toda autoridad (religiosa y política) viene de Dios y culmina en Él. Por ello, en su ejercicio debe tener primacía el bien del prójimo y el servicio del bien común.

En resumen, Jesús muere en la cruz porque los gobernantes de este mundo desconocían la sabiduría de Dios (cf. 1Cor 2,8). Con la sabiduría de este mundo, pensaban terminar con Él; empero, el Padre sale a su ayuda manifestando su sabiduría en la resurrección.

3- La resurrección de Cristo: instauración de la justicia definitiva

Para empezar, queremos recordar que, en nuestro capítulo sobre la justicia trinitaria, se encontrará el desarrollo sobre la resurrección de Cristo en relación con la justicia.

Ante la cruel muerte del Hijo, el Padre no tardó en intervenir en favor del Hijo que se entregó en la cruz manifestándole su obediencia y fidelidad. Resucitándolo, Dios realiza un acto inaudito y portentoso que supera el entendimiento humano. La resurrección es un acto a través del cual Dios sale a la defensa de su Hijo y manifiesta así su solidaridad con aquellos que sufren. Así, Dios desacredita los adversarios de Jesús y manifiesta que la muerte nunca puede triunfar sobre la vida.

Ciertamente, la resurrección es la legitimación y la confirmación de la pretensión de Jesús. Condenado y crucificado por las autoridades judías y romanas, Jesús es resucitado dentro de los muertos por Dios y sentado a su derecha (Ef 1,20). Todo lo que hizo antes

¹¹⁶ G. Uríbarri, “Redención. Creo en su Hijo Jesucristo”. En *Lógica de la fe*, 292.

de morir es confirmado y corroborado por Dios en su resurrección. Con mayor razón, Kessler dirá que “la resurrección da a conocer la obra de Jesús como válida para siempre”¹¹⁷. Situándonos en este orden de idea, podemos argüir que, si toda la vida terrena de Jesús consistió en implantar la justicia divina en medio las injusticias y contra ellas de modo que finalizó su recorrido como el Siervo justo de Yahvé, debemos concluir que su resurrección es también la confirmación definitiva de su ser justo, porque el Resucitado es el mismo que el Jesús terreno. Por ende, Jesucristo es el revelador e instaurador de la justicia perfecta y definitiva, porque la amó, y aborreció la iniquidad (cf. Heb 1,9).

Debemos retener que, a través del acontecimiento pascual, la tradición evangélica afianza, por un lado, al igual que el AT, que Dios es fuente de toda justicia, por eso resucita al Hijo entregado por nuestros pecados; y, por otro lado, hace del Hijo el instaurador definitiva de esta justicia. Llegado hasta aquí, creemos que nuestra reflexión se quedaría corta si no explicitáramos cómo esta justicia definitiva instaurada por Cristo repercute en el creyente y cuáles serían las exigencias que supone para este.

III- SER EN CRISTO: JESÚS COMUNICA SU JUSTICIA AL GÉNERO HUMANO

En análisis de Kessler: “la resurrección de Jesús no representa, pues, un acontecimiento meramente pretérito y concluso. Contiene en sí una perspectiva y una dinámica universal, tiende a implicar a todos aquellos por los que el Crucificado murió y por los que él está ahí como Resucitado”¹¹⁸. Esta afirmación acentúa la relevancia del acontecimiento pascual en la vida del creyente. Cristo con su muerte y resurrección inaugura una nueva manera de existir humanamente que consiste en participar en su ser de resucitado.

1- Ser en Cristo desde la perspectiva paulina

La dimensión soteriológica de la muerte y resurrección de Cristo está, sin duda, presente en el NT, pero esta se hace aún más patente en las cartas paulinas. San Pablo es quien, desde su soteriología, deja condensado que el acontecimiento pascual pone al creyente en una nueva situación con Cristo. Incorporados por la fe en Cristo muerto y resucitado, los creyentes son justificados, reconciliados, liberados y hechos hijos de Dios.

¹¹⁷ Hans Kessler, *La resurrección de Jesús*, 261.

¹¹⁸ *Ibid.*, 303.

Antes que nada, queremos advertir que en el subsiguiente desarrollo no expondremos el tema de la justificación, remitimos a lo dicho en los capítulos anteriores.

Además de la justificación que Pablo entiende como obra de la gracia de Dios expresada en la muerte y resurrección de Cristo y que hace de los pecadores, partícipes de la justicia de Dios, la “otra designación de la nueva situación del ser humano en Cristo es la de la *reconciliación*”¹¹⁹. Para el Apóstol, “fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, habiendo sido reconciliados, seremos salvados por su vida”. (Rom 5,10). De ahí rezuma que el acontecimiento pascual es cauce de una nueva relación entre Dios y los hombres. Pero Dios es quien toma la iniciativa de reestablecer la relación con los seres humanos que se había roto por el pecado (2Cor 5,19-25). Así, siendo obra de la gracia divina, la reconciliación requiere apertura y conversión del ser humano¹²⁰. Ser en Cristo es volver a Dios, es participar en su justicia (2Cor 5,25).

Otra condición fundamental del ser humano en Cristo es la *libertad*. Por su muerte y resurrección, Cristo *libera al creyente del pecado* (Rom 6,1-23; 7,1-6;8,2), de la muerte (Rom 8,2) y de la Ley (Gál 2,4; 4,21-5,1; 5,1-13). El acontecimiento pascual sitúa al creyente en una nueva relación con el pecado, la muerte y la Ley. Cuando Pablo habla de que la muerte y la resurrección de Cristo liberan del pecado, no afirma que Cristo erradicó el pecado del mundo, sino que “se refiere a que los seres humanos unidos con Cristo han recibido de Él la capacidad de superar lo negativo en su existencia y en el mundo”¹²¹. Liberado del pecado en el bautismo, el cristiano es capacitado para emprender una vida de santidad. La segunda vertiente de la liberación atañe a la *liberación de la muerte*, hay que situarla en continuidad con la liberación del pecado. No es una mera liberación del miedo de la muerte; más bien cabe entender en relación con la vida del Resucitado en perspectiva escatológica. El tercer aspecto es la *libertad de la ley* como la liberación de tener que cumplir los preceptos de la ley. “La libertad de la ley consiste en no depender del cumplimiento de la ley u observancia de ninguna ley para salvarse”¹²². Lo que viene a decir Pablo es que existe una desproporción entre el cumplimiento de la ley y su finalidad que es llegar a la unión con Dios revelada en y por Cristo¹²³.

¹¹⁹ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 393.

¹²⁰ *Ibid.*, 395.

¹²¹ *Ibid.*, 403.

¹²² *Ibid.*, 407.

¹²³ *Ibid.*, 408.

Finalmente, el apóstol de los gentiles incide en que los acontecimientos pascuales abren la puerta a una relación de *filiación* entre Dios Padre y los cristianos. Aunque el tema de la filiación no es exclusivamente paulino, reviste una enorme trascendencia¹²⁴. Leyendo en Pablo los textos fundamentales (Gál 4,4-6; Rom 8,14-17) de la filiación, puede inferirse que el ser humano es hecho hijo de Dios por su unión íntima con Cristo y la recepción de su Espíritu. Es la participación en el modo de ser del Hijo. Aunque es indiscutible que la filiación es la participación del creyente en el modo de ser del Hijo; hay dejar apuntado que se trata, en definitiva, de una acción trinitaria. Pues, el Padre es origen y fuente del proyecto de convertir a los seres humanos en hijos suyos, el Hijo es quien realiza el proyecto y el Espíritu lo aplica a los seres humanos¹²⁵.

Retengamos que la muerte y la resurrección de Cristo obtienen para los seres humanos una nueva manera de ser en Él. El creyente es colocado en una situación nueva y goza de una vida nueva por y en Cristo. Estas condiciones nuevas (justificación, reconciliación, liberación y filiación) de la que gozan los creyentes son, en el fondo, diferentes maneras paulinas de expresar la nueva relación de los seres humanos con Cristo.

2- Ser en Cristo y el juicio escatológico

Tras la muerte de Cristo, las primeras comunidades esperaban en la parusía, es decir en la venida de Cristo (1Tes 4,13-18; 1Cor 15,23-28) como conclusión y consumación de la historia de la salvación¹²⁶. Por lo tanto, ser en Cristo, para los primeros cristianos, consistía en esperar su manifestación poderosa y gloriosa. Ahora bien, muchos textos (Mt 25,31ss; Lc 10,18; 2Tes 2,8; 1Cor 15,24-28) del NT hablan de esta venida en la cual sucederá un juicio que será la victoria de Cristo sobre los poderes hostiles. Este juicio es lo que se ha llamado juicio escatológico entendido como salvación y liberación de Cristo de los poderes de este mundo. Por tanto, el juicio escatológico no debe confundirse con el juicio-crisis que es autojuicio, que consiste en el libre rechazo de la fe (Jn 3,17-19) o del amor al prójimo (Mt 25,31ss). No es que Jesús venga a juzgar al hombre a través de un acontecimiento judicial. El juicio-crisis es el resultado de las acciones libres del hombre. Para vivir plenamente en Cristo, hay que liberarse primero de la confusión que se ha creado entre los términos y segundo vivir en la espera gozosa del juicio escatológico.

¹²⁴ Federico Pastor-Ramos, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*, 410.

¹²⁵ *Ibid.*, 413.

¹²⁶ Juan L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación* (Madrid: BAC, 2002), 123-148.

CAPÍTULO IV: LA JUSTICIA ES LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Estudiamos en este capítulo de tema eclesiológico, estudiamos la relación entre justicia e Iglesia y su misterio. Está dividido en dos partes. En la primera, indagamos los principios de la Iglesia hasta su estructuración pasando por los acontecimientos salvíficos que han posibilitado su nacimiento. En la segunda parte, extraemos la noción de justicia escondida en el trasfondo de los cuatro atributos de la Iglesia.

I- GÉNESIS, NACIMIENTO Y ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA

1- Origen y fundación de la Iglesia: Jesús de Nazaret funda la Iglesia¹²⁷

La pregunta acerca del origen y de la fundación de la Iglesia nos reenvía a dos otras preguntas que planteamos así: ¿De dónde viene la Iglesia? ¿Cuándo y cómo comienza?

En cuanto a la primera, respondemos que el origen de la Iglesia se encuentra en la Trinidad. Antes de encarnarse el Verbo, existía el proyecto salvífico de Dios de convocar y de congregar a su pueblo, un designio que tiene su origen en la ofrenda de Abel. Resulta claro que la Iglesia es anterior a la encarnación e incluso a la fe de Abraham, pues remonta al origen del género humano. Ratificando admirablemente lo apuntado por los Padres, el CVII escribió que la santa Iglesia “ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos” (LG 2).

En relación con la segunda pregunta, ¿Cuándo y cómo empieza?, se ha situado esta cuestión en las coordenadas temporales dejando ver que la Iglesia querida por Dios desde la eternidad trinitaria tiene su origen en la obra de Jesús de Nazaret. Pero, no faltaron voces discrepantes de algunos representantes de la crítica histórica, que pusieron en tela de juicio la realidad postpascual, alegando que la Iglesia postpascual sería más bien fruto de una evolución histórica o de un proceso sociológico que Jesús no había previsto.

La CTI respondió que esta pregunta ha de abordarse como un proceso histórico de revelación marcado por diferentes etapas que parten desde las promesas del AT hasta englobar la entera obra de Jesús, es decir: su praxis, sus predicaciones, así como el

¹²⁷ S. Madrigal, “La Iglesia y su misterio”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 415-27. Madrid: Comillas, 2013; S. Madrigal, “Origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento”. *Estudios Eclesiásticos* 85, n.º 333 (2010): 390-403.

acontecimiento pascual. Para la CTI, se debe afirmar que Jesús de Nazaret ha fundado la Iglesia, pero se trata de una intención que no implica una voluntad expresa que ha llevado al desarrollo de la Iglesia tal como la tenemos. Enseña que hay que situar esta fundación en la clave de la “eclesiología implícita”. Esta eclesiología se verifica en la correlación que pudo establecer Jesús de Nazaret entre el anuncio del Reino de Dios y su voluntad de reunir al pueblo de Israel (Mt 23,37//Lc 13,34; Mt 8,11; 21,43) a través de algunos de sus gestos y predicaciones, como la institución de los doce (cf. Mc 3,13-16; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16) y la Cena de despedida (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20; 1Cor 11,23-25). A esto, habría que añadir los acontecimientos postpascuales como “la experiencia de la pascua y la reconstrucción de la comunidad, el envío del Espíritu Santo en Pentecostés, la misión con respecto a los paganos y la emergencia de la Iglesia de gentiles la ruptura radical entre el verdadero Israel y el judaísmo”¹²⁸.

Concretizando, la Iglesia tiene un doble origen: cristológico (el mensaje del Jesús histórico contiene un impulso para la Iglesia) y pneumatológico (la Iglesia se constituye por una decisión tomada sobre la base del Espíritu Santo).

2- Naturaleza y ser la Iglesia en la perspectiva neotestamentaria¹²⁹

La Iglesia de Dios designa la comunidad del Mesías que aguarda la venida definitiva de Dios. El vocablo griego *ekklesía* aparece cuarenta y cuatro veces en Pablo y solo dos veces en los evangelios (Mt 16,18; 18,18). Hemos de acudir a Pablo para entender su naturaleza y su ser. En Pablo, la Iglesia se realiza en un lugar (1Cor 12,27), es cuerpo de Cristo y edificio del Espíritu (2Cor 12,13) y su unidad se debe al bautismo de sus miembros (1Cor 12,13) y es pueblo de Dios.

A la hora, pues, de definir la naturaleza y el ser de la Iglesia en las cartas auténticas paulinas, habrá que detenerse en dos metáforas que el Apóstol usa para designar a la Iglesia: “cuerpo de Cristo” y “pueblo de Dios”. Relaciona el cuerpo de Cristo con la unión entre los miembros y la comunidad eucarística. En cuanto al pueblo de Dios, no se equipara al Israel de la antigua Alianza, sino al pueblo nacido de la fe en Cristo. El pueblo

¹²⁸ S. Madrigal, “Origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento”. *Estudios Eclesiásticos* 85, n.º 333 (2010): 392.

¹²⁹ S. Madrigal, “La Iglesia y su misterio”. En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 427-42. Madrid: Comillas, 2013.

de Dios en la teología paulina incluye la noción de universalidad, porque la salvación ya no se obtiene por pertenecer a Israel, sino por la fe en Cristo.

En las cartas deuteropaulinas, el autor de Colosenses define la Iglesia con las metáforas “cabeza” y de “cuerpo” identificado a Cristo como cabeza de este cuerpo (Iglesia). Si en Pablo, la noción de cuerpo de Cristo era utilizada como metáfora para hablar de la Iglesia de una región o localidad determinada; en cambio, en Colosenses, la noción apunta a todos los cristianos extendidos en todo el orbe. Por último, con esta metáfora termina afirmando que si Cristo, Señor, es la cabeza, entonces la Iglesia es lugar del Reino presente y actual del Señor exaltado. Por su parte, el autor de la carta a los Efesios profundiza en la metáfora de cuerpo-cabeza resaltando las dimensiones escatológica (Ef 1,3-14); sponsal (Ef 5,22-33); e histórico salvífica (Ef 2,11-22), a través de la cual Cristo incorpora tanto a paganos como; judíos y evangelizadora (Col 3,1-13).

Las cartas pastorales, están marcadas por la intención de dejar instrucciones para el ejercicio del cargo en el seno de la comunidad. Tienen como finalidad, expandir la voluntad organizativa de Pablo para las Iglesias. Señalamos que mientras la Primera carta de Timoteo y la carta a Tito tienen globalmente el carácter de ordenamiento, la Segunda carta a Timoteo tiene un carácter de testimonio para la Iglesia venidera. En estas cartas, resalta la metáfora de la Iglesia “casa de Dios”. La Iglesia es casa de Dios y este ha instituido un administrador, un líder para realizar las funciones de padre de familia. Aflora también en estas cartas la idea de la Iglesia como una institución presente en el mundo cuyos miembros han de dar testimonio. Veamos ahora, cómo la justicia está presente como algo que debe caracterizar la vida de las primeras comunidades.

Primero, si nos centramos en las cartas paulinas auténticas, nos percatamos de que el Apóstol de los gentiles, cuando identifica la Iglesia a con el cuerpo de Cristo, ya denunciaba (1Cor 11,17-22) que celebrar la eucaristía es incompatible con las injusticias. Unirse a Cristo es vivir en justicia.

Segundo, tanto las cartas deuteropaulinas como las pastorales ponen de manifiesto la idea de la apertura tanto a los judíos como a los paganos. Lo cual expresa la universalidad de la salvación. El acontecimiento de Cristo supone para todos la comunicación de la justicia divina. Con Cristo ya no hay ni judío ni pagano ni griego.

Tercero, remitiéndonos a la definición de la Iglesia en las cartas pastorales, saltan a la vista las conexiones entre justicia e Iglesia como casa de Dios. La preocupación por

organizar la Iglesia poniendo a su frente a un líder conecta con la justicia. Como es sabido, toda institución formada por los hombres requiere organización que anhela la justicia.

3- El Cristianismo primitivo: estructuras y configuración¹³⁰

Si queremos tener una clara idea sobre cómo era la organización del cristianismo primitivo, debemos ceñirnos a la época apostólica, dado que “es norma y fundamento para la Iglesia de todos los tiempos”¹³¹.

Iniciamos esta reflexión con la proto-comunidad nacida en Jerusalén. En sus inicios estaba presidida por el grupo de los doce cuyo portavoz era Pedro. La elección de Pedro como líder del grupo es prueba de que la comunidad recurrió a las palabras de Jesús que apuntan a un ministerio especial de Pedro, vinculado a su cambio de nombre (Mt 16,13-20)¹³². Con el paso del tiempo, se ha producido un cambio en la dirección de dicha comunidad que luego será liderada, junto con Céfás, Santiago y Juan (Gál 1,18-20; 2,9), y más tarde por Santiago asistido por un grupo de ancianos (presbíteros). Era una comunidad que anunciaba la Palabra de Dios al pueblo de Israel bajo una estructura y un modelo judío. Es importante apuntar que las futuras comunidades que nacerán fuera de Jerusalén seguirán vinculadas a ella como referencia.

En las comunidades paulinas, la estructura de liderazgo está vinculada a la valoración de los carismas, que han de ponerse al servicio de toda la comunidad. Es de recalcar que nunca aparece el ejercicio de la función de “sacerdocio”, pero sí que se habla de *episkopoi* y de *diakonoi* (Flp,1ss). En Pablo se habla más bien apóstoles, profetas, maestros que ejercen el servicio de la Palabra o bien presenta una prioridad sobre otros servicios realizados en la comunidad.

En las cartas pastorales, nos encontramos con los ministerios de obispo, presbítero y diácono, aunque estos aún no adquieren significado claro. En la evolución ulterior (a partir del s. II), sobre el obispo recae la dirección de la comunidad (1Tim 3,5) y este está rodeado de un consejo de presbíteros y asistido para el servicio por los diáconos.

Todo lo dicho enlaza con la justicia. Sirva como ejemplo, la institución del grupo de los siete (Hch 6,1-6), cuya finalidad era subsanar la injusticia de la cual las viudas eran víctimas en el seno de la comunidad. También en Pablo reside una comprensión de los

¹³⁰ S. Madrigal, “La Iglesia y su misterio”. En *Lógica de la fe*, 442-54.

¹³¹ *Ibid.*, 444.

¹³² *Ibid.*, 445

carismas que conectan con la justicia. Cuando Pablo dice que cada uno según el carisma recibido debe ponerlo al servicio de la comunidad, está deseando no solo el bien de la comunidad, sino que también esto le permite valorizar a la persona agraciada.

II- LA JUSTICIA EN EL TRASFONDO DE LOS CUATROS ATRIBUTOS DE LA IGLESIA

1- La justicia es fruto de la *koinonía*¹³³

La comunión (*koinonía*) es una categoría esencialmente paulina. De las 19 veces que aparece en el NT, viene documentada trece veces en sus cartas auténticas. Para Pablo, la comunión es la participación en los mismos bienes espirituales trascendentes. Hay comunión entre los cristianos porque comen un mismo pan formando así un solo cuerpo (1Cor 10,16-17); porque participan en el mismo Evangelio (Flp 1,5), en la misma fe (Flm 6), en Cristo (1Cor 1,9; 10,16; Flp 3,10), en el Espíritu Santo (2Cor 13,13; Flp 21,1). Teniendo en cuenta estas referencias, resulta claro que la comunión es obra de la Trinidad porque primero es Dios quien llama a la comunión de su Hijo en el Espíritu. Dicho lo cual, indagamos ahora en la relación entre comunión y justicia.

Primero, debemos partir de la afirmación de la Trinidad como fuente de la comunión. El Dios trino es quien hace participar a los creyentes en su ser de comunión. Gracias a la comunión que caracteriza la relación de las personas divinas, la justificación ha sido llevada a cabo por Jesús. En otras palabras, la justificación es fruto de la comunión trinitaria en la medida en que el Padre, de quien viene la iniciativa no encontró ninguna resistencia por parte del Hijo, del ungido.

Segundo, la comprensión de la Iglesia de sí misma como icono de la comunión trinitaria (LG 4; UR 2) constituye el fundamento de su compromiso por la justicia. Consciente de que su naturaleza, que es comunión, le obliga a congregar en unidad a todos los pueblos, la Iglesia no se ha cansado de su compromiso cada vez renovado porque ante cualquier nueva situación de injusticia que pone en peligro la unidad y la dignidad de la persona humana, no permanece indiferente. Los documentos papales inciden en esto.

Tercero, si la comunión es participación en la vida de Dios por la Palabra y los sacramentos, esto supone para cada creyente el compromiso por la justicia. Por un lado, en la Palabra reside la fuente que le revela que la Trinidad es comunión; por otro lado, a

¹³³ S. Madrigal, "La Iglesia y su misterio". En *Lógica de la fe*, 455-66.

través de la celebración de los sacramentos (sobre todo los de la iniciación cristiana) recibe las fuerzas espirituales para la edificación de un mundo cada vez más justo.

2- La justicia se manifiesta en la *diakonía*¹³⁴

Con el término *diakonía* (servicio), nos preocupa indagar sobre el modo de actuar de la Iglesia. En otros términos, queremos explorar en qué consiste la misión de la Iglesia y una vez logrado, analizaremos su relación con la justicia.

Los evangelios nos presentan a Jesús como el modelo de servicio. Juan, lo expresa en la narración del lavatorio de los pies (Jn 13,12-17); Lucas, en las palabras que inserta a continuación del relato de la Última Cena (Lc 22,24-27), y Marcos lo patentiza en la respuesta de Jesús a la petición de los hijos de Zebedeo (Mc 10,42-45). Más allá de estos textos, que presentan a Jesús como el servidor por excelencia, no hemos de perder de vista que su vida terrenal culminó en su entrega para los demás. Por eso, la LG 8 señala que la misión de la Iglesia consiste en seguir el ejemplo de Jesús servidor que se anonadó. La *diakonía* es una categoría que significa servicio, que se aplica al ministerio de la Palabra, de los sacramentos y de la ayuda material (LG 17, AG 5). También, es el servicio que la Iglesia debe realizar en el mundo siguiendo la estela de Cristo (GS 40-45).

Hemos de decir que quien habla de *diakonía* debe necesariamente hablar de justicia. La *diakonía* comprendida desde la clave cristológica presupone la justicia porque la vida de Jesús servidor consistió en retroceder la justicia a los pobres y marginados de su sociedad. Pues servir en la clave de la *kénosis*, del vaciamiento y del anonadamiento es justicia. Todo lo que diremos en el capítulo de la justicia social valdrá aquí porque la *diakonía* conduce ineludiblemente a la justicia.

3- La *leitourgia*: ministerios y justicia¹³⁵

Tratamos la liturgia como expresión externa y visible del culto tributado a Dios por medio de Cristo para su santificación. Aquí, liturgia y sacramentos han de ir de la mano. Habida cuenta de que la participación en la liturgia se hace según el ministerio recibido, conviene que nos centremos en ello. Si cada uno participa en la *leitourgia* según su ministerio entonces, hemos de ver el lazo entre justicia y los diferentes ministerios en la Iglesia.

¹³⁴ S. Madrigal, "La Iglesia y su misterio". En *Lógica de la fe*, 466-77.

¹³⁵ *Ibid.*, 477-87.

Empezamos distinguiendo entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárquico. A partir del CVII, se recuperó la doctrina “del sacerdocio común” y se fue dando importancia a los laicos en la misión eclesial. Los Padres conciliares acentuaron el sacerdocio bautismal. Insistieron en la participación activa de los bautizados en la misión y vida de la Iglesia. Se inauguraba así la hora del laicado.

Tras la celebración del CVII, en EN 59-60, se reafirma la convicción de que la Iglesia entera es misionera y que la obra de evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios. El papa Francisco en EG 119-121 seguirá en esta perspectiva. Incorporado a Cristo en el bautismo, todo fiel, independientemente de su condición está llamado al servicio del prójimo (LG 40). La justicia consiste, por un lado, en que los fieles trabajen cómodamente en la tarea de evangelización, y, por otro lado, que tengan cada vez más responsabilidades y puedan participar en las instancias de decisión.

4- La *martyría*: anunciar la justicia del evangelio¹³⁶

La *martyría* nos inserta en la problemática de la transmisión de la Palabra de Dios como servicio de justicia a la verdad. El término *martyría* está centrado en el anuncio de la Palabra de Dios. La eclesiología católica indica el magisterio como intérprete auténtico y autorizado del testimonio escrito y transmitido. Esto supone que ningún católico puede interpretar la Palabra desde sus propios criterios. Anunciar la Palabra de Dios implica fidelidad a la enseñanza del magisterio. Quien no anuncia la Palabra de Dios según los cánones de la fe no hace justicia a lo que ha profesado en el Credo, porque, creer la santa Iglesia católica es creer sus verdades de fe. San Pablo decía: “con el corazón se cree para alcanzar la justicia, pero con la boca se confiesa para alcanzar la salvación” (Rom 10,10).

Por otro lado, según la acepción de la *martyría* como testimonio de la propia vida por el evangelio, creemos que el cristiano anuncia verdaderamente el evangelio cuando derrama su vida por su causa. De la misma manera que Cristo se hizo el justo siervo sufriente, también el cristiano se hará justo seguidor cuando entregue su vida.

¹³⁶ S. Madrigal, “La Iglesia y su misterio”. En *Lógica de la fe*, 487-95.

CAPÍTULO V: JUSTICIA Y SACRAMENTOS

La teología sacramental está llena de historia y de controversias. Su estudio sitúa el origen remoto de los sacramentos en algunos símbolos y ritos del AT¹³⁷. En este sentido, se ha hablado de los sacramentos de la antigua Alianza. Pero, con Cristo, estos sacramentos hallan su continuidad, verdad y contenido plenos de tal manera que sea Él quien inaugura los sacramentos de la nueva Alianza.

En el capítulo sobre la cristología, hemos visto que Jesús ha expresado y anticipado, en su existencia terrena, la justicia divina de dos modos: la predicación y la acción simbólica. Algunas palabras y gestos simbólicos suyos cobraron pronto un carácter extraordinario y fueron capaces de configurar a los discípulos en comunidad, y por tanto de estimularlos y ofrecerles una experiencia. Los primeros cristianos celebrarán la liturgia inspirándose de los gestos y acciones simbólicas de Jesús que, más tarde, serán llamados sacramentos. En este capítulo, estudiaremos los sacramentos en sus fundamentos y veremos cómo cada uno conduce a la justicia.

I- DOCTRINA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS

1- *Del *mysterion* al *sacramentum*: unos apuntes de la teología patristica*¹³⁸

El concepto de sacramento tal como lo entendemos hoy día tiene una larga tradición que se remonta a los Padres occidentales que prefirieron traducir el término *mysterion* por *sacramentum* para referirse a la actuación santificadora de Dios sobre los hombres¹³⁹. A pesar de esto, se conservó el significado amplio de *mysterion*. Antes de explicitar las razones de tal opción, veamos el trasfondo bíblico de *mysterion*.

En el AT, la palabra *mysterion* significa algo velado y determinado por Dios (Dn 2,28-29). Es la acción salvadora de Dios que Él solo puede revelar. En el NT, es en la literatura paulina que abunda. Para Pablo, es el plan salvífico de Dios que tiene su plenitud en Cristo, es todo el acontecimiento de Cristo; también lo identifica con Cristo.

Los Padres griegos se inclinan por el uso del vocablo *mysterion* (realidad escondida, misteriosa y sagrada) con una gran amplitud de significados. Lo utilizan generalmente para referirse a la revelación del proyecto salvífico de Dios realizado en el acontecimiento

¹³⁷ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 2012), 27.

¹³⁸ Miguel Ponce, *Tratado sobre los sacramentos* (Valencia: EDICEP, 2004), 20-39.

¹³⁹ C. Martínez, "Los sacramentos de la Iglesia". En *Lógica de la fe*, dirigido por Ángel Cordovilla, 500. Madrid: Comillas, 2013.

de Cristo y en otras ocasiones lo emplean para designar figuras y acontecimientos tipológicos del AT. Esta segunda acepción de *mysterion* es la que tendrá relevancia en el enfrentamiento con los gnósticos. Los apologistas van a contraponer los misterios cristianos a los cultos paganos, llamados misterios. Así pues, los Padres alejandrinos (Clemente, Orígenes y Crisóstomo) utilizan el concepto misterio en plural (*mysteria*) para aludir al bautismo, eucaristía y también a acciones litúrgicas. De hecho, san Crisóstomo enseña que las figuras del AT (pascua, circuncisión, Maná) se realizan en Cristo y que son anticipaciones de su acontecimiento redentor y de su prolongación en la historia¹⁴⁰.

En contraste con los Padres griegos, los Padres latinos destacan por su preferencia por *sacramentum*. Será Tertuliano quien le dé un sentido teológico con una intención clara: evitar la infiltración de cualquier connotación gnóstica o procedente de los cultos paganos. Tertuliano deriva *sacramentum* de *sacer*, cuyo significado fundamental se orienta a la esfera de lo sagrado, de lo religioso¹⁴¹. En realidad, Tertuliano, se apoya en el sentido jurídico-militar de *sacramentum* para aplicarlo al bautismo como el sello que nos incorpora a Cristo. A partir de aquí, los latinos designan como *sacramenta* al bautismo, la eucaristía y el matrimonio, sin que esto constituya una idea unitaria de sacramento.

No podemos cerrar esta reflexión sin aludir san Agustín a quien la teología sacramentaria debe mucho por su definición del sacramento como signo visible que transmite la gracia invisible. También, afirma que es la celebración en la que el protagonista es el Espíritu. Se convierte así en el primer autor “que nos explica la misma estructura del signo sacramental, compuesta por un elemento corporal visible y otro espiritual invisible”¹⁴². En la controversia contra los donatistas, Agustín esclarecerá que la eficacia del sacramento es causada por Cristo o bien por la potestad que otorga al ministro que los administra, aunque la gracia no está vinculada a la santidad subjetiva del ministro.

2- Los sacramentos en la teología Medieval: un conato de definición¹⁴³

La Edad Media es la época en la que se arroja luz sobre el concepto de sacramento en sentido estricto y se sistematiza la teología sacramentaria. Conviene distinguir dos periodos: la Pre-Escolástica y la gran Escolástica.

¹⁴⁰ Miguel Ponce, *Tratado sobre los sacramentos*, 35.

¹⁴¹ *Ibid.*, 36.

¹⁴² C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 505. Madrid: Comillas, 2013.

¹⁴³ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 38-105

En la Pre-escolástica, san Agustín sigue teniendo autoridad, pero con el tiempo, se van dando avances considerables sobre todo en lo que concierne a la definición y el número de los sacramentos. Pues las discusiones ahondan en el tema de la eficacia de los sacramentos (Amalario de Metz, Floro de Lyon, Pascasio Radberto, Ratramno, Berengario de Tours); se busca una definición de sacramento que pueda permitir distinguir entre los signos del AT y la liturgia de la Iglesia; y en los primeros Tratados de sacramentos de la primera mitad del XII ya se afirma el septenario, aunque se establece grado y diferencias entre ellos. En síntesis, antes de Pedro Lombardo ya había constancia del septenario y después de él no se llega a la plena unanimidad.

En la gran Escolástica se sistematiza el concepto sacramento. Destaca aquí, Hugo de san Víctor que hace distinción entre sacramento y signo. Para él, mientras el signo significa, pero no realiza lo que significa; el sacramento significa lo que realiza eficazmente. De ahí subraya la dimensión trinitaria del sacramento especificando que es sacramento todo signo cuyo elemento material es semejante al significado, instituido por Cristo y bendecido por el Espíritu y por mediación de la Iglesia. En otros términos, es imprescindible que cumplan con estas tres cualidades para ser considerados sacramentos.

Pedro Lombardo añadirá un elemento importante a la definición del sacramento. Para él, no solo contienen y confieren la gracia, sino que son también causa de la misma y esta causalidad se da solo en los siete sacramentos. Lombardo será, sin lugar a duda, uno de los autores cuya autoridad influirá luego en la fijación del septenario.

Por último, con santo Tomás se llega a la cúspide de la gran Escolástica. Su novedad radica en que define al sacramento como un signo que santifica. Para él, en los sacramentos, se recuerdan y se actualizan los acontecimientos de Cristo de modo que en ellos se condensa el pasado, el presente y el futuro. Es el teólogo que explica magníficamente el septenario. Utiliza muchas formas para justificarlo: el argumento antropológico desde la analogía, de la conveniencia y el simbólico. En suma, “santo Tomás no solo justifica el número septenario de los sacramentos, sino que también explica el valor y sentido de cada uno en relación con las diversas necesidades, situaciones y funciones del hombre y de la vida cristiana”¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 46.

3- Los sacramentos en Lutero y Trento¹⁴⁵

Todo arranca con Lutero que, con su *leitmotiv* de la *Sola Scriptura* que llega a negar cualquier papel de la Tradición o del Magisterio. Para él, los verdaderos sacramentos son el bautismo y la eucaristía, aunque con dudas sobre la penitencia. Para entender el planteamiento de Lutero, hay que sacar a la luz las insuficiencias de su teología. En su eclesiología, no tiene relevancia lo jerárquico ya que la incorporación a la comunidad se hace por el anuncio de la Palabra y la acogida de esta por la fe. Su cristología de corte descendente y soteriológico rebaja la humanidad salvífica de Cristo difuminando la importancia de los sacramentos que, según santo Tomás, son prolongación de la humanidad de Jesucristo. Por último, su pesimismo antropológico le lleva a concluir que, dado que el hombre es un ser profundamente dañado por el pecado, el bautismo solo sirve para tomar conciencia de la salvación. Todo esto tiene como corolario: “el vaciamiento de la comprensión sacramental dejando al sacramento desprovisto de una verdadera eficacia causal”¹⁴⁶. Lutero no admite el septenario por faltar de apoyo escriturístico.

Las cosas no permanecerán así. Tras Lutero, surge un movimiento de reformadores que desvirtúan los sacramentos de su teología negando el septenario. Así, Calvino dirá que los sacramentos son meros signos que sirven para comprobar la promesa contenida en la palabra de la predicación y operada por el Espíritu. Por su parte, Zwinglio los entiende como símbolos de cosas espirituales que no causan gracia.

Trento, en su séptima sesión del 13 de marzo de 1547, responde a estas afirmaciones protestantes, inspirándose en la escolástica, con un Decreto de trece cánones en el cual se reafirma la doctrina sacramentaria católica. En sustancia, el Decreto afirma la institución por Cristo y el número septenario (DH 1601-1603); la distinción entre los sacramentos de la Nueva Ley, que confieren gracia y los sacramentos de la antigua Alianza que solo prefiguran (DH 1602); la necesidad de los sacramentos *in re* o *in voto* para la salvación frente a la postura luterana de la justificación por la sola fe; la causalidad de los sacramentos *ex opere operato* (DH 1605-1607); la concesión del carácter indeleble por el bautismo, la confirmación y el orden (DH 1608-1609); y se mantiene que la santidad subjetiva del ministro no afecta la validez de la celebración del sacramento añadiendo la necesidad de potestad y la intención de hacer lo que hacer la Iglesia (DH 1610-1613).

¹⁴⁵ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 512-14.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 513.

4- El enfoque integral e integradora del CVII¹⁴⁷

Los siglos que median entre Trento y CVII fueron marcados por muchos cambios en lo que se refiere a la teología sacramental. Tras la reforma protestante, la Iglesia se iba polarizando en dos bloques: la Iglesia de los sacramentos y la Iglesia de la Palabra. La Ilustración en el XVIII supuso cambios en la manera de comprender y de vivir los sacramentos si tenemos en cuenta las críticas marxista, ética, psicológica y espiritual.

Para superar estas crisis ha habido siempre teólogos que supieron volver a los núcleos esenciales de la doctrina de los sacramentos. Descuella el teólogo alemán M. J. Scheeben que, recuperando la categoría patristica *mysterion*, le permitió afirmar la naturaleza misteriosa de los sacramentos, lo cual hizo “que el efecto del sacramento no se quedara en una simple relación moral con Dios, sino en una real participación mística de la naturaleza y vida divina”¹⁴⁸. En el XX, Romano Guardini en su magnífica obra *El espíritu de la liturgia* hizo que solo fuera posible una teología de los sacramentos a partir de la liturgia. A partir de ahí, también se desplegará el movimiento litúrgico. Los monjes Beaudin y Odo Casel, serán quienes incidirán en la dimensión eclesial de los misterios sacramentales como como signos de su fe en el hecho salvífico de la Pascua. Finalmente, la escuela de Tubinga que hace hincapié la dimensión eclesiológica y relacional de los sacramentos.

Entrando de lleno en el CVII, constatamos que el CVII no innova en su definición por mucho que incida en el vínculo que debe guardarse entre sacramentos y fe. Los Padres conciliares ofrecen una definición de los sacramentos que hallamos en SC 59. Es una definición que se mantiene en la línea de la Tradición, pero sí que insiste en sus efectos y funciones en el creyente y en el conjunto de la Iglesia. La definición encierra en una visión armónica e integradora de los elementos clásico, eclesiológico, litúrgico, “reformado” y bíblico (santificar al hombre, construir el Cuerpo de Cristo y dar culto a Dios). Todo esto, cuando el creyente esté alimentado y robustecido, deber salir para expresa la caridad al prójimo, manera de construir el Reino. Pues se trata en este caso de la dimensión misional.

Retenemos que el CVII tiene el mérito de haber mostrado la inseparable relación entre sacramentos y liturgia. En la práctica, se dieron enormes cambios en varios ámbitos: la participación de los fieles, la inculturación, la Nueva Evangelización y el ecumenismo.

¹⁴⁷ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 514-22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 515.

II- LOS SACRAMENTOS COMO REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA

En esta segunda parte, estudiaremos cada sacramento en relación con la justicia. Para ello, los escrutaremos en su fundamento bíblico, su desarrollo histórico y teológico para terminar viendo la relación que entretejen con la justicia.

1- El Bautismo: prolongación de la misión profética de justicia

1-1- Fundamento bíblico y evolución teológica¹⁴⁹

1-1-1- Fundamento bíblico del Bautismo

El bautismo es la puerta de acceso a la vida cristiana y sin él, no se puede tener acceso a los demás sacramentos. Por él, el bautizado recibe el Espíritu Santo y se incorpora a Cristo y a la Iglesia. Es el primero de los sacramentos de la iniciación cristiana.

De acuerdo con que el nombre bautismo (*baptizein*: derramamiento o aspersión) significa inmersión en el agua, no hay entonces duda de que el agua se revela como la materia principal de este sacramento. El agua es un elemento primordial de la vida humana que encontramos en todas las culturas. Es símbolo de fecundidad, agresividad, fuerza, vida o muerte, y trasciende lo cultural, llegando a ser un proto símbolo religioso. Es este elemento que nos permite rastrear los antecedentes del bautismo en el AT.

En el AT, hay acontecimientos y hechos que prefiguran este sacramento. Se utiliza el agua, como en las otras culturas y religiones, como signo de vida (Jb 22,7), muerte (Jr 47,2), purificación (Ex 29, 4; Lv 2,13). Asimismo, el paso del Mar Rojo (Ex 14,15) representa el inicio de la historia de salvación: una realidad vieja que muere en las aguas y surge una realidad nueva. En 2Re 2,14, Elías golpea las aguas del Jordán con su manto, estas se abren y con Eliseo pasan. En la predicación profética el agua aparece en la metáfora del Río de la Vida, identificado con la salvación (Is 41,17-20) o con el mismo Dios (Jr 2,13). También, el agua es símbolo de purificación interior y de conversión (Ez 36,25). Lo cual aparece en contraste con la purificación exterior de los ritos judíos.

En el NT, el bautismo aparece explícitamente en diversos textos. Distinguir el bautismo de Juan y el bautismo cristiano.

El bautismo de Juan consta en los cuatro evangelios. Este bautismo tenía una finalidad escatológica, de preparación para la venida inminente del Mesías. Por eso se lo denomina de conversión (Mc 1,4). Además de los miembros del pueblo, Jesús se somete

¹⁴⁹ C. Martínez, "Los sacramentos de la Iglesia". En *Lógica de la fe*, 537-55.

voluntariamente a este bautismo. En efecto, su bautismo viene acompañado de una gran teofanía, que se dirige a Jesús (Mc), a Juan Bautista (Mt), o a Jesús ante la gente (Lc), y se señala la elección y predilección de Dios por Jesús. El bautismo de Juan tiene un triple sentido. Primero un sentido histórico marcado por un interés apologético de la primitiva comunidad para mostrar la superioridad del bautismo cristiano a finales del s. I, lo cual quiere decir que Jesús es más importante que Juan. Segundo, resalta el sentido *kenótico*, su comunión y compromiso con el pueblo pobre y pecador. Finalmente, es un bautismo que recalca la dimensión mesiánica. Jesucristo es ungido para la misión que ha de realizar, y desde aquí el Espíritu Santo se convierte en el motor de su vida y su existencia.

Tras la muerte de Jesús, los evangelistas Mt y Mc nos informan de que Jesús confía a los Apóstoles, la tarea de evangelizar y de bautizar en su nombre (Mc 16,15-16; Mt 28,18-20). El libro de los Hechos nos narra en varias ocasiones la realización de este mandato misionero. De hecho, los Apóstoles bautizan en el nombre de Jesús (Hch 10,48) y por el nombre de Jesús (Hch 8,16). Según el contexto, el bautismo realizado por los Apóstoles en el libro de los Hechos acentúa un aspecto particular. En este sentido, Hch 2,38-41 incide en que el bautismo es precedido por el *kerygma*, a este le sigue una respuesta de fe. En Hch 8,4-16, la imposición de las manos aparece como un gesto litúrgico de carácter apostólico vinculado a la venida del Espíritu Santo. Hch 19,1-5 realza la idea de que el bautismo cristiano es el que otorga el Espíritu Santo. En consecuencia, el bautismo realizado en nombre de Jesús era una realidad presente en las primeras comunidades y ser sumergidos en nombre de Jesús supone compartir su destino.

Será san Pablo, quien desarrollará con claridad la teología del bautismo poniendo de manifiesto cuatro dimensiones del bautismo: *crisológica* (Rom 6,3; 1Cor 10,2: esto se expresa a través de los binomios muerte-resurrección; hombre viejo y hombre nuevo,) *pneumatológica* (2Cor 1,21; Ef 1,13; 4,30; Rom 8,15: el bautismo hace participar del Espíritu de Cristo que incluye filiación), *eclesiológica* (Ef 2,11-22: por el bautismo somos coherederos, miembros del nuevo pueblo de la Alianza) y *soteriológica* (1Cor 6,11: lo vivido en el bautismo nos incorpora a la salvación). En resumen, Rom 6,4-11 es considerado como el texto mayor en el que deja plasmado su teología del bautismo. Pablo señala que “el bautismo pone en íntima relación con Cristo en virtud de una participación real (no solamente espiritual) en su muerte y en su resurrección”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 541.

Digamos que el bautismo en el evangelio de Juan no está vinculado al bautismo recibido por el Mesías en el Jordán, más bien a su entera vida. Para Juan, “el bautismo es el itinerario que debe realizar el creyente, itinerario que conduce al mismo Jesús de la encarnación hasta la crucifixión y exaltación.”¹⁵¹. En este sentido, es entendido como nacer del agua y del espíritu (Jn 3,1-13), como iluminación (Jn 9,1-39).

1-1-2- Historia y teología del Bautismo

En los primeros dos siglos, los testimonios sobre el bautismo nos proporcionan datos sobre la catequesis preparatoria y su celebración litúrgica. En la *Didajé*, documento de referencia de esta época, tenemos como información que el bautismo era administrado bajo la fórmula trimembre (trinitaria) y en otras ocasiones bajo la unimembre. También, nos informa de que el bautismo estaba realizado por inmersión y también por infusión. Hasta el s. VI el bautismo es precedido por una catequesis orgánica integrada en un sistema iniciático que comprende el baño de agua con la fórmula trinitaria, los ritos postbautismales de la imposición de manos, la crismación y la signación¹⁵². A partir del s. IV hay una mayor evolución ritual dada a la configuración de la liturgia bautismal de las diversas Iglesias: Oriente y Occidente. Los profundos cambios se operan a partir del s. V: generalización del bautismo de los niños en detrimento del de los adultos, desaparece el catecumenado antes del bautismo, separación de los ritos bautismales.

En cuanto a la teología del bautismo, fue la más desarrollada ya desde la patrística (Agustín, Juan Crisóstomo, Isidoro de Sevilla) para alcanzar su plena sistematización en la gran Escolástica (Pedro Lombardo, Hugo de san Víctor, Tomás de Aquino).

En resumen, el bautismo es instituido por Jesucristo, el agua es su materia y la fórmula trinitaria su forma, el ministro ordinario es el sacerdote, pero en caso de necesidad, los laicos e incluso los paganos y herejes lo pueden administrar con la condición de hacer lo que hacer la Iglesia, produce como efectos: la remisión de toda culpa, la entrada en el Reino de Dios y la visión de Dios uno y trino (DH 1314-1316). Tras esta época surgirá el periodo de las controversias suscitadas por los reformadores que la doctrina de Trento sancionará, perdurando hasta la renovación antes y después del CVII¹⁵³.

¹⁵¹ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 542.

¹⁵² Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 130.

¹⁵³ *Ibid.*, 131.

1-2- El Bautismo: prolongación de la justicia de Jesús

El bautismo incorpora a Cristo que se puso libremente en la fila de los pecadores necesitados de conversión. Según la versión de Mateo, Jesús se deja bautizar porque convenía que se cumpliera toda justicia (Mt 3,15). La justicia en Mateo, lo dijimos, debe entenderse como cumplimiento de la justicia legal. Para Mateo, Jesús se identifica como aquel que viene a dar cumplimiento a la Ley no en el sentido de su mera realización, sino como otorgamiento de la vida en abundancia. Es en esta línea que dirigirá su vida y su praxis. Por tanto, incorporarse a Cristo por el Bautismo es decidir vivir con radicalidad las exigencias del Evangelio que condensa toda justicia que Jesús vino a cumplir.

También el cristiano que, por la fe en Jesús, ha recibido el bautismo participa plenamente de su vida como sacerdote, profeta y rey.

El bautizado participa del sacerdocio común, conocido como sacerdocio bautismal que le capacita para ofrecer a Dios su propio ser como sacrificio. No se trata de un sacrificio como en el AT donde se ofrecían animales. El sacerdocio bautismal es entendido desde la clave de Cristo que se ofreció como el Siervo justo y sufriente. La gracia bautismal ayuda al cristiano a prolongar en el tiempo el acto de entrega de Jesús por y para los demás viviendo y perpetuando la justicia en todos ámbitos donde se mueve.

Ungido rey en el bautismo, el cristiano es capacitado por la fuerza del Espíritu Santo para gobernar sus pasiones. En otros términos, el bautismo restaura en el hombre todo aquello que lo privaba de la relación de comunión con Dios. Recolocado en todas sus dimensiones, es agraciado para hacer del mundo de cosmos divino con sus acciones. La realza implica, de hecho, pastorear al mundo, lo cual tiene una implicación ecológica. El bautizado prolonga la justicia divina cuidando y custodiando de la naturaleza. Hoy día, el bautizado será considerado prolongador de la justicia divina por sus luchas ecológicas.

Ungido profeta, ha recibido el don del discernimiento, es decir, la capacidad para conocer la voluntad de Dios. El profeta es aquel que sabe leer los signos de los tiempos con los ojos de Dios. Como los profetas de Israel, está también llamado a prolongar la justicia divina anunciando el Evangelio y denunciando los males sociales.

2- La Confirmación, refuerzo del compromiso por la justicia

2-1- Fundamento bíblico y evolución teológica¹⁵⁴

“La confirmación o Crismación es el sacramento de la recepción del Espíritu que capacita al creyente para el testimonio en la Iglesia y en el mundo”¹⁵⁵. Forma parte de los sacramentos de la iniciación cristiana. ¿Cuál es su fundamento bíblico? ¿Cómo llegó a separarse de los ritos de la iniciación cristiana?

2-1-1- Fundamento bíblico de la Confirmación

En el AT, el Espíritu es designado *ruah*: viento, hálito o espíritu. Es la fuerza de Dios, presencia de Dios cuyo rasgo es ser libre, sopla cuando y donde quiere; imprevisible e inabarcable, produce una transformación en las personas. En el tiempo de los jueces actúa puntualmente. Pues es concedido a una persona para una misión determinada. Con la monarquía, su presencia en una persona será más estable y bajo los profetas, se identifica mucho con la Palabra y la misión.

Mientras encontramos en el NT textos explícitos para fundamentar el bautismo, en el caso de la confirmación, no sucede lo mismo. Debemos acudir a textos implícitos del NT en conexión con la enseñanza de Jesucristo. Para los estudiosos, la confirmación debe estar unida al bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22) y al acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,1-13). Establecen un paralelismo entre ambos textos dejando ver que, Jesús, ungido por el Espíritu, fue conducido por el Espíritu en su misión; la Iglesia con el don del Espíritu en Pentecostés “recibe aquella fuerza prometida por Jesús para poder anunciar y testimoniar a todas la gente que solamente en Cristo hay salvación (Hch 1,8)”¹⁵⁶. Se puede colegir que el bautismo es el primer sacramento que otorga el don del Espíritu Santo, mientras que la primera comunidad entendió que era necesario “una sacramentalización más explícita del Espíritu y particular del don pentecostal, por la imposición de las manos, por eso habla de esta necesidad en un momento posterior al bautismo (Hch 8,14-19 y 19,1-7; 2Cor 1,21-22), aunque en relación con el mismo”¹⁵⁷. Este rito se ha ido fijando como “sacramento” (hacia el s. V) y terminó considerándose como sacramento de confirmación distinto del bautismo.

¹⁵⁴ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 555-65.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 555.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 557.

¹⁵⁷ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 120.

2-1-2- Historia y evolución teológica de la Confirmación

En opinión de algunos, la Confirmación es un sacramento que tiene una evolución muy especial puesto que ha estado siempre en búsqueda de identidad propia. Se constituye como un sacramento distinto del Bautismo, en Occidente, a partir del s. V, al generalizarse el bautismo de niños y al quedar reservados estos ritos al obispo. Sin embargo, no se produce esta separación en Oriente donde el ministro sigue siendo el presbítero y cuya práctica es confirmar a la bautizados en la misma celebración del bautismo¹⁵⁸. La distinción se hará patente a partir de Pedro Lombardo y los concilios posteriores (Letrán IV, Florencia y Trento) incluirán la Confirmación sin dificultad en el septenario.

Su configuración ritual ha ido enriqueciéndose progresivamente de manera que la unción con el crisma y la imposición de la mano constituyen sus signos esenciales. Por lo que concierne su explicación teológica, la mayor de los teólogos, entre los cuales destaca santo Tomás, coincide, a pesar de las discrepancias, “en que el sacramento aumenta la gracia en el bautizado, supone un don especial del Espíritu Santo, imprime un carácter indeleble, conduce a la madurez cristiana sacramental, y da la fuerza para luchar valientemente contra los enemigos internos y externos de la fe y de la Iglesia”¹⁵⁹.

Los reformadores le negaron la cualidad de sacramento por no tener una fundamentación escriturística y la consideran como un “*ceremonia ociosa* en relación con el bautismo que era lo fundamental”¹⁶⁰. Frente estas afirmaciones, Trento afirma su carácter sacramental y su institución por parte de Jesucristo; reafirma al obispo como ministro ordinario aun especificando las condiciones extraordinarias en las que el presbítero podía convertirse en ministro extraordinario. Finalmente, señala que es sacramento propio, aunque profundamente conectado con el bautismo. El CVII por su parte muestra la íntima conexión con el bautismo y la resitúa en los sacramentos de la iniciación cristiana. Por su delicadeza ecuménica, afirma que los obispos son “los ministros originarios” (LG 26). También invita a que se revise su rito (SC 71).

2-2- La confirmación refuerza el compromiso por la justicia

Los teólogos escolásticos definen la Confirmación como un sacramento que otorga el Espíritu en plenitud y capacita para una madurez en la fe. También aclaran que es un sacramento que da fuerza para luchar espiritualmente. De ahí, se deduce que por la

¹⁵⁸ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 195.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 133.

¹⁶⁰ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 561.

Confirmación el Cristiano recibe la gracia del Espíritu que le fortalece para un compromiso por la justicia. En otros términos, por la recepción del Espíritu en plenitud, el confirmado es apto para luchar radicalmente contra las injusticias tanto dentro de la Iglesia como fuera. Veamos su repercusión a nivel eclesial y social.

En LG 11, leemos: “Por el sacramento de la confirmación [los fieles] se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo”. Con esta afirmación, salta a los ojos que la Confirmación es un sacramento estrechamente engarzando con el Bautismo porque este último, lo dijimos, inserta en la comunidad cristiana. Ahora, con la confirmación, los fieles refuerzan su vínculo con la Iglesia. En este sentido, vale todo lo que se dijo sobre el Bautismo como prolongación de la justicia. Esto es todavía clarividente si convenimos que la Confirmación estrecha el vínculo con la Iglesia. Por otro lado, esto implica que el cristiano está llamado, como Jesús, a un testimonio de vida cada vez patente. Como lo hemos puesto de manifiesto en el capítulo sobre la cristología, Jesús patentizó la justicia divina a través de su vida volcada en el anuncio y la praxis del Reino. Por haber recibido en plenitud su Espíritu, el confirmado tiene el imperativo de actuar conforme a lo recibido.

La constitución dogmática sobre la Confirmación prosigue: “y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras” (LG 11). Esta segunda parte revela el carácter social de la Confirmación, es decir, su dimensión *ad extra*. Fortalecido, por el Espíritu, el confirmado tiene la obligación de difundir la fe con la palabra y las obras. En esto, contemplamos la justicia porque quien vive de la justicia divina conjuga palabra y obras. Pues la predicación se hace más creíble cuando el evangelizador es coherente.

3- La Eucaristía: alimento que fomenta para la justicia¹⁶¹

3-1- Raíces bíblicas y desarrollo teológico

3-1-1- Raíces bíblicas de la Eucaristía

En el AT el banquete es símbolo de comunión y vínculo con Dios. Las comidas son expresión de hospitalidad, de celebración de pactos de paz y alianzas (Gén 14,18; 26,30; 31,54; Ex 18,12). En Isaías, revisten un significado escatológico como anticipo del banquete celestial (Is 25,6-8). También, el pan y el vino se utilizaban en la antigua Alianza

¹⁶¹ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 565-79.

como ofrendas de agradecimiento al Creador y recuerdo de la liberación de Egipto en la Pascua (Ex 16, Dt 8,3)¹⁶². De ahí que la Última Cena tenga un trasfondo judío¹⁶³.

En los evangelios, abundan testimonios que presentan a Jesús como hijo de su tiempo, participando en banquetes y comidas, lo cual contrasta con la actitud del Bautista, que ni comía ni bebía, fue tachado de comilón y borracho (Mc 2,18-19; Mt 11,19). La Última Cena requiere una atención particular dentro de las comidas que Jesús realizó porque pone en escena gestos, acciones y palabras suyos importantes. Aunque su carácter pascual es discutido, seguimos la línea de los sinópticos que así nos la presentan.

Excepto el evangelio de Juan que, no cuenta la Última Cena, el relato está recogido en los sinópticos y Pablo. Sabiendo que se acercaba su muerte, Jesús, en aquella Cena, pronuncia estas palabras sobre el pan: “Tomad, comed; este es mi cuerpo” (Mc/Mt); “Este es mi cuerpo por vosotros” (Lc/1Cor). El pan partido y entregado se identifica con su cuerpo. De este modo, Jesús admite que su persona se va a partir por los otros. Sobre el vino dijo: “Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre” (Lc/1Cor); “Esta es mi sangre de la Alianza que se derrama por los muchos” (Mc/Mt). Beber de la copa expresa comunión y participación en la vida de Jesús, implica participar de su suerte en la que entregará su sangre derramada por los muchos.

Pero estas palabras no habrían tenido tanta repercusión en la vida de los primeros discípulos sin los relatos de apariciones donde Jesús mismo se hacía reconocer en la fracción del pan (Lc 24,13-35; Jn 21,1-4; Mc 16,14). Fiel al mandato de Jesús, los primeros cristianos se reunirán el primer día de la semana “para partir el pan” (Hch 20,7). Recordamos que, al intuir la Eucaristía, Jesús no inaugura nuevos signos, sí que llena los antiguos signos de un nuevo significado.

3-1-2- Historia y evolución teológica de la Eucaristía

Los datos del NT revelan en sí los cambios que se dieron en el esquema de celebrar la Eucaristía en la primera comunidad. Si al inicio la fracción del pan respondía al esquema: palabras eucarísticas sobre el pan-celebración de la cena-palabras eucarísticas sobre el vino; con los abusos notados entre los Corintios, el nuevo esquema pasa a ser: comida comunitaria seguida de la doble acción litúrgica¹⁶⁴. A partir de ahí, la Eucaristía se

¹⁶² Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 121.

¹⁶³ José Granados, *Tratado general de los sacramentos* (Madrid: BAC,2017),30-33.

¹⁶⁴ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 569.

celebrará en las primeras horas del día, habiendo resucitado en la mañana de Pascua. En el s. II, san Justino deja plasmada en su *Apología* (67), el testimonio de fe eucarística y la estructura litúrgica en la cual se reconoce elementos en la nuestra.

En la Patrística, los Padres se sirven del pensamiento filosófico de su época para asentar la teoría del símbolo real, mediante la cual quisieron explicar la presencia real en imagen de Jesucristo en la Eucaristía. Mientras que para los alejandrinos (Clemente, Orígenes, Cirilo de Alejandría) la Eucaristía es comunión con la carne del Logos, rebajando así el peso de la memoria de la muerte; los antioqueños, centrándose en los aspectos históricos salvíficos de la muerte de Cristo, la definen como memorial del sacrificio de la cruz. En este sentido, Juan Crisóstomo utilizará el concepto de *anamnesis* para expresar que la Eucaristía es actualización de los misterios salvíficos de Cristo. De ahí que la Eucaristía comience a denominarse sacrificio.

En suma, la Eucaristía como presencia real en los primeros siglos de la Iglesia no causa problema, a pesar de que otros autores iban enriqueciendo dicha teología. Figuras como Ambrosio habló de la transformación (*metabolé*) del pan y vino bajo la acción de la palabras consagatorias; san Agustín, utilizando el lenguaje simbólico habla de la Eucaristía como signo de una realidad divina.

En la Edad Media, las controversias inician con dos posturas extremas: realismo craso (Pascasio Radberto) y simbolismo (Ratramno). Será la doctrina de la transustanciación de santo Tomas que triunfará sobre estos extremos.

En la Reforma, Lutero denuncia tres cautividades a las cuales está sometida la Eucaristía: la transustanciación como un término no bíblico procedente del mundo pagano, la práctica ultrasacrificial y la negación del cáliz a los fieles por parte de los sacerdotes, que contrasta con la institución de Jesús y el sacerdocio en general. Si bien Lutero rechazó la transustanciación, abogó por la consustanciación. Calvino y Zwinglio optaron por una vía idealista y espiritualizante.

Trento reafirma la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la Eucaristía como verdadero sacrificio. En cuanto al cáliz a los fieles, reafirma la concomitancia y mantiene la prohibición sin, por tanto, prohibir la comunión bajo las dos especie.

La teología del CVII extendió la noción de la presencia de Cristo al ministro, a la Palabra leída por la Iglesia y al rezo y canto de los salmos. También acentúa la Eucaristía como

memorial de Cristo y no un simple recuerdo. Subraya sus dimensiones pascual, pneumatológica y eclesiológica.

3-2- La Eucaristía: impulso para la justicia

Fundamentamos la institución de la Eucaristía por parte de Cristo en la Última Cena confirmada en las diversas comidas del resucitado con sus discípulos. En esta Cena, lo vimos, Jesús condensó muchos elementos que conectan con su sacrificio en la Cruz. En realidad, sus palabras en este contexto se realizan en su acto de entrega definitiva en la Cruz. De ahí que, en la Eucaristía el cristiano recibe a quien se entregó por la injusticias de la humanidad a fin de restablecer la justicia.

De esta misma manera, al recibir a Cristo en la Eucaristía, el cristiano se compromete con entregar su vida para restablecer la justicia en el mundo. En esta línea, JP II escribió: “una consecuencia significativa de la tensión escatológica propia de la Eucaristía es que da impulso a nuestro camino histórico, poniendo una semilla de viva esperanza en la dedicación cotidiana de cada uno a sus propias tareas” (EE 20). O sea, la Eucaristía impulsa al creyente a trabajar por el mundo en el que vive. No es solo un alimento espiritual que le empuja a buscar las realidades celestiales, sino que también le compromete a una responsabilidad con el mundo presente. En sus deberes de ciudadano terrenal, el Papa señala que quien recibe a Cristo en la Eucaristía, ha de trabajar por la justicia entre los pueblos.

Si partimos de la teología paulina sobre la Eucaristía como comunión a Cristo y comunión con los hermanos, debemos establecer ineludiblemente un vínculo inseparable entre justicia y Eucaristía. En efecto, el Apóstol plantea en 1Cor 10,16-18 que cuando los cristianos participan al cuerpo y a la sangre de Cristo, se unen a Él, y siendo uno Cristo, estos se unen entre sí. Por eso, celebrar la Eucaristía es incompatible con las injusticias. Quien celebra la Eucaristía trabaja por la unidad, fruto de la justicia entre los hombres.

4- La Penitencia: sacramento de la búsqueda perpetua de la justicia¹⁶⁵

4-1- Fundamento bíblico y evolución teológica

4-1-1- Pecado y Reconciliación en las Escrituras

El pecado es una realidad inherente al hombre. Está ya presente en las primeras páginas de la Biblia como deseo del hombre de querer ser como Dios y de constituirse en juez único ante el discernimiento del bien y del mal (Gén 4,1-6; 6-8; 11,1-9)¹⁶⁶.

En el AT, existe una variedad de términos (fallar en blanco, rebelarse, apartarse del camino) para aludir a esta realidad como ruptura de la relación con Dios, que puede provocar cólera (2Re 24,19-20), destruir y conducir a la muerte (Dt 6,15). Ante esta realidad, los profetas exhortaron a la conversión y penitencia (ayuno, el saco y la ceniza, el llanto y las lágrimas, el rasgarse la vestidura o cortarse el cabello o la barba). Además de la penitencia que realiza el hombre para restablecer esta relación, queda claro que Dios es quien puede restablecer la relación manifestando su misericordia ya que Él no quiere la muerte del pecador sino su conversión (Ez 13,21-23).

Para concluir, en Israel, el pecado tenía una dimensión social dada su personalidad corporativo-colectiva como pueblo. Por eso, se realizaba la ceremonia anual del *Yom Kippur* (Lv 16,1-32) para la expiación de todo el pueblo.

El NT, presenta a Jesús que acoge y exhorta a los pecadores a la conversión. Jesús no instituye un nuevo rito de reconciliación, pero su novedad radica en que él mismo perdona los pecados (Mc 2,5; Lc 7,47) y otorga el poder de perdonar (cf. Jn 20, 21-23). Los siguientes textos son considerados importantes a la hora de hablar de la institución del sacramento de la Penitencia: Mt 16,19; 18,18 (atar /desatar) y Jn 20,23 (perdonar/retener). Más allá de los debates exegéticos, se debe retener que la reconciliación con la Iglesia está inscrita en la reconciliación con Dios y el acto de perdonar los pecados es un acto vital eclesial. En continuidad con el AT, el NT señala ciertas formas de penitencia y reconciliación: la praxis preventiva-exhortativa (1Cor 8,11-12; Heb 2,12; 1Tes 5,11-14); la praxis correctiva (Mt 18, 15-16; Sant 5,16; 1Tim 5,20); la praxis de reconciliación fraterna (Mt 18,21-22; 32-35; 5,23-24; 6,14-15); la praxis curativa-penitencial (Mt 18,15-18; 1Cor 5,1-11)¹⁶⁷. Con el tiempo, estas formas sufrirán enormes cambios. Señalamos tres modelos de celebración que inicia del el s. III hasta el día de hoy.

¹⁶⁵ C. Martínez, "Los sacramentos de la Iglesia". En *Lógica de la fe*, 579-93.

¹⁶⁶Ibid., 581.

¹⁶⁷ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 137.

4-1-2- Historia y evolución teológica de la Penitencia

Entre los siglos III-IV predomina la Penitencia *canónica* o *eclesiástica* que incluía tres momentos: el reconocimiento del estado de excomulgado, la expiación penitencial o cumplimiento de las penitencias impuestas y la reconciliación con la Iglesia, en el jueves o viernes santo. Esta forma se hacía una vez en la vida, duraba en el tiempo y era pública.

Entre los siglos VII-XIII se desarrolla la Penitencia *tarifada* que consiste en tasar las penitencias que hay que cumplir por cada pecado tras una confesión detallada ante el sacerdote, que lleva consigo los libros penitenciales. Esta forma introduce novedades: sacerdote como ministro, carácter privado, repetible.

En los siglos XIII-XX reina la Penitencia de *confesión*, aquí, el centro lo ocupa la declaración oral de los pecados ante el sacerdote y va acompañada de la absolución previa a la satisfacción de las obras penitenciales relegadas al segundo plano. Justo a esta forma, convivieron la peregrinación penitencial y la penitencia pública solemne. Estas formas se suprimen en Trento y se impone la penitencia *privada* conocida por *confesión*.

Los reformadores no admiten la Penitencia como sacramento. Trento en sus declaraciones afirma la institución por Cristo, señala los elementos esenciales del sacramento: contrición, confesión y absolución, respecto de este último, la define como un acto judicial en oposición a Lutero y finalmente su afirma su necesidad para la salvación. El CVII introduce cambios como: “la propuesta de varios nombres para el sacramento, la valoración de la dimensión eclesial del sacramento, la importancia de la confesión y de la Palabra; las diversas formas posibles de celebración, la renovación de signos, fórmula de absolución, textos oracionales”¹⁶⁸.

4-2- La Penitencia: búsqueda perpetua de la justicia

En el sacramento de Penitencia, el cristiano experimenta el perdón de Dios que restablece su relación con Él, la comunidad y consigo mismo. Este perdón que Dios le otorga es comunicación de su justicia porque, Dios no quiere la muerte del pecador sino su conversión. En este sacramento, se hace justicia al hombre porque el Dios que da la gracia del perdón es quien prometió dar el perdón a quien retorna a él con el corazón contrito y la intención de apartarse del pecado. La justicia es a la vez relación y sanación.

¹⁶⁸ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 139.

Segundo, centrándonos en los relatos del Evangelio, vemos que cuando Jesús perdona los pecados, exhorta a no volver a pecar. Esto implica que el pecador ha de esforzarse por no romper su relación tanto con los hermanos y con Dios. En consecuencia, la celebración del sacramento de Penitencia implica la justicia humana. Porque si la justicia en su primera acepción es dar a cada uno lo suyo, el penitente que ha recibido el perdón se siente en la obligación de vivir de lo que ha recibido. Ahora bien, advertimos la justicia humana nunca puede equipararse a la justicia divina fuente de toda justicia.

Tercero, en la evolución teológica de la celebración del sacramento, se ha pasado de una única celebración a celebraciones repetibles. La Penitencia es desde entonces, un sacramento que puede celebrarse siempre y cuando el penitente siente la necesidad. Esto supone que Dios siempre está presente con los brazos abiertos para acoger y abrazar a los que se alejaron de Él. De la misma manera que la realidad del pecado hace que nos sentimos en búsqueda perpetua de la justicia divina, de esta misma manera, debemos estar preocupado por fomentar la búsqueda perpetua de la justicia en el mundo.

5- Unción de enfermos: fortalecido para anunciar la justicia¹⁶⁹

5-1- Fundamento bíblico y evolución teológica

5-1-1- Datos bíblicos sobre la enfermedad y la curación

En el AT, la enfermedad es entendida en relación con el misterio del mal y del sufrimiento. Desde la teología de la retribución, la enfermedad es entendida en relación con el pecado, que es castigado por Dios (1Sam 16,14). Pero esta visión cambia con la teología de Job que plantea el sufrimiento del inocente, del justo. A partir de aquí, subyace una nueva teología de la esperanza, que confía en Dios que hará justicia venciendo la enfermedad (cf. Is 26,19; Jer 33,6) y en los tiempos mesiánicos realizará la liberación de toda enfermedad y de todo pecado (cf. Is 33,24; 35,4-6). La enfermedad es acogida y vivida con la esperanza puesta en el Dios que salvará.

En el NT, no hay textos explícitos de la institución jurídica del sacramento de los enfermos por Jesús. Sin embargo, hay datos explícitos que permiten reconocer en la unción un verdadero sacramento. En su praxis, Jesús expresó su compasión a los enfermos (Mc 2,17) y realizó numerosas curaciones (Lc 6,19). Además, Jesús dio poder a sus

¹⁶⁹ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 593-602.

discípulos de ungir y curar a los enfermos (Mt 10,1.5.8; Mc 6,12-13). La primera Iglesia tuvo también la consciencia de prolongar de diversas formas esta misión con intervención extraordinaria de curación (Hch 3,1-16), la puesta en práctica del carisma de sanación (1Cor 12,9.28.30) y de manera sacramental (St 5,14-15).

5-1-2- Evolución teológica de la Unción de enfermos

En los cuatro primeros siglos, hay un silencio sobre la Unción de enfermos. Lo mínimo que sabemos es la recomendación que se le hacen a los obispos de visitar encarecidamente a los enfermos que los diáconos les indiquen (cf. Hipólito, *Tradición Apostólica*).

Habría que esperar el s. V para tener el primer testimonio explícito sobre la Unción de enfermos. Este testimonio, se halla en la Carta de Inocencio al obispo Decencio. En esta carta que conecta bien con St 5,14ss, el obispo es quien debe bendecir el óleo, se precisa que el texto de Santiago se refiere a los enfermos y que el óleo puede ser usado por los enfermos, sus familiares y presbíteros.

A partir del s. VIII, las cuestiones ya no se centran en la bendición del óleo, sino en la administración de la Unción. Aparecen los nuevos rituales y sólo los sacerdotes son quienes la administran en nombre de la Iglesia. La Unción cobra el sentido de extremaunción, es administrada a los enfermos en peligro de muerte.

Trento la fija como un sacramento instituido por Jesucristo insinuado en Mc 6,13 y recomendado y promulgado por Santiago. Establece al obispo y presbítero como ministros ordinarios.

Con el CVII, se producen cambios con la nueva reforma litúrgica y en el nuevo ritual se introducen cambios no relevantes. SC 73 reconoce el nombre de “Unción de enfermos” como más adecuado. Dice claramente que es un sacramento que hay que recibir cuando el cristiano está en peligro de muerte por enfermedad o vejez. Se incide en que es un sacramento para el perdón de los pecados, de sanación y de salvación.

5-2- Sanado por Cristo para anunciar la justicia

El estudio de la evolución teológica del sacramento de la Unción de enfermos nos muestra cuánto este hunde sus raíces en Jesús, verdadero médico, que cura eficazmente e integralmente. Las curaciones realizadas por Jesús constituían una manera de hacer justicia a los enfermos porque además de la salud física que obtenían, aquellas personas integraban la sociedad. También con la unción del óleo y la oración, el ministro que actúa

en nombre de Cristo alivia, salva y en caso de necesidad perdona los pecados (cf. St 5,13-16). Así se da continuidad a la misión de Jesús manifestando al enfermo la justicia divina. En otros términos, este sacramento mantiene relación con la justicia no solo porque el enfermo es sanado físicamente, sino y, sobre todo, porque es fortalecido por el Espíritu de Cristo para vivir la enfermedad y el dolor en el sentido del misterio pascual. En esto radica la relación entre unción de enfermos y justicia porque de la misma manera que Dios hizo justicia a su Hijo dándole la victoria sobre el dolor y la muerte, de esta misma manera, quien recibe con fe este sacramento empieza a gozar de su justicia.

Finalmente, sanado y aliviado de sus males y dolores, el enfermo está llamado a integrar la sociedad para anunciar y testimoniar lo que ha experimentado. La fuerza del Espíritu recibida es la fuerza que capacita para anunciar las maravillas de la justicia divina.

6- El Orden: capacitado para enseñar, gobernar y santificar en justicia

6-1- Fundamento bíblico y evolución teológica¹⁷⁰

6-1-1- El sacerdocio en el testimonio bíblico

En el AT, el Orden nos reenvía a la noción del sacerdocio de la antigua Alianza (Ex 19,6; Is 61,6) cuyos sacerdotes eran consagrados con un rito propio (cf. Ex 29, 1-30; Lv 8) para intervenir en favor del pueblo y presentar a Dios las súplicas y sacrificio de su pueblo. Dios había apartado la tribu de Leví para dedicarse a este oficio. Por eso, en el AT, el sacerdocio queda ligada a unos elegidos pertenecientes a un linaje específico.

Aunque no pertenece a la tribu de Leví, Jesús es constituido sumo sacerdote por haber ofrecido su vida en sacrificio, sustituyendo el antiguo sacerdocio por un nuevo sacerdocio. Su sacerdocio está conectado con el de Melquisedec, mencionada en la carta a los Hebreos: “Entró por nosotros como precursor Jesús, hecho, a semejanza de Melquisedec, Sumo Sacerdote para siempre” (6,20).

El ministerio sacerdotal de la Iglesia debe entenderse en relación con la obra de Jesús que, ha hecho de su Iglesia “un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre” (Ap 1,6; 1Pe 2,5.9). Sin embargo, la continuidad de esta misión se aseguró con cierta desproporción debido a la sucesión apostólica y a la responsabilidad con la misión que ello comporta¹⁷¹. De ahí que algunos fueran elegidos obispos, presbíteros o diáconos, “a los que, que, por la

¹⁷⁰ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 602-14.

¹⁷¹ Dionisio Borobio, *Historia y Teología comparada de los sacramentos*, 126.

oración y la imposición de las manos, se les encomendaba el servicio de la dirección de la comunidad y servicio a la misión (cf. 1Tim 3,1-13; 5,17-25; Tit 1,5-9)”¹⁷².

6-1-2- Recorrido histórico y teológico del orden

En la Patrística, la estructura ministerial heredada de la primitiva Iglesia va tomando forma, estabilidad y precisión en la sucesión apostólica, pero sin determinar aún los tres grados ministeriales. A partir de *Tradición Apostólica* de Hipólito surge el primer ritual para la consagración de obispos, presbíteros y diáconos¹⁷³. Al obispo, que ha sido elegido por el pueblo, le es transmitido el don del Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos y la plegaria de consagración. En la ordenación del presbítero le imponen las manos el obispo y todos los demás presbíteros. En cuanto a la ordenación del diácono, solo el obispo le impone las manos ya que este no es ordenado al sacerdocio.

La Edad Media va a traer un cambio decisivo que encuentra su base en la potestad del presbítero de consagrar. De ahí que la relación presbiterado-episcopado solo se enfoque desde el sacrificio eucarístico. Pedro Lombardo considera que las órdenes (menores y mayores) que están relacionadas con la Eucaristía son sacramento, mientras que al resto de los oficios y dignidades no se les puede considerar tales, de modo que el episcopado no es considerado como sacramento. Siguiendo su estela, Santo Tomás afirma que en lo que se refiere al cuerpo sacramental el obispo no es superior al presbítero, aunque recibe un “cierto orden” en relación con el cuerpo místico sobre el cual ejerce el supremo cuidado pastoral y donde realiza determinadas acciones que no puede delegar como confirmar, ordenar, consagrar basílicas.

Lutero afirma que el orden es un invento de la Iglesia y del papa ya que carece de fundamentos en el NT. Afirma que es inapropiado reservar el término sacerdote a ministro porque todo cristiano en virtud de su bautismo lo es. Finalmente niega la sacramentalidad del orden a partir de la entrega de los instrumentos y la doctrina del carácter.

Trento sanciona estas afirmaciones aseverando la institución divina del sacerdocio, su sacramentalidad, la superioridad de los obispos con respecto a los presbíteros, la existencia de diversos órdenes.

El CVII volvió a colocar al episcopado como plenitud del sacerdocio. Su sacramentalidad y la del presbiterado queda relacionada al envío que hace Jesús a sus Apóstoles. También

¹⁷² Ibid., 127.

¹⁷³ Germán Martínez, *Los sacramentos, signos de libertad* (Sígueme: Salamanca, 2009), 301.

la doctrina del primado y la infalibilidad del Romano Pontífice del CVI fue completada con la de la colegialidad episcopal (LG 21; CD 4). En cuanto al presbítero, participa de la misión apostólica y del sacerdocio de Cristo, pero como cooperador del obispo (PO 12) formando parte de un único presbiterio junto con los demás presbíteros seculares y consagrados (CD 34). Por su parte, los diáconos participan de una manera especial de la misión y la gracia de Cristo (LG 41; AG 16).

6-2- El sacramento del Orden y la justicia

El sacramento del orden enraizado en el sacerdocio de Cristo pone en evidencia dos valores primordiales: la entrega y el servicio. Considerando el orden en sus tres grados, el orden capacita para la entrega de la propia vida en el servicio de la comunidad. El evangelista Juan sitúa, en el contexto de la Última Cena, el pasaje del lavatorio de los pies en el que nos presenta a Jesús lavando los pies a sus discípulos y dejándoles el servicio como mandamiento. Los ministros ordenados prolongarán la justicia de Dios si enseñan, gobiernan y santifican en justicia.

7- El matrimonio: unidos a Cristo para servir en justicia

7-1- El Matrimonio: raíces bíblicas y desarrollo teológico¹⁷⁴

7-1-1- Fundamento bíblico del matrimonio

Ni el amor ni el matrimonio han sido inventados por los cristianos, porque existen desde los orígenes de la creación. En Gén 1,2-2,4, leemos que Dios creó al hombre y a la mujer ordenándoles a reproducirse, multiplicarse y llenar la tierra (Gén 1,27). Gén 2,4b-25 subraya que el hombre y la mujer, una vez llegado el momento de su madurez, dejarán sus respectivas familias y volverán a ser “una sola carne”. Desde ambos relatos, es claro que el matrimonio es un don y una institución divina.

En los profetas, la imagen del matrimonio será utilizada para expresar la renovación de la Alianza que Dios establecerá con su pueblo (Os 1-3; Jer 2,2; Ez 16 y 23; Is 54 y 62).

Con Cristo, el matrimonio cobra un valor simbólico sacramental. Cuando los fariseos le preguntan acerca del divorcio (Mt 19,3-9; Mc 10,1-12), Jesús reafirma la intención originaria de Dios alegando: “creados varón y mujer para formar una sola carne”. Así, sitúa el matrimonio en el horizonte del Reino y de sus valores. Por su parte, san Pablo, en su cristologización del matrimonio, la equipara al misterio de entrega de Cristo a la

¹⁷⁴ C. Martínez, “Los sacramentos de la Iglesia”. En *Lógica de la fe*, 614-28.

Iglesia. Por eso, en Ef 5, 21-33, al tratar las relaciones entre el marido y la mujer termina refiriendo la unión corporal de los cónyuges a la unidad de los miembros del cuerpo de Cristo: “Gran misterio es éste; lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5,32).

7-1-2- Historia y Desarrollo teológico

En los primeros siglos (al menos hasta el s. V), no hay indicaciones claras ni precisas sobre la existencia de una propia celebración litúrgica del matrimonio durante los primeros siglos de la Iglesia. Con el tiempo y con la declaración del cristianismo como religión oficial del imperio, es cuando se irá produciendo una cierta “eclesialización” del matrimonio, quedando totalmente bajo la jurisdicción de obispos y párrocos.

Ignacio de Antioquia invitaba a los cristianos a casarse solamente con la aprobación del obispo y Tertuliano hablará de una particular bendición obtenida por los novios cuando participan en la Eucaristía con ocasión del Matrimonio. San Agustín ofrecerá la síntesis que marcará el pensamiento cristiano occidental respecto del Matrimonio hasta el siglo XX. Pese a su pesimismo respecto de la vida sexual subrayará, en la senda de la enseñanza bíblica, la bondad de la unión entre el hombre y la mujer, apuntando los tres bienes que compensan las deficiencias que el hombre corrompido experimenta cuando el placer corporal actúa en detrimento del espíritu: descendencia, fidelidad e indisolubilidad.

En la Edad Media, la institucionalización eclesiástica del matrimonio solo asumió los contornos que hoy le conocemos a partir del segundo milenio, cuando, bajo la influencia del derecho romano, la Iglesia latina se dedicó a debatir acerca del elemento determinante para la creación del vínculo matrimonial. La tradición jurídica latina prescribía que únicamente el consenso de los esposos era estrictamente necesario en la celebración del matrimonio. Pero, el derecho germánico ponía el acento en la consumación como elemento decisivo. La síntesis de compromiso vino sancionada por los papas Alejandro III (1159-1181), Inocencio III (1198-1216) y Gregorio IX (1227-1241): el matrimonio es válido por el consentimiento y se hace indisoluble por la cohabitación.

Hugo de San Víctor fue el primero en ofrecer un tratado orgánico y sistemático sobre el matrimonio, subrayando la doble institución divina del mismo (Dios creador lo instituyó y Cristo lo consagró), afirmará su bondad y su sacramentalidad (signo e instrumento de la gracia) de forma clara.

Los Reformadores se distanciaron de la Iglesia de Roma en su consideración sobre la identidad sacramental del Matrimonio. Lutero negó su sacramentalidad por no encontrar

en la Escritura palabras de su institución, acusando a los teólogos católicos de una interpretación escolástica de Ef 5,32. Reafirmó así el Matrimonio como institución humana, reclamando la jurisdicción del Estado sobre él y admitiendo el divorcio en tres supuestos (ineptitud de uno de los cónyuges, adulterio, abandono). Calvino, aun reconociendo la institución divina del matrimonio (por el Creador), negó su institución como sacramento.

Frente a estas críticas, el Concilio de Trento confirmó y definió la inequívoca sacramentalidad del matrimonio insinuada ya en san Pablo, revalidó la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio, sancionó su indisolubilidad incapaz de ser soslayada por la herejía, la cohabitación molesta o la culpable ausencia del cónyuge y condenó la tesis reformada de la superioridad del matrimonio como estado superior a la virginidad.

El Concilio Vaticano II, será fundamental para comprender la teología actual del matrimonio. Su doctrina sobre esta cuestión la encontramos en GS. En este documento conciliar se sanciona la visión más personalista del Matrimonio. Se reafirmará también la sacramentalidad del matrimonio, definido como “íntima comunidad de vida y amor”. Por otro lado, LG, resaltaré la relevancia eclesiológica del matrimonio, orientado a significar eficazmente la unión entre Cristo y la Iglesia y a perpetuar, por medio de la abertura a la fecundidad y a través del tiempo, el Pueblo de Dios (LG 11).

7-2- El matrimonio y la justicia

Hemos visto que, por el Matrimonio, los cónyuges son unidos para siempre a vivir el amor, a procrear y educar a los hijos en la fe. Con el sacramento del Matrimonio, el hombre y la mujer son una sola carne. Por eso, tienen el deber primordial de vivir relaciones interpersonales ricas en justicia. El hombre no es más persona que la mujer y viceversa. Más allá de las diferencias, todo ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. De acuerdo con este principio inviolable e inalienable, el matrimonio justo es aquel que se caracteriza por una vida fundada en el respecto de la igual dignidad.

El vínculo de amor en el matrimonio marcada por la fidelidad es una condición innegable para el sostén del matrimonio. Como lo hemos visto al estudiar el Matrimonio en el AT, el deber de fidelidad era importante para que Dios renovase la Alianza con Israel. Para que un matrimonio se mantenga, los consortes vivirán en fidelidad constante a sus obligaciones. De ahí que haya una relación entre justicia y fidelidad. Un matrimonio

puede ser caracterizado justo si cada cónyuge, sin rebajar su libertad, defiende su alianza contra el subjetivismo y relativismo, y la hace partícipe de la Sabiduría creadora (FC 11).

En último lugar, creemos que existe una relación entre justicia y educación de la prole. El matrimonio cristiano agraciado por el don de la procreación ha de educar a los hijos en la fe. Todo don recibido de Dios ha de ser custodiado, por eso no basta con educarlos únicamente a los valores de este mundo, sino también a los valores espirituales. La justicia exige que se den a los hijos lo que la fe cristiana considera de mejor.

CAPÍTULO VI: LA JUSTICIA COMO VIRTUD

Dentro de las llamadas virtudes morales también conocidas como virtudes cardinales (prudencia, templanza, justicia y fortaleza), sobresale la virtud de la justicia que ha sido tanto objeto de reflexión de filósofos como de teólogos. En este capítulo, estudiaremos la justicia como virtud en la Grecia Antigua, así como su cristianización en el mundo católico. También, veremos la relación que guarda esta con las virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad) y terminaremos presentando su puesto en el dinamismo virtuoso.

1- La justicia como virtud en el mundo griego

En la cultura griega, la palabra *dikaiosyne* (justicia) procede la raíz *diké* que a su vez significa en su origen “sabiduría”, “instrucción”. Para Hesíodo, *dikê* es hija de Zeus y participa con él en el gobierno del mundo; de ahí deriva la excelencia de la justicia en la cultura griega. La *dikê* es, pues “necesaria para que el hombre pueda desarrollar ordenadamente su existencia personal y comunitaria”¹⁷⁵. Más tarde, en el proceso del nacimiento de la *polis*, la *dikê* y sus derivados como la *dikaiosyne* (justicia) tendrán un papel importante en el asentamiento de las bases de la *polis*. Es a partir de aquí que se imponen los filósofos Platón y Aristóteles gracias a su reflexión sobre la justicia, que acto seguido trataremos de desmenuzar.

1-1- La Justicia en Platón¹⁷⁶

Platón expone su pensamiento sobre la virtud de la justicia en *Leyes* y la *República*; de hecho, en esta última, la justicia constituye el tema principal. También hay que decir que en estas obras encontramos la definición originaria de la justicia como una de las virtudes cardinales¹⁷⁷. En todo caso, en nuestro análisis, nos serviremos de ambas obras a fin de ofrecer su pensamiento sobre la justicia. En la *Republica*, Platón define la justicia como la armonía que hay entre el alma y sus diferentes partes. Para él, la justicia acontece cuando cada parte del alma está en su lugar y cumple su función. Así, la justicia coincide con la felicidad puesto que el alma en la que cada parte desempeña su función tiene que funcionar bien. Platón aplica esta metáfora a la *polis* y de ahí entiende que la justicia reina en la ciudad cuando cada uno hace lo que le corresponde. Dirá que la justicia es para el

¹⁷⁵ Ivan Fuček. “Justicia”. En *Diccionario de Teología fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot, 795. 3.ª ed. Madrid: San Pablo, 1992.

¹⁷⁶ Tengo en cuenta: R. Stalley, «La justice dans les lois de Platon». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16 (2002): 229-246; Jean Portier, “Justicia” en *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 1058, Madrid: Akal, 2007.

¹⁷⁷ Platón, *República*, IV, 43, b-c; *Leyes*, I, 63, d.

alma lo que la salud es para el cuerpo. A su parecer, la justicia consiste en aceptar los diferentes poderes y jerarquías sociales y en asumir la responsabilidad que conviene al propio rango. Como consecuencia, terminará afirmando que el filósofo es justo en el sentido estricto del término. Podemos decir que, en la *República*, la justicia es el comportamiento interior que llevar a actuar bien mientras que en las *Leyes* la justicia es un comportamiento exterior que deber acompañar y otorgar un valor a los bienes humanos (la salud, la belleza física, la riqueza).

A primera vista, podemos pensar que la justicia en las *Leyes* no tiene tanta relevancia como se ve en la *República*, dado que en la clasificación de las llamadas virtudes cardinales: la primera es la sabiduría práctica o prudencia¹⁷⁸; la segunda, la templanza racional; y de estas dos nace la tercera: la justicia (*dikaio syne*), y la fortaleza (*andreia*) como el cuarto bien divino¹⁷⁹. Aunque la justicia ocupa la tercera posición aquí, conviene prestar atención a lo que dice respecto de la injusticia. En el libro IX de la *Leyes* (863e-864b) el “ateniense parece decir que la injusticia consiste en tener opiniones equivocadas sobre el bien, o en dejarse vencer por el placer, o ser vencido por el miedo”. Sin embargo, la virtud de la prudencia es la que nos permite hacer juicios correctos; la templanza no dejarnos vencer por el placer, y la fortaleza no dejarse vencer por el miedo. De ahí, la justicia sería la totalidad de la virtud puesto que ella, de alguna manera, presupone las otras virtudes como hemos hecho ver.

1-2- La justicia en Aristóteles¹⁸⁰

Aunque Aristóteles hace suya gran parte de las ideas de Platón acerca de la justicia, introduce algunas novedades. Si bien entiende que la justicia tiene su función principal en la *polis*, establece una nueva división y distingue *justicia distributiva* (consiste en la distribución de honores, de fortuna y de todas las demás cosas que cabe repartir entre los que participan de la constitución) de *justicia conmutativa* también conocida como “correctiva” o “rectificativa” (regula las relaciones de unos ciudadanos con otros).

En *Ética a Nicómaco* (1129-1130), afirma que lo justo es lo legal y lo igualitario; en cambio lo injusto es lo ilegal y lo no igualitario. Aristóteles piensa que las acciones justas

¹⁷⁸ Platón utiliza más bien la palabra griega “phrónesis” y no el concepto “sophía” por eso hay que entender inteligencia o sabiduría práctica.

¹⁷⁹ Cf. Platón, *Leyes*, 631, b-d.

¹⁸⁰ Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (Barcelona: EIUNSA, 1994), 113-130; Jean Portier. “Justicia”. En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 664-665, Madrid: Akal, 2007, 1058.

(no quebrantar la Ley, no codiciar) aseguran la felicidad del propio individuo y de la misma comunidad política. Como Aristóteles concibe que la justicia es la virtud que consiste en el hábito de dar a cada uno lo que legalmente se le debe, termina siendo para él, la más perfecta no en términos absolutos, sino en relación con los otros y añade que en ella se encuentra resumida toda virtud. La justicia es la virtud perfecta porque quien la posee puede conducirse virtuosamente con los otros y no solo consigo mismo. En definitiva, la ausencia de la justicia sería la ausencia de la virtud misma¹⁸¹.

2- La cristianización de la virtud de la justicia

A la hora de tratar las virtudes que habían sido objeto de reflexión de los filósofos griegos, los autores cristianos se acercaron a estos escritos con su bagaje de fe cristiana; este proceso recibió el nombre de cristianización de las virtudes. Realmente, lo que hicieron los padres cristianos era dialogar y hacer suyo lo compatible con la fe cristiana y dejar aquello que no encajaba con ella; asimismo, ampliaron lo que quedó sin desarrollar y terminaron ofreciendo una nueva reflexión a la luz de las Escrituras y de la fe cristiana. En este orden de ideas, J. Ferrater afirma con razón que “mientras en las concepciones griegas clásicas la justicia constituye el elemento fundamental en la organización de la sociedad, en las concepciones cristianas la justicia es desbordada por la caridad y la misericordia”¹⁸². Nos focalizaremos en Agustín y Tomás de Aquino, habida cuenta de que ambos son figuras destacadas en dicho proceso de cristianización.

2-1- San Agustín

En la *Ciudad de Dios*, Agustín deja plasmada su idea sobre la justicia que define en relación con la comunidad política. Para él, la justicia constituye el fundamento de todos los gobiernos y a este respecto escribió: “si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?”¹⁸³ Además del desarrollo que hace sobre el tema en esta obra cumbre suya, señalamos que, también en varios de sus escritos¹⁸⁴, trata de la justicia como una de las cuatro virtudes cardinales.

¹⁸¹ Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (Barcelona: EIUNSA, 1994), 118.

¹⁸² José Ferrater, “Justicia” en *Diccionario de filosofía*, dirigido por Josep-María Terricabras, 1981, Barcelona: Ariel, 2001.

¹⁸³ Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 4.

¹⁸⁴ Esas obras son: *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*, II, 10,13-14; *El libre albedrío*, I,13,27; *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, I, XV,25.

El obispo africano entiende que la verdadera justicia no puede alcanzarse en una sociedad humana que no reconoce al verdadero Dios y que no se somete a su dominio¹⁸⁵. Ahora bien, si es verdad que ninguna sociedad humana haya alcanzado la verdadera justicia, tampoco Agustín niega que las sociedades humanas puedan alcanzar una especie de justicia porque sin ella, la vida entre los hombres sería imposible¹⁸⁶. ¿Cómo Agustín entiende la justicia como virtud cardinal? Para responder a esta pregunta, hay que comprender primero que, para él, toda virtud que no esté referida a Dios se convierte en vicio. Por eso, dice que “la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios”¹⁸⁷.

Al definir la justicia como una de las cuatro virtudes cardinales, Agustín la presenta como la más importante que sirve para amar más que a Dios. De ahí que la justicia no consista en dar solo a cada uno lo que se le debe, sino a otorgar en la caridad, más de lo que se le debe¹⁸⁸. Así pues, se entiende mejor cuando declara que “la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre”¹⁸⁹. En total, justicia y caridad son inseparables en Agustín. Se podría decir que están en admirable urdimbre.

2-2- Santo Tomás de Aquino¹⁹⁰

Santo Tomás trata la virtud de la justicia en la segunda sección de la segunda parte de la *Suma teológica*. A esta virtud le dedica sesenta y cinco cuestiones, lo cual viene a ser más que el doble de las cuestiones asignadas a las otras virtudes. Respecto de esta amplia extensión, Jean Portier, uno de los estudiosos del pensamiento de Tomás de Aquino, señala que, aunque la extensión del tratamiento no es necesariamente un signo de importancia, cabe decir la justicia es una virtud compleja y por eso se explayó en ella¹⁹¹.

Siguiendo a Aristóteles, el doctor Angélico define la justicia como “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho”¹⁹². La justicia es

¹⁸⁵ Cf. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, XXI,1-2. En *Obras completas de san Agustín*, Madrid: BAC, 2019,608-612.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 611.

¹⁸⁷ Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, I, XV,25.

¹⁸⁸ José Ferrater, “Justicia” en *Diccionario de filosofía*, 1981

¹⁸⁹ Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, I, XV,25.

¹⁹⁰ Jean Portier. “Justicia”. En *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, 662-664, Madrid: Akal, 2007, 1058; José Ferrater. “Justicia”. En *Diccionario de filosofía*, dirigido por Josep-María Terricabras, 1981, Barcelona: Ariel, 2001.

¹⁹¹ Jean Porter, *Justice as a virtue. A Thomistic perspective* (Grand Rapids : Eerdmans, 2016), 44.

¹⁹² ST II-IIae, q. 58, a. 2.

una virtud que implica relación o bien alteridad porque “nada es igual a sí mismo, sino a otro”¹⁹³. Para el Aquinate, la justicia ordena el hombre al otro y a la comunidad. Así, la justicia lleva no solo a buscar el bien del otro, sino también el bien común. De ahí que se pueda vincular en santo Tomás la justicia con el bien común.

La otra implicación a la que lleva esta definición aristotélica asumida por santo Tomás es la distinción de dos tipos de justicia: la justicia distributiva y conmutativa. La primera está constituida por reglas según la cual la sociedad distribuye recompensas y castigos e impone obligaciones a sus miembros. La segunda, la justicia conmutativa está hecha por reglas que dirigen las relaciones entre individuos, que, por supuesto, integra la regla de no dañar a otro por ejemplo robar, asesinar o cometer el adulterio.

Sin lugar a duda, el doctor Angélico entiende la justicia como una de las cuatro virtudes cardinales que coloca en la categoría de las virtudes morales. La prudencia, la templanza, la justicia y la fortaleza son reconocidas como principales o cardinales porque *implican rectitud del apetito*, lo que viene a decir que no solamente confieren la facultad de obrar bien, sino también son causa del uso de la buena obra. De aquí, debemos deducir que el justo en la sociedad, por su manera de ser y de actuar, debería despertar en los demás buenas obras. No podemos olvidarnos de señalar que, aunque estas virtudes humanas son llamadas cardinales, no se equiparan en nada a las virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad), considerando que son sobrehumanas o divinas.

3- Justicia y virtudes teologales

Después de haber captado el sentido de la justicia como virtud, conviene ahora ver la relación que existe entre esta y las virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad).

3-1- Virtudes morales y teologales: de las peculiaridades a la interconexión

Antes de adentrarnos en el meollo de la reflexión, pensamos que sería de gran utilidad tener claro la especificidad y la relación que hay entre ambas clases de virtudes. Empezamos diciendo que las virtudes humanas o morales son adquiridas mediante la fuerza y voluntad humanas. El hombre puede llegar a ellas por los propios principios de su naturaleza¹⁹⁴. Es decir, la naturaleza humana estaría diseñada de modo que el hombre

¹⁹³ ST II-IIae, q. 58, a. 2.

¹⁹⁴ ST I-IIae, q. 62, a. 1.

pueda alcanzar estas virtudes “mediante la educación, mediante actos deliberados, y una perseverancia, mantenida siempre en el esfuerzo”¹⁹⁵.

En cambio, las virtudes teologales tienen a Dios como objeto y son infundidas por Él y nos han sido reveladas por Él¹⁹⁶. Tampoco están determinadas por las reglas del término medio entre dos extremos¹⁹⁷. En cuanto a ellas, el Catecismo esclarece: “son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano”¹⁹⁸. Favorecen una íntima relación con Dios y una creciente identificación con Cristo cuando el hombre, desde su libertad acoge estos dones divinos.

Aunque queda claro que las virtudes morales tienen al hombre como objeto y las teologales a Dios, cabe decir que Dios es quien, mediante su gracia, purifica y eleva a la perfección las virtudes morales. De esta misma manera, por lo que atañe a las virtudes teologales, a pesar de que la iniciativa sea divina, siempre se requiere la libertad y la apertura humanas en la acogida ya que no se trata de una imposición divina, sino de un don gratuito que siempre está ahí y espera la respuesta del hombre.

Por último, cabe exponer que la relación que existe entre las virtudes morales y teologales es que son “las virtudes teologales que fundan, animan y caracterizan las virtudes morales”¹⁹⁹. En definitiva, las virtudes teologales constituyen el cimiento de las virtudes morales, de tal manera que “se arraigan en las virtudes teologales que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cf. 2P 1, 4)”²⁰⁰.

3-2- La justicia y las virtudes teologales

En este apartado, queremos analizar la virtud de la justicia en relación con cada virtud teologal, a fin de explicitar cómo la justicia se arraiga en las virtudes teologales.

¹⁹⁵ CCE, 1810.

¹⁹⁶ ST I-IIae, q. 62, a, 1.

¹⁹⁷ N. Martínez-Gayol, “Virtudes teologales”. En *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, dirigido por Ángel Cordovilla, 716. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

¹⁹⁸ CCE, 1813.

¹⁹⁹ CCE, 1813

²⁰⁰ CCE, 1812.

3-2-1-Justicia y Fe

El Catecismo define la justicia como religación con Dios. Por tanto, el justo es quien reconoce a Dios como origen y fuente de la justicia y vive en íntima relación con Él.

Podemos establecer que la justicia presupone la fe porque la fe que es la virtud teologal por la cual el hombre acoge y obedece libremente a la Palabra de Dios, se fía de Él y de lo revelado por Él en la Escritura. De esto, podemos establecer que el justo es aquel se fía y obedece a Dios; y de modo inverso, el hombre de fe es justo porque está religado a Dios y vive en una entrega confiada de la Palabra. Si el creyente es justo con Dios, dada a su obediencia a la Palabra, esto le obliga a serlo con el prójimo, porque la obediencia a la Palabra implica necesariamente justicia con los demás en la sociedad.

De ahí que haya una relación de interdependencia entre fe y justicia porque si la fe se define como obediencia a Dios, quien obedece a Dios está, sin lugar a duda, religado a Él; lo cual es expresión de la justicia con Dios. Todo lo dicho puede corroborarse con la célebre afirmación del profeta Habacuc: “el justo vivirá por la fe” (Hab 2,4).

3-2-2- Justicia y Esperanza

La esperanza es la confianza en aquello que no vemos ni tenemos, algo que anhelamos en el presente y que sabemos que acontecerá definitivamente en el futuro. Es, según el Catecismo, “la virtud teologal por la que aspiramos al Reino de los cielos y a la vida eterna como felicidad nuestra, poniendo nuestra confianza en las promesas de Cristo y apoyándonos, no en nuestras fuerzas, sino en los auxilios de la gracia del Espíritu Santo” (CCE 1817). Al igual que la esperanza, la justicia encierra en sí un dinamismo que se encamina hacia el futuro; razón por la cual hablamos de la justicia escatológica. El justo sabe que sus esfuerzos y luchas por la justicia no se terminan en la vida presente, sino que aguarda la esperanza en una justicia escatológica.

Resulta que la justicia escatológica que aguarda el creyente presupone la esperanza, porque todo deja claro que es sobre la virtud de la esperanza que se agarra la justicia para anhelar algo del futuro que no tiene. Por ende, diríamos que sin la virtud de la esperanza no se puede anhelar una justicia escatológica.

3-2-3- Justicia y Caridad

La virtud de la caridad consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como uno mismo por amor a Dios²⁰¹. Se desprende que quien ama verdaderamente a Dios no puede estar insensible a las situaciones de injusticia. En otro sentido, la virtud de la caridad es la que nos permite superar reduccionismo de la justicia definida como el dar a cada uno lo suyo. Si la justicia es dar a cada uno lo que se le debe, entonces, sería difícil subsanar las situaciones de injusticias en nuestro mundo porque, en diversos contextos, lo que se debe a uno no basta para que haya una vida social justa y feliz porque “hay deudas y deberes que excluyen por naturaleza la posibilidad de una satisfacción o un pago adecuados”²⁰². O sea, si se aplicara la justicia según la lógica de la entrega del *debitum*, entonces resultaría inhumana. A esta manera de entender la justicia, Jesús se opuso llamando a superar la máxima “ojo por ojo y diente por diente” (Mt 5,38).

De ahí que haya que articular justicia y caridad evangélica en la medida en que quien ama verdaderamente es sensible a la situación de su prójimo y hace muestra de gratuidad y de misericordia que, en realidad, son el condensado de la “justicia mayor”, condición de acceso al Reino de los Cielos (Mt 5,20). El papa Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in Veritate*, dejó claro que “quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es inseparable de la caridad, intrínseca a ella” (CV 6).

Resulta claro que el justo ya no es quien da al prójimo lo que le debe, sino quien ama al prójimo como le ama a Dios. Y es sabido que quien ama a Dios debe estar dispuesto a emprender el camino de la misericordia. De estas evidencias, colegimos que la caridad supone la justicia y que la justicia alcanza su plenitud en el amor²⁰³.

Finalmente, el análisis de la justicia en relación con cada virtud teologal nos ha revelado que la justicia no se puede entender desligada de las virtudes teologales. No cabe duda de que el justo es, antes todo, un ser fiducial, esperanzando y amante. La acogida de estos dones de la gracia divina configura al ser humano y le capacita para una mayor relación con Dios en Cristo a través de la presencia del Espíritu Santo. Es justo quien deja su vida impregnada por las virtudes teologales.

²⁰¹ CCE,1822.

²⁰² Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Ediciones RIALP, 1980),169.

²⁰³ Cf. Martín Gelabert, *Para encontrar a Dios. Vida teologal* (Salamanca: San Esteban, 2002), 265-67.

4- La justicia en el dinamismo virtuoso

Dentro de las cuatro virtudes cardinales, la justicia reviste una singularidad. De hecho, lo mismo que hablamos del dinamismo virtuoso teologal, podemos también partir de sus características excepcionales para mostrar que estamos ante una virtud que encierra en sí un dinamismo que, de alguna manera, da forma a la existencia cristiana.

Para empezar, argüimos que la virtud de la justicia es un dinamismo vivo con una doble dirección: descendente y ascendente. Si nos situamos en la clave teológica, es evidente que la justicia es, ante todo, un don gratuito de Dios.

Recordemos que, en el AT, Yahvé, origen y fuente de la justicia, la otorga tanto al rey como a sus súbditos. Al primero para que gobierne bien y al segundo para que entre ellos reine también la justicia y la paz (Sal 72,1-6). Los profetas en sus denuncias de la injusticia social no tuvieron ningún reparo en recordar que los opresores de los pobres, de las viudas y de los huérfanos, no debían perder de vista que Yahvé ha sido justo con ellos y que, a su vez, ellos también tenían la obligación de vivir la justicia con el prójimo.

Esta dimensión a la vez descendente y ascendente de la justicia encuentra se corrobora en el NT en la persona de Jesús. Jesús reconoció que toda justicia venía de Dios, por eso pidió a Juan que le bautizara para que se cumpliera toda justicia (Mt 3,15); la vivió a lo largo de su ministerio, la recomendó vivamente a sus discípulos (Mt 5,20; 6,33). Teniendo en cuenta datos, está claro que la justicia es la respuesta renovada (dinamismo ascendente) a un don gratuito que el hombre recibe de Dios (dinamismo descendente) y tiene como tarea reflejarla en su vida cotidiana. Sin embargo, esta tarea no es algo que se alcanza una vez para siempre, pues implica un dinamismo.

En segundo lugar, la justicia inclina a la búsqueda continúa del Reino. La virtud de la justicia polariza y orienta hacia la lógica del Reino de Dios. En el evangelio de Mateo, Jesús mismo pidió a sus discípulos que buscaran la justicia superior a la de los escribas y fariseos (Mt 5,20), condición de acceso al Reino de los Cielos. Por tanto, el justo es quien lleva una vida impregnada por el evangelio y tiene una pasión por el Reino de Dios. Este dinamismo de inclinación se verifica aún más porque desde la comprensión católica, el justo no se contenta con dar lo debido al prójimo, sino que busca siempre su felicidad.

En tercer lugar, la justicia es cauce de un proceso de asimilación y de personalización de la gracia salvífica. Cada creyente, sabiéndose agraciado por Dios en Cristo, vive desde su condición personal la virtud de la justicia. Por eso, veremos que, en la misma Iglesia,

algunos optan por trabajar en un ámbito específico de la justicia social. O sea, según el contexto y la propia realidad, la lucha por la justicia reviste siempre un carácter particular.

Para terminar, no podemos olvidar de subrayar que la justicia es un dinamismo que transforma a la persona entera y que abarca toda su vida porque la virtud no es una disposición que se ponga en práctica para tener éxito en un tipo particular de situación [...]; se manifiesta en distintas situaciones. El concepto de virtud presupone un yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que va del nacimiento a la muerte”²⁰⁴. Quien vive y practica la justicia experimenta un cambio en todas las dimensiones de su vida ya que esto es la finalidad de la justicia divina comunicada al ser humano. El justo vive en unión íntima con Dios porque se sabe justificado por Él en Cristo y aguarda la esperanza de un juicio escatológico. Sabiéndose amado y salvado por Dios, el justo vive desde la gratuidad manifestada a los prójimos.

²⁰⁴ J. De la Torre, “Treinta años tras la virtud”. *Proyección* LIX (2012): 319.

CAPÍTULO VII: LA JUSTICIA, PARADIGMA CLAVE DE LA MORAL SOCIAL

I- DE LA DIGNIDAD HUMANA A LA JUSTICIA SOCIAL

En los capítulos anteriores, hemos visto el lugar importante que ocupa la categoría justicia en las Escrituras: en el AT, ha quedado como un atributo esencial de Dios que se relaciona con el hombre ofertándole su salvación; en el NT, vinculada al Reino de Dios, Jesús la entendió como acogida y manifestación de la cercanía de Dios a los pobres y marginados. Esta categoría bíblica se convertirá en uno de los conceptos claves de la Moral Social y, con el paso del tiempo, en un concepto clave la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). En el primer apartado de este capítulo, nuestro enfoque será doble: primero veremos en qué la preservación de la dignidad humana es condición de justicia; segundo indagaremos sobre cómo la expresión justicia social se ha impuesto como paradigma clave de la DSI.

1- El respeto de la dignidad humana: condición de una sociedad justa

El tema de la dignidad de la persona humana ocupa un lugar importante en el pronunciamiento del Magisterio católico contemporáneo²⁰⁵. La Moral Social católica enseña que la dignidad de la persona procede del hecho de que la persona sea una criatura a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26)²⁰⁶. El hombre recibe su dignidad de Dios, que se lo ha dado en el misterio de Cristo, Imagen perfecta suya. Este es el don precioso que le ha sido dado por Dios. “Por esta razón, ni su vida, ni el desarrollo de su pensamiento, ni sus bienes, ni cuantos comparten sus vicisitudes personales y familiares pueden ser sometidos a injustas restricciones en el ejercicio de sus derechos y de su libertad”²⁰⁷.

Si todos hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, entonces todos tenemos la misma dignidad ante Dios y los prójimos. Ninguno, de hecho, tiene derecho a violar la dignidad de su prójimo, ya que es un don otorgado a todos los seres humanos (cf. RN 30). Tampoco tenemos derecho a hacer segregaciones, considerando a unos más valiosos y a otros menos valiosos. De ahí que la dignidad humana sea “el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, Nación, sexo, origen, cultura y clase”²⁰⁸. No podemos, por tanto, desvincular la justicia de la

²⁰⁵ B. Brady. “The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality”. *Journal of Moral Theology* 1 (2021): 7-8.

²⁰⁶ Véase las encíclicas: CA, 38; MM, 249; DH, 11; GS, 40-41; LS, 65.

²⁰⁷ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 133 (BAC: 2005, Madrid), 66.

²⁰⁸ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 144.

dignidad humana ya que “una sociedad justa puede ser realizada solamente en el respeto de la dignidad trascendente de la persona humana”²⁰⁹. El justo respeta la dignidad del otro porque la justicia es una categoría relacional que presupone la consideración del otro como un ser igual en dignidad, aunque diferente. Ciertamente es que la alteridad supone diferencias, pero “la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa” (GS 29).

2- La “justicia social”: un paradigma reinante en la DSI

No sería riguroso estudiar la justicia en el Magisterio de la Iglesia sin tener clara la expresión “justicia social”, paradigma recurrente en la exposición de la DSI²¹⁰.

Los estudiosos afirman que la terminología “justicia social” aparece por primera vez en los documentos magisteriales de la Iglesia, en la encíclica *Quadragesimo anno* (QA) del papa Pío XI, aunque antes de este, Pío X lo había mencionado en su encíclica *Lucunda sane* publicada el 12 de marzo de 1904, con ocasión del decimotercer centenario de la muerte de Gregorio Magno, calificándolo como aquel que merece ser llamado campeón de la justicia social²¹¹. Sin embargo, antes de su aparición en los documentos pontificales, fue el jesuita sacerdote Taparelli d’Azeglio quien la introdujo por primera vez en el vocabulario de los escritores católicos²¹².

Pío XI, como el primer papa que asume la expresión justicia social, la vincula con la justa distribución de bienes. En análisis de Calvez y Perrin, el uso de la expresión justicia social correspondería a lo que santo Tomás entiende por justicia legal, o bien justicia general, aunque los redactores de la encíclica QA no eran totalmente conscientes, porque en aquella época el concepto no había cobrado una acepción clara²¹³.

Esto no quedó simplemente así, porque entre los estudiosos de la época no reinaba un acuerdo a la hora de precisar la definición de dicha terminología. Mientras que muchos la definieron en relación con la clásica división tripartita de la justicia (conmutativa, distributiva y legal), otros optaron por considerarla como una clase nueva de justicia.

²⁰⁹ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 132.

²¹⁰ J.Y. Calvez y J. Perrin. “The Expression Social Justice before and after Quadragesimo anno” *Logos* 2(2019) : 118-19.

²¹¹ Aurelio Fernández (ed.), “Justicia social”. En *Diccionario de Teología Moral*, 774-776, Burgos: Monte Carmelo, 2005.

²¹² Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, “The Expression Social Justice before and after Quadragesimo anno”, 194.

²¹³ *Ibid.*, 194.

A nuestro juicio, A. Fernández acierta bien al asegurar que la justicia social es “una denominación original que responde a situaciones sociales, tanto económicas como políticas, nuevas. Con ella, se quiere expresar la necesidad de que las relaciones sociales nacidas de un nuevo orden económico se regulen con justicia”²¹⁴. Así pues, la justicia social rige las instituciones nacidas de un orden social y político nuevo, y también regula las relaciones entre los distintos grupos sociales. Nuestro autor prosigue explicitando que esta “regularía también la creación de agrupaciones intermediarias; o sea, entre las que son competencia del Estado y las que nacen como respuestas a las necesidades inmediatas”²¹⁵.

En definitiva, digamos, con Millán Puelles, que: “la concepción de la justicia social en toda su plenitud social y según su más alto sentido lleva consigo una organización de la convivencia que haga posible a todos los ciudadanos la participación proporcional en los bienes más alto de la vida”²¹⁶. Veamos la noción de justicia social en algunos documentos destacados del Magisterio católico.

II- LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO PRECONCILIAR

Cabe señalar de entrada que no nos limitaremos en analizar solo la categoría justicia social en los documentos magisteriales, sino que, dependiendo del documento, nos fijaremos tanto en la justicia como en la justicia social. En el periodo que precede al Concilio Vaticano II (CVII), nos centraremos en las encíclicas RN y QA.

1- La justicia en *Rerum Novarum*

1-1- Presentación de RN

RN es la encíclica fundacional de la DSI que reflexiona sobre las cuestiones sociales en un mundo marcado por la revolución industrial que afecta la vida y las condiciones humanas. Fue una época caracterizada por el socialismo que termina fragilizando y fagocitando la sociedad en dos clases: obrera y burguesía.

El papa León XIII la publica el 15 de mayo de 1891 como una manera de defender la clase obrera, cuya situación iba empeorándose, y él se inquietaba por la cisura del cuerpo social en dos clases. Con RN, León XIII rompe el silencio que la Iglesia había mantenido hasta este momento sobre las cuestiones sociales, y abre nuevos horizontes dando a luz a

²¹⁴ Aurelio Fernández, “Justicia social”. En diccionario de teología moral, 775.

²¹⁵ Ibid., 775-776.

²¹⁶ Antonio Millán, *Persona humana y justicia social* (Madrid: RIALP, 1978), 81.

la DSI. Baudoin afirma que la encíclica puede ser considerada como la primera encíclica de Moral social, no solo por el tema abordado, sino también por su manera de tratarlo, dado que manifiesta el inicio de un cambio en las relaciones entre Iglesia y sociedad²¹⁷.

Está organizada en dos grandes partes, precedidas por una introducción (1) y una conclusión (41-42). En la primera parte (1-11), el Papa refuta la solución socialista de la cuestión social y aduce seis argumentos para defender la legitimidad de la propiedad privada como un derecho natural. En la segunda parte (12-40) delimita las obligaciones de la Iglesia, el Estado y de los interesados (patronos y obreros).

La lectura de RN nos permite ver que León XIII situaba la resolución de la contienda en la religión católica. El Papa asegura que “para acabar con la lucha y cortar hasta sus mismas raíces, es admirable y varia la fuerza de las doctrinas cristianas” (RN 15).

Más allá de la importancia de la Iglesia en la resolución del conflicto, León XIII era consciente del importante papel del Estado. Por eso, se “atreverá a recordarle, desde su propia concepción de las relaciones Iglesia-Estado, cuáles eran sus deberes en el campo social, algo en los que ambas instituciones coincidían en el fondo”²¹⁸. Así, deja fijada las obligaciones del Estado en varios números de la encíclica y, entre ellos, indica algunos elementos que sobresalen. Primero, señalaba que el Estado tenía como principal cometido, el de procurar tanto a nivel nacional como individual la prosperidad²¹⁹. Segundo, el Estado tenía que hacer todo para que el derecho de ciudadanía fuera reconocido tanto a nivel legal como fáctico²²⁰. Como tercer cometido, el Estado debe hacer todo para que “el proletario reciba algo de lo que aporta al bien común, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad” (RN 25). Por último, el Estado debería velar por garantizar las mejores condiciones laborales²²¹.

Por lo que atañe a los patronos y ricos deben asegurar los derechos (huelga, salario, descanso, contrato bien hecho, trabajo honrado, igualdad en los tratamientos,) y deberes de los trabajadores. En eso, los gobernantes tienen que jugar un papel fundamental para que estos derechos y deberes sean una realidad en la sociedad.

²¹⁷ Roger Baudoin, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine* (Paris : Cerf, 2012), 53.

²¹⁸ Alfredo Verdoy, “Contexto y texto de las encíclicas sociales. Una introducción a la historia de la Doctrina Social de la Iglesia (1891-2014)”. En *Pensamiento social cristiano*, dirigido por José Manuel Caamaño y Pascual Cebolla (eds.), 47-50, Madrid: UPCO, 2015.

²¹⁹ *Ibid.*, 48.

²²⁰ *Ibid.*, 49.

²²¹ *Ibid.*, 49.

Finalmente, aun favorable al derecho de asociación, León XIII manifiesta sus reservas hacia los sindicatos que tienen fines políticos, anticristianos, o bien aquellos que tienen un monopolio de hecho sobre las contrataciones, ya que estos constituyen un peligro para la pérdida del prestigio de la Iglesia entre la clase obrera. Recomendó que los obreros católicos crearan y constituyeran sus propias asociaciones de carácter confesional.

1-2- La noción de la Justicia en RN²²²

Antes que nada, conviene advertir que, en esta encíclica fundacional de la DSI, el Papa no usa la expresión “justicia social” sino que se contenta con emplear la palabra “justicia”. En toda la encíclica, por lo menos en el texto traducido al castellano, la palabra “justicia” aparece veintidós veces y dentro este número, una corresponde a la cita de Mt 6,33.

Primero, León XIII convierte la justicia en el criterio de búsqueda de solución al problema social. La ausencia de justicia en la sociedad sería causa de crisis. Aludiendo a la contienda entre patronos y obreros, y al papel que el Papa tiene en su resolución, asegura: “la conciencia de nuestro oficio apostólico nos incita a tratar de intento en esta encíclica la cuestión por entero, a fin de que resplandezcan los principios con que poder dirimir la contienda conforme lo piden la verdad y la justicia” (RN 1). El obispo de Roma entiende que, para encontrar vías de solución a esta crisis social, sería imprescindible actuar según la verdad y la justicia. Aunque no ofrece ninguna definición de la justicia, comprendemos que esta junto con la verdad serán los criterios que servirán para situar las responsabilidades en la crisis. Así, entendiendo a la clase obrera como la desfavorecida en esta crisis, León XIII pide que los pensamientos, los esfuerzos, las leyes y las autoridades miren hacia el bien de la clase obrera con justicia y moderación (RN 12).

Segundo, la justicia en RN consiste en salvaguardar lo que es propio a la naturaleza del hombre, tanto a nivel individual como social. Negar el derecho a la propiedad privada es ir contra la justicia “en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza” (RN 4). La propiedad privada es fruto del don que la naturaleza hace al ser humano de tal manera que quien se opone a ella se opone a la justicia. De ahí que la justicia se entienda como respeto de lo que pertenece al prójimo. El justo no se apropia de lo que no es suyo. Aquello que el otro consigue con sus propios esfuerzos y sudores nadie tiene derecho a quitárselo porque “igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron

²²² Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *Église et société économique* (Paris : Montaigne,1959),178-184.

el trabajo” (RN 8). En análisis de León XIII, al repugnar la propiedad privada, no solo se repugna los derechos naturales de los individuos, sino que también se perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común. Por eso, hay que entender la noción de la justicia como la salvaguarda tanto de los intereses individuales como sociales. En otras palabras, la justicia pretende hacer efectivos los derechos de la persona humana, el derecho a poseer los frutos del trabajo, el derecho a la estabilidad familiar.

Tercero, en RN, la justicia es una pieza fundamental en la prosperidad de las naciones. Asegurar la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos es el primer cometido de los gobernantes. Entendemos por prosperidad el bienestar social y económico de la sociedad y de cada individuo en particular. Consiguientemente, la justicia es la condición de posibilidad del bienestar social y económico de toda la sociedad. Como es sabido, no se puede pretender la prosperidad de una Nación excluyendo a una categoría de personas. Por eso, después de señalar la justicia como una pieza preponderante en la prosperidad de una sociedad, León XIII muestra que, el reconocimiento de la ciudadanía a todos sin otorgar privilegio a unos cuantos en detrimento de otros es justicia. Así pudo escribir: “siendo absurdo en grado sumo atender a una parte de los ciudadanos y abandonar a la otra, se sigue que los desvelos públicos han de prestar los debidos cuidados a la salvación y al bienestar de la clase proletaria; y si tal no hace, violará la justicia, que manda dar a cada uno lo que es suyo” (RN 24).

Atando cabos, la justicia es velar por el bien de cada miembro de la sociedad. A juicio de León XIII, existe una correlación entre prosperidad y justicia de modo que sin justicia no puede haber prosperidad; hoy día, diríamos que sin justicia no hay desarrollo.

2- La justicia social en *Quadragesimo Anno*

2-1- Presentación de QA

QA fue publicada el 15 de mayo de 1931, por el papa Pío XI. En esta encíclica que conmemora el cuarenta aniversario de la RN, el Papa hace el balance de lo que supuso la RN, y ofrece una reflexión para actualizarla. QA es no solo una encíclica conmemorativa, sino que quiso ser también el pronunciamiento de la Iglesia sobre las cuestiones sociales que el mundo vivía en esa época. Digamos que, Pío XI actualiza, profundiza y, a veces, ajusta la reflexión iniciada por su predecesor²²³.

²²³ Roger Baudoin, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine* (Paris : Cerf, 2012), 65.

Señalamos que los años que median entre la publicación de la RN y la QA, dos grandes crisis marcaron la vida de la Iglesia católica en Occidente: la crisis modernista y el definitivo rompimiento del orden napoleónico y burgués con el estallido de la primera guerra mundial²²⁴. Estos acontecimientos tuvieron grandes repercusiones sobre la vida social, económica y política. El Papa, convencido de su autoridad y responsabilidad ante lo que estaba pasando, aspiraba a restaurar el orden social en conformidad con la ley evangélica²²⁵. La restauración del orden social debería pasar por la transformación de las estructuras sociales que han de realizarse en nombre de la justicia.

QA está estructurada en tres capítulos. En el primer capítulo (16-40) se focaliza en los beneficios de la RN. Muestra cómo la RN impulsó muchos cambios en el seno misma de la Iglesia, de los Estados y ayudó a los obreros y patronos. Concluye decretando la RN como la carta magna del orden social.

En el segundo capítulo, que titula Doctrina económica y social de la Iglesia (41-98), el sucesor de León XIII reflexiona, primero, sobre la propiedad privada; a continuación, expone la cuestión del capital y del trabajo; en el tercer punto se centra en el proletariado; el cuarto se centra en el salario justo, y termina con su propuesta de la restauración social.

En el último capítulo (99-148), analiza los profundos cambios que se han ido produciendo en el ámbito de la economía, y cómo el socialismo se ha quebrado en dos grupos: comunismo y socialismo moderado. Con esta división, muchos católicos han abandonado la fe católica y volado a las filas del socialismo. Dolido, el papa les invita a volver a casa.

La restauración social es un paradigma clave en la encíclica. Para Pío XI, consiste en la reforma de las instituciones sociales y en el cambio de las costumbres (QA 77). Por un lado, es una invitación a superar el individualismo como causa de la lucha permanente entre las clases. Pide que se considere tanto los derechos de las pequeñas asociaciones como los de las grandes asociaciones en el Estado. Lo mismo que la persona no debe ser absorbida ni fagocitada por la comunidad, las pequeñas asociaciones en un Estado tampoco deben ser absorbidas por las grandes. Por eso, el papa invita a reconstruir la sociedad fomentando la colaboración entre las diversas profesiones.

²²⁴ Alfredo Verdoy, "Contexto y texto de las encíclicas sociales. Una introducción a la historia de la Doctrina Social de la Iglesia (1891-2014)", 50.

²²⁵ Ibid., 52

Por otro lado, Pío XI añade que la restauración social depende también de la restauración del principio rector de la economía. El individualismo que caracteriza fuertemente la sociedad llevó a la instauración de la *dictatura económica* (QA 88), sustituyendo así a la libre competencia que reinaba en el mercado. Para frenar esta dictadura económica, todas las instituciones públicas y privadas han de estar imbuidas de la justicia y de caridad porque no se puede construir una verdadera sociedad sobre una dictadura económica en la cual solo unos pocos se aprovechan.

2-2- La justicia social en QA

Los especialistas afirman que la expresión justicia social estaba ya presente en los documentos eclesiológicos anteriores a la QA, aunque poco preciso y menos significativo²²⁶. En el texto español publicado en la página web del Vaticano, la expresión justicia social aparece seis veces²²⁷.

Comenzamos diciendo que Pío XI, en su comprensión de justicia social se inspira de Tomás de Aquino y se alinea en su tradición. Llama justicia social lo que el Aquinate designa por justicia legal o general. De la misma manera que Tomás vinculaba la justicia legal con el bien común, Pío XI asocia la justicia social al bien común y la entiende como el principio del cual rezuman las normas²²⁸. Baudouin afirma que, la justicia social en QA es, en parte, la justicia que es propia a la sociedad y que pretende definir lo que sus miembros deben a la sociedad y lo que estos tienen derecho a esperar de ella²²⁹.

La expresión justicia social aparece por primera vez en el número 58 donde se aborda el trabajo y la riqueza. El Papa escribe: “A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social”. En esta afirmación se establece una relación entre el bien común y la justicia social. Identifica las normas del bien común con la justicia social. Siendo fiel al razonamiento que llevó Pío XI a esta afirmación, digamos que la justicia social es el medio para luchar contra la desigualdad social. Es la norma objetiva que debe presidir la distribución de la riqueza producida por la actividad humana.

²²⁶ Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *Église et société économique*, 194-195.

²²⁷ QA 58, 71, 74, 88, 100, 110.

²²⁸ Roger Baudouin, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, 80-81.

²²⁹ *Ibid.*, 80-81.

Además, Pío XI establece una correlación entre justicia social y salario justo. El salario justo permite al trabajador gozar de una feliz condición de vida. Debe favorecer el sustento del trabajador y de su familia; ha de tener en cuenta la situación de la empresa y la necesidad del bien común. De ahí que la justicia social sea la que exige que se establezca un salario justo que no solo favorezca el bienestar del trabajador y su familia, sino también que tenga en cuenta la situación de la empresa. A partir de aquí, el Papa analiza que, si es verdad que el trabajador merece un salario justo para hacer frente a sus necesidades, tampoco se puede exigir un aumento excesivo de este por ambición sin tener en cuenta la situación de su empresa. Aclara que el salario justo “debe acomodarse al bien público económico” (QA 74). Así las cosas, concluimos que existe un vínculo estrecho entre justicia social y bien común. La justicia social se revela como la norma objetiva suprema que se impone a toda la actividad económica y social.

Finalmente, la justicia social en QA es criterio de la restauración social. Esta restauración, lo habíamos dicho, consiste en la transformación de todas las instituciones y ámbitos de la vida social. Para Pío XI, las instituciones públicas y la vida social deben estar imbuidas de la justicia social. Recordemos que se evoca la justicia social en la sección que se aborda la restauración económica. Ahí, indica que la economía ha de regirse por un “verdadero y eficaz principio rector” (QA 88). Por consiguiente, se alcanzará una economía equilibrada cuando todas las instituciones estén impregnadas de la justicia social. Sin justicia social, no hay economía sana.

III- LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO DEL CVII

1- Justicia social en *Gaudium et Spes*

1-1- Presentación de GS

La Constitución pastoral GS es un documento conciliar que quiso responder a la pregunta: ¿cuál es el concepto cristiano del hombre? Para ello, el documento articula la reflexión en dos grandes partes. La primera parte, “la Iglesia y la vocación del hombre” (11-45), responde a esta cuestión de fondo, y la segunda parte se enfoca en “algunos problemas más urgentes” (46-93) como la familia y el matrimonio, la cultura y el desarrollo humano, la vida económica, la participación del cristiano en la vida política y la cuestión de la paz entre los pueblos, entre las naciones. También conviene recalcar que GS es uno de los documentos conciliares cuya originalidad es irrefutable: esta reside en su género literario,

sus destinatarios, su método y su larga y compleja elaboración²³⁰. En relación con el tema que nos ocupa, presentamos algunos aspectos de la constitución.

Recurrente en GS, el Bien Común está subordinado al bien personal. Así dice: “el bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (GS 74). Pero no absorbe ni fagocita los bienes personales.

El DUB es considerada como una de las afirmaciones más novedosas de la GS. Aparece solo en el número 69. En este número, se afirma que todos los bienes de la tierra han de llegar a todos los hombres porque “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos” (GS 69). Cada uno tiene derecho a poseer una parte de los bienes que Dios ha creado. La noción del DUB permite perfilar la comprensión de la propiedad privada. El énfasis que se hace en el DUB despierta la sensibilidad por el prójimo, la consciencia para un buen uso de la propiedad privada. Sencillamente, si todos tenemos derecho a participar de los bienes de la tierra, debemos preguntarnos por aquellos que aún no participan de este derecho.

Por último, señalamos que el documento analiza las condiciones de posibilidad de la paz duradera entre las naciones. Consciente de los daños causados por la guerra, la GS afirma que las armas científicas no constituyen ni el camino seguro ni auténtico para conservar la paz; mientras que países potentes alegan el contrario. “Consideran como el más eficaz de todos los medios para asentar firmemente la paz entre las naciones” (GS 81). El CVII sugiere que explore otras sendas como la renovación de la mentalidad.

1-2- La justicia social en GS

La expresión justicia social aparece dos veces en los números 29 y 90. En el número 29, el CVII afirma que el reconocimiento de la igualdad fundamental entre los hombres sigue siendo un desafío. En efecto, estamos insertos en un mundo en que la dignidad humana aún no es respetada. El Concilio pone de relieve que no podemos negar nuestras diferencias naturales, pero en cuanto a la igual dignidad humana, hemos de llegar a una situación social más humana y más justa (cf. GS 29). Es la dignidad humana la que nos hace iguales independientemente de nuestras diferencias. Todos los hombres son iguales por haber sido creados a imagen y semejanza de Dios. Por eso, ninguno tiene derecho a

²³⁰ Santiago Madrigal, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (Madrid: San Pablo y UP Comillas, 2012), 358-630.

discriminar al prójimo. Ahora bien, las desigualdades nacen porque algunos, imbuidos de sus cualidades y capacidades, se creen más humanos que otros, lo cual atrae “excesivas desigualdades económicas y sociales” (GS 29) que, obviamente van contra la justicia social. Así las cosas, podemos hablar de justicia social cuando, en una sociedad, las instituciones humanas, privadas y públicas, se esfuerzan por ponerse al servicio de la dignidad y de las necesidades humanas.

En el número 90 de GS se invita a los cristianos a “promover el desarrollo a los países pobres y la justicia social internacional”. Para entender eso, debemos tener presente el hilo conductor de la segunda sección del capítulo cuarto de la GS.

En dicha sección, titulada “edificar la comunidad internacional” (83-90), se afirma que la injusticia es una causa principal de la guerra en el mundo. La comunidad de las naciones y las instituciones internacionales han de obrar para una búsqueda certera y la realización eficaz del bien común. También viendo cómo evoluciona el mundo, se impone una cooperación internacional. En realidad, esta cooperación internacional debe tener como principio de base el respeto de la dignidad humana por parte de los países desarrollados; por lo que atañe a los países en vía de desarrollo, estos no deben olvidar que el progreso surge y se acrecienta principalmente por medio del trabajo y la preparación de sus propios pueblos. Resulta, entonces, que la justicia social internacional consiste en el respeto de la dignidad persona con quien convivo en la misma Nación, sino también es respeto de todos que viven en otros Estados, independientemente de que sean pobres o ricos. Es claro que aquí, la justicia social es elevada a su dimensión internacional.

IV- LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO POSCONCILIAR

1- La justicia social en *Populorum Progresio*

1-1- Presentación de PP

La encíclica PP fue publicada el 26 de marzo de 1967 por el papa Pablo VI. Es la primera encíclica de la Iglesia sobre el desarrollo de los pueblos.

Por lo que respecta a su contexto de publicación, destacan dos hechos importantes. Primero, los países asolados por la segunda guerra mundial estaban en un proceso de reconstrucción caracterizada por un crecimiento económico²³¹. Segundo, en los demás continentes (África, Asia, Medio Oriente) asistimos a un proceso de descolonización que

²³¹ Roger Baudoin, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, 177.

lleva a las antiguas colonias europeas a una especie de independencia política²³². Pero, estos antiguos territorios seguían dependiendo económicamente de sus colonizadores. A estas razones, hay que añadir que el Papa quiso prolongar y profundizar la reflexión conciliar tal como lo marcaba la Constitución Pastoral GS.

Según Pablo VI, el desarrollo se ha convertido en la nueva cuestión social. Si con la RN la cuestión social estaba vinculada a las condiciones sociolaborales, ahora, el nuevo paradigma social es el desarrollo. De este manera, el Papa quiere hacer ver al mundo entero que lo que urge es el desarrollo de los pueblos.

La encíclica consta de dos partes. En la primera parte, aborda el *desarrollo integral* (6-42). Este desarrollo considera al hombre en todas sus dimensiones: tanto material como espiritual. A juicio de Pablo VI, el desarrollo integral ha de comprenderse más como una disposición interna que como un estado de ánimo efímero. No se trata de tener más, sino de ser más. Al parecer del Papa, el desarrollo integral “es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20). El papa termina afirmando que el desarrollo integral tiende hacia el Absoluto por el reconocimiento de la vocación, que ofrece la idea verdadera de la vida humana (PP 42).

La segunda parte trata del *desarrollo humano solidario* (43-80). El Pontífice romano lo define como este desarrollo en el que todas las naciones, todos los seres humanos se sienten primero en relación y trabajan mutuamente y ponen los esfuerzos juntos. De hecho, “el desarrollo integral del hombre no puede realizarse sin el desarrollo solidario de la humanidad, mediante un mutuo y común esfuerzo” (PP 43). El Papa piensa que este desarrollo se alcanzará si todas las naciones, trabajando juntas, reúnen en común todos los recursos y realizan una verdadera comunión entre ellas. Para que esto sea una realidad, se propone tres vías de salidas que deben darse a nivel mundial: “el deber de solidaridad, el deber de justicia social y el deber de caridad universal”. Resumiendo, esta dimensión del desarrollo es aquel que debe conducirnos a la paz, fruto de la justicia.

1-2- La justicia social en PP

La justicia social tiene un peso importante en PP y se hace claro en sus primeras líneas. En el preámbulo, Pablo VI anuncia la creación de la Comisión Pontificia Justicia y Paz como una manera de responder a uno de los deseos del CVII. Señala que una de las

²³² Roger Baudoin, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, 177-72.

finalidades de este Organismo será *fomentar la justicia social* (PP 5). Por tanto, debemos entender que la justicia social ha de entenderse en relación con el desarrollo, tema principal de esta encíclica. También, la centralidad de la justicia social en PP se patentiza por el hecho de que el segundo punto de la segunda parte del documento está consagrado a la justicia social cuyo titulado reza así: “la justicia social en las relaciones comerciales” (PP 56-65). Hechas estas consideraciones, desentrañemos su sentido.

Pablo VI el desarrollo solidario de la humanidad es condición de la justicia social. Este desarrollo consiste en “la búsqueda de medios concretos y prácticos de organización y cooperación para poner en común los recursos disponibles y realizar así una verdadera comunión entre todas las naciones” (PP 43). Para que sea efectivo, especifica que los más favorecidos tienen que cumplir con una triple obligación: el deber de solidaridad, de justicia social y de caridad universal (PP 44). Nos detendremos en la segunda obligación.

Digamos que, para empezar, Pablo VI eleva la categoría de justicia social al nivel internacional. Para él, la justicia social ya no debe reducirse a las justas condiciones sociales en una Nación, sino que las trasciende y se extiende a las relaciones de igualdad que se han de fomentar en el ámbito del comercio internacional. Entiende que hay justicia social cuando el comercio internacional no está regido por condiciones demasiado desiguales entre los países industrializados que tienen una economía potente y los países pobres que intentan subsistir gracias a sus materias primas. Por eso, el comercio internacional, no debe descansar sobre la sola ley del libre mercado, sino que tiene que estar supeditado por las exigencias de la justicia social. ¿Cuáles son estas exigencias?

El soberano Pontífice esclarece, en primer lugar, que la justicia social exige que se restablezca una cierta igualdad de oportunidades en el ámbito del comercio internacional entre los países ricos y pobres. No entiende abolir el mercado de competencia, pero pide que esta competencia se haga de manera justa y moral; es decir, pensando siempre en el bien del otro. Para ello, impera que la libre competencia se haga en torno a la mesa de discusiones y negociaciones. En el fondo, el diálogo y las negociaciones permitirán que se reduzca por un lado la economía despótica que tan caracteriza a los países ricos; y, por otro lado, favorecerían la consideración y estima de los países pobres, productores de las materias primas en el escenario del comercio internacional.

En segundo lugar, la justicia social exige que se establezcan convenciones internacionales que “establecerían normas generales con vistas a regularizar ciertos precios, garantizar

determinadas producciones, sostener ciertas industrias nacientes” (PP 61). Entendemos que estas convenciones internacionales regularizarían actuaciones arbitrarias con tintes de manipulación y de chantaje que suelen hacer los países ricos aprovechándose de las situaciones de pobreza y de debilidad de los países pobres económicamente.

En resumen, Pablo VI no está preocupado únicamente por la justicia social, sino que, desde la perspectiva del desarrollo, eleva esta categoría a la dimensión internacional tal como quedó planteado en GS 90. La justicia social en cualquiera de su dimensión debería tener en cuenta: diálogo, negociaciones y convenciones internacionales.

2- “La justicia en el mundo” desde la perspectiva del Sínodo de 1971

2-1- Presentación del documento

Del 30 de septiembre al 6 de noviembre de 1971, los Obispos reunidos de todo el mundo, celebraron la II Asamblea del Sínodo bajo el tema: “El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo”. Los Padres sinodales expresaron sus deseos en dos documentos: uno centrado en el sacerdocio ministerial y el otro en la justicia en el mundo.

Por lo que atañe al tema de la justicia, los padres sinodales se preguntaron por la misión del Pueblo de Dios en la promoción de la justicia en el mundo. La preocupación por responder a esta pregunta nace de las multitudes de situaciones de injusticia en la que el mundo estaba sumergido. El documento final, cuya versión original está redactada en portugués, está organizado en cuatro apartados.

En el primer apartado, “la justicia y la sociedad mundial”²³³, los obispos nos presentan el panorama del mundo asolado por diversos tipos de injusticias. Aquí, se describe las razones que explican la crisis de la solidaridad universal, se define lo que hay que entender por progreso, se enumera las injusticias del mundo y se propone el diálogo como una vía para alcanzar la unidad en la sociedad mundial.

En el segundo apartado, los padres sinodales hacen una fundamentación bíblica de la categoría de justicia. De esta, concluyen que, la Iglesia predicadora del mensaje evangélico tiene el derecho y la obligación de proclamar la justicia y que bajo ningún pretexto debe renunciar a ello.

²³³ II ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DE LOS OBISPO, *La justicia en el mundo*, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html (consulta: 16 de mayo de 2022).

El tercer apartado ofrece soluciones para la práctica de la justicia. A juicio del Sínodo, la Iglesia debe predicar con el ejemplo, por eso debe estar en primera fila dando testimonios ejemplares de justicia en el mundo. Este testimonio es tanto el deber de aquellos que gobiernan la Iglesia como de todos los cristianos.

El texto se concluye, en el cuarto apartado, con una palabra de esperanza que quiere alentar a todos los que sufren diversas injusticias en el mundo. También anima a los cristianos a seguir trabajando por erradicar todas las formas de injusticia.

2-2- Los caminos para establecer una humanidad más justa

Tras haber observado las alarmantes situaciones de injusticias que van fragilizando el mundo y mostrado la justicia como una categoría bíblica, los padres sinodales juzgaron necesario ofrecer claves para la transformación de un mundo cada vez más justo. A este respecto, el documento final del Sínodo señala cinco caminos que los cristianos han de seguir para la práctica de la justicia.

En primer lugar, indican *el testimonio de la propia Iglesia* como el primer camino para alcanzar la justicia en el mundo. Siendo predicadora de la justicia, la Iglesia misma debe remarcar por su vivencia: predicar con el ejemplo y vivir lo que anuncia. Así, el documento concreta, por un lado, afirmando que se deben observar los derechos dentro de la Iglesia favoreciendo la participación de los fieles cristianos, sobre todo de las mujeres, en las responsabilidades y toma de decisiones. Por otro lado, el Sínodo manifiesta que la Iglesia como modelo de justicia debe caracterizarse por una adecuada actitud hacia los bienes temporales. Debe siempre manifestar su caridad hacia los pobres y usarlos desde el testimonio profético.

El sínodo propone la *educación permanente* como segundo camino de la práctica de la justicia. Conscientes de que la sociedad se caracteriza cada vez por el individualismo, los Padres sinodales proponen en primer lugar que se revise los sistemas educativos de modo que “se enseñe solo a los hombres a comportarse de modo individual, sino más bien a conducir una vida de testimonio y de donación a un testimonio integral”²³⁴. En realidad, para el Sínodo, hace falta una educación que toque el corazón y convierta desde dentro y que le haga más profundamente humano. El Sínodo considera esta educación como

²³⁴ II ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DE LOS OBISPO, *La justicia en el mundo*, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html (consulta: 16 de mayo de 2022).

permanente en la medida en que se refiere a todos los hombres y a todas las edades. Pues no se trata de una educación exclusivamente reservada a los niños y jóvenes, sino que concierne a todos. En segundo lugar, el Sínodo, en sus reflexiones, propuso la liturgia como lugar privilegiado de la educación a la justicia. La vivencia de la liturgia en comunidad (liturgia de la Palabra, sacramentos) ayudará a los cristianos a imbuirse del mensaje divino sobre la justicia para poder manifestarlo a los demás en sociedad.

El tercer camino que se debe emprender es el de la *cooperación entre las iglesias locales*. La solidaridad es una muestra clara de la justicia a los demás. Por eso, las Iglesias que se encuentran en regiones ricas deben cooperar con las Iglesias en regiones pobres en comunión de espíritu y de la participación de los recursos humanos y materiales. Esta cooperación, a juicio del Sínodo, debe ser coordinada y organizada para que los bienes lleguen a todos los lugares del mundo donde haya necesidad. Por último, se insiste en que la cooperación no debe entenderse solo como material, sino también “debe estimular las iniciativas aptas para promover la formación humana y espiritual que suscite el dinamismo necesario para el desarrollo integral del hombre”²³⁵.

En cuarto lugar, el Sínodo cree que la *colaboración ecuménica* es una vía para la construcción de un mundo marcado por la justicia. Se trata de colaborar con los hermanos cristianos separados de la Iglesia católica sobre distintos aspectos. Para el Sínodo, la tarea de la colaboración ecuménica sería luchar por la dignidad de la persona en sus derechos fundamentales, sobre en todo, en lo atañe a la libertad religiosa. La búsqueda de la justicia debe alejarse de todo proselitismo y fanatismo religioso. Por eso, el documento explica que esta cooperación debe “ser una acción común contra las discriminaciones originadas por la diferencia de religión, de raza y de color, de cultura”²³⁶. Finalmente, el Sínodo recomienda que los cristianos colaboren con toda persona de buena voluntad que busca la justicia con sinceridad y con honestidad de medios.

En quinto lugar, el Sínodo exhorta a los católicos a emprender acciones que tengan repercusiones a nivel internacional y a participar desde su vocación de bautizados en las organizaciones internacionales. También, invita a todas las organizaciones a carácter internacional a trabajar por el desarrollo integral y solidario de la humanidad.

²³⁵ II ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DE LOS OBISPO, *La justicia en el mundo*, https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html (consulta: 16 de mayo de 2022).

²³⁶ Ibid.

Como podemos constatar, este Sínodo está en estrecha continuidad con las enseñanzas que Pablo VI dejó plasmadas en PP. También impresiona positivamente que la Iglesia se dirija, en primer lugar, a sí misma para decir que cuando se habla de injusticia no hay que mirar primero hacia fuera sino hacia dentro. Dicho de otro modo, trabajar por la justicia en el mundo es tarea de todos. Esto, los padres sinodales lo expresan con claridad meridiana puesto que, en sus reflexiones, incluyen a todo el Pueblo de Dios.

Ahora vamos a dar un salto grande para detenernos en el Magisterio del papa Francisco, que analiza la justicia junto con la ecología. Aunque no hemos presentado la justicia social en el Magisterio de los papas JP II y Benedicto XVI, cabe retener que su planteamiento sigue en continuidad con lo dicho por sus predecesores. Ambos, tratando de la justicia social en sus encíclicas recíprocas (*Laborem Exercens*, *Caritas in Veritate*), ponen de manifiesto su dimensión mundial y muestran que “conciernen a los aspectos sociales, políticos y económicos y, sobre todo, a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes”²³⁷.

3- Justicia y ecología en *Laudato Sí*

3-1- Presentación de la encíclica

Publicada el 24 de mayo de 2015 por el Papa Francisco, *Laudato Sí* (LS) es la primera encíclica que aborda sistemáticamente la cuestión ecológica. Para el Pontífice romano, la cuestión social se ha convertido en cuestión socioambiental. El documento consta de seis capítulos y responde al esquema de la DSI (ver, juzgar y actuar) aunque con variaciones.

En el primer capítulo, analiza lo que está pasando en la casa común. En el segundo, fundamenta el tema de la ecología en el Evangelio de la creación y desde ahí corrige la mala interpretación de someted y dominad la tierra y aclara que la responsabilidad del hombre es cuidar y custodiar de la tierra recibida como don de Dios. En el tercero, juzga el fundamento humano del problema y critica los paradigmas que comprometen el cuidado de la casa común: paradigma tecnocrático, cultura del descarte, antropocentrismo despótico o desviado. En el cuarto capítulo, propone una ecología integral. En el quinto, delinea grandes caminos de diálogo que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción

²³⁷ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 201 (BAC: 2005, Madrid), 103; Citando a JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, 2.

en la que nos estamos sumergidos. El sexto se centra en la conversión ecológica mediante la educación y la espiritualidad ecológica.

En sustancia, defiende que “una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano” (LS 11). De ahí entendemos que se trata de una categoría que abarca en realidad al ser humano en todas sus dimensiones porque abriéndonos a categorías que trascienden todo utilitarismo, nos conectan con nuestra propia esencia y nos sitúan en el plano del desarrollo integral. Segundo, la *ecología integral* es aquella ecología que tiene en cuenta el hecho de que todo está conectado, lo cual quiere decir que todas las criaturas están en comunión universal. En definitiva, la *ecología integral* lleva consigo la idea de un desarrollo pleno de la humanidad atendiéndole tanto a los elementos de su corporalidad como de la espiritualidad.

3-2- Justicia social y Ecología

Francisco muestra que existe un vínculo entre la justicia y el buen trato de la naturaleza. En los primeros números de la encíclica, nos presenta la espiritualidad franciscana como su fuente principal de inspiración. En la redacción de esta encíclica, se inspiró del santo de Asís que tenía un amor peculiar por la naturaleza y que llegó a advertir que eran “inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (LS 10). Esto le lleva a convencer de que la justicia social consiste en vivir preocupado por no dañar la naturaleza y los demás seres vivos. Francisco hace más clara esta idea partiendo, por un lado, del análisis del relato de la Caída de Caín y Abel, y, por otro lado, de la narración sobre Noé. De ambas narraciones, concluye que “el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás” (LS 70). Por consiguiente, la justicia social, desde LS, consiste en actuar responsablemente hacia la naturaleza considerándola como un don de Dios.

También, el papa Francisco establece una conexión entre justicia y solidaridad intergeneracional. Hemos visto que los seres humanos tienen la responsabilidad de cuidar y custodiar la naturaleza y todos los demás seres vivos como don de Dios. Una de las finalidades de esta responsabilidad es poder ser luego capaz de transmitir a las generaciones futuras lo que hemos recibido de Dios. Esto no es, asevera el Papa, algo opcional, “sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece

también a los que vendrán” (LS 159). Luchar por dejar una tierra, un medio ambiental y una naturaleza habitable para las generaciones futuras es signo y muestra de justicia.

Finalmente, el Papa propone el camino del diálogo para restablecer nuestras actitudes de injusticia y violencia sobre la naturaleza y lo creado por Dios. Primero, “se invita a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad” (LS 201). En segundo lugar, impera un diálogo entre las ciencias “porque cada una suele encerrarse en los límites de su propio lenguaje, y la especialización tiende a convertirse en aislamiento y en absolutización del propio saber” (LS 201). En tercer lugar, se vuelve necesario “un diálogo abierto y amable entre los diferentes movimientos ecologistas, donde no faltan las luchas ideológicas” (LS 201).

V- JUSTICIA SOCIAL Y LA IGLESIA EN ÁFRICA

1- La justicia social en *Ecclesia in Africa*

1-1- Presentación de la exhortación

La Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Africa* (EA) fue publicada por el papa JP II el 14 septiembre de 1995 tras la celebración de la primera Asamblea especial para África del Sínodo de los Obispos. El Sínodo se inauguró con la celebración eucarística presidida por el papa JP II, el 10 de abril de 1994 y se clausuró el 24 de abril de 1994. Tuvo como tema: “La Iglesia en África y su misión evangelizadora hacia el año 2000: Seréis mis testigos (cf. Hch 1,8)”.

El documento consta de siete capítulos y sigue el esquema epistemológico de la DSI (ver, juzgar y actuar). En la parte introductoria de la Exhortación, JP II recorre el itinerario que condujo a la celebración de este acontecimiento histórico para la Iglesia en África. La lectura de la introducción que reseña las fases preparativas (EA 1-8) permite al lector darse cuenta de que su convocación no ha sido fruto de ninguna improvisación, sino más bien un deseo de los Obispos de África expresado ya desde el CVII (EA 2).

Resalta como primera idea, que este especial Sínodo sobre el continente africano fue un acontecimiento en la que se implicó toda la Iglesia en África. En el documento, JP II alaba la gran participación tanto del clero como todo el Pueblo de Dios. Esto favoreció la elaboración de un buen documento de trabajo y permitió a los padres sinodales apreciar y valorar en su justo valor la situación de la Evangelización en los diferentes contextos.

Más allá de los elementos culturales que dan vitalidad a la evangelización en el contexto africano, el Sínodo ha insistido en la urgencia y la necesidad de una inculturación precisando los fundamentos teológicos y los criterios que hay que seguir. Dada la riqueza de las culturas, es imprescindible, hoy más que nunca, que un trabajo serio se haga sin que se diluya lo esencial del Evangelio. Los padres sinodales son conscientes de que, si se llega a una buena inculturación, esto favorecería una vivencia aún más profunda del Evangelio de Cristo y permitiría limitar el sincretismo muchas veces presente.

El Sínodo analizó también la situación social, económica y política de los diferentes países del continente. Señala en su balance las luchas fratricidas, la mala gobernanza, la deuda externa o la devaluación, el subdesarrollo, la pobreza económica, no obstante, sus riquezas naturales, etc. Sin embargo, a pesar de todas estas situaciones abrumadoras, los Obispos manifestaron su esperanza en un porvenir mejor que el presente documento, a su vez, se empeña en transmitir a la Familia de Dios que está en África. Debemos reconocer que África no es solo la cuna de los males. El Sínodo nos lo presenta también como el continente que conoce un crecimiento numérico con respecto a la vida bautismal, consagrada y sacerdotal. También es una región de la Iglesia que tiene el sentido de la vida. Esto se añade su sentido de lo religioso, de lo sacro. En esta perspectiva, podemos leer: “los africanos tienen un profundo sentido religioso, sentido de lo sacro, sentido de la existencia de Dios creador y de un mundo espiritual. La realidad del pecado en sus formas individuales y sociales está bastante presente en la conciencia de aquellos pueblos, y se siente también la necesidad de ritos de purificación y expiación” (EA 42).

1-2- La justicia social en *Ecclesia in Africa*

Ecclesia in Africa establece un vínculo entre evangelización, desarrollo integral y justicia. Los padres sinodales afirman con claridad meridiana que la evangelización debe englobar al hombre y a la sociedad en todas sus dimensiones de modo que se manifieste en la justicia (cf. EA 57). Ciertamente es que en esta afirmación no se ofrece una definición explícita de la justicia, pero si nos apoyamos en el hecho de que la evangelización presupone el desarrollo integral del hombre, entonces quien compromete el desarrollo pleno del hombre va en contra de la justicia. Pues, el desarrollo integral abarca toda iniciativa cuya finalidad apunta al respeto de la dignidad de cada persona y la pone en centro de todos los programas del gobierno (EA 70). En resumen, puede colegirse que, para *Ecclesia in Africa*, el otro nombre de la justicia social es el desarrollo integral.

De lo que acabamos de afirmar, podemos entender por qué el Sínodo enlaza justicia y buena gobernanza. Leemos: “Los Padres del Sínodo fueron unánimes al reconocer que el mayor desafío para realizar la justicia y la paz en África consiste en administrar bien los asuntos públicos en los campos de la política y la economía, relacionados entre sí” (EA 110). De ahí, se deduce que la justicia social se equipara a la buena gobernanza en el seno de la Nación. Es importante caer en la cuenta de que los padres sinodales aquí, vinculan la noción de la justicia social a la buena gobernanza económica, política y social.

2- *Africae Munus* (AM) y la cuestión de la justicia social

2-1- Presentación de AM

La Exhortación Apostólica Postsinodal *Africae Munus* es el fruto de la segunda Asamblea especial para África del Sínodo de los Obispos. Este Sínodo fue convocado por Benedicto XVI que quiso que estuviera en continuidad con el primero. Se celebró del 4 al 25 de octubre 2009 bajo el tema de la *reconciliación, de la justicia y de la paz* y tenía como hilo conductor “Vosotros sois la sal de la tierra... vosotros sois la luz del mundo” (Mt 5, 13.14). La Exhortación está organizada en dos grandes partes. En la primera parte (AM 14-96), estructurada en dos capítulos, tras la fundamentación bíblica de los tres conceptos claves del tema, indica algunos campos que los Padres del Sínodo han identificado para la misión actual de la Iglesia en su preocupación por ayudar a África a emanciparse de las fuerzas que la paralizan. La segunda parte (AM 97-171) consta de tres capítulos y traza las líneas de actuaciones para la reconciliación, la justicia y la paz.

Su peculiaridad es que fue entregado en Cotonú (Benín) por Benedicto XVI a los obispos de África, el día 19 de noviembre de 2011, con ocasión de su viaje apostólico. El Papa decidió entregarla solemne y personalmente en signo de reconocimiento a su amigo Bernardin Cardenal Gantin, fallecido el 13 de mayo de 2008.

El documento analiza que el continente atraviesa situaciones difíciles que requieren tanto soluciones políticas como religiosas. Preguntándose por su papel público y su lugar en la vida del continente, el Sínodo señaló que la Iglesia en África ha de estar al servicio de la reconciliación, de la justicia y de la Paz. Respecto a estos tres conceptos, enseña que “la reconciliación y la justicia son las dos condiciones esenciales de la paz” (AM 17). La Paz es la meta final que todo hombre anhela y sin reconciliación ni justicia, la paz no puede conseguirse. Pero, al mismo tiempo, el Sínodo esclarece que, sin reconciliación,

purificación interior del hombre, no puede haber ni justicia ni paz. Pues, “sólo una auténtica reconciliación engendra una paz duradera en la sociedad” (AM 21).

Dados los traumatismos y conflictos que el continente ha vivido y el torbellino cultural que afecta a los fundamentos milenarios de su vida social y hace difícil a veces su encuentro con la modernidad (AM 11), el Sínodo invita a una pastoral que lleve a una auténtica celebración del sacramento de la Reconciliación. Para subsanar los conflictos políticos y guerras que producen divisiones, se impone una auténtica conversión que presupone la aceptación del Evangelio en la existencia y en la sociedad.

Los padres sinodales exhortan los miembros de la Iglesia a una vida de santidad que es un camino seguro para la realización de la reconciliación, de la justicia y de la paz (AM 171). Tanto el clero como los fieles laicos están llamados a dar un testimonio ejemplar de su vida desde su propia vocación. Para los primeros, la santidad ha de reflejarse en el ejercicio de su ministerio y para los segundos, ha de vivirse en el mundo.

2-2- La justicia social en AM

La Exhortación define la justicia social como la capacidad de asegurar a todos las condiciones básicas que les permitan participar en el desarrollo (cf. AM 24). Los padres sinodales, en su análisis de la realidad del continente se dieron cuenta de que solo hay una minoría que se acapara de los bienes en detrimento del resto. Privan así la mayoría de sus necesidades vitales y les impiden de esta manera de su derecho al desarrollo integral.

Para restablecer la justicia social, el Sínodo preconiza la reconstrucción de un orden social sostenidos por tres pilares: *la solidaridad, la subsidiaridad y la caridad* (cf. AM 24). La solidaridad es un principio de la DSI que permite a los hombres sentirse como miembros de una misma sociedad para actuar buscando siempre el bien de la otra persona. Pues, permite superar no solo el individualismo sino también la visión contractual de la justicia. A este respecto, el Compendio de la DSI declara con rotundidad: “la plena verdad sobre el hombre permite superar la visión contractual de la justicia, que es una visión limitada, y abrirla al horizonte de la solidaridad y del amor”²³⁸.

En cuanto al principio de la subsidiaridad, protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los grupos intermedios del peligro de perder su legítima autonomía²³⁹. La caridad como la más grande de las virtudes teologales, es la que permite

²³⁸ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 203.

²³⁹ *Ibid.*, 185-88.

superar la justicia distributiva y abre el hombre a la justicia del amor, la cual se entiende solo desde la lógica de las Bienaventuranzas. En términos de la Exhortación, “según la lógica de las Bienaventuranzas, se ha de tener una atención preferencial con el pobre, el hambriento, el enfermo —por ejemplo, de sida, tuberculosis o paludismo—, con el extranjero, el humillado, el prisionero, el emigrante despreciado, el refugiado o el desplazado” (AM 27).

En última instancia, restablecer la justicia social en África implica luchar por instaurar instituciones políticas, judiciales y sociales que verdaderamente están al servicio del hombre. También es trabajar para que la mujer sea considerada en su plena dignidad y en sus derechos. La marginalización de la mujer sigue siendo una realidad presente a pesar de los múltiples esfuerzos que se han hecho en estas últimas décadas. En este sentido, la Iglesia debe ser quien dé ejemplo a la sociedad favoreciendo su participación y confiándoles responsabilidad en las comunidades cristianas y parroquiales.

CONCLUSIÓN

En nuestro trabajo, hemos analizado la categoría de justicia con el respaldo de diversos tratados teológicos. Así, en el primer capítulo dedicado a la raigambre bíblica de la justicia, nos hemos rendido ante la evidencia de que la justicia es una categoría esencialmente bíblica cuyo significado y contenido han de ser explotado y puesto al servicio de nuestras sociedades. En efecto, vimos que la justicia es un término que trasciende mucho más la acepción vulgar y popular: “dar a cada uno lo suyo”. Pues bien, la justicia es una categoría relacional de tal manera que los sujetos no se preocupan solo por cumplir normas y leyes que definen su relación. En el centro de la relación está puesto el bien de la persona. Es en este sentido que la categoría es asumida en el AT. En el NT, Jesús sitúa la comprensión de la justicia en los valores del Reino de Dios.

En los capítulos segundo y tercero, enfocados respectivamente en la justicia trinitaria y cristológica, vimos que el Padre es fuente y origen de toda justicia. Él es quien manda al Hijo unguido por el Espíritu Santo para instaurar y realizar la justicia entre los hombres. Ambos capítulos nos permitieron analizar en sus pormenores, nuestra categoría en toda la historia de la salvación. Esta salvación que Cristo nos obtiene gratuitamente, en Pablo será llamada justificación. Por su parte, en los evangelios, la noción de la justicia cristológica va de la mano con el anuncio del Reino de Dios. Pues Cristo vino a predicar un Reino a la vez presente y futuro. De ahí, la dimensión escatológica de la justicia. Jesús revela cabalmente la justicia de Dios con su entrega por y para los demás en la Cruz. No obstante, contra todo pronóstico humano, el Padre no queda indiferente al acto obediente y salvífico realizado por su Hijo, sino que, patentiza su justicia mediante su resurrección.

El Resucitado, para dar continuidad a su misión, se manifiesta a sus discípulos por sus apariciones y, con la recepción del Espíritu Santo en Pentecostés, se saltaron las ataduras de sus cadenas para que pudieran anunciar que Cristo, el justo siervo sufriente, resucitó. De ahí nacerán las incipientes comunidades. Sin lugar a duda entramos así en el capítulo cuarto en el que pusimos de manifiesto que la Iglesia existía ya en los designios de Dios, antes de que naciera el Verbo de Dios. Pero su origen y nacimiento en el proceso histórico de la salvación se debe a Cristo que la instituye y al Espíritu Santo la constituye. Por otro lado, rastreamos el sentido de la justicia en los cuatro atributos de la Iglesia (*koinonía*, *diakonía*, *leitourgia* y *martyría*). Todo ello nos permitió ver que la Iglesia está llamada a pregonar y ser sacramento de justicia en el mundo.

En el quinto capítulo, examinamos la relación entre sacramentos y justicia. Más allá de las controversias que llenan la historia del Tratado de los sacramentos, vimos que estos son un lugar privilegiado para llenarse de la fuerza del Espíritu a fin de seguir anunciando la justicia en la Iglesia y en el mundo.

En el penúltimo capítulo, estudiamos la justicia como virtud cardinal. La reflexión nos llevó a evidenciar un nexo entre las virtudes cardinales y las teologales. Concretamente, entre justicia y caridad. Si queremos construir una sociedad justa, habremos de conjugar justicia en la caridad porque la justicia es intrínseca e inseparable de la caridad y esta va mucho más allá de la justicia (cf. CV 6).

Cerramos la presente reflexión con la mirada puesta en la justicia social. Esta noción ha ido cobrando magnitud desde el nacimiento de la DSI hasta el actual obispo de Roma. Es interesante ver que la denuncia de la injusticia social ha estado siempre en relación con los problemas sociales de una época determinada. Lo que lleva a entender que la justicia social y el desarrollo del hombre en todas sus dimensiones se entretujan.

Por lo que nos respecta, debemos reconocer que la realización de esta memoria nos permitió volver sobre todo lo estudiado durante los tres años de teología con la ayuda del concepto justicia. La justicia divina manifestada a nuestros antepasados en la fe y relevada en Cristo debe seguir moviendo nuestros corazones en la construcción del Reino de Dios. Pues bien, *buscad primero el Reino de Dios y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura* (Mt 6,33).

BIBLIOGRAFÍA

Manuales y obras colectivas

Caamaño, José Manuel y Cebolla, Pascual (eds.). *Pensamiento social cristiano*. Madrid: UPCO, 2015.

Cordovilla, Ángel (ed.). *Lógica de la fe*. Madrid: Comillas, 2013.

_____. *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012.

Granados, José. *Tratado general de los sacramentos*. Madrid: BAC, 2017.

Ponce, Miguel. *Tratado sobre los sacramentos*. Valencia: EDICEP, 2004.

Ruiz de la Peña, Juan L. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 2002.

Obras

Aletti, Jean-Noël. *El evangelio de Lucas y las Escrituras de Israel*. Navarra : Verbo Divino, 2019.

Baudoin, Roger. *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*. Paris: Cerf, 2012.

Borobio, Dionisio. *Historia y Teología comparada de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 2012.

Bosch, Jordi Sánchez. *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*. Navarra: Verbo divino, 2007.

Bovon, François. *El evangelio según san Lucas. 1-9. Vol I*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Brueggemann, Water. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2007.

Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca : Sígueme, 1981.

Calvez, Jean-Yves y Perrin, Jacques. *Église et société économique*. Paris: Montaigne, 1959.

Cordovilla, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.

Debergé, Pierre. *La justicia en el Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2003.

Dietrich, Horst. *Teología del Antiguo Testamento. Vol I. Yahvé elige y obliga*. Bilbao: DDB, 1999.

Eichrodt Walter. *Teología del Antiguo Testamento I. Dios y Pueblo*. Madrid: Cristiandad, 1975.

Gelabert, Martín. *Para encontrar a Dios. Vida teologal*. Salamanca: San Esteban, 2002.

Gnilka, Joachim. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder, 1995.

- _____. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 1998.
- Guillet, Jacques. *Jesucristo ayer y hoy*. Madrid: Marova, 1966.
- Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Santander: SalTerrea, 2013.
- Kessler, Hans. *La resurrección de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Ludwig, Gerhard. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. *Justicia y racionalidad*. Barcelona: EIUNSA, 1994.
- Madrigal, Santiago. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Pablo y UP Comillas, 2012.
- Meier, John P. *Un judío marginal. Tomo II/1*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- Millán, Antonio. *Persona humana y justicia social*. Madrid: RIALP, ⁴1978.
- Nardoni, Enrique. *Los que buscan la justicia*. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- Pannenberg, Wolfhart *Teología sistemática I*. Madrid: UP Comillas, 1992.
- Pastor-Ramos, Federico. *Para mí, vivir es Cristo. Teología de san Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*. Navarra: Verbo Divino, 2010.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Ediciones RIALP, 1980.
- Porter, Jean. *Justice as a virtue. A Thomistic perspective*. Grand Rapids : Eerdmans, 2016.
- Saoût, Yves. *Evangelio de Jesucristo según san Lucas*. Navarra: Verbo Divino, 2012
- Schlosser, Jacques. *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Schökel, Alonso y Luis Sicre, José. *Profetas*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, ²1987.
- Schürmann, Heinz. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento. Vol. I*. Salamanca: Sígueme, ⁴1978.

Artículos de diccionarios

- Albertz, R. Westermann, C. “רוּחַ רִיחַ *rū^aḥ* Espíritu”. En *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, Madrid: Cristiandad, 1985.
- Fernández, A. “Justicia social”. En *diccionario de teología moral*, Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Ferrater, J. “Justicia” en *Diccionario de filosofía*, dirigido por Josep-María Terricabras, 1981, Barcelona: Ariel, 2001.

Fuček, I. “Justicia”. En *Diccionario de Teología fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella, y Salvador Pié-Ninot, 3.^a ed. Madrid: San Pablo, 1992.

García, M. “Justicia”. En *Diccionario del profetismo bíblico*, dirigido por José Luis Barriocanal, Burgos: Monte Carmelo, 2008.

Koch, K. “קדק שdq Ser fiel a la comunidad/ser saludable”. En *Diccionario teológico. Manual del Antiguo Testamento. Tomo II*, dirigido por Ernst Jenni y Claus Westermann, Madrid: Cristiandad, 1985.

Portier, J. “Justicia” en *Diccionario crítico de Teología*, dirigido por Jean-Yves Lacoste, Madrid: Akal, 2007.

Seebass, H. “Justicia”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento. Vol II*, dirigido por Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, Salamanca: Sígueme, 1980.

Artículos de revistas

Brady, B. “The Evolution of Human Dignity in Catholic Morality”. *Journal of Moral Theology* 1 (2021).

Calvez, J.Y. y Perrin, J. “The Expression Social Justice before and after Quadragesimo anno” *Logos* 2(2019).

De la Torre, J. “Treinta años tras la virtud”. *Proyección* LIX (2012).

Madrigal, S. “Origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento”. *Estudios Eclesiásticos* 85, n.º 333 (2010).

Stalley, R. «La justice dans les lois de Platon». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16 (2002).

Uribarri, G. “Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23). *Proyección teología y mundo actual* 221 (2006).

Otras obras clásicas

Agustín, *Las Confesiones*. Madrid: San Pablo: 2007.

Agustín, *La Ciudad de Dios. Obras completas de san Agustín*. Madrid: BAC, 2019.

Agustín, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos. Obras completas de san Agustín*. Madrid: BAC, 2019.

Santo Tomás, *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2010.

Platón, *República*. Madrid: Alianza, 1988.

Documentos magisteriales

BENEDICTO XVI, *Africae Munus* (19 de noviembre de 2011).

Documentos del Vaticano II. Madrid: BAC, 1972.

FRANCISCO, *Evangelii gaudium* (24 de noviembre de 2013).

_____, *Laudato Sí'* (24 de mayo de 2015).

LEÓN XIII, *Rerum novarum* (15 de mayo de 1891).

PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975).

PÍO XI, *Quadragesimo anno* (15 de mayo de 1931).

PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2005.

SAN JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* (17 de abril de 2003).

_____, *Ecclesia in Africa* (14 septiembre de 1995).

_____, *Familiaris consortio* (17 de abril de 2003).

SAN PABLO VI, *Populorum Progresio* (26 de marzo de 1967).

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS Y ABREVIATURAS	4
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I: RAIGAMBRE BÍBLICA DE LA JUSTICIA	8
1- El Éxodo: paradigma de la justicia divina.....	8
2- La justicia en la literatura profética.....	9
2-1- El profetismo como denuncia de la injusticia social	9
2-2- La justicia divina en el corpus profético: Dios siempre busca la salvación del hombre.....	11
3- La justicia en el Salterio.....	12
4- La justicia en la literatura sapiencial.....	14
4-1- En los Proverbios.....	14
4-2- En Job	14
4-3- En el Eclesiastés	15
4-4- En el Eclesiástico.....	15
4-5- En la Sabiduría	15
II- PERSPECTIVA NEOTESTAMENTARIA DE LA JUSTICIA.....	15
1- La justicia en el evangelio de Mateo.....	16
2- Justicia divina y justificación en san Pablo.....	18
2-1- Justicia divina en Pablo.....	18
2-2- Esencia y especificidad de la justificación.....	19
3- La justificación en la carta de Santiago.....	21
4- La justificación en la historia de la teología.....	23
4-1- Controversia entre Agustín y Pelagio: ¿cómo ser en Cristo?	23
4-2- Justificados por la (sola) fe en Cristo: Lutero y Trento	24
CAPÍTULO II: LA JUSTICIA VIENE DE LA TRINIDAD.....	26
I- DIOS PADRE, ORIGEN Y FUENTE DE LA JUSTICIA TRINITARIA	26
1- Yahvé es fuente y restaurador de la justicia.....	26
2- Yahvé revela su justicia como un acto salvífico	27
3- Del Espíritu de Yahvé a la justicia trinitaria	28
II- LA JUSTICIA TRINITARIA CULMINA EN LA VIDA Y EL MINISTERIO PÚBLICO DE JESÚS	29
1- El bautismo de Jesús como realización de la justicia trinitaria.....	29
2- La justicia trinitaria: un punto neurálgico de la línea programática del ministerio de Jesús.....	31
3- El Reino de Dios y la justicia trinitaria	33
III- LA JUSTICIA TRINITARIA EN EL ACONTECIMIENTO PASCUAL.....	36

1-	La muerte del Hijo: la justificación como acción trinitaria.....	36
1-1-	La muerte de Jesús: hecho histórico y teológico	36
1-2-	La muerte de Jesús desde la perspectiva de la justificación	38
2-	La resurrección del Hijo manifiesta la justicia trinitaria	40
2-1-	Dios Padre, agente y autor principal de la resurrección	41
2-2-	La resurrección es la revelación de la filiación divina del Hijo	42
3-	La fuerza recreadora del Espíritu	43
CAPÍTULO III: CRISTO, INSTAURADOR Y REALIZADOR DE LA JUSTICIA		45
I-	LA JUSTICIA ANUNCIADA Y REVELADA EN EL REINO DE DIOS	45
1-	La justicia descuella en la enseñanza de Jesús sobre del Reino.....	45
2-	La praxis de Jesús como barrunto de la justicia divina	47
II-	EL ACONTECIMIENTO PASCUAL COMO REVELACIÓN DE LA JUSTICIA DIVINA.....	49
1-	Dos hechos previos al misterio pascual	50
1-1-	La expulsión de los mercaderes del Templo	50
1-2-	La Última Cena: clave de interpretación de la muerte de Jesús	52
2-	La muerte de Cristo.....	53
3-	La resurrección de Cristo: instauración de la justicia definitiva	55
III-	SER EN CRISTO: JESÚS COMUNICA SU JUSTICIA AL GÉNERO HUMANO	56
1-	Ser en Cristo desde la perspectiva paulina.....	56
CAPÍTULO IV: LA JUSTICIA ES LA MISIÓN DE LA IGLESIA		59
I-	GÉNESIS, NACIMIENTO Y ORGANIZACIÓN DE LA IGLESIA	59
1-	Origen y fundación de la Iglesia: Jesús de Nazaret funda la Iglesia.....	59
2-	Naturaleza y ser la Iglesia en la perspectiva neotestamentaria	60
3-	El Cristianismo primitivo: estructuras y configuración	62
II-	LA JUSTICIA EN EL TRASFONDO DE LOS CUATROS ATRIBUTOS DE LA IGLESIA	63
1-	La justicia es fruto de la koinonía	63
3-	La <i>leitourgia</i> : ministerios y justicia	64
4-	La <i>martyría</i> : anunciar la justicia del evangelio.....	65
CAPÍTULO V: JUSTICIA Y SACRAMENTOS		66
I-	DOCTRINA GENERAL DE LOS SACRAMENTOS.....	66
1-	Del <i>mysterion</i> al <i>sacramentum</i> : unos apuntes de la teología patristica.....	66
2-	Los sacramentos en la teología Medieval: un conato de definición.....	67
3-	Los sacramentos en Lutero y Trento	69
4-	El enfoque integral e integradora del CVII.....	70
II-	LOS SACRAMENTOS COMO REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA.....	71

1-	El Bautismo: prolongación de la misión profética de justicia.....	71
1-1-	Fundamento bíblico y evolución teológica.....	71
1-2-	El Bautismo: prolongación de la justicia de Jesús	74
2-	La Confirmación, refuerzo del compromiso por la justicia	75
2-1-	Fundamento bíblico y evolución teológica.....	75
2-1-1-	Fundamento bíblico de la Confirmación	75
2-1-2-	Historia y evolución teológica de la Confirmación	76
2-2-	La confirmación refuerza el compromiso por la justicia.....	76
3-	La Eucaristía: alimento que fomenta para la justicia	77
3-1-	Raíces bíblicas y desarrollo teológico	77
3-2-	La Eucaristía: impulso para la justicia	80
4-	La Penitencia: sacramento de la búsqueda perpetua de la justicia.....	81
4-1-	Fundamento bíblico y evolución teológica.....	81
4-2-	La Penitencia: búsqueda perpetua de la justicia	82
5-	Unción de enfermos: fortalecido para anunciar la justicia.....	83
5-1-	Fundamento bíblico y evolución teológica.....	83
5-2-	Sanado por Cristo para anunciar la justicia.....	84
6-	El Orden: capacitado para enseñar, gobernar y santificar en justicia.....	85
6-1-	Fundamento bíblico y evolución teológica.....	85
6-2-	El sacramento del Orden y la justicia.....	87
7-	El matrimonio: unidos a Cristo para servir en justicia.....	87
7-1-	El Matrimonio: raíces bíblicas y desarrollo teológico.....	87
7-2-	El matrimonio y la justicia	89
CAPÍTULO VI: LA JUSTICIA COMO VIRTUD		91
1-	La justicia como virtud en el mundo griego.....	91
1-1-	La Justicia en Platón.....	91
1-2-	La justicia en Aristóteles	92
2-	La cristianización de la virtud de la justicia.....	93
2-1-	San Agustín	93
2-2-	Santo Tomás de Aquino	94
3-	Justicia y virtudes teologales.....	95
3-1-	Virtudes morales y teologales: de las peculiaridades a la interconexión	95
3-2-	La justicia y las virtudes teologales.....	96
4-	La justicia en del dinamismo virtuoso	99
CAPÍTULO VII: LA JUSTICIA, PARADIGMA CLAVE DE LA MORAL SOCIAL		101
I-	DE LA DIGNIDAD HUMANA A LA JUSTICIA SOCIAL	101

1-	El respeto de la dignidad humana: condición de una sociedad justa	101
2-	La “justicia social”: un paradigma reinante en la DSI	102
II-	LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO PRECONCILIAR.....	103
1-	La justicia en <i>Rerum Novarum</i>	103
1-1-	Presentación de RN	103
1-2-	La noción de la Justicia en RN	105
2-	La justicia social en <i>Quadragesimo Anno</i>	106
2-1-	Presentación de QA	106
2-2-	La justicia social en QA	108
III-	LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO DEL CVII.....	109
1-	Justicia social en <i>Gaudium et Spes</i>	109
1-1-	Presentación de GS.....	109
1-2-	La justicia social en GS	110
IV-	LA JUSTICIA SOCIAL EN EL MAGISTERIO POSCONCILIAR.....	111
1-	La justicia social en <i>Populorum Progresio</i>	111
1-1-	Presentación de PP	111
1-2-	La justicia social en PP.....	112
2-	“La justicia en el mundo” desde la perspectiva del Sínodo de 1971.....	114
2-1-	Presentación del documento	114
2-2-	Los caminos para establecer una humanidad más justa	115
3-	Justicia y ecología en <i>Laudato Sí'</i>	117
3-1-	Presentación de la encíclica.....	117
3-2-	Justicia social y Ecología.....	118
V-	JUSTICIA SOCIAL Y LA IGLESIA EN ÁFRICA	119
1-	La justicia social en <i>Ecclesia in Africa</i>	119
1-1-	Presentación de la exhortación	119
1-2-	La justicia social en <i>Eccelesia in Africa</i>	120
2-	<i>Africae Munus</i> (AM) y la cuestión de la justicia social	121
2-1-	Presentación de AM	121
2-2-	La justicia social en AM.....	122
	CONCLUSIÓN	124
	BIBLIOGRAFÍA.....	126