

**CB  
115**

**Pierre Debergé**

# **La justicia**

## **en el Nuevo Testamento**



**EDITORIAL VERBO DIVINO**  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
2003

**L**a justicia según la Biblia, es decir, la relación justa entre los seres humanos y con Dios, es una realidad esencial. Un primer *Cuaderno Bíblico* (nº 105) ya presentó este ideal de la justicia en el *Antiguo Testamento*, en el marco del derecho de Israel y de la Alianza con Dios. Allí vimos cómo los profetas, reclamando la justicia para todos, zarandearon las ideas que había en el ambiente sobre la religión de Israel: Dios es justo, sin duda, pero de un modo distinto al nuestro: su manera de ser justo es la de hacer vivir a su pueblo y salvarlo.

En el *Nuevo Testamento*, Jesús lleva a cabo este ideal de los profetas: viene a ofrecer a cada uno, y en primer lugar a los excluidos y a los pecadores, una relación nueva con Dios, su Padre, nuestro Padre. No se trata de otra cosa que de la Buena Nueva: cómo el amor de Dios, vivido por Jesús hasta el final, se nos ofrece para transformar todas nuestras relaciones con él y entre nosotros.

Pierre DEBERGÉ, que enseña Nuevo Testamento en el Instituto Católico de Toulouse, recorre los tres conjuntos que muestran esta justicia nueva de Dios: las cartas de Pablo, el evangelio de Mateo y la carta de Santiago. Con método, ilumina y ofrece indicaciones allí donde los textos parecen oscuros y confusos.

En el artículo siguiente, *Biblia e icono*, Pierre HUMBLOT, presbítero católico en Teherán (Irán), explica qué es exactamente un icono para un cristiano de Oriente. Su comparación entre el lenguaje del icono y el lenguaje bíblico, así como su experiencia personal de las Iglesias orientales, pueden aportarnos otra manera de mirar los iconos y otra manera de mirar a quienes, desde hace siglos, rezan ante ellos y gracias a ellos.

# INTRODUCCIÓN

El tema de la justicia ocupa un lugar muy importante en el Antiguo Testamento. La búsqueda de la justicia representa en él incluso una exigencia vital que la observancia de la ley hace posible en la vida cotidiana. Prolongando lo que los Profetas y los Salmos dijeron ya, el Nuevo Testamento desarrolla y amplía la reflexión veterotestamentaria. Pero lo hace a la luz del ministerio de Jesús y de su obra salvífica. Así, en los evangelios, se ve a Jesús mostrarse atento con los que sufren y condenar la suficiencia de los ricos, los saciados y los que rien (Lc 6,24-26). Denuncia igualmente la actitud religiosa que pretende rendir culto a Dios mientras las obligaciones elementales de la justicia no son respetadas: «*¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe!*» (Mt 23,23). Finalmente, Jesús no vacila en atacar al clero de Jerusalén, que ha hecho del Templo una «cueva de ladrones» (Mc 11,15-17 y par.). Y son también conocidas sus críticas en contra de los fariseos: aunque no les condena por su observancia rigurosa y celosa de la ley, Jesús denuncia su búsqueda de honores y sus prácticas ostentosas (Mt 23; Lc 11,39-44).

Sin embargo, en varias ocasiones Lucas parece anunciar el restablecimiento de la justicia escarnecida, en particular la justicia hacia los pequeños y los

pobres. Es uno de los temas de la acción de gracias de María: «*Dispersó a los de corazón soberbio. Derribó de sus tronos a los poderosos y ensalzó a los humildes. Colmó de bienes a los hambrientos y a los ricos despidió sin nada*» (Lc 1,51-53). En la misma línea está la oposición entre el «ahora» y el «futuro» de las bienaventuranzas (Lc 6,21ss, compárese con Mt 5,3ss). Sucede lo mismo con la parábola, propia de Lucas, del rico y el pobre Lázaro, con su sorprendente cambio de situación: «*Recuerda, hijo, que ya recibiste tus bienes durante la vida, y Lázaro, en cambio, males. Ahora él está aquí consolado mientras tú estás atormentado*» (Lc 16,25).

Esta concepción de una justicia restaurada y encontrada en el más allá no significa alentar la fatalidad o la pasividad, sino que se inscribe en el marco del anuncio del Reino de Dios, que tiene, como consecuencia, el restablecimiento de la justicia.

En efecto, la venida del Reino de Dios es un componente esencial del Nuevo Testamento donde se ve que Jesús prefiere el término «Reino» o «Reinado de Dios» al de «justicia». Anunciado por los profetas, el advenimiento del Reino de Dios ya no es una promesa para el futuro. Desde ahora toma cuerpo en la persona de Jesús (Mt 4,17; Mc 1,14-15), enviado por Dios para cumplir «*toda justicia*» (Mt 3,15).

## Diversos aspectos de la justicia

En este contexto, la justicia que se le reconoce a Jesús caracteriza la actitud de aquel que se muestra totalmente fiel a la voluntad de Dios y observa sus preceptos. Recibida por la muerte y la resurrección de Cristo, la justicia se presenta igualmente como un don que viene a restablecer a la humanidad en una justa relación con Dios, permitiendo así a los hombres vivir en la alianza que les une inseparablemente a Dios y a sus hermanos

Éstos son los diferentes aspectos de la justicia que desarrollan los autores del Nuevo Testamento. El recuadro de la p. 8 resume los principales sentidos de la palabra en Mateo, Pablo y Santiago, e indica después los empleos de los tres términos principales: «justicia, justo, justificar». Observemos que Marcos no utiliza la palabra «justicia» y que Lucas no lo hace más que una vez, en el *Benedíctus*, donde esta palabra evoca un ideal religioso hecho de rectitud y fidelidad a Dios (Lc 1,75). Ausente de los relatos concernientes al ministerio de Jesús, la palabra «justicia» se emplea cuatro veces en los Hechos de los Apóstoles (10,35; 13,10; 17,31; 24,25). En los tres últimos casos está puesta en labios de Pablo. En su evangelio, Juan emplea la palabra «justicia» en dos ocasiones (16,8.10).

De forma diferente a Lucas, a Marcos y a Juan, el evangelista Mateo da una gran importancia al tema de la justicia. Esta palabra tiñe de forma muy especial el sermón de la montaña, donde aparece cinco veces (Mt 5,6.10.20; 6,1.33). A estos cinco empleos hay que añadir otros dos, uno al comienzo del ministerio público de Jesús (3,15) y otro al final, con ocasión de una controversia que opone a Jesús con los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo (21,32).

En todas las ocasiones, Mateo se sirve de este tema para cualificar tanto el ministerio de Juan Bautista como el de Jesús. Esta manera tan personal de considerar las misiones de Juan y de Jesús tendrá consecuencias en el modo en que Mateo presentará después el camino del discípulo. Un vínculo muy fuerte une así las diferentes menciones de la justicia en la obra de Mateo.

Pablo menciona en numerosas ocasiones la «justicia». Como tendremos ocasión de repetir, de los 91 empleos neotestamentarios de esta palabra, 52 son paulinos. Asociado al de la «justificación», el tema de la justicia ocupa, por tanto, un lugar privilegiado en la obra de Pablo; lo encontramos sobre todo en las cartas a los Gálatas y a los Romanos (*cf.* Gal 2,16-21; 3,6-29; Rom 1,16-17). En estas dos cartas, escritas en contextos diferentes, Pablo profundiza en el misterio de la salvación llevado a cabo por Jesucristo y pone de manifiesto sus consecuencias para la vida de los creyentes. Esto da lugar a desarrollos teológicos muy personales y bastante diferentes a los de Mateo. Para Pablo, la justicia no podría ser adquirida por la obediencia a la voluntad de Dios. No puede ser recibida más que en la fe. Traduce el acto por el cual Dios justifica al pecador.

Esto es lo que puede explicar la disposición de este *Cuaderno*, en el que concederemos una gran importancia a las concepciones paulina (1ª parte) y mateana de la justicia (2ª parte). A estas dos aproximaciones, que compararemos y que intentaremos conciliar, se añadirá una tercera parte dedicada a la carta de Santiago. En la última parte abordaremos otros escritos del Nuevo Testamento

y, como conclusión, trataremos de comprender por qué Pablo, Mateo y Santiago pudieron concebir de

manera diferente tanto la justicia de los discípulos como la de Dios.

## El juicio y los justos

Otro tema aparecerá a lo largo de nuestra investigación, especialmente en Mateo: el del «juicio» de Dios. Difícil de aceptar por nuestras mentalidades, extrañas al mundo bíblico, la perspectiva del juicio futuro asocia justicia divina y justicia de los creyentes en una tensión que remite a los discípulos de Cristo a la seriedad de la historia y a su necesaria conversión. Así, el día del juicio serán salvados porque serán reconocidos justos.

Por otra parte, los evangelios conceden cierta atención a figuras o personajes a los que se designa con el título de «justos» (cf. Mt 13,17; 23,29.35). En Mateo, se trata de José, el esposo de María (1,19), y del propio Jesús (27,19). En Lucas, Zacarías e Isabel (1,6), Simeón (2,25) y José de Arimatea (23,50) se benefician de este apelativo. Marcos no otorga más que una sola vez este título: a Juan Bautista, pero es en opinión de Herodes (Mc 6,20). En otro lugar, el centurión Cornelio es igualmente reconocido como «*un hombre justo, temeroso de Dios*» (Hch 10,22).

Un rasgo común une a estos hombres y a estas mujeres a los que se designa como «justos»: han sido fieles a Dios. Sin duda, es por eso por lo que a veces esta designación se aproxima a la de «santo» o «piadoso». Esta asociación parece corroborada por la oposición que Jesús establece entre

los «justos» y los «pecadores»: «*Yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores*» (Mt 9,13; cf. Lc 5,32). En el mismo sentido, es preciso citar la conclusión de la parábola de la oveja perdida en Lucas: «*Os aseguro que también en el cielo habrá más alegría por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse*» (Lc 15,7). Con sorpresa constatamos que el título de «justo» puede asumir aquí un sentido negativo, como cuando designa a los escribas fariseos, que despreciaban a sus compatriotas y «*presumían de ser justos*» (Lc 18,9; cf. 16,15) o «*simulaban ser justos*» (Lc 20,20).

Añadamos a esto que también se trata de los justos en algunas parábolas, como las de la cizaña o la red (Mt 13,36-43.47-50). En estas parábolas, que evocan el juicio final, el justo parece ser sinónimo de elegido y se caracteriza por su fidelidad a la alianza. En su evangelio, Lucas menciona igualmente la resurrección de los justos (Lc 14,14), pero también es en él donde Jesús es descrito como el justo por excelencia. Así, en el momento de su muerte, el centurión da gloria a Dios al proclamar: «*Verdaderamente este hombre era justo*» (Lc 23,47). Este reconocimiento, como el de la mujer de Pilato en Mt 27,19, puede ser entendido desde un punto de vista únicamente humano. Pero, en los labios de Pedro ante el sanedrín, expresa el

núcleo de la fe cristiana: «*Vosotros rechazasteis al santo y al Justo; pedisteis que se indultara a un asesino*» (Hch 3,14; cf 7,52, 22,14; 1 Jn 2,1, 3,7).

En este contexto, no podemos olvidar que los profetas del Antiguo Testamento habían anunciado la venida de un Mesías que restablecería la justicia (cf. Is 9,6; 11,3-5; Jr 23,5; Sal 45,4-5.7-8; 72,1-4; etc.). En la perspectiva de esta espera, la predicación de Jesús en Nazaret, tal como Lucas la narra en su evangelio, reviste una importancia muy particular (Lc 4,18-21). Es el signo de que, al proclamar la venida del Reino de Dios, Jesús anunciaba también la restauración de la justicia hacia los oprimidos y los que carecen de derechos. Esta dimensión

del mensaje de Cristo ciertamente no es extraña a la doble versión de las bienaventuranzas que nos ofrecen Mateo y Lucas. Se nos enseña así que no hay búsqueda verdadera de la justicia, entendida en el sentido de la voluntad de Dios (Mt 5,6.10), más que allí donde igualmente hay acogida de la justicia que Dios quiere para nuestro mundo: «*Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque Dios os saciará. Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis*» (Lc 6,21).

Sin descuidar este aspecto, Pablo y Mateo, más que Santiago, desarrollarán otras dimensiones de la justicia. En esto dependerán de sus propias problemáticas pastorales.

## EL VOCABULARIO DE LA JUSTICIA

### La «justicia» en Mateo, Pablo y Santiago

El sentido de la palabra «justicia» (en hebreo *sédeq, sedaqáh*) es rico y complejo en el Antiguo Testamento (cf *Cuaderno* n° 105, sobre todo pp 17 y 52-59) Resumamos los sentidos principales que recibe en el Nuevo Testamento

En *Mateo*: en la línea del Primer Testamento, la justicia es, en primer lugar, la fidelidad a la voluntad de Dios revelada en la ley, camino de vida y de salvación Pero, más allá de la ley judía, los discípulos están llamados a imitar a la persona de Cristo buscando filialmente la voluntad del Padre y llevándola a cabo con cretamente en el servicio a sus hermanos Lejos de todo mérito, saben que tienen necesidad de la misericordia de Dios Es su juicio, y solo él, el que hará que aparezca la justicia de cada uno

En *Pablo*: la justicia no es, primeramente, la que Dios espera del hombre «justo», fiel a la ley, sino aquella que Dios le da gratuitamente, «justificándolo» por la liberación llevada a cabo en Jesucristo Por tanto, la justicia de Dios no es el reconocimiento de los méritos o de los derechos que el «justo» podría hacer valer, es «la atención al derecho más profundo, a la sed de vivir y de ser reconocido que constituye el fondo del

hombre» (J Guillet), independientemente de sus cualidades o de sus méritos Por tanto, es perdón, salvación, poder de vida y de amor, obra del Espíritu Santo, transforma y recrea al que acoge libremente la gracia de Dios y le responde

En *Santiago*: igual que en *Mateo*, la justicia es, ante todo, la fidelidad concreta a las exigencias de la ley de Dios, esa «ley real» del amor Contra una mala interpretación de la enseñanza de Pablo, siempre de actualidad, Santiago recuerda que una fe que no se tradujera en actos concretos estaría muerta La justicia del creyente no procede sólo de su fe, sino también de sus obras

Podremos remitirnos a los *Cuadernos* siguientes

- *Mateo el teólogo*, n° 58, p 34
- *Vocabulario de las cartas de Pablo*, n° 88, p 39
- *La carta a los Romanos*, n° 65, pp 20-21
- *La carta de Santiago*, n° 61, p 29

### El empleo de las palabras en el Nuevo Testamento

El sustantivo «justicia» (*dikaio syne*, 91 x), el adjetivo «justo» (*dikaio*, 79 x), el verbo «justificar» (*dikaioō*, 39 x), el sustantivo «obra justa» (*dikaïōma*, 10 x), el adverbio «justamente»

(*dikaiōs*, 5 x), y otros, raros (3 x). A continuación ofrecemos la concordancia de los tres primeros, los más frecuentes. Existen, igualmente, palabras de la misma raíz, pero de sentido contrario,

formadas con el prefijo negativo *a-*: «cometer una injusticia» (*adikeō*, 28 x), «injusticia» (*adikia*, 25 x), «injusto» (*adikós*, 12 x) y otros (6 x).

	<b>justicia:</b> <i>dikaioyne</i>	<b>justo:</b> <i>dikaiois</i>	<b>justificar:</b> <i>dikaioō</i>
Mateo	3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32	1,19; 5,45; 9,13; 10,41 <sup>3</sup> ; 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35 <sup>2</sup> ; 25,37.46; 27,19.24	11,19; 12,37;
Marcos		2,17; 6,20	
Lucas	1,75	1,6.17; 2,25; 5,32; 12,57; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,47.50	7,29.35; 10,29; 16,15; 18,14
Juan	16,8.10	5,30; 7,24; 17,25	
Hechos	10,35; 13,10; 17,31; 24,25	3,14; 4,19; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15	13,38.39
*Romanos (* = carta auténtica)	1,17; 3,5.21.22.25.26; 4,3.5.6.9.11 <sup>2</sup> .13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30 <sup>3</sup> .31; 10,32.4.5.6.10; 14,17	1,17; 2,13; 3,10.26; 5,7.19; 7,12	2,13; 3,4.20.24.26.28.30; 4,2.5; 5,1.9; 6,7; 8,30 <sup>2</sup> .33
*1 Corintios	1,30		4,4; 6,11
*2 Corintios	3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15		
*Gálatas	2,21; 3,6.21; 5,5	3,11	2,16 <sup>3</sup> .17; 3,8.11.24; 5,4
Efesios	4,24; 5,9; 6,14	6,1	
*Filipenses	1,11; 3,6.9 <sup>2</sup>	1,7; 4,8	
Colosenses		4,1	
*1 Tesalonicenses			
2 Tesalonicenses		1,5.6	
1 Timoteo	6,11	1,9	3,16
2 Timoteo	2,22; 3,16; 4,8	4,8	
Tito	3,5	1,8	3,7
Hebreos	1,9; 5,13; 7,2; 11,7.33; 12,11	10,38; 11,4; 12,23	
Santiago	1,20; 2,23; 3,18	5,6.16	2,21.24.25
1 Pedro	2,24; 3,14	3,12.18; 4,18	
2 Pedro	1,1; 2,5.21; 3,13	1,13; 2,7.8 <sup>2</sup>	
1 Juan	2,29; 3,7.10	1,9; 2,1.29; 3,7.12	
Apocalipsis	19,11; 22,11	15,3; 16,5.7; 19,2; 22,11	

# LAS CARTAS DE PABLO

## «JUSTIFICADOS POR EL DON DE SU GRACIA»

(Rom 3,24)

La justicia es una noción importante del evangelio proclamado por Pablo. En efecto, de 91 empleos neotestamentarios de la palabra «justicia», 52 son paulinos, y de 39 usos neotestamentarios del verbo «justificar», 26 pertenecen a las cartas de Pablo (de los cuales 15 aparecen en Rom y 8 en Gal). Por otra parte, el adjetivo «justo» se encuentra siete veces en la carta a los Romanos, una en la carta a los Gálatas y dos en la carta a los Filipenses.

Un rápido recorrido por las cartas de Pablo da lugar a una primera constatación: asociada más

frecuentemente al tema de la justificación, en Pablo la justicia no es un concepto abstracto, sino un término relacional que, por tanto, hay que comprender en el marco del vínculo que une a Dios y a los hombres. En este contexto, la justicia representa una dimensión fundamental del ser y de la obra de Dios (Rom 1,17; Gal 3,21; 2 Cor 5,21; Flp 3,9-10). Como tal, está en el núcleo de la realidad de la muerte y la resurrección de Cristo (Rom 3,21-26; 4,25; Gal 2,21). Pero la justicia es igualmente un don que todo ser humano puede acoger en la fe, independientemente de las «obras de la ley» (Rom 3,28; 4,1-22).

## LAS OBRAS DE LA LEY

En varias ocasiones, cuando menciona la justificación, Pablo descalifica las «obras de la ley» (Rom 3,20; Gal 2,16; 3,10). En efecto, a la justicia imposible de realizar a partir de las «obras de la ley», opone la justicia de Dios (cf. Rom 3,21-22). Una justa comprensión del pensamiento de Pablo requiere que se definan estas «obras de la ley», evitando asimilarlas demasiado rápidamente a la ley de Moisés, que para Pablo sigue siendo buena y santa (Rom 7,12).

Sin embargo, hay que reconocer que las opiniones divergen y que ha habido dificultad en percibir lo que Pablo entendía exactamente por «obras de la ley». Para algunos, esta expresión no sugeriría los preceptos de la ley, sino «las obras que produce la ley», como el pecado o la cólera (Rom 4,5). Otros autores piensan que Pablo alude aquí a las grandes prescripciones

de la ley de Moisés que distinguían a las comunidades judías de los paganos: la circuncisión, las reglas alimentarias y el sábado. Una interpretación próxima a ésta piensa en el conjunto de ritos que separaban a los judíos de los paganos.

Estas interpretaciones de tipo sociológico dan, sin duda, perfectamente razón del pensamiento de Pablo y de su constatación fundamental: las «obras de la ley» no pueden justificar en razón de su particularidad. En efecto, la dimensión universal de la justicia de Dios necesitaba que la justificación se llevara a cabo por un camino ofrecido a todos, no mediante ritos que no se aplicaban más que a una parte de la humanidad. Pablo se oponía así a los que invocaban su pertenencia al pueblo de la alianza y pretendían, por este hecho, ser justificados por las «obras de la ley».



Como consecuencia de este don, el que ha sido «justificado» debe adoptar un comportamiento moral específico. Este comportamiento, designado con la palabra «justicia», se opone al de la «injusticia» (Rom 6,13; cf. 6,16.18.19.20).

En el horizonte del pensamiento de Pablo estaba, según parece, la espera de la manifestación gloriosa de la «justicia divina», extraordinariamente presente en el corazón del judaísmo apocalíptico (cf. *Apocalipsis de Esdras* 6,7-19; *Testamento de Daniel* 6,10; etc.). En efecto, muchos judíos esperaban que Dios estableciera de manera definitiva su justicia y llevara así a su término la alianza concluida con su pueblo. Este acto decisivo revelaría su señorío. Haciendo triunfar su derecho y el de los suyos, Dios manifestaría nítidamente que es el Señor de la creación y de la historia.

En este contexto se sabía que la justicia de Dios, entendida en el marco de la alianza, y no de

una simple conformidad a la ley o al orden del mundo, tenía como horizonte su misericordia y su fidelidad a sus promesas. Pero del Dios de la alianza se esperaba que se mostrara justo recompensando a los que habían observado la ley y castigando a los que no lo habían hecho.

Ahora bien, Pablo va a abrir otro camino en la comprensión de la justicia de Dios. Después de su encuentro con el Resucitado, que le ha constituido como apóstol de las naciones (Gal 1,15-16), Pablo va a comprender que la justicia de Dios ya se ha revelado de manera definitiva y decisiva a través de la muerte y la resurrección de Jesucristo. En el mismo momento va a descubrir que la observancia de la ley por la ley no puede asegurar la justicia de los hombres y que, en el fondo, no es más que una justificación de uno mismo. Porque hay dos formas de justicia: la que se cree adquirir a partir de las «obras de la ley» y que es una ilusión (cf. recuadro), y la de la fe, la única que salva.

## «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20)

No hay ninguna duda de que el encuentro con Cristo en el camino de Damasco cambió radicalmente la vida de Pablo. En efecto, a través del Cristo al que perseguía, y que se ofreció a él, Pablo descubrió el verdadero rostro de ese Dios que siempre había buscado. Al reconocerse amado y salvado por Aquel al que perseguía, tuvo, como ningún otro, la experiencia de la gracia de Dios. Escrita a finales del siglo I por uno de sus discípulos, una de las cartas pastorales menciona la maravilla de esta gracia recibida: «*Doy gracias a nuestro Señor Jesucristo, que me ha fortalecido, porque me ha juzgado digno de confianza al encomendarme el*

*ministerio. A mí, que primero fui blasfemo, perseguidor y violento (...) Pero la gracia de nuestro Señor se ha desbordado con la fe y el amor que me ha dado Cristo Jesús»* (1 Tim 1,12-14).

De esta experiencia se derivarán la excepcional vinculación de Pablo a la persona de Cristo y un cambio radical de vida. Él, el fariseo celoso y perseguidor de la fe cristiana, abandonará sus certezas y sus búsquedas pasadas para aferrarse al que un día le aferró a él: Cristo Jesús. Pues ninguna otra cosa contará ya desde ahora para él: «*Es más, pienso incluso que nada vale la pena si se compa-*

*ra con el conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor. Por él he sacrificado todas las cosas, y todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo y vivir unido a él con una salvación que no procede de la ley, sino de la fe en Cristo, una salvación que viene de Dios a través de la fe» (Flp 3,8-9).*

Éste es el verdadero cambio de Pablo. Porque fue alcanzado en su camino por el amor redentor de Dios, descubrió que todo lo que consideraba hasta entonces ventajoso (nacimiento en el pueblo de la promesa, pertenencia a la corriente farisea, conocimiento y observancia de los preceptos de la ley, etc.), todo esto no es nada con respecto al conocimiento de Jesucristo muerto y resucitado. Mientras corría detrás de una salvación incierta, por tanto a la medida de sus esfuerzos y de su orgullo, comprendió que la ley de Moisés ya no podía ser la referencia primera de su existencia. Finalmente, allí donde todo llevaba a pensar que la ley había tenido razón contra Cristo, Pablo comprendió sobre todo que Dios, al resucitar a Jesús, venció el uso que se hacía de la ley (cf. Gal 3,13).

En resumen, el Dios del que había tenido experiencia en el camino de Damasco no es el Dios de la ley, en el sentido en que se la concibe habitualmente, sino el Dios del Crucificado que restableció la verdad de la ley al sentarse a la mesa con los recaudadores de impuestos y los pecadores, al hacerse amigo de los pobres y de los pequeños, al compadecerse de todos los que sufren o son víctimas de exclusiones religiosas o sociales.

Este cambio de la imagen de Dios ilumina la comprensión que Pablo tendrá a partir de ese momento de la cruz como uno de los lugares capitales de la revelación de la justicia divina (Rom 3,24-25). En efecto, a la luz de la cruz, Pablo comprenderá que la omnipotencia de Dios se deja apreciar en la fragilidad más extrema. Más aún, captará que, lejos de ser tiránica, la justicia de Dios se hace solidaria de cada ser humano, al acogerlo y amarlo por sí mismo, independientemente de sus méritos o de su pecado, de su pertenencia étnica o de su sexo, de su función en la sociedad o en la comunidad religiosa. Pero, para acogerlo en su verdad, aún hace falta morir a la imagen que uno se hace a veces de Dios y hace falta crecer en la justicia que nace de esta certeza: «El Dios de Jesucristo nunca ha justificado la existencia humana de otro modo que mediante su gracia, y no la justificará de otra manera» (F. Vouga).

Esta convicción de Pablo, nacida de la experiencia radical que tiene de la gracia de Dios, está en el origen de su doble percepción de la justicia divina y de la de los hombres. Pues aunque siempre estará habitado por la pasión de Cristo, al mismo tiempo que se apasionará por él, Pablo no cesará de recordar que la justicia no es una tarea dejada a los buenos deseos de cada uno, sino un don recibido del acontecimiento de la cruz. Cantor de esta justicia recibida y acogida en el Espíritu, Pablo rehabilitará en su vocación primera la ley de Moisés y la religión.

### ***«No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo» (Rom 3,10)***

Pablo hablará de la ley de Moisés a partir de Cristo; si se olvida esto se corre el peligro de «ser

injusto y hacer una caricatura del judaísmo, reducido a una puntillosa casuística» (J.-M. Poffet). De

manera más particular, a partir de su encuentro con Cristo resucitado es como Pablo llegará a esta certeza de que si Dios ha reconocido como «justo» a aquel que la ley había condenado injustamente (Gal 3,13), la observancia de la ley ya no puede constituir un criterio suficiente de justificación.

Seguro de esta comprensión del misterio pas-cual, Pablo discutirá la idea de que la verdadera justicia ante Dios pueda venir de las «obras de la ley». Sin embargo, no desvalorizará la ley y la función que tiene en la edificación de la justicia de la alianza, como, por otra parte, tampoco discutirá el hecho de que se pueda adquirir una actitud «*irreproachable*» por el cumplimiento de los preceptos de la ley (Flp 3,6). Pero no dejará de escribir que la justicia que el hombre adquiere por sus propios esfuerzos es relativa y sospechosa, pues aparta al ser humano del hecho de que sólo puede ser reconocido justo por su relación con Dios. Al hablar de su propia experiencia, Pablo también reconocerá: «*Por él he sacrificado todas las cosas, y todo lo tengo por estiércol con tal de ganar a Cristo*» (Flp 3,8-9).

Siempre a la luz de la cruz, Pablo recorrerá la historia del pueblo de Dios. Y su constatación será terrible: al llevar al conocimiento de los miembros del pueblo de Dios prohibiciones, prescripciones y faltas que hay que evitar, la ley ha servido con frecuencia al pecado. Prueba de ello es la prohibición de la codicia y sus funestas consecuencias: «*Yo no conocería el pecado a no ser por la ley. Por ejemplo, yo no sabía lo que era un mal deseo hasta que dijo la ley: No tengas malos deseos. Y así, con ocasión del precepto, la fuerza del pecado despertó en mí toda clase de malos deseos, mientras que sin la ley no actuaría la fuerza del pecado*» (Rom 7,7-8). Esto es lo que está claro: la ley, comprendida como una prohibición, despierta el deseo de transgresión.

Entre los otros perjuicios de la ley de Moisés siempre de actualidad, pues conciernen a la manera de situarse frente a todas las leyes, Pablo observará que ella ha instaurado entre los que querían practicarla una especie de esquizofrenia destructora «*pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco*» (cf. Rom 7,15-19), al mismo tiempo que ha contribuido a la ruptura de la fraternidad humana. Y denunciará las detestables consecuencias de la observancia de la ley erigida como criterio de juicio o de apreciación de la justicia de los hombres. El juicio rompe entonces la comunión, crea separaciones, condena a unos al desprecio o instala a otros en la suficiencia (cf. Rom 2,1ss).

(Hoy parece aceptado que el «yo» utilizado por Pablo cuando afirma: «*Pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco*», no es puramente autobiográfico. Pablo no habla de su experiencia personal. Menciona de manera general el drama del ser humano, que reconoce la legitimidad de la ley y que querría observarla, pero que no tiene ni la capacidad ni la fuerza para hacerlo. Por tanto, no es la ley la que está aquí cuestionada (cf. Rom 7,12), sino la debilidad del hombre. Es como si una inclinación al mal impidiera al ser humano llevar a cabo el bien al que aspira.)

Finalmente, y no es la menor de las constataciones, la ley de Moisés pudo hacer que algunos tuvieran la ilusión de lograr la salvación por sus propios méritos. Les condujo a considerarse «justos» y, por tanto, en regla con Dios. Pero, de esta manera, al hacer de Dios un comerciante o un contable, al que el ser humano no le debe más que algunas buenas acciones, la ley ha pervertido la concepción que los hombres tenían de Dios o de su salvación. Puesto que, poniendo la confianza en exceso en la propia observancia de la ley, se corre

el riesgo de acabar por no tener ya necesidad de Dios (cf. Flp 3,5-6).

Así, a los que se creían justos porque ponían su confianza en las «obras de la ley», Pablo les responde que «no hay quien sea justo, ni siquiera uno solo» (Rom 3,10), y niega la posibilidad de una justicia que provenga de la ley (Gal 3,21). Por el con-

trario, a los que desesperaban de conseguir un día una «justicia» tan deseada, Pablo les anuncia la gracia redentora de Dios: «*Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, pero ahora Dios los salva gratuitamente por su bondad, en virtud de la redención de Cristo Jesús*» (Rom 3,23-24). Pero tanto a unos como a otros, Pablo predica la justicia recibida por la muerte y la resurrección de Cristo, que libera al ser humano de la obsesión de estar en regla con Dios o con los otros.

## NADIE ES JUSTO

Esta constatación de Pablo (Rom 3,10) no es nueva. En el Antiguo Testamento, el descubrimiento de la profundidad del mal que alberga el corazón del hombre ya había dado lugar a confesiones dramáticas y a súplicas conmovedoras: «*Todos nosotros éramos impuros; nuestra rectitud era como un trapo manchado, nos marchitábamos todos como si fuéramos hojas y nuestras maldades nos arrastraban como el viento*» (Is 64,5; cf. 63,7-64,11; Jr 5,1; Esd 9; Neh 9; Dn 9,1-19). Para Qohélet, también, «cierto es que no hay ningún justo en la tierra que haga el bien sin nunca pecar» (Ecle 7,20), y el salmista suplica a Dios que no lleve a juicio a su siervo, «*pues nadie es inocente ante ti*» (Sal 143,2, citado en Rom 3,20).

En Qumrán, el Maestro de Justicia se muestra heredero de esta corriente. Traduce en términos desgarradores la miseria humana. El hombre es «*receptáculo de indecencias y fuente de deshonra, crisol de iniquidad y obra de pecado, espíritu de extravío y perverso*» (1 QH 1,22; cf. 13,14-16a). Por tanto, ¿cómo podría ser justo (12,32; cf. 4,30; 15,12ss)? Para el Maestro de Justicia no hay más salvación que la conversión a la ley de Moisés. Sin embargo, por muy importante que sea, la ley no basta. Es necesario ese suplemento de revelación del que se benefició la secta y que permanece oculto a los extraños (1 QS 9,17; 1 QH 4,10; 5,11ss; etc.).

Por tanto, más que el fracaso de la ley de Moisés, Pablo denuncia la presencia obsesiva del «yo», que pervierte la relación con la ley y con las prácticas religiosas de todo tipo al reducirlas a un medio para construir el propio valor ante Dios y ante los otros. A este peligro que amenaza a cada uno, desde el momento en que intenta servirse de Dios para asegurar la imagen que se hace de sí mismo o que querría que los otros tuvieran de él, Pablo opone la gratuidad de la gracia de Dios, que se ofrece a todo ser humano. Sólo la acogida de esta gracia libera al creyente de la obsesiva angustia de probarse o de probar a los otros que existe.

Se abre entonces un camino de libertad en el que uno ya no tiene que consumirse en probar desesperadamente que existe o que se es digno de ser amado y apreciado. Al pecado, que es fundamentalmente rechazo a recibir a Dios y a los otros, le sustituye la fe (la confianza) del que sabe que recibe del amor de Dios la gracia de ser y de reconocerse hijo y hermano. A partir de este momento comienza la aventura de una justicia que sólo puede ser buscada en la medida en que es primeramente recibida de la gracia divina.

## «Justificados por el don de su gracia» (Rom 3,24)

Como ya ha quedado sobreentendido, una cierta concepción de la justicia humana habría pretendido que Dios manifestara su justicia recompensando a los justos y castigando a los impíos. Por otra parte, es lo que Pablo había recordado en la carta a los Romanos, donde había mostrado que los paganos y los miembros del pueblo elegido estaban encerrados en la misma desobediencia (Rom 1,18-32; 2,1-3,20) y, por tanto, eran merecedores de la cólera divina (1,18; cf. recuadro).

Sin embargo, a lo largo de su historia el judaísmo había intentado entender qué relación podría

existir entre la fidelidad y la misericordia de Dios, por una parte, y la justicia del Dios que juzga, por otra. Que la indulgencia de Dios fuera más grande que su estricta rectitud era una esperanza que había aparecido en numerosos textos del Antiguo Testamento, donde se reconocía que la misericordia de Dios sobrepasa toda justicia (cf. Sal 51,3). A la luz de la comprensión de la universalidad de la salvación, tal como se había revelado en el misterio pascual, Pablo va a abrir a todos los hombres la misericordia, que algunos creían reservada a los miembros de su pueblo. Por eso proclamará la imparcialidad de un Dios que no hace distinción entre los judíos y los paganos (Rom 3,23-24; cf. Dt 10,17; Gal 2,6; Hch 10,34; etc.). Más aún, anunciará que la cólera de Dios, legitimada por la corrupción universal, ha cedido el puesto a la manifestación definitiva de su justicia.

A diferencia del lenguaje judicial, donde se justifica al acusado cuya inocencia ha podido ser probada, en Dios es justificado cualquiera que acoge el don gratuito y libre de la justicia divina: «*Pero ahora, con independencia de la ley, se ha manifestado la justicia de Dios (...) justicia de Dios que, por medio de la fe en Jesucristo, alcanzará a todos los que crean. Y no hay distinción: todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, pero ahora Dios los justificará por el don de su gracia, en virtud de la redención de Cristo Jesús*» (Rom 3,21-24).

Siempre en la carta a los Romanos, Pablo escribirá: «*Pues estoy convencido de que el hombre es justificado por la fe y no por las obras de la ley*» (Rom 3,28). En su traducción, Lutero añadirá una palabra: «*El hombre es justificado **solamente** por*

### CÓLERA Y JUSTICIA DE DIOS

Se ha solido entender mal que Pablo, después de haber declarado que el Evangelio es poder salvífico para cualquiera que cree (Rom 1,16s), pueda describir los efectos negativos de la cólera divina (1,18ss). En ello hay que ver sin duda uno de los efectos de la construcción retórica de la carta a los Romanos. En efecto, al construir su discurso según las reglas de la retórica enseñada entonces, Pablo comienza por establecer la concepción tradicional: *cólera* y *justicia* no están separadas, pues golpeando al que practica la injusticia es como Dios manifiesta su justicia. Por otra parte, no se entiende bien cómo Aquel que es justo podría tolerar que el mal subsistiera y que los malvados triunfaran (Rom 3,5-8).

Sigue el profundo cambio llevado a cabo en Jesucristo: Dios eligió justificar a los hombres pecadores, independientemente de sus límites o sus méritos. Por tanto, ya no hay lugar para la cólera de Dios. La forma en que Pablo articula *cólera* (1,18-3,20) y *justificación* (3,21-4,25) muestra perfectamente que, para él, la segunda protege de la primera. Estamos aquí en el núcleo del Evangelio (1,16-17). Queda que el creyente viva plenamente de la justicia, que le ha sido dada, esperando la hora de la salvación definitiva.

la fe». Este añadido dará lugar a un vivo debate, y algunos entendieron que, al añadir «solamente», Lutero había traicionado el pensamiento de Pablo. Esta acusación no es defendible. Al indicar que la fe es el único camino para la justificación, Lutero no hacía más que acercarse a la preocupación de Pablo por retirar a las «obras de la ley» la función que se les atribuía en la justificación. Pero no es menos cierto que una justa comprensión del pensamiento de Pablo necesita que junto a este «solamente» se integre también lo que Pablo escribe en otra parte respecto a «*la fe que actúa por medio del amor*» (Gal 5,6).

Nunca insistiremos bastante en que estamos aquí en el núcleo de la reflexión de Pablo y de la turbadora novedad del Evangelio que él proclama (cf. Rom 1,16-17). En el centro de este Evangelio está la justicia de Dios manifestada en Cristo, «*entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación*» (Rom 4,25; cf. 3,25ss; 5,9ss; 2 Cor 5,18; Gal 3,13). En efecto, en la cruz, Dios ha manifestado de manera decisiva lo que era su justicia (Rom 3,21-26). Al aceptar que sea condenado el justo por la salvación de los injustos, ha mostrado que su justicia era capaz de superar lo que habría sido «justo» a ojos de los hombres, porque era conforme a una cierta concepción de la ley: la condena de los culpables. Así, «*a quien no cometió pecado, Dios lo trató por nosotros como al propio pecado, para que, por medio de él, nosotros nos transformemos en justicia de Dios*» (2 Cor 5,21).

Al mismo tiempo, inseparable de la muerte en la cruz, la resurrección reveló el poder creador de la justicia divina, capaz de «*llamar a la existencia a las cosas que no existían*» (Rom 4,17). Por tanto, por «la obra de justicia» de uno solo, la justificación fue dada a todos (Rom 5,18) no como una senten-

cia absolutoria, sino como una verdadera obra de creación. Transformado interiormente, «ajustado» a su vocación de hijo de Dios y de hermano, desde ahora el creyente puede vivir de la vida de Dios recibida en Jesucristo. Participa en la vida de Cristo resucitado. Justificado, el creyente ya no está bajo el dominio del pecado, como, por otra parte, tampoco depende de la ley.

Por tanto, en Pablo la justicia es más que un concepto ético; reviste una dimensión salvífica: es inseparablemente juicio y gracia. Por eso no evoca en primer lugar la justicia que Dios espera del hombre, sino la que él le otorga ajustándolo a su vocación y haciéndole justo. El creyente es justificado por el «don de la justicia» (cf. Rom 5,17), que recibe del poder creador y «recreador» de Dios tal como se ha manifestado a través de la resurrección de Cristo, vencedor de la muerte y del pecado. En este sentido, la obra de Dios, plenamente realizada en Jesucristo, es más que una simple remisión de los pecados. Introduce a los creyentes en una vida nueva, al mismo tiempo que hace de ellos miembros del Cuerpo de Cristo. Por tanto, no es nada sorprendente si la adhesión a Jesucristo y la acogida del Evangelio sobrepasan y asumen la relación con Dios fundamentada en la ley: «*Porque si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia de Dios, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación*» (Rom 10,9-10).

Así pues, para Pablo ya no es necesario estar sujeto a la ley para ser considerado por Dios como «justo». En efecto, sólo cuenta la fe en el poder del Evangelio, pues sólo esta fe fundamenta la justicia del hombre frente a Dios. Para esto sólo hace falta que el creyente acepte someterse «libremente a

Dios, que se revela a sí mismo como fiel y veraz», y que, «renovándole, le permite obedecer su voluntad». Es lo que Pablo llama «la obediencia de la fe» (Rom 1,5). Aparece entonces algo así como la tri-

ple dimensión de un proceso de justificación que, aunque es el fruto de la iniciativa de Dios, implica un medio: la redención en Jesucristo, y un lugar de actualización: la fe.

## «De fe en fe» (Rom 1,17)

Desde el principio de la carta a los Romanos, Pablo había enunciado un elemento clave de su argumentación. A propósito del Evangelio que deseaba anunciarles, había escrito a los cristianos de Roma: «*Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: 'El justo vivirá por la fe'*» (Rom 1,16-17; cf. 3,21-31).

Como ya hemos indicado, en el origen de esta convicción figuraba la experiencia de la gratuidad de la salvación, experimentada por Pablo en el camino de Damasco. Pero, al experimentar en su propia carne la gratuidad de la salvación, Pablo había tenido otra experiencia: la de la universalidad de esta salvación. Este reconocimiento de la universalidad de la salvación albergaba en sí mismo una temible pregunta: suponiendo que la humanidad hubiera sido justificada por la práctica de la ley, ¿cómo habrían podido ser justificados los paganos, que no tenían ley? Sin anular la legitimidad de la ley, era preciso que se propusiera a la humanidad otro medio distinto de la ley para que pudiera acoger la obra de la justificación.

Recorriendo la historia de su pueblo, Pablo reconocerá en la fe el medio que permite pasar de una salvación demasiado estrecha, la regida por la ley y reservada a Israel, a un régimen universal

de justicia en el que todos pueden ser admitidos: judíos y paganos. De esta manera mostrará que la fe une a los paganos y a los judíos a través de la figura de Abrahán, que «*se ha convertido en padre de todos los creyentes que no están circuncidados, para que también a ellos les sea concedida la justicia. Asimismo, se ha convertido en padre de los circuncidados que no se contentan con serlo, sino que siguen los pasos de la fe que, antes de circuncidarse, tenía ya nuestro padre Abrahán*» (Rom 4,11b-12; cf. 3,27-31).

A la luz de la fe de Cristo es como Pablo había releído los episodios relativos al padre de los creyentes, mostrando cómo la fe de Abrahán le había sido contada como justicia, independientemente de sus obras (Rom 4,1-5). Por tanto, la fe de Abrahán anunciaba la de Jesús, en quien la humanidad entera había sido justificada. El lugar determinante en la obra de justificación de la fe en Jesucristo era ya evidente: «*Sabemos, sin embargo, que Dios justifica al hombre no por las obras de la ley, sino a través de la fe en Jesucristo*» (Gal 2,16; cf. 2,20; 3,22; Rom 3,22.26; etc.).

La expresión griega que se ha traducido aquí por «la fe en Jesucristo» no es fácil de interpretar. En efecto, podemos ver en ella un genitivo objetivo: la fe *en* Jesucristo, o un genitivo subjetivo: la fe *de* Jesucristo. Entendida como un genitivo *subjetivo*, esta fórmula podría evocar la confianza absoluta

que Jesús manifestó siempre con respecto a su Padre, incluso en las horas más sombrías y más trágicas de su ministerio. Ofreciéndose a su Padre (cf. Rom 3,25; cf. 4,25), en la acogida de su designio y en el reconocimiento de su fidelidad, Jesús habría llevado a cabo lo que la ley de la antigua Alianza no había hecho posible. Y los efectos de este acto de fe se extenderían ahora a todos los que crean en él: «*Así también la obra de justicia de uno solo procura toda la justificación que da la vida*» (Rom 5,18).

Entendida como un genitivo *objetivo*, la «fe en Jesucristo» se opondría a la ley de Moisés y designaría la respuesta agradecida del creyente al acto de Dios, el cual, en su fidelidad y su misericordia, justifica al pecador que tiene fe en Jesucristo. Aunque esta interpretación es correcta, sin embargo hay que añadir que la respuesta del creyente, aunque indispensable, no es, no obstante, necesaria para la justificación. Pues sería un grave error entender la fe como la nueva condición para la justicia. En otras palabras, si la justificación es la obra de Dios, la fe también lo es. Es un don que sin duda el hombre puede aceptar o rechazar, pero en cuyo origen no tiene parte alguna (cf. Ef 2,8).

¿Genitivo subjetivo u objetivo? El conjunto del razonamiento de Pablo nos hace optar por una solución intermedia que de la fe de Jesucristo conduce a la del creyente. Más que un simple asentimiento, la fe sitúa entonces al creyente en una total comunión con lo que vivió Cristo. Encontramos aquí el famoso grito de Pablo en la carta a los Gálatas: «*Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ahora, en mi vida mortal, vivo creyendo en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí*» (Gal 2,19-20). Liberada del sesgo dolorista con el que ha sido afectada

a lo largo de los siglos, esta expresión, «*estoy crucificado*» (un verbo en perfecto en griego), no evoca aquí tanto el sufrimiento cuanto la vida y la justicia adquiridas mediante Cristo (cf. Gal 5,1).

Esta afirmación de Pablo, excesiva sin duda, pues el discípulo de Cristo mantiene su personalidad, traduce igualmente la profundidad de la transformación llevada a cabo por la justificación, al mismo tiempo que subraya la importancia de la inhabitación de Cristo en la vida del creyente (Gal 4,19). Como signo de la justificación gratuitamente adquirida, y por tanto de la transformación llevada a cabo en lo más íntimo del creyente, el bautismo sella la entrada en el reino de la gracia inaugurado por la muerte y la resurrección de Cristo. Configurado a Cristo, primogénito de una multitud de hermanos (Rom 8,29), el bautizado puede llevar desde ahora una vida auténticamente filial (Gal 4,6). Puesto que las palabras difícilmente traducen esta asimilación del bautizado a Cristo, Pablo no duda en forjar su propia terminología:

«*En efecto, por el bautismo hemos sido sepultados con Cristo [lit: co-sepultados], quedando vinculados a su muerte, para que así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del Padre, así también nosotros llevemos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en Cristo a través de una muerte semejante a la suya [lit: si nos hemos convertido en una misma planta una coplanta con la semejanza de la muerte], también compartiremos su resurrección. Sabed que nuestra antigua condición pecadora quedó clavada en la cruz con Cristo [lit: co-crucificada], para que, una vez destruido este cuerpo marcado por el pecado, no sirvamos ya más al pecado; porque cuando uno muere, queda libre del pecado. Por tanto, si hemos muerto con Cristo, confiemos en que también viviremos con él [lit. co-viviremos]*» (Rom 6,4-8).



La mención aquí de la profunda naturaleza de la asimilación del bautizado con Cristo abre otro aspecto de nuestra reflexión. Pues si, por parte del bautizado, el bautismo implica una ruptura total con el mundo del pecado —es tanto el signo como la justificación recibida de Dios, en la fe en Jesucristo—, tiene también una dimensión ética (Rom 6,2): «*Porque cuando murió, murió al pecado de una vez para siempre; su vivir, en cambio, es un vivir para Dios. Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios, en unión con Cristo Jesús*» (Rom 6,10-11). Así pues, de la justicia recibida hay que pasar a la justicia que hace vivir.

Observemos que, aunque Pablo habla de los pecados (1 Cor 6,18; 7,28.36; 8,2; 15,34; 2 Cor 11,7; etc.), la originalidad de su reflexión reside en lo que escribe a propósito del pecado (en singular) como poder que esclaviza a la humanidad (Rom 1-8). Ahora bien, en Pablo el pecado no es una falta moral, sino una ausencia de fe, en el sentido de que el hombre se presenta a sí mismo como su propia referencia y, por tanto, rechaza recibir a Dios (Rom 1,18-31). Así pues, entendemos que la obediencia de Cristo, que «*no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios*» (Flp 2,6), haya conducido a la liberación del pecado (Rom 5,19-21).

### «*Esclavos de la justicia*» (Rom 6,18)

Al proclamar que la justicia era un don de Dios y que Cristo había instaurado un régimen de libertad, se habría podido creer que, puesto que ya no se encontraban bajo la ley de Moisés, los discípulos de Cristo estaban sin ley. Es lo que, sin duda, pensaron algunos cristianos de Corinto, a quienes Pablo recordará que la ley de Moisés, aunque situada de modo diferente en la vida del cristiano, no dejaba de estar integrada en la justicia que nace de la fe. Así pues, tanto en las cartas a los Corintios como en las que enviará a otras comunidades, Pablo mencionará algunas prescripciones o recomendaciones de la ley, siempre de actualidad: prohibición del asesinato, del robo y del adulterio, de los peligros de la codicia, etc. (1 Cor 6,16; 9,9; 2 Cor 13,1). Por otra parte, escribirá esta sorprendente frase: «*Liberados del pecado, os habéis hecho esclavos de la justicia*» (Rom 6,18).

Al subrayar esta dimensión de la vida del creyente, Pablo extrae las consecuencias de lo que

acaba de describir a propósito de la obra salvífica de Dios y del bautismo. Algunos versículos antes había invitado a los cristianos de Roma a que «*no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal. No os sometáis a sus apetitos*», y a no prestar «*vuestros miembros como armas de la injusticia al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como lo que sois: muertos que habéis vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de la justicia al servicio de Dios*» (Rom 6,12ss).

Por tanto, opuesta al pecado y a la injusticia, la justicia adquiere aquí una dimensión eminentemente ética. Consecuencia de la victoria de Cristo sobre los poderes del mal, se manifiesta en la vida del creyente por su capacidad de vencer la injusticia y el pecado. Entonces, ya no es solamente la justicia absolutoria y de creación inicial, sino el poder de vida que, de victoria en victoria, rompe el encadenamiento al pecado y conduce al creyente hacia la vida eterna.

En el núcleo de este dinamismo figura la obra del Espíritu, que inaugura un nuevo régimen: el de la libertad. Elemento constitutivo del «ser cristiano», principio y norma de su actuar, el Espíritu transforma al bautizado. Le hace ser «*en Jesucristo*», es decir, cristiano (Rom 8,1-2 y 14-17). Animado por el Espíritu, que hace de él un hombre libre y un hijo de Dios (Gal 4,6ss; Rom 8,15ss), el bautizado aprende a dejarse moldear y transformar por «*la ley del Espíritu, que da la vida en Jesucristo*» (Rom 8,2). Lejos de ser un nuevo código de prescripciones o de reglamentaciones, la «ley del Espíritu» es un empuje, un impulso. Es una fuerza interior que arrastra al bien y cumple la justicia recibida. Es la ley del amor, de un amor total, sin restricciones, sin límites.

Como tal, la «ley del Espíritu» permite a la fe desarrollarse plenamente en justicia. Porque si la justicia cristiana es la marca del Espíritu que habita en el hombre (Rom 8,10), no es menos cierto que sólo es verdaderamente efectiva en el amor al prójimo, que cumple toda la ley: «*Haceos esclavos los unos de los otros por amor. Pues toda la ley se cumple si se cumple este precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gal 5,13-14).

Este aspecto de la reflexión de Pablo no debería ser descuidado. En efecto, para Pablo, la búsqueda de la justicia sólo puede comprenderse verdaderamente en el marco de la comunión que une a los creyentes y fundamenta su coexistencia fraterna. Por tanto, toda idea de una búsqueda individualista, fuera de todo contexto comunitario, es contraria al pensamiento de Pablo. Inversamente, cuando la preocupación por la edificación de la comunidad y del bien del prójimo viene a iluminar la

búsqueda de la justicia, entonces se lleva a cabo lo que Pablo había dicho de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en el que cada miembro influye en el conjunto y donde el conjunto es esencial para cada miembro (1 Cor 12-14; Rom 12,4-13). En este contexto puede imponerse el deber de renunciar a la propia libertad a fin de no ser una ocasión de escándalo o de caída para los que aún no son capaces de acoger esta libertad. Recordemos el asunto de las carnes ofrecidas a los ídolos, los «*idolotitos*». Pablo pide a los que están dispuestos a comer de ellas que estén atentos a los pequeños de la comunidad, que podrían no entender un gesto semejante (1 Cor 8,9-13; 10,29-33). De la misma manera, Pablo invita a los «*fuertes*» de la comunidad de Roma a no despreciar a los que son más «*débiles*» (Rom 14,1-23).

En las antípodas de cierta concepción de la libertad humana percibida muchas veces en términos de autonomía o de atrincheramiento frente al mundo, la libertad cristiana no se entiende verdaderamente, por tanto, más que a la luz de la incorporación a Cristo, que hace de todo creyente un hijo y un hermano. La preocupación por el hermano se convierte entonces en el criterio de la verdadera justicia, y el comportamiento de Cristo en el modelo hacia el cual se debe tender, en la acogida de la obra del Espíritu. Así, al mismo tiempo que le justifica, Dios da al creyente la capacidad, en Cristo y por el Espíritu, de manifestar la justicia de la que le reviste. En resumen, la justicia de Dios no se encuentra sólo al principio de la vida del creyente, sino que le introduce en un verdadero movimiento de santificación donde pasado, presente y futuro constituyen un mismo dinamismo.

## «Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza» (Rom 8,24)

Este último aspecto del pensamiento de Pablo aparece de manera más particular en dos pasajes de la carta a los Romanos. En el primero, Pablo parece describir, con un conflicto temporal, diferentes momentos de la manifestación de la justicia de Dios. Mientras que la justificación (reconciliación) está presente en ella como un acto pasado, siempre eficaz en el presente, la salvación final le parece aún futura: *«Porque si siendo enemigos Dios nos reconcilió consigo por la muerte de su Hijo (pasado), mucho más, reconciliados ya (presente), nos salvará (futuro) para hacernos partícipes de su vida. Y no sólo esto, sino que nos sentimos también orgullosos de un Dios que ya desde ahora nos ha concedido la reconciliación por medio de nuestro Señor Jesucristo»* (Rom 5,10-11).

El segundo pasaje, que reproduce el mismo conflicto temporal, se encuentra al final del desarrollo que Pablo dedica a la obra del Espíritu. Incluso aquí, justificación y salvación no parecen ser sinónimos, sino dos etapas diferentes de un mismo proceso de liberación: *«Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza; y es claro que la esperanza que se ve no es propiamente esperanza, pues ¿quién espera lo que tiene ante los ojos? Pero si esperamos lo que no vemos, estamos aguardando con perseverancia»* (Rom 8,24-25).

Se ha solido entender mal esta distinción temporal que Pablo establece entre estos diferentes momentos de la obra salvífica de Dios. ¿Hay que ver en ellos momentos sucesivos que describen obras divinas sucesivas? ¿Hay que considerar, más bien, diferentes etapas pertenecientes a una misma y única obra salvífica? Las opiniones divergen. Para unos, justificación y salvación correspon-

den a un mismo acontecimiento que tendrá lugar el día del juicio. Estiman que en el juicio final será justificado el creyente que, animado por el Espíritu y liberado del poder del pecado, se haya conducido de manera justa.

Otros autores consideran, por el contrario, que justificación y salvación no son sinónimos, sino que constituyen dos etapas diferentes de un proceso de liberación dentro del cual el período de santificación requiere un comportamiento moral adecuado. Ésta es la postura en particular de K. P. Donfried, que señala que en Pablo la salvación es un acontecimiento futuro del que el creyente no gozará más que con la condición de ser encontrado en Cristo. Siempre según este autor, para Pablo la vida cristiana se desarrolla en torno a tres puntos:

- la *justificación*, que es un acontecimiento del pasado;
- la *santificación*, que es un acontecimiento presente, que depende de la justificación (acontecimiento pasado), pero con implicaciones futuras;
- la *salvación*, que es un acontecimiento futuro, ya anticipado y parcialmente experimentado en la justificación y la santificación, pero que depende claramente de ellos.

En su momento, S. Lyonnet ya había subrayado el valor futuro de la salvación en relación con la justificación cuando escribía: «Para los cristianos a los que Pablo se dirige, la justificación es una realidad del pasado, vinculada a la primera venida de Cristo; la salvación es una realidad aún futura, ligada a la segunda venida de Cristo y a la resurrección de los cuerpos». Este mismo autor había señalado igual-

mente que aunque Rom 8,24 emplea un tiempo del pasado (aoristo) para evocar la salvación, Pablo añade enseguida que esta salvación sólo está ahí a modo de esperanza: *«Porque ya estamos salvados, aunque sólo en esperanza; y es claro que la esperanza que se ve no es propiamente esperanza, pues ¿quién espera lo que tiene ante los ojos? Pero si esperamos lo que no vemos, estamos aguardando con perseverancia»* (Rom 8,24-25).

¿Cómo entender esta tensión que Pablo establece en el seno mismo de la obra de justificación? En primer lugar, recordando que todo el pensamiento de Pablo está marcado por la espera del regreso de Cristo, que concluirá lo que comenzó. En segundo lugar, no olvidando que la perspectiva del juicio planea sobre el conjunto de su obra. Así, retomando imágenes muy conocidas del judaísmo y del cristianismo primitivo, Pablo escribe al principio de la carta a los Romanos: *«Por el endurecimiento y la impenitencia de tu corazón estás atesorando ira para el día de la ira, cuando Dios se manifieste como justo juez y dé a cada uno según su merecido: a los que perseverando en la práctica del bien buscan gloria, honor e inmortalidad, les dará vida eterna, pero los que por egoísmo rechazaron la verdad y se abrazaron a la injusticia tendrán un castigo implacable»* (Rom 2,5-8).

Podríamos sorprendernos por estas afirmaciones, que parecen contradecir lo que Pablo afirma en esta misma carta con respecto a la justificación por la fe (Rom 3,20). Esto supondría olvidar que en numerosas ocasiones Pablo menciona el derecho soberano de Dios, que vendrá a juzgar a la humanidad (Rom 14,10-12). Entonces, todos comparecerán ante el trono de justicia de Dios (2 Cor 5,10) y cada uno deberá *«rendir cuentas a Dios de sí mismo»* (Rom 14,12; cf. 2,16). En ese momento, la obra de cada uno *«será verificada»* y el Señor *«iluminará lo*

*que se esconde en las tinieblas»*, al mismo tiempo que *«pondrá de manifiesto las intenciones del corazón»* (1 Cor 4,5). Entonces cada uno recibirá *«el premio o castigo que le corresponda por lo que hizo durante su existencia corporal»* (2 Cor 5,10).

Al mencionar esta tensión entre la justificación por la fe y la perspectiva de un juicio en el que cada uno será juzgado según lo que haya hecho, podemos preguntarnos si, estableciendo esta distancia temporal entre la justificación, la santificación y la salvación, Pablo no pretendía estimular en sus lectores un comportamiento ético que se correspondiera con la importancia de la justificación obtenida de Dios. Consciente de que la justificación inicial comportaba en sí misma la salvación futura, Pablo quería remitir a los destinatarios de sus cartas a la seriedad de su historia y de la elección de vida que tenían que hacer.

Una vez más, aparece la novedad del pensamiento de Pablo, que, no dejando de lado la perspectiva de un juicio final, sitúa la justificación al principio de un largo y exigente proceso de santificación. Por tanto, mientras que habitualmente la justificación era transferida al juicio final, Pablo afirma que ya es efectiva en el presente. Al mismo tiempo, al no negar la perspectiva de un juicio futuro, fundamenta en esta justificación recibida y acogida en la fe la exigencia y la posibilidad de una vida plenamente conforme al don de Dios. Así pues, para Pablo, justificación y salvación, aunque distintas, pertenecen al mismo proceso salvífico. Pasado, presente y futuro forman de esta manera una unidad en la que la perspectiva de la salvación futura viene a recordar que el don de la justicia no es algo estático, sino que, muy al contrario, se encuentra —como todo lo que ha sido dado en Cristo— en la tensión de una esperanza que es futura al mismo tiempo que tiene que construirse.

## De la justicia distributiva a la justicia que salva

Al término de esta presentación del pensamiento de Pablo me viene a la memoria esta frase de S. Lyonnet: «La justicia de Dios de la que habla Pablo no es la justicia *distributiva* que recompensa las obras, sino la justicia *salvífica* que cumple las promesas». Esta afirmación refleja perfectamente la concepción paulina de la justicia divina. En efecto, Dios es justo por su gracia y su fidelidad, pero lo es igualmente por su capacidad de salvar y de re-crear lo que el pecado había destruido. Por tanto, porque es inseparablemente creador y salvador, Dios puede «hacer justicia» a aquellos que ha creado, pues es el único en saber de lo que están hechos, con sus anhelos y sus expectativas, sus cargas de sufrimiento y la esperanza que habita en ellos. En este sentido, la justicia de Dios no es el reconocimiento de méritos o de derechos que se podría hacer valer, sino que es «la atención al derecho más profundo, a la sed de vivir y de ser reconocido que constituye lo profundo del hombre» (J. Guillet), independientemente de sus cualidades o de sus méritos.

Pero si Dios es el único justo, ¿puede el hombre ser justo? A esta pregunta, Pablo no dejará de

responder que, en virtud de la liberación obtenida por Jesucristo, la humanidad entera ha sido justificada. Por tanto, todo ser humano que pone su fe en Jesucristo es justo por la gracia de Dios. Pero es grande el peligro de olvidar que, si la gracia de Dios es primera, cualquier intento de añadir a la fe en Cristo prácticas u observancias que condicionaran la justificación vuelve a cambiar el Evangelio: «*Pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces Cristo habría muerto en vano*» (Gal 2,21; cf. Gal 1,7).

A este riesgo se añade otro, opuesto al primero. Consiste en no vivir de la justicia recibida porque se olvida que la fe en la justificación necesita el encuentro permanente con la seriedad del compromiso de Dios, tal como se ha revelado en la cruz. Volvemos a encontrar aquí la tensión que recorre el conjunto de la obra de Pablo: aunque la justicia se concede gratuitamente, independientemente de las obras, el cumplimiento de las obras es la condición necesaria para permanecer en la justicia y lograr la salvación.

# EL EVANGELIO DE MATEO

## «*BUSCAD ANTE TODO EL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA*» (Mt 6,33)

Aunque la palabra «justicia» aparece poco en el evangelio de Mateo (cinco veces en el sermón de la montaña y otras dos veces al principio y al final de su evangelio: 3,15 y 21,32), el tema de la justicia desempeña una función esencial en el pensamiento del evangelista. De manera general, la concepción mateana de la justicia proporciona a las misiones de Jesús y de Juan Bautista, lo mismo que a la vida del discípulo de Cristo, un tinte muy

particular. Pues si se puede decir que en Pablo la justicia representaba la situación del que es gratuitamente «ajustado» a Dios mediante la fe en Jesucristo, debemos decir que no sucede lo mismo en Mateo. Añadamos a esto la evidente presencia del tema del «juicio», como trasfondo del conjunto del evangelio de Mateo, y se entenderá que nos encontremos aquí ante un pensamiento original que, a primera vista, parece alejarse del de Pablo.

## «*Juan vino a vosotros por camino de justicia*» (Mt 21,32)

Hay que ir hasta el final del evangelio de Mateo para que se mencione el sentido de la misión de Juan Bautista. La parábola de los dos hijos (21,28-32), que posee su propia conclusión —«*Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el Reino de Dios*» (21,31b)—, conlleva una aplicación que parece haber sido añadida por Mateo: «*Porque vino Juan a vosotros por camino de justicia y no le creísteis; en cambio, los publicanos y las prostitutas le creyeron. Y vosotros, a pesar de verlo, no os arrepentisteis ni creísteis en él*» (21,32; cf. Lc 7,29-30).

Esta parábola se sitúa durante el ministerio de Jesús en Jerusalén, más particularmente durante la primera controversia en la que los jefes de los

sacerdotes y los ancianos del pueblo se oponen a Jesús con respecto a su autoridad (21,23-27). En ella vemos a Jesús que sólo acepta dar una explicación sobre su autoridad si sus interlocutores responden antes a su pregunta: «*El bautismo de Juan ¿de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres?*» (21,25). Pero la pregunta queda sin respuesta.

A diferencia del evangelio de Marcos, en Mateo este episodio es seguido por tres parábolas: la de los dos hijos (21,28-32), la de los viñadores homicidas (21,33-46) y la de los invitados homicidas (22,1-14). Estas parábolas parecen ilustrar, cada una a su manera, la condena que los que ostentan la autoridad religiosa atraen sobre sí por su oposición al Evangelio. Al mismo tiempo, por su rechazo a creer a Juan

Bautista, los jefes de los sacerdotes y los ancianos se parecen al hijo de la parábola, que, en un primer momento, había dicho «no» a su padre, para después cambiar de opinión (21,29). Sin embargo, de manera diferente, ellos no cambian de opinión. Queda una pregunta esencial con respecto a lo que estamos viendo: ¿cómo comprender este «camino de justicia» que Jesús atribuye a Juan Bautista y que sus detractores no siguieron?

El recuadro presenta un breve resumen sobre los empleos de esta expresión, de donde resulta que era bien conocida en el mundo bíblico y post-bíblico. Siempre implica aproximadamente el mismo significado: la vía o el camino de la justicia designa una conducta conforme a la voluntad divina. En este sentido es como Mateo utiliza esta expresión, pero con un matiz diferentemente apreciado por los exégetas.

## EL CAMINO DE LA JUSTICIA

Para comprender el sentido de esta expresión, una primera clave nos viene del mundo bíblico, donde «el camino de la justicia» evoca en general una existencia y una conducta conformes a las exigencias de la justicia. Así, el autor del libro de los Proverbios promete largos días y la bendición divina a los que caminan por «el camino de la justicia» (Prov 16,31, cf 8,20, 12,28, 16,17, 21,21, Tob 1,3, etc.) Y el salmista se extasia «*En prados de hierba fresca me hace reposar, me conduce junto a aguas tranquilas, y repone mis fuerzas. Me guía por sendas de justicia, haciendo honor a su nombre*» (Sal 23,3). Por el contrario, Job censura a los que «*no conocen el camino de la justicia*» (24,13), y Prov 21,16 menciona la amenaza que pesa sobre el hombre «*que se aparta del camino de la justicia*»

En el judaísmo postbíblico, el camino de la justicia parece coincidir igualmente con la observancia de los mandamientos. Así, podemos leer en el Libro de Henoc «*Entonces, dichosos todos los que hayan escuchado las palabras de los sabios y las hayan aprendido, para cumplir los mandamientos del Altísimo, a fin de caminar por los caminos de su justicia, de no desviarse con los que se desvían y de ser salvados*» (Hen 99,10). Encontramos también esta bella oración al comienzo del Libro de los Jubileos «*Haz descansar tu misericordia sobre tu pueblo, Señor. Crea en ellos un espíritu recto, no permitas que el espíritu de Beliar (Satan) domine sobre ellos, para acusarlos ante ti y desviarlos de los caminos de la justicia, para hacerlos perecer ante tu rostro*» (Jub 1,20, cf 23,26, 25,15).

En Qumrán, el punto de vista es siempre el de la fidelidad a la observancia de los mandamientos. El *Documento de Damasco* ataca al impío que se ha «*desviado de los senderos de justicia y ha desplazado el límite que los antepasados habían fijado*» (CD 1,16). De manera diferente, el autor de los *Himnos* da gracias a Dios «*Tú diriges mis pasos en la verdad hacia los senderos de justicia, a fin de que camine ante ti*» (1 QH 7,14).

En el cristianismo primitivo, la expresión aparece en la segunda carta de Pedro (2 Pe 2,21). Los falsos doctores conocieron «*el camino de la justicia*», pero se desviaron del «*santo mandamiento*», es la prueba de que no poseían el verdadero conocimiento del Señor y Salvador.

En la misma época, el autor de la *Carta de Bernabé* está convencido de que podrá ofrecer un servicio a sus lectores, pues escribe «*El Señor me ha acompañado en el camino de la justicia*» (Bernabé 1,4). Siempre en su opinión, «*es justo que perezca el hombre que, teniendo conocimiento del camino de la justicia, se mantiene en el camino de las tinieblas*» (5,4). En esta obra, a la antítesis que opone el «camino de la justicia» y el «camino de la injusticia» corresponde naturalmente la que opone el «camino de la luz» y el «camino de las tinieblas». La consecuencia es evidente «*Por tanto, es bueno que, instruidos con todas las disposiciones (dikaiómata) del Señor que están escritas, caminemos con él*» (21,1). En resumen, el camino de la justicia consiste en conducirse según las prescripciones divinas.

En efecto, algunos autores estiman que esta afirmación de Jesús: «*Juan vino a vosotros por camino de justicia*», evoca la conducta de Juan Bautista y su fidelidad a la voluntad de Dios. Esta interpretación se corresponde con el sentido tradicional de la expresión «camino de justicia», ya que al decir de alguien que se encuentra en el camino de la justicia se reconoce que su conducta es conforme a la voluntad divina y que, por tanto, es justo.

Sin embargo, otros exégetas consideran que el texto de Mateo no sugiere solamente la conducta de Juan Bautista, sino la predicación de aquel que indicaba a sus compatriotas el camino a seguir para ser justo. Esta interpretación tiene la ventaja de apoyarse en el contexto inmediato, que se refiere a la misión recibida de Dios por Juan con respecto a Israel. Ahora bien, como ya se ha dicho, a diferencia de los publicanos y de las prostitutas, los que ostentan la autoridad religiosa no han creído. A esto se añade el hecho de que Mateo precise: «*Juan vino a vosotros*» (21,32). Por tanto, no se trata solamente de su comportamiento personal, sino de su misión y del mensaje del que era portador para sus contemporáneos: mensaje de conversión y de práctica de la justicia. Si éste fuera el caso, Mateo no afirmarí, por tanto, que el propio

Juan se encontraba en el camino de la justicia, sino que era el mensajero del camino de la justicia.

Reconozcámoslo, estas dos interpretaciones no son contradictorias. Sin duda, por esta razón es por la que algunos exégetas adoptan una postura neutra, rechazando decidir entre justicia practicada y justicia enseñada. Sabiendo que es natural que una predicación encuentre su garantía en la conducta personal del que es su mensajero, insisten en el hecho de que habría sido anormal que el camino de justicia enseñado por Juan Bautista no se tradujera en su propia manera de practicar la justicia.

Mensajero de una justicia que practicaba realmente, y de la que daba frutos, Juan Bautista tenía que haber sido acogido. No fue así. Por el contrario, los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo rechazaron reconocer su propio ideal en la justicia practicada y enseñada por Juan Bautista. Eso es lo que hace aún más trágica la sentencia de Jesús: «*Juan vino a vosotros por el camino de justicia y no le creísteis; en cambio, los publicanos y las prostitutas le creyeron. Y vosotros, a pesar de verlo, no os arrepentisteis ni creísteis en él*» (21,32).

### **«*Conviene que así cumplamos toda justicia*» (Mt 3,15)**

En Mateo, el relato del bautismo de Jesús implica dos elementos que son claramente distintos: a) la visión celestial concedida a Jesús en las orillas del Jordán, inmediatamente después de su bautismo (Mt 3,13.16-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22); b) un diálogo que Mateo es el único evangelista en insertar aquí. Este diálogo tiene como punto

de partida a Juan Bautista protestando por la idea de bautizar a Jesús: «*Pero Juan trataba de impedirselo diciendo: "Soy yo el que necesito que tú me bautices, y ¿eres tú el que vienes a mí?"*». Jesús le respondió: «*Deja eso ahora; pues conviene que así cumplamos toda justicia*» (Mt 3,14-15).



Este diálogo introduce un dato heterogéneo en el relato primitivo. En efecto, el relato inicial (3,13), común con los otros evangelistas, tendía a valorar la manifestación solemne de la filiación divina de Jesús en el momento en que iba a inaugurar su ministerio. De modo diferente, el diálogo (3,14-15) versa sobre la naturaleza de la relación entre Juan Bautista y Jesús, así como sobre las consecuencias de la recepción del bautismo de Jesús por Juan Bautista.

Algunos versículos antes (3,1-12), Mateo había subrayado la superioridad de Jesús sobre Juan Bautista. En efecto, al relacionar los mensajes de cada uno (3,2; cf. 4,17), Mateo había distinguido el bautismo de Juan del de Jesús: es un bautismo con vistas a la conversión (3,11) y no «*para el perdón de los pecados*» (cf. Mc 1,4 y Lc 3,3). Un poco más allá, Mateo, por boca de Juan Bautista, había anunciado que Cristo, en el día del juicio, recogería «*su trigo*» (Mt 3,12), y no «*el trigo*» (Lc 3,17). Para los evangelistas era, ciertamente, una manera de afirmar que los elegidos pertenecerían a Cristo, y a ningún otro. Finalmente, Mateo, más que Marcos, había subrayado el camino deliberado de Jesús, que venía para hacerse bautizar por Juan Bautista: «*Entonces aparece Jesús, que viene de Galilea al Jordán, donde Juan, para ser bautizado por él*» (3,13; cf. Mc 1,9).

Si añadimos a estos diferentes elementos la importancia del trabajo redaccional de Mateo, particularmente perceptible en el diálogo que precede al bautismo de Jesús, entenderemos que la interpretación de la respuesta de Jesús a Juan Bautista –«*Deja eso ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia*» (3,15)– puede tener una gran importancia para una correcta comprensión de la misión de Jesús en el evangelio de Mateo.

En realidad, las interpretaciones de esta respuesta de Jesús a Juan Bautista dependen del significado que se dé a las palabras «*justicia*» y «*cumplir*». ¿Hay que ver en la justicia de la que habla aquí Mateo un contenido teológico que podría emparentarlo con el sentido que tiene en Pablo? ¿O hay que interpretarlo en el sentido de una conducta recta, que corresponde a obligaciones a las que conviene someterse? Sabiendo, como ya hemos visto, que la justicia se define en Mateo como un comportamiento conforme a la voluntad de Dios, mediando la observancia fiel de las prescripciones divinas, esta segunda interpretación parece que es la que tiene que prevalecer.

En cuanto al verbo «*cumplir*», podemos ver en él el equivalente del verbo «*observar*» o, lo que viene a ser lo mismo, «*poner en práctica*». En este caso, la respuesta de Jesús a Juan Bautista podría entenderse como la manifestación de su voluntad de observar el conjunto de las prácticas de la vida religiosa judía (cf. 6,1), que corresponden a la voluntad de Dios. Pero muchos autores consideran esta interpretación demasiado frágil y poco conforme con el sentido que Mateo vincula al verbo «*cumplir*». Entonces se mencionan las famosas citas bíblicas donde el verbo «*estar cumplido*» se refiere al cumplimiento de las Escrituras (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9). Se mencionan igualmente otros pasajes de Mateo en los que el verbo «*cumplir*» implica la idea de llevar a término superándolo.

Entre ellos figura la famosa declaración de Jesús a propósito de la ley: «*No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas; no he venido a abolirlas, sino a darles cumplimiento*» (5,17). Parece evidente que el verbo «*cumplir*» no hay que entenderlo aquí en el sentido de una

simple observancia de las prescripciones de la ley y de los profetas, sino en el sentido de que Jesús ha llevado a su perfección lo que había sido prescrito por la ley y recordado por los profetas.

Esta interpretación ilumina la respuesta de Jesús a Juan Bautista. Para Mateo, Jesús, al recibir el bautismo, y Juan Bautista, al dárselo, han realizado juntos un acto que convenía a su común misión: llevar a su perfección la observancia de cualquier forma de justicia. Para esto era preciso que observaran íntegramente todo lo que formaba parte de su misión, y que lo hicieran de una manera irreprochable. Respondiendo a Juan Bautista: «*Deja eso ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia*», Jesús manifestaba, por tanto, su entera sumisión a la voluntad divina y su deseo, lo mismo que Juan, y junto a él, de cumplir perfectamente todo lo que Dios les pedía. Reconocía también que habría faltado algo a su obediencia a Dios –y, por

tanto, a su justicia– si no se hubiera sometido al bautismo de Juan o si Juan hubiera rechazado concedérselo. Toda posibilidad de subordinación del tipo que fuera de Jesús a Juan Bautista quedaba, por lo mismo, eliminada.

Esto viene a confirmar lo que ya sospechábamos: en el evangelio de Mateo, la palabra «justicia» se aplica a una conducta que es justa y hace justo porque está totalmente conforme con la voluntad divina. Esta actitud caracterizó tanto la manera de actuar de Jesús como la de Juan Bautista: uno y otro son perfectamente justos, porque se sometieron sin restricciones a todo lo que les había sido prescrito por Dios y a todas las exigencias relativas a su misión. Al presentarlos así, Mateo sin duda quería indicar a sus lectores el camino de justicia en el que debían comprometerse a su vez. Esto aparece muy particularmente en el célebre sermón de la montaña.

## La justicia y el sermón de la montaña

Ya hemos señalado que el término «justicia» tenía muy especialmente el sermón de la montaña, donde aparece cinco veces (5,6.10.20; 6,1.33). En efecto, dos bienaventuranzas tienen como tema central la justicia: «*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados*» (5,6); «*Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos*» (5,10). Pero Mateo menciona este tema igualmente en el pasaje que introduce las famosas antítesis de Jesús: «*Habéis oído que se dijo... Pues yo os digo...*» (5,21-48; cf. 5,20), así como al principio de su enseñanza sobre la limosna, la oración y

el ayuno (6,1). Finalmente, el tema de la justicia viene a cerrar la exhortación de Jesús para que no se inquieten por lo que van a comer o con lo que van a vestirse: «*Buscad primero su Reino (de Dios) y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura*» (6,33).

Los límites de este trabajo no nos permiten estudiar cada uno de los cinco versículos en los que aparece la palabra «justicia». Por tanto, hemos elegido estudiar dos de ellos que parecen esenciales para comprender la concepción de la justicia que recorre el conjunto del sermón de la montaña:

— «*Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos*» (5,20).

— «*Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos; de lo contrario, no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial*» (6,1).

Estas dos afirmaciones introducen dos desarrollos capitales del sermón de la montaña. Como veremos en lo que sigue, formulan la tesis general de este discurso. Esta tesis es iluminada con diferentes ejemplos: se trata de las seis antítesis que siguen a la exhortación a buscar una justicia que supere la de los escribas y fariseos (5,20) y los tres ejemplos (limosna, oración y ayuno) que ilustran la advertencia de Jesús frente a una práctica demasiado ostentosa de la justicia que apuntaría sobre todo a atraerse el favor de los hombres (6,1). En ambos casos, un mismo pronombre personal determina la justicia que hay que buscar o poner en práctica: «**vuestra justicia**». Solamente otro pasaje del Nuevo Testamento determina de la misma manera la justicia. Es un pasaje de la segunda carta a los Corintios, donde se encuentra la expresión «*vuestra justicia*», así como su vinculación con la idea de «abundancia» (2 Cor 9,8-10)

— «*Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos*» (5,20)

En una primera lectura de esta declaración de Jesús, vemos claramente que la justicia es definida, en primer lugar, con relación a la de los escribas y los fariseos. En esta comparación entre la actitud de los escribas y los fariseos y lo que Jesús espera de sus discípulos aparece que, en materia de justicia, los discípulos de Jesús tienen que ha-

cer más que los que eran considerados entonces como «profesionales de la justicia». ¿Cómo entender este «plus» que se les pide?

Para saberlo, basta con recorrer las antítesis que siguen a la exhortación de Jesús. La prohibición de matar se extiende a la cólera y a los insultos (5,21-22); la del adulterio, a la mirada de deseo (5,27-28). La obligación de no jurar en falso se sustituye por la prohibición de cualquier juramento (5,33-37), y la prohibición de vengarse más allá del daño sufrido, por la obligación de ceder ante el que

## LOS LECTORES DE MATEO

La oposición que, en su presentación de la justicia, establece Mateo entre las prácticas de los discípulos de Cristo y las de los escribas y fariseos no es extraña a las circunstancias en las que escribió su evangelio. En efecto, parece que Mateo redactó su obra para una comunidad mayoritariamente judeocristiana, que emigró a Siria en los años ochenta y que quizás vivía en Antioquía. Esta comunidad, traumatizada por lo que acababa de vivir (persecución por parte de la Sinagoga, destrucción de Jerusalén, expulsión, etc.), tenía necesidad de ser confortada en su fe, al mismo tiempo que tenía que entender por qué Israel había rechazado el Evangelio. A esto es a lo que se entrega Mateo a lo largo de su obra.

En este contexto, era grande el peligro de difamar a aquellos a quienes se podía acusar de estar en el origen de las desgracias de los cristianos. La descripción que hace Mateo de los fariseos es una muestra de ello (Mt 23). La contrastada presentación de la justicia de los escribas y los fariseos y de la que recomienda Jesús para sus discípulos podría ser otra ilustración de esto. No es menos cierto que esta diferencia de actitud ilumina la originalidad del mensaje de Cristo. Historia y teología se superponen constantemente.

causa el daño (5,38-42). Finalmente, mientras que la ley mosaica prescribía el amor por los compatriotas, Jesús afirma: «*Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen. De este modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos y manda la lluvia sobre justos e injustos*» (5,43-45).

Un rasgo común recorre el conjunto de estas antítesis: la preocupación por radicalizar la observancia de la ley inscribiéndola en la voluntad originaria de Dios. Esta radicalización no consiste en multiplicar las exigencias y las prohibiciones. Por tanto, no es de orden cuantitativo, sino cualitativo. Puesto que, al recordar que no hay otro criterio que el del amor sin límites al prójimo, libera a la ley de la casuística en la que había sido encerrada, preconiza una obediencia total y sin reservas a la voluntad de Dios. Entendemos entonces que, en el número de prácticas prohibidas desde ese momento, Jesús mencione el repudio, que, sin embargo, estaba autorizado por la ley judía (5,31-32).

Esta invitación a una obediencia que no sea parcelaria y limitada domina de tal manera el pensamiento de Mateo que no duda en escribir como conclusión de las antítesis: «*Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto*» (5,48, diferente de Lc 6,36). Es el signo de que, para Mateo, los discípulos de Cristo deben imitar la perfección divina.

El final del sermón de la montaña tiene igualmente un gran interés. Ciertamente, la palabra «justicia» no aparece en él, pero la insistencia con la que Mateo subraya la necesidad de poner en práctica la enseñanza recibida para ser admitido en el Reino de los Cielos guarda relación con la preo-

cupación expresada en 5,20: «*No todo el que me dice '¡Señor, Señor!' entrará en el Reino de los Cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos*» (7,21). A esto hay que añadir que si la expresión «hacer la voluntad de Dios» aparece en otros dos lugares del evangelio de Mateo (12,50 y 21,31), la entrada en el Reino de los Cielos está condicionada frecuentemente por algunas exigencias: parábolas de los dos hijos (21,31-32), de los invitados al banquete (22,2-14), de las diez vírgenes (25,1-13) o la descripción del juicio final (25,31-46).

Por otra parte, es muy significativa la manera en que la carta atribuida a Clemente de Roma (hacia el 150) cita Mt 7,21: «*No será salvado cualquiera que me diga 'Señor, Señor', sino aquel que practique la justicia*» (2 Clem 4,2). La idea de «salvación» es sustituida aquí por la de «la entrada en el Reino de los Cielos», de la que se ofrece correctamente su sentido. La expresión «hacer la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» se convierte en «practicar la justicia». Podemos imaginar que Mateo no habría desautorizado esta transposición.

Por tanto, de la declaración de Jesús que introduce las antítesis mateanas quedémonos con que es verdaderamente justo el discípulo de Cristo que acoge la radicalidad de las exigencias del amor de Dios. Por tanto, más concretamente, a los ojos de Mateo es justo aquel que se muestra perfecto (5,48), se abstiene de toda actitud de cólera contra su hermano (5,21-22) o de cualquier mirada de deseo (5,28), se conforma, en espíritu y en los actos, a la voluntad originaria del Creador, «cuando llama al hombre a consagrarse totalmente a Dios, a fin de que esté totalmente consagrado a su prójimo» (J. Zumstein). Esto es lo que ilustra otra sentencia de Jesús.

— *«Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos»* (6,1).

Esta advertencia de Jesús viene inmediatamente después de las antítesis que, como acabamos de ver, ilustraban la invitación de Cristo a buscar una justicia que superara la de los escribas y fariseos. Precede a una enseñanza de Jesús sobre la manera de practicar la limosna (6,2-3). Pero esta recomendación concierne igualmente a las instrucciones que siguen sobre la práctica de la oración y del ayuno (6,5-8.16-18). Por tanto, podemos pensar que, a pesar de las digresiones de los versículos 9-15 sobre la oración, las tres acti-

tudes que hay que adoptar frente a la limosna, la oración y al ayuno ilustran la enseñanza formulada en 6,1.

Ésta es la postura de los que consideran que, aunque en 5,20 Mateo definía la justicia cristiana con relación a las prescripciones de la ley, mostrando que su cumplimiento consistía en ir más lejos que la observancia farisea, aquí se trata de su relación con la limosna, la oración y el ayuno, considerados entonces como las tres grandes obras de la piedad judía. Con la única diferencia de que, ciertamente, en este pasaje no se pide hacer más, sino actuar de otra manera.

### *«No seáis como los hipócritas»*

De la hipocresía se trata tanto en la enseñanza sobre la limosna como en la de la oración y el ayuno:

— *«Por eso, cuando des limosna, no vayas pregonándolo, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para que los alaben los hombres»* (6,2).

— *«Cuando oréis, no seáis como los hipócritas, a quienes les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para que los vea la gente»* (6,5).

— *«Cuando ayunéis, no andéis cariacontecidos, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que la gente vea que ayunan»* (6,16).

Mateo se explica en otra parte sobre lo que entiendo por hipocresía: hay hipocresía cuando la apa-

riencia exterior no se corresponde con la realidad interior (cf. 23,27-28). Por tanto, son calificados de «hipócritas» aquellos que ayunan ante los hombres para hacerse notar. Esto no quiere decir que no ayunen o que lo finjan, sino que lo hagan «para que la gente vea que ayunan» (6,16b). Del ayuno verdadero, como práctica religiosa, sólo han mantenido el signo exterior. Puesto que no ayunan para Dios, sino para atraer las alabanzas de los hombres, se han separado de su dimensión propiamente religiosa.

Esta constatación vale igualmente para la oración (6,5). Dado que las oraciones de los hipócritas no son fingidas, si en ellas hay hipocresía lo es porque los que rezan buscan en primer lugar el beneplácito de los hombres y porque no se preocupan en primer lugar de Dios. El caso de la limosna no es diferente (v. 2): los hipócritas dan realmente su

dinero, pero si lo dan es para atraerse las alabanzas de los hombres. Una práctica semejante no puede ser considerada como una obra de piedad, ya que no se hace con vistas a Dios.

Por tanto, Mateo reprocha a los hipócritas no tener más que una justicia exterior, más preocupada por atraerse las alabanzas de los hombres que por agradar a Dios. Para él, semejante conducta sólo puede vaciar el ayuno, la limosna y la oración de la orientación espiritual que suponen y que deberían manifestar. Por eso es por lo que, más que su vanidad, Jesús denuncia la hipocresía de los que se comportan así.

Releída a la luz de esta enseñanza, esta solemne advertencia de Jesús: «*Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos*» (6,1), reviste un sentido muy particular. En efecto, en ella la justicia es interpretada en un sentido propiamente religioso: concierne a las prácticas religiosas, que deben ser hechas para Dios y ante Dios. Privadas de esta orientación, estas prácticas pierden toda relación con la justicia verdadera, la que resulta de la aprobación dada por Dios a las acciones llevadas a cabo para agradarle. Ahora bien —observa Mateo—, los hipócritas «*ya han recibido su recompensa*» (6,2.5.16).

### «*Ya han recibido su recompensa*»

Al mencionar la recompensa que los hipócritas ya han recibido de los hombres, Mateo da a entender que se promete otra recompensa a aquellos a quienes la aprobación divina vaya a recompensar por su auténtica justicia (religión). Esto es lo que resulta, a primera vista, sorprendente. En efecto, habría cabido esperar que, en su enseñanza sobre la justicia, Mateo preconizara una actitud desinteresada. Por otra parte, como lo demuestra esta bella exhortación de la Misná, un desinterés semejante no era extraño al judaísmo: «*No seáis como criados que sirven a su amo en razón del salario que van a recibir, sino sed como criados que sirven a su amo como si no fueran a recibir salario, y que el temor de los Cielos (= de Dios) habite en vosotros*» (Pirqué Abot 1,3). Ahora bien, no hay nada similar en Mateo, para quien la recompensa futura parece inscribirse en la espera del juicio futuro.

En efecto, a lo largo del evangelio de Mateo planea la perspectiva del juicio final, del cual conocemos el fresco del capítulo 25. Así, una condena rigurosa espera tanto a las ciudades del Lago que no escucharon la predicación de Jesús (11,20-24) como a la generación incrédula que no se convirtió a su Palabra (12,39-42). Nos enteramos igualmente de que entonces el juicio de Sodoma y Gomorra no será nada en comparación con lo que sufrirán los que han rehusado convertirse: a causa de su indiferencia hacia los pequeños y los pobres, serán entregados a la pena eterna (25,41.46). Es el signo de que la actitud hacia el prójimo será determinante y de que cada uno será juzgado con la misma medida que haya aplicado a los otros (7,1-2).

Al insistir tanto Mateo en la perspectiva del juicio futuro, ni trata de suscitar el miedo ni, por otra

## EL JUICIO

Es un hecho que el evangelio de Mateo otorga un lugar importante al tema del juicio (11,21-24; 13,36-43; 18,23-35; 22,1-14; 25,31-46; etc.). Al presentar a Jesús como un mensajero del juicio, Mateo lo sitúa en la línea de los profetas del Antiguo Testamento (Am 5,18ss; Is 2,11; Sof 1,14.15; Joel 1,15; 4,12ss; Jr 30,5-7; cf. Dn 7,9-12.26; Sab 4,20-5,23). Instaure así un vínculo entre la invitación de éstos a la conversión y la de Jesús, pues no hay que olvidar que el lenguaje del juicio no tiene otra función que la de llamar al arrepentimiento.

Haciendo esto, ciertamente Mateo no es ajeno a la apocalíptica judía, que había desarrollado ampliamente el tema del juicio final con innumerables imágenes (Hen 46,5; 63,1; cf. Mt 13,39; 24,31; 25,31; etc.). Pero podemos preguntarnos también en qué medida la presentación de Mateo no está condicionada por un riesgo que quiere evitar a la comunidad cristiana a la que se dirige: el de no utilizar la experiencia de la historia de Israel y encerrarse en una seguridad engañosa, la de ser el nuevo pueblo elegido (cf. 21,43).

Así, a lo largo de su evangelio, Mateo recuerda a sus lectores que no basta con entrar en la comunidad cristiana para estar salvado (22,11-14), pues la salvación no es una adquisición, sino una tarea que hay que llevar a cabo. Desde esta perspectiva, exhorta a sus lectores a vivir el tiempo que se les ha concedido con obediencia a la enseñanza recibida, esperando el juicio. Por eso también, sin duda, la última recomendación que les dirige es la de la vigilancia (24,42; 25,13; 26,38.40.41). Más que una invitación a la conversión, el tema del juicio se convierte así en una invitación a la responsabilidad.

parte, quiere conducir a una árida moral del deber. Tal como aparece en la historia del centurión de Cafarnaún (8,5-13) y en la parábola de los viñadores homicidas (21,33-46), así como en la de los invitados al banquete nupcial (22,1-14), quiere

evitar que la comunidad cristiana se instale en una falsa seguridad y en un peligroso triunfalismo frente al judaísmo. El fracaso de Israel, que estaba en el origen del nacimiento de la Iglesia, debe quedar para la comunidad cristiana como una advertencia permanente y temible, pues no basta con ser llamado, sino que hace falta ser elegido (cf. 22,14).

Concluyendo así la parábola de los invitados al banquete nupcial (22,1-14), Mateo recuerda a sus lectores que la acogida en la comunidad cristiana, compuesta por buenos y malos (cf. 22,10), compromete a cada uno a una transformación de vida y a actitudes conformes a la llamada recibida. En este contexto, el invitado, que se encuentra sin traje de boda y es arrojado «fuera, a las tinieblas» (22,13), se convierte en el símbolo del «creyente inconsecuente que no responde a la gracia que se le otorga con una obediencia fiel» (J. Zumschein). Se muestra indigno de la invitación que ha recibido.

Algunos capítulos más allá, en la gran escena del juicio final, Mateo mencionará seis gestos fundamentales reconocidos como las «obras de misericordia»; dar de comer a los que tienen hambre, apagar la sed de los sedientos, acoger a los extranjeros, vestir a los que están desnudos y visitar a los enfermos y a los presos. Conocidos por los pueblos del Oriente Próximo, estos gestos no tenían nada de original; estaban marcados por el sello de la evidencia y de la urgencia. Sin embargo, Mateo, indicando dónde se encuentra la originalidad del Evangelio —a saber: Cristo se declara a favor de los pequeños y los pobres y se identifica con su destino—, lanza una temible advertencia: únicamente el comportamiento ético revela la seriedad de la fe. He aquí por qué los gestos de misericordia, llevados

a cabo con respecto a los hermanos necesitados decidirán el destino último de cada uno.

Insistiendo así en el hecho de que Cristo sólo es verdaderamente creído y confesado allí donde las exigencias inherentes a la justicia revelada en el Evangelio son plenamente acogidas y observadas, Mateo prepara a sus lectores para el juicio futuro, cuando la verdad de los corazones y de los hechos se revele plenamente.

Sin embargo, se corría un riesgo al insistir tanto en el juicio futuro como en la necesidad de dar frutos (cf. 3,8.10; 7,16-20; 12,33; 13,8; 21,19): el de

aquel que se pone a calcular las recompensas futuras en proporción exacta a los méritos o a los frutos reconocidos. Todo muestra que Mateo era consciente de ello. En efecto, es en su evangelio donde todos los obreros de la viña reciben el mismo salario, sea cual fuere el trabajo realizado (20,1-16). Es también en él, contrariamente a la versión de Lucas, donde los siervos que han hecho fructificar sus talentos reciben la misma recompensa, cualquiera que fuere el resultado obtenido (25,14-23; cf. Lc 19,12-27). Por tanto, lo importante es saber que Dios «devolverá» lo que se haya hecho por él (6,4.6.18), y no tanto ser informado sobre las modalidades de esta retribución.

## Conclusión

Situadas en cabeza de dos secciones fundamentales del sermón de la montaña, la exhortación a buscar una justicia que supere la de los escribas y fariseos (5,2) y la advertencia de Jesús frente a una práctica de la justicia que apunte sobre todo a atraerse los favores de los hombres (6,1) constituyen dos aspectos esenciales de la concepción mateana de la justicia evangélica. Esta justicia, condición necesaria para ser admitido en el Reino de los Cielos, va más allá de la letra de la ley (5,21-47); es exigencia de perfección (5,48). Entendida como una sumisión total a la voluntad originaria de Dios, no tiene otro límite que el de un amor sin límites, núcleo y resumen de la *Torá* (cf. 7,12; 19,19; 22,34-40; 25,31-46).

Aunque se traduce en actos de piedad tan importantes como la limosna, la oración y el ayuno, la justicia predicada por Mateo no puede contentarse con prácticas puramente exteriores. En efec-

to, una conducta exteriormente religiosa, pero que no procede de una actitud interior semejante, no puede producir una justicia auténtica, capaz de agradar a Dios y recibir su aprobación. Por tanto, para Mateo, toda práctica religiosa sólo tiene valor real a los ojos de Dios si es vivida con un espíritu religioso (6,1-18). Realizar un acto de piedad para atraerse la estima de las gentes es simular una religión que no se tiene; por tanto, es dar muestras de hipocresía.

Definida a la vez en función de las intenciones reales de Dios y de las de los creyentes que actúan en el mundo, la «justicia» evocada por Mateo se corresponde con el ideal heredado del judaísmo. Mateo se ha servido de ella para definir las misiones de Jesús y de Juan Bautista, venidos para «cumplir toda justicia» (3,15; cf. 21,32). Al inscribir-la en el número de las bienaventuranzas: «*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,*



porque ellos serán saciados», sin duda quiere recordar igualmente a sus lectores la urgencia y la necesidad de una búsqueda real y concreta de la perfección evangélica. ¿Descuida por ello la importancia de la gracia divina? Ciertamente, no, pero no quiere un cristianismo donde nos contentemos con decir «¡Señor, Señor!» (7,21), pues no hay cristianismo más que actuando. Finalmente, a los que sufren o tengan que sufrir en razón de su fidelidad a los preceptos de Dios, por tanto de su justicia, les anuncia: «*Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos*» (5,10).

A aquellos a quienes la concepción mateana de la justicia pudiera asustar, bastará con recordarles que, en el evangelio de Mateo, la promesa de la dicha –las *bienaventuranzas*– precede a las exigencias de la justicia que hay que buscar y poner en práctica (5,1-12). No olvidemos, asimismo, que esta búsqueda de la justicia se sitúa en el marco de una comunidad fraterna que se recibe de la misericordia divina y que se reconoce invitada a practicar sin reservas el perdón mutuo (cf. 18,15-18). Finalmente, para Mateo, buscar la justicia es, en primer lugar, responder a la llamada de Cristo en la acogida de su presencia compasiva: «*Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo*» (28,20; cf. 1,23). Éste es quien puede evitar todo legalismo.

## UNA IGLESIA FRATERNA

El evangelio de Mateo es reconocido como el evangelio eclesial por excelencia. Esto no procede solamente del hecho de que Mateo sea el único en emplear la palabra «iglesia» (16,18 y 18,17), sino de la estructura de conjunto del evangelio y de la importancia concedida a la «fraternidad cristiana». En efecto, en Mateo, la Iglesia aparece como una comunidad fraterna. El término «hermano» aparece muchas veces en él para designar a los miembros de la comunidad (5,22-24; 7,3-5; 18,15.21.35). Esta denominación tiñe sus mutuas relaciones y aleja todo espíritu de casta o cualquier forma de privilegio (cf. 23,8).

Esta llamada a la fraternidad no impide a Mateo subrayar la particular función de los discípulos, en especial de los Doce (4,18-22; 5,1; 13,10-17.36-43; 14,15ss; 15,36). Entre los Doce, a Pedro se le concede incluso un lugar muy especial (14,28-31; 16,13-20; 17,24-27). Sin embargo, aunque Mateo no niega que, en el seno de la fraternidad cristiana, algunos puedan ejercer responsabilidades particulares, para él estas responsabilidades no pueden ser ejercidas más que con un espíritu de servicio (20,26-28; cf. 23,8). A imagen de Cristo, que acoge a los pecadores y a los pequeños, igualmente la comunidad cristiana debe acoger a todo el mundo (13,36-43; cf. 21,8-11) y debe hacer todo lo posible para que ningún pequeño se pierda (18,14). De la misma manera, no es el rigorismo de los esenios de Qumrán el que debe regular los procesos de admisión o de exclusión en la comunidad, sino la preocupación por la corrección fraterna y la incesante llamada a la misericordia divina (18,15-18; cf. 18,21-22.35).

# LA CARTA DE SANTIAGO

## «EL HOMBRE ES JUSTIFICADO POR LAS OBRAS Y NO POR LA FE SOLAMENTE»

(Sant 2,24)

El contraste entre Pablo y Santiago se ha convertido en un lugar común en el debate exegético y teológico. Se lo debemos a Martín Lutero, quien consideraba que la carta de Santiago estaba desprovista de todo carácter evangélico y decía de ella que era una «carta de paja», buena sólo para encender la estufa. También habían sido categóricas sus palabras con respecto a los que trataban de conciliar a Pablo con Santiago: «Me quitaré el sombrero ante quien consiga armonizarlos y me dejaré insultar como un loco».

Sin embargo, en su comentario de la carta a los Romanos, Lutero había mantenido una posición más conciliadora: «Cuando Santiago y el apóstol (Pablo) afirman que el hombre es justificado por las obras, se oponen a la falsa interpretación de los que mantienen que la fe, sin las obras que le son propias, bastaría (*fidem sine operibus suis sufficere putabant*)». Y añadía: «El apóstol no dice que la fe justifique sin las obras (...), sino que la fe justifica sin las obras de la ley. Por tanto, la justificación exige no las obras de la ley, sino la fe viva, que lleva a cabo sus propias obras». Como se sabe, Calvino se alinearé con esta interpretación, recordando que Santiago no quería tratar de manera explícita la doctrina de la justificación gratuita. Lo que pedía era «una justicia que se manifestara a través de las obras».

Por tanto, abordar la carta de Santiago es entrar en el debate que divide a los que acogen de manera positiva la aportación de Santiago, considerándolo como un correctivo necesario de algunas lecturas erróneas o desviadas del pensamiento de Pablo, y los que, por el contrario, piensan que todo opone a Santiago y a Pablo. Sin entrar directamente en este debate, en este capítulo trataremos de

### ¿QUIÉN ESCRIBIÓ LA CARTA DE SANTIAGO?

La presentación de Santiago (Jacob) desde las primeras palabras de la carta como «*siervo de Dios y del Señor Jesucristo*» (Sant 1,1) es vaga; da lugar a todo tipo de hipótesis. Sin embargo, la calidad del griego, así como las referencias bíblicas, tomadas de los Setenta y no de la Biblia hebrea, dan a entender que su autor era un hombre cultivado. Además, el conocimiento del pensamiento de Pablo y, sobre todo, la estructura eclesial subyacente en 3,1 («*No queráis todos llegar a ser maestros*») y 5,14-15 («*Que llame a los presbíteros de la Iglesia para que oren sobre él y lo unjan con óleo en nombre del Señor*») parecen indicar una fecha de redacción cercana a finales del siglo I.

Por tanto, podemos concluir que esta carta verosíblemente fue redactada mucho después de la muerte de Santiago (¿el hermano del Señor?), sin duda por alguien que apelaba a su autoridad.

presentar el modo en que Santiago concibe la justicia de los hombres y su relación con la fe. Para

esto, se imponen algunas observaciones de vocabulario.

## Justicia, fe, obras

La palabra «justicia» sólo está presente tres veces en la carta de Santiago. En primer lugar, la encontramos en una expresión lapidaria e incisiva: «*La ira del hombre no obra la justicia de Dios*» (1,20). Algunos autores piensan que la palabra «justicia» designa aquí lo que es justo ante Dios, lo que es conforme a su voluntad. Por tanto, en su opinión, Santiago advertiría a sus lectores: la cólera, con los arrebatos apasionados y violentos o los sentimientos de irritación y de resentimiento que la caracterizan (cf. Eccl 7,10 griego; Prov 15,1; Col 3,8; Ef 4,26.31; etc.), en ningún caso puede pasar por una actitud conforme a la voluntad de Dios. A esta interpretación se añade la de quienes perciben en esta mención de la «justicia de Dios» una alusión al derecho de Dios sobre la creación y a su restablecimiento. Pero las opiniones divergen en cuanto al momento de este restablecimiento. Si algunos autores mencionan el juicio escatológico, otros, a la luz del conjunto de la carta, piensan que este restablecimiento debe manifestarse en la restauración de la justicia económica y social. Por tanto, en ambos casos, Santiago advertiría a sus lectores: por muy necesario que sea, el establecimiento del derecho de Dios no pasa por la violencia y la cólera de los hombres.

Hay otra interpretación, muy cercana de la que Pablo defenderá en su obra: la expresión «justicia de Dios» evocaría aquí el poder justificador de Dios, que, por su gracia, justifica al pecador. Así, a los cristianos que invocaban la justificación gratuita para legitimar una fe que no se inscribe en ningún acto de obediencia (de justicia), Santiago les recor-

daría que la cólera en ningún caso puede llevar a cabo la obra de justificación divina.

Los otros dos usos de la palabra «justicia» se encuentran en 2,23 y 3,18. El primero corresponde a una cita de Gn 15,6: «*Y creyó él [Abrahán] en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia*». En su momento, Pablo ya había utilizado esta referencia escrituraria, pero Santiago se muestra aquí más fiel al texto bíblico que Pablo, que había añadido al texto de los Setenta el sustantivo «fe»: «*La fe de Abrahán le fue reputada como justicia*» (Rom 4,9, pero cf. Gal 3,6).

En 3,18, Santiago menciona igualmente «*Frutos de justicia se siembran en la paz para los que procuran la paz*». ¿Se trata aquí de un genitivo objetivo o subjetivo? Las dos lecturas son gramaticalmente posibles, pero las numerosas referencias veterotestamentarias a los «frutos de justicia» (Am 6,12; Prov 11,30; 13,2) nos hacen preferir la segunda interpretación: los frutos que proporciona la justicia. A esto se añade la mención de la paz, una realidad que, con excepción de la formulación citada en 2,16, no aparece más que aquí. Estrechamente asociada a la justicia, esta referencia a la paz interviene en un contexto en el que se trata particularmente de celos, de rivalidades y de los peligros de la lengua (3,1ss). ¿Cómo entender entonces la sentencia de Santiago? Probablemente, como una advertencia dirigida muy en particular a los que ejercían un ministerio de enseñanza o de sabiduría en el seno de la comunidad (3,1.13): sólo los que trabajan por la paz (cf. Mt 5,9) pueden trabajar por la justicia de Dios.

Así, después de haber mencionado los celos y las rivalidades, que producen la anarquía (3,16), Santiago, en una conclusión que no deja de recordar la de Is 32,17, insiste en las necesarias disposiciones éticas para la búsqueda de la justicia de Dios. Estas son el fruto de la sabiduría que viene de Dios: *«En cambio, la sabiduría que viene de lo alto es, en primer lugar, pura, y además pacífica, complaciente, dócil, llena de compasión y buenos frutos, imparcial, sin hipocresía»* (3,17).

A estas tres referencias a la justicia hay que añadir que el verbo «justificar» (*dikaioô*) aparece tres veces en Santiago (contra 25 en Pablo). En los tres casos, forma parte de una expresión estereotipada que va precedida por la expresión «por las obras». En dos casos está vinculada a una figura bíblica (Abrahán en 2,21 y Rahab en 2,25); en 2,24 menciona al ser humano en general: *«Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente»* (2,24). Evidentemente, la combinación positiva del verbo «justificar» con la mención de las «obras» contrasta con la presentación de Pablo. Otra diferencia fundamental procede de que en Santiago las «obras» no remiten a las «obras de la ley», sino al actuar que se deriva del acto de fe. Finalmente, Santiago no asocia nunca la ley a la problemática de la justificación.

En este análisis del vocabulario de Santiago hay que observar igualmente que la palabra «fe» (*pistis*) aparece 16 veces en la carta de Santiago (contra 17 en la carta a los Gálatas y 37 en la carta a los Romanos). La encontramos 12 veces en un solo pasaje: 2,14-26, donde la palabra «obras» (*erga*) aparece igualmente 12 veces contra 13 en el conjunto Gálatas-Romanos. Las otras menciones de la «fe» son en 1,3.6 y 2,1.5, pero, con una sola excepción – *«Hermanos míos, no entre la acepción de personas en la fe que tenéis en nuestro Señor Jesucristo*

*glorificado»* (2,1)–, el objeto de la fe nunca se especifica. Así, la palabra «fe» aparece, a primera vista, como un concepto abstracto, sin contenido muy definido. Sucede lo mismo con el verbo «creer» (*pisteuô*), que no se encuentra más que en 2,19. Aunque entonces tiene como objeto la existencia de un Dios único, califica una actitud que es atribuida ¡también a los demonios! Estamos lejos del contenido cristológico y pascual de la fe mencionada por Pablo (cf. Gal 2,20; Rom 4,24-25; 10,9; etc.).

¿Significa esto que Santiago no era cristiano, sino judío? A veces, se ha sugerido. Sin embargo, una lectura atenta de la carta revela que no es así. En efecto, aunque jamás nombra a Jesús, Santiago prolonga y «vuelve a proponer» la enseñanza ética de los evangelios. Las numerosas alusiones al sermón de la montaña son signo de ello:

- |                      |                     |
|----------------------|---------------------|
| – 1,2 y Mt 5,11-12   | – 1,4 y Mt 5,48     |
| – 1,19-20 y Mt 5,22  | – 1,22 y Mt 7,24.26 |
| – 2,13 y Mt 5,7      | – 3,18 y Mt 5,9     |
| – 5,2-3 y Mt 6,19-20 | – 5,9 y Mt 7,1      |
| – 5,12 y Mt 5,34-37  |                     |

En resumen, aunque es menos brillante que la de Pablo, y sin duda más subterránea, la cristología de Santiago es muy real. Está al servicio de la ética.

A partir de este rápido recorrido por el vocabulario utilizado por Santiago aparece una primera constatación: Santiago se mueve en un universo totalmente distinto al de Pablo. En efecto, aunque las palabras «justicia», «obras» y «fe» aparecen tanto en uno como en el otro, lo más frecuente es que sea en contextos diferentes y, sobre todo, con sensibilidades distintas. Un pasaje de la carta de Santiago refleja muy particularmente esta diferencia de perspectiva: 2,14-26. Santiago nos entrega ahí el núcleo de su reflexión: sin obras, la fe está muerta.

## «Sin obras, la fe está muerta» (Sant 2,14-26)

Sant 2,14-26 es, sin duda, el pasaje más conocido de la carta de Santiago. Desde el v. 14 se marca la tónica: la fe sin las obras ¿es todavía fe y puede salvar? No, responde Santiago después de cada una de las argumentaciones que desarrolla. Si no produce obras, la fe está totalmente muerta (vv. 17.26), es estéril y vana (v. 20). Prueba de ello es la serie de ejemplos que Santiago toma de la vida de las comunidades cristianas (vv. 15-17) o de la Escritura (vv. 21-23.25). De manera diferente que Pablo, Santiago no se lanza entonces a grandes demostraciones teológicas. Su argumentación adquiere la forma de un diálogo con un interlocutor ficticio que toma partido para suscitar sus objeciones.

Primer ejemplo: ¿de qué sirve que alguien desee «buen apetito» a un hermano o a una hermana si no se preocupa de saber si tiene qué comer? (vv. 15-16). Este ejemplo está marcado por el sello de la evidencia, pero implica también una dimensión trágica. Pues, al denunciar la ceguera de la que dan muestra, Santiago no sólo reprocha a sus lectores su falta de solidaridad con respecto a sus hermanos desposeídos, sino que sobre todo se indigna de que puedan desear «buen apetito» a los que no tienen nada que comer o puedan despedirlos con el habitual «id en paz» (Jue 18,6; 1 Sam 1,17; 29,7; 2 Sam 15,9; Mc 5,34; Lc 7,50; 8,48; Hch 16,36), cuando no saben y no quieren saber a dónde irán ni de qué se alimentarán.

Tomada de la vida eclesial, la denuncia de Santiago se sitúa en continuidad con la denuncia de los profetas, que reprochaban a sus compatriotas no traducir su fe en una preocupación concreta y real

por los hermanos. Siguiéndoles, Santiago afirma, por tanto, que la fe que no se expresa en obras no es fe. Una fe semejante, sin atención a los otros, incapaz de discernir sus verdaderas necesidades y de responder a ellas, está muerta (v. 17). Sigue un diálogo ficticio que refuerza esta doble idea: no se puede separar la fe de las obras (v. 18), «*la fe sin obras es estéril*» (v. 20).

Para apoyar su demostración con respecto al vínculo inseparable que une la fe y la práctica, Santiago recurre a un segundo ejemplo, esta vez de la Escritura: el sacrificio de Isaac (2,21-24). En su momento, Pablo ya había utilizado la figura de Abrahán en el debate que le oponía a aquellos que querían reintroducir prácticas legalistas en las comunidades cristianas (Gal 3-4). Se había servido igualmente de ella para mostrar cómo, antes de que fuera dada la ley de Moisés, la fe de Abrahán ya anunciaba la justificación prometida y desde entonces llevada a cabo para todos, paganos y judíos (Rom 4). Porque Abrahán había tenido fe en Dios (Rom 4,3) y había esperado contra toda esperanza (Rom 4,18), su confianza en las promesas de Dios le había sido tenida en cuenta como justicia (Rom 4,3.9.22). Por eso era el tipo del creyente justificado.

La perspectiva de Santiago es muy diferente. Ciertamente, cita igual que Pablo Gn 15,6: «*Creyó Abrahán en Dios y le fue reputado como justicia*» (v. 23), pero antes ha tenido la precaución de introducir esta referencia escrituraria con una pregunta retórica: «*Abrahán, nuestro padre, ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?*» (v. 21). Santiago continúa con dos declaraciones que dan la impresión de que su exégesis y su aplicación del texto bíblico son evi-

dentes: «¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección?» (v. 22); «Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente» (v. 24).

Por tanto, retomando una lectura que ya se encuentra en 1 Mac 2,52, Santiago no se contenta con mencionar la fe de Abrahán, sino que señala, de distinta manera que Pablo, que esta fe fue puesta a prueba y que, al obedecer la orden de Dios (cf. Gn 22,1-2), Abrahán un día corrió el riesgo de perderlo todo, incluida la promesa que le había sido hecha. A esta fidelidad en la prueba (cf. Sant 1,2-4) y a esta costosa obediencia debe el haber sido justificado por Dios (v. 21). Su ejemplo es el signo de que un vínculo fundamental, vital, une la fe y las obras en una verdadera tarea de edificación mutua (v. 22). Así pues, las obras, entendidas en términos de duración, de perseverancia, a veces de resistencia, son el lugar donde «la fe se estructura y alcanza madurez en el riesgo asumido de los compromisos» (F. Vouga). De esta manera, aunque no niega que la fe sea lo primero, Santiago insiste en el hecho de que logra su perfección en el actuar humano.

Un último ejemplo refuerza la argumentación de Santiago: es el de Rahab, la prostituta de Jericó que había acogido a los espías de Josué y les había hecho escapar a espaldas de sus perseguidores (Jos 2,9-21). Mientras que la tradición judía la tenía como un modelo de fe y la alababa como la primera de los prosélitos, Santiago parece no quedarse de ella más que con su hospitalidad y

sus engaños para ocultar a los espías israelitas (Jos 2,1.2-8.12-21). Así, al mostrar que sus acciones le valieron a Rahab haber salvado la vida durante la toma de Jericó (Jos 6,17.22-25), Santiago hace de Rahab el ejemplo mismo de aquella que debe su justificación a lo que ha hecho (v. 25).

Santiago no tiene más que concluir: porque de la misma manera que, privado del espíritu, el cuerpo está muerto, así también la fe, sin las obras, está muerta (v. 26). Es la gran convicción del autor de esta carta: la fe no es una realidad abstracta, privada de toda dimensión histórica o existencial. Por el contrario, la atención a aquellos que están necesitados y la solidaridad vivida con los más pobres la fortalecen y la hacen viva (cf. vv. 15-17). La resistencia en la prueba y la perseverancia (vv. 20-24), algunos riesgos voluntaria y resueltamente asumidos (v. 25), todo esto concurre igualmente a vivificar y activar la fe. En esta perspectiva, el rechazo del amor no solamente pone en peligro la vida del que está necesitado, sino que entraña igualmente la muerte espiritual del que rechaza poner su fe en práctica, y, por tanto, se rompe con la salvación, que siempre es presentada en la carta de Santiago como una salvación futura (2,14; 4,12; 5,15.20).

Queda que, para Santiago, la fe no es extraña a las realidades sociales y económicas. Incluso se puede decir que la construcción de un mundo justo y fraterno es, para él, una dimensión esencial de la justificación por o a partir de las obras. Pues se es justificado por las obras y no sólo por la fe (2,24).

## **«Condenasteis y matasteis al justo» (Sant 5,6)**

Recordando la dimensión concreta del acto de fe y sus consecuencias tanto para la vida comuni-

taria como para la vida en sociedad, Santiago se mostraba como un fiel heredero del pensamiento

bíblico y de su incesante invitación a luchar contra todas las formas y las fuentes de injusticia. Como buen defensor de la justicia querida por Dios había recordado, al comienzo de su carta, que «*la religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo*» (1,27). Fiel a la tradición bíblica (cf. Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; Sal 10,14.18; 68,6; Is 1,10-17; Jr 5,28; etc.), Santiago rechaza así disociar el culto auténtico de la justicia con respecto a los pequeños. Al pedir luego a sus lectores «*conservarse incontaminados del mundo*» no preconiza un repliegue sectario o la huida del mundo, sino que invita a los cristianos a manifestar su fe y su esperanza apartándose de las envidias, las disputas, la sed de poder, las especulaciones y las explotaciones de todo tipo, que perverten las relaciones humanas y van en contra de la fraternidad y de la justicia queridas por Dios (Sant 4,1-10.13-17; 5,1-6).

En esta perspectiva, Santiago advierte igualmente a sus lectores contra los perjuicios de la lengua (3,1-12; cf. Prov 6,17; 10,32; 17,4; Eclo 28,13-26). Denuncia particularmente las murmuraciones y los juicios temerarios: «*No habléis mal unos de otros, hermanos. El que habla mal de un hermano o juzga a su hermano, habla mal de la ley y juzga a la ley; y si juzgas a la ley, ya no eres un cumplidor de la ley, sino un juez. Uno solo es el legislador y juez que puede salvar o perder. En cambio, tú ¿quién eres para juzgar al prójimo?*» (4,11-12).

Esta condena de la murmuración y de los juicios temerarios retoma la enseñanza de algunos textos bíblicos (cf. Lv 19,16; Sal 50,20; 101,5; Prov 18,8; Sab 1,11; etc.). A la luz de la conclusión de la carta sobre la corrección fraterna (Sant 5,19-20), establece una diferencia capital entre el hecho de juz-

gar al hermano y el de advertirle o reprenderle directamente y sin rodeos. Por eso no prohíbe a nadie intervenir ante el hermano para que cambie de actitud o de comportamiento, pero recuerda que en un modo de actuar semejante se necesita dar muestras de una gran lealtad –lo contrario de los que hablan por detrás en lugar de dirigirse directamente a aquellos de los que hablan– y que nunca se debe olvidar que no hay más que un juez, el único que puede «salvar o perder» (4,12; cf. 2,12-13). Cualquier actitud contraria volvería a establecerse como juez de la ley, en particular del mandamiento del amor (cf. Lv 19,18, citado ya en Sant 2,8), y, por tanto, atentaría contra el propio Dios.

En este contexto, Santiago debía abordar igualmente la cuestión de los especuladores y de los ricos que explotaban sin vergüenza a los pobres de la comunidad a la que él se dirigía. Para combatir la suficiencia de los ricos, había mencionado en primer lugar la preferencia de Dios por los pobres (2,5; cf. 1,9-10; Lc 1,52-53; 1 Cor 1,26-31), recordando al mismo tiempo que, si la Palabra de Dios permanece para siempre, los bienes materiales desaparecen tan deprisa como se marchitan las flores de los campos (1,11; cf. Is 40,6-7).

Santiago había denunciado después las discriminaciones de las que eran víctimas los pobres en el seno de la comunidad cristiana, así como el peligro de dejarse seducir por los que poseían riquezas, hasta el punto de olvidar las exigencias de la fraternidad despreciando la dignidad de los pobres (2,1-13). De manera muy concreta, a los que pensaban que se podían poner a cubierto tras la aparente generalidad de un mandamiento –«*Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (2,8)–, Santiago les había recordado que la fe no consiste solamente en lo que se cree esencial (amar al prójimo), sino que

es preciso que forme parte de los hechos allí donde, por ejemplo, la «*ley real*» del amor ordena que se conceda un lugar a los que no lo tienen o que se luche contra las discriminaciones y el desprecio de los que pueden ser víctimas algunos hermanos.

Como conclusión, Santiago había mencionado la perspectiva del juicio escatológico (2,12-13; *cf.* 3,1; 5,1-6.7-11). Así, a los que, apoyándose en la libertad cristiana, habrían podido creerse dispensados de toda obediencia, Santiago les había anunciado que serían «*juzgados por la ley de la libertad*» (2,12; *cf.* 1,25). La expresión «la ley de la libertad» traducía mejor que cualquier otra la finalidad de la ley: conducir a la verdadera libertad. Al mismo tiempo, en el marco de las discriminaciones combatidas por Santiago, sólo podía remitir a la exigencia fundamental de un amor sin límites y sin restricciones. Dejando de lado el ámbito de la fe propiamente dicho, para evocar el de la misericordia, Santiago había advertido entonces a sus lectores: «*Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia, pero la misericordia se siente superior al juicio*» (2,13).

Una vez más, Santiago se muestra aquí fiel a la tradición bíblica, que afirma muchas veces que Dios será generoso con los que han dado muestras de misericordia, pero duro con los que niegan a los otros su atención o su perdón (Sal 18,26-27; Eclo 28,1-5; Tob 4,9-11; Mt 6,14-15; 7,2; 18,23-35; 25,31-46). Al afirmar que se será juzgado por la misericordia y la atención que se haya tenido con los otros, sobre todo con aquellos a quienes el mundo desprecia, Santiago reconoce la importancia de la mirada que se dirija a los otros: éste será el criterio por el que se será juzgado (2,12-13) y salvado (2,14). Algunos versículos antes, Santiago ya había indicado que el que estudia «*la ley perfecta*

*de la libertad*» y se mantiene en ella no con palabras, sino con hechos, será dichoso en todo lo que haga (1,25). Pues no basta con decir, sino que hay que hacer (*cf.* 1,22-23).

En esta rápida presentación del pensamiento de Santiago a propósito de la justicia reclamada por los hombres y por el juicio futuro de Dios, falta un texto: 4,13-5,6. Este pasaje está entre los más conocidos de la carta de Santiago. Ciertamente, es también uno de los más duros y de los más severos. En este pasaje, Santiago se dirige en primer lugar a los negociantes de su tiempo que proyectaban todo tipo de empresas para enriquecerse, olvidando la fragilidad de la vida, porque se han quedado ciegos por el incentivo de las ganancias (4,13-17; *cf.* Lc 12,16-21).

Santiago se entrega luego a un mordaz ataque en contra de los ricos (5,1ss; *cf.* Am 8,4-8). No deja de recordar el terrible «*¡ay de vosotros, los ricos!*» de Lc 6,24 o las repetidas invitaciones de Jesús a los ricos para adquirir el verdadero tesoro que ni la polilla ni los gusanos pueden carcomer: «*Vuestra riqueza está podrida y vuestros vestidos están apollillados; vuestro oro y vuestra plata están tomados de herrumbre y su herrumbre será testimonio contra vosotros y devorará vuestras carnes como fuego*» (5,2-3a; *cf.* Mt 6,20; Eclo 29,9-11). A la locura de los que han amasado tesoros y han llevado una vida de confort y de lujo se añade, cuando el fin de los tiempos esté próximo (5,3b-5), su no respeto por la justicia más elemental. Despreciando la ley (Dt 24,14-15; Lv 19,13), estos ricos propietarios han retenido el salario de los obreros que habían contratado para cosechar sus campos. Pero, igual que antaño la voz de la sangre de Abel (Gn 4,10) o los gritos de los hebreos en Egipto (Ex 3,7; *cf.* 1 Sam 9,16), el clamor de aquellos a los que se ha



robado y explotado ha llegado a los oídos del Señor Sebaot. Por tanto, todo deja suponer que, en el día del juicio, Dios responderá a los gritos de los segadores explotados.

Finalmente, en el colmo de la iniquidad, estos ricos, según parece, habían establecido «estructuras de muerte», de tal manera que sus víctimas, sin defensa, fueran condenadas y asesinadas: «*Condenasteis y matasteis al justo; él no os resiste*» (5,6). Este singular «justo» resulta sorprendente aquí. Puede entenderse a la luz del Antiguo Testamento, donde los pobres son designados muchas

veces como «justos» (cf. Am 2,6; 5,12; 8,4-8; etc.). Si esto es así, podemos pensar que al escribir «*condenasteis y matasteis al justo*», Santiago evocaba a las diversas víctimas de los juicios inicuos, del hambre, de la explotación, del endeudamiento, etc. Queda un enigma: ¿cómo entender el «*él no os resiste*» que viene a cerrar esta severa condena de Santiago? Espontáneamente se piensa en los pobres, que no pueden resistir a los ricos. Es el sentido inmediato. Pero la mención de la imposibilidad de los pobres para resistir a los ricos podría ser también una alusión a la paciencia y la confianza de aquellos que saben que Dios les hará justicia (cf. Sal 37,39-40 griego).

## ¿Las obras o la fe?

En la carta a los Gálatas, Pablo había afirmado: «*El hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesucristo*» (Gal 2,16). Algunos años más tarde había escrito a los cristianos de Roma: «*El hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley*» (Rom 3,28). En la carta que se le atribuye, Santiago, como acabamos de ver, escribe: «*Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente*» (Sant 2,24). Estas diferentes percepciones de la relación entre las obras y la justificación alimentarán innumerables y a veces trágicos debates, muy frecuentemente dominados por el contraste entre la insistencia de Santiago en la insuficiencia de la fe sin las obras y el rechazo por Pablo del valor salvífico de las «obras de la ley». Se opondrá así a Pablo y a Santiago, encerrándolos en una misma problemática teológica: la justificación.

¿Estaba esta problemática en el centro de las preocupaciones de Santiago? ¿Hay que interpretar entonces la carta de Santiago como una reacción polémica contra la doctrina paulina de la justificación? Creemos que no. En efecto, el contexto de esta carta conduce a otra hipótesis.

Al escribir a una comunidad en la que algunos miembros habrían podido dejarse fascinar por los que tenían un estatuto social y económico privilegiado (cf. 2,1-13), Santiago quería evitar que sus lectores se dejaran engañar por el atractivo de los especuladores, cuya vida se disiparía un día como humo (cf. 1,9-11), o por el lujo de los ricos, a los que sus riquezas conducirían a su perdición (5,1-6). Consciente igualmente de las tensiones que recorrerían su comunidad, Santiago quería evitar que algunos miembros se agotaran recriminando a los ri-

cos y a los notables de los que eran víctimas. A esto se añadía otro peligro: que las dificultades hicieran que los hermanos se quejasen unos de otros (5,9) y que unos echaran sobre los otros la responsabilidad de las pruebas encontradas (cf. 4,11-12) Santiago sólo podía recordar a todos la inminencia del regreso del Señor (5,7, cf. recuadro), así como la del juicio de Dios (5,9; cf. 2,12-13, 4,12; 5,12).

Al calmar así la impaciencia de los unos o al alentar a los otros a mantenerse hasta el final (1,12; 5,8), ¿predicaba Santiago con ello la resignación o la espera pasiva? Ciertamente, no. Él recuerda que la fe se vive en la fidelidad, en la resistencia e, incluso muchas veces, en la disidencia. Así, a aquellos que sin duda preconizaban un repliegue de la fe hacia la piedad personal, lejos de las cuestiones económicas y sociales del mundo, Santiago les recuerda que no existe fe verdadera más que allí donde hay acogida real del designio de Dios (cf. 2,5) y, por tanto, lucha contra todas las formas de precariedad o de discriminación social y económica. De la misma manera, para aquellos que habrían podido refugiarse en una espiritualidad y una teología verbales y estériles, Santiago retoma a su manera las advertencias de Jesús: «*Poned por obra la Palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos*» (1,22; cf. Mt 7,21).

Al retomar esta advertencia, Santiago, sin duda, también rectifica algunas interpretaciones laxistas o libertarias del pensamiento de Pablo. Sin embargo, recordando que la fe sin las obras está muerta (2,17), la insistencia de Santiago sobre la importancia de las obras 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 (2,8). En esta perspectiva,

Santiago invita a sus lectores a actuar para que esta «ley de libertad» no quede en una simple generalidad: «*Hablad y obrad tal como corresponde a los que han de ser juzgados por la ley de la libertad. Porque tendrá un juicio sin misericordia el que no tuvo misericordia, pero la misericordia se siente superior al juicio*» (2,12-13)

¿Significa esto que, para Santiago, la salvación depende únicamente del actuar humano? A veces se ha pensado así. Esto significa olvidar que en la base de su argumentación está en primer lugar y ante todo la fe: «*Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente*» (2,24). Este «no solamente» se acercaba, en cierta manera, a la percepción de Pablo. Pero aunque

## LA PARUSÍA

Santiago hace alusión a la parusía en dos ocasiones (Sant 5,7-8). Esta espera del regreso del Señor es mencionada no menos de otras 16 veces en el conjunto del Nuevo Testamento: Mt 24,3-27-37-39, 1 Cor 15,23, 1 Tes 2,19, 3,13, 4,15, 5,23, 2 Tes 2,1, Sant 5,7-8, 2 Pe 1,16, 3,4-12, 1 Jn 2,28.

En el mundo griego, la *parusía* designaba la venida solemne de un rey o de un príncipe a una ciudad. Al utilizar esta palabra para designar el regreso de Jesús, los autores del Nuevo Testamento no podían olvidar esta dimensión festiva. Por tanto, en las difíciles circunstancias que eran las suyas, la espera de la parusía era fuente de consuelo y de esperanza. Su carácter inminente e imprevisto constituía igualmente un estímulo y una razón para vivir.

Pero el retraso de la parusía va a conducir a los primeros cristianos a repensar su fe. ¿Como? Abriéndose a la realidad de Cristo, siempre futuro, pero ya presente. Comprendiendo también que el tiempo del mundo futuro ya ha comenzado.

daba la prioridad a la fe, era en la fe que se inscribía en actos concretos de fidelidad en la prueba, de atención a los pobres, de dominio de la lengua, de corrección fraterna, etc. Es el signo de que, para Santiago, las obras no son un absoluto; de la misma manera, para él la relación entre la fe y los hechos no es de exclusión. Los hechos son el criterio que permite verificar la fe. De ellos depende igualmente su vitalidad.

En este contexto, se reconocerá a Santiago cierto optimismo. Igual que Mateo, y de modo diferente a Pablo, que insiste en sus cartas en la fractura interior que divide al ser humano (Rom 7,15-19), Santiago cree en la capacidad de los hombres para vivir plenamente su fe haciendo el bien (4,17). Pero si defiende tanto la responsabilidad del hombre (cf. 1,13-15) es porque sabe que en la base de la fe y de la capacidad de los hombres para realizar hechos que dan razón plenamente de su fe está la iniciativa soberana y gratuita de Dios, que «*nos engendró por su propia voluntad, con Palabra de verdad, para que fuésemos como las primicias de sus criaturas*» (1,18). Del reconocimiento de esta iniciativa se derivan los compromisos de la vida cristiana: «*Por eso, desechad toda inmundicia y abundancia de mal y recibid con docilidad la Palabra sembrada en vosotros, que es capaz de salvar vuestras almas*» (1,21).

La imagen de la «Palabra sembrada» era conocida por la escuela estoica, donde designaba la razón puesta en el corazón de cada uno, para que pudiera acceder a la comprensión de lo divino y al conocimiento de Dios (Cicerón, *De legibus* I, 6, 18; cf. Justino, *Apología* II, 18, 1). Para Santiago, esta «Palabra» ya no es una facultad natural del ser humano, sino un poder divino que inviste al hombre. Tiene incluso el poder de «*salvar vuestras almas*».

Más que en la Palabra creadora del Génesis se piensa entonces en la Palabra salvífica del Evangelio. En la carta de Bernabé, la expresión «la Palabra sembrada» está explícitamente asociada al don de la gracia (1,2; 9,9).

Habríamos podido imaginar que Santiago se entretuviera más en esta «*Palabra de verdad*», plantada o sembrada, y capaz de salvar (cf. Mc 4,15; Dt 30,11-14; 4 *Esdras* 8,6). Según parece, esto no procede, pues sus lectores no tenían necesidad de ser corregidos sobre puntos doctrinales que conocieran, sino sobre comportamientos que manifestaban que habían sufrido la nefasta influencia de la sociedad (parcialidad, preferencia por los ricos, etc.) o el impacto de algunas deformaciones del pensamiento paulino. Asimismo, al recordar a sus lectores que Dios les había engendrado por la Palabra de verdad, Santiago quería evocar la Palabra evangélica que habían escuchado y recibido (cf. Ef 1,13; Col 1,5; 2 Cor 6,7; 2 Tim 2,15; cf. Jn 17,17). A esta Palabra es a la que se habían adherido. De ella es de la que habían recibido la capacidad de ser salvados cuando habían sido engendrado para ser «*las primicias de las criaturas (de Dios)*» (1,18).

Pero Santiago está en lo cierto: no basta con haber escuchado esta Palabra, sino que hay que ponerla en práctica en la vida cotidiana, de manera que manifieste así su poder salvífico (1,22ss; cf. Dt 30,8ss; Mt 7,21-24; Lc 8,21; etc.). Desde el comienzo de su carta, tras haber mencionado esta Palabra primera y fundadora, Santiago describe, bajo todas sus formas, la dimensión ética de la fe, con sus repercusiones sobre la vida cristiana.

Este primer recuerdo de la iniciativa de Dios y del lugar esencial de la «Palabra sembrada» en la vida del cristiano se sitúa en continuidad con la per-

cepción de Pablo. Sin embargo, al asociar dos conceptos —«justificación» y «obras»— irreconciliables en el pensamiento de Pablo, Santiago reconoce al actuar del cristiano un lugar fundamental, no dudando en presentarlo como una dimensión constitutiva del acto de fe. Al mismo tiempo, probablemente para no volver a conectar con cierto legalismo vete-

rotestamentario, Santiago permanece atento en situar este «actuar» del cristiano entre el recuerdo de la iniciativa gratuita de Dios y la perspectiva de la salvación futura (cf. 2,14; 4,12; 5,15.20), entre un acontecimiento pasado —el alumbramiento por Dios (1,18)— y un acontecimiento futuro: el regreso del Señor (5,7-8).

## De la Palabra sembrada a la fe que actúa

Al término de esta rápida presentación, es su repetida insistencia en la dimensión ética de la fe la que parece caracterizar el pensamiento de Santiago. En efecto, para él la fe debe llevarse a cabo en los hechos, sobre todo en el amor al prójimo y en la atención a los pequeños y los pobres. Por tanto, si se la separa del actuar, la fe no basta para «ser justificado». Pero ¿hace falta recordarlo? El actuar que predica Santiago no tiene nada que ver con las «obras de la ley» denunciadas por Pablo. Este actuar se parece más bien a los frutos que la fe debe producir. Y en este sentido estamos muy próximos al pensamiento paulino (cf. Gal 5,6.22ss; 1 Tes 1,3; Col 1,10; 2 Tes 1,11). Así, frente a los cristianos que habrían podido ampararse tras interpretaciones erróneas de Pablo para predicar una fe desencarnada y no comprometida, Santiago enlaza con el radicalismo de la predicación de Jesús. Se convierte en el cantor de una justicia que se recibe de

la obra salvífica de Dios para ser, después, puesta en práctica en el mundo, sobre todo en las realidades económicas y sociales.

En este contexto, hay que añadir que, en la lectura de la carta de Santiago, puede ser calificado de justo aquel que observa todas las exigencias divinas (cf. 2,10), en particular las que se derivan de la «ley real» del amor (cf. 2,8). Por eso mismo es justo aquel que se deja engendrar realmente por la Palabra de verdad sembrada en lo más íntimo de su ser (1,18). Su fe será más viva y su oración más fuerte: *«Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder»* (5,16). La oración, la atención al hermano, la corrección fraterna y la preocupación por la justicia aparecen así como otras tantas dimensiones de la fe.

# PEDRO, JUAN, TIMOTEO Y LOS DEMÁS

Llegamos a la última etapa de nuestro recorrido. Las presentaciones de Pablo, de Mateo y de Santiago han puesto de relieve las similitudes y las diferencias entre sus concepciones de la justicia de Dios y la justicia de los creyentes. Antes de sacar conclusiones de ello, tenemos que recorrer otros textos del Nuevo Testamento. Ciertamente, se ins-

criben en una reflexión menos elaborada que las que hemos abordado hasta ahora. Pero sería injusto, con respecto a sus autores, solamente mencionarlos. Aunque muchos de sus temas se superponen, los presentaremos en torno a tres grandes registros: la justicia de Dios, la justicia de Cristo y la justicia de los discípulos de Cristo.

## La justicia de Dios

Ya lo hemos hecho notar muchas veces: se esperaba que Dios manifestara su justicia recompensando a los que se habían mostrado fieles a la *Torá* y castigando a los impíos. Ahora bien, a imagen de Pablo, la primera carta de Juan presenta otra concepción de la justicia: ya no es punitiva, sino salvífica. Se encuentra en ella el doble apelativo veterotestamentario de «Dios fiel y justo» (cf. Dt 32,4), pero si Dios es reconocido como fiel en el cumplimiento de sus promesas, es perdonando a los pecadores que confiesan sus pecados como se muestra justo: «*Si decimos: No tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia*» (1 Jn 1,8).

Esta concepción de la justicia de Dios como justicia salvífica aparece igualmente en las cartas de

Pedro. Así, desde el comienzo de la segunda carta, su autor se dirige «*a los que por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como la nuestra*» (2 Pe 1,1). En la primera carta, un largo desarrollo concierne a Cristo, el cual «*no cometió pecado, y en cuya boca no se halló engaño: el que, al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con justicia; el mismo que, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia; con cuyas heridas habéis sido curados*» (1 Pe 2,22-24).

Presentando a Cristo como modelo de lo que debían hacer, el autor de este pasaje quería reconfortar a los esclavos maltratados por sus señores. Por tanto, el recuerdo del acto salvífico de Cristo se convertía en una invitación a poner su confianza en

Dios y a «vivir para la justicia», absteniéndose de todo pecado. Más concretamente, para estos esclavos, víctimas de la injusticia y del pecado de sus señores, se trataba de llevar a cabo el bien. ¿Cómo?

Probablemente, oponiéndose a los actos inmorales a los que muchas veces se veían forzados, y quizás incluso, para los más jóvenes de ellos, a los caprichos sexuales de sus señores.

## La justicia de Cristo

Numerosos textos del Nuevo Testamento evocan la justicia de Jesús. Así, en los Hechos de los Apóstoles se puede señalar este pasaje del discurso de Pedro a los judíos de Jerusalén: «*El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y de quien renegasteis ante Pilato, cuando éste estaba resuelto a ponerlo en libertad. Vosotros renegasteis del Santo y del Justo, y pedisteis que se os hiciera gracia de un asesino*» (Hch 3,13-14).

Para algunos, el título de «el Justo», que se encuentra en otra parte en labios de Pablo (Hch 7,52; 22,14), podría evocar la inocencia de Jesús, injustamente condenado, (cf. Mt 27,19.24; Lc 23,47). Para otros, este título sería más bien una manera de reconocer en Jesús al Justo por excelencia, aquel que ha cumplido plenamente la voluntad de Dios, encarnando por eso mismo el ideal de justicia que recorre el conjunto del Antiguo Testamento.

En efecto, porque la justicia caracteriza a la persona y la obra de Cristo, el autor de la carta a los Hebreos cita el salmo 45,7ss aplicándolo a Jesús: «*Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad*» (Heb 1,9). La justicia moral de Jesús y su santidad aparecen entonces privilegiadas. En esta perspectiva, la exaltación de Cristo es presentada como la recompensa de la justicia de la que ha dado mues-

tras a lo largo de su vida. En otro pasaje, el autor de la carta a los Hebreos menciona igualmente a Melquisedec, cuyo nombre significa «*rey de justicia*» (Heb 7,2). Aunque sea difícil precisar el alcance real de esta designación de Jesús, la comparación que se establece entre el sacerdocio de Melquisedec y el de Jesús es demasiado importante como para no ver en ella una relación entre aquel cuya justicia fue un rasgo característico y aquel que llevará a cumplimiento su obra. En este sentido, Melquisedec prefigura a Cristo, quien encarnará en su vida el ideal de justicia como ningún otro.

Otros textos mencionan la justicia de Cristo en un contexto de intercesión. Así, en la primera carta de Juan, Cristo es presentado como el defensor que está ante el Padre y puede obtener de él el perdón de los pecados: «*Pero si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre, a Jesucristo, el Justo*» (1 Jn 2,1). Como lo muestra la continuación de este pasaje, aquí Jesucristo no es justo por el hecho de su inocencia o de su perfección moral, sino por su sacrificio voluntario en la cruz: «*Él es víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero*» (1 Jn 2,2). Por tanto, en este pasaje, la justicia de Jesús no es imitable. Es la justicia de aquel que, en la fidelidad al designio de Dios y a su obra de justificación, intercede ante su Padre en favor de los pecadores.

Próximo a esta concepción se encuentra este difícil pasaje de Juan: *«Pero yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré; y cuando venga convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; en lo referente al pecado, porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis; en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado»* (Jn 16,7-11).

¿Cómo entender esta doble referencia a la justicia, este vínculo, por una parte, entre la justicia y el regreso de Jesús junto a su Padre y, por otra, entre la justicia y la venida del Paráclito? ¿Hay que ver en ella una alusión a la santidad de Jesús, plenamente manifestada en el momento de su

regreso al Padre? ¿Hay que interpretarla en el sentido del reconocimiento de su lealtad con respecto a su Padre? Para los que mantienen estas interpretaciones, era necesario que Cristo regresara junto al Padre, que fuera glorificado y que interviniera el Paráclito (cf. Jn 16,12ss), para que aparezca plenamente su justicia ante los ojos de los hombres. De diferente manera, algunos autores ven en ella una alusión a la inocencia de Jesús, plenamente revelada por su victoria sobre la muerte y su glorificación junto al Padre. Sea cual fuere la manera en que se comprenda esta manifestación de la justicia de Jesús, que coincide con su regreso junto al Padre, no podemos olvidar que va pareja con el descubrimiento de la injusticia de los hombres. Aquí encontramos la doble función del Paráclito: acusador del mundo y defensor de los discípulos.

## La justicia de los discípulos de Cristo

En numerosos textos del Nuevo Testamento, la justicia designa un ideal que hay que perseguir. Este ideal corresponde al comportamiento del ser humano en lo que es agradable a Dios y conforme a su voluntad. De esta manera, junto con la piedad, la fe, el amor, la perseverancia y la mansedumbre, la justicia forma parte de las grandes características de la manera cristiana de vivir (1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; cf. Tit 1,8; 2,12). No es extraño, entonces, que se mencione el ejemplo de Jesús. Es un modo de mostrar que la justicia es la consecuencia lógica de la vinculación a Aquel que es justo: *«Hijos míos, que nadie os engañe. Quien obra la justicia es justo, como él [Jesús] es justo»* (1 Jn 3,7).

Algunos versículos más allá, el autor de este pasaje vuelve a unir, de manera aún más explícita, la práctica de la justicia con la filiación divina del cristiano. En ella se enseña que el amor de los hermanos es un componente esencial de esta justicia que hay que recibir y observar: *«En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo; todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano»* (1 Jn 3,10; cf. 2,29; 5,1-2).

De manera diferente, el autor de la carta a los Hebreos presenta la justicia como la recompensa recibida por aquel que ha sabido dejarse enseñar e incluso corregir por Dios: *«Ninguna corrección es*

*de momento agradable, sino penosa; pero luego produce fruto apacible de justicia a los ejercitados en ella»* (Heb 12,11). Aquí encontramos la idea sapiencial que pretende que Dios, igual que un padre, castiga a sus hijos en la medida de su amor por ellos (cf. Prov 3,11ss). Sin embargo, observaremos que no se trata aquí de un castigo ocasionado por los pecados, sino de educación y de paciencia en la prueba. La justicia, entendida como el resultado de este trabajo de educación y de corrección, se corresponde con una vida plenamente conforme a la voluntad de Dios.

Con anterioridad, el autor de la carta a los Hebreos había recordado el ejemplo de Noé, el cual, *«por la fe, advertido por Dios de lo que aún no se veía, con religioso temor construyó un arca para salvar a su familia; por la fe, condenó al mundo y llegó a ser heredero de la justicia según la fe»* (Heb 11,7). Próxima a las afirmaciones de Pablo sobre la justificación por la fe (Gal 2,6; Rom 3,22; 10,6; etc.), aquí la justicia es un don que se recibe como herencia. Por contraste, la fe de Noé revela la injusticia del mundo pecador. Esta injusticia se caracteriza por el rechazo a tomar en serio la Palabra de Dios y a ponerla en práctica.

Para el autor de la primera carta de Pedro, si la justicia designa la manera cristiana de vivir, no es menos cierto que verdaderamente sólo es posible desde que Cristo *«sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que, muertos a nuestros pecados, viviéramos para la justicia»* (1 Pe 2,24). A esta primera constatación se añade una segunda, dramática por otra parte: la justicia de los discípulos de Cristo entendida como fidelidad al Evangelio y, por tanto, al designio de Dios, plenamente revelado en Jesucristo, suscitará la hostilidad del mundo. ¿Qué hacer entonces? Acoger

con confianza los sufrimientos que se seguirán de ella como una ocasión para crecer en santidad y dar razón de la esperanza: *«Y ¿quién os hará mal si os afanáis por el bien? Mas, aunque sufrierais a causa de la justicia, dichosos vosotros. No les tengáis ningún miedo ni os turbéis. Al contrario, dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto. Mantened una buena conciencia, para que aquello mismo que os echen en cara sirva de confusión a quienes critiquen vuestra buena conducta en Cristo»* (1 Pe 3,13-16).

Es difícil no reconocer en los primeros versículos de este pasaje un desarrollo de la bienaventuranza de los perseguidos por la justicia (Mt 5,10). Sin embargo, con el mismo optimismo que en 1 Pe 2,12, el autor de esta carta había comenzado por declarar que el celo por el bien desarmaría la maldad de aquellos que quisieran «haceros» mal (1 Pe 3,13). Pero inmediatamente después tuvo que rendirse a la evidencia: la justicia buscada por los discípulos de Cristo es fuente de violentas oposiciones, está en el origen de muchos sufrimientos. Entonces, retomando un texto de Is 8,12 que invitaba a poner la fe en Dios, el autor sólo puede recomendar a sus lectores que reconozcan la presencia de Cristo en su vida. Únicamente él, en lo más profundo de su corazón, les revela la santidad de Dios y les hace capaces de corresponder a ella en su vida. Con esta condición, frente a las calumnias, las burlas o las vejaciones, los que tienen que sufrir por la justicia pueden dar razón de la esperanza que habita que ellos (1 Pe 3,15).

Aparece así la misión del cristiano, que sabe que no debe desertar del mundo, que la justicia que busca le pondrá necesariamente en contradicción con el espíritu del mundo, pero, sobre todo, que, en



este mundo, debe ser el testigo de una esperanza mucho mayor que él.

Finalmente, en la segunda carta a Timoteo se establece una relación muy fuerte entre la justicia y la Escritura: «*Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena*» (2 Tim 3,16). En su tiempo, la corriente sapiencial ya había subrayado la importancia de la enseñanza en la adquisición de la justicia. Sin embargo, en algunos pasajes ésta parece reservada sólo a algunos: «*Pues todo el que se nutre de leche desconoce la doctrina de la justicia, porque es niño. En cambio, el manjar sólido es de adultos; de aquellos que, por costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal*» (Heb 5,13-14).

Comprendemos mejor entonces esta desengañada observación del autor de la segunda carta de Pedro a propósito de aquellos que, «*después de haberse alejado de la impureza del mundo por el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, se enredan nuevamente en ella*» (2 Pe 2,20). Porque su situación es ahora peor que la del principio: «*Más les hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás del santo precepto que les fue transmitido*» (2 Pe 2,21).

Un último punto: todos los autores del Nuevo Testamento conceden un lugar esencial al anuncio del juicio. Dios ha fijado un día para juzgar al universo (Hch 17,31; cf. Heb 6,2), y ese día Cristo desempeñará la función de juez de los vivos y

de los muertos (Hch 10,42; 1 Pe 4,5). El libro del Apocalipsis bosqueja un cuadro pavoroso de este juicio final (Ap 20,12-15; cf. 11,18), al que preludia el juicio de Babilonia, la ciudad enemiga de Dios (14,8; 17,1ss; 18,2ss).

La inminencia de este juicio es una invitación a la conversión. Por tanto, ella debe dictar la actitud que conviene adoptar, pues el juicio comenzará por la casa de Dios antes de que se extienda «*a los que no creen en el Evangelio de Dios*» (1 Pe 4,17). Si entonces cada uno será juzgado por Dios, sin parcialidad pero según sus obras (1 Pe 1,17; cf. 2 Pe 3,7), serán más particularmente sometidos al juicio de Dios los «*fornicadores y los adúlteros*» (Heb 13,4), todos aquellos que hayan rechazado creer y hayan tomado partido por el mal (2 Tim 2,12), los impíos y los falsos doctores (2 Pe 2,4-10), los obispos «*llevados por la soberbia*» (1 Tim 3,6), las «*viudas jóvenes (...) por haber faltado a su compromiso anterior*» (1 Tim 5,12), etc.

Ciertamente, hay que manejar estas listas con precaución. Hay que situarlas, igualmente, en el contexto de las primeras comunidades cristianas y de su arraigo sociológico y cultural. Como ya hemos mencionado, se trata asimismo de imágenes utilizadas en estos textos para describir el juicio futuro.

Con todo, queda –y es lo más importante– que aquel que haya amado y haya permanecido en el amor de Dios no tendrá nada que temer en el día del juicio: «*En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio, pues como él [Jesús] es, así somos nosotros en este mundo*» (1 Jn 4,17; cf. 4,16; 3,18-21).

# CONCLUSIÓN

## «LA SABIDURÍA MULTIFORME DE DIOS»

(Ef 3,10)

Como se habrá constatado en la lectura de este *Cuaderno*, los textos del Nuevo Testamento no proponen una única concepción de la justicia de Dios, sino varias. Más exactamente, si se está de acuerdo con el hecho de que la justicia traduce habitualmente la preocupación por vivir la vida en una total conformidad con el proyecto de Dios, y que es ser tanto justo como estar «ajustado» a la vocación de hijos de Dios y de hermanos de los hombres, los autores del Nuevo Testamento conciben de manera diferente la relación que existe entre este ideal de justicia que hay que perseguir y la justicia recibida de Dios.

Como trataremos de mostrar en esta conclusión, estas diferentes percepciones de la justicia se

inscriben en obras en las que la relación con la ley, con el pecado y con la fe no es la misma. Una vez más, aparece así una característica esencial del Nuevo Testamento: su unidad en la diversidad de aproximaciones y sensibilidades. Esta unidad no es uniformidad, lo mismo que tampoco la diversidad hay que entenderla en términos de incoherencia o contradicción. Juntas reflejan la riqueza del misterio de la salvación y la profundidad de la vida de los hombres; son una invitación dirigida a la Iglesia de todos los tiempos a no reducir a una sola dimensión o a una sola interpretación «*la sabiduría multiforme de Dios*» (Ef 3,10). En este sentido, es acertado que los primeros cristianos hayan elegido «canonizar», sin borrar ni atenuar las diferencias, las obras de Mateo, de Pablo y de Santiago.

### De la justicia, condición para la salvación, a la justicia, fruto de la salvación

Por Mateo sabemos que la misión de Jesús no era abrogar la ley de Moisés, sino restituírle toda su validez (Mt 5,17ss). Por tanto, con una fidelidad real a la enseñanza veterotestamentaria, hemos visto a Mateo recordar a sus lectores que la ley, reinterpretada por Cristo, les dictaba cierta manera de comportarse y que les interrogaba sobre la calidad de su relación con Dios, con Cristo y con su

prójimo. En efecto, para el autor del primer evangelio, sólo la observancia de la voluntad divina puede garantizar a los discípulos de Cristo el acceso al Reino de los Cielos. Sin embargo, hay una condición: que su justicia supere la de los escribas y fariseos (5,20).

Así pues, advirtiendo que este camino es difícil de seguir (cf. 7,13ss), Mateo propone a sus lectores

una justicia hecha de obediencia sin compromisos a la voluntad de Dios y de total fidelidad a la ley, cueste lo que cueste (5,21ss). De esta manera, cortando de raíz cualquier contabilización de la obediencia, las exigencias ilimitadas de Cristo sitúan la ley de un amor a Dios y al prójimo sin límites como criterio de la justicia que hay que buscar y perseguir (6,1-34 y 5,17-48). Mateo añade a esta obligación una constatación: las obras están afectadas por la ambigüedad (7,22-23), y su verdadero valor sólo será desvelado en el día del juicio (24-25).

Este incesante recuerdo de la comparencia escatológica compromete a los discípulos de Cristo a comportarse como creyentes responsables: saben que la radicalidad del amor de Dios necesita que aquellos que lo han acogido respondan a este amor llevando una vida moral ejemplar y mostrándose muy especialmente atentos a los pequeños y a los pobres (25,31-46). En este contexto, la justicia, entendida como cumplimiento de «*la voluntad de mi Padre, que está en los cielos*» (7,21), es una de las condiciones esenciales de la salvación. El discípulo que haya sido fiel a la enseñanza de Cristo, que vino a «*a cumplir toda justicia*» (3,15; cf. 28,20), y que haya dado fruto (cf. 21,41), en el día del juicio puede esperar formar parte de los que serán salvados (cf. Mt 22,1-14).

La perspectiva de Pablo resulta completamente distinta. En efecto, para el apóstol de las naciones, la justicia de los hombres no es la condición para

la salvación, sino el fruto de la justicia salvífica de Dios. El imperativo ético deriva desde entonces del ofrecimiento gratuito y universal de la salvación. Éste hay que situarlo en el contexto de la justificación por la fe en Jesucristo. Ahora bien, como hemos indicado, el reconocimiento de la obra gratuita y universal de Dios tiene, como primera consecuencia, situar de otro modo en la vida del bautizado la función de la ley, y con mayor razón la de las «obras de la ley»: «*Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley*» (Rom 3,28; cf. Gal 2,16).

En resumen, mientras que Mateo habría podido dar la impresión de proponer a sus lectores una moral de méritos, Pablo denuncia la ilusión de semejante empresa, sobre todo cuando se ha evaluado la universalidad del pecado (Rom 3) y su radicalidad (Rom 7,13-25). Según parece, el autor de la carta de Santiago corregirá las interpretaciones erróneas del pensamiento de Pablo. Frente a los que se servían de Pablo para predicar una salvación desprovista de cualquier obligación, recordará, como ningún otro, que «*el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente*» (Sant 2,24).

¿Cómo explicar semejante diversidad de enfoque? Constatando en primer lugar que estas diferentes concepciones de la justicia dependen de una comprensión distinta de la ley dada por Dios. Esto es más especialmente evidente en Pablo que en Mateo.

## Entre la ley que salva y la ley que hace vivir

Tanto en la obra de Mateo como en las de Pablo y Santiago, que menciona «*la ley perfecta de la*

*libertad*» (1,25; cf. 2,12), la ley es la expresión de la voluntad divina, recogida y transmitida por los Pa-

dres. Así pues, tanto por referencia a la relación con Dios como por referencia a la relación con el hermano, la ley traduce las modalidades de una vida conforme a la alianza concluida entre Dios y su pueblo. Comprendida de esta manera, «*la ley es santa, y santo es el precepto, y justo y bueno*» (Rom 7,12; cf. 7,14.16). Por eso es el orgullo del judío que quiere vivir en la fidelidad a la alianza (Flp 3,6); es incluso su placer (Rom 7,22).

Separada de esta primera finalidad, la observancia de las prescripciones de la ley se convierte en sumisión a un código impersonal que no puede conducir a la justicia. Lo vemos perfectamente en la forma en que Jesús, en el evangelio de Mateo, reinterpreta la ley para restablecerla en su verdad originaria (Mt 5-7). Finalmente, no es extraño que la observancia de la ley se convierta en ocasión para afirmarse ante Dios. Así, para el creyente, el riesgo de imaginar que puede adquirir su propia justicia es grande: «*La justicia mía, la que viene de la ley*» (Flp 3,9).

Como hemos visto, para el apóstol Pablo semejante manera de concebir la relación con la ley es errónea y peligrosa, pues la observancia de la ley por la ley no puede producir más que una justicia a la medida del hombre, no a la de Dios. Además, cualquier pretensión de adquirir la justicia ante Dios es una engañifa. En efecto, es olvidar que la ley no hace más que revelar el pecado de los hombres (Rom 3,20; 7,7-11; Gal 3,19-20) y que la obediencia legal por la que el creyente se reconoce o se da un valor ante Dios es la manifestación consumada de su pecado. Por tanto, no es nada sorprendente si Pablo afirma que Cristo puso fin a esta manera de entender la ley (Rom 10,4). Liberado por la fe en Jesucristo del poder mortal del pecado, que pervertía la relación de los hombres con la ley (Rom 6,14), el discípulo de Cristo vive desde ahora en el régimen

de la fe y de la gracia. La universalidad de esta gracia puso fin a los privilegios que habrían podido procurar las «obras de la ley», sobre todo la circuncisión y las prescripciones alimentarias.

Por tanto, ya no hay que buscar la justicia en la observancia de la ley como tal, sino en la acogida de la justificación graciosamente dada. En otras palabras, la justicia predicada por Pablo es una justicia «*independientemente de la ley*» (Rom 3,21), «*por el don de su gracia*» (3,24), «*por la fe*» (1,17; 3,26) y «*para la fe*» (1,17). A primera vista está bastante lejos de la concepción de Mateo.

En efecto, en el núcleo del primer evangelio y de su enseñanza sobre el Reino (cf. Mt 4,23; 9,35; 24,14) se encuentra la proclamación de la autoridad de Jesús sobre la ley, con la magistral reinterpretación que hace de ella (5,17ss). El cumplimiento de la ley y el desvelamiento de su pleno sentido, a través de la obediencia ejemplar de Jesús, venido a «*cumplir toda justicia*» (3,15), se convierten así en la Buena Nueva que se trata de transmitir y proclamar hasta los confines de la tierra (28,19-20; cf. 24,14). Esta Buena Nueva es inseparable de la ley que Jesús restableció en su verdad original (Mt 5,17-48; cf. 11,28-30). Por tanto, se entiende por qué se dice a veces que Jesús es, en el evangelio de Mateo, «*la ley hecha carne*». La imagen es atrevida, pero traduce perfectamente la convicción de Mateo de que en Jesucristo la voluntad de Dios se ha manifestado plena y definitivamente a los hombres. En esta perspectiva, la búsqueda de la justicia a través de la observancia de la ley reinterpretada por Cristo es una condición de la salvación.

Esta manera de interpretar la relación de la ley con la salvación podría resultar chocante si no se recordara que, en el Antiguo Testamento, la ley es una dimensión de la salvación. En efecto, dada por

Dios para la salvación de su pueblo, la ley tiene como primer objetivo salvaguardar la libertad recibida preservando a Israel de todo alejamiento de la alianza (Dt 5,32ss). En este contexto, la ley siempre es recibida como el signo del amor de Dios con respecto a su pueblo, asegurando su singularidad y su salvación en medio de los otros pueblos. Por tanto, la ley es inseparablemente gracia y exigencia, don salvífico y observancia. De esta observancia dependen la vida y la felicidad (Dt 32,46-47; Lv 18,5; Ez 20,11; Neh 9,29; etc.).

Este reconocimiento positivo de la ley como signo de la voluntad salvífica de Dios a favor de los hombres ilumina la relación que Mateo establece entre la búsqueda del Reino de Dios y la de su justicia: «*Buscad primero su Reino y su justicia [de Dios]*» (6,33). En efecto, para Mateo, la revelación del imperativo ético en el sermón de la montaña deriva de la gracia manifestada en el Reino

(4,17.23; cf. 5,3-12). Asimismo, siendo consciente de que la obediencia del discípulo no se hace posible más que por el actuar previo de Dios, que salva y que se compromete con la humanidad, Mateo quiere recordar a su comunidad que la búsqueda de la verdadera justicia pasa necesariamente por la acogida y la puesta en práctica de la voluntad divina, plenamente manifestada en Jesucristo, sobre todo a través de su reinterpretación de la ley.

A su manera, Pablo no la había negado; Santiago aún menos. Pero allí donde Pablo discutía, justamente, un cierto uso de la ley, Mateo y Santiago recordaban que la ley hace vivir. Ciertamente, uno y otro compartían un mismo optimismo, prefiriendo defender la capacidad del hombre para observar la ley más que subrayar el pecado que continuaba habitándole. Esta diferente percepción de la relación con el pecado puede explicar también su diferente concepción de la justicia.

## Diferentes maneras de pensar el pecado

Es otra diferencia entre Pablo, Santiago y Mateo. Para Pablo, la libertad del hombre está alienada (Rom 7); por tanto, es inútil apelar a ella. Al contacto con las exigencias de la ley divina, el hombre incluso parece hundirse en el pecado que le domina (Rom 7,9-12). De manera diferente, Mateo y Santiago dan muestras más optimistas. Fieles a algunas tradiciones veterotestamentarias, no cuestionan la capacidad humana para satisfacer la voluntad de Dios. Así, para el autor de la carta de Santiago, el pecado consiste precisamente en no hacer el bien que se es capaz de hacer: «*Aquel,*

*pues, que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado*» (Sant 4,17). Así pues, tanto para este autor como para Mateo es preciso que el «hacer» acompañe al «hablar» (Mt 7,21-23), porque no basta con escuchar la palabra, sino que hay que ponerla en práctica (Sant 1,22-23.25).

A lo largo de su evangelio, Mateo define también la condición cristiana en términos de comportamiento y de fidelidad a las enseñanzas de Cristo. A cualquiera que pretenda ser discípulo de Cristo le enseña la necesidad de dar fruto y de

cumplir «*la voluntad de mi Padre, que está en los cielos*» (Mt 7,21; cf. 6,10; 12,50; 21,28-31; 26,42). Al mismo tiempo, hace de la perfección un ideal que hay que perseguir (cf. 5,48). Esta perfección se traduce siempre en un hacer, bien sea desposeyéndose (19,21) o en el amor sin límites (5,17-48). Por otra parte, es a partir de este criterio como Mateo juzga la historia de su pueblo (cf. 21,33-46). Pero sabemos perfectamente que esta apreciación negativa es sobre todo una advertencia dirigida a la comunidad cristiana: llegará el día en el que ella será juzgada por los frutos que haya dado (cf. 21,41).

En este contexto, a diferencia de Pablo, que cree que el pecado fundamental del hombre es un pecado de orgullo –la búsqueda de su propia justificación (Rom 2,17.23; cf. 4,2)–, Mateo considera el pecado más bien como una falta ética. Muchas veces se traduce por la ausencia de amor fraterno (Mt 24,12; 25,41-45), por una dificultad real para decidirse o para comprometerse resueltamente en el seguimiento de Cristo (21,28-32; 25,1-13), por el desconocimiento de las exigencias ligadas a los dones de Dios (25,24-30). De manera más general aún, el pecado es transgresión de la voluntad de Dios (7,23; 13,41; 24,12), y habitualmente denota una justicia insuficiente (5,20) y una buena dosis de hipocresía (6,1-18).

¿Pecado de orgullo o falta ética? Esta diferente manera de concebir el pecado de los hombres no está exenta de consecuencias en la manera de pensar la justicia y su relación con la ley. Puede explicarse por los diferentes recorridos de Mateo y de Pablo. En efecto, mientras defendía con celo la justicia que proviene de la ley (Flp 3,6), Pablo había experimentado la gratuidad y la universalidad de la obra salvífica de Dios (cf. Gal 1,16). De su descu-

brimiento de la grandeza y la profundidad de la obra divina había deducido que el ser humano, por sus propios medios o sus solos méritos, no puede pretender ser justo. Por otra parte, es en esta pretensión donde reside el pecado de los hombres. ¿Qué hacer entonces? Acoger con fe la obra de Dios y desconfiar de todo retorno a cierto uso de la ley. Pues la justicia es un don de Dios, y querer conquistarla solo es volver al pecado.

Diferente, según parece, es el recorrido de Mateo, pues no solamente no existe en él ninguna reflexión sobre la imposibilidad de cumplir la ley o sobre el pecado que pervierte la relación con la ley, sino que se encuentra la afirmación de que todo hombre puede observar la ley. ¿Por qué? Porque Jesús inauguró el tiempo de la fidelidad. En efecto, para Mateo, al reinterpretar Jesús la ley no se contentó con entregar a los hombres una enseñanza sobre la verdad profunda de esta ley, sino que la acompañó con la fuerza restauradora de la fidelidad. Al hacer posible una comprensión correcta de la voluntad de Dios y un cumplimiento sin fallos de sus exigencias para la humanidad (Mt 5,48; 12,50), Jesús abrió a los hombres el camino de la verdadera justicia. Ésta es la buena nueva que desde ahora es anunciada a todos los hombres (28,19-20). Pero todavía hay que acogerla y ponerla en práctica. El que lo haga crecerá en justicia y dará fruto en abundancia (13,23); el que lo rechace hará obras de pecado.

Esta diferente manera de percibir el pecado es conforme a la que ya habíamos constatado en relación a la justicia y a la ley. Así, allí donde Pablo parece privilegiar el régimen de la gracia, Mateo y Santiago parecen más preocupados por el actuar de los hombres. Sin embargo, quedándonos aquí volveríamos a olvidar que la concepción paulina de

la justicia concede un gran lugar a la ética, mientras que la de Santiago y Mateo no vacía la obra de la

gracia divina. Éste será el último punto de esta conclusión.

## Las exigencias de la gracia

Es una evidencia, pero resulta útil recordarlo: la existencia cristiana, aunque liberada de cierta concepción de la obediencia a la ley de Moisés, no desemboca en Pablo en la vacuidad ética. Por el contrario, la libertad del creyente, animada y fecundada por el Espíritu, encuentra su sentido en el servicio a la justicia (Gal 6,18; cf. 6,15-22; Rom 8,1-17; etc.).

Para los que se pregunten cuál es el contenido de esta justicia, no hay más que una respuesta: es el amor: «*Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gal 5,14; Rom 13,8-10).

Esta exigencia del amor, que coincide perfectamente con la «*ley de Cristo*» (Gal 6,2; 1 Cor 9,21), no es extraña a la ley. Incluso es lo contrario, ya que sólo cuenta la fe «*que actúa por el amor*» (Gal 5,6; cf. 5,13ss). Por tanto, liberado de cierta concepción de la ley, liberado sobre todo de la imposibilidad de cumplir la ley en la que se enconaba, desde ahora el creyente puede observar la ley (1 Cor 7,19ss). Es la obra de la justicia de Dios revelada en Jesucristo.

Así, como lo vemos por el importante lugar que ocupan al final de sus cartas, las exhortaciones y las directrices que Pablo dirige a sus destinatarios muestran perfectamente que, por obra de la justificación de Dios, la ley fue rehabilitada en su dimensión ética (1 Tes 4-5; Gal 5-6; 1 Cor 4-14; Flp 3-4):

«*Pues ¿qué? ¿Pecaremos porque no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia? ¡De ningún modo!*» (Rom 6,15).

¿Qué decir de Mateo y de Santiago? Que la afirmación —completamente paulina— de la salvación concedida al hombre de manera gratuita no está ausente de estas dos obras. En Santiago aparece al principio de su carta, cuando menciona la «*Palabra de verdad*» por la que los creyentes han sido engendrados a fin de ser las primicias de la creación nueva (Sant 1,18). En Mateo resuena en la parábola del siervo que se beneficia de la inesperada remisión de una deuda (Mt 18,23-35). Pero no es extraña igualmente al relato de los obreros de la hora undécima, donde el evangelista discute cierta concepción de la justicia y, por tanto, de la relación entre la obra del creyente y la recompensa futura (20,1-16). Finalmente, no podemos olvidar que, en Mateo, la proclamación de las bienaventuranzas precede a la enseñanza sobre la ley y la búsqueda de la justicia (5,3-12).

A esto hay que añadir que, en el evangelio de Mateo, el discípulo de Cristo recibe la seguridad de que nunca estará solo: «*Yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo*» (28,20; cf. «*Emmanuel: Dios con nosotros*», 1,23). Llamado a acoger en su vida la justicia de Dios, que pone en crisis la justicia de los hombres, invitado al mismo tiempo a respetar la exigencia incondicional del

amor al hermano (Mt 25), el discípulo de Cristo está así seguro de encontrar, en la presencia de aquel que asumió hasta la muerte la justicia que venía a cumplir, la ayuda que suplirá sus debilidades. Entendemos entonces que Mateo, en su obra, haya dado una importancia semejante al perdón de los pecados (18,15-18) y a la exigencia de construir comunidades cristianas que sean verdaderamente signos de la misericordia de Dios (18,21-22). Esto es lo que deberían rectificar algunas lecturas demasiado legalistas de la justicia mateana. Esto es lo que muestra igualmente que, en Mateo, el actuar del cristiano no puede ser considerado bajo el único ángulo del miedo al juicio.

\*

De estas diferentes observaciones destaca que Mateo, Santiago y Pablo pueden ser considerados bajo el ángulo de la complementariedad. Así, al escuchar a **Pablo**, el bautizado adquirirá de su reflexión una mejor comprensión de la dimensión teológica de la justificación. Siguiendo a Pablo, descubrirá que la justicia de Dios es fundamentalmente salvífica y que hablar de justificación es evocar una obra de re-creación. Por otra parte ¿quién más que el Dios creador podría estar en el origen de una obra semejante? Por tanto, Dios lo es de una manera única, precisamente porque es el único en conocer el corazón del hombre y en poder responder a su anhelo más profundo.

El bautizado adquirirá de Pablo, igualmente, una mejor comprensión de su vocación: ajustado por la gracia de Dios a su ser de hijo de Dios y de hermano, le hace falta aprender a vivir según la ley del Espíritu (Rom 8; Gal 5,13-25). Desde ahora sabe que la justicia querida por Dios supera la simple obediencia de preceptos. Es fundamentalmente un don.

Despojarse de su yo, fundamentar su existencia en la certeza de que el amor de Dios envuelve el menor de nuestros gestos (Rom 8,31-39) y recoge la ofrenda de nuestras existencias (Rom 12,1) es establecer entre él y nosotros la propia relación de la justicia que nace de la fe.

De **Mateo**, el discípulo de Cristo adquirirá la convicción de que la salvación se inscribe necesariamente en los actos y en una fidelidad vivida en el gesto y la palabra. Concebido en la perspectiva de una justicia que hay que buscar sin cesar, el actuar es el lugar donde se forja la identidad ante Dios, esa identidad que será reconocida en el juicio final. La ley, entendida como una llamada incondicional al amor fraterno, preserva entonces al creyente del peligro de la evasión espiritualista. Y recuerda que la condición cristiana no tiene como meta la simple comunión espiritual con el Señor, sino que compromete a una responsabilidad activa y fraterna (Mt 7,21), sobre todo con respecto a los más pequeños y más débiles (25,31-46). Pues la ley es, inseparablemente, gracia y exigencia.

De la carta de **Santiago**, el creyente aprenderá que la fe cristiana no es simple adhesión intelectual (Sant 1,19), sino que, para permanecer viva, exige inscribirse en la fidelidad, la perseverancia, la moderación y la templanza. De Santiago, el creyente adquirirá igualmente la exigencia de traducir en hechos, y no en piadosas generalidades, la «*ley real*» del amor (2,8). Finalmente, el lector de esta carta comprenderá que la fe, para estar viva y ser fecunda, a veces debe ser disidente. Esto es particularmente cierto cuando se escarnece la justicia más elemental (5,4) y se desprecia la dignidad de los más pobres (cf. 2,1ss). Entonces es preciso sacar de la mirada del propio Dios (2,5) la fuerza y la capacidad para sublevarse. Es el signo de que la



preocupación por la justicia es una dimensión de la fe y de la justificación recibida.

Finalmente, tanto de *Mateo* como de *Santiago* y de *Pablo* nos quedaremos con que la perspectiva del juicio que recorre el conjunto del Nuevo Testamento no está ahí para llevar a una moral del miedo, sino a una ética de la responsabilidad. Pues tiene que ver con la seriedad de la vida y de la fe. Recordemos aquí la cantinela de Jesús, repetida

tres veces, a propósito de la limosna, la oración y el ayuno: «*Y tu Padre, que ve en lo secreto, te premiará*» (Mt 6,4.6.18). Este triple «*te premiará*» evoca, a primera vista, una recompensa futura y podría invitar a un cálculo interesado. Quedarnos ahí nos llevaría a olvidar que, aunque es preciso buscar la justicia, ningún acto de piedad, ninguna obra humana, vale si no aceptamos remitirla a la mirada y al juicio de Dios. Esto es hacerle justicia y, al mismo tiempo, esperar y confesar su justicia.

## PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

---

– J. L. DE LEÓN AZCÁRATE, *Santiago, el hermano del Señor* (Estella, Verbo Divino, 1998).

– O. MAINVILLE, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La Lettre aux Romains* (Médiaspaul, 1999).

– D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible; Ginebra, Labor et Fides, 1981).

– E. NARDONI, *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Estella, Verbo Divino, 1997).

– H. PONSOT, *Introduction à la Lettre aux Romains* (Lire la Bible; París, Cerf, 1998).

\* Cf. también los **Cuadernos Bíblicos** sobre Mateo, Pablo y Santiago indicados en el recuadro de la p. 8.

## LISTA DE RECUADROS

---

El vocabulario de la justicia . . . . .	8
Las obras de la ley . . . . .	10
Nadie es justo . . . . .	14
Cólera y justicia de Dios . . . . .	15
El camino de la justicia . . . . .	25

Los lectores de Mateo . . . . .	29
El juicio . . . . .	33
Una Iglesia fraterna . . . . .	35
¿Quién escribió la carta de Santiago? . . . . .	36
La parusía . . . . .	44

## Catequesis silenciosa para evangelizar nuestro «imaginario»

Pierre Humblot<sup>1</sup>

Después de años de vacilaciones, las Iglesias de Occidente, preocupadas por la renovación litúrgica en el terreno del arte sagrado –por tanto, de la música, la himnografía y la iconografía–, se vuelven con frecuencia hacia las Iglesias de Oriente, sobre todo a la bizantina, la más occidental, para volver a encontrar una expresión artística que sea más cristiana, es decir, más bíblica. Así, en cuanto a los iconos, a menudo florecen en las iglesias reproducciones que, ilimitadamente, repiten las obras de los grandes iconógrafos rusos o griegos, reproducciones ante las que frecuentemente permanece encendida una lámpara o una vela. ¿Por qué semejante entusiasmo? ¿Cómo podemos apreciarlo y utilizar sus aspectos positivos en una catequesis

bíblica? Éstas son las preguntas que abordaremos aquí, y lo haremos más a partir de una experiencia de catequesis de adultos en Oriente que a partir de conocimientos teóricos sobre la iconografía muy bien expuestos en eruditas obras escritas por teólogos de las Iglesias de Oriente<sup>2</sup>.

---

1. Presbítero de la Iglesia caldea en Irán.

2. Por ejemplo, P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza* (Madrid, Publicaciones Claretianas, 1991); L. OUSPENSKY, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Ed. Exarcate du Patriarcat Russe en Europe Occidentale, 1960).

## Pero, antes de nada, ¿qué es un icono?

Para resumir su profundidad y su importancia catequética, prefiero esta definición: «La Biblia del pobre». En efecto, en una época en la que muy pocos sabían leer, la Iglesia utilizaba el lenguaje universal del arte y su simbolismo para expresar y transmitir su contemplación del misterio. De ahí las numerosas miniaturas en manuscritos bíblicos, frente a los textos inspirados, para significar, en otra escala distinta a la de la expresión intelectual y libresca, toda su savia. Además, esta evocación se

encontraba reforzada y profundizada por himnos que utilizaban los mismos símbolos tomados de la Biblia. Himnos: por tanto, una poesía y una música que, igual que el icono, impregnaban el «imaginario» y la sensibilidad en el mismo registro tan evidente y tan humano. Por eso, esta «Biblia del pobre» no representa de ninguna manera un Evangelio de saldo, como algunas traducciones «explicadas» y edulcoradas del texto sagrado. Por otra parte, los iconógrafos, igual que los himnógrafos, no se han

dejado llevar por su imaginación más o menos desbocada: deben dejar que brote el fruto del Espíritu en su corazón mediante una expresión sometida a rigurosas reglas inspiradas en la Biblia recibida y escuchada eclesialmente.

Habitualmente, son obras de monjes que, antes de comenzar a expresar su contemplación, piden la oración de la comunidad y la imposición de manos del obispo y, después, hacen un largo ayuno, a fin de que su arte pueda convertirse en la expresión del misterio auténticamente actualizado por el Espíritu en el seno de la Iglesia. Ésta es la oración que el iconógrafo recita antes de ponerse a trabajar: «*Tú, Dueño divino de todo lo que existe, ilumina y dirige el alma, el corazón y el espíritu de tu siervo, conduce sus manos para que pueda representar digna y perfectamente tu imagen, la de tu santa Madre y la de todos los santos, para la gloria, la alegría y el embellecimiento de tu santa Iglesia*».

Una vez acabada, la obra será acogida y reconocida por la Iglesia y, después, bendecida y consagrada con óleo santo por el obispo, antes de formar parte de la expresión litúrgica de una Iglesia en oración. Comprendemos entonces la actitud y los gestos de amoroso respeto de los creyentes con respecto al icono; a través de él, se ponen en la presencia del misterio. Un amigo obispo ortodoxo de Líbano me decía un día con una sonrisa: «Vosotros, los occidentales, ¡tenéis el Santísimo; no necesitáis iconos!». Estas palabras no solamente estaban teñidas de humor: pueden ser un cuestionamiento de una adoración que localizaría de forma un tanto materialista y unilateral la presencia, sin embargo multiforme, del Señor en el seno de su pueblo, y esto sin relación significativa con una comunidad. Un poco al estilo de algunas estatuas de la Virgen sola, separada de su Hijo y de la

Iglesia, contrariamente a lo que, me parece, nos hacen descubrir la tradición iconográfica oriental y la Biblia.

Por otra parte, tenemos necesidad, quizás más que las generaciones pasadas, del icono, presencia cuasi-sacramental, para sanar nuestros ojos y nuestro corazón de imágenes frecuentemente tan crueles y deshumanizadoras como las que nos presenta la televisión. Evangelizar nuestra sensibilidad dejándonos mirar por un icono, purificar y enriquecer nuestra imaginación, más que tratar inútilmente de refrenarla para evitar las distracciones, apaciguar nuestros oídos con una música «sagrada», liberar nuestro ser con una danza terapéutica y davidica, exorcizar nuestro corazón con una armonía global y litúrgica que pone en acción todas las posibilidades artísticas del hombre, ¿no es prepararnos para la contemplación y la Vida en Dios?

Icono, «Biblia de los pobres»; por tanto, de los hijos que saben hacer de nuevo que entre todo su ser en la danza mística del Resucitado, nuestro «corifeo». Esto es algo que he aprendido en el contacto con las liturgias de las Iglesias de Oriente. Y constato cómo para mí es importante dejarme evangelizar por esta luz en un mundo un tanto rígido, en cierta forma de vivir el islam, donde la danza de los derviches está condenada y donde cualquier representación con imágenes sigue estando prohibida, como en tiempos del Primer Testamento, antes de la encarnación del Verbo. Él, por el contrario, nos incita a la iconografía. Ésta es la oración de la Iglesia bizantina como respuesta a los que rechazaban pintar iconos: «El Verbo indescriptible del Padre se hizo descriptible al encarnarse en ti, Madre de Dios, y, habiendo restablecido en su antigua dignidad la Imagen (de Dios en el

hombre) manchada, la unió a la belleza divina. Y confesando la salvación, expresamos esto con la

acción y con la palabra» (*Kontakion del triunfo de la ortodoxia*, San Teófanos, † 847).

## Lenguaje del silencio: el icono, catequesis más allá de las palabras

El misterio es demasiado inefable para no ser transmitido más que por una expresión intelectual: el icono, obra de un silencio contemplativo, más evocación que definición, apela a un oportuno silencio apofático del intelecto y a la prolongación de una catequesis únicamente hablada, así como a una contemplación menos cerebral y más cálida. En cierto sentido, se aproxima a una expresión muy querida para los orientales, tan rica en resonancias como en múltiples ecos: la poesía mística cantada. Además, en una Iglesia oriental que ha perdido toda expresión escrita de su fe, a causa de un profundo desarraigo humano que ha provocado el olvido de su lengua escrita tradicional, el lenguaje del icono permite transmitir, sin ningún libro, algo de las tradiciones orientales a los cristianos de esta tierra.

Además, la Biblia no define a Dios, sino que evoca su presencia a través de la creación y la experiencia reflexionada de un pueblo. De ahí la importancia del simbolismo en la Biblia, un modo de expresión al que todo arte sagrado trata de dirigir la intuición. Esto significa de qué manera el icono parece adaptado para expresar la riqueza del mensaje bíblico. Tomemos un ejemplo de este lenguaje apocalíptico que la Biblia emplea muchas veces para hacernos participar del misterio y que, en ocasiones, nos deja atónitos por la sorpresa. Así, el aspecto cósmico del misterio pascual.

*«Desde el mediodía, toda la región quedó sumida en tinieblas hasta las tres (...) Y Jesús, dando*

*de nuevo un fuerte grito, entregó su espíritu. Entonces el velo del templo se rasgó en dos parte de arriba abajo; la tierra tembló y las piedras se resquebrajaron; se abrieron los sepulcros y muchos santos que habían muerto resucitaron, salieron de los sepulcros y, después de que Jesús resucitó, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos (...) Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana (...) de pronto hubo un gran temblor. El ángel del Señor bajó del cielo, se acercó, rodó la piedra del sepulcro y se sentó en ella. Su aspecto era como el del relámpago, y su vestido, blanco como la nieve...» (Mt 27,45–28,3).*

Espectáculo grandioso que expresa el misterio cósmico de nuestra salvación, que el autor de la primera carta de Pedro ofrece a su manera, evocando a la vez la prisión de los muertos y su evangelización por el Resucitado, las aguas de muerte del diluvio y del bautismo, la ascensión y la sumisión de las Potencias celestes... (1 Pe 3,18–4,6). Las notas de nuestras biblias nos remiten a toda una panoplia de símbolos que expresan el Día de Yahvé y afirman que algunas de estas expresiones eran tan importantes y conocidas que formaban parte de las antiguas profesiones de fe cristianas. Así, nuestro «descendió a los infiernos», fórmula que algunos propondrían suprimir hoy por incomprendible. Muy al contrario, este acontecimiento y su expresión simbólica ocupan un lugar central en la iconografía y en la himnografía de las Iglesias orientales y, por tanto, en su catequesis litúrgica.

Pues, por supuesto, la liturgia sigue siendo el lugar privilegiado de la catequesis bíblica. Y, de hecho, el icono hace accesible este lenguaje un tanto abstruso a nuestras inteligencias de occidentales.

Todos hemos visto uno de estos iconos que representan a Cristo en los infiernos (¡no confundir con el infierno!) acabando de liberar a Adán y a Eva. ¿Qué vemos? Al fondo del abismo de las tinieblas «inferiores», prisión de los muertos, lejos de cualquier esperanza y de cualquier relación, vemos a Cristo de pie, en el centro, victorioso, aureolado de luz, enarbolando su cruz gloriosa, árbol de vida y estandarte de victoria. Acontecimiento cósmico que condensa el tiempo y recorre el espacio, que asume según la representación del universo que tenían los antiguos: el nuevo Adán desciende primero de lo más alto de los cielos, finalmente desgarrados, para vivir sobre la tierra como hijo de hombre, en Nazaret de Galilea, después para descender bajo la tierra, hasta el fondo de nuestra nada, a fin de hacer sentar a este nuevo pueblo, que se ha hecho fraterno con él, el Hijo del Hombre, en lo más alto de los cielos. Por tanto, tiende su vigorosa mano a Adán y a Eva, a todo hombre que sale de su prisión a su llamada.

Del mismo modo, los himnos de la Fiesta de las fiestas, que retoman todos estos símbolos como poesía: el magnífico *Exultet* o este himno pascual de la Iglesia siríaca, a título de ejemplo:

*Tú, que resucitas a los hijos de Adán, tú gustaste la muerte. Por tu muerte, das la vida a los muertos y has matado el pecado. Tú, que has destruido el infierno y resucitado a Adán, haznos dignos, en tu venida, de regocijarnos en tu Reino.*

*En esta noche, el Hijo de nuestro Rey ha matado a la muerte en su morada. Ha venido a visitar a*

*aquellos que duermen y se ha acostado junto a ellos. Su perfume se extiende entre los muertos: ellos reviven y le dirigen una alabanza.*

*¡Exulta y regocíjate, Iglesia santa! Canta gloria y reconocimiento al Esposo, que te ha salvado con su cruz. Por su resurrección, el imperio de la muerte ha sido destruido, y Adán y sus hijos heredan el Reino nuevo.*

*Tu Iglesia te alaba, ¡oh Cristo, nuestro Dios!, que por tu muerte la has tomado por Esposa. Con tu sangre derramada escribiste su dote. Y tu amor se extiende por los siglos de los siglos.*

Después de haber hecho resonar estos símbolos, actualicémoslos, pues sólo en contacto con nuestra vida es como, por el Espíritu, la letra se convierte en Palabra de Dios. Según algunas estadísticas que han permanecido secretas, pero cuyos resultados me han sido transmitidos por un médico amigo, Irán cuenta con el mayor número de suicidios de jóvenes en el mundo. Este infernal agujero negro nos hipnotiza. En la tradición iconográfica, él marcaba ya el descenso del Verbo de Dios entre nosotros, después el descenso de la cruz en el «lugar de la calavera», según el himno de la carta a los Filipenses. Estos tenebrosos infiernos, en el fondo del agujero de nuestra desesperación y de nuestras depresiones, se convierten en nuestro baptisterio, lugar del encuentro y seno virginal de la Iglesia, lugar de la transmisión de la Vida por el poder del Espíritu. Pues Jesús descendió sobre todo allá donde no queremos ir y allá donde caemos inexorablemente. Y solamente es allá donde nos aguarda y nos tiende la mano, esperando que al final aceptemos reconocer que es ahí donde nos encierra nuestro pecado.

Ha sido retirada la piedra que separaba a los muertos del mundo de los vivos y que pesaba so-

bre nosotros, pobres Lázarus, en tumbas extrañamente semejantes a la de Cristo. «¿Dónde estás, Adán?», preguntaba Dios, que venía paseando a la brisa de la tarde a buscar a su amigo oculto y cubierto de vergüenza en el jardín. Y al final lo encontró y se nos abrió el jardín, ya que la espada que cerraba el paso de la entrada fue quebrada en el corazón traspasado. El muro del odio se ha derrumbado y la cortina del Templo se ha desgarrado:

el acceso al Dios vivo nos ha sido abierto de nuevo. En él, que ha asumido nuestros desgarros y nuestras desesperaciones, encontramos curación, comunicación, fecundidad y comunión en la Esperanza. El varón de dolores se convierte en el nuevo Adán, jefe de fila y coreógrafo que inaugura incluso la danza de todos los lisiados curados, según ese icono que hemos intentado actualizar algo... ¿Por qué no?

## **Icono: el encuentro presentido, soñado, esperado...**

En mi casa, el icono que prefiero no es demasiado bonito, al menos para mi gusto: tejido a la manera iraní, ese icono «no pintado por mano de hombre», según la tradición, trata de reproducir el rostro de Cristo, que nos mira, nos interpela. La obra no ha sido realizada por un monje iconógrafo, ya que, desgraciadamente, no hay ningún monasterio en nuestro país, sino por una iraní de un medio muy pobre a la que acompañé desde hace un año hacia el bautismo junto con su numerosa familia, de la que es madre y abuela. Enferma, pero con un rostro resplandeciente de serenidad y alegría, buscaba a Jesús desde su infancia y soñaba muy a menudo con encontrarse con él. No sabe leer ni

escribir, pero su tapiz expresa todo su amor. Sus sueños se han realizado, y me pregunto si, ahora que progresa en el conocimiento de Jesús, esta forma de encuentro –muy bíblica, muy sorprendente hoy, aunque frecuente entre nosotros– no está depurándose gracias a esa mirada que se dirige hacia el icono.

En cuanto a mí, cuando escucho a uno u otro de los catecúmenos contarme los sueños que han marcado su vida, no trato de interpretar, ni siquiera de autenticar, sino de poner en relación la percepción dormida con el simbolismo bíblico, forma de evangelizar, quizás, las profundidades del inconsciente gracias a estos sueños tantas veces icónicos.

# Contenido

---

La justicia según la Biblia, es decir, la relación justa entre los seres humanos y con Dios, es una realidad esencial. En el Nuevo Testamento es mucho más que una institución («palacio de justicia») o incluso que un ideal que hay que alcanzar («justicia para todos»). Es la relación personal que el Dios de Jesús ofrece a cada uno, sea quien sea, para transformar su vida y sus relaciones.

Pierre DEBERGÉ, presbítero de la diócesis de Dax, enseña Nuevo Testamento en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Toulouse, del que es actualmente decano.

<b>Introducción</b>	5	<b>Pedro, Juan, Timoteo y los demás</b>	47
<b>Las Cartas de Pablo:</b> <i>«Justificados por el don de su gracia»</i>	10	<b>Conclusión</b>	52
<b>El evangelio de Mateo:</b> <i>«Buscad ante todo el Reino de Dios y su justicia»</i>	24	Para continuar el estudio	59
<b>La Carta de Santiago:</b> <i>«El hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente»</i>	36	Lista de recuadros	59
		<b>Biblia e icono (Pierre HUMBLLOT)</b>	60