

PASIÓN POR DIOS Y PASIÓN POR LA JUSTICIA EN LOS PROFETAS Y EN JESÚS: ROMPER EL YUGO DE LA INJUSTICIA

Carmen Bernabé Ubieta
Universidad de Deusto. Bilbao

1. La justicia y la compasión

La misericordia y la compasión tienen mala prensa entre nosotros, y sin embargo, Yahvé aparece como un Dios compasivo y misericordioso: las dos características que colorean su ser justo y ayudan a comprender su pasión por la justicia.

En el A.T. aparece repetidamente una bina, «mispat-sedaqa», que se traduce como «derecho y justicia»; el primer término equivale al recto ordenamiento de una sociedad; el segundo a la actitud interna de justicia que hace posible vivir a fondo el primero¹. Pues bien, lo que parece fomentar esa actitud interna es la compasión, el sentimiento que mueve hacia el otro que sufre, con el fin de aliviar su sufrimiento eliminando la situación que lo produce.

En la mentalidad moderna, la compasión y la misericordia parecen ser lo opuesto a la justicia. La compasión y la misericordia se entienden como sentimientos intimistas e individuales, que mantienen la superioridad del que ayuda mientras objetivan al ayudado y le dejan en su situación de víctima. Sin embargo, ése no es el concepto bíblico de compasión, ni el de misericordia.

En la Biblia, y de un modo especial en el A.T., Yahvé aparece sobre todo como un Dios apasionado, un Dios que «padece» a pesar de la mala fama que la pasión ha tenido durante siglos en el cristianismo. Nada más alejado del Dios bíblico que el Dios impassible e inmutable de la teología medieval. En el Antiguo Testamento se describe a Yahvé con las palabras *hesed we emet*, dos

¹ J.L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*. Ed. Cristiandad. Madrid 1984, p. 441.

términos que connotan las facetas de padecer-con y la de fidelidad. Un Dios que siente, que padece con las víctimas, con los débiles, con aquellos que son oprimidos y aplastados, vejados e invisibilizados y quedan en las cunetas de los caminos de la historia. Y es precisamente esta característica de Dios la que cualifica su justicia.

La representación habitual de la justicia es una figura con los ojos tapados y con una balanza en equilibrio, para indicar que no tiene en cuenta la condición de quien acude a ella y que no se deja influir ni por una parte ni por otra. Sin embargo, en la Biblia, la justicia derivada del ser de Yahvé no es ciega y desapasionada sino todo lo contrario, se muestra siempre a favor de los débiles y los aplastados por la dinámica inmisericorde de la historia, a favor de aquellos que son convertidos en «efectos colaterales» de la supuesta «inevitabilidad histórica». Donde hay una situación de partida tan injusta, la justicia no parece que sea el dar dos y dos a cada uno. Diríamos hoy que el concepto bíblico de justicia tiene más que ver con el concepto actual de «discriminación positiva».

2. La experiencia bíblica de Dios como Dios de las víctimas y sus implicaciones éticas

El «pueblo» de Israel hace su primera experiencia de Yahvé, reconoce la presencia de Dios, en la experiencia histórica de salvación y liberación.

La imagen de Dios que se desvela en esa experiencia histórica de la divinidad es la de un Dios justo apasionado por la justicia que, muchas veces, no coincide con el ejercicio de la justicia establecido.

Estamos acostumbrados a que cuando abrimos la Biblia lo primero que encontramos es el relato de la creación. Y sin embargo, la imagen de un Dios creador no es la primera, ni la más genuina en la fe que se enraíza de forma tan honda en la experiencia histórica de Dios del pueblo de Israel.

Lo que primero experimentó Israel fue a un Dios que tomaba partido por las víctimas y se implicaba en la suerte de los débiles y oprimidos. La experiencia histórica de liberación –fuera ésta como fuera– es reconocida como el punto de partida de su fe y lo específico de su experiencia de Dios. Una experiencia que debía repercutir fuertemente en su vida comunitaria como pueblo elegido; una vivencia religiosa que se tradujo en exigencias éticas personales y, sobre todo, comunitarias.

Yahvé le dijo (a Moisés): **«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo... el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios les afligen. Ahora pues, ve; yo te envío al faraón para que saques**

a mi pueblo de Egipto» (Ex 3, 7.9). **«He visto lo que os han hecho en Egipto y he decidido sacaros de la tribulación de Egipto»** (3,16-17) (Y).

Hay aquí un esquema que se repite muchas veces en el A.T. : Dios **escucha** el llanto y los gritos de socorro, o **ve** y **conoce** la aflicción ahogada y muda de quienes son aplastados, y **decide poner remedio** sacándoles de ella **enviando** a alguien que lo ponga en marcha. **«Y ahora, al oír el gemido de los israelitas reducidos a esclavitud por los egipcios he recordado mi alianza. Por tanto, di a los hijos de Israel: Yo soy Yahvé, yo os liberraré de los duros trabajos de los egipcios, os liberraré de su esclavitud y os liberraré con tenso brazo y grandes castigos (justicias)... y seré vuestro Dios... y conoceréis que yo soy Yahvé, vuestro Dios el que os libera de la opresión de Egipto»** (Ex 6,5-7) (P).

No es, por tanto, la experiencia de orden cósmico, de señorío universal, sino la experiencia concreta de liberación de una situación injusta y opresiva, de una situación de muerte donde reconocen y experimentan la presencia de Dios, y donde Dios adquiere su perfil personal, es Yahvé, y por eso será recordado de generación en generación. El credo que da identidad al pueblo de Israel es la memoria del pasado débil, necesitado y oprimido (Dt 26,5-9). Y esa memoria servirá de motivación para la conducta ética, como veremos después.

La liberación que Dios quiere y realiza no tiene otra justificación que la injusticia de la situación, el sufrimiento, el dolor y el llanto de los explotados y oprimidos por la prepotencia del imperio egipcio. Una situación –más allá de su exactitud histórica– que se convierte en paradigma de todas las situaciones de explotación, despojo, masacres por cualquier causa... que en el mundo se han dado y se siguen dando. No es la bondad de la víctima sino la deshumanización y el sufrimiento injusto a la que está sometida lo que mueve a Dios.

El futuro pueblo de Israel experimenta esta liberación, difícil de imaginar, como un hecho de justicia de Yahvé, el Dios clemente y misericordioso, el Dios justo, por medio de Moisés. Y siente que haber sido receptor de la misericordia efectiva de Yahvé le exige un comportamiento acorde a la compasión y la justicia experimentadas. Ese comportamiento de Dios exige del pueblo de Israel un comportamiento semejante. Y para que no quede al arbitrio de cada uno, se plasma en una ordenación legal que procure una justicia semejante. Una justicia que quiere tener muy presente la situación de los débiles y aplastados, la de aquellos que no son socialmente importantes.

El Decálogo y el Código de la Alianza se introducen con las palabras: **«Yo Yahvé soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de esclavitud»** (Ex 20,2). Códigos legales de origen antiquísimo que se ponen en relación con esa experiencia del Dios compasivo y justo. El haber experimentado en propia carne la esclavitud y la opresión, la liberación y la cercanía de Yahvé en ella son la experiencia vital profunda que ha de traducirse en una ordenación social concreta. Y con

esa motivación, Israel ha de hacer justicia a la viuda, al huérfano y al extranjero, categorías que eran el paradigma de los débiles, «no maltratarás al forastero pues forasteros fuisteis vosotros en Egipto. No vejarás a la viuda ni al huérfano. Si la vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor, se encenderá mi ira y os mataré a espada... (Ex 22,20-22). Yahvé, el Dios justo y compasivo, tiene una especial sensibilidad para las situaciones de injusticia, y una especial afección por los más débiles y oprimidos, por los que no tienen otro defensor.

Esa experiencia de liberación gratuita siguió teniendo, a lo largo de la historia de Israel, consecuencias éticas en la legislación. Por ejemplo el Código deuteronomico que se fija a fines del s. VII a.C. (aunque tenga elementos anteriores). En él encontramos ejemplos interesantes como (Dt 24,10-22) que contiene prescripciones sobre los préstamos, la esclavitud, los jornaleros, los forasteros, viudas, huérfanos, ...«Si haces algún préstamo a tu prójimo no entrarás en su casa para tomar la prenda, sea cual fuere... si es hombre de condición humilde no te acostarás guardando su prenda, se la devolverás al anochecer para que se pueda acostar sobre su manto... No explotarás al jornalero humilde, ya sea uno de tus hermanos o un forastero; le darás cada día su salario... No torcerás el derecho del forastero o del huérfano... cuando siegues tu campo deja gavillas para el huérfano, la viuda y el forastero...», y termina con esta frase: «recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto. Por eso te mando hacer esto».

Otro ejemplo es la Ley del año sabático y del jubilar:

«Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá seis años, y al séptimo le dejarás ir libre. Cuando le dejes ir libre no le dejarás con las manos vacías. Le proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquellos con que Yahvé te haya bendecido. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto, y que Yahvé tu Dios te rescató. Por eso te mando esto hoy» (Dt 15,12-18).

Incluso la elección y la promesa, el ser más íntimo de Israel, lo que le daba su identidad, dependen de la práctica de la justicia y el derecho (Gn 18, 18-19) «Yo le conozco (a Abraham) y sé que mandará a sus hijos y a su descendencia guardar el camino de Yahvé practicando la justicia y el derecho, de modo que pueda Yahvé concederle lo que le tiene apalabrado». La elección es una exigencia que está muy relacionada con la justicia como se podrá ver en los profetas.

3. Los profetas: los ojos y la boca del Dios compasivo y misericordioso y su pasión por la justicia

Los profetas son quienes saben mirar y ver y denuncian que la justicia de su tiempo no se adecua al ser de Dios y a lo que éste desea para el ser humano. Ellos hacen una crítica a la justicia que se acomoda y traiciona a Dios, frecuentemente utilizando al mismo Dios.

Una crítica que puede alcanzar también a la mismas víctimas que tienen el peligro de hacer lo mismo (Amós 9,7).

Israel olvida su experiencia, olvida la vocación a la que estaba llamado y, con ello, tergiversa su ser más original. La injusticia y la opresión proliferan en su seno. Los profetas fueron aquellas figuras que denunciaron esta situación. Israel contó, a lo largo de su historia, con muchas figuras de este tipo. No todos fueron iguales ni se preocuparon por las mismas cosas, pero «los profetas coinciden en que la sociedad de su tiempo no refleja los deseos de Dios, no vive según su voluntad. Pero cada uno, de acuerdo con las circunstancias, insiste en uno u otro aspecto»².

Algunos profetas denunciaron la corrupción de la administración de justicia en los tribunales y el soborno de los jueces, como un hecho muy grave pues de ello dependían los bienes y la vida de muchas personas, sobre todo de los débiles (Am 5,10-12; Is 1,10-17; 5,23; 10,1-4; Miq 6,12; Sof, Ez 22,12; Mal 3, 15); denunciaron también el comercio injusto y el fraude en pesos y medidas, el enriquecimiento a costa de los pobres, que arruinaba a los campesinos pobres obligándoles a vender sus tierras y a esclavizarse (Am 8,4-6; Os 12,8; Miq 2,1-2; 6,9-11; Sof 1,10-11; Jr 5,27; Ez 27) (contra el imperialismo económico de Tiro. Un ejemplo: Am 8, 4-6): «escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis suprimir a los humildes de la tierra diciendo: ¿cuándo pasará el novilunio para poder vender el grano, y el sábado para dar salida al trigo, para achicar la medida y aumentar el peso falsificando la balanza de fraude, para vender hasta el salvado del trigo»; clamaron también contra el lujo y la riqueza de la élite conseguido a costa de los débiles y los pobres (Amós 3,15-4,1), los préstamos engañosos, el salario injusto (Jr 22,13-19; Mal 3,5;).

Los profetas suelen ser hombres apasionados, viven su vocación profética como una pasión que les consume. Ese «pathos» del profeta deja ver el «pathos» de Dios³. Yahvé, como han podido experimentar a lo largo de su historia, no es un Dios «a-pático» que viva impassible en su cielo, sino que el Dios bíblico se muestra sintiendo, padeciendo, y dejándose afectar por los problemas de la humanidad, sobre todo, por el dolor y la situación de los más débiles y oprimidos.

«La actitud del profeta tiene mucho que ver con la vivencia de ser cogido por Dios y por su forma de ser (no a-pática sino com-pasiva). Por eso, el profeta es una persona que sufre el daño hecho a otros. Cualquiera que sea el lugar donde se cometa el crimen, es como si el profeta fuera la víctima. Las furiosas

2 J.L. SICRE, *Con los pobres de la tierra*, p. 440.

3 Esta es la orientación que, siguiendo la idea de A. HESCHEL, da a su obra W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*. Sal Terrae, Santander 1982.

palabras del profeta gritan. La furia de Dios es un lamento. Toda la profecía es una gran exclamación: «¡Dios no es indiferente al mal! Siempre está interesado y personalmente le afecta lo que el ser humano hace al ser humano. Es un Dios de *pathos*. ¡Uno de los significados del enojo de Dios es el fin de la indiferencia!»⁴. Sólo con el fin de la indiferencia puede comenzar la solución.

Dios y ser humano están estrechamente relacionados en los profetas. Y eso se ve en la denuncia del culto que hacen tantas veces los mismos profetas. La pasión por Dios es, en el fondo, debido a la forma de ser del mismo Dios bíblico, una pasión por el ser humano y su suerte. No hay contraposición ni contradicción.

Los profetas son más bien pesimistas en cuanto a las soluciones de la situación que denuncian –aunque también en esto hay diferencias–. Algunos ven que sólo con el arrepentimiento y la conversión por parte del pueblo y de sus componentes habrá salvación..., otros piensan que habrá de ser el mismo Dios, quizá mediante una figura mediadora, quien arregle la situación⁵.

4.- Jesús de Nazaret, la encarnación del Dios de las víctimas

El Dios compasivo y misericordioso se hace presente en la enseñanza y en la acción de Jesús de Nazaret de una forma inigual.

En numerosos lugares de los evangelios se dice que Jesús «movido a compasión» cura (Mt 20,34; 14,14; Mc 1,41), da de comer (Mt 15,32; Mc 8,2), enseña o envía a sus discípulos (Mt 9,36; Mc 6,34;). El verbo que se usa es *splanjizomai* que significa un movimiento de las entrañas que lleva hacia el otro, haciendo propios los sentimientos o la situación de éste⁶.

Veámos más arriba el esquema repetido en el A.T.: Dios ve la situación de opresión e injusticia, oye, los gritos de quienes sufren injustamente, se comadece, y envía a alguien. En Jesús se confiesa que es el mismo Yahvé el que se ha enviado, el que ha llegado para intervenir. Es la «misericordia del Señor» hecha carne tal como se encuentra en el Testamento de Neftalí 4,5, un apócrifo judío-helenístico muy popular en el que se habla del Mesías de esa forma. Aunque, según algunos críticos, parece ser una interpolación cristiana ilustra la importancia concedida, en línea con la tradición de Israel, a esta dimensión en la confesión cristiana⁷.

4 A. HESCHEL, *The Prophets II*, Harper&Colophon Books. Harper&Row Pb, New York 175. p. 64.

5 J.L. SICRE, *Con los pobres de la tierra*, pp. 450-453.

6 H. KÖSTER, «Splanjnon...» *TWNT*, vol.VII, 547-559.

7 R. AGUIRRE, Reflexiones bíblicas sobre la caridad política», *Corintios XIII* 110 (2004), p. 24. A. DIEZ-MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* t.V.

Dice W. Brueggeman que la «compasión, entendida bíblicamente, es la forma más radical de crítica porque anuncia que el dolor ha de ser tomado en serio y no puede ser aceptado como algo natural y normal sino como una situación inaceptable para la humanidad»⁸. La lógica de los grandes imperios –de cualquier tipo: políticos, económicos...– suele ser insensible a las situaciones de sufrimiento y a las personas concretas –cuanto más débiles menos visibles son–; y las normas legales, el derecho que establecen, no se adapta a las personas sino que suele suceder al revés. Por eso se necesita quebrar la insensibilidad que ve como algo normal el sufrimiento fruto de la injusticia, o que busca legitimaciones diversas a ese sufrimiento y llega a utilizar a Dios (voluntad de Dios, predestinación...) en su intento.

Jesús y el movimiento que suscita en torno a él dan voz a las aspiraciones de una gran masa del campesinado que vivía en una situación de opresión y empobrecimiento progresivos, y cuyas quejas se expresaban de formas y por medios diversos, entre otros el cuerpo. Las sanaciones y exorcismos de Jesús si se estudian desde este punto de vista adquieren una profundidad y una significatividad enormes. Me centraré sólo en el caso de los exorcismos pero también las sanaciones que realiza Jesús tienen esta dimensión⁹.

Desde los estudios de la antropología cultural se sabe que el cuerpo personal puede ser un vehículo inconsciente para expresar la queja contra el cuerpo social y sus normas, y contra el cuerpo doctrinal religioso y las suyas¹⁰. Jesús escucha ese grito mudo que se lanza mediante el cuerpo, se deja conmover, los acoge y cura a esas personas. El exorcismo consiste en expulsar de la persona las fuerzas (demonios) deshumanizantes que le alienan de sí misma, los poderes malignos y opresivos que le despersonalizan y deshumanizan, y devolverle la capacidad de ver, escuchar, sentir, expresarse, y actuar de forma voluntaria. Al exorcizar los «demonios», Jesús les devuelve la capacidad de cambiar el grito inconexo en palabra argumentativa (Mc 5,1-20). Su anuncio del reino que supone otros valores y otras relaciones, así como el nuevo ethos que comienza

8 W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, 103.

9 Se puede consultar al respecto: S. GUIJARRO, «Relatos de sanación y antropología médica. Una lectura de Mc 10,46-52», pp. 247-267, en R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*. EVD, Estella 2002. Y sobre todo el estudio de E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*. EVD, Estella 2004.

10 No puedo desarrollar aquí este punto, pero lo he estudiado en «Mary Magdalene and the Seven demons in Social-Scientific Perspective», pp. 203-223, en I.R. KITZBERGER, *Transformative Encounters. Jesús & Women Re-viewed*. Brill, Leiden 2000. También en C. BERNABÉ, «La curación del endemoniado de Gerasa», pp. 93-120, en R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*. EVD, Estella 2002; Idem, «Posesión y género: María Magdalena y los siete demonios», en I. GÓMEZ ACEBO (dir.), *María Magdalena* (aparecerá el próximo año en DDB, Bilbao). En cualquiera de estos trabajos aparece una amplia bibliografía sobre el tema.

a hacerse realidad en su grupo y en su actuación crean la posibilidad de una nueva autocomprensión ante sí, ante los demás y ante Dios. Jesús con su palabra y su acción, da una acogida y un nuevo horizonte cognoscitivo que humaniza a la persona que había sido presa de fuerzas deshumanizantes, y que le habían producido, además, impotencia ante la situación. Esta tarea, y el mensaje de Jesús, se ven como peligrosos porque al criticar ciertas normas religiosas o la teología imperial, el poder político, entendido como configuración de la vida común, se siente amenazado, y lo mismo sucede con el poder religioso que habla en nombre de Dios interpretando su voluntad. Los grupos familiares, comunales, políticos o religiosos implicados se sentían más o menos amenazados. La implicación política y religiosa de la acción de Jesús es clara. Cuando el evangelio, (Mt 9,36) dice refiriéndose a Jesús: «Y al ver a la muchedumbre, sintió compasión de ella porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor», está haciéndose eco de una postura crítica de Jesús ante las autoridades políticas y religiosas a las que ve como las responsables de la situación. La crítica a Herodes y a las autoridades religiosas tan frecuentes en el Evangelio son huellas de esta crítica del Jesús histórico que han quedado en las tradiciones.

Hay una parábola que expresa magníficamente lo que venimos diciendo sobre la asociación entre interiorización del dolor ajeno, crítica y transformación de la realidad¹¹: el Buen Samaritano (Lc 10,29-37). Frente a las normas que establecían claramente quién era el prójimo y la justicia a la que tenía derecho, Jesús cambia la pregunta y la perspectiva y centra el debate en los caídos en las cunetas del mundo y sus necesidades como núcleo de la cuestión que debe convertirse en criterio de la adecuación continua de las normas. Jesús cambia el punto de vista y el centro de atención: frente a la pregunta quién es mi prójimo, que tiene como referencia al que pregunta y actúa, Jesús pregunta «quién se hizo prójimo del caído» que cambia el centro de atención para fijarse en quien tiene la necesidad –sea quien sea– y exige una actuación del que la ve. El punto de vista se centra en el caído, en el necesitado que de ser considerado medio para el cumplimiento y dignidad del escriba pasa a ser sujeto con derechos y dignidad robadas, de cuya restitución depende la propia dignidad del escriba que pregunta, de quien ve la necesidad¹².

Al poner a un «despreciado» Samaritano como aquél que sabe mirar la realidad con los ojos de Dios, frente a las autoridades religiosas guardianas del derecho divino, Jesús hace una crítica muy fuerte al poder y a las autoridades religiosas y a su «justicia» que intentan hacer legítima utilizando a Dios.

11 W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, p.106.

12 M. REYES MATE, *La razón de los vencidos*. Anthropos, Barcelona 1991 p. 146.

Por tanto, a Jesús, el *pathos* de Dios por los débiles, su com-pasión con la realidad sufriente, le hace ser crítico con las estructuras político (socio)-religiosas del tiempo que estaban en la raíz de tantos males. Una com-pasión y una crítica que le llevan a la cruz. Pues Jesús no sólo critica a las autoridades religiosas (Templo/Sumos sacerdotes) y políticas (Herodes) de Palestina sino que su mensaje del reino de Dios conlleva una crítica al poder imperial y a su teología política¹³, como veremos a continuación. La relación indisoluble entre Dios y el prójimo que aparecía en los profetas es evidente también en Jesús; la pasión por Dios como centro de su vida, tal como aparece en la proclamación del reino de Dios, está unida de forma indisoluble al amor al prójimo (Mc 12,28-34). Y ello le lleva a una actitud crítica con aquellas causas de la injusticia, fueran normas o con quienes las ponían e interpretaban.

Este último aspecto de la implicación política de la actitud de com-pasión que nace de la pasión por Dios y por el prójimo, como las dos caras de una misma moneda, es el que vamos a desarrollar a continuación.

5. Jesús y el reino de Dios: una religión con implicaciones socio-políticas

Jesús proclama que el reino de Dios está llegando. Este símbolo está tomado del ámbito político y apunta a las consecuencias socio-políticas de su realización. Es necesaria una hermenéutica que sepa transportar esas exigencias a una sociedad diferente donde la teocracia no tiene sentido.

5.1. El símbolo del reino de Dios y la memoria histórica de Israel

Jesús apareció anunciando que la realidad escatológica del reino de Dios estaba ya apuntando y se podía experimentar. Todo lo anterior (su acción y su predicación) era ya el inicio de ese reino de Dios que se proclamaba como una realidad que ya estaba apuntando; era el inicio intrahistórico de la salvación escatológica. En su misma actividad se podía experimentar ya la primicia de ese reino de Dios proclamado «Si yo expulsé demonios por el espíritu de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». (Mt 12,28).

El término «reino de Dios» no era muy habitual, aunque sí era conocido, en el judaísmo del tiempo. Su elección por parte de Jesús para referirse a la acción de

13 R. HORSLEY, *Jesús y el Imperio*. EVD, Estella 2003. B.J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*. Fortress Press, Minneapolis 2000.

Dios en su relación con el ser humano nos permite captar algo de la convicción del propio Jesús y de su experiencia.

El reino de Dios es un símbolo más que un concepto. Y aunque la palabra en sí sólo aparece en (Sab 10,10), la idea de soberanía de Yahvé era algo habitual en el pueblo de Israel que la celebraba en el culto. Por eso, cuando los oyentes de Jesús oían anunciar el reino de Dios, se suscitaba en ellos toda una serie de imágenes y sentimientos que tenían que ver con su memoria histórica, aquella que les confería identidad como pueblo de Yahvé. Hacer memoria era una parte importante de la vida y el culto del pueblo de Israel. Ahora bien, no todo ejercicio de memoria tiene el mismo objetivo ni la misma función social pues la memoria se utiliza en función del presente y del futuro, y las concepciones del presente y los proyectos de futuro pueden diferir en gran medida. Por eso, el ejercicio de la memoria histórica, que implica siempre una selección del pasado en función de unos fines del presente, es un acto «político» y tiene una función social¹⁴, como vamos a ver a continuación.

La idea de la soberanía de Dios en ejercicio y la esperanza en su pronta realización habían sido el sostén y el motor del pueblo en dos ocasiones terribles de su historia: el Destierro en Babilonia (s.VI a.C.) y la crisis seléucida (s. II a.C.). En ambas ocasiones, dos imperios habían impuesto su lógica y su poder aplastante. El Deutero-Isaías y Daniel utilizan este símbolo, aunque no utilicen el mismo término de «reino de Dios». Lo usan para dar esperanza, sostener y animar a la resistencia al pueblo de Israel. La promesa que transmiten es que frente a aquellos imperios que son vistos como indestructibles y todopoderosos, el reinado de Dios, su soberanía, acabará saliendo vencedor: «Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae las buenas noticias (*eu-angelion*), que anuncia la salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios» (Is 52,7). La soberanía de Dios les juzgará y quedarán derrotados. La paz, la salvación y la implantación del reino de Dios están estrechamente unidas.

Siglos más tarde, el libro de Daniel vuelve a utilizar la imagen del reino de Dios que derrota a los imperios que parecen poderosos para dar esperanza y resistencia al pueblo de Israel que sufre las persecuciones de los seléucidas. Es la imagen del monstruo con aspecto terrible pero con pies de barro que es derrotado por una pequeña piedrita que se va haciendo grande según va rodando (Dn 2,44). La piedrecilla es el reino de Dios que, a pesar de su tamaño

14 A. KIRK, «Social and Cultural Memory», pp. 1-24 en A. KIRK / T. THATCHER (Eds.), *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*. Semeia Studies 52, Society Biblical Literature, Atlanta 2005. Están también los trabajos de M. HALBWACH, *On Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago, 1992; J. ASSMANN, *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press 2006.

y apariencia nada imponente, «pulverizará y aniquilará a todos esos reinos mientras él subsistirá eternamente»¹⁵.

Así pues, cuando Jesús elige el símbolo del reino de Dios entre otras posibles formas de hablar de Dios, quiere conectar con esa tradición profética de consuelo y esperanza, que se hacía eco del *pathos* de Dios, de su compasión por los abatidos y vejados, de su ira por la injusticia y de su exigencia de justicia.

5.2. Implicaciones socio-políticas del anuncio del reino de Dios

El reino de Dios, como se ha visto, era un símbolo que procedía del ámbito político, y se dirigía a unas personas concretas en una situación socio-política concreta: la de Palestina en el s.I. Una provincia romana, un reino vasallo con un empobrecimiento progresivo y generalizado de la no-élite (entre el 95-98% de la población total), con un endeudamiento general de los campesinos y un enriquecimiento también progresivo de la élite¹⁶.

Aunque hablara de la élite, Jesús no hablaba ni anunciaba, como buena noticia, el reino de Dios a la élite sino a los campesinos galileos que sufrían las consecuencias de una política fiscal y de tierras que había ido de mal en peor con los sucesivos imperios que dominaron Palestina¹⁷, en mayor o menor convivencia con la élite política y religiosa local. Su anuncio critica y deslegitima esta situación a la que despoja del aval divino mientras denuncia, en cambio, su condena. Empalma con la tradición profética de crítica de la utilización de Dios como tapadera de la injusticia a los más débiles.

Jesús, al anunciar el reino de Dios y sus valores, está proponiendo unas relaciones diferentes entre los miembros del pueblo de Israel. Su mensaje recuperaba y hacía memoria del pasado, pero de una cierta tradición del pasado, y con ello buscaba conformar las relaciones comunitarias para que fueran acordes al ser de Yahvé en el que justicia y compasión iban intrínsecamente unidas. En época de Jesús existía una línea de espiritualidad basada en la «imitación de Yahvé»¹⁸; pero esta «*Imitatio Dei*» no todos los grupos la entendían de forma igual: para algunos la principal característica divina a imitar era la santidad entendida como separación; para Jesús era la misericordia y la compasión que impele a buscar a los que lo necesitan. Era pues, un mensaje con hondas implicaciones políticas.

15 R. AGUIRRE, *Del Movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. EVD, Estella 1998, pp. 57-60; Idem, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*. EVD, Estella 2001, pp. 11-24.

16 M. GOODMAN, *The Ruler Class of Judea*. Cambridge University Press, Cambridge 1988.

17 E. STEGEMANN / W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo palestino*. EVD, Estella 2002

18 Cf. G. VERMES, *La religión de Jesús el judío*. Ed. Anaya & Muchnick, Barcelona 1993, pp. 236-244.

Pero, antes de sacar conclusiones precipitadas, y sobre todo, antes de caer en una hermenéutica ingenua y simple en la que la teocracia propuesta por Jesús, en aquel contexto, se trasponga sin más a nuestros días¹⁹, es necesario situar en su contexto este mensaje y la acción de Jesús, de forma que nos ayude en la necesaria tarea hermenéutica.

5.2.1. Consideración de la religión en la antigüedad: religión familiar/religión política

En la antigüedad existían dos ámbitos formales de relación: la familia y la política entendida en su sentido aristotélico como ordenación de los asuntos comunes y no como mero reparto del poder. La economía y la religión se vivían dentro de cada una de estos ámbitos. Existía, por tanto, una religión política y una religión doméstica. Cada una de ellas estaba muy influida en su conformación y su finalidad por el ámbito donde se daba²⁰. Oficiantes, dioses y cultos eran diferentes y propios de cada ámbito. En el caso de los dioses eran diferentes entre los griegos y romanos, aunque no sucedía lo mismo entre los judíos del s.I²¹, pues era el mismo Yahvé al que se daba culto tanto en el ámbito doméstico de la vida familiar como en el político del Templo y las sinagogas.

La religión y el culto religioso pueden tener una función social diversa: pueden criticar el sistema establecido, sus normas y leyes, sus políticas y su gestión del poder y la autoridad, o pueden servir también para legitimar el estatus quo y todo lo que lo compone. La religión política servía normalmente para legitimar el orden establecido y para dar autoridad a quienes estaban al frente que eran vistas como sus representantes y mediadores.

La sacralización del poder romano mediante la deificación del Emperador era un instrumento muy poderoso para el mantenimiento del poder Imperial romano que había propuesto su régimen político presentándolo como un reino de paz, la Pax romana impuesta a golpe de espada, a sangre y fuego. En el caso

19 R. AGUIRRE en, «Reflexiones bíblicas sobre la caridad política» hace esta llamada de atención.

20 B. MALINA, «Religion in the New Testament Imagined World: more Social Sciences Lenses», *Scriptura* 51 (1994) 1-26; *Idem.*, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*.

21 A lo largo de la historia del pueblo de Israel, y según los hallazgos arqueológicos y los análisis textuales de algunos escritos del A.T., habría que matizar mucho esta afirmación pues el culto popular y doméstico era mucho más sincrético de lo que se ha pensado hasta ahora a partir en los escritos de un sector de la élite. El culto a las divinidades femeninas estaba bastante extendido en Israel. Cf. R. PATAI, *The Hebrew Goodesses*. New York 1978; R.J. PETEY, *Assherah. Goodess of Israel*. New York 1990; M. SMITH, «God Male and female in the Old testament. Yahvé and his Asherah», *Theological Studies* 48 (1987) 333-340. S. ACKERMAN, «And the Women Knead Dough: The Worship of the Queen of the Heaven in 6th Judah», en *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 109-24.

de los judíos, la religión política tenía su centro en el Templo de Jerusalén y su culto. Las normas establecidas por los dirigentes religiosos ordenaban la vida y la sociedad judía y establecían el lugar de cada uno en la sociedad y ante Dios.

Los dioses o el mismo Yahvé se convertían así en la instancia legitimadora utilizada por quienes dirigían las vidas de aquellas gentes. Ya, algunos de los profetas habían denunciado esta utilización de Dios y también lo hace Jesús con su enseñanza y con sus actitudes que muestran otro rostro de Dios. Su predicación de la llegada del reino de Dios y su actividad sanadora y liberadora, que están en estrecha relación, fueron una crítica de la imagen de Dios y la interpretación de su voluntad tal y como la proponía la religión política de su tiempo.

Desde esa comprensión de la religión se entiende que el reino de Dios fuera un símbolo con repercusiones socio-políticas. En palabras de R. Aguirre: «En la raíz del anuncio del reino de Dios hay una experiencia de Dios que hace ver la realidad de otra manera: descubre posibilidades inéditas, es una crítica del orden establecido y provoca un movimiento contracultural»²².

5.2.2. Valores del reino y su dimensión socio-política

Jesús proclama la llegada del reino de Dios, pero la cercanía de Dios supone unos nuevos valores por los que se debían regir las relaciones. Unos valores que, como veremos, tienen una clara dimensión política, en el sentido que hemos dado a esta palabra anteriormente, y constituyen una crítica a la injusta organización socio-política de aquella sociedad, donde la élite era el 2% de la población y había un 30% de desarraigados destinados a la muerte²³.

Nos vamos a fijar en cómo inciden en algunos aspectos importantes de las relaciones sociales. Todos ellos afectan a las personas en cuanto individuos²⁴ y a los grupos sociales en los que viven y se desarrollan:

- **Relaciones entre el marido y la mujer** (Mc 10, 1-11 y par.)

La casa/familia entendida como grupo familiar, más sus posesiones y la línea familiar que tomaba visibilidad y continuidad en ellas, era el núcleo del ámbito doméstico, aunque eso no quiere decir que fuera privado. Puesto que se consideraba que la ciudad, la aldea..., era una casa de casas/familias, lo que sucedía en éstas tenía una trascendencia

22 R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*. EDV, Estella 2001, p. 30.

23 K.C. HANSON / D. OACKMAN, *Palestine in Times of Jesus*. Fortress Press, Minneapolis.

24 Una de las notas características del mensaje y la praxis de Jesús fue conceder más importancia al individuo frente al grupo como era propio de una sociedad colectivista.

social y política indudable. Sus relaciones estaban reguladas por un código cultural de comportamiento. El matrimonio era un contrato entre dos familias que unían sus intereses y se comprometían, comprometiendo su honor, a intercambiar descendencia por protección de la mujer²⁵.

Jesús, frente a la doble moral según género y a una lealtad basada en la sangre y en el linaje familiar, como valor y fin superior y anterior a todo lo demás, propone la lealtad entre los esposos y la primacía de su relación como sujetos por encima de los intereses de la casa patriarcal, interpretando lo contrario como una tergiversación y adulteración de la voluntad originaria de Dios para el varón y la mujer (Mc10,6-10). La trascendencia y repercusión política de esta visión es evidente. Se produce así una crítica y una subversión de la estructura familiar matrimonial utilizada en función de la continuidad y transmisión del linaje, mientras se propone otra relación donde el individuo y las relaciones personales ocupan el centro. La consideración de la mujer deja de ser la de medio para producir prole para el linaje y su continuidad y pasa a ser la de sujeto.

Hay aquí también un aspecto que no suele subrayarse. Es la atención que presta Jesús a la dimensión individual y personal. En una sociedad colectivista, lo importante era el grupo y su interés que se colocaban por encima y por delante de las personas concretas que los servían. La praxis de Jesús y algunos de sus dichos relativizan esta preeminencia de forma notable. Recuérdese el dicho (Mc 2, 27) al que se le reconoce un alto grado de historicidad: «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado». Las instituciones han sido creadas para el ser humano y no al revés. Constituye éste un criterio de revisión y crítica permanente.

• **El valor básico para la consideración social: el honor**

En aquella sociedad el valor social era el honor²⁶, que consistía en la consideración y reconocimiento de la valía personal a los ojos de los demás. Un honor que procedía, en parte, de la familia por nacimiento o adopción, y en parte por adquisición personal en los juegos de honor consistentes en retar a otros varones o realizar grandes proezas. Un honor que se mostraba en los primeros puestos en los banquetes, en los asientos en los espectáculos, en los saludos en los lugares de oración

25 Para una introducción a estos valores culturales se puede ver la obra matriz de B. MALINA, *El mundo cultural del N.T. Perspectivas de la antropología cultural*. EDV, Estella 1995.

26 B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas...*, pp. 48-83.

y en sus vestiduras. Jesús no abandona el esquema del honor pero se muestra muy crítico con ella (Mc 12,38-39) y cambia su contenido. De esa forma desafía las convenciones vigentes. Es sólo por Dios por quien deben desear ser honrados, y lo serán si viven los valores del reino. Unos valores paradójicos: el que quiere ser el primero que sea el servidor de todos (Mc 9,36), la búsqueda de los mejores puestos hace que se quiebre la fraternidad (Mc 10,35-36). La oración en lo secreto, allí donde no puedan ser vistos. Jesús mismo lava los pies de sus discípulos, una tarea de esclavos.

• **La compasión como estrategia de actuación y la vivencia previa y consecuente de Dios que supone e implica**

La compasión como estrategia de salida e inclusión se entiende como una estrategia de salida hacia el necesitado que supone la comprensión de la santidad como algo que se contagia más que como algo que necesita defenderse de la contaminación de lo no santo (separado) mediante unas estrictas reglas de pureza²⁷.

El Templo visibilizaba en su arquitectura de patios separados (aunque fuera simbólicamente) la consideración de Yahvé como un Dios santo (separado) por diferentes grados de santidad (separación) en función de la etnia, el género y la clase —obtenida por nacimiento—. Lugar de su presencia en medio de su pueblo, acercarse a él implicaba una serie de separaciones de lo común —profano— imposibles para algunos.

En su praxis, Jesús hace visible a un Dios que sale del Santuario y se acerca a lo perdido, a lo impuro —según aquellas normas de pureza y ordenación—, y se acerca para levantar y sanar, para acoger e incluir. La imagen de Dios que propone Jesús no es la de Dios atrincherado en el Templo, temeroso de ser alcanzado por la muerte que suponía, en aquella mentalidad, la impureza, sino la de un Dios que sale a contagiar vida en la situación de muerte en que vivían tanta gente. La parábola del Buen Samaritano, el Padre del hijo pródigo, la del Buen Pastor, o la de la mujer que barre hasta encontrar la moneda perdida son narraciones que hacen bellamente plásticas estas ideas, son una teología en imágenes que nos permiten descubrir y renombrar cada vez y en cada situación nuevos matices.

En la proclamación del reino de Dios que hace Jesús subyace la experiencia concreta de Dios como un Dios compasivo y misericordioso,

27 He estudiado este punto en «El Dios de Jesús, de la santidad a la misericordia», en R. LÓPEZ ROSAS (ed.), *Comer, beber y alegrarse en la Biblia*. México 2004.

como un Dios de las víctimas²⁸ que responde a la situación histórica en la que ha experimentado a Dios. Esta proclamación nace en estrecha conexión y en la experiencia de la realidad. Jesús no se queda en el desierto como Juan Bautista sino que, una vez bautizado, va a las aldeas y a los lugares poblados.

Los seguidores de Jesús profundizarán esta experiencia de Dios como Dios de las víctimas que les hace justicia con una profundidad inaudita cuando experimenten y confiesen que ha resucitado a Jesús asesinado injustamente. La confesión cristiana en la Resurrección es una confesión en la justicia radical de Dios que no deja en la cuneta ni a las víctimas de la historia.

• **Consideración de los niños y los socialmente sin importancia**

En aquella sociedad los niños eran seres sin importancia, sin honor, sin valor. La actitud de acogida refleja, una vez más, esa dimensión de inclusión y acogida de lo más débil y pequeño, de aquellos que no tenían valor e importancia, según los criterios dominantes de aquella sociedad que estaba basada en el honor entendido como preeminencia, dominio y poder.

De todo esto surge una nueva forma de considerar las relaciones sociales. Una forma donde los excluidos, los pobres y los caídos tienen una atención preeminente. La razón es simplemente que lo están y que con ello su dignidad de hijos de Dios ha desaparecido. Dios que es justo y odia la injusticia no puede consentirlo. Dios y el prójimo están estrechamente relacionados. En la actitud hacia el prójimo se juega la relación con Dios. La escena del juicio lo deja claro: «Lo que hicisteis a uno de estos pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt 25,45).

Pero es que, además, en esa actitud y en la relación con el prójimo, y sobre todo con el prójimo más necesitado y humillado, se juega el ser de la persona como tal.

6. Conclusiones

Algunas aplicaciones hermenéuticas

- a) La hermenéutica exige hacer una aplicación pero ésta no puede hacerse sin más. Son necesarias las mediaciones culturales e históricas que tengan en cuenta ambas distancias, a fin de evitar el fundamentalismo.

28 R. AGUIRRE, *Del Movimiento de Jesús...*, pp. 60-66.

- b) La teocracia, normal en la sociedad y momento histórico en el que vivió Jesús de Nazaret no es transportable a nuestra sociedad plural. Por una parte, los esquemas culturales desde los que se interpreta la realidad han cambiado: frente a la sociedad corporativa y diádica, donde el individuo es considerado en función del grupo, en la actualidad, es el individuo la realidad básica, aunque siempre deba considerársele en relación. Nuestra sociedad es, además, cultural, religiosa y políticamente, plural.
- c) Las comunidades cristianas primitivas hicieron ya una traducción hermenéutica cuando se vieron obligadas a vivir este mensaje en las ciudades grecorromanas del Imperio que contaba con una religión política establecida. Su estrategia consiguió, sin embargo, empapar con su valores y su praxis el tejido social del Imperio y llegar a transformarlo²⁹.
- d) La compasión, a pesar de su mala prensa, tiene una actualidad sorprendente. En ella está implicado el tema de las víctimas y de los derrotados de la sociedad y de la historia³⁰. Como se ha visto, en la Biblia la compasión está unida a la solidaridad y la acción transformadora. La parábola del Buen Samaritano enseña a mirar la realidad y propone un cambio de perspectiva que puede ser una perspectiva y una motivación, importante y necesaria, en la acción socio-política, con las mediaciones históricas que sean precisas: ver la realidad desde las víctimas, desde los caídos y oprimidos por toda clase de males. De ellas depende nuestra propia dignidad como personas y como sociedad. Solamente si el caído recupera su dignidad podrá el que se acerca solidariamente recuperar la suya. Por ahí va hoy toda una línea de reflexión ética. En palabras de Reyes Mate: «*El ser que sufre no puede ser un objeto digno de conmiseración, sino un sujeto humano al que se le ha privado de su dignidad. La solidaridad que acompaña a la compasión lleva a actualizar la exigencia de dignidad; la compasión obliga a remover los obstáculos para alcanzarla (eso debe ser la política), pero hay un paso más: el que tiene compasión se descubre sin dignidad mientras el otro no la tenga. En el movimiento de solidaridad el sujeto agente se descubre a sí mismo privado de dignidad. Su suerte está ligada a la posibilidad del otro de recuperar su dignidad*»³¹.
- e) Está claro que el sentimiento de ponerse en el lugar del otro, de sufrir con sus sufrimientos, y de indignarse con la situación que le ha despojado de su dignidad, si es auténtico debe llevar a la solidaridad efectiva que hace

29 Para una profundización en este punto puede verse, R. AGUIRRE, *Reflexiones bíblicas de la caridad política*, pp. 31-43.

30 M. REYES MATE, *La razón de los vencidos*. Anthropos, Barcelona 1991.

31 M. REYES MATE, *La razón de los vencidos*. Anthropos, Barcelona 1991, p. 155.

por remover las causas que han producido tal situación y por ajustar el ordenamiento, el derecho, al ideal de justicia, una y otra vez.

- f) Es forma de mirar a la realidad que descubrimos en la parábola del Buen Samaritano, una mirada desde los caídos de la historia tiene en su raíz, en el caso de Jesús (y a su modo, también en el caso de los profetas), una experiencia de Dios que hace ver la realidad y valorarla de otra manera, descubre posibilidades inéditas, critica lo establecido y promueve una acción consecuente³².

RECUPERAR LA JUSTICIA: DESAFÍOS A LA FE (A LAS RELIGIONES) EN UNA ÉPOCA NEOLIBERAL Y GLOBALIZADA

José Luis Segovia Bernabé
Instituto Superior de Pastoral de Madrid
Universidad Pontificia de Salamanca

Al iniciar estas reflexiones, comprenderéis el sentimiento agrisulce que me embarga. Por una parte, supone todo un lujo compartir con vosotros estas reflexiones, y esto, lógicamente, me alegra pues tengo en común con la familia trinitaria que nos acoge su pasión libertadora de cautivos; pero, por otra, nos falta quien era el auténtico invitado a este encuentro que es Chema Mardones. No insistiré, por ser una obviedad, en la pérdida que supone para la fe y para la cultura su muerte. Sin duda, echaremos de menos su rigor y su finura al abordar una cuestión como la que da título a esta intervención. Sí quiero señalar que si acepté venir —no a sustituirle, cosa imposible y pretencioso— no es por considerarme capaz en absoluto de ello, sino porque estoy convencido de que en su extremada humildad y humanidad no le habría importado nada que así fuera. Teníamos en común que en el colectivo Apoyo en el que trabajo, desde casi sus inicios una buena parte de su dotación humana proviene de «Fe y Justicia», comunidad cristiana a la que él perteneció e impulsó desde sus orígenes. Desde esa tarea compartida de vivir la fe en la justicia y de luchar por la justicia desde la fe, agradecido a su magisterio, escribo estas líneas desde la globalización más benéfica e imponente que es la comunión de los santos.

1. Punto de partida

La *recuperación de la Justicia* supone un desafío a la fe y a las religiones. Implica una auténtica «prueba del algodón» del vigor y autenticidad de sus convicciones, y un indicador creíble de su coherencia, plausibilidad y de su potencial humanizador. Parafraseando a Santiago, bien podemos decir que

32 R. AGUIRRE, *Ensayo sobre el cristianismo primitivo*. EVD 2001, p. 30.