

La justicia que nos salva. Una provocación (I) Dios comparte su justicia The justice that saves us. A provocation (I) God shares his justice.

Fecha recibido: 20/10/2022 - Fecha publicación: 25/01/2023

José Manuel Marín Mena, CMF ¹

Resumen

Este es el primero de dos artículos que forman parte de un estudio teológico que aborda la cuestión de la justicia. Este primero tiene un carácter propedéutico. Se tienen como interlocutores principales tres cosmovisiones de apariencia cristiana: el moralismo, el pelagianismo y el dualismo. Se propone una búsqueda del sentido de la justicia desde la fe. Se ofrecen entonces, los presupuestos teológicos sobre los que se asienta la revelación de Dios acontecida en Cristo dirigida al ser humano. En primer lugar, se ensaya la tesis sobre la que se sostiene el trabajo: la justicia de Dios solo puede ser revelada por Dios mismo. En segundo lugar, se interpreta la vocación a la justicia como un dinamismo orientado a Cristo. Por último, se presenta una teología cristiana del Antiguo Testamento que considera las promesas hechas a Abrahán, Moisés y los Profetas como preparación y prefiguración de la venida del Mesías Jesús. En la segunda parte –de próxima publicación– se mostrará a Cristo como origen, mediador y meta del ser humano, y de qué manera su justicia transforma la realidad.

Palabras Clave: Justicia; Revelación; Fe Cristiana; Creación; Antiguo Testamento

Abstract

This paper is the first of two parts of a theological study that addresses the question of justice. This first part has a propaedeutic character. The main interlocutors are three apparently Christian worldviews: moralism, pelagianism, and dualism. A search for the meaning of justice from the perspective of faith is proposed. This text offers the theological presuppositions which the revelation of God in Christ directed to the human being is based on. First of all, the thesis which the work is based on is stated: God's justice can only be revealed by God himself. Secondly, the vocation to justice is interpreted as a Christ-oriented dynamism. Finally, a Christian theology of the Old Testament is presented, which considers the promises made to Abraham, Moses and the Prophets as a preparation and prefiguration of the coming of Jesus Christ.

In the second paper, to be published soon, Christ will be shown as the origin, mediator and goal of the human being, and how his justice transforms reality.

Keywords: Justice, Revelation, Faith, Christian faith, Creation, Old Testament.

1. Misionero claretiano. Bachiller canónico en Teología, Facultad de Teología de Granada, España. Cursando Maestría en Teología Dogmático-Fundamental, Universidad Pontificia Comillas en Madrid, España. Correo electrónico: jmmarinextremadura@gmail.com

*El Evangelio no es una de tantas verdades,
sino que pone en cuestión todas las verdades.*
(Karl Barth, Carta a los Romanos)

Introducción

Los cristianos hemos ido tomando conciencia de la importancia de la lucha por la justicia en el mundo a lo largo de las últimas décadas. Los documentos del Magisterio Social y el hito de Concilio Vaticano II han impulsado a muchos a implicarse en procesos sociales y políticos. Los cristianos de hoy, seguimos estando llamados a colaborar por la extensión del Reino de Dios en el mundo. Sin embargo, este Reino no puede confundirse ni identificarse con el mundo tal y como lo conocemos. Imposible dar por sentado que los fines, las razones y los medios que se aducen en la lucha por la justicia se corresponden con aquellos que Dios sueña para el mundo. Por ello vemos oportuno hacer un ejercicio teológico que ayude a discernir la relación que existe entre la fe y la justicia.

No podemos ocultar algunos interlocutores a los que querríamos llegar y que motivan nuestro estudio. Todos ellos se encuentran dentro del cristianismo, ya sea en el ámbito teórico o práctico. Son tres, que presentamos en forma de imaginarios:

- El imaginario moralista, que tiene una gran preocupación por la justicia, pero que tiende a reducir el cristianismo a mera ética, relegando a Dios a un puesto accesorio, tratándole como si fuera una pieza más de un puzle. Frente a este imaginario expondremos la primacía de la fe sobre la ética.
- El imaginario pelagiano, que considera que la creación *per se* ya tiene suficiente densidad salvífica. Frente a este interlocutor hemos destacado el carácter preparatorio e insuficiente de la gracia creatural y la necesidad de Cristo para acceder a la salvación y al sentido de la realidad.
- El imaginario dualista, que separa al Dios creador del Dios redentor. Esta visión tiende a ver un fin natural y otro fin sobrenatural en el ser humano e incomunica la fe y la vida. Frente a esta concepción dualista hemos mostrado a Cristo como el fin de la creación, como la vocación única e irrevocable de todo hombre.

Estas concepciones coinciden al confiar en que las cuestiones sociales y políticas pueden resolverse de forma autónoma, sin necesidad de ser iluminadas por Cristo, con lo que este terminaría convirtiéndose en un añadido innecesario, poco

menos que en un decorado que no cambia sustancialmente en nada la realidad de las cosas que más nos importan. Quizá estos enunciados constituyen una provocación que merece la pena desarrollar.

Queremos ensayar un estilo explícitamente teológico, tomando como punto de partida la revelación, tratando de poner en acto la teología como ciencia de la fe, que piensa desde la fe y da razones desde la fe. A partir de aquí, teniendo como trasfondo el interés por la justicia, iremos explicando algunos ejes del cristianismo. No se trata, por tanto, de un ensayo de teología moral o de un monográfico sobre la justicia. El tema de esta, es un pretexto para mostrar aspectos relevantes de nuestra fe.

En esta la primera parte del estudio dividido en dos, se expondrá la relevancia de la revelación cristiana. Además atenderemos al deseo y a la capacidad humana de justicia como la forma que ha recibido el hombre de buscar la plenitud que conduce a Dios. En el Antiguo Testamento también encontraremos esta misma línea a la vez que Dios promete un Reinado de justicia que anteceden al culmen de la revelación. En esta espera implícita de toda la creación, y explícita de Israel, habrá una convergencia en la venida de Cristo. En la segunda parte mostraremos a Cristo como el verdadero principio de la creación, de la historia y de la justicia, que transforma la realidad creada a través de los sacramentos.

Uno de los cambios de paradigma más significativos en la historia del pensamiento fue el paso del mito al *logos*, que marcó enormemente la historia de la filosofía en occidente. Es curioso que todos los cambios sucesivos han seguido una lógica parecida: purificar la verdad, despojándola de todo ropaje mitológico. Sin embargo, a pesar del intento de dejar atrás el mito, este sigue acompañándonos. Tal vez sea imposible abandonar completamente el mito; parece demasiado humano para que desaparezca. ¿Será el mito un intento de expresar lo que es el *logos*? El hombre contemporáneo sigue recurriendo al mito con fines didácticos, religiosos, lúdicos, literarios, morales, motivacionales e incluso desmitologizadores. Parece que el mito encierra en sí algunos elementos que le dan una fuerza extraordinaria, nos abre a una fantasía ilimitada, nos permite proyectar nuestras ansias y aspiraciones, nos conecta con nuestros antepasados y nos muestra patrones humanos que resisten al paso del tiempo, además es fácil de recordar y transmitir. Hay mitos tan efectivos cuyo mensaje se ha mantenido en el acervo comunitario a pesar de que su relato cada vez sea menos conocido. Es el caso –creemos– del mito del filósofo autodidacta, que ha sido capaz de inspirar a filósofos árabes y a filósofos ilustrados. Este mito, que es la obra cumbre del filósofo andalusí Ibn Tufayl (1995), será el pretexto para presentar esta primera sección del trabajo que versa principalmente sobre la revelación cristiana.

Tufayl narra la historia de Hayy, un hombre que se crió desde bebé en una isla desierta (habiendo nacido por generación espontánea o siendo abandonado por su madre en el mar). Desde muy pequeño fue acogido por una gacela y fue aprendiendo a vivir en medio de la naturaleza a la vez que iba adquiriendo progresivamente, sin la guía de ningún maestro, todos los conocimientos acerca de la realidad del mundo y de Dios. Hayy había ido ampliando sus conocimientos gracias a su razonamiento basado en la analogía y la intuición. En la madurez de su vida descubrió la vía del éxtasis, por la que podía acceder a un conocimiento incomparable de Dios y de sus atributos. Un día llegó a su isla Absal, un hombre religioso amante del retiro que procedía de una isla vecina. Absal enseñó a Hayy a hablar. En medio de las conversaciones, Absal se dio cuenta de que Hayy, el hombre solitario, había alcanzado por sí solo las mismas verdades que enseñaba su religión, pero en una forma más pura, para llegar a la conclusión de que la religión era un símbolo de la verdad. Asimismo, Hayy descubrió que eso que la religión enseñaba no era contradictorio con su filosofía, no obstante veía que había algunos elementos por purificar. Hayy propuso ir a la ciudad de Absal para instruir a las gentes en una doctrina aún más perfecta que la de la religión conocida. Al llegar a la ciudad y enseñar las sublimes doctrinas recibieron la incompreensión del pueblo. Así pues, Hayy y Absal terminaron renunciando a seguir anunciando su mensaje y volvieron a la isla de Hayy para llevar una vida feliz, conscientes de que no todos podían llegar a comprender los misterios de la sabiduría mística.

No es de extrañar que este relato fuera bien acogido por la Ilustración una vez que empezó a haber traducciones disponibles al latín y a las lenguas vehiculares europeas. Seguramente un ilustrado podía ver en Hayy un arquetipo del buscador de la razón pura. Imaginamos la inspiración que el mito de Tufayl pudo producir en el *Emilio* de Rousseau. El filósofo francés, como otros muchos de su tiempo, no veía necesaria una fe revelada para los hombres. Muchos filósofos de espíritu ilustrado confiaban en que los hombres por sí mismos –ayudados de sus capacidades y los instrumentos que la naturaleza les proporcionaban– podían alcanzar las verdades relativas a la realidad del universo, a la felicidad, a la justicia, a la política y a Dios mismo. Esta opción filosófica supone bloquear toda posibilidad de revelación o sencillamente considerarla irrelevante.

Esto es lo que para nosotros –teólogos– supone un desafío, pues, si todo lo que importa de verdad para el hombre pudiera ser comprendido al margen de la revelación cristiana, entonces la fe cristiana sería un adorno, y toda reflexión desde ella y sobre ella no tendría más que un interés meramente arqueológico. Sin embargo,

la sospecha de que el fundamento de mi vida no está en mí y la insuficiencia de la inmanencia nos invita a abrirnos a la posibilidad de la revelación, a partir de la cual vamos a reflexionar de la mano de Juan Pablo II (1998) y su Carta encíclica *Fides et Ratio*, numeral 15, en adelante FR.

Dios revela su justicia

Si creemos que Dios por pura gracia se nos ha revelado dándonos a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1,9), entonces el teólogo no puede sino tratar de entender la justicia desde el misterio de Dios. Pues Dios es el fundamento de todo lo que existe, y en Él está la vida de los hombres (Col 1,17; Jn 1,4); en Él está la fuente viva y su luz nos hace ver la luz (Sal 36,10). De ahí que, reflexionar sobre la justicia desde el misterio de Dios no sea un capricho o una opción más entre otras válidas para el cristiano, sino una tarea honesta y humilde de diálogo ejercida por aquel que por iniciativa de Dios ha sido transformado por la fe en Jesucristo (Rom 1,17; 2 Co 5,17-18; 1 Jn 4,9), el único que puede salvarnos (Hch 4,12) y hacernos partícipes de una justicia auténtica como la suya, tal como se desprende de *Dei Verbum* N.º 6 (DV).

Dios, misterio que desciende

El hecho de que Dios se haya revelado no hace que deje de ser misterio. Esta realidad nos invitará permanentemente a la humildad y a la prudencia, y desechará todos los intentos de trepar hacia Dios al margen del camino trazado por Él y ratificado en Jesús, pues este tipo de saber no es como todos los demás saberes, sino que excede a los demás y es imposible de alcanzar (Ef 3,19; Sal 139,6). No somos nosotros quienes hemos encontrado a Dios; nosotros jamás podríamos afirmar su realidad y su verdad sin haber recibido el don de su autorrevelación (FR, N.º 4, 6-7, 27; Barth 1972).

La revelación de Dios nos previene de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza. La tentación de hacer de Dios una proyección de nosotros mismos es una dinámica idolátrica que ha acompañado al hombre a lo largo de la historia. De ello se percató Feuerbach (1975), quien ofreció una de las más agudas críticas a la religión al percibir la tendencia del hombre a proyectar su propia esencia fuera de él y llamarlo Dios; había seguido de cerca los intentos de elaborar una teología natural, entre ellos el estudio de Hegel, que llegó a proponerse deducir a Dios mediante las potencialidades de la razón (Sánchez, 2003), muy en la línea de lo que hemos esbozado en el mito del filósofo autodidacta. En este sentido, Feuerbach se convierte para nosotros en una especie de faro teológico que recuerda las insuficiencias de la vía ascendente. Sin

embargo, no debemos olvidar algo sumamente valioso y que subyace a todo intento de teología natural: el que viene a nosotros –Dios– es el esperado, el que de alguna forma ya está presente, porque en Él está sostenida la realidad toda.

Dios al revelarse lo hace misteriosamente y libérrimamente, no según el modo que nosotros esperamos ni porque nosotros lo esperemos; es justo al contrario: porque ha querido revelarse, nosotros le esperamos (1 Jn 4,10). Dios es soberano, Él es quien tiene la iniciativa y marca los ritmos. De modo que, el creyente, desde la capacidad que Dios le ha concedido, solo puede esperar a que Dios descienda, es decir, que salga a su encuentro.

Aparece aquí el problema que la razón ilustrada tiene con la revelación cristiana, y que radica en que tal revelación es histórica y sacramental, operada de modo concreto y definitivo en Jesucristo. Para la razón ilustrada esto no encajaría con una religión con verdades puras y universales, ya que la revelación histórica es necesariamente concreta. Supondría, en definitiva, un escándalo para la razón. Rousseau por ejemplo se resistía a creer en el Dios de Jesús, pues no podía comprender la necesidad de una mediación concreta para acceder al misterio de Dios (Lumen Fidei, N.º 14). También Kant trató de sortear el escándalo que suponía para la razón una religión mediada: por eso, una vez halló lugar para Dios en su sistema de ideas como postulado de la razón práctica, entendió que cualquier cosa que Dios pudiera comunicarnos carecía de relevancia para el ser humano, al no pasar el juicio del tribunal de la razón (Kasper, 1985). Dios en sí mismo era indiferente, ya no importaba que fuera trino o fuera diez personas, porque según él tales datos no aportaban nada a la vida práctica del hombre. Sin embargo, Kant nunca dudó en afirmar que la justicia era un atributo necesario de Dios (Ladaria, 1998). Entonces, ¿qué justicia sería esa después de haber incapacitado a Dios para revelarse?

La justicia como atributo de Dios

La reflexión teológica se vio afectada por el influjo de la filosofía racionalista. La teología y el magisterio católicos han creído legítimo poder hacer afirmaciones por la vía racional acerca de Dios (DV, N.º 6; DH, N.º 3004, 3015, 3026; 3034). En todo caso nunca se ha dejado de declarar la insuficiencia de esta vía, habida cuenta de que todo lo que se pueda decir de Dios tiene más de desemejanza con Él que de semejanza y, en definitiva, porque el misterio de Dios es indeducible (FR, N.º 28; DH, N.º 3005, 3008, 3020, 3027-3028, 3031). Por eso, la teología trata de moverse con cautela en este ámbito, sabiéndose parte de una tradición de discipulado y transmisión de las

Escrituras (DV, N.º 7-10). Es consciente de que todos los atributos que enunciemos de Dios están condicionados por nuestra creaturidad, por eso toda afirmación ha de venir acompañada de la negación de todo lo que pueda limitar a Dios y debe declarar que toda palabra humana permanece abierta al misterio de Dios y nunca lo agota ni lo abarca (Rovira, 1993).

Cuando decimos que Dios es justo, en efecto, decimos algo que no se aleja del todo de la concepción de justicia humana, de lo contrario sería absurdo hablar de una justicia de Dios. Pero sería completamente insuficiente –y en el peor de los casos idolátrico– proyectar sobre Dios nuestra justicia y elevarla a grado sumo sin más. Este método invertiría la primacía de la revelación de Dios –descendente– por la especulación del hombre –ascendente–. Esta vía tomada en sentido estricto, de llegar a Dios por nuestras propias fuerzas e intuiciones, nos llevaría a un callejón sin salida; confirmaría que no hemos salido de la dinámica criticada por Feuerbach y, peor aún, serviría para legitimar en nombre de Dios nuestras aspiraciones, que en ocasiones van cargadas de iniquidad. La tarea del que atiende al primado de la revelación es estudiar la justicia que Dios opera y nos explica a lo largo de la historia de la salvación (DV, N.º 2). ¿Qué sentido tendría llenar de contenido por nuestra propia cuenta la palabra justicia en Dios de forma inmutable al margen del misterio del Verbo encarnado? ¿Acaso podríamos deducir desde nuestra sabiduría a priori la kénosis de la encarnación del Hijo, el Reinado de Dios inaugurado por Jesús, su muerte en la cruz y su resurrección (1 Co 1,18-2,5)? ¿Podríamos deducir a un Dios Trinitario? No. Ni tampoco su justicia, salvo que esta fuera accesoria; sin embargo, ninguno de los atributos de Dios son accesorios: “en Dios no hay accidentes”, decía San Agustín; ni su justicia, ni su amor, ni su misericordia, ni su bondad, ni su gracia, ni su infinitud, ni su omnipotencia, ni su verdad, nada. Todas las cualidades divinas son esenciales de Dios.

Estas propiedades no están contrapuestas unas a otras de forma fragmentaria, sino que están completamente comunicadas entre sí al modo de la *perichoresis*. Von Balthasar (1988) hablaba de un olvido de la *perichoresis* a la hora de entender las propiedades o trascendentales de verdad, belleza y bondad. Sin *perichoresis* unas propiedades absorberían a otras provocando excesos tales como moralismo o iconoclastia. Si no entendemos bien esto podríamos hacer que unos atributos silencien a otros o afirmar una rivalidad entre los atributos de Dios. De hecho, muchos cristianos contraponen misericordia y justicia con total naturalidad, como si fueran dos realidades enfrentadas, como si para realizar una hubiera que poner en suspenso la otra. Para Jüngel (2004) Dios con su gracia (o clemencia) procede con plena justicia.

En la misma línea, Pannenberg (1992) entiende que todos los atributos de Dios deben ser entendidos como atributos de su amor. El amor divino es la realidad que da unidad a todos los aspectos. Los atributos no rivalizan con el amor, sino que lo expresan de diferente manera.

La excelsitud de esta lógica no es invención humana, sino *Logos* –razón– de Dios. Una lógica que solo puede entenderse si Él nos la comparte. Para ello hemos de reconocer que la asimilación de ese *Logos* no es fruto de nuestra propia capacidad, sino regalo de un Dios que por amor ha querido hacernos partícipes de su razón para llenar de sentido -*logos*- nuestras búsquedas a través de la mediación de Cristo. Sin embargo, el modo en que el hombre cree en el *Logos* de Dios no es algo automático que se pueda dar por supuesto (LF, N.º 6), presenta una dinámica muy peculiar que consta del don de Dios y de la respuesta del hombre.

“Iustitia fide formata”: la justicia teologal

Decíamos que a priori el *Logos* divino no es deducible, pero tampoco contrario o incompatible con la razón, ya que es el origen y el culmen de la racionalidad humana. El *Logos* de Dios ha creado la razón del hombre para que este descubra que solo el *Logos* es el sentido capaz de completar a todo hombre. Es aquello que todos anhelamos, pero que no podemos darnos por nosotros mismos.

Solamente quien ha recibido este don divino y responde creyendo, es transformado por su luz (LF, N.º 19). Esto solo puede darse a posteriori del encuentro con Cristo. Porque solo una experiencia humana de la gracia de Dios trae consigo una nueva existencia que llena y transforma al hombre por entero, en su razón, en su libertad, en su corazón, en sus acciones, en sus relaciones y en su entorno. Vemos esta lógica de la fe y la gracia en María (Lc 1,26-56). Ella, precedida por la acción de la gracia de Dios, es introducida en una nueva existencia inalcanzable por sí misma -por eso es «bendita entre las mujeres»- que trae consigo un fruto que transforma la misma realidad pero que no brota espontáneamente de la misma realidad («bendito el fruto de tu vientre»). La razón no es la única dimensión humana que es ampliada gracias a la fe. El poder de la fe afecta a todas las dimensiones de la vida, incluida la vivencia de la justicia.

A la luz del misterio del Verbo encarnado, como dice Gaudium et Spes (GS) N.º 22, la justicia humana solo llega a su plena realización cuando es elevada por la fe en un Dios cuya justicia desborda y excede nuestras nociones y anhelos de justicia, según apunta Deus Caritas Est (DCE) N.º 6-8, 18, 28). Se trata de una justicia divina que es

Trinidad, que se ha encarnado, que ha pasado por la cruz y la resurrección y que, por la fe, se hace inteligible y es fuerza para el hombre para que reproduzca en otros ese don (LF, N.º 37). Benedicto XVI expuso esta dinámica aplicada al amor divino: del mismo modo que la fe purifica la razón y la eleva (DCE, N.º 28), el amor-*agapé*, que se funda en la fe y excede la gratuidad, perfecciona el amor-*eros* sin destruirlo (DCE, N.º 2-16). Jünger (2007, p. 12-36) suscribe la visión de Benedicto y pone de relieve la precedencia de la fe sobre el amor -*caritas fide formata*-, habida cuenta de que es esta la que da consistencia al amor para que sea divino y la que mueve al creyente a amar.

Creemos que esta lógica también se ha de aplicar a la justicia, a fin de que la genuina justicia que nos revela Cristo no quede difuminada por las diferentes formas de justicia humana. Podría ser adecuado diferenciar entre una *justicia teologal* y una justicia cardinal. No encontramos en el magisterio referencias claras a esta distinción. Las diferenciaciones se centran en distinguir más bien justicia legal, general, conmutativa, distributiva y social. Pero sí coinciden en que, como se expone en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, “la justicia por sí sola no basta, si no se abre a una fuerza más profunda que es el amor”. La justicia cardinal sería aquella que procura el orden en las relaciones humanas y las estructuras sociales y que se puede vivir como virtud personal. Esta dimensión de la justicia tiende a la simetría, a la proporcionalidad y a la reciprocidad. Esta es el sustrato que permite que el hombre pueda abrirse a una justicia más alta. La justicia teologal sería aquella que Dios nos revela en Cristo de modo pleno, que por la fe informa y colma nuestro deseo de justicia. Esta pone a la fe en el centro y a Dios como origen y fin de nuestro obrar. Se trata de una *iustitia fide formata*.

La *justicia teologal* presupone las legítimas búsquedas de una teoría de la justicia mediante diversidad de caminos filosóficos, pero amplían la racionalidad filosófica mediante la fe. Por eso la justicia que surge de la fe no puede ignorar las búsquedas filosóficas, sino más bien asumirlas como riqueza para el pensar teológico, pues proporcionan un lenguaje, ofrecen diferentes caminos de racionalidad y de inculturación, hacen esfuerzos para acabar con la injusticia que sufren los hombres y constituyen una vía de preambula fidei. Sin un diálogo interactivo con la filosofía, el teólogo corre el peligro de caer en un extrinsecismo teológico, de tal manera que, cuando exponga la justicia revelada por Dios no encuentre ningún sustrato en el que pueda apoyar su discurso (FR, N.º 64-79).

La relación entre teología y ética

El diálogo es ineludible para la teología que piensa la justicia. Este, no solo implica a los saberes que enriquecen a la teología, sino también a la realidad histórica en toda su complejidad. La justicia, ante todo, es una propiedad de la acción que sana las injusticias y ordena a plenitud la realidad existente. Solo así la teología tendrá una palabra significativa, oportuna y fiel, ante la Palabra de Dios y ante la realidad histórica (Barth, 1972, p. 41-59; Béjar, 2010; Izuzquiza, 2008).

La teología no tiene como misión principal dirigir órdenes e imperativos para el hombre, sino sobre todo indicativos. La teología indica que “Dios es amor”. Solo desde la fuerza del indicativo divino se puede entender un subsiguiente imperativo. El que ha quedado seducido por Dios y por su amor-justicia no concibe el *amarás* como un mandamiento externo, sino como una experiencia de amor nacida desde dentro (DCE, N.º 9; 18). Jüngel (2007, N.º 17-18) expresa de forma muy ilustrativa esta idea: “Dios es, según Lutero, “un horno ardiente lleno de amor”. Es verdad que en un horno así hace calor abrasador. Pero lo que de él sale es pan de vida, comer de ese pan no debe ser ordenado a nadie”. De ahí que, el teólogo, persona de fe, también deba confiar en que la credibilidad y la capacidad de atracción de la fe que le mueve en su tarea no dependen tanto de sus esfuerzos por elaborar un discurso elocuente, sino de Dios mismo, fuente de la razón y la belleza.

Desde aquí podemos afirmar que la ética está subordinada a la teología. Porque el indicativo, lo que Dios es, precede al imperativo, aquello a lo que nos mueve Dios desde dentro de nosotros mismos. En este sentido, la confianza en el intrinsecismo del cristianismo nos dará mucha libertad y evitará que caigamos en el peligro de moralismo (Long, 2020, p. 55-83). No viene mal recordarnos las palabras de Jesús: “Buscad sobre todo el reino de Dios y su justicia; y todo esto se os dará por añadidura” (Mt 6,33). La tendencia moralista se puede percibir bastante bien en la Ilustración y sus estadios previos. La teología quedaba subordinada a la ética. Esto se aprecia de forma clara en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza y en La religión dentro de los límites de la mera razón de Kant. Sendos autores invirtieron el orden de la primacía de la revelación por la razón humana y, en consecuencia, no tuvieron reparo en subordinar la teología a la ética (Sureau, 2008). La primacía de la revelación sobre la ética a la luz de lo que hemos ido exponiendo hasta ahora también se distancia de cierta tendencia moralizante de algunas interpretaciones de la ley natural leía al margen de la fe.

En conclusión, hemos de decir que en el cristianismo no existe una disyuntiva entre fe y justicia (Ellacuría, 1999, p. 126-216). Pues la justicia se inspira en la fe

-iustitia fide formata- y la fe mueve desde lo más íntimo al hombre para que actúe con la misma justicia con la que Dios le ha atraído. Desde los parámetros que hemos expuesto en este capítulo no creemos que deba existir miedo de acentuar un término u otro si se entienden conectados.

En el próximo capítulo de esta sección, confiados en la razonabilidad intrínseca de la revelación cristiana, expondremos cómo el hombre ha sido creado para la justicia con un deseo que le lleva a buscar la justicia, que le permitirá reconocer en la Justicia Encarnada su propia salvación. Redundaremos en la unidad sobrenatural que forman fe y justicia, que se expresará en que la sed de justicia impresa en el ser humano solo se sacia en el encuentro con el Dios de la justicia.

Un mundo creado para la justicia

La creación antecede cronológicamente a la revelación. Decimos entonces que la creación es el sustrato de la revelación, porque sin creación no hay posibilidad de revelación ninguna. La creación está impregnada de huellas del creador, sin embargo, el sentido completo de la creación solo puede esclarecerse a la luz de la revelación del Verbo encarnado (GS, N.º 22). Jesucristo, verdadero Dios y verdadera criatura, nos revela el sentido de toda la historia que comienza con la creación del mundo. Por eso, no debemos traer una idea preconcebida de lo que es y significa la creación al margen de la revelación divina. Si la creación es obra de Dios, hemos de atender a lo que Dios nos ha comunicado sobre ella.

El origen y el fin de la creación

A la luz de la revelación hemos de poner de relieve dos elementos intrínsecamente unidos respecto a la creación del mundo. Primero: que todo lo que existe es fruto de la voluntad libre y gratuita de Dios, que por pura gracia y sin necesidad ha llamado a la existencia a lo que no existía (Gn 1,1-2,25; Sal 8; 33; 136; 148; Prov 8,24.30b-31; 2 Mac 7,28; Rom 4,16; Ap 4,11). Segundo: todo lo que existe ha sido creado para participar de la plenitud en Cristo (Jn 1,1-3.10; 1 Co 8,5-6; Col 1,15-20; Ef 1,3-14; Hb 1,1-2.10; Denzinger y Hünermann -DH-, en su edición del año 2000, N.º 286, 462-463, 790, 800, 1333, 1336, 2901-2902, 3001-3003, 3021, 3023-3025). Ambas afirmaciones son fundamentales e inseparables (DH, N.º 333, 623-624, 1921, 1934, 3005). La primera deja claro lo que es y lo que no es Dios. Deja claro la plenitud de Dios en sí mismo, su trascendencia, su radical alteridad y su soberanía. Deja claro que Dios es Dios, que el mundo y Dios son dos realidades ontológicamente diferentes. El mundo depende

radicalmente de Dios (Ladaria, 1993, p. 19-21; 2007, p. 43-66). La segunda afirmación sobre la creación nos revela su finalidad *-telos-* y su razón *-logos-*. *Logos* y *telos* son dos caras de la misma moneda. Ciertamente, el principio y fin de la creación es Dios mismo. En Cristo, *Logos* del universo, descubrimos que todo adquiere su sentido. Cristo nos revela el plan de Dios, su voluntad para con el mundo y especialmente para con los hombres. La voluntad de Dios es que todos los hombres participen del misterio de su salvación, lo cual está íntimamente ligado a la encarnación del Verbo; hablamos, por tanto, de un solo *telos* pero con una doble dimensión: la humanización del Verbo y la divinización del hombre. Es lo que la tradición de la Iglesia ha llamado el admirable intercambio *-admirabile commercium-*, que no se trata de una improvisación sobrevenida por parte de Dios, sino del núcleo del plan de salvación.

Para que este admirable intercambio no nos parezca un apéndice sobrevenido, Dios ha querido que desde el comienzo la creación esté impregnada de su *Logos*. De esta manera, toda la creación, que tuvo al Hijo como mediador en el origen (1 Co 8,5-6), ha quedado marcada por el *Logos* (Sal 104,24). Esto se ve de manera especial en la creación del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27) y receptor de su Espíritu y su Logos (Gn 2,7; Sb 9,2-3). El Logos de Dios nos hace comprender su *telos*, de modo que, cuando Dios revele al hombre su vocación *-telos-* este, por la fe, pueda tener la experiencia *a posteriori* del “¡ahora lo entiendo!” (Lc 24,31-32; Ruiz de la Peña, 1986, p. 115-150).

Si desconectásemos la creación del mundo de su finalidad, negaríamos toda posibilidad de encuentro entre el hombre y Dios. Un mundo creado sin ningún plan, tendría que buscarse por sí solo un sentido, o peor aún, un mundo sin sentido, donde toda búsqueda de sentido sería inútil. Sería un mundo que vagaría cansado eternamente por no poder descubrir un sentido. Un mundo así, a pesar de carecer de sentido, estaría legitimado para establecer su propio orden de justicia. Un mundo así sería completamente autónomo. Un mundo así dejaría en evidencia a Dios. Se trataría de un Dios tan arbitrario a quien ni siquiera le importaría el orden de relaciones del mundo (Ladaria, 1993, p. 20-23; Menke, 2006, p. 216-232). Si Dios quisiera comunicar algo al mundo, tendría que crear de nuevo, pues le sería imposible comunicarse con un mundo que no comparte su racionalidad. En un mundo sin *logos-telos*, Dios sería un *chapuzas* indeseable. Ante un mundo libre y separado de Dios que no tiene *telos*, no es de extrañar que se busquen otros modelos cosmológicos clásicos, donde el mundo emana de los dioses y tiene su fin determinado. Aquí se sacrifica la libertad del hombre a cambio de haber encontrado un fin, aunque sea cíclico *ad aeternum* (Guardini, 1993).

La vocación a la justicia, único camino de plenitud

El *telos* de la creación tiene una doble dimensión: el descenso de Dios y el ascenso del hombre. Son dos movimientos de un mismo fin. San Ireneo de Lyon supo sintetizarlo en su famosa frase: “la gloria de Dios consiste en que el hombre viva, y la vida del hombre en ver a Dios”. El hombre vive de verdad cuando entra en comunión con Dios. ¿Qué felicidad mayor que la criatura y creador se encuentren y se amen recíprocamente? Para el hombre no existe otro camino de felicidad que el de Dios. Dios es la definición de felicidad para el hombre. Porque el hombre ha sido creado para encontrarse con él, a la medida de Dios, a imagen y semejanza suya.

El llamado *estado de justicia original* (GS, N.º 13; DH 222, 1511-1512) refleja esto: la vocación del hombre a participar plenamente de la justicia divina existe desde el comienzo de todo. A la luz del Verbo encarnado no podemos pensar que sea exacto hablar de este estado original como una justicia ya realizada, sino “tipo del futuro” (Rom 5,14), modelo y anuncio de Jesucristo (Ruiz de la Peña, 1991, p. 160-164). De manera que este estado, antes que informarnos de detalles históricos del comienzo de la creación, nos habla de Cristo como Soberano de la creación y Señor de la historia. Esta vocación en el hombre no muestra a un Dios obligado a darse, sino la unidad del plan de salvación de Dios. Muestra que el plan de Dios es uno solo y que la vocación del hombre es una sola, que brota de Cristo y culmina en Cristo. Y, antes que encasillar a Dios en su actuación, prepara al hombre para que cuando Dios haga descender su gracia plenificadora, este pueda recibirla eficazmente y no quede inútil (Is 55,10-11; 1 Co 15,10). Lo que sí dejaría en evidencia al Dios de Jesucristo sería el otorgar una gracia al hombre para la que no estuviera preparado.

En definitiva, la unidad del plan de salvación nos informa de que “los dones del Señor son irrevocables” (Rom 11,29). Se trataría del cumplimiento de un Dios que dona “gracia tras gracia” (Jn 1,16; 1 Co 4,7): una gracia originaria que vocaciona al hombre y que se vería colmada por la gracia que concede a través del descenso de su Hijo, que es la única que puede elevar al hombre a la plenitud de su vocación.

El ser humano como criatura “capax iustitiae”

La gracia de la creación como preparación para la gracia de la salvación en Cristo pone de manifiesto la unidad intrínseca que hay entre creación y salvación. Esta gracia primera que tiene como origen a la fuente de todas las gracias, es común a todos los hombres y se refleja en una estructura antropológica en consonancia con

el designio salvífico universal de Dios. La adecuación-preparación de las criaturas al designio salvífico no supone exigir una subsiguiente gracia al creador. Supone crear en el hombre las condiciones de posibilidad para recibir una subsiguiente gracia de plenificación.

Queremos mostrar algunos rasgos del hombre creado “a imagen y semejanza de Dios”. Estos elementos pondrán de relieve la capacidad del hombre para recibir a Dios. Al presentar al hombre como el que es *capax iustitiae* se verá mejor la familiaridad que existe entre lo humano y lo divino, atendiendo a lo divino como fuente de la justicia. Nos fijamos en su capacidad de fidelidad, en su capacidad de discernimiento y en su capacidad de desear la justicia.

El hombre ha sido creado por Dios responsable de otros. Ha recibido el don de la libertad para custodiar la creación y sus semejantes, que son imágenes de Dios. En el don de la libertad que hemos recibido se incluye la llamada a ser responsable de las personas que nos rodean. Gracias a este don el hombre puede llegar a comprender que ha sido creado relacional, no aislado, sino vocacionado a la relación con otros. A la luz de la revelación, el hombre puede comprender que el fundamento de su relacionalidad está en Dios y no en sí mismo. Dios ha creado al hombre persona responsable con capacidad de ser fiel a los otros, para que esa fidelidad le permita reconocer la fidelidad que Dios tiene para con sus criaturas y le permita responder con fidelidad a Dios, de quien depende (Menke, 2006, p. 264-269). Díaz (1994) comenta al respecto: “No es que la personalidad de Dios sea un antropomorfismo, sino la del hombre un teomorfismo; solo Dios es verdaderamente persona, el hombre es persona analógicamente, como imagen de Dios”.

El hombre también es capaz de discernir la bondad del mundo a través de la experiencia. Esta entra en contacto con el hombre por medio de su subjetividad, pero no llega al hombre de forma inmediata, sino que produce en el hombre una impresión que le atrae o le repele. El filósofo Max Scheler apuntaba a esta capacidad de discernimiento de los valores éticos a través de las propiedades de las cosas (Wojtyla, 1982). Si la bondad pertenece a Dios, esta antecede no solo al hombre sino también al mundo (Long, 2020, p. 157-167). El hombre desde la fe puede descubrir que ha recibido el regalo de poder rastrear la bondad de Dios en la creación, dado que Dios ha querido “que le encuentre el que le busca” (Hch 17,27). Las Escrituras muestran cómo Dios ha querido acompañar la vida del hombre de frutos que le ayuden a discernir sus pasos en el único camino a la felicidad (Mt 7,15-20; Ga 5,13-25). Gracias a esta capacidad el hombre podrá discernir en la creación la presencia de un Dios que obra la justicia y cuyo fruto es la paz (Is 32,17).

Otra capacidad de toda persona creada es el deseo inherente de justicia. Hablamos del deseo de plenitud que hay en el hombre y que no puede satisfacer por sí mismo. El filósofo Blondel atisbó en la voluntad humana un mecanismo de deseo que le lleva a desear aquello que por sí mismo no podía lograr. Una dinámica de la que el hombre no se puede librar, y que desde la fe podría entenderse como la capacidad humana que tiene la criatura de esperar la plenificación de su creador en forma de salvación (Bouillard, 1966). Otros estudios filosóficos leídos desde la fe como Horkheimer (2000) permiten vislumbrar que detrás de los anhelos que mueven al hombre a la lucha por la justicia, hay un inconformismo con la inmanencia que invita a esperar más allá de nosotros mismos. Esta capacidad de desear aquello que solo *Otro* puede conceder ya lo había expresado San Agustín al inicio de sus *Confesiones* en forma de oración: “Con todo quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (1979).

Estas son, por tanto, algunas de las condiciones del hombre que le preparan para recibir la revelación y la salvación. Esta preparación que el hombre ha recibido son regalo de Dios, y gracia mediada en el Hijo. Sin embargo, estas capacidades humanas no son fines en sí mismas, no terminan en el hombre ni en la inmanencia del mundo, sino que han de ser colmadas por Cristo. Podrían constituir una vía ascendente *-preambula fidei-* pero que sería insuficiente en sí misma sin la revelación y la fe.

El misterio de la iniquidad

Nos acercamos aquí al misterio de la iniquidad, de la injusticia, del pecado del hombre. El hombre como la criatura más especial de la creación tiene un don maravilloso: poder buscar su plenitud. Sin embargo, no tiene en sí la razón de la misma. La libertad, creada y orientada para recibir a Dios, le permite también tomar otros caminos. Dios, que toma en serio al hombre y cuyos dones son irrevocables – también el de la libertad –, respeta su camino, aunque sea lejos de Él. Ruiz de la Peña (1991, p. 61-63) hace notar cómo Dios con su orden (Gn 2,16-17) ratifica al hombre como criatura libre. El hombre es el *tú* de Dios que depende de Dios. Dios le está exhortando a ser lo que el hombre es, criatura dependiente de Él. Dios solo puede enviar una orden a quien puede responderle, no como un autómatas, sino como criatura libre, responsable y fiel.

Pero si Dios es el único camino de plenitud para el hombre, ¿cómo puede el hombre alejarse de Dios? ¿Cómo puede el hombre equivocarse de camino si está

creado para reconocer a Dios? ¿Es que la bondad de Dios y su plan dejaron de atraer al hombre?

En el relato de la primera caída (Gn 2-3) vemos algunos elementos que se repiten en la comisión de todo pecado. La clave está en que el pecado tiene una atracción ilusoria. Atrae porque promete algo para lo que el hombre ha sido creado: “ser como Dios” (Gn 3,5). Pero es una ilusión, pues lo que prometía la serpiente a través de la mentira era algo imposible: ser divino sin participar de Dios, ser divino por conquista. Lo cual es del todo ilusorio, porque no existe otro camino de bondad y plenitud fuera de Dios (Long, 2020, p. 241-246). Esta ilusión contiene una promesa falsa de independencia –de autosuficiencia– que le lleva a confundir los medios con los fines. Así, el hombre termina tratando como fines en sí mismos, su libertad, su inteligencia y su deseo de bienestar, dones con que Dios le había creado para encontrar la fuente de toda santidad y justicia que es Dios.

Al que peca no le sobreviene un castigo añadido. A la luz de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), se observa que el sufrimiento es intrínseco al mismo pecado. Porque quien peca se coloca en el reverso de la gracia, allí donde “Dios no puede verle”, donde el agua de vida no llega. Esta concepción del pecado como reverso, como negación de la gracia, evidencia la única cara del pecado: ser privación del bien. En este sentido, la bondad que procede de Dios siempre será infinitamente más creativa y plural que el propio mal (Barth, 2000, p. 137; Von Balthasar, 1985, p. 157). El que peca se incapacita para la vida, para la gracia. Para Ratzinger (2020), la pretensión de *autarquía* es la esencia de todo pecado y lo que lleva al hombre a la muerte. Cuando el hombre busca su propia justicia –*autarquía*–, no solo se aleja de Dios, sino también de la red de relaciones que le mantiene con vida. El hombre que vive en pecado, al centrarse únicamente en su propia norma –*autonomía*–, no solo se ha olvidado ya de la gratuidad de Dios para con él, sino de la gratuidad en sus relaciones con sus semejantes. De aquí que el sufrimiento que causa el pecado ya no solo afecte al que lo comete. Todos los que compartimos el mismo origen y *telos* en Cristo nos vemos afectados por el pecado y sus efectos. El pecado, en definitiva, convierte una humanidad responsable e interconectada para la gracia (Gn 24,1) en una humanidad solidaria en el pecado (Rom 5,21; Ruiz de la Peña, 2006, p. 185-198; Buch-Camí, 2008, p. 115-121). Entonces, el hombre queda tocado por el pecado.

Después de sospechar que Dios podía ser un obstáculo para su felicidad, al hombre le cuesta tener fe y por lo tanto, le será más difícil salir de su propia autosuficiencia para recibir la gracia que puede sanar su pecado y llevarle a la plenitud (Beauchamp, 2015). Sin embargo, el mal no anulará el plan de Dios. Dios no abandonará

al hombre. Se le revelará y le ofrecerá de nuevo un proyecto de plenitud que incluirá la sanación de todo mal. En este proyecto renovado la justicia tomará el color de la misericordia para liberar a la familia humana de la esclavitud del pecado mediante el perdón, para que «donde abundó el pecado, sobreabunde la gracia» (Rom 5,20).

La promesa y la esperanza de la justicia de Dios

Por la fe en el Verbo encarnado podemos apreciar a lo largo del Antiguo Testamento el mismo *telos* de Dios presente desde la creación del mundo. La presencia del *Logos* de Dios no es siempre evidente en el Antiguo Testamento. De hecho, no han faltado cristianos como Marción, que han visto una contradicción tan grande entre el Dios creador-legislador del Antiguo Testamento y el Dios redentor del Nuevo Testamento, que llegaron a la conclusión de que se trataba de dioses distintos. Aunque conclusiones como estas parezcan exageradas, sin una fe en un *telos* de la creación que recorra la historia entera, faltaría la continuidad necesaria entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En este capítulo, por lo tanto, seguiremos el rastro del *telos* de la creación y su conexión con la justicia para ver de qué forma desemboca en Jesucristo.

La justicia de Dios en la forma de promesa y alianza

A pesar de la iniquidad de los hombres (Gn 3,6; 4,5-10; 6,5.11-12; 11,4), Dios no retira su palabra de bendición inicial (Gn 1,28). Sale al encuentro del hombre por propia iniciativa de múltiples maneras, mostrando una fidelidad sin parangón. La creación, que debe ser considerada el primer don de Dios, lleva ya en sí la promesa de plenitud, de la que Dios no se retracta después de la caída del hombre. La promesa de Dios no está hecha a la medida del hombre, pero sí se la va anunciando de forma progresiva, pues la revelación de Dios, siendo totalmente gratuita, va acompañada al entendimiento del hombre y siempre superará sus expectativas.

Las primeras promesas de Dios tienen como mediadores a Noé y a Abrahán. Estas formas primitivas de la promesa de Dios se caracterizan por no surgir a petición del hombre, sino por pura gracia de Dios. Además, son promesas incondicionadas e irrevocables. Dios no las somete a ningún tipo de exigencia. La Biblia habla de “alianza” –*berit*–, porque Dios considera a la otra parte como un verdadero *otro*. Se habla de alianza al referirse al pacto que Dios hace con Noé y sus descendientes (Gn 9,8-17). Una alianza en la que Dios hace partícipe a todo el orbe de su bendición de

forma totalmente unilateral. Por otra parte, del relato de Abrahán llama la atención lo desproporcionado entre lo que Dios promete y la respuesta de Abrahán. Dios le promete una gran nación, tierra y descendencia (Gn 12,1-3; 18,18; 22,18; Ga 3,8.16-18) y Abrahán responde adhiriéndose con fe y realizando el signo de la circuncisión (Gn 15 y 17). No se trata de una alianza a partes iguales, sino de un pacto donde la fidelidad de Dios es la única en ser constante. La fe de Abrahán supone la adhesión no solo a una promesa, sino a quien hace la promesa. En esa fe se vislumbra que la promesa no es improvisada, sino que está en conexión con el *telos* de la creación. La fe de Abrahán no trae consigo un cumplimiento inmediato por parte de Dios, pues la consumación de la promesa no dependerá de la fe, sino de la voluntad del mismo Dios. La fe en la promesa es una fe que confía en un cumplimiento ante el cual solo cabe permanecer esperando (Balthasar, 2002). No obstante, Dios va concediendo anticipos de la promesa (Gn 16,4; 21,1-8; 25,1-11), mientras que Abrahán mantiene viva la esperanza y la transmite a sus descendientes acompañada del signo de la circuncisión, que ratifica la alianza de Dios, del mismo modo que el arco iris fue la señal de la alianza en tiempo de Noé y su familia.

Por mediación de Moisés, Dios actualiza su alianza estableciendo como signo la ley (Ex 19ss; 20,1,17; 21-24,18; Eclo 17,12). La ley dada a Israel no es una carga insoportable, sino más bien don, alegría, gozo, reposo, delicia, y digna de amor (Sal 19,8; 119). La ley adquiere el valor de don, porque en ella Dios se revela a Israel como autor de toda justicia. Ahora bien, en esta alianza el don contiene una llamada a la que el pueblo ha de responder con un compromiso. El compromiso es para con Dios, no para con la ley, pero la ley es el medio que Dios establece en su revelación progresiva para mostrar al hombre su único camino de plenitud. La ley es pedagogía de Dios para recordar a Israel el compromiso que Él tiene con toda la humanidad y para expresar que el hombre también ha de participar de este compromiso desde su libertad y responsabilidad. Gracias a la alianza significada en la ley, Israel descubre que el único camino de justicia es el que procede de Dios y que fuera de Él no existen otros dioses ni ídolos que puedan legislar (Ex 20,3; Rom; Ga 3,24).

El contenido de la ley, aunque haya recibido la inspiración de otros pueblos y religiones, no pierde originalidad (Nardoni, 1997, p. 15-53). Más allá de su contenido, la originalidad reside en que Dios se revela en este como santo, bueno y justo. La santidad y justicia de Dios no residen solamente en el hecho de que sea trascendente al hombre, sino en que es bueno con el hombre y que, al ser su creador, sabe qué camino de justicia y plenitud ofrecerle. Esta revelación incluye la dimensión vertical

y horizontal del hombre, en la que las Escrituras irán profundizando progresivamente hasta llegar a Jesús como el Dios-hombre, horizontal y vertical, donde se cumple toda ley (Rom 10,4; Ga 3,23-25; 4,4-5). Por otra parte, la influencia de la tradición legal de otros pueblos, antes de ser un indicador de inverosimilitud, es justo lo contrario, pues muestra la dirección común a la que conduce la común racionalidad cristiana de toda la creación (Ratzinger, 2002, p. 52-55).

Dios sabe que el hombre se deja seducir por otras justicias y promesas falsas de plenitud que le hieren y le alejan de Él (Ex 32-33), por eso sigue ofreciéndole la renovación de su alianza, que es ante todo compromiso suyo (Ex 34). Dios conoce la debilidad del hombre, por eso no le abandona, sino que busca los medios para hacer presente la elección para con Israel y su compromiso constante. El arca de la alianza y el santuario del Señor expresan la compañía especial de Dios (Ex 25,8.22; 29,45ss; 37,1-9; Lv 26,11; Dt 4,7; 12,5; 23,15). También son signos de la ratificación de la alianza el rito de la sangre y el banquete (Ex 24,1-11). El Dios santo y justo mora en medio de un pueblo que ha elegido y consagrado para que sea santo y justo siguiendo su camino de plenitud (Dt 7,6; Lv 19,2; 20,7; 22,32). Un ejemplo sintético de la unidad entre santidad y justicia lo encontramos en el Salmo 15:

Señor, ¿quién puede hospedarse en tu tienda y habitar en tu monte santo?
El que procede honradamente y practica la justicia, el que tiene intenciones leales y no calumnia con su lengua, el que no hace mal a su prójimo ni difama al vecino».

El pueblo recibe el mandato de recordar y renovar la alianza que el Señor ha hecho con él (Dt 10-13; 29,9-14) y la elección gratuita del Señor (Dt 7,6-8; 9,4-6; 10,14-15; Ez 16).

En la colección del Pentateuco, estas son las tres alianzas en las que se despliega la promesa de Dios a la creación: la hecha a Noé, la hecha a Abrahán y la hecha con el pueblo de Israel en el Sinaí. La promesa no se desvanecerá a pesar de las continuas infidelidades de Israel, sino que irá progresando. En la época monárquica surge la formulación de la promesa mesiánica que tiene su raíz en la profecía que Natán revela a David (2 Sm 7). Esta profecía, que comienza señalando un gobernador de la dinastía de David, dará lugar a la esperanza mesiánica expresada de diferentes formas en los profetas y por otras tradiciones bíblicas y extrabíblicas (Sicre, 1995, p. 407-410; Bonora, 1990, p. 52-53). Dicha promesa también es considerada una alianza por los

Salmos (Sal 89,27-38), pues, toda promesa de Dios es alianza, porque es ante todo don de Dios, pero hecha y dirigida al hombre, que ha sido creado libre y responsable para responder con fidelidad a los dones de Dios.

En la progresión de la promesa, los profetas son mensajeros por los que Dios provoca a su pueblo, recordándole la vigencia de la alianza. No se añaden nuevos contenidos a la alianza, pero se sigue confirmando que ni siquiera la infidelidad de Israel puede quebrarla. El profeta Oseas comparará la alianza entre Dios y el pueblo con un matrimonio (Os 2,20; 6,7; 8,1; 10,4; 12,2), si bien esta imagen no es aislada en la literatura profética (Jer 2,2; 3,4.12; Ez 16; Is 54,4-10; 62,3-5). Lo llamativo de la imagen que propone Oseas es que Israel representa una esposa infiel, mientras que el Señor es el esposo que se mantiene fiel.

En la profecía que rodea al exilio aparece la expresión *nueva alianza* (Jer 31,31-34). Ahora se conecta más explícitamente la alianza con la creación del mundo (Jer 32,16ss; 33,2; Is 49,21; 54,5). Se anuncia que el mismo Dios creador puede transformar desde dentro al hombre para que cambie su forma de actuar (Jer 31,33; 32,39; Ez 36,6.26ss). Esta nueva alianza, que será eterna (Ez 37,26; Is 55,3) y universal (Is 2,3; 42,6; 49,6), dejará atrás todo el mal que en el pasado se obró en el mundo y dará lugar a uno nuevo, donde la humanidad, perdonada y reconciliada (Jer 31,34; Ez 16,62; Is 44,22), vivirá una justicia que Dios le dé directamente y le inscriba en el corazón (Schildenberger, 1967). Seguimos la perspectiva de Beauchamp (1977, p. 235-259), que escudriña el *telos* divino de la creación e inspirador de los diferentes autores humanos de las escrituras a través de la ley, los profetas y los sabios. Un *telos* que apunta al Dios que se revelará en Cristo.

Las categorías de promesa y alianza se tocan. Ambas muestran con distinto acento una misma realidad a lo largo del Antiguo Testamento: la fidelidad de Dios a su propia palabra. La categoría de promesa da mayor énfasis a la gratuidad y a la iniciativa divina, y la categoría alianza a la implicación del hombre. En cualquier caso, pensamos que son dos dimensiones de una única realidad en la cual Dios llega a la vida del hombre revelándole de forma progresiva su voluntad divina, que le incluye pase lo que pase. Pues Dios espera que el hombre se incorpore a su propuesta, pero sabe de la fragilidad de la respuesta humana a su alianza (Wright, 2003).

La justicia de Dios como acción salvífica

La justicia de Dios no solo acontece en la forma de la promesa y la alianza. Si bien estas categorías son signo de la intención de Dios para con el hombre y suponen

una compañía constante para con él, si algo recuerda el pueblo de Israel con gran fuerza son las acciones salvíficas del Señor (Dt 5,15; 6,12; 26,5-10). Para Israel, la justicia que Dios obra no consiste tan solo en hacer alianza y brindar oportunidades de renovarla, sino también en las obras de salvación que Dios mismo ha realizado para con su pueblo, donde se ha mostrado fiel a la alianza a pesar la infidelidad de Israel y su falta de merecimiento.

Para Israel la justicia de Dios va mucho más allá de lo ético y jurídico. Por supuesto, Dios es justo porque es recto y ha establecido un orden querido por Él (Lv 19,36; Ez 45,10), por eso puede reprender y esperar que el hombre vuelva al camino. Sin duda la justicia de Dios es el fundamento de sus mandatos, los cuales revela de forma progresiva. Pero su justicia no puede reducirse a un orden legislativo cuyo cumplimiento depende del hombre. Dios es justo porque su bondad le ha hecho pensar en el hombre para ofrecerle un camino de plenitud y sobre todo porque Dios ha escuchado el clamor de un pueblo que sufre y lo ha atendido (Ex 3,7). Desde este punto de vista, la justicia divina es el acto salvífico que Dios dirige hacia el necesitado (Jue 5,11; Am 2,6-8; 4,1-3; 5,7-17; Is 1,17-25; Jer 11,20; etc.). El origen de esta justicia no está tanto en un orden de rectitud, sino en su ser fiel a su promesa y alianza (Hernández, 2013, p. 52-55; Bonora, 1990, p. 981-985).

Dios es justo cuando escucha el sufrimiento de Israel (Ex 3,7), cuando lo saca de Egipto la noche de la Pascua y le hace cruzar el Mar Rojo (Ex 14,30-31), cuando les conduce a la tierra prometida (Josué), cuando protege a las tribus de Israel y les libra de los enemigos (Jue 2,16-18; 4,12-16; 7,9.13.22), cuando les provee gobernadores que guíen al pueblo y administren justicia (1 Sam 9,17; 16,7-13; 24,16.18; 26,33; 2 Sam 3,6.18; 5,2; 7,8; 18,19.28-32; 1 Re 10,9; Alfaro 1973, p. 11-12). Salvar y hacer justicia nos son dos cosas distintas para Dios. En la Biblia hebrea, al hablar de *salvar* –*sapat*– se incluye el sentido de liberación de la injusticia, y al hablar de *juizar* o *hacer justicia* –*mispát*– se refiere a la salvación y liberación de una situación injusta. Estas referencias confirman la unidad de sentido entre salvación, justicia y liberación (Ellacuría, 1999, p. 155-156). Esta es la noción de justicia –*sedaqah*– que se ha consolidado en la mentalidad de Israel. Es la que prevalece en los salmos (Sal 9,10.13; 10,14.17.18; 40,18; 72,12-14; 76,10; 103,6; 146,7, etc.) y la que llena de sentido la ley recibida del por el Señor (Ex 22,210-21; Dt 24,14; Lv 19,13.18.33, etc.; Alfaro, 1973, p. 12-16). Es la justicia que el Señor ha hecho y sigue haciendo cada vez que toma partido por los pobres. No es ni mucho menos una justicia neutral, es una justicia salvífica que se ha de entender en el contexto de la creación, la elección y la alianza. La fidelidad de Dios le lleva a actuar en favor de los necesitados.

La adhesión a la alianza del de Israel lleva consigo la exigencia de la justicia que Dios le revela. El pueblo que ha sido rescatado por Dios de la opresión de Egipto y se ha unido en alianza con Él en el Sinaí ha recibido una ley anti-opresora cuya fuente es Dios mismo (Dt 4,6ss; 11,1; 32,4; González, 2003, p. 115; 1999, p. 205-211). La alianza muestra la confianza que Dios tiene en que la justicia que Él hace y desea, encuentre eco en el corazón del hombre. Dios espera que su justicia atraiga al hombre hacia sí para que no se aparte de Él con otros ídolos; por eso encomienda al hombre que viva las relaciones con el prójimo según la justicia que Dios ha hecho con él (Lv 19,9-15.33-34).

Sin embargo, Israel, que es duro de cerviz, no siempre entenderá cómo es la justicia que Dios quiere. Por eso Él enviará a los profetas para recordar a su pueblo que su justicia no se encuentra en el mero cumplimiento de preceptos, sino en la atención al pobre y al oprimido. Los profetas recuerdan el orden querido por Dios, el espíritu que inspira su justicia; denuncian la iniquidad y las incoherencias concretas de quienes no han comprendido la armonía entre la santidad y la justicia de Dios, y separan el culto de las obras (Os 4,1-2; 6,4-6; 10,12; 12,17; Jr 7,4-7; Is 1,10-17; 58,2-10; Am 5,7-17.21-27; Miq 6,9-12, etc.). No tienen inconvenientes en hacer reproches públicos ante las autoridades y los poderosos por faltar a la justicia y por poner los intereses propios por encima del prójimo y del bien común (Is 1,23; Is 3,14-15; Is 10,1-2; Jer 21,12; Alfaro 1973, p. 14-17).

La realización de esta justicia, que es razonable, pero no deducible al margen de las acciones salvíficas de Dios y de su alianza, no es posible si no se confía en el Señor (Sal 9,10-13). Pues solo el hombre de fe puede estar abierto a la paradoja de la justicia misericordiosa de Dios (Sal 37,21; 62,11; 89,15; 146,3-10). Solo el hombre de fe puede reconocer que todo bien –incluso el que va en favor de otros apoyado por nuestras obras– procede de la justicia y fidelidad del Señor y no de las conquistas de nuestra propia justicia:

Quando el Señor, tu Dios, los haya expulsado delante de ti, no pienses: «Por mi justicia me ha traído el Señor a tomar posesión de esta tierra» [...]. No vas a entrar y a tomar posesión de esas tierras por tu justicia ni por la rectitud de tu corazón, pues el Señor, tu Dios, las va a desposeer delante de ti por la perversidad de esas naciones y para cumplir la palabra que el Señor juró a tus padres, Abrahán, Isaac y Jacob. Has de saber, por tanto, que el Señor, tu Dios, no te da en posesión esa tierra buena por tu justicia, pues eres un pueblo de dura cerviz (Dt 9,4-6).

El hombre de fe se percata de que sus obras no sirven como méritos que se puedan intercambiar por salvación, sino que son la respuesta a una alianza donde siempre es infinitamente mayor lo que Dios hace por él. Es más, el hombre de fe sabe que nadie puede ganar a Dios en justicia y ni puede ser llamado justo por sus propias obras, pues, si el Señor llevara el cálculo estricto de todas ellas, ¿quién podría seguir llamándose justo? (Sal 130; Job 9; Rom 9,32). Antes bien, el creyente ha descubierto que Dios no le abandona siquiera en su iniquidad, sino que le corrige para que vuelva a su camino (Jer 10,24; Mi 7,9; Dn 9,7-16). El hombre puede confiar en la paciencia y misericordia del Señor, que recibe y perdona al arrepentido renovándole (Sal 32,5; 34,19; 51,19; 103,8; Is 1,18; 44,22; 57,15; Ez 18,22; Inspiración y verdad en la Sagrada Escritura N.º 72, 76, 126). La conexión entre la fe y la justicia podía verse ya en Abrahán, que no fue considerado justo por sus propios méritos, sino por confiar en la promesa del Señor (Gn 15,5).

La esperanza de un reinado de justicia

La fe bíblica veterotestamentaria hace responsable a los hombres de la suerte de sus prójimos y al mismo tiempo confía en que solo Dios puede conceder la justicia como un don, pues los hombres son limitados e incapaces de construir y realizar la justicia plena, tanto en el ámbito individual como en el comunitario (Bonora, 1990, p. 985, 987). El creyente no se cansará de pedir justicia a Dios ante las injusticias que le abruma por doquier. Los Salmos muestran cómo Dios va iluminando progresivamente la oración que se le dirige. Hay innumerables textos donde la forma de pedir justicia es clamando por la destrucción de los enemigos (Sal 10; 11; 37; 58; 69; 91; 94; 112; etc.). Sin duda, detrás de estas expresiones violentas subyace la confianza en que solo Dios puede hacer justicia al débil, y el deseo de que desaparezca el mal que oprime al hombre (Inspiración y verdad en la Sagrada Escritura, N.º 128-131). Con el tiempo el grito “¡hazme justicia!” no desaparecerá, no obstante, se irá purificando el deseo del orante y el lenguaje de las súplicas. El oprimido se va dando cuenta de que el Señor no trata a unos mejor que a otros en función de sus obras; comienza a vislumbrarse que el Señor no desea salvar a unos a costa de los otros (Ez 18,23; 33,11). Esto desembocará en la esperanza de la resurrección. Esta esperanza, antes que una deducción fruto de un razonamiento más avanzado, es la revelación de que el deseo del hombre está enfocado a su Dios. El deseo de resurrección-eternidad es el deseo de Dios, lo único realmente eterno. De esta manera, la fe del creyente va ampliándose para ver que Dios

tiene poder para rescatar de la muerte a los que desean la justicia de Dios. El mal no tiene la última palabra. El Dios que creó el mundo y liberó a Israel de la opresión podrá salir en defensa de los que han muerto esperando la comunión con Él (Sal 16; 49; 73; Job 19,25-27; Ruiz de la Peña, 1996, p. 62-87; Vitoria, 2013). Nuevamente, Dios hace justicia salvando al hombre.

No solo irán cambiando las nociones sobre la justicia de Dios y sobre la esperanza del destino de los difuntos, sino que a lo largo del Antiguo Testamento se irán fraguando una serie de esperanzas que beben de la fe en un Dios justo que quiere conceder el don de la justicia a los hombres. Ciertamente, desde un método de interpretación exhaustivo, crítico y contextual de los textos bíblicos se puede llegar a la conclusión de que las diversas profecías que se refieren a un Hijo de David, a un Mesías, a Enmanuel, al Siervo del Señor, a un Hijo de Hombre, etc., pueden ser explicadas por sus circunstancias históricas (Sicre, 1995; 2014); sin embargo, la fe en el Verbo permite percibir entre las diversas intenciones de cada autor veterotestamentario la única intención –*telos*– del autor divino que conduce a Jesucristo. Así lo han entendido la Iglesia y los autores neotestamentarios que han hecho converger las profecías y promesas del Antiguo Testamento en Jesús el Cristo (DV, N.º 3, 11; Inspiración y verdad en la Sagrada Escritura, N.º 50-57). Esto no excluye la necesidad de realizar estudios histórico-críticos para profundizar en los textos veterotestamentarios con independencia del Nuevo Testamento. La promesa de Dios, omnipresente desde la creación, se vale de las circunstancias de cada momento para suscitar en el hombre la esperanza de una nueva justicia auténtica que plenifique al hombre en cada momento.

Desde esta perspectiva se entiende que no solo converjan en Jesús las diversas promesas, profecías, anuncios mesiánicos y escatológicos, sino también el deseo de justicia del corazón humano, en el que el autor bíblico redonda especialmente en el testimonio de los Salmos (Sal 42-44). De hecho, en el testimonio de los profetas se puede apreciar cómo ante las diferentes circunstancias que comparten el común denominador de iniquidad –injusta distribución de los bienes, profanación de lo santo, idolatría, abuso de poder, etc. – se reacciona con una común esperanza de que Dios inauguraré una nueva realidad donde “la justicia sea mundo y el mundo sea justicia”, como expresa Beauchamp, (1977, p. 243). No es de extrañar, por tanto, que en la lectura de Gn 3,15 la exégesis cristiana haya encontrado los primeros rastros de un anuncio mesiánico. El mensaje “pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; esta te aplastará la cabeza cuando tú la hieras en el talón” es una reacción ante la herida que produce el misterio de la iniquidad, donde Dios, fiel a su intención primera de la creación, deja atisbar que no dejará solo al ser humano en su lucha contra el mal (Cimosa, 1990).

Aunque se podrían mencionar otros textos protomesiánicos –tales como Gn 49,10, o Nm 24,17– la promesa que puede ser considerada como la raíz del mesianismo es la que anuncia Natán a David (2 Sm 7). En este anuncio cobra fuerza la idea de un mediador querido por Dios para traer justicia al pueblo. Si bien, está claramente anclada en sus inicios en la dinastía davídica y recibe eco en otros textos (Is 9, 5-6; 11,1-11; 16,5; Miq 5,1; Jer 17,25; 23,5; 33,17; Ez 37,24ss; Am 9,11; Zac, etc.; Mowinckel, 1975, p. 174-178), con el tiempo no habrá tanta continuidad respecto al descendiente de David, de hecho, Israel se verá sometido a tales cambios y crisis, llegando a perder instituciones asociadas a dicha promesa: perderá a su rey, el templo y su propia tierra. Sin embargo, la promesa mesiánica irá tomando diversas formulaciones que serán enriquecidas por el contexto. La caída del primer templo y el exilio de Babilonia forman parte de la gran crisis que pone en tela de juicio la vigencia de la promesa del Señor. Estos hitos marcarán profundos cambios de los que se valdrá la revelación divina que irá progresando paulatinamente. La promesa-alianza con David será la matriz, pero algunos elementos mudarán.

En esta heterogeneidad de elementos que configuran la esperanza profética destacamos los más significativos. Por una parte, hay anuncios proféticos que coinciden en que en el futuro Dios llenará la tierra de una justicia nueva que traerá el fin de la opresión y un nuevo estilo de relaciones (Jer 30,8; Is 11,4-5.13; 49,9-13; 55,1-3; 60,21-22; 61,1; Sal 72,1-4.12-13, etc.); la unidad, la reconciliación de los pueblos y la vuelta de los dispersos y perdidos, y la reconstrucción de lo que ha sido derruido (Is 11,6-8.12; 65,25; Jer Ez 37,21-22; Miq 4,6-7; Am 9, 11-15, etc.); el fin de la idolatría y el reconocimiento universal y cósmico del Señor y su justicia –léase Is 11,9; 62,2; Jer 31,34; Ez 17,24; 37,23–. Por otra parte, también se expresa la supremacía de Israel a costa de la destrucción u opresión de otros pueblos concretos o figurados, y se transmite una retribución que castigará a los inicuos y premiará a los justos (Is 12-23; Am 8,4-9,10; Abd); lo cual no deja de expresar otra cosa que un nuevo estado donde la nueva justicia queda por encima de la iniquidad (Westermann, 1972; Schnackenburg, 1970, p. 21-30; Alfaro, 1973, p. 18-19; Mowinckel, 1975, p. 157-163). Recogemos un resumen de los rasgos de la esperanza futura que describe Mowinckel (1975, p. 160-161):

La liberación política y nacional de Israel, la restauración de la dinastía y el reino de David, la reunión de los dos reinos, la destrucción de las potencias paganas, el retorno de la Diáspora, la restauración religiosa y moral del pueblo, incluyendo el juicio de los pecadores y de los traidores, una fertilidad maravillosa y paradisiaca incluso, para la tierra, el pueblo y el ganado, la paz entre las naciones,

la transformación de las bestias salvajes, la restauración y la glorificación de Jerusalén como centro religioso y político del mundo: la «ciudad del paraíso», situada en el punto más alto de la tierra, a la cual acudirán peregrinos de todos los pueblos de la tierra para rendir homenaje al Dios de Israel, el rey de Sion, donde no harán daño ni destruirá porque todos conocerán a Yahvé y le estarán consagrados. Se hace un nuevo pacto, y el espíritu de Yahvé cambia a Israel. A veces [...] se declaran más los elementos ultraterrenos; y, entonces, se declara explícitamente que este decisivo cambio de fortuna es el día de Yahvé, «aquel día». Cuando las potencias mundiales hayan sido destruidas junto a Jerusalén, la paz prevalecerá eternamente. El sufrimiento y la enfermedad desaparecerán [...], la paz y la alegría, la luz, y la vida prevalecerán cuando lo viejo se haya disipado y el cielo y la tierra hayan sido creados de nuevo.

En el conjunto de estos textos proféticos se observa que, aunque persiste el tema de la dinastía davídica, no es realmente lo central; lo central son los efectos de la acción de Dios, que es quien propicia el cambio en la realidad. Aunque en el Antiguo Testamento nunca se abandonará por completo la idea del descendiente de David, se irá decantando progresivamente la esperanza de que Dios, que es el verdadero rey, será el único que pueda reinar directamente sobre su pueblo (1 Cr 17; Is 40,3.5.9; 48,9-11; 52,7; 61,1ss; Jer 23,5; Ez 34,15; Miq 2,12; etc.; González, 2003, p. 132). La consolidación de la realeza de Dios, presente de forma variable a lo largo del Antiguo Testamento (Ex 15,18; 1 Sm 8; 1Cr 28,5; 29,23; 2 Cr 9,8) y su expectación futura, se deben a la interconexión entre justicia y salvación. Israel y sus profetas, dañados por el propio pecado y las situaciones de injusticia, recordando las acciones salvíficas pasadas de un Dios creador y salvador, y haciendo memorial de la alianza-promesa que Dios ha hecho, esperan que Dios directamente haga justicia trayendo una salvación que termine con el mal, el pecado e incluso la muerte.

La esperanza del Reinado de Dios alcanzará su realización más madura con la apocalíptica judía. A través de ella Dios revelará que el *telos* de la creación no es solo una finalidad a seguir, sino también una clausura, la llegada a un punto en el que Dios pone término a la creación. El libro de Daniel recopila de los profetas anteriores las esperanzas de los oráculos de nueva creación y retorno al paraíso (Os 2,23-24; Is 41,18-19; 65,17-18; Ez 36,35), de las profecías del día del juicio de Yahvé (Am 9,11; Mal 3,19-21; Sof 1,14-18; Ez 30,1 ss; Jl 15-2,11, etc.), de los anuncios mesiánicos y, por supuesto, de las figuras de la elección, la promesa y la alianza. El libro de Daniel nos da luz para entender que el cumplimiento de las promesas proféticas tendrá lugar más allá de la historia, cuando el Señor dé término a la historia. Vaticina que,

cuando el Señor irrumpa, la historia terrena concluirá dando paso a un nuevo orden que participará de la plenitud que Dios le otorgue como don al nuevo mundo (Ruiz de la Peña, 1986, p. 62-67; Schnackenburg, 1970, p. 51-62; Mowinckel, 1975, p. 367-375).

A lo largo de este recorrido hemos podido ver cómo las esperanzas de Israel y los deseos de los hombres quedan ensamblados en un nuevo mundo que inaugure una nueva dimensión que ponga fin a la injusticia. Respecto a la figura de mediación del Reinado de Dios, no hemos hablado suficientemente de quién se trata. Sin duda que la apocalíptica canónica, al hablar del Hijo del Hombre (Dn 7,27), ofrece una continuidad con la promesa davídica (2 Sam 7) y con otras figuras como el siervo de Yahvé (Is 42,1-9; 49,1-12; 50,4-11; 52,13-53,12); sin embargo, el mediador del Reino no puede ser descrito adecuadamente antes de que este se haga presente.

En este último título no pretendíamos deducir la plenitud de la revelación que es Cristo, sino entender que el que viene atiende a las esperanzas de un pueblo que espera como don la justicia de Dios que es salvación (Is 45,8). El don salvífico de Dios que ha de venir a los hombres, aunque responde a las necesidades de ellos, no se trata de algo consabido, sino de algo que pertenece a la dimensión divina y que solo Dios puede manifestar (Is 56,1).

En el siguiente artículo –de próxima publicación– nos acercaremos a la figura de Cristo, aquel en quien coinciden los deseos humanos de justicia y todas las promesas de Dios. A partir del misterio completo de Cristo podremos recibir luz sobre la forma en que actúa la justicia divina. Asimismo, veremos el modo en que el ser humano es alcanzado y transformado por la justicia.

Referencias

Agustín, San. (1979). *Las Confesiones*. Madrid: BAC. Libro 1, capítulo 1 §1 .

Barth, K. (1972). *Revelación, Iglesia, Teología*. Madrid: Stvdivm.

(2000). *Esbozo de Dogmática*. Santander: Sal Terrae.

(2012). *Carta a los Romanos*. Madrid: BAC.

Beauchamp, P. (1977). *Ley, profetas, sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

(2015). *El uno y el otro testamento*. Cumplir las Escrituras. Madrid: BAC.

Béjar, J. (2010). *El oficio de la teología. Discurso inaugural curso académico 2010-2011 de la Facultad de Teología de Granada*. Granada.

- Benedicto XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*.
- Bonora, A. (1990). "Alianza"; "Justicia". En: Rossano, P., Ravasi, G. y Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Bouillard, H. (1966). *Lógica de la fe*. Madrid: Taurus.
- Buch, E. (2008). *La antropología teológica de Emil Brunner*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- Cimosa, M. (1990). "Mesianismo". En: Rossano, P., Ravasi, G. y Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la divina revelación*.
- Concilio Vaticano II (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (2000). *El Magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona.
- Díaz, D. (1994). *Entre Atenas y Jerusalén*. Madrid: Atenas.
- Ellacuría, I. (1999). En Sobrino, J. *Fe y Justicia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Francisco. (2013). *Carta encíclica Lumen fidei*.
- Feuerbach, L. (1975). *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de teología fundamental*. Santander: Sal terrae.
- (2003). *Reinado de Dios e imperio*. Santander: Sal terrae.
- Guardini, R. (1993). *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*. Madrid: BAC.
- Hernández, J. (2013). Visión teológica de la justicia. *Pastoral ecuménica*, 58, (XX). 52-55.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.

Izuzquiza, D. (2008). *Enraizados en Jesucristo*. Santander: Sal Terrae.

Juan Pablo II (1998). *Carta encíclica Fides et Ratio*.

Jüngel, E. (2004). *El Evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana*. Salamanca: Sígueme.

(2007). *Caritas fide formata. La primera encíclica de Benedicto XVI con los ojos de un cristiano evangélico*. En: *Communio*, 7. Madrid.

Kasper, W. (1985). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.

Ladaria, L. F. (1993). *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC.

(1998). *El Dios vivo y verdadero*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

(2007). *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo.

Long, D. (2020). *La bondad de Dios. Teología, Iglesia y orden social*. Granada: Nuevo Inicio.

Menke, K. (2006). *Teología de la gracia. El criterio del ser cristiano*. Salamanca: Sígueme.

Mowinckel, S. (1975). *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*. Madrid: FAX.

Nardoni, E. (1997). *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.

Pannenberg, W. (1992). *Teología Sistemática, Vol. I*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Pontificia Comisión Bíblica (2014). *Inspiración y verdad en la Sagrada Escritura*.

Pontificio Consejo Justicia y paz (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

Ratzinger, J. (2020). *Introducción al Cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 253.

Rovira, J. (1993). *Tratado de Dios uno y trino*. Salamanca: Secretariado trinitario.

Ruiz, J. (1986). *Teología de la creación*. Santander: Sal terrae.

(1986). *La otra dimensión*. Santander: 1986.

(1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: 1991.

(1996). *La Pascua de la creación*. Madrid: 1996.

Sánchez, J. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Schildenberger, J. (1967). Alianza. En Bauer, J. *Diccionario de Teología bíblica*. Barcelona: Herder.

Schnackenburg, R. (1970). *Reino y Reinado de Dios*. Madrid: FAX.

Sicre, J. (1995). *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.

(2014). *Introducción al profetismo bíblico*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.

Sureau, D. (2008). *Una nueva teología política*. Granada: Verbum

Tufayl, Ibn. (1995). *El filósofo autodidacto*. Madrid: Trotta.

Vitoria, F. (2013). *Una teología arrodillada e indignada*. Santander: Sal terrae

Von Balthasar, H. (1988). *Puntos centrales de la fe*. Madrid: BAC.

(1988). *Intento de resumir mi pensamiento*. En: *Communio IV*. Madrid.

(2002). Nueve puntos sobre la ética cristiana. En: Ratzinger, J. (et al.). *Principios de moral cristiana*. Valencia: Edicep.

Westermann, C. (1972). *El Antiguo Testamento y Jesucristo*. Madrid: FAX.

Wojtyla, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC.

Wright, N. (2003). Justice. En: Ferguson, S., Wright, D. y Packer, J. *Nuevo Diccionario de Teología*. El Paso, Texas: Casa Bautista de Publicaciones.