

1 9 7 8

**CORINTIOS XIII**

**6**

revista de  
teología y pastoral  
de la caridad

The lower half of the cover features several dark brown silhouettes of people's heads and shoulders, arranged in a group. The background is a gradient of orange and yellow.

**CARIDAD Y  
EVANGELIZACION**



# **CORINTIOS XIII**

**REVISTA DE TEOLOGIA Y  
PASTORAL DE LA CARIDAD**

**Núm. 6 Abril/Junio 1978**

Todos los artículos publicados en la Revista “Corintios XIII” han sido escritos expresamente para la misma, y no pueden ser reproducidos total ni parcialmente, sin citar su procedencia.

La Revista “Corintios XIII” no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

## CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA  
Y PASTORAL DE LA CA-  
RIDAD

Núm. 6 Abril/Junio 1978

DIRECCION Y ADMINIS-  
TRACION: CARITAS ESPA-  
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis  
Madrid-8. Apto. 10095  
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-  
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

José María Osés Ganuza  
(Consejero Delegado)

José Manuel de Córdoba  
(Director)

R. Alberdi  
A. Alvarez Bolado  
R. Franco  
L. González-Carvajal  
J. D. Martín Velasco  
A. Pérez de Vargas  
R. Rincón  
J. M. Rovira Belloso  
A. Torres Queiruga

IMPRIME: Servicios de Repro-  
grafía de Cáritas Española

DEPOSITO LEGAL  
M-7206-1977

SUSCRIPCION:  
España: 400 Ptas.  
Núm. suelto: 125 Ptas.

## SUMARIO

<i>Presentación</i> .....	V
ANDRES TORRES QUEIRUGA <i>"El amor, principio del cristia- nismo"</i> .....	1
JOSE J. ALEMANY <i>"Jesucristo, realización plena de la caridad"</i> .....	57
JOAQUIN LOSADA <i>"Caridad y evangelización en la Iglesia"</i> .....	67
LUIS GONZALEZ-CARVAJAL <i>"Mediación asistencial y política de la caridad"</i> .....	91
ANDRES TORNOS <i>"Las mediaciones personales de la caridad" (Meditaciones en esperanza, contra esperanza)</i> .....	109
LUIS MALDONADO <i>"La caridad desde la Eucaristía, en una perspectiva bíblica"</i> .....	127
JOSEP M. ROVIRA BELLOSO <i>"La Eucaristía, visibilización de la caridad"</i> .....	143
EN EQUIPO <i>"Un centro de promoción de adultos y jóvenes"</i> .....	171
<i>Bibliografía</i> .....	185
<i>Escriben en este número</i> .....	197



## PRESENTACION

*En los números aparecidos hasta ahora, CORINTIOS XIII, nacida para ahondar en el fondo nutricio e insondable de la caridad cristiana, ha ido estudiando algunas de sus proyecciones concretas. Profundizar en la caridad no significa nunca, si se hace de verdad, encerrarse en la interiorización mística, en la contemplación inoperante o en la privatización individualista. La caridad lleva a la vida, y se realiza a través de sus condicionamientos reales. El lector atento a la marcha de la revista ha tenido sobrada ocasión de comprobarlo.*

*El presente número en modo alguno pretende ser una inflexión de esa marcha, ni siquiera en la forma de un replegarse solipsista al ámbito de la problemática puramente intraeclesial. Aunque pueda parecerlo a primera vista. Lo que sucede es que la vida consiste siempre en sístole y diástole: concentración y expansión; íntimo apretar el haz de las propias energías para, así, actuar más eficazmente sobre el entorno. Sístole reflexiva, pues, sobre la profunda energía de la agape cristiana, recogiendo el impulso de la marcha ya andada, para relanzarla de nuevo sobre los numerosos temas más concretos que nos esperan: algo así quieren ser las reflexiones cuya puerta abrimos con esta presentación.*

*Se inician con un estudio largo y denso, que intenta afrontar en sí mismo el dinamismo de la agape: principio fontal, fuerza configuradora y matriz permanente de toda*



*justa interpretación de lo cristiano, el amor debe ser siempre mantenido en el primer plano que le corresponde. La misma filosofía presiente y anuncia esa radicalidad, que la teología asume y confirma. Aunque a la postre ambas tengan que rendirse a lo inefable, dejando abierta y esperanzada la tarea: caritas quaerens intellectum.*

*Pero el cristianismo no es una gnosis, ni la caridad una idea abstracta o una tarea sin figura. J.A. ALEMANY, en un trabajo de estructura cristalina, por lo sencilla y diáfana, nos presenta a Jesús como modelo y realización existencial de ese amor. Modelo a seguir dinámicamente, no a imitar en la resignación de lo inalcanzable o en el estatismo de la mera copia.*

*Jesús se continúa en la Iglesia. A través de un hondo y matizado análisis eclesiológico, J. LOSADA muestra la profunda e intrínseca correlación entre caridad y evangelización. Como para la enseñanza de Jesús, la caridad –amor a los pobres, a los insignificantes, a los enemigos– constituye la condición de posibilidad, la medida y aun el contenido definitivo de la predicación de la Iglesia.*

*El amor no sólo engendra la predicación, sino que ha de prolongarse, cómo no, en las obras como mediación necesaria de su autenticidad y de su realización. L. GONZALEZ-CARVAJAL, en un estudio práctico y objetivo, muestra que esta mediación ha de ser sin exclusiones, intentando abarcar el entero campo de lo humano: en los extremos olvidados y que no dan votos, ni acaso prestigio, por la mediación asistencial; y en el rigor de la lucha colectiva y estructural, como medio para llegar a todos, por la mediación política.*

*A continuación, A. TORNOS completa el carácter de esa mediación práctica en una especie de contrapunto irónico y*



*cordial. Con un estilo agudo, sugerente, parabólico, destaca la importancia “inactual” de lo interpersonal, denunciando su postergación en nuestra sociedad, amenazada por la tiranía de lo manipulable, por la obsesión técnica de lo útil. E indica una dirección: la fuerza personalizante del amor, por su gratitud y su impotencia manipuladora es por donde puede amanecer hoy Dios, aunque, a lo mejor, eso vaya contra la evidencia de la moda...*

*Finalmente, se nos aparece la Eucaristía como la visibilización suprema, como la condensación simbólica y real de la inmensa riqueza del amor cristiano. L. MALDONADO trata de destacar aquellos datos con que la nueva exégesis enriquece la visión tradicional. La celebración eucarística, gracias a la mediación del Espíritu, hace presente entre nosotros –a través de su misma ausencia– el testimonio del amor supremo de Jesús en su entrega a la muerte por todos; y muestra el carácter primordialmente descendente –del Dios Trinitario hacia nosotros– del amor cristiano. J.M. ROVIRA, por su parte, en un trabajo que busca explícitamente la interacción entre lo teológico y lo pastoral, y que logra situarse en ese justo límite donde la teología se hace sabiduría teológica, explicita la riqueza vivencial de la celebración. Partiendo de la densidad simbólica del banquete “natural” y apoyándose en la profundidad teológica de la presencia viva del Resucitado, muestra cómo la efectiva vivenciación de las dimensiones individuales y colectivas de la participación pertenecen intrínsecamente a la autenticidad del sacramento. Insiste también en el carácter de anticipación del futuro como dinamismo primordial de la celebración (bien entendido que la anticipación incluye en sí misma la memoria, pues quien libre y amorosamente nos convoca es el Resucitado, que guarda eternamente abiertas las llagas de su entrega).*



## VIII

*La sección de experiencias cierra –o mejor: abre hacia la vida–, como es habitual, estas reflexiones. Si en algo logran ayudar a una mejor visión del amor, de la agape, habrán ayudado a una más verdadera visión de Dios y a una más auténtica realización del hombre.*

Andrés Torres Queiruga  
Coordinador de este número



# EL AMOR, PRINCIPIO DEL CRISTIANISMO

---

Por Andrés Torres Queiruga

## 1. El amor, núcleo fundamental de la experiencia cristiana

Para toda religión en general, la Fenomenología ha mostrado que no basta un proceso acumulativo de datos, ni siquiera la conciencia de su proceso histórico, si se quiere llegar a una justa comprensión. Es preciso ir al *centro*, al núcleo vital que informa y coordina todos los datos y manifestaciones: sólo desde ahí resulta posible captar el todo como una unidad viva, y sólo desde ahí recibe cada parte su significado preciso <sup>1</sup>.

El cristianismo no podía substraerse a esta ley. Si algún acierto indiscutible ha tenido el libro de A. Nygren, ha sido precisamente el de señalar que el amor, la *agape*, constituye el “motivo básico” del fenómeno cristiano:



“Con razón podrá afirmarse, pues, que la ‘agape’ es el punto central, el motivo básico cristiano por excelencia, la respuesta tanto al problema ético como al problema religioso, que se nos presenta como una creación totalmente original del cristianismo. Este motivo imprime su sello a todo el cristianismo y, sin él, éste perdería su originalidad propia. ‘Agape’ constituye la concepción original y fundamental del cristianismo”<sup>2</sup>.

En una situación como la actual, cuando un cambio planetario en la estructura misma de la cultura está poniendo en cuestión la identidad de todas las realidades humanas fundamentales, este punto reviste singular e incluso urgente y apremiante importancia. No es casual el movimiento de concentración en lo esencial que viene preocupando a toda la teología: las “fórmulas breves de fe”<sup>3</sup> constituyen un evidente reflejo para preservar la propia identidad, reafirmando hacia dentro y haciéndola accesible hacia fuera. Pero junto a este movimiento, que acentúa un tanto el aspecto “material”, de contenido, es preciso subrayar la necesidad de otro, que acentúe también el aspecto “formal”, destacando el dinamismo vivo que debe informar todo el proceso. Al *principio amor*<sup>4</sup> le corresponde en este punto el primado indiscutible.

Desgraciadamente, con esto no basta. Como no basta nunca con meros reconocimientos teóricos o de principio. Es preciso que, de verdad, el cristianismo se *vivencie* cordialmente y se *reinterprete* lúcidamente como la religión del amor. Toda nuestra doctrina de Dios y toda nuestra concepción del hombre tienen que ser revisadas y remodeladas a la luz del amor como su dinamismo más íntimo y como su substancia más específica. Y ya se ve que si un programa así se toma en serio, tendrán que saltar muchas capas de inercia teórica dentro de nuestra



teología, y habrá que remover auténticas montañas de esclerotización y deformación en nuestra praxis eclesial o simplemente cristiana.

Todo ello resulta, sin duda, más fácil de proclamar como necesidad que de llevar a cabo en la efectividad de los hechos. Es más, a poco que se piense, la tarea se ofrece tan enorme, que la tentación inmediata consiste en convertir el desafío en disculpa: no vale la pena entrar en lo que seguramente se convertirá en “trabajos de amor perdidos”.

Y, sin embargo, en ello se juega quizás la baza más grande de la credibilidad misma del cristianismo. Porque lo trágico de la evolución de la consciencia histórica moderna respecto del cristianismo, es que éste acabó siendo vivenciado e interpretado como opresión. “Resentimiento” que envilece (Nietzsche), “opio” que aliena (Marx), “ilusión” que infantiliza (Freud), la religión del amor acaba siendo rechazada como el gran enemigo de la autonomía y de la plenitud del hombre. Quizás no exista malentendido más terrible y más urgente de erradicar que el que Feuerbach puso —o mejor, detectó— en la raíz del ateísmo moderno: el Dios que en Cristo, “siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros os hicierais ricos con su pobreza” (2 Cor 8, 9), es rechazado como el vampiro que vive a costa de empobrecer al hombre: “Para enriquecer a Dios, debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada”<sup>5</sup>.

Es claro que un proceso histórico de tal envergadura no podrá enderezarse más que por la convergencia de los factores que en él entran. La misma perspectiva del movimiento global, empezamos —quizá— tan sólo a intuírla ahora, sin que seguramente vayamos todavía mucho más allá de las intuiciones que en el comienzo tuvo ya Hegel. La fuerza de los hechos decan-



tará, sin duda, muchas confusiones teóricas que, con toda probabilidad, son tan sólo viejas deudas prácticas de injusticia, precipitación, inexperiencia... Con todo, queda un punto clave: Mientras el cristianismo no *se viva y se manifieste* como efectiva religión del amor, seguirá intacto el nervio más duro del malentendido. Sólo el amor podrá cortar lo que para la mera teoría se ha convertido en insoluble nudo gordiano.

De hecho –como habrá todavía ocasión de ver– el conjunto de la teología lo está comprendiendo así: En definitiva, teorizar el primado de la *praxis* no es más que un modo de hablar del primado del amor. Un modo, eso sí, en el que deberá entrar en juego la entera comunidad eclesial, si se quiere evitar el peligro de la unilateralidad o de la ideologización. Podría ser hoy tan suicida taponar la urgencia de la *praxis*, como entregarse demasiado alegremente a ella, sin pasarla por el fuego especificador del amor, de la *agape* bíblica. Ni vivir en la “utopía muerta” de una ortodoxia enfangada en el ghetto y la ideología, ni vivir de una “utopía prestada” por la filosofía, la sociología o la política. Vivir de la propia substancia, es hoy la apuesta: Vivir de la fe que, “operando por la caridad” (cfr. Gál 5, 6), es capaz de examinarlo y asumirlo todo (cfr. 1 Tes 5, 21), pero sin renunciar en nada al propio dinamismo ni recortar dimensión alguna de la propia utopía.

Dentro de esta inmensa pretensión, conviene señalar ya el lugar concreto de la intención de este artículo: Llamar la atención sobre la centralidad del amor a la hora de vivenciar e interpretar cualquier dimensión de la experiencia cristiana; convertir en principio hermenéutico vivo y operante lo que es –a veces tan sólo– sobreentendido teórico; y destacar así el carácter *exclusivamente* liberador de la Buena Noticia cristiana. En definitiva, quisiera esclarecer algunos de los fundamentos teóricos de una intención que cabría enunciar así:



“No se trata solamente de que toda interpretación en sentido negativo de cualquier elemento cristiano es por eso mismo falsa, sino de algo todavía más hondo: cuanto más positiva resulta una interpretación, tanto más acorde estará con el auténtico espíritu del cristianismo”<sup>6</sup>.

La afirmación joánica “Dios es amor” (ho Zeós agape estín) (1 Jn 4, 8.16) constituye el punto de partida y la matriz permanente de todo el discurso. A poca sensibilidad que se tenga, se comprende que en ella se está tocando el corazón mismo del cristianismo. Es una frase nuclear, irradiante. Todo lo demás es consecuencia. Si Dios es amor y si Dios es el origen, intuimos que el amor es, entonces, la esencia de la realidad, la última palabra de la comprensión, el criterio definitivo del juicio. Únicamente en esa dirección se puede caminar hacia el centro: lo contrario es perderse irremediamente. En realidad, si admitimos esa afirmación, la teología no debiera ser otra cosa que el intento de desentrañarla. Y también la misma filosofía. Dios es amor: la realidad es amor, ser hombre es tratar de vivir en el amor.

Las afirmaciones son un tanto solemnes. Esperemos que la grandeza del objeto las libre de ser meramente retóricas. En todo caso, al señalar el irremediable fracaso de todo intento de esclarecerlas, delimitan por sí mismas la absoluta modestia de este trabajo, que quiere ser ante todo llamada a una tarea que es de todos y que no tiene fin...

## 2. Valor metafísico de “Dios es amor”

El enunciado se muestra ya a primera vista lo bastante problemático como para obligarnos a un acercamiento diferenciado. Ante todo, será conveniente tratar de ver su significación



y funcionalidad en el inmediato mundo joánico. Luego habrá que intentar entenderlo desde el nuestro.

a. *El contexto joánico*

Ya en la primera perspectiva, importa tomar conciencia de que la frase nos introduce de lleno en el específico y exclusivo ámbito abierto por el cristianismo. No se trata de un contexto sobreentendido, sino de un contexto intencionado, creado y mantenido vivo en un ambiente que le era extraño:

“Aristóteles enseña que no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de ningún bien para su felicidad (*Ética a Nicómaco*, 9. 1158 B, 35). Asimismo dice: ‘Sería absurdo que uno pretendiera afirmar que ama a Zeus’ (*Ética Mayor* 2, 11, 1208). Tal afirmación vale para toda la religión griega y con ella, como ejemplo típico, para cualquier religión natural”<sup>7</sup>.

Estas palabras de K.H. Schelkle ahorran todo comentario y, de paso, permiten avanzar ahora un paso más. Porque, incluso dentro de ese contexto original, la frase joánica resalta como algo insólito y excepcional. Excepcional también dentro del mismo contexto joánico; dato importante, dado que “en cierto sentido, Juan es uno de los autores neotestamentarios más conscientemente teológico por el modo como ha usado el lenguaje” y que, a pesar de la sencillez de sus palabras y de su sintaxis, “se propuso construir con ellas un lenguaje técnico”<sup>8</sup>.

“Dios es amor” aparece —caso único— repetido dos veces, y sólo tiene a su lado dos expresiones paralelas: “Dios es espíritu” y “Dios es luz”. La primera se halla en el evangelio (Jn 4, 24), en un contexto diferente al nuestro, de polémica anti-



judía, para indicar la universalidad de la revelación. La segunda se halla en esta misma carta (1 Jn 1, 5), en el mismo contexto antigñóstico, para subrayar la santidad divina <sup>9</sup>.

Esto es importante notarlo, a fin de no caer en fáciles cortocircuitos filosóficos, pues el contexto muestra claramente que

“estas frases definitivas sobre Dios no brotan de la reflexión filosófica y no pretenden ser definición alguna, sino que están tomadas de la revelación divina y quieren iluminar con precisión el pensamiento cristiano acerca de Dios” <sup>10</sup>.

Aunque tampoco conviene caer en el extremo contrario: el descubrimiento de su *Sitz im Leben* dentro de la común preocupación revelatoria, no debe ocultar su factura excepcional y la contenida riqueza de su enérgica y definitiva expresión.

Concentrándonos ya sobre “Dios es amor”, la simple lectura de la carta indica que esta frase es su núcleo dinámico, el fundamento definitivo de sus concepciones, la razón última de su argumentación. En cierto modo, incluso la otra frase “Dios es luz” acaba ella misma siendo interpretada desde ésta: “Quien ama a su hermano permanece en la luz, y no hay escándalo en él” (1 Jn 2, 10) <sup>11</sup>. Llámesele o no “definición”, ella concentra de hecho en sí toda la significatividad fundamental de lo más íntimo y auténtico de Dios. Los biblistas no podían menos de reconocerlo y hacerlo notar:

“El amor no es tan sólo una actividad más de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amorosa. Si crea, crea por amor; si gobierna las cosas, lo hace en el amor; cuando juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es expresión de su naturaleza, y su naturaleza es amar” <sup>12</sup>.



“La afirmación de que Dios es amor no constituye un enunciado filosófico abstracto, sino un enunciado histórico-salvífico. Teniendo en cuenta las estrechas relaciones que median entre el IV Evangelio y la primera carta de Juan, quizá se pueda añadir que el amor constituye la esencia de Dios, porque Padre e Hijo son desde la eternidad una misma cosa en el amor (Jn 14, 31 ; 17, 24)”<sup>13</sup>.

“Este amor compasivo de Dios pasa al primer plano de modo tan dominante y exclusivo, que se convierte en la única característica del obrar divino”<sup>14</sup>.

“El *agape* de que nos habla /Juan/ es, ante todo, actividad, manifestación del amor. No es una definición filosófica especificada por la aseidad, sino una designación válida de lo que constituye la esencia del Dios vivo. El amor es más que un atributo divino (...), es el nombre mismo de Dios en el que se expresa su naturaleza y, por consiguiente, sus atributos de justicia, paciencia, poder... Antes que nada Dios *es* caridad; la *agape* no es algo de Dios, es Dios mismo, su substancia, de tal modo que es imposible que Dios no ame”<sup>15</sup>.

Las citas podrían multiplicarse evidentemente<sup>16</sup>. Pero las aportadas son suficientemente significativas, y bastan para hacer ver que la afirmación tiene un significado tan pregnante, que no sólo llena su contexto original, sino que desborda de él, pidiendo ser reinterpretada y validada en el nuestro. Tal era el segundo paso que al principio nos señalábamos.

#### b. *El contexto actual*

Ahora se trata, pues, de leer en nuestro “contexto contemporáneo” el significado que acabamos de descubrir en el “con-



texto bíblico”<sup>17</sup>. Es decir, se trata de dar el paso de una mera teología bíblica a una teología estrictamente dogmática, que tenga en cuenta las condiciones de inteligibilidad a que *hoy* debe responder nuestra afirmación. Lo que implica, al menos de hecho, un movimiento cara a una objetividad más estricta, en el sentido de más referida al “en sí” del objeto y no sólo a su “para nosotros”<sup>18</sup>. Cosa que a su vez presupone una fundamentación ontológica de la significatividad misma de la afirmación.

Cuestiones todas ellas, como se ve, de muy amplio radio y de muy hondo calado, que aquí deberán ser restringidas a lo indispensable. Partimos, desde luego, del supuesto general de la significatividad de las proposiciones teológicas en general —aun reconociendo los graves problemas planteados a una lingüística teológica verdaderamente actual. Damos asimismo por supuesto que existen proposiciones teológicas de valor metafísico, en el sentido de que, de algún modo, se refieren a algo “objetivo” en Dios —aun reconociendo también lo menesteroso y ambiguo de este tipo de expresiones, que en algunos aspectos trataremos luego de precisar un tanto. Y ya dentro de este marco, intentamos mostrar que la proposición “Dios es amor” es hoy validable a nivel metafísico: que no se trata de una simple metáfora ni de un mero símbolo funcional, sino que “toca” a la realidad misma de Dios y, con ello, a la más profunda estructura de lo real.

Aun delimitado de esta manera, el problema permanece tan amplio, que será preciso proceder de modo más bien indicativo. En primer lugar, conviene aprovechar la lección general de la discusión en torno a la *teología funcional*. Ella fue la que rompió la inocencia en la traducción inmediata de los conceptos bíblicos al mundo de la metafísica; pero ella dejó también en claro que un puro funcionalismo es una creación artifi-



ciosa e inviable. Detrás de la función está siempre el ser: que el paso no pueda ser ingenuo e inmediato, no significa que no sea posible e incluso necesario <sup>19</sup>. En nuestro caso concreto, un Dios tan absolutamente “funcionalizado” en el amor, sólo puede ser pensado, comprendido y aceptado si de verdad su realidad es amor, si lo que *aparece* es fiel función de lo que *es*. De lo contrario, pondríamos en la raíz misma de lo real la más tremenda e irrevocable superchería: elevaríamos la hipocresía a lo absoluto. Porque no sería siquiera el *lila* hindú del dios que juega al escondite consigo mismo, pero que lo deja entrever, al menos al “sabio”; sino el engaño secular de un dios, que aparentaría jugarlo todo a esa carta, incluso en los momentos supremos y delante de sus más fieles discípulos.

Esto es demasiado obvio: insistir sería absurdo. La dificultad no viene por ahí. De lo que se trata es de ver si nuestra actual conciencia crítica puede aceptar la validez plena del “*es*” en la afirmación “Dios es amor”. En este punto, para abreviar, remitiría al lector a las conclusiones de J. Gómez Caffarena en un trabajo sobre este punto, muy sensible a las preocupaciones de la filosofía analítica y a las exigencias de la sensibilidad moderna <sup>20</sup>. Aun tomada con todas las cautelas, se puede concluir que en la expresión joánica “se afirma... algo de Dios mismo y se afirma en un *logos*: se hace, pues, una primera teología” <sup>21</sup>. Y, en definitiva, la consecuencia es: “esto equivale a decir que ser cristiano es mantener *de algún modo* la afirmación *Dios es amor*” <sup>22</sup>.

Como hemos indicado en otros lugares <sup>23</sup>, su fundamentación —que reconoce “bastantes ingenuidades e inconsecuencias” <sup>24</sup> en la doctrina tradicional de la analogía— puede ser confirmada y prolongada por el pensamiento de Amor Ruibal en este punto <sup>25</sup>. Intentemos insinuar lo indispensable para la fundamentación de nuestro discurso.



c. *El valor metafísico* \*

1. Para Amor Ruibal el hombre está intrínsecamente “correlacionado” con los demás seres, implantado en lo real por la “relatividad de naturaleza”, que es previa a toda actividad estrictamente subjetiva, a toda “relatividad de individuo”. Esa implantación le pone en comunión óptica con todo, incluso con Dios –digamos por ese punto, inasible pero inmenso, sutil pero absolutamente fundamental, por el que el hombre tiene que ver con Dios, puesto que por El está puesto en la existencia—. La traducción cognoscitiva de esa comunión es la “noción” de *ser* que, precisamente por eso, no tiene limitación alguna y es previa a todo conocimiento concreto: puede referirse a lo creado y a lo increado, y está “envuelta” en todo otro conocimiento.

Por eso, con toda consciencia, el autor la llama “noción”, en contraposición a la “idea” o al “concepto”. Ello implica una singular dialéctica, que señala toda la originalidad de la aportación. La noción no es directamente tematizable: no se da como conocimiento en estado puro. Sólo es captable como “momento” de un concepto concreto. Este le da la forma y la aplicabilidad cognoscitiva, ella le da el valor y el peso de la realidad. La noción es lo común; el concepto, lo diversificado –aunque, por eso mismo, en concreto la noción aparece siempre *ya* diversificada en la forma del concepto en que va envuelta—.

De aquí surge una peculiar comprensión de la analogía y de su aplicación al conocimiento de Dios. La noción no es unívoca, ni equívoca, ni análoga; sino lo previo a todo eso y lo que lo fundamenta. Ella es la significación “homogénea” que, al diversificarse en conceptos, origina esas formas diversas de predicación. Dios *es* y la creatura *es*. Ese *es*

---

\* El lector no aficionado a escarceos metafísicos, hará bien en saltar directamente al apart. 3.



equivale a lo común, a lo homogéneo. Pero equivale también a una trampa verbal: en realidad está ya diversificado, pues ya sabemos que no existe *es* en estado puro. Son dos *es* que tienen en común su referencia a lo real, pero que en concreto significan dos realidades inmensamente distintas: Dios y la creatura. Quizás se comprenda mejor expresando verbalmente la diversificación: *es-infinito*, *es-finito*. Teniendo en cuenta que la cualificación entra dentro del *es*, se comprende que en realidad no conocemos nunca un *es* puro, sino siempre concretamente diversificado: conocemos una creatura o pensamos en el Creador.

No son juegos verbales. Indican algo fundamental: todo lo que podemos predicar de Dios son “conceptos”, es decir, construcciones activas de nuestra mente, por fuerza radicalmente diversas de las que predicamos de la creatura y, por lo mismo, en continua tensión para aproximarse lo menos inexactamente posible a su objeto. Pronto tendremos ocasión de ver la decisiva importancia de esto para nuestra cuestión.

2. Prosigamos. El ser no es amorfo, ni isomórfico, es decir, uniformemente igual en todas las direcciones. Una simple ojeada al mundo nos convence de que es dinámico y diferenciado, por todas partes tendente a la plenitud. Nuestra actual mentalidad evolutiva comprende fácilmente que es “más ser” un árbol que una piedra, un hombre que un animal. En el límite mismo de nuestro pensamiento, presentimos a Dios como la plenitud absoluta del ser. Tal es lo perennemente válido de la intuición platónica en este punto, y lo que a su modo quisieron expresar los escolásticos —con su típica mezcla asistemática de aristotelismo y platonismo— con la distinción de las perfecciones en *simpliciter simplices*, *simplices* y *mixtas*.

Amor Ruibal sistematiza esta intuición común a base de lo *nocional*: con las *nociones segundas* y las *categorías nocionales*. Todo aquello que se construye en función del ser como pura expansión sin trabas de su

dinamismo, entra en el ámbito de lo nocional. Ser-mineral, por ejemplo, se capta fácilmente como un tope, como un camino sin salida en esa evolución. Incluso ser-vegetal o ser-animal. No así ser-vivo: la vida se nos muestra como un dinamismo expansivo del ser, abierto sin límite a toda posible plenitud; por eso, será siempre predicable dondequiera que haya ser: incluso en Dios. Lo mismo puede decirse del conocimiento, de la bondad, del amor... Al menos este último predicado es el que nos interesa analizar con más detalle.

Pero antes notemos cómo aquí se está reproduciendo la dialéctica fundamental noción-concepto. Vivo es el vegetal, vivo es el animal, vivo es el hombre, “vivo” es Dios. Pero la vida en sí no existe, sino sólo modos o realizaciones concretas de la vida. En realidad, como “concepto” preciso, sólo podemos hablar de vida-vegetal, vida-animal... La vida misma únicamente la intuimos como “noción” en cuanto “momento” de esos modos concretos de vida. Ciertamente que tiene una mayor determinación significativa que la noción de ser (de ahí: *categoría* nocional); pero, en definitiva, de ella no sabemos nada en sí misma, mientras no la entendemos realizada en una forma concreta: vida-vegetal, vida-humana, vida-divina (de ahí: *categoría nocional*).

Haciendo que el guión en estas expresiones simbolice la relación de “momento”-realización concreta, se comprende bien el sentido de la analogía según Amor Ruibal. *Vivo* se predica con verdad de la planta, del animal, del hombre y de Dios, puesto que contiene en sí el momento nocional común *vida*. Pero no se predica del mismo modo, y para conocer su significado hay que analizar en cada caso su realización concreta.

Es una predicación *análoga*, y la diversidad —pudiéramos decir: la densidad analógica— viene dada por el “objeto” a que se aplica. No mentimos al hablar de la vida de Goethe y de la vida de un helecho; pero tenemos que ser conscientes de que en ambos casos “vida” encierra una enorme polaridad: noción (lo común)-concepto (su realización concreta). Aplicado a Dios,



la polaridad se tensa a lo infinito: Dios es en verdad vivo (encierra lo común nocional); pero lo es de un modo tal que rompe continuamente nuestra representación concreta, impidiendo que nos hagamos de El un concepto fijo y acabado y obligándonos, por el contrario, a mantenerlo siempre abierto y sometido a revisión.

Es lo que en el apartado siguiente trataremos de mostrar con respecto al *amor*. Por eso, es preciso mostrar ahora brevemente que el amor entra, en efecto, dentro de las categorías nocionales, que es, por tanto, rigurosamente predicable de Dios.

3. En realidad, si el tema no fuera tan decisivo, no valdría la pena detenerse en mostrarlo. Dentro de nuestro planteamiento, resulta prácticamente obvio. El hombre, al estar situado en un lugar de privilegio en la “escala del ser”, capta muy bien las líneas de fuerza, los sectores de plenificación por los que éste se afirma y plenifica. El amor es, con toda evidencia, no sólo uno sino acaso el más privilegiado de todos. Nada afirma tanto en la realidad como el amor; nada da mejor la medida de un ser que su capacidad de amor. Una frase de san Agustín simboliza muy bien esto: ante la admiración por la grandeza del hombre, busca una sola razón: “Qué ama es lo que pregunto, no qué sabe”<sup>26</sup>.

Toda la filosofía —no digamos toda la revelación<sup>27</sup>— confirma esta intuición, que Laín Entralgo plasmó aforísticamente: “El amor viene así a ser el más irrecusable argumento *de facto* contra el neopositivismo puro”<sup>28</sup>. Para no fatigar al lector, aportemos tan sólo dos citas. La primera, de L. Feuerbach, en la misma puerta del ateísmo moderno: “El amor es, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad”<sup>29</sup>. La segunda, de G. Marcel, uno de los últimos filósofos confesadamente teístas: “El amor trasciende la oposición de lo mismo y de lo otro por cuanto nos establece en el ser”<sup>30</sup>.



Si, pues, el amor se muestra tan reconocidamente en el eje mismo de la realidad, tan inviscerado en la “estructura misma del ser”<sup>31</sup>, es obvio que pertenece a ese tipo de predicados que pueden enunciarse de Dios con riguroso alcance ontológico.

Consecuencia –y con esto acabamos– que resulta supremamente confirmada por la mística, esa experiencia suprema por la que el hombre “palpa” de alguna manera el ser de Dios. Fue Bergson quien, en una especie de “empirismo de segundo grado”, aplicó con más consecuencia este criterio. Pues bien, llega a la siguiente consecuencia: “Dios es amor, y es objeto de amor: toda la aportación del misticismo está ahí”, y lo que en definitiva nos dice es “que el amor divino no es una cosa de Dios: es Dios mismo”<sup>32</sup>. Y el análisis positivo de una de las cumbres de la mística universal corrobora sin vacilar este resultado: “El concepto de Amor es el concepto supremo que funda de punta a cabo todo el discurso de san Juan de la Cruz a propósito de Dios”<sup>33</sup>.

### 3. Significado cristiano de “Dios es amor”

Hasta aquí, con el fin de no sobrecargar la exposición, hemos usado sin precisiones la palabra amor. Llega el momento de la delimitación precisa del significado específico que el amor adquiere en la revelación y, por consiguiente, de sus relaciones con la significación “natural” –el famoso y batallón tema de las relaciones entre *eros* y *agape*--.

#### a. *Eros* y *agape*

Dado el planteamiento que acabamos de hacer, cabe esperar *a priori* una actitud diferenciada y dialéctica. Tomando a Nygren como obligado punto de referencia, podemos resumirla diciendo que no podemos aceptar su *tesis* como tal, pues ello equivaldría a negar todo el razonamiento anterior,

pero sí podemos asumir su *intención*, por cuanto nuestro planteamiento salvaguarda en concreto la especificidad de cada tipo de amor. Esto es importante, porque indica que no se trata de ningún concordismo fácil, sino de la expansión dialéctica encerrada en el mismo punto de partida.

En efecto, el descubrimiento del carácter *nocional* del amor, como dinamismo estructural del mismo ser, pide admitir su presencia en todo tipo de amor. Que es, por lo demás, lo que la experiencia cristiana —y en cierto modo la religiosa— de todos los tiempos ha reconocido y vivido. Lo contrario, es decir, el partir del supuesto de que “‘eros’ y ‘agape’ no tienen nada en común”<sup>34</sup>, equivaldría en rigor a negar toda posibilidad de hablar con sentido del amor de Dios. De un plumazo quedaría mudo lo mejor y más hondo de toda la experiencia mística, y jamás habría podido ser escrita una obra cumbre, humana y teológicamente, como la *Divina Comedia*<sup>35</sup>.

No en vano actúa en Nygren una vena de puro luteranismo que saca sus consecuencias “con un rigor verdaderamente geométrico”<sup>36</sup>. Una actitud no tan pesimista respecto de la naturaleza, tiende, también aquí, a buscar el contacto —el “Anknüpfungspunkt” de Brunner— entre el amor divino y el amor humano. Este se concibe entonces como la “potencia obediencial”<sup>37</sup>, como “la forma en la que se realiza y encarna la *agape* como gracia, de modo que sólo así se hace ésta experimentable para nosotros”<sup>38</sup>.

Esto, lejos de llevar a una nivelación del amor divino con el humano, permite salvaguardar mejor su trascendencia: como en toda ley encarnatoria, el *indivisamente* (adiairétos) implica el *inconfusamente* (asynjýtos). Por lo mismo que la *agape* se “encarna” en el amor humano, trasciende todas las formas concretas de éste: desde las más elementales hasta —cosa que a

veces se descuida inconscientemente <sup>39</sup> — las más sublimes. Circunstancia ésta muy bien subrayada por P. Tillich, quien no se cansa de afirmar que “el amor en sí es uno”, que las diversas formas (Qualitäten) del amor —*libido, filía, eros, agape*— no se excluyen: como fuerza o como deficiencia están siempre todas presentes <sup>40</sup>. No se trata, por tanto, de que la *agape* sea “la última y más alta forma del amor, sino porque ella, desde una dimensión distinta, traspasa el todo de la vida y todas las formas del amor”, es la “dimensión profunda del amor”; en una palabra: “*agape* es amor que irrumpe en el amor” <sup>41</sup>.

Pero esto precisamente nos está diciendo que, dentro de esa comunidad fundamental, el amor de Dios, la *agape*, es algo aparte y rigurosamente distinto. Precisamente porque es *de Dios*, ese amor “es un misterio tan radical como Dios mismo” <sup>42</sup>. Aquí reaparece lo justo de la intención de Nygren y el mérito indiscutible de su aportación. Aquí enlaza también nuestro planteamiento.

Lo común, decíamos, es lo “nocional”, lo atemático, lo que no se aprehende nunca en estado puro. Sólo lo encontramos como “momento” en la forma del “concepto”, y éste se diversifica según la forma precisa de la realidad a que se aplica. Tratándose de Dios, infinito e infinitamente libre, si queremos saber algo de la forma concreta de su amor, no nos queda más remedio que tratar de aprenderlo, de hacernos sus “discípulos”, de ponernos a la escucha de su revelación <sup>43</sup>.

En este sentido es verdad lo que dice Nygren de que “es muy necesario comprender desde un principio que no podemos establecer analogía *directa* entre ‘eros’ y ‘agape’ ” <sup>44</sup>. Y Urs von Balthasar expresa muy bien la situación *a nivel conceptual*: “El amor no es simplemente amor, sino que es o bien amor divino



o bien amor humano”<sup>45</sup>. Por eso insiste en la irreductibilidad cristiana de la *agape*, que nunca es propiamente “nuestro” amor, y que fuera del cristianismo “estará siempre en peligro de ser malinterpretada”<sup>46</sup>. Cabría añadir que no sólo fuera: también dentro estamos siempre tentados a la reducción, a confinar en nuestras categorías —en nuestros egoísmos individuales, en nuestros intereses de clase, en nuestras ideologías colectivas— el misterio irreductible y siempre nuevo del amor cristiano.

El concepto cristiano del amor es, y permanecerá siempre, una construcción inacabada: encierra en sí toda la historia de la revelación como algo que hay que aprender siempre de nuevo desde la referencia a una praxis histórica a su vez siempre abierta. La “educación del género humano” —según la concepción lessingiana de la revelación— es en definitiva una educación en el amor de Dios al hombre. De modo irrevocablemente expreso desde Oseas<sup>47</sup>, pero en realidad desde el mismo relato yahvista de la creación, todo el Antiguo Testamento habla, en el fondo, de esto. Y el Nuevo Testamento no es más que la gesta del “amor de Dios en Cristo”. Es todo ese cúmulo de vida, reflexión y experiencia el que tiene que entrar en la polaridad abierta entre nuestra captación “nocional” del amor de Dios y la “idea” que de él tratamos de hacernos.

### b. *Jesús, concreción visible de la agape*

Afortunadamente, toda esa inabarcable riqueza se concentra para nosotros en *la figura de Jesús*: en Él tenemos la cifra, inexhaustible en su profundidad, pero cordial y tangible en su humanidad, de ese amor. Cristo es la *agape* hecha carne. Esto lo comprendió incluso el especulativo Hegel: en la vida de Jesús se concentra la universalidad de la doctrina del amor<sup>48</sup>. Y no es casualidad el hecho de que los mejores comentarios

del significado auténtico del amor de Dios sean las buenas Cristologías —al menos ahora en que, por fin, éstas supieron recuperar el valor revelador de los “misterios de la vida de Cristo”<sup>49</sup>—. Jesús, “con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, especialmente con su muerte y resurrección”<sup>50</sup>, es la traducción concreta de la *agape* divina y la norma infalible de su interpretación<sup>51</sup>.

Mirándole a El, y sin ánimo —imposible— de ser exhaustivos, pudieran sintetizarse en los siguientes puntos las cualidades que definen la especificidad cristiana de la *agape*:

1) *Iniciativa*, que significa tanto la espontaneidad en el sujeto que ama<sup>52</sup>, como la correlativa inmotivación por parte del objeto, tan subrayada por Nygren<sup>53</sup>, y que el mismo Nuevo Testamento encarece con su repetido “cuando aún éramos pecadores” (Rm 5, 8.10; cfr. 1 Jn 4, 10).

2) *Universalidad*, no sólo porque Jesús rompe definitivamente toda vinculación étnica y más aún —así lo interpretará contra los gnósticos el Nuevo Testamento— toda limitación metafísica<sup>54</sup>, sino porque no admite excepciones. Sobre todo, no admite aquellas excepciones que los hombres dan por supuestas, tanto por razones humanas —los pobres, los enfermos, los marginados sociales— como por razones (aparentemente) religiosas —los pecadores—. “No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores”, podría ser la cifra de esta cualidad, ilustrada sobre todo por las comidas de Jesús con los pecadores<sup>55</sup> y por sus parábolas<sup>56</sup>.

3) *Absolutez*, que a su vez se abre en varias dimensiones:

- a) El *perdón* sin límite —“hasta setenta y siete veces” (Mt 18, 22)—, como negación de todo obstáculo y como afirmación de primacía absoluta.



- b) El *mandamiento*, como totalización de toda realización subjetiva —“con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente” (Mt 22, 37)— y como totalización de toda exigencia objetiva —“en estos dos mandamientos consisten la Ley y los profetas” (Mt 22, 40 y Rm 13, 8-10)—.
- c) La *paradoja*, en cuanto capacidad de asumir en sí mismo a su propia contradicción —“amad a vuestros enemigos” (Mt 5, 44)—, en la seguridad de tener siempre capacidad para la reconciliación, para “vencer al odio con el amor” (cfr. Rm 12, 21).
- d) La *culminación*, en el sentido de insuperable cumbre axiológica —“pero la mayor es la caridad” (1 Cor 13, 13)— y de indispensable validación de toda otra actividad o carisma —“aunque repartiese todos mis bienes y entregase mi cuerpo a las llamas” (1 Cor 13, 3)—<sup>57</sup>.
- 4) *Kénosis*, como realización histórica de la absolutez que no admite límites. Porque, si de verdad se quiere amar a *todos*, es necesario —iel *dei* neotestamentario al explicar la pasión!— ir hacia “abajo”, a la “nada” de los condicionamientos sociales y a la “nada” de la condición humana: “hasta la muerte” (cfr. Fil 2, 5-8).

Todo esto resulta, así dicho, frío y analítico; en rigor, tomados aisladamente, no sería imposible encontrar paralelos más o menos lejanos para cada uno de estos aspectos<sup>58</sup>. Por eso es preciso esforzarse por captarlos en la insuperable “figura” de su unidad dinámica, en el fondo metafísico a que apuntan y en el espacio espiritual que configuran. Es preciso “correalizar”

(Scheler) en vivo la *agape* que se nos aparece en Jesucristo, para comprender su irreductible especificidad, el *novum* absoluto que introduce en el mundo.

Y es preciso –tal va a ser el objeto de los dos apartados siguientes– captar a su luz la “obra de Dios” por un lado, y lo que, por su gracia, deben ser el ser y el obrar del hombre.

#### 4. Dios actúa exclusivamente como amor

Una vez asegurada la convicción del amor como realidad última y fontal en el ser divino e intuido de algún modo su significado, lo que intentamos es, hasta cierto punto, invertir el movimiento: si antes, de la manifestación fuimos al ser, ahora, desde la seguridad del ser, pretendemos asegurar *para nosotros* la seguridad de la manifestación. Porque la verdad es que el amor de Dios, tal como se nos ha manifestado en Cristo, se nos aparece tan grande que nos resulta literalmente increíble. Para el que no tiene fe, “esto es demasiado hermoso para ser cierto”<sup>59</sup>. Y los mismos creyentes “no nos atrevemos” a sacar todas las consecuencias de ese amor inaudito<sup>60</sup>.

##### a. Dios, sólo comprensible como amor

En realidad, no podía ser de otra manera. Por su misma esencia, el amor de Dios nos sobrepasa, y por eso “es siempre insospechable, aun cuando ya ha aparecido; siempre inconcebible, aun cuando la fe ya lo ha aceptado”. Verdaderamente, “Dios es más grande que nuestro corazón” (1 Jn 3, 20). Pero eso mismo debe espolearnos para intentar sin descanso un acercamiento menos lejano, una comprensión menos inexacta. La prueba mínima de nuestro agradecimiento al amor de Dios ha de consistir siquiera en intentar comprenderlo.

Y esto resulta más difícil de lo que parece. Continuamente proyectamos sobre El nuestros fantasmas, lo recortamos con la medida de nuestro egoísmo, lo cargamos con nuestras angustias y deformamos su imagen con nuestras ideologías. No sólo la imagen vulgar y espontánea de Dios —con sus “miedos” y sus “obligaciones”...—, sino también la elaboración teológica —con sus “predestinaciones”, sus “iras y venganzas” divinas...—, deben ser revisadas a fondo. El amor de Dios, afirmado sin límite ni temor (cfr. 1 Jn 4, 18), debe convertirse en la matriz permanente y definitiva de toda interpretación de su actuar con nosotros.

Al comienzo de todo hablar sobre Dios debieran estamparse aquellas palabras magníficas de Karl Barth, al estudiar sus atributos:

“ ¡Dios *ama!* (...) tal es la esencia de Dios que aparece en la revelación de su nombre. ¡Dios *ama!* Ama como sólo El puede amar (...). Su amor es su ser en el tiempo y en la eternidad. ‘Dios es’ quiere decir: ‘Dios ama’. Todo lo que a continuación deberemos afirmar del ser de Dios estará siempre y necesariamente determinado por este hecho. Todas las proposiciones subsiguientes deberán indicar sin descanso este misterio. En cierto sentido, serán esencialmente un retomar y un repetir la proposición principal: ‘Dios ama’ (...). En resumen, el valor de todos los desarrollos ulteriores dependerá rigurosamente de nuestra voluntad de no perder jamás de vista la definición fundamental: Dios es *el que ama*; de suerte que todo lo que todavía hemos de decir no será, de hecho, más que una explicación de *esta definición*” <sup>61</sup>.

Desgraciadamente, esto es más fácil de enunciar que de mantener. Páginas más adelante encontramos al mismo Barth





acumulando expresiones como: “la fidelidad de Dios para consigo mismo”, “la altura de su cólera”, “el honor de Dios”, “su dignidad de Dios”, “estamos en presencia de la cólera de Dios en toda su espantosa realidad”... todo para explicar la “justicia de Dios” <sup>62</sup>. Ciertamente que todo eso puede tener una explicación aceptable; el mismo habla de “amor”, “misericordia”, “corazón”... de Dios, y E. Jüngel en su comentario ya famoso destaca sobre todo el aspecto positivo <sup>63</sup>. Pero uno no puede dejar de sentir cierto malestar ante expresiones de este tipo, que pueden encontrarse ciertamente en la Biblia, pero que una hermenéutica objetiva, respetuosa con las prioridades de los planos semánticos, no puede destacar tanto; si no es que puede —como me atrevo a creer— reducirlas al amor de Dios como “pena” por nosotros y “aviso” comprometido por el mal al que nos exponemos y que nos causamos, si no seguimos sus indicaciones de Padre.

Seguramente hay en todo eso mucho de la experiencia, genial pero demasiado tensa y angustiada, de algunos de los primeros reformadores. Ella confiere a la teología evangélica su aire vivo y dramático, pero la carga también con aspectos tan sombríos como la inaceptable *dobles predestinación* tan acentuada por Calvino <sup>64</sup> (¡y a la que demasiado se le concedió en toda la teología desde las exageraciones de san Agustín!). Que esto es algo más que una mera capa superficial expresiva, lo muestra el hecho de que, a pesar de todas las explicaciones luteranas del *opus alienum* <sup>65</sup>, un autor tan moderado como Althaus puede afirmar: “Sin duda, el concepto de la ira es antropopático. Pero no en mayor medida que lo es también el amor de Dios” <sup>66</sup>; y, contra la —justa, decimos nosotros— tendencia opuesta en la teología actual, arguye que en la ira se trata ciertamente “de la obra ajena de Dios... Pero la obra ‘ajena’ permanece a pesar de todo obra de Dios” <sup>67</sup>. Y todavía hoy un autor tan sensible como J. Molt-



mann puede afirmar que el abandono de Jesús en la cruz hay que “interpretarlo estrictamente como un acontecimiento entre Jesús y su Padre y, viceversa, entre su Padre y Jesús, el Hijo, y, por tanto, un suceso entre Dios y Dios. (...) Esta ‘enemistada’ entre Dios y Dios no se debe bagatelizar no tomando en serio, sea el abandono de Jesús por parte de Dios, sea su mensaje de Dios hecho vida, sea su último grito a Dios en la cruz”<sup>68</sup>.

Todo, volvemos a reconocer, puede ser bien interpretado; pero las palabras tienen su peso, y el clima emocional que se origina con este tipo de expresiones acaba siendo el de ese Dios que “necesita” exigir la sangre de su Hijo para perdonar “con gran amor” a los hombres. Mitigado, se halla muy extendido en las vulgares –y no tan vulgares– teologías de la satisfacción, que ni siquiera conservan ya aquella armonía que tuvieron en san Anselmo<sup>69</sup>. Una teología más realista y más consecuente con la relación de amor entre Padre e Hijo, deberá buscar otro tipo de expresión: el Padre que “sufre” al verse “obligado” a permitir que le maten a su Hijo, porque sabe que, en definitiva, eso es sólo un episodio a integrar en su amor más amplio y poderoso, capaz de resucitar, y que es necesario para que la misión de Jesús no fracase; Jesús, que “no quiere” morir, pero que está dispuesto a ello antes de traicionar su misión salvadora, y que no “entiende” que su Padre no pueda evitarlo, pero que confía en El más allá de la evidencia inmediata...

También esto es, naturalmente, lenguaje simbólico e inexacto. Pero lo que en él se sugiere resulta más adecuado, y el clima emocional que se produce más ajustado a la verdad profunda de una acción que es puro y exclusivo amor. “Odio”, si lo hay, “venganza”, “castigo” ... todo eso está al otro lado, al de los hombres que matan o hacen matar; ellos mismos ambiguamente malos “que no saben lo que hacen...” (Lc 23, 34)<sup>70</sup>.



Este ejemplo en un tema tan central e irradiante indica lo poco eficazmente que el amor está presente en la configuración interna del quehacer teológico. Y si con toda verdad “sólo el amor es digno de fe”, se comprende que el cristianismo haya llegado a hacerse tan poco creíble: un *Dios* tan mal interpretado se ha convertido en *rival* del hombre, y su *evangelio* liberador ha sido captado como *ley* que oprime. Ello mismo hace obvia e inaplazable la tarea: releer de nuevo, con todo vigor, a Dios y su acción desde el amor. Y, después de lo expuesto, me atrevería a decir que *sólo desde el amor*.

Esta tarea —necesariamente obra de toda la comunidad cristiana— deberá realizarse en dos frentes: uno de carácter más formal o de actitudes ante el mensaje, y otro de carácter material, elaborando desde esta perspectiva los diversos temas teológicos —sobre todo, como es lógico, aquellos en los que el amor de Dios tiende a ser más oscurecido—.

#### b. *El amor, perspectiva de lo cristiano*

Respecto a lo primero, es preciso ante todo deshacer un gran equívoco de fondo: el de cargar “a cuenta de Dios” —como imposición libre por su parte, y por tanto evitable, “si quisiera”— lo que es simplemente el peso inevitable que, debido a la finitud, conlleva el ser y hacerse hombre; el cargar sobre el nivel *religioso* lo que es justamente la esencia misma del nivel *ético*. La confusión resulta muy explicable: lo religioso urge la realización de lo ético, por eso la revelación comporta “mandamientos”. Pero es eso: confusión. La religión, al menos la religión bíblica, no lo impone ni lo recarga; a lo sumo, lo descubre <sup>71</sup>; y, en todo caso, lo hace con la *única* intención de ayudar en la tarea de cumplirlo, es decir, de ser hombre, de realizarse plenamente. Esto lo había comprendido ya el Antiguo Testamento: contra lo que demasiadas veces se dice y



se piensa, “Israel celebró siempre la revelación de la ley divina como un gran don salvífico”<sup>72</sup>. Y san Pablo lo resumió para siempre en el frontispicio del cristianismo: “Para que seamos libres, nos libertó Cristo” (Gál 5, 1).

En conexión con esto, la *dialéctica indicativo-imperativo* está esperando en la reflexión teológica y, sobre todo, en la conciencia de los fieles, el relieve que se merece. No es ya sólo que Dios no impone ninguna carga supletoria sobre nuestras espaldas de hombres, sino que nos da siempre aquello mismo que nos pide. Los alemanes gustan de decir que la *tarea* (Auf-gabe) es ya siempre previamente *don* (Gabe). El imperativo no es más que la llamada a apropiarse personalmente de lo que antes se nos ha dado: “Ya que vivimos en el Espíritu (indicativo), caminemos según el Espíritu (imperativo)” (Gál 5, 25; cfr. Rom 6, 1-7; 8, 1-17; 1 Cor 6, 9-11; 2 Cor 5, 18-20). En un cristianismo rectamente vivido y entendido, el gozo del anuncio (indicativo) se prolonga con toda naturalidad en la llamada (imperativo) a vivir lo anunciado<sup>73</sup>.

Si a esto se añade el uso de *categorías personales*, como corresponde a la personalísima relación instaurada por Dios con respecto al hombre, se eliminará todo asomo de concurrencia o rivalidad por la que Dios pudiera aparecer realizándose a costa del hombre (bien entendido que hoy *personal* no puede significar individualista o intimista, sino que tiene que incluir lo comunitario y lo socio-político). Entonces, la experiencia cristiana aparecerá en todo su brillo autoafirmativo: como se muestra en la humanidad prototípica de Jesús, un máximo de entrega del hombre a Dios se corresponde siempre con un máximo de afirmación de la propia y auténtica humanidad. Temas como el de las relaciones entre la *fe* y la *razón* o entre la *gracia* y la *libertad*, aparecen así en una luz completamente nueva —como por lo demás empieza ya a mostrar la teología—.



c. *Los grandes temas cristianos, como amor*

Pero con esto —sin agotar, por supuesto, el formal— entramos ya en el que habíamos llamado frente material, es decir, el de la elaboración de los temas teológicos desde esta nueva perspectiva. La *fe*, lejos de ser una capitulación de la razón, significa la entrada del hombre en el “abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento” (Rom 11, 33) de la intimidad divina, constituye la plenificación insospechada e insospechable de sus más profundas aspiraciones (como de modo inolvidable supiera mostrar ya Blondel en *L’action*). Y la *gracia* en modo alguno equivale a la dimisión infantil de la propia responsabilidad, sino a la más radical liberación de nuestra libertad que, como san Pablo expresó magistralmente para siempre, rompe la dialéctica del amo y del esclavo (“No recibistéis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor”) e inaugura la relación plenificante del Padre y el Hijo (“sino un Espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre!”: Rom 8, 15 y todo el capítulo).

Ya se ha aludido antes a la *redención* como acto extremo del amor, y exclusivamente del amor. En esa línea ha de situarse la explicación de ese oscurísimo dogma que es el *pecado original*: de él no tenemos, hoy por hoy, una satisfactoria explicación positiva; pero, al menos, debemos saber ya algunas cosas que no pueden ser. Lo que es símbolo de la intención exclusivamente amorosa de Dios al crear al hombre (“hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”: Gn 1, 26), no puede convertirse, por un monstruoso casuismo juricista, privado de toda mediación hermenéutica, en un castigo arbitrario e indiscriminado de los pobres “descendientes de Adán y Eva”. Lo que en Pablo es apoyo comparativo y mediación simbólica para explicar la grandeza de la redención en Cristo y el insuperable “mucho más” (pollo mallon: Rom 5, 9.15.17), la “sobre-



abundancia” (Rom 5, 15.20) de la gracia, no puede convertirse en una solapada primacía del pecado y del espíritu de castigo.

El tema del *mal* pide ser reinterpretado desde una forzosidad metafísica de la creatura, que Dios “quiere, pero no puede” evitar —si fuese lícito hablar así: tampoco “puede” evitar que al círculo le sea imposible ser cuadrado—, y que, sin embargo, acepta —al aceptar crear seres finitos— porque sabe que, en definitiva, puede envolverlo y vencerlo en el misterio de su gracia salvadora. En todo caso, un Dios que en Cristo se nos aparece como el “anti-mal” por excelencia <sup>74</sup>, debe ser siempre exclusivamente comprendido y predicado al lado del hombre contra el mal en todas sus formas.

La *predestinación* —si vale todavía la pena mantener esta palabra— sólo podrá ser explicada de forma que quede bien resaltado el amor como único motivo de la creación. Acaso: el amor tan grande del Padre, que crea y redime un mundo para lograr que haya hijos que lleguen a participar de su felicidad, *a pesar* del inmenso dolor que le supone prever que habrá algunos que no acepten esa felicidad <sup>75</sup>.

El mismo *infierno* deberá ser muy repensado, no atreviéndose a ir demasiado allá de la *pura negatividad* que supone la no-salvación. ¿Una no-resurrección, por ejemplo, no respondería mejor —en una antropología moderna, cada vez menos convencida de la “inmortalidad natural” del hombre— al espíritu de *toda* la tradición bíblica, que una inmortalidad atormentada, la cual, si no se concibe como “natural”, corre el riesgo de ser interpretada no sin razón como una inmortalidad conferida para poder sufrir el castigo? El “infierno” mantiene así su terrible seriedad <sup>76</sup> —más incluso que el “infierno vacío” del famoso dicho de Barth—, pero el amor y la felicidad divinos re-

sultan más clara y coherentemente perceptibles sin los “gritos” eternos de los condenados. Es, naturalmente, una hipótesis a meditar con toda cautela, pero quizá más coherente en sí misma y más acorde con la totalidad del dato bíblico —Dios como *vida* y su alejamiento como *muerte*, resurrección como nueva *creación*— que una activa “condenación eterna”<sup>77</sup>.

Sin duda, habría que seguir repasando temas. Pero quizá la enumeración se ha alargado ya en demasía. Si al menos sirvió para abrir la intuición de un nuevo espacio y de su posible fecundidad, tal vez pueda darse por bien empleada. Ahora se extiende todavía un campo inmenso ante nosotros: prolongar sobre el hombre y su actuación esta perspectiva que hemos estado intentando aplicar a Dios.

## 5. El hombre es (debe ser) amor

Retomemos con toda energía el punto de partida inicial: Dios es amor. Si El es amor con todo el vigor y profundidad que hemos intentado vislumbrar, y si El es el principio absoluto y total —icreador!— de la realidad, ésta es también por fuerza amor en su más íntima y auténtica entraña. Un pasaje de Bergson expresa magníficamente esta intuición:

“En estas condiciones, nada impide al filósofo llevar hasta el extremo la idea, que le sugiere el misticismo, de un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que arrastra esta emoción creadora; quiero decir: con la aparición de los seres vivos en los que esta emoción encuentra su complemento, y de una infinidad de otros seres vivientes sin los cuales éstos no hubieran podido aparecer, y, en fin, de una inmensidad de materialidad sin la cual la vida no hubiera sido posible”<sup>78</sup>.



a. *Las fascinaciones filosóficas*

Y no está mal que sea un filósofo, en nombre de la filosofía, quien nos introduzca esta afirmación. Porque la verdad es que no se trata de algo fortuito o superficial, sino de una intuición que toca el nervio de una gran parte de toda consideración profunda del mundo a través de los siglos. Hasta el punto de que se podría hablar de algo así como de “las fascinaciones del amor” en la historia de la filosofía. En cierto modo, ya lo había dicho Paul Tillich —un hombre precisamente muy preocupado por el aspecto ontológico del amor—:

“Es bastante conocido que desde Empédocles y Platón hasta Agustín y Pico, como hasta Hegel y Schelling, llegando hasta el existencialismo y la psicología profunda, el amor ha jugado un rol ontológico preponderante” <sup>79</sup>.

Y entre nosotros la obra de Laín Entralgo <sup>80</sup> ha hecho accesible un magnífico recorrido de la “estructura fílica” de la realidad, que confirman la misma idea. Ya antes, J. Xirau había hecho girar toda su filosofía en torno a este eje central:

“La vida íntegra de nuestro espíritu se desarrolla en un ámbito de amor. Si suprimimos el amor desaparece su historia. La literatura, el arte, la filosofía, la religión... la cultura entera que impregna nuestra alma, tiene su raíz más profunda y halla su última culminación en los anhelos de la vida amorosa” <sup>81</sup>.

Pero, como es lógico, no se trata de hacer aquí un elenco de citas, sino de sugerir la trascendencia del tema, su capacidad de explicación última de lo real, para sacar la consecuencia de





la necesidad de su aprovechamiento en la teología. A ella, como hemos visto, pertenece este tema por derecho propio y de modo centralísimo. Y es curioso cómo los filósofos que se acercan a él con sensibilidad religiosa, tienden a experimentar la fascinación de su centralidad. Dejando ya a un lado toda la línea neoplatónica, incluido su reflorecer en el Renacimiento, indiquemos —aparte de los ya citados— algunos casos significativos.

Clásico es el intento juvenil de Hegel de concebir la religión a partir del amor: “La religión es una cosa con el amor”<sup>82</sup>. El mismo Feuerbach bien puede ser incluido aquí, como una “afirmación por contrariedad”, con su elevación del amor a categoría suprema, a auténtico “dios” del hombre<sup>83</sup>. El Blondel primero, el de *L'Action* de 1893, muestra en este punto un entusiasmo y una lucidez que recuerdan de muy cerca al primer Hegel<sup>84</sup>. El Scheler medio construye a partir del “primado del amor” en Dios toda una pequeña síntesis religiosa, llena de agudas precisiones frente a las deformaciones de Aristóteles, Plotino, Hegel, Spinoza<sup>85</sup>. Bergson afronta desde la misma perspectiva los grandes problemas del dolor y del mal, del más allá y de la inmortalidad<sup>86</sup>. Por fin, como representante del personalismo cristiano, señalemos que para Marcel el amor se hace centro de la comprensión del hombre y de Dios<sup>87</sup>.

El elenco es, naturalmente, un tanto artificioso, funcionalizado como *somera calicata* en un campo inmenso e inabarcable, con el fin de ilustrar y ayudar nuestro propósito. Esperemos, con todo, que resulte bastante significativo. Además, su análisis en la preparación de este trabajo dejó al descubierto un fenómeno curioso, que merecería un estudio por sí mismo: el claro fracaso a la hora de realizar los “programas” entrevistados o trazados por estos pensadores. No hemos hablado por casualidad de “las fascinaciones del amor”. Es como si el amor

abriese intuitivamente el sentimiento o el presentimiento de posibilidades magníficas, que luego él mismo se encarga de hacer irrealizables. ¿Acaso porque en realidad lo “abierto” por el *amor* es fundamentalmente inasimilable por el *logos*?

El hecho es, en todo caso, claro. Hegel abandona —aunque nunca del todo— al amor como categoría fundamental, sustituyéndolo por la *idea* <sup>88</sup>. Feuerbach no elabora rigurosamente su concepción del amor, la cual no pasa de ser “una frase sentimental carente de toda determinación” <sup>89</sup>. La promesa de Blondel queda reducida en su obra de madurez a unas escasas páginas, más bien anodinas <sup>90</sup>. Scheler derivó trágicamente hacia un vitalismo negador del mismo principio amoroso. Bergson no prolongó más allá de lo indicado su intuición. Y el mismo Marcel no elaboró expresamente el tema del amor, como hizo, por ejemplo, con la fidelidad y la esperanza <sup>91</sup>.

#### b. *La ascunción teológica*

1. En todo caso, sea de esto lo que sea —y es claro que la base inductiva resulta demasiado escasa—, esta posible estructura paradójica de la consideración filosófica del amor alguna lección encierra para la teología. El discurso cristiano no tiene, desde luego, por qué estar determinado por ella, pero sí encuentra insinuados ahí un desafío y un aviso. El desafío de no quedarse atrás en la elaboración de lo que es su más propia substancia, y el aviso de que eso no es nada fácil: las “fascinaciones” de la filosofía pueden convertirse en las “trampas” de la teología, o en sus “capitulaciones”.

Aunque eso no tiene —ni debe— que ser necesariamente así. En efecto, si la Esperanza puede vivirse “contra toda esperanza” (Rom 4, 18), también el Amor, que “es mayor” (Rom 13, 13), puede vivirse más allá de todo amor. Jesús lo mostró



con su muerte y Pablo lo tematizó con seguridad inquebrantable: “Porque estoy convencido que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Rom 8, 39) <sup>92</sup>. Esto quiere decir que el Amor cristiano tiene en sí energía suficiente como para ir creando continuamente, *a pesar de todo*, su propia historia.

Limándole su filo de excesivo dramatismo, la concepción de Nygren apunta hacia la verdad: *eros* y *agape* son dos orientaciones que “nunca discurren como líneas paralelas, sino que se entabla entre ellas una continua dialéctica” <sup>93</sup>. En esta dialéctica, la teología consiste —debe consistir— en asumir la energía del *eros* en el dinamismo de la *agape*, corrigiéndolo continuamente con la norma del “amor de Dios manifestado en Cristo Jesús”. Es lo que sucedió ya al principio con la gnosis y el neoplatonismo, y quizás sea ese el fondo de la tensión medieval entre el *amor physicus* —el amor concebido como identidad fundamental entre el “amor natural” (amor sui) y el “amor sobrenatural” (amor Dei)— y el *amor extaticus* —concebido como contraposición—.

Puede que estas discusiones hayan originado confusión y hecho perder energías. Mas ciertamente hicieron avanzar el problema. La primera contraposición encontró un cierto equilibrio en la *caritas* medieval <sup>94</sup>. Y tal vez pueda afirmarse que ya en Escoto, con su magnífico “Deus est formaliter caritas” (*Rep. Par.* II, d. 27, q. un., n. 3) y su “convertir el concepto de amor en centro y punto de partida de toda la construcción teológica” <sup>95</sup>, empieza a equilibrarse la segunda (aunque, como es sabido, él se sitúa personalmente en la tradición del *amor extaticus*). Tras los avatares de la discusión en la Reforma y en la Escuela Francesa, tras el profundo impacto del Roman-



ticismo, el Idealismo y la Fenomenología (sobre todo con Scheler), el personalismo y el existencialismo hacen posible hoy un equilibrio más claro en este punto <sup>96</sup>. Rahner lo ha resumido muy bien:

“El problema de una interpretación ‘óntica’ (tomásica) o ‘extática’ (franciscana) del amor, ha de aclararse por el hecho de que la estructura ontológica (trascendental) del hombre respecto de Dios se afirma y realiza a sí misma (en ‘amor de sí’), precisamente cuando el hombre por amor se pierde ‘extáticamente’ (ek-sistiendo) en Dios, y así se encuentra. En esto no puede ciertamente pasarse por alto el hecho de que ahora el amor es todavía peregrinante, a realizarse únicamente por el *conmorir* con Cristo, debiendo superar el pecado y la concupiscencia y soportando la oscuridad de la fe, y que por estas características ese amor que va más allá de la ‘naturaleza’, lleva en sí mismo un carácter extático-crucificante” <sup>97</sup>.

2. Desde esta perspectiva, el mismo Rahner en un artículo justamente famoso —“Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo” <sup>98</sup>— subrayó enérgicamente la *importancia* “*epocal*” del tema del amor para el hombre actual. En nuestro tiempo, después del cosmocentrismo griego y del antropocentrismo cristiano-moderno, se está imponiendo una “ontología de la intercomunicación” (p. 273). Comprendemos que el amor es “el acto fundamental, envolvente del hombre, el que da a todo lo demás sentido, medida, dirección” (p. 282); que en el acto del amor al prójimo “se reúne y realiza el entero e inabarcable misterio humano” (p. 283; léase la magnífica descripción de p. 284); y que por eso en él el hombre puede alcanzar “la realidad entera categorialmente dada, realizándose totalmente frente a ella y haciendo en *ella* una experiencia de



Dios trascendental, gratuita, inmediata” (p. 288). De ahí que, si “hay ‘términos’ y ‘palabras originales’ epocalmente cambiantes, bajo los cuales el todo de la experiencia de Dios es invocado nuevamente desde la totalidad de la experiencia de la realidad y del sujeto” (p. 291); si cada época tiene el suyo, como ya en Pablo fue la *fe*, en Juan el *amor* y en los Sinópticos la *conversión*; si hoy la humanidad está enormemente unida; si el ateísmo es pujante y el “mundo enormemente mundano”; si todo esto es así, entonces “en tal época nueva que asciende podría el ‘amor al prójimo’ ser la actual palabra clave y la palabra original realmente motriz” (p. 291).

La exactitud del diagnóstico —que tiene una cierta fuerza de convicción por sí mismo— se ve reforzada por el hecho de que Rahner no hace más que expresar en forma vigorosa y condensada una “idea” (en sentido newmaniano) que está en el ambiente. Urs von Balthasar lo había expuesto ya de modo magnífico en una consideración de amplio alcance histórico y sistemático, elaborando incluso una categoría que es todo un símbolo: “el sacramento del hermano”<sup>99</sup>. Y de modo más abarcante, se puede afirmar que todo el pensamiento moral de hoy ha reconocido a la caridad como la “actitud fundamental del ethos cristiano”, comprendiendo que “toda la vida moral es la ‘mediación’ del dinamismo de la Caridad”<sup>100</sup>.

Ciertamente, gracias sobre todo a la confluencia de tres factores fundamentales —el descubrimiento de categorías genuinamente personales, la aclaración fenomenológica de la esencia del amor y la nueva profundización exegética<sup>101</sup>—, la teología ha renovado su capacidad de asimilar y revitalizar este dato fundamental del cristianismo. Piénsese, por ejemplo, en la fecundidad del concepto scheleriano de “correalización”, como un amar a Dios *conviviendo* su acto de amor a sí mismo y a sus creaturas, y como un amar *en* Dios, “en cuanto activo

situarse del *centro* espiritual de la persona en el núcleo de la universal persona (Allperson) divina y en cuanto coamar todas las cosas con el amor de Dios”, que culmina en el “amare Deum in Deo”<sup>102</sup>. ¿No se hace a partir de aquí la mejor exégesis del “amor de Dios infundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Rom 5, 5)? Piénsese también en el reconocimiento de la radicalidad metafísica del amor, en la que tanto hemos insistido. Ella constituye no sólo la mejor fundamentación de la moral, como acabamos de ver, sino que permite la mejor exégesis de los joánicos “permanecer en el amor” y “ser desde el amor”<sup>103</sup>.

### c. *La tarea actual*

1. Con todo, estas consideraciones en modo alguno quieren ser una invitación al reposo y mucho menos un halago para nuestra autosatisfacción teológica. Porque este progreso que estamos reconociendo señala, en nuestra actual altura histórica, un mínimo detrás del cual no podemos recaer, pero marca también el punto desde donde es preciso comenzar un nuevo avance. No, desde luego, porque debemos dar ya por clausurado el proceso analizado: hay en ese “personalismo” —por llamarlo de alguna manera— dimensiones y riquezas que están muy lejos de haber sido exploradas y, sobre todo, constituye una dimensión permanente de toda auténtica implantación cristiana —y humana— en el mundo. Sería ingenuo —aparte de peligrosísimo para la auténtica humanidad— trazar una dialéctica simplista, de mera superación y de alegre “dejar atrás”. Pero sí se trata de una dialéctica real: asumiendo lo conseguido, es preciso ir adelante e integrar toda una nueva dimensión de nuestra historia.

En realidad, quizá sin hacerlo en estos términos, este es el fondo de uno de los dinamismos más vivos de la actual teología.



Al menos así es factible interpretar la intención radical de la nueva dimensión “política” de la misma. Desde los inicios mismos del movimiento y desde la remota América Latina se nos afirma que “el amor es la categoría dogmática fundamental”<sup>104</sup>; y en una de las más recientes, y acaso más maduras, publicaciones en el centro mismo de Europa se nos pone al amor, a la “solidaridad” como una de las tres categorías fundamentales de la teología<sup>105</sup>.

Ello obedece a algo muy profundo: la nueva tarea histórica de la humanidad abierta por la Ilustración, en cuanto no únicamente emancipación de la razón, sino también de la *libertad*<sup>106</sup>. Fue el socialismo, y no la Iglesia, el primero en recoger expresamente y con fuerza el reto. Hoy lo hace la teología, reconociendo que sólo afrontándolo *también* a él, podrá ser fiel a su esencia y convertir en efectividad histórica la verdad del “Dios es amor”.

Unas palabras de J.M. Rovira centran muy bien la cuestión:

“Desde la Ilustración hasta nuestros días puede decirse, desde una posición un tanto optimista, que un cierto ‘principio amor’ ha movilizad las esperanzas y los esfuerzos de los hombres que trabajan por crear un nuevo tipo de sociedad”<sup>107</sup>.

De lo que se trata es justamente de *pensar* y *vivir* en cristiano ese “principio amor”, logrando traducirlo en “principio agape”. Lo cual significa, en definitiva, reinterpretar toda la modernidad a la luz del amor cristiano. Dada la “perijoresis” de las tres dimensiones fundamentales de la realidad, podría jugarse un poco —lo lúdico puede ser también profundamente teológico, hoy lo sabemos bien— con las frases, para delimitar



este nuevo (?) ámbito de la teología. El anselmiano *fides quae-rens intellectum* fue transformado por Moltmann en *spes quae-rens intellectum*, ¿qué nos impide postular un *caritas quaerens intellectum*? Y, partiendo de la actual importancia de la esperanza, ¿qué nos impide convertir el paulino *fides quae per caritatem operatur* en *spes quae per caritatem operatur*?

De hecho, eso es lo que está sucediendo, según decíamos. Y es curioso que, ya al principio de nuestra época, Hegel —a pesar de todo, siempre Hegel— enunció la tarea: el amor tiene que ser *activo* —“porque un amor inactivo no tiene ser”— e *inteligente* —“un amor no inteligente dañaría más que el odio”<sup>108</sup>—. Hegel creía que eso sólo le era posible al estado; nosotros tenemos razones muy serias para no fiarnos tanto, pero sí se nos ha hecho evidente la necesidad de la realización política del amor. En eso está la historia, en eso empieza a estar la teología, en eso debe(n) estar la(s) iglesia(s). Por ahí se anuncia nuestro modo epocal de “estar en el amor”, de *ser amor* (aunque ello tenga que realizarse en la forma del “deber ser”, en el modo del “ya, pero todavía no”).

Como es natural, no se trata de repetir lo que al respecto dice la actual teología acerca del carácter real, crítico y creador que debe revestir la caridad<sup>109</sup>. Quisiéramos tan sólo completar nuestro planteamiento, de carácter formal, en dos puntos principales.

2. Se trata, en primer lugar, de ponernos en guardia contra una interpretación de la primacía actual de lo político que se convirtiese en un reduccionismo desconocedor o incapaz de integrar las demás dimensiones. Ya hemos hablado de toda la riqueza aún inexplorada del *personalismo* y de su carácter de instancia constitutiva y permanente. También la *dimensión*





*cósmica* ha de ser integrada: la “*passion pour la terre*” de Teilhard no puede quedar en metáfora ni siquiera en aventura individual. Su revalorización de la potencia cósmica del amor, su interpretación del hombre a partir del amor como “forma superior de la energía humana” y del cristianismo como “un ‘phylum’ de amor en la naturaleza”<sup>110</sup>, son —a pesar de sus posibles deficiencias<sup>111</sup>— riquezas que debemos asumir y potenciar. Esta necesidad es, si cabe, más clara respecto de ese “nuevo continente” descubierto por Freud, el de la *Psicología Profunda*: un amor cristiano *actual* no puede prescindir de sus avisos ni dejar de aprovechar sus posibilidades. Lo que esto puede todavía dar de sí, cabe intuirlo, por ejemplo, en la obra de un Paul Tillich, algunas de cuyas mejores intuiciones —acaso debido también a su especial biografía— tienen sin duda aquí su más profunda raíz<sup>112</sup>.

3. El segundo punto es de más amplio alcance, y deberemos conformarnos con la mera insinuación. Se trata de hacer hincapié en que también aquí se da en todo su vigor la dialéctica *eros-agape*. Hasta ahora hemos insistido en la necesidad de la ascensión del *eros*, es decir, del aprovechamiento de los elementos positivos aflorados en el amor “natural” y potenciados por las diversas instancias de las ciencias humanas. Llega el momento de señalar también la necesidad de la “ruptura”. Todo eso no puede ser asumido por el cristianismo sino en la “unidad dramática”<sup>113</sup> de un amor que afirma negando. Si la *agape* no puede aislarse en sí misma, cayendo en un milenarismo abstracto y/o en una ideología acrítica, privatizante y conservadora, tampoco puede reducirse a ser una mera reproducción de lo que se le da “desde fuera”. El fondo común “nocial” —digamos mejor ahora: la solidaridad humana fundamental— tiene que configurarse en el cristianismo desde su propio fondo vivo, desde su originaria especificidad.

La actual situación de cambio profundo y, en cierto modo, de desintegración de las figuras tradicionales del amor, puede convertirse en una ocasión magnífica para esa configuración auténtica. La “memoria peligrosa” y liberadora de Jesús de Nazaret, sembrada como simiente viva en nuestra actual preocupación por el hombre, puede impregnarla de las cualidades humanamente insospechables de la *agape* divina y liberarla así de sus límites naturales.

Rompiendo toda absolutización del “*amor politicus*”, no limita al hombre, sino que lo libera más allá de lo humanamente posible:

“La caridad, teniendo como propia medida no ya las posibilidades humanas históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares de la *agape* de Dios, sitúa las propias aspiraciones mucho más allá del horizonte de lo humanamente posible, allí donde se verifica la correspondencia entre las expectativas todavía inéditas del hombre y el cumplimiento de la promesa”<sup>114</sup>.

Y no reduciéndose a la legalidad de ese amor —aunque en lo inmediato de la praxis concreta deba muchas veces desaparecer en él—, “renuncia ciertamente a sí misma” y acepta, como Jesús en el desierto, estar privada de poder; pero, por eso mismo, tiene una disponibilidad total y una capacidad única para “encontrar los modos de un servicio histórico que el proyecto político y la praxis correspondiente jamás pueden agotar”<sup>115</sup>.

Además, no sólo lleva a esa preocupación por el hombre más allá de sí misma, sino también más adentro. Al desmitologizar el justo afán prometeico del hombre, lo clarifica, liberándolo del “lastre de una misión soteriológica —que no le corres-



ponde— y concentrándolo en su misión de “liberación histórica” <sup>116</sup>. Y, desdeologizando así la acción política, la humaniza, impidiendo que el “campo de la acción política se convierta en campo de batalla escatológico”, donde el “antagonista político es comprendido y tratado como el enemigo escatológico” <sup>117</sup> (el tema tremendo y urgente de la *lucha de clases* tiene aquí un infranqueable umbral de referencia).

Todo esto sea dicho a modo de insinuación y para remitir a tratamientos más amplios y matizados. Nosotros debemos concluir, retornando al comienzo: *el amor como principio absoluto y como matriz hermenéutica, única y viva, de toda la experiencia cristiana*. Aunque la *agape* sea en definitiva indecible y su concepción esencialmente abierta —como construcción infinitamente distendida entre la captación primaria, “nocional”, del amor humano y su especificación a aprender siempre de nuevo en el fondo inagotable de la Revelación—, sabemos hacia donde apunta esa apertura: siempre y sólo en la dirección del Amor. Un amor que en Jesús se nos manifestó como total entrega humana por todos —*por tanto* dirigida primariamente a los más “pobres”—, y que en Cristo se nos apareció como raíz absoluta de la realidad, con una radicalidad que nunca nos hubiéramos atrevido a sospechar: *Dios es Amor*.

Los cristianos, lo seremos en la medida en que logremos dar testimonio de ese amor: “en esto conocerá el mundo que sois discípulos míos” (Jn 13, 25). Y la Iglesia sólo tendrá justificación para su existencia histórica en la medida en que se esfuerce por ser “signo” de ese mismo amor; cosa que a su vez no logrará más que en la medida en que se esfuerce por realizarlo en ella misma, acercándose a la utopía descrita al comienzo de los *Hechos* y que san Agustín define magníficamente como una “societas dilectionis Dei” <sup>118</sup>. En defini-

tiva, amor es lo que se nos da en el *indicativo* glorioso e inaudito de la Buena Noticia, y amor es lo que se nos pide en el *imperativo* supremo del Mandamiento Nuevo —que, por eso mismo, está ya más allá de la estrechez de toda ley y tiene su figura insuperable en las Bienaventuranzas—. La bienaventuranza es, justamente, síntesis inaudita y misteriosa: coincidencia del gozo y la exigencia, reconciliación anticipada, anuncio *real* de la plenitud gozosa del Amor, que tomará su figura definitiva cuando “Dios será todo en todos” (1 Cor 15, 28) <sup>119</sup>.

\* \* \*

Llegados al fin de esta larga, demasiado larga y sobrecargada, exposición, permitirá el lector que le confiese mi sensación de fracaso. Verdaderamente, quizás el amor sea inefable. Quizás debieran hablar sólo los grandes amorosos, aquellos que pueden decir “que ya sólo en amar es mi ejercicio”. Quizás debiera hablarse sólo en verso o en parábola. Pudiera ser que el discurso lógico y la cita erudita sean contraproducentes o, a lo sumo, valgan de muy poco: acaso abrir las grandes líneas del paisaje e indicar puntos —este me gustaría que fuese, al menos, el fruto de las citas numerosas— desde donde el lector puede iniciar su contemplación.

En todo caso, quisiera dejar de nuevo “enunciada” —ya que “explicada” ha sido imposible— la *intención*: que si Dios es amor, el amor es la última y la única verdad del ser, y que de ella debiéramos partir para todo, para comprender y para actuar, para contemplar y para ser. La intuición natural —aquí señalada en la cifra de los filósofos— descubre ya su verdad y abre a la captación de la verdad cristiana. Esta, a su vez, —en el último y supremo de los “círculos hermenéuticos”— con-



firma aquella intuición, la expande hasta lo infinito y le confiere la certeza infalible de un Dios que es amor y que no falla jamás a su promesa. El cristiano es aquel que, por la gracia del Evangelio, lo “sabe” y que, por eso mismo, confiesa que el único sentido verdadero de su existencia y de la de su comunidad es “practicarlo” y ser así “signo” de él para el hombre de *hoy* —en el inquieto anhelo del corazón y en el complicado, duro, acaso terrible entramado de los condicionamientos objetivos—.



## NOTAS

1. Con especial vigor, lo ha hecho M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago and London 1969, p. 1-11.
2. A. Nygren, *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona 1969, p. 40.
3. Punto sobre el que ha insistido K. Rahner, *La necesidad de una "fórmula breve" de la fe cristiana*: *Concilium* 3/23 (1967) 450-464; *Reflexion zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens*, en *Schr. zur Theologie*, Einsiedeln 1970, p. 242-246; y últimamente, *Grundkurs des Glaubens*, Herder 1977, p. 430-440.  
Una información amplia y documentada puede verse en A. Peters, *Moderne evangelische Glaubensbekenntnisse und katholische Kurzformeln des Glaubens*: *Kerygma und Dogma* 19 (1973) 232-253.
4. Título de una interesante obra de conjunto, cercana a nuestro planteamiento: *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Herder 1975.
5. *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, p. 73.
6. Tesis central de un libro mío que acaba de aparecer en gallego: *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Ed. SEPT, Vigo 1977, p. 41. En este libro son desarrollados puntos que aquí sólo pueden ser anunciados; aquí tratamos con detalle puntos de teoría que allí no tendrían lugar.
7. K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento. III Moral*, Barcelona 1975, p. 167.
8. B. Wawter, *Teología de san Juan*, en *Com. Bíbl. San Jerónimo*, t. V, Madrid 1972, p. 838-839.
9. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herder 1975: Exkurs 10. "Die Liebe als Wesen Gottes", p. 231-232.
10. *Ibid.*, p. 232.
11. " 'La luz' funciona lingüísticamente, diría, como un símbolo de segundo grado, que es así reinterpretado —no digo que exclusivamente— en términos de amor" (J. Gómez Caffarena, *El logos in-*



*terno de la afirmación cristiana del amor originario*, en Inst. Fe y Sec., *Afirmación de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, p. 37.

La afirmación es, con todo, cauta. Y debe serlo. Tomando “luz” como la *patencia*, el honesto “cara a cara”, la *apertura* fiel y radical del ser, bien podría ser tematizada como símbolo primario, de absoluta valencia metafísica. Quizás en ella apareciera algo así como el entrecruce dinámico de *la verdad y la santidad* como dimensión trascendental del (auténtico) ser. Es posible que el “peligro gnóstico” haya paralizado en gran medida la tematización rigurosa de este gran símbolo que, a pesar de todo, está tan presente a lo largo del platonismo histórico. (Sobre el tema cfr. las indicaciones de D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974, p. 324-327, espec. nota 133).

12. C.H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London 1947, p. 110.
13. K.H. Schelkle, o.c. (nota 7), p. 176.
14. R. Schnackenburg, o.c. (nota 9), p. 232.
15. C. Spicq, *Agape en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, p. 1276. Hay dos modificaciones en el texto de la cita: 1) pusimos *la agape* en lugar de *el agape*, usado por los traductores; y 2) corregimos la errata evidente *ansiedad* por *aseidad*.
16. En la obra de Spicq pueden consultarse numerosas referencias antiguas y modernas: p. 1211-1216. 1273-1277.
17. Aludimos a la terminología y al planteamiento que E. Schillebeeckx hace de este problema en general: *Biblia y Teología*: II “El verdadero problema de la dogmática: el contexto contemporáneo de la palabra de Dios”, en *Revelación y Teología*, Salamanca 1968, p. 170-178.
18. Es la caracterización que hace H. Schlier, *Teología bíblica y teología dogmática*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, princip. p. 44-46.
19. Sobre esta problemática, suscitada por O. Cullmann, cfr. las reflexiones de Y. Congar, *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Paris 1967, p. 85-109.
20. L.c. en nota 11, p. 369-391 (con debate en p. 393-401).
21. *Ibid.*, p. 377; añade: “repetimos, eso sí, que lejos de todo intento teosófico”.
22. *Ibid.*, p. 381; cfr. p. 387-391.

23. Cfr. nuestra recensión (a su *Metafísica Religiosa*), *Un coraje in-actual: Dios en perspectiva metafísica*: Misc Comillas 33 (1975) 99-107 y las p. 196-199 de la o.c. *infra*, nota 25.
24. L.c., p. 386; cfr. p. 384.
25. Autodesintegrado ya el mezquino espíritu de “escuelas” dentro de la Neo-escolástica y en vías de superación el “complejo extranjero” –curiosamente unido a veces a un “complejo pequeño-casero”– en el pensamiento español en general, ya no es imposible que algún día se reconozca la enorme originalidad ruibaliana –todavía no superada ni igualada *en cuanto a vigor metafísico*– en este problema fundamental.  
Para lo que sigue, me permito remitir a mi obra *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, ed. Marova, Madrid 1977, p. 170-214. 297-353.
26. “Quid diligat quaero, non quid sciat” (MA I, Denis XIV, 67), cit. por V. Capánaga, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974, 294.
27. Pascal lo dijo magníficamente: “Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L’unique objet de l’Ecriture est la charité” (*Pensées*, 670).
28. *Sobre la amistad*, Madrid 1972, p. 230.
29. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843 (*Sämtliche Werke*, 2 Aufl., Bad Connstadt 1959, II, p. 298). Más referencias pueden verse en M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid 1975, p. 42-53.
30. *Etre et avoir*, Paris 1935, p. 220.
31. Expresión de P. Tillich en *Liebe, Macht, Gerchtigkeit*, en *Ges. Werke*, VI, 2 Aufl., Stuttgart 1971, p. 156; muy interesante todo el segundo cap.: “El ser y el amor”, p. 154-164.
32. *Les deux sources de la moral et la religion*, en *Oeuvres*, éd. du Centenaire, Paris 1963, p. 1189.
33. G. Morel, *Le sens de l’existence selon S. Jean de la Croix. II Logique*, Paris 1960, p. 224. Dice poco después: “No cita en ninguna parte la célebre definición joánica: ‘Dios es amor’, pero esta definición es la que despliega toda su obra”.
34. O.c., p. 24.
35. Cfr. el estudio magnífico, lúcidamente atento a nuestro problema, de H. Urs von Balthasar, *Dante*, en *La Gloire et la Croix. II/1 D Trinité à Dante*, Paris 1967, p. 325-412. En p. 392 dice: “Hay que que-



darse finalmente con esta reciprocidad de *eros* y de *agape*, dos nombres que en Dante expresan finalmente el mismo amor, lo que es el nombre más propio de Dios”.

36. G. Rotureau, *Charité: Catholicisme* 2 (1949) 961.
37. K. Rahner, *Amor: Sacramentum Mundi* 1 (1972) 117-118.
38. V. Warnach, *Amor: Conceptos Fundam. de la Teol.* 1 (1966) 93.
39. Por ej., en los análisis —por lo demás tan rigurosos— de X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 5 ed., Madrid, p. 410-411, y de P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro. II Otredad y proximidad*, Madrid 1961, p. 335-336.
40. O.c. (nota 31), p. 146. 160-162. Zubiri, l.c., p. 410, dice muy bien: “Pero esta oposición se da siempre dentro de una raíz común; es una oposición de dirección dentro de una misma línea: la estructura ontológica de la realidad”.
41. *Ibid.*, p. 163.
42. K. Rahner, l.c. (nota 37), p. 125; cfr. p. 115.
43. Esto lo subraya muy bien la teología protestante: cfr. K. Barth, *Dogmatique* II/1, Genève 1957, p. 21-22; E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I*, Zürich 1972, p. 188: “No es que nosotros apliquemos a Dios un concepto de ‘amor’ que ya nos es conocido de antemano (...). Más bien lo que sucede es que el *concepto*, la comprensión del amor —de la *agape* del NT— puede únicamente ser ganado *a partir del acontecimiento* de la misma revelación”.
44. O.c., p. 24. El subrayado es del mismo autor. Lo que indica que su “intención” es seguramente más justa de lo que la expresión —preocupada por destacar la originalidad de la *agape*— deja entender. (Este punto ha sido bien destacado por F. Volgiani en su introducción a la trad. ital. (Il Muliono, Bologna) de la obra de Nygren).
45. *Geist, Liebe, Betrachtung*, en *Spiritus Creator. Skizzen z. Theol.* III, Einsiedeln 1967, p. 164.
46. *Ibid.*, p. 159-160.
47. “El motivo fundamental del actuar de Jahveh con su pueblo es el amor, y, en cuanto es posible saberlo, Oseas fue el primero en sentir y expresar claramente este concepto” (G. Quell, *Agape: TWzNT* I, 30).
48. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1967, p. 285.

En el otro extremo de la consideración, Spicq, en su moroso recorrido analítico, llega a la misma conclusión: “La nueva densidad de la noción de *agape* depende inmediatamente del progreso de la cristología. La nueva fe, en efecto, ha discernido en Jesús la manifestación y el don del amor del Padre”; cfr. también p. 1273-1274.

49. Con ánimo puramente indicativo, podrían señalarse a modo de ejemplo los siguientes: E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder 1975, y J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1974, para el carácter “humano”, cercano y universal de la *agape*; Chr. Duquoc, *Cristología*, 2 ed., Salamanca 1974, y J.I. González Faus, *La humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 1974, para su realización y efectividad en los condicionamientos socio-políticos; W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, para su dimensión “ontológica” (con breves referencias a Hegel); O. Glez. de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid 1975, para su carácter de encuentro personal.
50. *Dei Verbum*, n. 4; referido a la revelación en general; pero ya se sabe que uno de los grandes méritos de esta constitución es el haber centrado precisamente en el *amor* la esencia de la revelación.
51. Buen y actualizado resumen de la problemática en R. Schnackenburg, *Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu*, en *Prizip Liebe*, cit. en nota 4, p. 76-103.
52. Contra los griegos, el cristianismo piensa que “hay más perfección en el amor amante que en el amor amado” (M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942, p. 315).
53. O.c., *passim*, principalm. p. 61-74.
54. En el gnosticismo “el dualismo temporal y ético de la apocalíptica se convirtió en un dualismo físico y metafísico”, es decir, en un dualismo *por naturaleza*, por tanto anterior a toda decisión del hombre. En cambio, en Pablo y Juan —que son los que más se acercan, sobre todo en el vocabulario, al gnosticismo—, el dualismo “es temporal y ético” (R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959; trad. italiana, Bologna 1976, p. 184-185; cfr. p. 161-189; y téngase en cuenta que este autor tiende a acercar Biblia y gnosticismo).
55. Aspecto muy bien destacado por E. Schillebeeckx, o.c. (nota 49), p. 177-193.



56. Punto en el que insiste Nygren con especial vigor: o.c., p. 74-84.
57. Cfr. el comentario de H. Schlier, *Über die Liebe.— 1 Kor 13*, en *Die Zeit der Kirche*, Herder 1966, p. 188: “A veces ciertamente el hombre se entrega, para... escapar al amor”.
58. Para el mismo amor a los *enemigos* es posible encontrar paralelos entre los estoicos. Como este admirable de Séneca: “Si quieres imitar a los dioses, pórtate bien incluso con los desagradecidos, pues también sobre los malos se levanta el sol y también a los piratas se les abren los mares” (*De Benf.* IV, 26, 1). Esto suena a Evangelio, aunque, naturalmente, la motivación es muy distinta, como hace notar R. Schnackenburg (l.c., nota 51, p. 93), de quien tomamos la cita.
59. H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 3 Aufl., Einsiedeln 1963, p. 68.
60. Cfr. las consideraciones de Olegario sobre la necesidad de “cristianizar” nuestro concepto de Dios, en *Ética y Religión*, Madrid 1977, p. 320-322.
61. O.c. (nota 43), cap. IV, § 28, 2; p. 30-31.
62. *Ibid.*, p. 150-152.
63. E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 3 Aufl., Tübingen 1967, p. 81-97.
64. Cfr. un buen resumen y valoración de esta problemática en E. Brunner, o.c. (nota 43), Kap. 23, p. 327-346.
65. Cfr. resumen en P. Tillich, *Das fremde Werk der Liebe*, en *Ges. Werke VIII*, Stuttgart, p. 199-204.
66. P. Althaus, *Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, 7 Aufl., Gütersloh 1966, p. 397.
67. *Ibid.*, p. 478.
68. *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, p. 216.  
 P. Evdokimov expresó muy bien la paradoja en que aquí ha caído el protestantismo: “La gratuidad de la salvación, este misterio maravilloso del amor de Dios que la Reforma leyó en la Biblia y en los Padres, una vez planteado, ay, en términos de causalidad y una vez conceptualizado, se convirtió en la terrible doctrina de la doble predestinación. Si en nuestros días se intenta corregirla, hablando de la salvación de todos y demostrando que uno solo es culpable —el mismo Dios—, entonces no se ve para que sirve el hombre...” (*L’amour fou de Dieu*, Paris 1973, p. 19).



69. Cfr. la excelente exposición de H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, cit. (nota 35), p. 193-235, princip. p. 226-229.
70. Para esto —que por fuerza resulta excesivamente simplificador y esquemático— remitimos al lector a la obra cit. en nota 6: allí encontrará desarrollos algo más amplios y motivados.
71. Sobre estas delicadas relaciones, cfr. la reciente obra de O. Glez. de Cardedal, *Ética y Religión*, Madrid 1977.
72. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1969, p. 253; cfr. p. 247-261.
73. Sobre este importante aspecto de la realidad cristiana, cfr. sucintamente, H. Schlier, *La carta a los Gálatas*, Salamanca 1975: Excurso: “Indicativo e imperativo en Pablo”, p. 306-309; y, más en extenso, H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, 4 Aufl., Tübingen 1972, p. 112-244.
74. Expresión de E. Schillebeeckx, *Jesus*, cit. (nota 49), p. 237.
75. En la línea de lo que bellamente dice H. Urs von Balthasar, o.c., (nota 35), p. 360: “... y su amor es tan grande, que su presciencia de la pérdida futura de algunas creaturas no lo turba —no de otra suerte que la naturaleza no dejaría de hacer florecer un árbol, si supiese que habrían de caer algunas hojas”. O quizá mejor, en la experiencia más común y más humana de los padres que aceptan tener hijos, a pesar de saber que alguno puede “perderse”.
76. Recuérdese la famosa frase de Unamuno: “Prefiero el fuego eterno del infierno al frío absoluto de la nada”.
77. “El concepto de una condenación sin fin es en sí mismo una contradicción. Un individuo con autoconsciencia es por esencia temporal. Autoconsciencia como posibilidad de experimentar tanto dicha como pena, incluye la temporalidad. En la unidad de la vida divina la temporalidad está unida con la eternidad. Si se separa completamente la temporalidad de la eternidad, es puro no-ser y no puede convertirse en la forma para experiencias, tampoco de sufrimiento y desesperación” (P. Tillich, *Systematische Theologie I*, 3 Aufl., Stuttgart 1956, p. 326; cfr. también *Syst. Theol.* II, 3 Aufl., Stuttgart 1958, p. 87).
- Con todo, lo que decimos no coincide exactamente con el pensamiento de Tillich.
78. O.c. (nota 32), p. 1192-1193.

79. *Liebe, Macht...*, cit. (nota 31), p. 145. Buenos resúmenes de esta historia pueden verse en V. Warnach, *Amor*: Conc. Fund. Teol. 1 (1966) 72-97; J. Ratzinger, *Liebe* (III): Lf Th K 6 (1961) 1032-1036; B. Casper, *Amor*: Conc. Fundam. Filos. 1 (1977) 70-78.
80. Principalmente en *Teoría y realidad del otro I y II*, Madrid 1961, y *Sobre la amistad*, Madrid 1972.
81. J. Xirau, *Amor y mundo*, México 1940, p. 7 (cit. por J.L. Abellán, *Filosofía española en América 1936-1966*, Madrid 1966, p. 42; no he podido consultar el original).
82. *Entwurf über Religion und Liebe* (1797/1798), en *Frühe Schriften*, ed. Suhrkamp, *Werke I*, p. 244. Nótese ya lo expresivo del título de este trabajo: "... sobre religión y amor". Véase también allí *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798/1800), p. 274-418.
83. Además M. Cabada, o.c. (nota 29), p. 48, observa muy bien: "Pese a la inversión del 'Dios es amor' de la primera carta de san Juan (4, 16) por 'el amor es Dios' feuerbachiano, no es difícil ver una oculta relación entre el pensamiento ateo de Feuerbach y el del discípulo a quien Jesús amaba".
84. Cfr. *L'Action*, reed. PUF, Paris 1950, p. 446: "Este círculo está, pues, justificado: sin este amor activo de los miembros de la humanidad, los unos por los otros, no hay Dios para el hombre; quien no ama a su hermano, no tiene la vida en sí: pero también se intentaría en vano agrupar a los espíritus como una familia rechazando al Padre de los espíritus (...); en el fondo de las cosas, en la práctica común de la vida, en la lógica secreta de las conciencias, sin Dios no hay hombre para el hombre". (...)
- "Y mientras en el orden de las apariencias, los focos de luz se van dispersando y pierden claridad y calor, aquí los rayos se concentran en nuevos focos. Cuanto más se da, más se tiene: ¡qué producción sin límite de ser y de bondad, allí donde la fuente es infinita y donde sus expansiones, al irradiar, se acumulan! Cada uno para sí, cada uno para otro, cada uno para todos, cada uno para cada uno, todos para todos, todos para cada uno: todos estos amores se juntan y se refuerzan cuando Dios está en todos". Cfr. p. 440-450.
85. Cfr. *Probleme der Religion*, en *Vom Ewigen im Menschen*, 5 Aufl., Bern und München 1968, p. 219-232; y también *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*, *ibid.*, p. 355-401.

86. O.c. (nota 32), p. 1189-1201.
87. Cfr. Ch. Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1971, p. 99-106. 181-220.

Como es obvio, en la rica corriente del personalismo habría muchísimo que estudiar y decir sobre nuestro asunto. Un buen recorrido puede verse en A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos*, Madrid 1968.

88. Según A. Chapelle, la referencia hegeliana al amor “parece destinada a dar cuenta de la afirmación escrituraria ‘Dios es amor’”, pero “deja entero el problema de la elaboración especulativa de la doctrina” (*Hegel et la Religion II La dialectique*, Paris 1967, p. 64). El autor dirá que este “fracaso” de Hegel es debido a que “la teología, la lógica y el sistema hegelianos (sin distinción insuperable de la historia y del Espíritu) no tematizan esa armonía de la *agape* que constituye la reconciliación de la Pascua” (*III La Théologie et l'Eglise*, Paris 1971, p. 137 en nota).
89. K. Löwith, cit. por P. Laín, o.c. (nota 80), I, p. 118. Apreciación confirmada por M. Xhaufaire, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris 1970, p. 249: “sus consideraciones quedan en proclamaciones de empirismo sensible o son incluso a veces el motivo de moralizaciones bastante pobres”.
90. *L'être et les êtres*, Paris 1963, p. 192-194, donde se refiere precisamente a la frase “Dios es amor”.
91. Ch. Widmer, o.c. (nota 87), p. 181, n. 1: “Esta aproximación como tal (desde el amor a Dios) no fue elaborada por Marcel. No hay un texto central que la exprese, como es el caso para la fidelidad y la esperanza”.
92. Cfr. el magnífico comentario de P. Tillich, *The New Being*, London 1954, p. 50-59.
93. O.c., p. 26.
94. Reconocido por el mismo Nygren, o.c., p. 47-48.
95. J. Ratzinger, l.c. (nota 79), c. 1035. Buen comentario a este aspecto en E. Longpré, *Duns Scot: Catholicisme* 3 (1952) 1176-1178, que remite a su estudio más amplio *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 139-160.

Aunque la verdad es que — como les pasaba a los filósofos— tampoco Escoto “realizó” su descubrimiento: cfr. por ej. el estudio —calificado de excelente por el mismo Longpré— de P. Raymod,



- Duns Scot*: DTC 14/2 (1939) 1865-1947: en los puntos claves, Escoto apenas se aparta, desde este punto de vista, de las posiciones comunes: predestinación (c. 1881) y la misma caridad (1908).
96. Cfr. las indicaciones históricas de nota 79.
  97. K. Rahner, *Liebe* (V): L f Th K 6 (1961) 1038-1039.
  98. En *Escritos de Teología* VI, Madrid 1969, p. 271-292.
  99. *El problema de Dios en el hombre actual*, 2 ed., Madrid 1966, princ. p. 287.307; más sistemáticamente en *Glaubhaft ist nur Liebe*, cit. (nota 59).
  100. M. Vidal, *La caridad: actitud fundamental del ethos cristiano*: Corintios XIII 1/1 (1977) 63-91; la expresión en p. 74 y está tomada de Guilleman.
  101. Estos tres factores son indicados por V. Warnach, *Amor*, cit. (nota 79) 89-90.
  102. Cfr. l.c. (nota 85), p. 220. Otras indicaciones y un buen resumen de su postura pueden verse en P. Laín, *Teoría y realidad del otro* II, cit. (nota 80), p. 232-236.
  103. Cfr. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herder 1975: Exk. 4: "Zu den joh. Immanenzformeln" y Exk. 8: "Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott", p. 105-110 y 175-183, respectivamente.  
X. Zubiri resumió muy bien ambos aspectos: "En la medida en que naturaleza y persona son dos dimensiones metafísicas de la realidad, el amor, tanto natural como personal, es también algo ontológico y metafísico. Por eso el verbo *menein*, permanecer, indica que la *agape* es algo anterior al movimiento de la voluntad. La caridad, como virtud moral, nos mueve porque estamos ya previamente instalados en la situación metafísica del amor" (O.c. en nota 39, p. 411).
  104. *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca 1973, p. 91.
  105. J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gessellschaft*, Mainz 1977, p. 204-211; cfr. p. 151 donde identifica *amor y solidaridad*.
  106. Entre la inmensa bibliografía, citemos únicamente *Kirche im Prozess der Aufklärung* de J.B. Metz - J. Moltmann - W. Oellmüller, Mainz 1970, y la excelente obra de Metz citada en la nota anterior.
  107. J.M. Rovira, *La dimensión crítica y configuradora de la caridad (En un momento de cambio social)*: Corintios XIII 1/1 (1977) 51.
  108. *Fenomenología*, trad. de J. Hyppolite, I, p. 346.

109. Aparte, como es natural, de la bibl. sobre la “teología política” en sus diversas formas, remitimos especialmente a los números monográficos de *Sal Terrae* 64/2 (1976) y *Corintios XIII* 1/1 (1977) y 1/4 (1977).
110. Cfr. principalmente *La energía humana*, Madrid 1967, p. 157-174; las citas en p. 157 (título) y p. 171.
111. A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca 1971, p. 610-616, resalta la ausencia de la dimensión *agápica*; sería sólo “un amor de *eros*, en el cual cada ser tiende hacia el ser que lo complementa y lo redondea para alcanzar su propia plenitud” (p. 610-611).
- Es verdad, y el mismo Teilhard reconoce humildemente: “Dios mío, te lo confieso, he sido durante mucho tiempo, y aún lo soy todavía, refractario al amor del prójimo” (*El medio divino*, Madrid 1967, p. 127). Pero –aparte su tendencia, muy explicable dada su obra, a explicar *demasiado* lo superior por lo inferior– hay que reconocer que difícilmente podía ser de otra manera: la *cosmogénesis* es efectivamente un proceso “erótico”, que sólo en la punta de la *antropogénesis*, en el hombre, podrá ser “recreado” en *agape*.
112. Habría que remitirse a toda su obra; una visión sintética nos la ofrece en *Importancia teológica del existencialismo y el psicoanálisis*, en *Teología de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires 1974, p. 102-113. Véase también, en este sentido, J.M. Pohier, *Au nom du Père*, Paris 1972, y P. Ricoeur, *La paternité: du phantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, p. 458-486.
113. La expresión es de Zubiri, l.c. (nota 39), p. 410.
114. E. Balducci, *Las dimensiones políticas de la caridad. Una “inocencia” perdida*: *Sal Terrae* 64 (1976) 111.
115. E. Balducci, a.c., p. 113. Este artículo subraya con admirable agudeza el carácter *kenótico*, y *por eso* liberador, del amor cristiano.
116. J.M. Lochmann, *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs*, Hamburg 1972, p. 71.
117. *Ibid.*, p. 72.
118. *De doctr. christ.* I, 30 (PL 34, 40). P. Tillich valoró y profundizó muy bien esta idea agustiniana: *Systematische Theologie* III, 3 Aufl., Stuttgart 1958, p. 182-185. 208-213; cfr. también E. Biser, *Kirche– Liebesgemeinschaft oder Machtinstitut?*, en *Prinzip Liebe*,



Herder 1975, p. 9-35; S. Vergés, *Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y comunidad de amor*, Salamanca 1977, p. 73-87 y *passim*.

119. Por eso, como el amor mismo, sólo en Jesús tienen su verdadero cumplimiento. O. Glez. de Cardedal lo comentó muy bien: “En realidad, las bienaventuranzas y todo el sermón de la montaña sólo son legibles e inteligibles a la luz de la muerte de Jesús. El es allí el verdadero manso de corazón, (...) el solidario universal, el que dando hasta el final testimonio del amor de Dios y la obligada traducción de ese amor en amor a los hermanos, nos logró la vida, es decir, conquistó el ‘reino de los cielos’, para convertirlo en tarea de la tierra. Jesús es así el ‘bien-aventurado’, es decir, el que se ha ‘aventurado bien’ ” (*Jesús de Nazaret*, Madrid 1977, p. 551).





# JESUCRISTO, REALIZACION PLENA DE LA CARIDAD

---

Por José J. Alemany

Los cristianos estamos desde siempre habituados, rutinariamente habituados quizá, a que la predicación y doctrina de la Iglesia nos ponga continuamente ante los ojos a Jesús como modelo y prototipo de nuestras acciones y actitudes. La “imitación de Cristo”, entendida en su sentido más directamente icónico, ha podido servir tanto de fecunda inspiración de movimientos espirituales como de desorientadora y frustrante (por inalcanzable) fijación en un ideal al cual se trataba de “copiar”. Un quietismo estático ha llegado en ocasiones a desvirtuar lo que estaba llamado a ser un seguimiento creador y dinámico. Por algo nos ha recordado Dietrich Bonhoeffer con razón que “el seguidor no puede contemplar la imagen del Hijo en una muerta e inactiva consideración; de esta imagen brota una fuerza transformadora”.

El peligro de que una forma deficiente de contemplar a Jesús induzca a posturas inadecuadas no puede eximir, lógicamente, de seguir fijando la vista en él para exponerse a aquella



fuerza transformadora. La animosa respuesta de Pedro sigue teniendo su sentido ante el continuo evasionismo de muchos, ante las continuas incitaciones de otros modelos e ideales: “¿A quién podemos acudir?” (cfr. Jn 6, 68). No sólo las “palabras de vida eterna” de Jesús deben obtener una resonancia sin igual en quien desea integrarse en su camino, sino que toda su forma de presencia en el mundo y entre los hombres, su manera de entender y realizar la misión, constituyen un imprescindible punto de referencia para el cristiano. Si Karl Barth ha podido afirmar que “no hay en sentido estricto absolutamente ningún tema cristiano que pueda adoptar frente a la cristología una actitud autónoma”, cabe sin duda extender este criterio a todos los aspectos de una existencia que se pretenda situada de veras en las huellas de Jesús.

Con tanta mayor razón es preciso subrayar la referencia cristológica tratándose de la caridad. La doctrina de Jesús ha hecho de ella el núcleo central de su mensaje, el rasgo característico de una manera de “ser en el mundo” que ha podido ser designada como “la humanidad nueva”. Esta manera de ser comporta unas dificultades teóricas y prácticas que ponen frecuentemente en peligro su coherencia y autenticidad. La rutina y la superficialidad llegan a privarle de su dimensión de encuentro real con el prójimo; el comprenderla como un ejercicio de beneficencia amenaza con ignorar todo lo que supone de verdadera donación de sí mismo. Por eso es ineludible el incesante retorno a su fundamentación cristológica, la incansable confrontación de nuestra caridad con la caridad que Jesús no sólo predica, sino que esencialmente y de forma plena él es y manifiesta.

Vamos a intentar en las páginas siguientes esbozar algunos aspectos de esa caridad, tal como aparece en Jesús y tal como constituye para nosotros un vital foco de referencia.



## 1. Jesús, manifestación del amor de Dios

Todos los escritos del Nuevo Testamento, depositarios de la fe de la comunidad cristiana, transmiten la convicción de que algo extraordinario ha sucedido. Ellos testimonian la sorprendente presencia de Alguien a quien convienen las designaciones de profeta y mesías, pero desbordándolas, resultando insuficientes, exigiendo un plus para dar cuenta adecuadamente del misterio de su persona. Jesús pone su tienda entre los hombres como revelación del Dios invisible (Jn 1, 14.18), y la comunidad proclama el gozoso pasmo de esta presencia increíble (1 Jn 1, 1-2). A la luz de este hecho lee los viejos textos proféticos (cfr. Mt 1, 22-23; Lc 4, 21) como un anuncio de lo que entonces se estaba cumpliendo a sus ojos.

La inserción de Dios en el seno de la realidad creada manifiesta, ante todo, el profundo sí de Dios al mundo. Jesús es el testimonio vivo de que este mundo real ha sido aceptado por Dios en todo el espesor de su realidad, sin despojarle por ello de su condición de mundo, respetándolo y manteniéndolo en toda la pesadumbre, equivocidad e indigencia de su mundanidad. “El mundo sigue siendo mundo porque es el mundo amado, juzgado, reconciliado en Cristo” (D. Bonhoeffer). Y es todo él, tal como es experimentado, sufrido, transformado y disfrutado por los hombres, el que a partir de Jesús se hace transparente a la misteriosa presencia que sitúa a la creación bajo una nueva luz.

Así, la comunidad ve en Jesús primariamente la manifestación del amor de Dios al mundo. Este amor es la razón última de la encarnación, de que Dios se haga hombre entre los hombres (Jn 3, 16; Rom 9, 39; 1 Jn 4, 9). Las palabras de Jesús a Nicodemo quedarían privadas de su más profundo sentido y reducidas a una abstracción si el sí de Dios al mundo no es



comprendido en primer lugar como un sí al hombre que constituye su centro, que busca incesantemente su desarrollo en un proceso de humanización, y a través de cuya inteligencia y sentimientos el mundo participa también en el inmenso concierto de la alabanza divina.

## 2. Del amor de Dios al amor entre los hombres

El hecho decisivo de la encarnación sufriría un evidente reduccionismo si se viera en él solamente la expresión del amor de Dios al hombre y al mundo. Nada más contrario a la profundidad de este misterio que una interpretación de carácter exclusivamente verticalista que pusiera al hombre directamente en relación con Dios sin plantearle la pregunta por quienes, a su lado, son objeto del mismo amor y protagonistas de la misma llamada. El hombre, que no fue creado como una mónada inconexa, no forma parte tampoco insolidariamente del plan salvífico de Dios. No es objeto del amor divino sino amando a otros, en la medida en que se inserte como un eslabón vivo y operante en la gran cadena a través de la cual se transmite y comunica ese amor.

En esta perspectiva es donde se sitúa de nuevo el papel único de Jesús. Sabido es cómo la teología más reciente ha designado con predilección a Jesús como “el hombre para los demás”, en una definición que Pablo VI ha juzgado en alguna ocasión como “acertada y estupenda, dicha para nuestro siglo”. La referencia al prójimo se halla presente en la encarnación como uno de sus componentes esenciales. Pero si esto es así, las consecuencias afectan también a nuestra forma de ser hombres postencarnatorios, hombres para quienes Jesús constituye un inamisible punto de referencia. Vivir como hombres teniendo



en cuenta el significado hondo del Dios hecho hombre, sólo puede entenderse como un existir, no para sí mismo, sino para los otros hombres.

Así es también cómo Jesús ha vivido su amor, y esto es lo que lo hace relevante para nosotros. Su forma de ser hombre ostenta unos rasgos bien definidos y nada casuales. Interesa recogerlos, aunque sea sumariamente, porque ellos nos explicitan qué quiere decir, en concreto, la vivencia de una caridad en plenitud, tal como se da en Jesús.

### 3. Rasgos del amor-caridad en Jesús

#### a. *Caridad como donación total.*

En la base de la actitud y de la praxis de amor de Jesús está ese absoluto salir de sí mismo de cuya profundidad los intérpretes apenas han podido dar idea con balbuceos y vacilando entre diversos términos: anonadamiento, despojamiento... En efecto, “se despojó de sí mismo”, pero solamente para hacer de esta renuncia el instrumento más adecuado de una postura vuelta hacia los demás: “tomando condición de siervo” (Fil 2, 7). La experiencia de la kenosis no es el beatífico vacío del nirvana, sino la acuciante atención a las necesidades y demandas de los otros.

Toda la vida de Jesús es una continua puesta en práctica de estos planteamientos esenciales. Su entrega a los hombres no conoce excepciones (Mc 10, 45), muestra una disponibilidad absoluta, un desinterés total (Lc 9, 58). Si los deseos o miserias ajenos tienen siempre prioridad a la hora de tomar decisiones (Mc 6, 31), entre estos prójimos hay quienes son objeto



privilegiado de la caridad de Jesús: los indignos, despreciados o marginados de cualquier tipo, los carentes de apoyo, los que por ser pobres no podían poner su esperanza sino en el Dios que les dispensa una especial acogida (Lc 7, 36-50; 19, 1-10; Mt 21, 31).

b. *Caridad liberadora.*

Ha sido axioma clásico entre los más antiguos pensadores el afirmar que el amor busca la igualdad entre aquellos que se aman. Difícilmente se puede dar esa máxima proximidad y comunión que el amor exige allí donde una de las partes se halla oprimida por cualquier tipo de yugos físicos o morales.

De aquí que Jesús ponga su caridad al servicio de una dinámica liberadora. Este criterio es el que preside toda su actividad de enfrentamiento con el mal, en las múltiples formas que éste reviste. Conmovero por el abandono en que yacían las gentes (Mc 6, 34), busca liberarles del dolor y la enfermedad, del sometimiento a los poderes diabólicos o considerados como tales, de la ignorancia y el error. Hasta tal punto que la comunidad cristiana pudo acuñar con valor definitorio una frase que sintetizaba toda la vida de Jesús desde el punto de vista de su entrega benefactora a los demás: “Pasó haciendo el bien” (Hech 10, 38).

En otro terreno más sutil pero no menos trascendental se manifestó también la dimensión liberadora de la caridad de Jesús. Una serie de concepciones doctrinales constituían auténticas ataduras bajo las que el pueblo, consciente o inconscientemente, se veía privado del crecimiento a otra dimensión distinta, la que el mensaje de Jesús intentaba transmitirle. Entre ellas se contaba el papel de la ley como centro, norte y guía de la vida del pueblo judío, la proliferación de prescripciones cúl-



ticas y sociales, el carácter del templo como lugar al mismo tiempo exclusivo y reservado a una raza para el encuentro con Dios. Jesús es radical en su postura frente a todas esas fuentes de constreñimiento. Desautoriza las pretensiones salvíficas de la ley; relativiza el valor de las prescripciones anteponiéndolas el valor del hombre; hace saltar las murallas del santuario para proclamar un culto universal en espíritu y en verdad.

Pero todo esto no alcanzaría su pleno sentido si se limitara a ser una liberación “de algo”, en lugar de ser también, y sobre todo, una liberación “para algo”: para hacer al hombre más disponible, servicial, fraterno. Lo que interesa subrayar es que lo importante no son las prácticas, ni los legalismos, ni la fidelidad a los ritos, sino el corazón. Allí es donde se juega el destino del hombre nuevo. Al casuismo paralizante y estéril sucede un proyecto de total renovación. El amor puede desarrollarse en plena creatividad como lo decisivo, lo no legalizable. Donde la exigencia exterior de los códigos queda relativizada, la urgencia interior puede desenvolverse con tanta mayor fuerza. Por eso la contraposición entre las normas antiguas y la nueva visión que Jesús aporta concluye con una invitación a aspirar a una plenitud del ser, que sólo es comparable con la del mismo Dios: “Por eso vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48).

### c. *Caridad arriesgada.*

Todo esto no se lleva a cabo sin consecuencias. Las actividades liberadoras no pueden ser del agrado de quienes de una u otra forma obtienen el beneficio de la opresión. Por eso en Jesús sus intentos de abrir a perspectivas distintas van continuamente acompañados de enfrentamientos con los garantes del orden establecido, los intérpretes y ejecutores de los códigos legislativos, los detentadores de los privilegios culturales. La

forma cómo Jesús vive y entiende la caridad, al conducir necesariamente a conflictos, es un desafío a todo concepto demasiado simplista o triunfalista del amor.

Más bien es el fracaso lo que le acompaña en todos los órdenes. Las turbas le aclaman, pero no se convierten. Los discípulos le siguen, pero no acaban de entenderle. Respecto de las líneas fundamentales de su mensaje, el balance es desalentador. Se propuso instaurar la liberación, superar la religiosidad ritual y cimentar la universalidad, y acabó siendo víctima de la ley, del templo y de las castas de instalados.

En definitiva, será el carácter subversivo de su amor quien le llevará a la muerte. Pero aun esto no parece suficiente. El vaciamiento kenótico de la encarnación, la soledad y la incomprensión a lo largo de su vida, culminan en la radical experiencia del abandono de Dios, hecho aparentemente cómplice de las fuerzas del mal vencedoras. Sin embargo, en el centro del gran abandono resuena todavía el grito al Padre (Lc 23, 46): la frustración se inserta en el gran contexto del amor creído a pesar de todo.

d. *Caridad abierta a la esperanza.*

“Sepa con absoluta seguridad toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a ese Jesús a quien vosotros crucificasteis” (Hech 2, 46). La predicación apostólica proclama jubilosamente la gran e increíble noticia. El amor de Dios en Jesús ha mostrado la fecundidad del grano de trigo que, roto, se expande en nueva vida. El futuro que el mensaje y las actitudes de Jesús habían dejado abierto queda confirmado por la resurrección.



La caridad puede seguir ejerciéndose en el mundo de las experiencias históricas, puede seguir soportando la equivocidad y las contradicciones anejas a éstas. Puede continuar cuestionando al presente con la crítica implícita o explícita de lo establecido y rutinario, con la experimentación de nuevas posibilidades en ruptura con las instituciones heredadas, con las formas de vida admitidas, con las deficiencias de las estructuras y configuraciones de la realidad. En ese esfuerzo mantendrá la conciencia de que nada suprime, ni aun disminuye, el riesgo y la peligrosidad de acciones emprendidas en el nombre de Jesús al servicio de los demás: es el mismo riesgo que conoció Aquel a quien mira como modelo. Pero junto a ello, cada tarea, cada acción asumida desde y por la caridad implanta esperanza, y se abre a una esperanza todavía mayor. En el camino hacia la plena manifestación de lo que de veras somos (1 Jn 3, 2), hacia el futuro al que apunta: el Reino que, siguiendo la llamada de Jesús, contribuye la caridad esencialmente a construir: “Realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor” (Ef 4, 16).





# GARIDAD Y EVANGELIZACION

## EN LA IGLESIA

---

Por Joaquín Losada

La Iglesia de nuestro tiempo está marcada por la urgencia de la evangelización del mundo contemporáneo. Esa inquietud evangelizadora subyace a todo el esfuerzo renovador del Concilio Vaticano II. Lo recordaba Pablo VI en su carta *Evangelii nuntiandi*: los objetivos del Concilio “se resumen, en definitiva, en uno solo: hacer a la Iglesia del siglo XX más apta todavía para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo”<sup>1</sup>. Y la Iglesia postconciliar, desconcertada ante una acción evangelizadora que, aun después del Concilio, sigue siendo difícil, erizada de riesgos y discutible en sus resultados, se plantea la que el Papa calificaba de “cuestión fundamental”. “Podría enunciarse así: después del Concilio, y gracias al Concilio, que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia, la Iglesia ¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia?”<sup>2</sup>.



Este es el primero de los problemas de nuestra Iglesia: urgencia de una acción evangelizadora en el mundo, que es toda su razón de ser y, paralela a ella, honda preocupación por la capacidad para evangelizar ese mundo, que se siente y experimenta lejano y duro. Pablo VI afirmaba que había una “necesidad urgente de dar a tal pregunta una respuesta leal, humilde, valiente, y de obrar en consecuencia”<sup>3</sup>. Con este trabajo pretendemos contribuir a clarificar el problema y facilitar esa respuesta que ha de ser dicha por toda la Iglesia.

## 1. La acción evangelizadora

Ante todo, necesitamos una primera clarificación en la definición misma de evangelización. Sólo a partir de una idea precisa sobre lo que implica la acción evangelizadora es posible determinar sus exigencias y llegar a formarse un juicio de valor sobre la capacidad de evangelización de la Iglesia actual.

1.1. *La evangelización es el anuncio de la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios.* Es ese el sentido que tiene la acción evangelizadora en los niveles más antiguos de la tradición evangélica. Conforme a esa tradición, Jesús comenzó su predicación “anunciando la Buena Nueva de Dios: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva”<sup>4</sup>. Es la misma proclamación que encomienda a los Doce cuando los envía en la misión prepascual que nos narran los evangelios: “Id, proclamando que el Reino de los Cielos está cerca”<sup>5</sup>.

No se anuncia que ha llegado el Reino de Dios, sino su *proximidad*. Un acercamiento de Dios a los hombres que da origen a una nueva situación del hombre con respecto al mundo y a los demás hombres, en el sentido de la proximidad. La cer-



canía de Dios acerca al mismo tiempo todas las cosas al hombre que acepta, que cree, la proximidad de Dios. Desaparecen las distancias y los distanciamientos. Todo se hace entorno y encuentro. Por otra parte, la proximidad de Dios que anuncia Jesús no es la inminencia terrible del Señor que viene como juez a juzgar estrictamente la historia de los hombres. Lo específico del mensaje de Jesús, que lo diferencia de otros anuncios apocalípticos, es que el que llega es un Dios Padre y amigo, que viene a salvar y a liberar al hombre perdido. En consecuencia, también la situación de proximidad que produce la cercanía de Dios es una situación amiga, salvadora y liberadora. Por eso, la proximidad de Dios la puede anunciar Jesús como se anuncia una fiesta.

Es esa *situación nueva de proximidad* la que da todo su sentido a la respuesta que da Jesús a la pregunta sobre el prójimo <sup>6</sup>. Frente a todas las aparentes proximidades y a pesar de todos los distanciamientos que pueden separar a los hombres, el amor establece una cercanía eficaz y comprometida entre el samaritano y el hombre malherido que se duele al borde del camino. Pero hay más, la identificación que hace Jesús de los dos hombres, que no saben ver al prójimo, con un sacerdote y un levita no significa una toma de posición al estilo de los viejos profetas frente al culto ritual y sus representantes. La identificación hay que referirla a la pregunta que está en juego y a la respuesta inicial: amor a Dios sobre todo y al prójimo como a uno mismo. El sacerdote y el levita son hombres del primer mandamiento, hombres del amor a Dios. Los dos son ciegos a la proximidad que proclama Jesús. Su vieja idea de Dios los distancia del hombre en necesidad. Es el Dios cercano el que acerca a los hombres y los lleva, como en el caso del samaritano, a comprometerse eficazmente en la ayuda al necesitado. Sólo entonces se ama de verdad y se entra en la vida.



Anunciar el Reino de Dios fue para Jesús proclamar y vivir las consecuencias que se derivan inmediatamente de la proximidad de Dios. De ahí que la vivencia de la proximidad, en todas sus consecuencias, se una esencialmente con toda acción evangelizadora. Y, por el contrario, el alejamiento del mundo y de los hombres que están en necesidad tendrá siempre el valor de una contraevangelización.

1.2. *Evangelización es misión de Cristo.* Cuando se estudia el vocabulario de la acción evangelizadora en los distintos niveles de la tradición evangélica llama la atención la ausencia del término estricto “evangelizar” y de su equivalente “proclamar” en el evangelio de Juan y en los niveles de tradición que representa. El evangelista llena el vacío fundamentalmente con el verbo “*enviar*”. Por medio de él expresa Juan la acción evangelizadora de Cristo y de los discípulos con matices que subrayan el origen de la acción, su razón de ser y la finalidad pretendida con ella. Todo ello condiciona significativamente el ser mismo de la evangelización. Por otra parte, el término “enviar” aparece abundantemente en los otros niveles de la tradición evangélica. De ahí su especial valor para comprender lo que es la evangelización.

La estructura esencial de la misión la expresan las palabras de Jesús resucitado, cuando se aparece a los discípulos en Jerusalem el día mismo de Pascua: “Como el Padre me envió, también yo os envío” <sup>7</sup>. El Padre envía a su Hijo, Jesús, al mundo. Jesús resucitado, a su vez, envía a sus discípulos, de un modo semejante, también al mundo. Hay una continuidad histórica entre una y otra misión. La misión de Jesús se prosigue en la misión de los discípulos. Y hay también una continuidad formal entre ambas misiones: “Como el Padre... así también yo”. Es esa formalidad la que hay que analizar, a fin de descubrir las características de la misión de los discípulos.





“Tanto amó Dios al mundo que dio su Hijo único... Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él”<sup>8</sup>. Es el amor de Dios al mundo lo que está en el origen de la misión de Cristo y lo que se expresa en ella. Amor salvador, no condenación. Por eso en los recuerdos de la tradición evangélica aparece recogido con tanta fuerza, como lo más chocante de la actividad de Jesús, su especial atención a los pecadores y marginados. Los importantes para él son las personas que, normalmente, las gentes respetables sitúan a distancia, fuera de su mundo de relaciones humanas, porque o no significan nada para ellas, o significan una mancha, un contravalor que hay que evitar. Son los pecadores, los mendigos, los enfermos, *los marginados por la sociedad en cualquier manera*, los que suscitan el interés y el amor de Jesús, en medio del escándalo de las gentes honradas. Es un mundo ínfimo en el que es imposible encontrar nada que justifique ese amor. Un mundo perdido y condenado por Dios y por los hombres. Si hubiera que señalar algún motivo sólo se podría aducir precisamente la ausencia de todo motivo y justificación. No tienen nada que dar a quien los ama. Pero es ese nada de aliciente al amor lo que expresa toda la radicalidad del amor de Jesús a los hombres y, en él, toda la grandeza del amor de Dios.

En ese mismo sentido de referencia a términos en los que no hay aliciente alguno para el amor hay que situar y entender la recomendación que hace Jesús de amar a los enemigos<sup>9</sup>. En esa situación, lo único que aparecería serían motivos para el temor, el resentimiento o el odio. Sin embargo, Jesús pide a sus discípulos el amor. Y, según Lucas, la razón última de esa exigencia es teológica: Dios es bueno y misericordioso con todos, también con los perversos. Consiguientemente, sus hijos deberán serlo igualmente<sup>10</sup>. Por eso, el cumplimiento de la misión de Jesús, que tiene que ser expresiva del amor de Dios al mundo, exige una vida que parta del amor, se viva



siempre en el amor y que sólo desde el amor adquiriera su pleno sentido. Eso fue la vida de Jesús, tal como la han conservado los recuerdos de la Comunidad de los discípulos. Su oración desde la cruz por los mismos que lo crucifican es la expresión última de su fidelidad a la misión de expresar el amor de Dios hacia los hombres.

No se puede considerar accidental la noticia del amor de Jesús a los pobres, a los insignificantes, o a los enemigos. Es *algo esencial*, porque ahí, y sólo ahí, aparece la radicalidad del amor. Si no se tiene en cuenta ese contexto, se podrá hablar de un amor más o menos grande, pero nunca de un amor absoluto. Sólo cuando el amor se abre y se extiende hasta esos límites, que excluyen todo límite, se cumple la misión de revelar y comunicar el amor de Dios al mundo.

Desde esta perspectiva de la evangelización-misión de Cristo, la misión de la Iglesia, que ha de continuar la misión de Jesús y ha de ser, consiguientemente, expresión del amor de Dios Padre y del amor de su Hijo, exige una comunidad de vida que arranque sólo del amor y se exprese en formas de vida verdaderamente significativas del amor radical de Cristo y de Dios. Sólo entonces es la Iglesia fiel a su misión. Sólo entonces evangeliza eficazmente. Por eso, tampoco es para ella accidental la referencia a los más pobres, a los marginados, a los que no significan nada en la sociedad de los hombres. Sólo ahí se expresa el amor en su dimensión absoluta. Y hay que decir que cualquier otra acción eclesial que no se integre, mediata o inmediatamente, en el cuadro expresivo de la entrega y del servicio no tiene justificación en la Iglesia. No encaja en su misión y, por lo tanto, no tiene razón de ser.

1.3. *La evangelización es dar testimonio.* El vocabulario de evangelización en el Nuevo Testamento, particularmente en



Lucas y en Juan, está estrechamente unido con la acción testimonial y el conjunto de palabras que la expresan: testimoniar, testigo, testimonio.

La razón de tal asociación es clara. Testificar es afirmar un hecho, un acontecimiento, una realidad que se ha vivido y experimentado. Propiamente no se es testigo de una teoría o de una doctrina. Se testimonia lo visto, lo oído, lo tocado con las manos y encontrado. Pero en el testimonio no va únicamente la mera transmisión de la afirmación de la realidad testificada. Puesto que se trata de una realidad experimentada, el testimonio se hace afirmación comprometida. El testigo va implicado en la noticia y su presencia garantiza la verdad de la noticia testificada. Por eso, en el testimonio entra en juego, en cierto sentido, no sólo la veracidad del testigo sino la misma integridad de su persona moral. Todo él queda comprometido en su testimonio.

El testimonio presupone el convencimiento del testigo sobre la verdad del acontecimiento testificado. Ese convencimiento debe traducirse a la vida del testigo. La forma de comprenderla, de situarse ante la realidad, los modelos de conducta, todo deberá venir condicionado, como por un factor más de la realidad objetiva, tal vez el decisivo, por el acontecimiento testimoniado. Y, por el contrario, la falta de consecuencia entre testimonio y vida será siempre un fuerte indicio de la fragilidad del convencimiento del testigo y, consecuentemente, un indicio serio de la falsedad del testimonio.

Por todo esto se entiende que, cuando Jesús evangeliza anunciando el Reino de Dios, el evangelista Juan exprese este anuncio en términos de testimonio. Jesús no anuncia solamente una noticia importante para los hombres. Hace ese anuncio como el de una realidad que vive y experimenta. Un



Dios Padre y amigo está indeciblemente cercano para él y para todos los hombres que abran su corazón a esa increíble novedad. Esta es la realidad experimentada y vivida. Por eso, el anuncio, como Juan dice, se verifica en forma de testimonio. Jesús mismo y su experiencia van implicados en el anuncio. Evangelizar significa testificar. Y por eso también toda la vida de Jesús, sus tomas de posición ante los hombres y la sociedad de su tiempo se manifiestan condicionadas por el mensaje anunciado y se realizan coherentemente con él. Anda y convive con los pecadores. Mantiene ante ellos una actitud de misericordia y perdón. Hace de la bondad y el amor el imperativo decisivo de su vida. Afirma la libertad frente a todas las ligaduras y esclavitudes, manifiestas y ocultas. Proclama la nueva cercanía de Dios, que viene a relativizar la vieja presencia de Dios en el templo. Su vida toda expresa en sus actitudes y conducta unas relaciones nuevas con Dios y con los hombres. La prueba decisiva de su coherencia testimonial vendrá dada por su muerte en la cruz. Es la hora de la verdad indiscutible. Jesús compromete su vida, sin posibilidad de retorno, en el “martirio”, el testimonio por antonomasia. En ese “martirio” testifica con la máxima fuerza significativa el amor de Dios al mundo que había proclamado al anunciar la proximidad del Reino. “Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por los amigos” <sup>11</sup>. De este modo se identifican en Jesús evangelización y testimonio.

Por eso, porque el anuncio del Reino de Dios y la testificación son en Jesús una misma cosa, la Comunidad de los discípulos puede realizar su misión evangelizadora dando testimonio de su experiencia de Jesús. No hay ruptura entre las dos evangelizaciones. No es que Jesús haya anunciado la proximidad del Reino de Dios y los discípulos hayan anunciado algo diferente al proclamar a Jesús, como ha afirmado tantas veces la crítica de los evangelios. Es que en la predica-



ción de Cristo, que hace la Comunidad, inevitablemente va implicado, como estuvo implicado en el testimonio del mismo Jesús, el anuncio del Reino de Dios.

Así puede referirse directamente a Jesús el testimonio de la primera Comunidad cristiana. Esos discípulos son los “testigos oculares” que anuncian lo que personalmente han visto y oído, lo que tocaron con sus propias manos <sup>12</sup>. Son los testigos de una realidad, vivida y experimentada en su convivencia con Jesús, que ahora anuncian “para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo” <sup>13</sup>.

Estas palabras de la primera carta de Juan son especialmente significativas del dinamismo operativo del testimonio. *Todo conduce a la comunión*. El Hijo no hace nada por su propia cuenta. Habla siempre lo que el Padre le ha enseñado. Hace siempre lo que le agrada a su Padre. Es el “testigo fiel” de Dios. Está en perfecta comunión con él <sup>14</sup>. Los discípulos de Jesús dan testimonio de “la Palabra de vida” y ese testimonio les lleva a un vivir en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo, a un vivir en comunión entre sí y a un abrirse a la comunión con los demás hombres. Se da testimonio de Cristo, se evangeliza, haciendo la Comunidad cristiana que vive en comunión con Dios y con los hombres. Esa funcionalidad evangelizadora de la Comunidad cristiana que vive en comunión es la que señalaba Jesús cuando pedía “como tú, Padre, en mí y yo en tí, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” <sup>15</sup>.

En último término, se trata de la credibilidad del testimonio, de su capacidad de contagio, que tiene su fundamento en el convencimiento real del mismo testigo. Si lo que se anuncia y testifica es la comunión de Dios con los hombres, que se



nos ha revelado en Cristo, este anuncio-testimonio exige que los que lo hacen vivan lo que anuncian y testifican, la vida abierta a la comunión, sin límites ni reservas. Por eso, Lucas señala a la “comunión” como uno de los rasgos de identidad de la primera Comunidad cristiana de Jerusalem; una comunión que se expresa en la comunión de bienes <sup>16</sup>. Y ese es el sentido que tienen las colectas, que Pablo se preocupa de organizar en todas las Comunidades fundadas por él, en favor de los pobres de Jerusalem, a las que da el significativo nombre de “comunión” <sup>17</sup>. La comunión, si ha de hacerse creíble, si verdaderamente ha de ser testimoniada, debe extenderse a todas las esferas de relación del hombre, incluido el derecho de propiedad. Un test infalible de autenticidad.

1.4. *La evangelización, una tarea comunitaria.* La acción evangelizadora, que estamos analizando, aparece en todos los niveles alcanzados como un quehacer imposible de reducir a la mera tarea individual, aunque sean los individuos los que inmediatamente aparecen realizándola.

Cuando la evangelización se presenta como anuncio de la proximidad del Reino de Dios, que exige una conversión y el compromiso de quienes lo acepten, la proclamación de la Buena Nueva, que Jesús inicia, es confiada por él, ya antes de su muerte, al grupo de los Doce y a la Comunidad de los discípulos que le siguen <sup>18</sup>. Fundamentalmente es esa voluntad expresada de Jesús la que confiere a la Comunidad toda la responsabilidad evangelizadora <sup>19</sup>. La realidad de la Comunidad post-pascual y los textos que expresan la conciencia de la responsabilidad comunitaria son, en este sentido, precisos. Pero es también la coherencia existente entre el Reino de Dios anunciado, que es una realidad esencialmente comunitaria, el término a quien se dirige el anuncio que es, directamente, la Comunidad de Israel y, a través de ella, toda la Comunidad humana, y la

palabra anunciadora, que es promesa de Comunidad nueva, la que da sentido a la voluntad del Señor. La aceptación de la proximidad del Reino de Dios aproxima a los que creen en la Buena Nueva y los hace una Comunidad que es ya comienzo, promesa y proximidad del Reino anunciado. En los términos de las parábolas biológicas del Reino que empleó Jesús, es *la siembra de la Comunidad nueva* que crece ya en el interior del mundo. Pero su crecimiento, evangelización, es un dinamismo biológico inherente a la misma Comunidad naciente.

Si la evangelización es misión de Cristo, hecha por el Padre, y misión de la Iglesia, hecha por Cristo, en todo caso el término de la misión es comunitario, un mundo que vive en dispersión, como consecuencia del pecado, y que es vuelto a la unidad, como consecuencia de la obra de Cristo <sup>20</sup>. La tarea evangelizadora es confiada por Cristo a la Comunidad de discípulos a la que comunica su Espíritu, como garantía de posibilidad y de continuidad real en la acción de anuncio de la proximidad del Reino. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en la conciencia de responsabilidad de la Comunidad cristiana respecto al imperativo de evangelización hay niveles diversamente afectados por la comunicación del Espíritu. Las diferenciaciones en la participación del Espíritu se manifiestan tanto en los niveles estructurales de la Comunidad como en la apropiación personal. El resultado es la presencia de distintos ministerios en la Iglesia y de diferentes vocaciones personales.

El origen de la misión se encuentra en el amor de Dios. El amor del Padre al mundo que se revela en la entrega de su Hijo <sup>21</sup>. El amor de Cristo a los hombres se manifiesta en su propia entrega “por la vida del mundo” y en la entrega que hace de la Iglesia en la misión <sup>22</sup>. Finalmente, la Iglesia es el signo sensible de la presencia del Espíritu. El hace que la Iglesia sea comunión y realiza, en la Iglesia y por medio de ella, la divi-



nización del mundo. Por eso, en la comunicación del Espíritu, que se da a los creyentes, y en la entrega de la Iglesia, que se abre en comunión hacia todos, culmina la manifestación del amor de Dios y el desarrollo de la misión. Es una nueva perspectiva que vuelve a referir la evangelización a *la Comunidad*, en la que desemboca el impulso de la misión divina. Desde este punto de vista, la evangelización es la expresión histórica del darse del Padre, del Hijo y del Espíritu. Y la evangelización encuentra su más adecuada realización en la comunicación y entrega que diga más inequívocamente el amor de Dios.

La evangelización, expresada en forma de testimonio, ha de testificar el misterio del acercamiento de Dios a los hombres, la nueva proximidad que aproxima a todas las cosas y las hace la Comunidad escatológica. Ahora bien, un testimonio con este contenido sólo puede darse con verdadero sentido y en forma creíble *en la Comunidad y desde la Comunidad*. El convencimiento del testigo de la realidad que testifica y su compromiso personal implicado en el testimonio lo encuadran inevitablemente en una Comunidad que forma parte de su mismo testimonio, le da contenido y lo hace creíble. Hay que recordar que el objeto del testimonio no es una teoría moral que se puede experimentar o no. El testimonio se refiere siempre a un hecho. Y el testimonio cristiano no es, en modo alguno, una excepción. Y el hecho que se refiere es el darse a los hombres del Padre en su Hijo Jesucristo y, consecuentemente, la comunión que se establece con Dios y de los hombres entre sí. El testimonio de este hecho, tan tremendamente comprometido en sus consecuencias, sólo puede hacerse válidamente desde una Comunidad que viva la realidad testimoniada.





## 2. Evangelización y caridad

El análisis realizado de lo que es la acción evangelizadora de la Iglesia nos ha abierto el camino para descubrir las implicaciones profundas que tiene esa acción eclesial con la caridad cristiana. Al explicitarlas ahora, hacemos posible, al mismo tiempo, la formulación del juicio de valor sobre la capacidad de evangelización de la Iglesia de nuestros días. Siguiendo los cuatro aspectos de la evangelización que hemos estudiado en la primera parte, procuraré presentar la forma en que aparece implicada la caridad en cada uno de ellos.

2.1. *La caridad, contenido esencial del mensaje evangélico.* El anuncio directo de la evangelización es *la proximidad* del Reino de Dios. Así enunciado el anuncio es común a todos los movimientos apocalípticos del judaísmo tardío y contemporáneo de Jesús. Así predicó Juan Bautista y, puesta la esperanza en este mismo mensaje, lucharon Judas Galileo y el movimiento zelote <sup>23</sup>. Lo específico del anuncio de Jesús, lo que lo diferencia de sus contemporáneos es el rostro del Dios que llega. No es el Juez airado que llega a condenar y castigar a un mundo culpable. Tampoco es el Yahvé de brazo poderoso y terrible que vuelve a liberar a su pueblo de una esclavitud política. Es un Dios, Padre y amigo, que corre al encuentro de sus hijos para perdonar siempre. Por eso, el ambiente del anuncio de esta Buena Nueva es el de la fiesta. La fiesta porque el Padre ha encontrado a sus hijos.

Este talante de amor y de fiesta, que especifica el mensaje de Jesús, califica la proximidad del Reino de Dios. Es una proximidad nueva, hecha por la proximidad de Dios, que acerca y hace próximo —prójimo—, cercano, inmediato, todo, todas las cosas. Se anulan todas las distancias físicas y morales. Es la situación que Pablo gustaba describir: “Ya no hay judío ni



griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”<sup>24</sup>. Han desaparecido las barreras y distancias raciales, culturales, sociales, que históricamente han dividido a los hombres. Lo que ha advenido es ese “*uno*” personal, que identifica al cristiano con todo y con todos.

Se comprende que un tal anuncio del Reino de Dios tenga un carácter subversivo para todos los poderes y fuerzas que afirman y defienden la realidad y los factores de un mundo dividido y enfrentado. Entonces y ahora. Por eso Jesús fue abandonado, condenado y crucificado. Era un peligro para el poder romano, para el sacerdocio y los dirigentes, bien establecidos, y para los mismos zelotes. Pero la proximidad del Reino era ésto y no se podía anunciar en otros términos. Entonces y ahora. Sin embargo, la historia de la Iglesia es testigo de la permanente presencia de una tendencia domesticadora del mensaje cristiano. La proximidad, como principio absoluto que marca el espacio del amor, y la desaparición de las barreras que distancian a los hombres son exigencias directas de toda auténtica proclamación del Reino de Dios. Ellas hacen posible la acción de la verdadera caridad cristiana, realidad de la intervención salvadora de Dios en nuestro mundo. Fuera de esas condiciones de posibilidad, la caridad ha sido domesticada hasta convertirla en una caricatura inoperante y escandalosa. Y, en consecuencia, la acción salvadora de Dios ha quedado convertida en un enigma inexplicable o trasladada al más allá de los límites de este mundo.

2.2. *La caridad, origen de la misión evangelizadora.* El análisis hecho anteriormente de la evangelización como misión de Cristo lo puso de relieve. La misión de Jesús nace del amor de Dios al mundo y se expresa en forma de una entrega total a la misión. La misión de la Iglesia nace del amor de Cristo a



los hombres y debe expresarse también en forma de un darse totalmente al servicio de la misión. Es claro, igualmente, que la radicalidad absoluta del amor de Dios exige para su expresión que la misión de Jesús y de la Iglesia se dirijan especialmente a los pobres, a los pequeños que no tienen nada que ofrecer en recompensa. Así lo hizo Jesús; así debe hacerlo la Iglesia que él envía para que continúe su misión en el mundo. Esto no es un adorno de la misión; pertenece a su esencia.

Estas líneas determinantes de la misión evangelizadora definen, al mismo tiempo, rasgos importantes de lo que tiene que ser la caridad cristiana. En primer lugar, su operatividad. La caridad es misionera; es el impulso que pone en movimiento la acción salvadora de Dios respecto al mundo. No es un mero impulso afectivo, circunstancial, ante un hombre necesitado. Es un compromiso efectivo en la permanente acción del Dios que viene a salvar al mundo. En segundo lugar, hay que afirmar que una caridad cristiana que prolonga la acción salvadora de Dios y de Cristo configura toda la existencia cristiana. Nada es cristiano si no nace de la caridad. Toda acción de la Iglesia debe ser acción de caridad; si no lo es, es un abuso, una desviación de la misión. La caridad, en tercer lugar, es mundana, se abre a la totalidad real e histórica de nuestro mundo. No viene a condenar, sino a servir y a salvar. Finalmente, la caridad está para siempre comprometida con los más pobres y oprimidos, con los que no tienen ningún tipo de poder. Supone que ellos son “los importantes” para la Iglesia, ante los que tiene, ante todo, que desempeñar su rol, su misión. Hay, por lo tanto, una esclavitud de la Comunidad cristiana, una dolorosa violencia, cuando históricamente se siente referida y su identidad definida en relación al mundo del desarrollo occidental, a las clases que tienen voz y poder, mientras que se encuentra ausente, o lejana, del llamado tercer mundo, o de los que hoy ni significan ni pueden nada.



2.3. *La caridad, fuente de la eficacia del testimonio evangelizador del Cristianismo.* El testimonio cristiano se refiere tan solo a un acontecimiento: Jesús de Nazaret, lo que él anunció y vivió. Los cristianos son sus testigos; testigos de él y del Dios que en él se reveló al mundo como misericordia y amor. La vida, la muerte en cruz y la resurrección de Jesús de Nazaret no tienen otro sentido. Pero el testimonio como forma de comunicación entre los hombres tiene sus reglas que son su gran fuerza y su gran riesgo. El testigo queda comprometido personalmente en lo mismo que testifica; forma parte del mismo testimonio; queda afectado, *marcado*, por el acontecimiento experimentado por él y del que se presenta como testigo. Por eso, si en él *está presente la marca* del acontecimiento, es como si las gentes que encuentran al testigo se encontrasen con el mismo acontecimiento en toda su fuerza real. Y, al contrario, cuando falta la marca en la persona del testigo, el testimonio ya no contagia. Ha perdido toda su fuerza de credibilidad al no ser creído por el mismo que lo testifica. El acontecimiento se pierde en el pasado. No afecta ni convence.

Por eso, el testimonio cristiano del amor de Dios, revelado en Cristo y por Cristo, exige la vivencia cristiana del amor, de un amor semejante al de Jesús. No hay escape posible si nos metemos en la dinámica del testimonio. El Cristianismo, la Iglesia, forma parte del testimonio que ella misma da. La Iglesia, el cristiano testigo, tienen que haber quedado *marcados* en todo su ser por el acontecimiento que testimonian, por la vida y mensaje de Jesús, por la revelación de un Dios que ha llegado a nosotros como amor. Y en la *marca* del testigo *se hace presente* el mismo acontecimiento con toda su fuerza persuasiva. Esto quiere decir que el cristiano y la Comunidad cristiana han de reflejar en toda su vida el amor que Cristo anunció y vivió. Entonces es Cristo mismo el que se hace presente ante los hombres en el testimonio y en el testigo. Hay credibilidad y capacidad de contagiar.



Por el contrario, cuando el testigo no aparece marcado por su testimonio, éste lleva entrañada una especie de contradicción que le resta su eficacia. Deja de ser creíble porque, de hecho, el mismo testigo no cree en él. El acontecimiento testimoniado queda perdido en la lejanía del pasado. El testimonio se reduce a una mediación para un mero conocimiento histórico de un pasado muerto. Se ha perdido la capacidad de convencer y contagiar.

2.4. *La caridad, condición de posibilidad y de realidad de la tarea evangelizadora de la Comunidad cristiana.* La Comunidad cristiana es la depositaria inmediata de la responsabilidad de la evangelización. La Comunidad cristiana tiene su origen histórico en Jesús. Inmediatamente después de su muerte, y tras la experiencia misteriosa de que Jesús sigue viviendo, la Comunidad de los discípulos aparece en el contexto histórico-religioso de Israel como un grupo de personalidad propia y diferenciada, que proclama la Buena Nueva del Reino de Dios revelada en Cristo. Los hechos históricos se concatenaron así. Pero, ¿cuáles fueron los factores realmente determinantes del nacimiento del grupo? Nos encontramos ante el fenómeno de la constitución y permanencia de un grupo carismático, en el sentido weberiano del término <sup>25</sup>. ¿Cuáles son las características de ese carisma? En otras palabras, ¿cuál es la naturaleza de la Comunidad cristiana naciente?

La respuesta que a estas preguntas da la conciencia de la Comunidad cristiana es fundamentalmente la misma en todos los niveles de la tradición del Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret es el portador indiscutible del carisma original. Jesús fue ejecutado por causa de su pretensión carismática. Dios ha resucitado al que los hombres condenaron. Dios dijo sí, contradiciendo el no que condenó a Jesús. Ese sí de Dios y la nueva vida de Jesús es afirmación de continuidad, de *continuidad*

*nueva*, de cuanto Jesús dijo e hizo. También, por lo tanto, continuidad renovada de la Comunidad de discípulos que Jesús había reunido en torno a sí. Todo tiene continuidad, reforzado por el nuevo alcance que le proporciona la experiencia de Pascua. Continuidad en la proclamación de la proximidad del Reino de Dios. Continuidad en la misión confiada por Dios a Jesús. Continuidad en el testimonio de Jesús, el “testigo fiel” de la voluntad salvadora de Dios. Continuidad en y por la Comunidad de discípulos, que creen que el Señor vive y los sigue reuniendo en torno a él.

Pero la relación que une ahora al Maestro y los discípulos es *nueva*, como es nueva la vida que vive el Señor. Consiguientemente, se hace nuevo también el vínculo que une a los discípulos entre sí. La nueva vida es la vida de Dios, abierta a ser comunicada y participada, que se da en la comunicación del Espíritu, enviado a los creyentes por el Padre y por su Hijo Jesús. El resultado es la nueva Comunidad cristiana, nacida de la comunión con Dios y con Cristo en el Espíritu, que vive en la comunión fraterna de vida, *próxima* a todos los hombres. Estas circunstancias de su nacimiento son las que sitúan a la caridad en el fundamento mismo de la posibilidad y de la realidad de la Comunidad cristiana. Lo subraya Lucas al hacer la presentación de la Comunidad cristiana de Jerusalem, en los Hechos de los Apóstoles <sup>26</sup>.

Es la caridad, que proviene de Dios, se comunica por el Espíritu de Cristo y une en fraternidad a los creyentes, la que da realidad e identidad cristiana a la Comunidad y a todas las formas en que puede expresarse su vida. Ninguna estructura, ninguna función ni actividad de la Comunidad tiene sentido si no nace del amor y expresa el amor. Lo que Pablo enseña sobre la caridad a la iglesia de Corinto tiene, ante todo, un sentido comunitario <sup>27</sup>. Si no hay caridad, no significa nada ca-



risma alguno; no es nada ninguna acción, sea la que sea, de la Iglesia. Hay Comunidad cristiana en la medida en que las expresiones de su vida, a todos los niveles, nacen de la caridad o se viven en la caridad.

También la misión evangelizadora. Como toda acción de Iglesia, recibe su identidad cristiana de su fundamentación en la caridad de la Comunidad y de sus miembros. La caridad establece y mantiene la comunión con el Espíritu, que comunica los carismas diferentes, con el Señor, que distribuye los distintos ministerios, con el Dios, que obra todo <sup>28</sup>. Y la caridad que hace la comunión entre los hermanos es la condición que hace posible la comunión con Dios. Desde estos puntos de vista, habría que cuestionarse muy seriamente la autenticidad cristiana de formas de evangelización y eficacias evangelizadoras que se resuelven en proselitismos y propagandas ideológicas, originadas en egoísmos de grupo, que desembocan en sectas y rupturas de comunión.

### 3. La capacidad de evangelización de la Iglesia actual

El análisis, realizado hasta el momento, de la acción evangelizadora y de las implicaciones de la caridad en la misma, ofrece algunas indicaciones importantes para posibilitar una respuesta a la pregunta que se hacía Pablo VI, y que recordamos, al comienzo del artículo: “Después del Concilio, y gracias al Concilio, que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia, la Iglesia ¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio...?” <sup>29</sup>. Lo indicado anteriormente da pautas importantes para una evaluación cristiana que permita la respuesta.



De un modo general se puede decir que es el índice que señale la caridad de la Iglesia el que marcará su capacidad evangelizadora. Y es la corrección y elevación de ese índice el que realmente aumentará la capacidad de evangelización. A este nivel genérico la respuesta a la pregunta no parece encerrar mayores dificultades. El problema se plantea cuando queramos concretar formas de evaluación en la Iglesia y mundo de hoy de ese índice de caridad, o cuando haya que señalar las correcciones necesarias para aumentar la capacidad evangelizadora de la Iglesia de nuestros días.

De acuerdo con lo que hemos encontrado en nuestro análisis, hay que decir que la caridad ha de expresarse, en primer lugar, en la conciencia de una proximidad nueva y gozosa al mundo y a todos los hombres, particularmente de una cercanía concreta hacia todos los marginados por la sociedad. Una Iglesia eficazmente evangelizadora tiene que comprometerse, sin ambigüedades, en hacer realidad la proximidad proclamada por Jesús. Debe reconocer la relatividad transitoria de todos los muros que la historia humana ha levantado y sigue levantando entre los hombres. No bastan las proclamaciones teóricas; debe ser un compromiso práctico.

Una Iglesia en forma, en orden a una evangelización eficaz del mundo moderno, debe ser, en segundo lugar, una Comunidad que por sí misma y por la sociedad se vea referida a los que en el mundo actual no significan nada, a los que no tienen ninguna clase de poder ni de voz. Estos han de ser para ella los evangélicamente importantes, ante los que, en todo tiempo, debe negociar su propia identidad. En la medida en que nuestra Iglesia haya corregido su vergonzante oportunismo histórico, en esa misma medida se irá haciendo más capaz, paradójicamente más capaz, para la acción evangelizadora. En la medida en que se siga situando ante los nuevos



importantes del momento social y político, en esa medida continuará encadenada y endurecida para la verdadera evangelización cristiana.

El anuncio cristiano se hace siempre en forma de testimonio. La razón es sencilla. Lo que se anuncia es un hecho, un acontecimiento, no una doctrina. Pero el testimonio actúa en la evangelización por contagio. La Iglesia tendrá capacidad de contagiar, o recuperará la capacidad perdida, si hace vida propia lo que quiere testimoniar. Sólo así se hace presente hoy el acontecimiento salvador. En el testigo y en su testimonio. Una Iglesia dividida, poderosa, alejada del inmenso pueblo de los pobres, preocupada sólo de sí misma, no convence ni contagia a nadie. Es una Iglesia contradictoria. Sólo la Iglesia coherentemente evangélica, capaz de liberarse de cuanto no nazca de la caridad ni exprese la caridad, podrá dar un testimonio convincente.

Finalmente, la Iglesia se hace capaz de evangelizar en la medida en que ella misma sea Comunidad cristiana, es decir, verdadera comunión de vida en la que encuentre expresión su capacidad para compartir la vida en todos los niveles de relaciones humanas. En este sentido, hoy, como siempre, la comunicación de bienes, espirituales y materiales, es el índice más significativo de la autenticidad de la comunión en la Iglesia. Y desde ese mismo punto de vista hay que pensar que todo crecimiento en fraternidad, igualdad y verdadera corresponsabilidad en el interior de la Comunidad cristiana significa una mayor profundidad en la comunión y, consiguientemente, en la capacidad evangelizadora de la Iglesia. En este sentido, la Iglesia actual debiera comprender la necesidad y la urgencia de llegar a ser un espacio donde los derechos de la persona humana encontrasen su pleno reconocimiento y alcanzasen su más hondo sentido. Este es también un índice de comunión especialmente comprensible para nuestro tiempo.



Una última observación que importa tener en cuenta. No todo crecimiento numérico de la Comunidad cristiana es indicio de eficacia evangelizadora. No se puede confundir proselitismo con evangelización. Los resultados estadísticos, positivos o negativos, no reflejan únicamente la mayor o menor eficacia evangelizadora de la Comunidad. La verdadera capacidad evangelizadora de la Iglesia depende, fundamentalmente, de la transparencia y flexibilidad que tenga la Comunidad cristiana al impulso del Espíritu de Cristo. El es el que evangeliza a través de su Iglesia.

Planteada así esta “cuestión fundamental”, la “respuesta leal, humilde y valiente” y el “obrar en consecuencia”, que pedía Pablo VI a la Iglesia en su carta sobre la evangelización del mundo contemporáneo, sólo puede ser un sí decidido al camino iniciado por el Concilio Vaticano II; y una llamada de atención hacia lo que significa de infidelidad al Espíritu los recelos y retrocesos en un camino emprendido de renovación profunda de la Comunidad cristiana.



## NOTAS

1. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 2.
2. Pablo VI, *Ev. nunt.*, n. 4.
3. Pablo VI, *Ev. nunt.*, n. 5.
4. Mc 1, 14s.
5. Mt 10, 7; Lc 9, 2.
6. Lc 10, 29ss.
7. Jn 20, 21.
8. Jn 3, 16s.
9. Mt 5, 43ss.
10. Cf. Lc 6, 36.
11. Jn 15, 13.
12. 1 Jn 1, 1; cf. Lc 1, 2.
13. 1 Jn 1, 3.
14. Jn 8, 27s; Apoc 1, 5.
15. Jn 17, 21.
16. Act 2, 42.44.
17. Rom 15, 26 (gr.); cf. 2 Cor 8, 4; 9, 13 (gr.).
18. Mc 3, 14; Lc 9, 1s; 10, 1.11.
19. Mt 28, 18s; Mc 16, 14ss; Jn 20, 21.
20. Jn 11, 50s; 10, 14-17.
21. Cf. Jn 3, 16.
22. Jn 6, 51; cf. Jn 20, 21.
23. Cf. Act 5, 31; Mt 3, 2.
24. Gal 3, 28; cf. Rom 10, 12; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11.



25. Cf. M. Weber, *Economía y Sociedad*, 2 vols. FCE, Mexico 1969, I, p. 193.
26. Act 2, 42ss. Esa presentación se hace en el contexto de la comunicación del Espíritu en la fiesta de Pentecostés.
27. 1 Cor 13, 1ss. Ese sentido eclesial viene dado por el contexto comunitario que domina como perspectiva en todo el c. 12 y en la comprensión de los carismas.
28. 1 Cor 12, 4ss.
29. Pablo VI, *Ev. nunt.*, n. 4.

# MEDIACION ASISTENCIAL Y POLITICA DE LA CARIDAD

---

Por Luis González-Carvajal Santabárbara

## LA IGLESIA ENTRE EL NARCISISMO Y EL SERVICIO

Cristo, que no vino a ser servido sino a servir (Mc 10, 45), fue llamado con justicia por la Tradición Apostólica “el Gran Diácono”<sup>1</sup>. La Iglesia, continuadora de su misión (Jn 20, 21), se considera a sí misma como el *diaconos* de la sociedad.

Desde el principio se crearon cauces para hacer más eficaz el servicio mutuo. Primero fueron los diáconos. Ellos, naturalmente, no sustituían el amor de la comunidad (Hech 2, 44-45), sino que lo canalizaban (Hech 6, 1-4).

Aunque la Iglesia ha conservado siempre el orden de los diáconos, su cometido original se fue desdibujando a través de los siglos hasta quedar reducido, sobre todo a partir de Trento, a la acción litúrgica.



Sin embargo, la acción que antaño realizaban ellos la fueron asumiendo determinados institutos religiosos y organizaciones seculares. Naturalmente que tampoco éstos pretenden suplir el amor de la comunidad. Hay que dejar bien sentado que ni la Iglesia ni ningún cristiano pueden delegar en dichos grupos el ejercicio de la caridad, como tampoco le es lícito a nadie delegar en las comunidades contemplativas su participación en la celebración litúrgica. Es toda la comunidad cristiana la que se ha descrito a sí misma como “ecclesia caritatis”.

Sin embargo hay datos alarmantes: El 36 por ciento de los católicos españoles rechazan abiertamente como comportamiento básico de su vida el amor al prójimo, y el 44 por ciento opina claramente que no es posible seguir las exigencias de la justicia en cuestiones de dinero o negocios <sup>2</sup>.

Esta podría ser una consecuencia de las prioridades que la misma Jerarquía establece: Cuando en la XXV Asamblea del Episcopado Español (22-27 Noviembre 1976) se preguntó a los obispos qué líneas fundamentales debían elegirse como preferentes para los próximos años, ni uno solo quiso que fuera en primer lugar la número 9, que se titulaba: “La acción caritativa y social de la Iglesia al servicio de la promoción y liberación del hombre”. Tampoco la votó nadie en segundo lugar, y hubo un solo obispo que la votó en tercer lugar <sup>3</sup>.

Todos los votos fueron para acciones intraeclesiales: Presentación del mensaje cristiano, integrar el pluralismo en la unidad de la fe, desarrollar el pensamiento cristiano, promover la renovación de la vida espiritual, etc.

Nada tiene de extraño entonces que, según la encuesta que se hizo hace tres años a las parroquias urbanas, el tiempo que dedican los sacerdotes a organizar la acción social y caritativa



de sus comunidades sea mínimo, no sólo respecto al que dedican a los servicios de culto o actos litúrgicos en sus diversas formas, sino incluso muy por debajo del que dedican a atender el despacho parroquial <sup>4</sup>. La nuestra sigue siendo más la Iglesia del levita y del perito de la Ley que la del samaritano.

Siempre ha habido dos mentalidades eclesiásticas: La de los preocupados sobre todo en asuntos intraeclesiales, doctrinales o disciplinares, y la de los preocupados por la misión. Sobre todo a partir del siglo XVII dominó claramente la primera mentalidad, ocasionando así una Iglesia ajena, cuando no opuesta, al avance de la ciencia, de la lucha por la justicia y al mundo moderno en general.

Para una Iglesia que se ha definido a sí misma como servidora de la humanidad nada debería serle tan ajeno como el narcisismo, el dedicar la mayor parte de sus energías a cuidarse a sí misma.

Como afirmó el Sínodo de 1971: “Si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo” <sup>5</sup>.

## LAS MEDIACIONES DE LA CARIDAD

A la vista de los datos anteriores, ¿cómo habrá que interpretar el título de “ecclesia caritatis”, que recorre de arriba a abajo la Constitución Dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II?



Un amor abstracto, sin ninguna manifestación concreta, sencillamente no es amor. El amor necesita siempre de mediaciones. No pudo prescindir de ellas el amor de Dios (“Tanto amó Dios al mundo que le dio a su único Hijo”, Jn 3, 16), ni puede prescindir de ellas la caridad de la comunidad cristiana (“Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad”, 1 Jn 3, 18).

En consecuencia, para librar de la abstracción al amor al prójimo tendremos que preguntar como el doctor de la Ley: “¿Quién es mi prójimo?” (Lc 10, 29).

Si respondemos: “Juan López, que no tiene trabajo”, la caridad se manifestará en obras de asistencia y promoción.

Si respondemos: “Un millón de parados, dos millones de ancianos con ingresos inferiores a 5.000 pesetas...”, la caridad se manifestará en una acción política.

Y no se trata de elegir uno de los dos caminos. Ambas mediaciones de la caridad (la asistencial y la política) son necesarias y se exigen mutuamente, porque si bien es cierto que la caridad necesita de tales mediaciones hasta el extremo de que sin ellas desaparece, no es menos cierto que no puede reducirse ni agotarse en ninguna de ellas. Desgraciadamente ha ocurrido con frecuencia lo contrario, y si hoy está tan devaluada la palabra “caridad”, es porque la hemos identificado con una sola de sus mediaciones: la limosna.



## MEDIACION ASISTENCIAL

Nadie podrá acusar a la Iglesia de advenediza en el campo de la asistencia social. Ha sido una tradición ininterrumpida el servicio cristiano, de tú a tú, a los más necesitados.

La comunicación de bienes se dio desde un principio. Pablo la organiza no sólo dentro de cada comunidad, sino entre las distintas comunidades (Rom 15, 25-28; 1 Cor 16, 1-3; 2 Cor 9, 1-15; Gal 2, 10; Fil 4, 10-20), y esa práctica no se perdió nunca <sup>6</sup>.

Es interesante señalar que en las comunidades cristianas de cierta importancia se llevaba incluso un censo de los asistidos para evitar ayudar a los parásitos o a quienes debían ser asistidos por sus hijos o por sus familiares (la comunidad de Cirta, en Africa, por ejemplo).

La Iglesia de Roma, hacia la mitad del siglo III, atendía a unos 1.500 indigentes y, siguiendo su ejemplo, muchas de las comunidades cristianas de la época tenían almacenes de ropa para los necesitados.

En el siglo X, la abadía de Cluny llegó a contar 17.000 asistidos en un solo año; y después de las cruzadas, sobre todo en los siglos XIV y XV, la Iglesia había creado una red de hospitales y hospicios que cubría casi todas las ciudades y pueblos importantes de Europa.

También en el campo de la promoción, la Iglesia fue abriendo camino: Arrasadas por los bárbaros todas las instituciones educativas del Imperio Romano, a partir del siglo IV en la cristiandad oriental y desde el V en la occidental, se multiplicaron las escuelas monásticas, parroquiales y catedralicias.



Pero las sociedades modernas van asumiendo poco a poco las tareas de asistencia y promoción que antaño realizaba la caridad cristiana, por lo que no podemos dejar de preguntarnos si quedará sitio para la acción de la Iglesia.

Como primera respuesta no podemos ignorar que en nuestros satisfechos “estados de derecho” quedan muchísimos marginados. Hasta ayer mismo la clase obrera podía considerarse marginada en conjunto. Hoy se ha encontrado con la atención preferente de las centrales sindicales y de los partidos políticos, gracias a su rentabilidad sociopolítica como cantera de militantes y de votos. Pero en una sociedad regida por el “do ut des” quedan ahora marginados aquellos que ni siquiera esa rentabilidad tienen, por ejemplo, los alcohólicos, subnormales, enfermos mentales, o esos hombres que describía trágicamente no hace mucho el “Centro de Información y Acogida para transeúntes-marginados” de la Vicaría VIII de Madrid:

“¿Qué se le puede ofrecer a un hombre de 50 años que durante toda su vida ha bebido, ha sido tratado en su enfermedad, ha estado ingresado en centros hospitalarios y, sobre todo, ha perdido las ganas de vivir cuando tenía 28 años? ¿Qué les ha ofrecido la sociedad, y en concreto el Estado, a hombres de esta edad, muchos abandonados por sus padres cuando eran niños? Se les ofreció la libertad, cuando no sabían lo que era. Se les recluyó en prisión, cuando todavía eran adolescentes. Se les negó la oportunidad de la cultura y de los oficios. Se les negó todo tipo de trabajo honrado. Hombres que fueron marcados al nacer, crecieron sin amor, vivieron sin la confianza en alguien, se escribe su historia sin ni siquiera escucharles en su desesperación. A estos hombres que adquirieron su enfermedad en una cuneta o en una chabola y, en su andar por la vida, nada se les ha ofrecido con el calor hu-

mano. Sólo palos y ofertas para competir con otros que estaban mejor preparados. Estos hombres llevan en su cara la amargura y hasta su cuerpo se niega a seguir adelante.

¿Qué les ofrece la sociedad, ahora que ya no pueden más?

Las residencias son para los ricos o para los que cotizaron a la Seguridad Social.

Los transeúntes-marginados, a los que nos referimos en este capítulo, a los llamados 'pobres-desgraciados', ya no los reciben ni en las cárceles ni en los hospitales" <sup>7</sup>.

Sólo les queda la caridad de la Iglesia que encontrará en su dedicación a ellos una traducción actual de aquel "cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, *porque no te pueden corresponder*" (Lc 14, 13-14).

De hecho, el amor de Jesús se manifestó preferentemente por aquellos que la sociedad bienpensante de su tiempo no consideraba dignos de amor: Leprosos, publicanos, prostitutas...

También el amor del cristiano debe ponerse en funcionamiento cada vez que se encuentra con alguien que tiene la mano extendida para recibir y no tiene nada que ofrecer. Ese será un signo distintivo de la Iglesia de Cristo, como notó con perspicacia el marxista italiano Lucio Lombardo-Radice:

"Desde un punto de vista cristiano es también importante dedicarse a una criatura humana, cuidarla y amarla, aunque esta entrega nuestra sea improductiva. Para el cristiano es importante dar todo su tiempo con gozo y alegría al enfermo incurable, y dárselo 'gratuitamente'; para el cristiano es importante acompañar con amor y con pa-



ciencia al anciano, ya 'inútil', en su camino hacia la muerte; es importante cuidar bondadosamente a los seres humanos 'últimos', a los más infelices y a los más imperfectos, incluso a aquellos en los que resultan ya casi indistinguibles los rasgos humanos" <sup>8</sup>.

Por otra parte, no admitimos que la acción social y caritativa de la Iglesia deba quedar relegada a aquellos campos donde no pueda llegar la acción pública y, por tanto, esté llamada a desaparecer, si un hipotético día el Estado pudiera atender por sí mismo todas las necesidades. Es verdad que la Administración pública tiene la obligación de garantizar a todos los ciudadanos las prestaciones sociales que garantizan las Declaraciones de Derechos Humanos, pero eso no supone que deba hacerlo siempre por sí mismo. Sería un totalitarismo intolerable que el Estado quisiera monopolizar la gestión de todos los servicios sociales. Una sociedad democrática debe reconocer, apoyar y hasta subvencionar las iniciativas de los grupos intermedios, y coordinarlas dentro de una programación global. Así se pronunció el profesor Ernst Friesenhahn en el reciente Simposio que organizaron las U.P. de Comillas y Salamanca sobre el "modelo alemán" (13-15 de Marzo de 1978):

"Del carácter de Estado de Derecho liberal y democrático, resulta que el Estado sólo puede desarrollar actividades propias y crear Instituciones propias cuando las actividades y organizaciones de la previsión social 'libre' resultan insuficientes, o no se utilizan por parte de los necesitados por motivos ideológicos o políticos" <sup>9</sup>.

Por otra parte, la Iglesia no debe sentir ningún dolor al ver a la Administración pública o a otros grupos privados trabajando en los campos que durante siglos cultivó ella en exclusiva, sino más bien la profunda alegría de ver que el fermento



ha hecho fermentar la masa. La convicción, hoy universal, de que todo hombre tiene derecho a la cultura no habría aparecido sin aquellas escuelas y universidades que la Iglesia creó; como el reconocimiento del derecho a una asistencia sanitaria puede considerarse hijo de aquella extensa red de hospitales que creó la Iglesia cuando ningún Estado creía que tenía obligación de hacerlo.

Podemos afirmar sin triunfalismos que los derechos humanos modernos son frutos maduros de la caridad cristiana. Pero siempre irán desfasadas las codificaciones legales con respecto al amor imaginativo. La caridad no debe perder nunca esa misión de pionera de la justicia, de exploradora de tierras ignotas. Sería bonito que cuando los demás lleguen, ella esté siempre más adelante ya. Debe ser inquieta y sentirse siempre como “los extraños y forasteros sobre la tierra” (Heb 11, 13). Debe estar mirando la ciudad prometida y buscando constantemente cielos nuevos y tierras nuevas que deban fermentar. De modo que, cuando considere que un servicio está cuantitativa y cualitativamente bien atendido por otros, aunque nadie le pueda negar su derecho a permanecer allí, haría bien en abandonarlo para ir más adelante. La Iglesia no pretende aserrar serrín.

Esta evolución podríamos llamarla paso de la suplencia a la animación. El *Secours Catholique* francés lo ha entendido muy bien cuando se ha propuesto la construcción de obras asistenciales de vanguardia (últimamente, por ejemplo, una residencia económica para familiares de los enfermos hospitalizados, que tienen que permanecer en París mientras dure el tratamiento); pero no construye todas las que serían necesarias, sino solamente una que sirva como estímulo y modelo anticipador para la intervención pública. Así se materializa la afirmación de que “la razón de ser de la Iglesia es actuar como fermento y como alma de la sociedad” (GS, 40).



## MEDIACION POLITICA

La mediación asistencial de la caridad que hemos estudiado hasta aquí, es necesaria pero no suficiente. Como dice Michel Verret: “Lo que la moral atea reprocha al amor religioso, no es amar. Es no amar bastante. No saber llevar el amor al nivel de una verdad práctica”<sup>10</sup>.

Y es que, en efecto, la mediación asistencial de la caridad basta cuando el samaritano se encuentra un hombre tendido al borde del camino que va de Jerusalén a Jericó, pero, cuando son muchos los hombres asaltados, se hace imprescindible cambiar el trazado de la carretera para que deje de ser peligrosa.

O, ya sin metáforas, hay que modificar la estructura global de la sociedad si queremos luchar contra la causa de las injusticias y no limitarnos a paliar sus efectos. Verret afirma tajantemente: “El amor moderno es político o no es amor”<sup>11</sup>.

Debemos reconocer, sin embargo, que la Iglesia ha aparecido desde el principio mejor preparada para repartir limosna (de rico a pobre) que para transformar la sociedad creando una en la que no haya ni pobres ni ricos. No hace mucho lo constataba dolorido Manuel Anguita:

“Muchos comunistas hemos llegado a nuestra opción de clase partiendo de una vivencia cristiana, que pasa por la militancia sincera en organismos e instituciones que creíamos con suficiente ‘garra’ para transformar la sociedad. Con dolor hemos ido viendo y descubriendo que no”<sup>12</sup>.



No podemos olvidar, de todas formas, que los primeros movimientos revolucionarios de Europa, inspirados en las concepciones de Gioacchino da Fiore, de Johan Huss y de Thomas Münzer, se fundaban en una aspiración a realizar el Reino de Dios. En Febrero de 1525, los campesinos de Suabia propusieron sus reivindicaciones en doce célebres puntos: Abolición de la servidumbre, libre disfrute de la caza, supresión de los diezmos... El 15 de Mayo tuvo lugar en Frankenhausen la batalla definitiva que terminó con la “guerra de los campesinos”, en la que Münzer cayó prisionero y luego fue decapitado.

Para valorar adecuadamente tales acontecimientos basta decir que Engels escribió que no había habido progreso revolucionario desde Thomas Münzer hasta la segunda mitad del siglo XIX <sup>13</sup>.

Pero a partir de esa segunda mitad del siglo pasado, si hemos de ser sinceros, tendremos que reconocer que, aunque la Iglesia posee el mensaje de liberación, con frecuencia son otros los que liberan. Y, a pesar del cambio dado en los últimos años, todavía el último Informe FOESSA constataba que en España el grado de interés político decrece con la religiosidad <sup>14</sup>, lo cual es una consecuencia lógica de haber considerado la salvación cristiana como una realidad absolutamente extramundana. Recordemos, por ejemplo, los títulos de algunos capítulos de un famoso libro del P. Nieremberg, que alimentó la espiritualidad católica en nuestro reciente pasado: “Cuán breve sea la vida; razón por la cual debe despreciarse todo lo temporal”, “la mudanza de las cosas temporales las hace dignas de desprecio”, “de la pequeñez de las cosas temporales”, “por el propio conocimiento se puede conocer el uso de las cosas temporales, y el poco caso que hemos de hacer de ellas”, etc. <sup>15</sup>



Para ese catolicismo de trascendencia, la salvación cristiana se orienta hacia las personas, no hacia las instituciones, grupos o estructuras; se propone únicamente cambiar el interior del hombre librándole del pecado. El error está en localizar el pecado exclusivamente en el fondo de cada hombre e ignorar su dimensión estructural.

Precisamente, la intuición profunda de los hagiógrafos, que dio origen al relato genésico del pecado original, fue que en el mundo hay más cantidad de mal del que resultaría sumando las malas voluntades individuales.

Entendido así el pecado, es evidente que la redención no se agotará en la conversión individual, sino que tendrá también una dimensión estructural. Con acierto, la Conferencia de Medellín habló de una crítica estructural, no sólo individual, de la injusticia en el Continente, llegando a denunciar sus “estructuras de pecado” (Doc. II, 1).

Precisamente, esa dimensión estructural de la redención cristiana es la que se corresponde con la mediación política de la caridad.

Aquí conviene recordar unas palabras no suficientemente conocidas de Pío XI:

“El campo político abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la caridad de la sociedad”<sup>16</sup>.

No debemos, pues, considerar la política como una actividad independiente del amor, sino como una mediación de





éste. El mismo Che Guevara afirmaba: “Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor”<sup>17</sup>.

Dentro de esta concepción, la política encuentra su lugar exacto en la vida cristiana cuando se le aplica la ley anunciada ya anteriormente: Si la caridad necesita siempre de mediaciones (en este caso, políticas), nunca se agota en ellas. Precisamente de ahí se deriva el *pluralismo* político de los cristianos, que no existiría si no hiciera falta ninguna mediación o si una de ellas se impusiera como la única posible:

“El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes” (GS, 75).

“Es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes” (OA, 50).

Determinados cristianos, tanto por la derecha como por la izquierda, han identificado hasta tal extremo su opción cristiana con su opción política, que no admiten la posibilidad de que otros creyentes hagan opciones diferentes sin mala conciencia. Son hombres que han hecho lecturas ideológicas de la Biblia para deducir su opción política de la misma revelación. Valgan dos ejemplos contrarios:

“La Iglesia no se contradistingue de la Jerarquía civil ni del Estado católico. Jerarquía eclesiástica y Jerarquía civil y pueblo cristiano, unidos por la caridad y el amor, constituyen este Miembro del Cuerpo Místico de Cristo que se llama España”<sup>18</sup>.

“La práctica mesiánica, en cuanto que es llevada por el círculo Jesús + discípulos, es una práctica que proviene de las clases dominadas y, por escandaloso que resulte a los oídos piadosos, una práctica de lucha de clases”<sup>19</sup>.



Nosotros sostenemos que una decisión política concreta no se puede deducir nunca directamente de los datos de la revelación. La fe no nos ahorra ni el análisis de la realidad ni el riesgo de la decisión equivocada.

La fe nos pone en guardia, en cambio, contra la pretensión de cualquier opción política de convertirse en la salvación. La política, como arte y ciencia de lo posible, no nos dará nunca lo imposible: Esas transformaciones radicales que el creyente espera de Dios. El cristiano no tiene ese “optimismo militante” de que habla Bloch <sup>20</sup>, sino una esperanza que será siempre “contra toda esperanza” (Rom 4, 18), porque espera que un día se hará justicia no sólo a los vivos, sino también a los muertos. Estamos con Girardi cuando afirmó: “Yo no soy marxista, no porque rechace la esperanza marxista, sino porque me resulta insuficiente” <sup>21</sup>.

Precisamente por eso ningún poder político puede esperar del cristiano una adhesión *incondicional*. Esta la reserva para el Reino de Dios:

“El cristiano molesta a los poderes establecidos, porque siempre está ‘en otra parte’ y los poderes nunca están seguros de él. Pero por la misma razón inquieta a los revolucionarios: Los revolucionarios nunca sienten al cristiano ‘totalmente’ con ellos. El cristiano es un mal conservador y un revolucionario poco seguro” <sup>22</sup>.

Las hojas “Eucaristía” lo expresaron felizmente: “Si has tomado partido por la justicia, piensa que la justicia está por encima de tu partido” <sup>23</sup>.

## LA EPIFANIA DEL AMOR DE DIOS

La caridad, en sus mediaciones asistencial y política, tiene eficacia evangelizadora. Las palabras proclaman la llegada del Reino de Dios y las obras acreditan el mensaje porque empiezan a hacer presente la utopía. Tan sólo allá donde las manos del hombre no vacilan en brindarse con solicitud a la obra del amor, la boca puede anunciar el amor de Dios.

Así como Israel experimentaba la presencia salvífica de Dios en la liberación de la esclavitud de Egipto, así también hoy sentiremos su paso leyendo con ojos de creyente la historia.



## NOTAS

1. *La Tradition Apostolique* (ed. Dom Botte. Múnster. Westfalen 1963) pp. 26-27.
2. Fundación FOESSA: *Estudios sociológicos sobre la situación social de España. 1975* (Euramérica, Madrid 1976) pp. 566-568.
3. *Líneas fundamentales de acción pastoral* (Publicaciones de la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1977) p. 53.
4. *Parroquia urbana, presente y futuro* (Comisión Episcopal de Pastoral, Madrid 1975) pp. 320-321.
5. Sínodo de los Obispos 1971: *Documentos* (Sígueme, Salamanca 1972) p. 67.
6. Robert Herrmann: *La charité de l'Eglise, de ses origines a nos jours* (Salvator-Multhouse, Strasbourg 1961).
7. Revista "Cáritas" núm. 157 (Julio 1977) p. 23 (135).
8. Varios: *Los marxistas y la causa de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1976) p. 27.
9. "Vida Nueva" (1 de Abril de 1978) p. 27.
10. Michel Verret: *Les marxistes et la religion. Essai sur l'athéisme marxiste* (Editions sociales, Paris, tercera edición, 1965) p. 159.
11. Michel Verret: *o.c.*, p. 153.
12. "Mundo Obrero" núm. 10 (10-15 de Marzo de 1978).
13. Karl Marx-Friedrich Engels: *Sobre la religión*. Edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate (Sígueme, Salamanca 1974) p. 214.
14. *Síntesis actualizada del III Informe Foessa. 1978* (Euramérica, Madrid 1978) pp. 656ss.
15. Juan Eusebio Nieremberg: *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* (Imprenta y Librería de la Vda. e Hijos de J. Subirana, Barcelona 1885).



16. Pío XI: *Discurso a la Federación Universitaria Católica Italiana*, 18 de Diciembre de 1927.
17. Níls Castro: *Che y el modo contemporáneo de amar*, en “Casa de las Américas” núm. 58 (1970) pp. 124ss.
18. García Rodríguez: *Teología de la política* (Segovia 1952) p. 161.
19. Fernando Belo: *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Verbo Divino, Estella 1975) p. 388.
20. Ernst Bloch: *El principio esperanza* (Aguilar, Madrid 1977) t. I, p. 191.
21. Julio Girardi: *Cristianismo y liberación del hombre* (Sígueme, Salamanca, segunda edición, 1975) p. 50.
22. Merleau-Ponty: *Sens et non sens* (Paris 1968) p. 315.
23. Hoja “Eucaristía” del 26 de Septiembre de 1976.



# **LAS MEDIACIONES PERSONALES DE LA CARIDAD**

---

**(Meditaciones en esperanza, contra esperanza)**

Por Andrés Tornos

En la segunda parte de este número de Corintios XIII intentamos compartir algunas reflexiones sobre la forma en que se haría presente el amor de Dios, que es el buen anuncio de Dios, en nuestro amor a otros; y cómo se haría presente de manera normal, espontáneamente reconocible.

Primero se exige del amor de Dios que no se haga presente sólo en sentimentalismos, sino que llegue a la verdad de la acción en el encuentro con situaciones de necesidad o de injusticia. Pero este tema se ha tratado en el artículo anterior.

También se espera del amor de Dios que se haga atmósfera respirable en toda su anchura, llamada personal y semilla de experiencias; tal ocurre con las grandes realidades que se encarnan en símbolos, misterios y fiestas, comunitariamente celebradas. Pero este tema se reserva para el artículo siguiente.



Mi aportación debe concretarse en el campo de expresiones del amor no tratadas por esos dos artículos, los cuales reflexionan sobre exigencias operantes y celebración sacramental.

Empezaré tratando de cómo se expresa la caridad en el suelo de lo humano, para aclararme sobre lo que deberá ser la caridad que exprese lo de Dios. Luego me fijaré en lo que ocurre con la caridad en nuestro tiempo: su confinamiento a zonas restringidas de la vida y a asuntos secundarios. Después trataré de interpretar lo que ocurre con nosotros cuando aceptamos este confinamiento: la lógica de soledad, manipulación y anonimidad en que entramos, de la que no queda ninguna salida lógica. Es desde esta perspectiva desde donde trataré de expresar el valor que veo en el testimonio de lo interpersonal, para expresar mediante él la verdad del Evangelio.

## 1. El suelo de lo humano

Solemnemente he llamado a este escrito: “Mediaciones personales de la caridad”.

mediaciones: esas expresiones sensibles y cercanas, mediante las cuales puede llegar a nosotros lo que suele resultar lejano.

personales: las que se caracterizan por pertenecer a eso íntimo de la gente y de nosotros, que no es asunto general ni cosas cosificadas y que llamamos “lo personal”. Quizás se refiere a todo lo que se vive con verdadero significado humano.

Queriendo, pues, compartir algo sobre mediaciones personales de la caridad, tengo que ocuparme de las expresiones de





ésta tocantes a lo íntima y significativamente vivido, no a ideas y cosas que “están ahí” y pueden ser estupendas para alimentar cerebros y estómagos de robot.

Si queremos empezar tocando suelo, una manera de empezar es ir revisando algunas expresiones de amor humano que tocan a lo íntimo y no meramente a asuntos generales o cosas cosificadas.

Primer descubrimiento elemental: no hay otras expresiones (o mediaciones) del amor que las personales. Porque donde hay amor, lo que se llama amor, todo toca en lo íntimo. Ya pueden remediarse cosas en la acción asistencial y política; si no ha funcionado la fibra personal, la fibra de lo íntimo, ahí no se expresaba lo que en lenguaje corriente y diario se llama amor (“se casó por honradez, porque le venía un niño, pero no por amor”). Ya puede haber celebraciones o fiestas; si no han vibrado las fibras de dentro, no era una fiesta de amor.

Segundo descubrimiento elemental: las mediaciones del nivel de lo personal son muy fáciles, muy difíciles y no dependen sólo de las formas de expresión. Son muy fáciles, porque eso íntimo de cada uno, que vibra cuando se está al nivel de lo personal, puede conmoverse simplemente con un gesto, o con una palabra, o por una manera de vestirse, o, desde luego, con acciones valiosas e importantes. Pero es difícil, porque esas mismísimas expresiones o mediaciones que con unos valen, pueden no valer para expresar amor a otras personas; o incluso tratándose de las mismas personas, pueden no valer en cuanto cambie el contexto. Ofrecer ayuda puede ser amor y puede ser un insulto, al menos en el suelo del amor humano. El que por mediación de ayudas o fiestas no se insulte, sino que se exprese amor, depende del momento en que ocurra, de lo que ha ocurrido antes y de las circunstancias que rodean la oferta.



Tercer descubrimiento elemental: las mediaciones o expresiones personales del amor son las relaciones humanas más verdaderas y las más falsas. Las más verdaderas, porque solamente ellas pueden traspasar la superficie de las cosas, de las generalidades y de los deberes formales, sin cuyo traspase no hay lo humano, aunque haya cosas muy buenas. Las más falsas, porque al no estar inevitable ni establemente vinculadas a lo que se expresa mediante ellas, contrabandean infinita cantidad de fingimientos, inhibiciones, chantajes, evasiones de lo que hay que hacer, etc. Un caso típico es el de las lágrimas, con que tan a menudo se toca la fibra más íntima de alguien para expresarle solidaridad cálida e inocente, por encima de cualquier prestación objetiva; el lenguaje popular sabe de sobra que hay lágrimas de cocodrilo.

En resumen: las conductas mediante las cuales se expresa el amor son siempre conductas de vibración interpersonal o rotundamente no expresan amor. Son fáciles y difíciles, porque cualquier conducta vale; pero tiene que tomarse el momento del otro y al otro mismo tal como son, al margen de todo cuadrículamiento esquemático. Son las más verdaderas y las más falsas, porque sin ellas el esquema puede tomar el lugar del hombre y con ellas el teatro puede usurpar el lugar de la realidad.

## 2. El aire del tiempo

No sabemos qué tiene, pero algo se respira que puede ser muy sano. Queremos hechos, y también nuestros derechos, y respeto. No creemos que hacia ahí se avance mucho con actos de amor o prédicas sobre lo personal del amor.

Esto dicen nuestros convencimientos, refiriéndose al inmenso mundo de cosas que tenemos en nuestra lista particular



de lo que debemos recibir de otros. También tenemos una lista reconocida de lo que debemos aportar. Es un poco más corta, porque somos, a fin de cuentas, muy limitados, y es más lo que necesitamos recibir que lo que podemos aportar. Tampoco en esta lista está muy valorado lo interpersonal del amor, en comparación con la eficiencia.

Pero había una vez una ama de casa que tenía muy pensado lo de la alimentación. Y se había hecho una lista de todo lo que en casa necesitaban comer. Extraño, ¿cómo podía ser que se hubiera olvidado de las vitaminas? El caso es que se había olvidado y en su casa, a pesar de todo, se chupaban los dedos, porque tomaban muchos pasteles de postre. Pero la fruta, ni verla. Lo que pasó fue que todos enfermaron de beri-beri. Porque las vitaminas, aunque no estuvieran en la lista, seguían haciéndoles falta.

Y un vecino dijo: “¿Es verdad que no tenemos lo del amor en la lista de las cosas importantes?” Pero otro repetía: “Quiero doblones y no buenas razones”.

Esto está en el aire del tiempo.

También son de nuestro tiempo los laboratorios que analizan la polución del aire. Y, metidos en análisis, la cuestión que aquí hay que preguntar es si nuestra atmósfera está más contaminada con las etéreas inquietudes por lo personal del amor o más bien con los convencimientos que nos hacen fruncir el ceño ante los guiños de lo interpersonal.

Había manómetros para medir las dos contaminaciones. Pero dicen que subieron tanto que todos los aparatos se rompieron. Y eran contaminaciones especiales. Como las de una pócima preparada a la vez con su veneno y su contraveneno.



Lo extraño era que se seguía bebiendo. Y uno se contraenvenena con desconfianzas y así no termina de ilusionarse con la droga de lo interpersonal; pero sigue igual de drogadicto.

Y entonces empezaron a buscar los porqués.

Desde luego que la adición a los temas de lo interpersonal está en el aire. Y no sólo en el aire de los cines, de cada discusión familiar, del tasqueo con los amigos y de las industrias erótico-corporales. Hasta los políticos quieren presentarse como personas entre personas y la publicidad gusta de remedar lo informal e inmediato del encuentro interhumano, no contentándose con lo escuetamente objetivo.

Esto hace difícil cualquier argumentación sobre lo importante que es lo interpersonal en nuestro mundo moderno. Todo el mundo está de antemano convencido de eso, y el convencimiento no nos vale para nada.

### 3. Confinamientos

O tal vez sí que nos vale el convencimiento profundo de que lo interpersonal es enormemente importante. Nos sirve para suponer que constantemente querrán engañarnos con ello y para que nos construyamos dentro de nosotros un tribunal de autenticidad y limpieza de sangre, que trabaja a jornada completa. Se trata de que no nos engañen con lo interpersonal.

Otros tribunales confinan a los individuos socialmente peligrosos. Y éste empezó igual. Primitivamente se apoyaba en normas tribales y negaba reconocimiento social a todas las formas de intentar relaciones interpersonales que no estuvieran sancionadas con los tabúes de la etnia. Luego empezó a regirse



por principios religiosos y humanistas, guiándose entonces por la ética para confinar diversos tipos de lo interpersonal.

Se diría que hoy el procedimiento ha cambiado del todo. Son tantas las pretensiones de autenticar el acceso a lo interpersonal, que nuestro fuero interno no se molesta en revisarlas todas. Solamente atiende a unas pocas: a las que se refieren a lo sexual, a las que se refieren al círculo de los amigos más cercanos y a las que se refieren a lo absolutamente intrascendente.

Lo serio del amor interpersonal está confinado ahí, para bien y para mal, a fin de que no nos perturbe.

Confinamiento ahí, como procedimiento socializado e implacable. Fuera de ese terreno se permite jugar a lo interpersonal —y se juega mucho—. Pero se prohíbe creer en ello, bajo pena de que a uno le vuelvan loco y le traigan de corolla.

Yo he oído decir que es trágico un mundo como el nuestro, por lo terriblemente despersonalizado que está. Pero me pienso que no es inocente el confinamiento de lo personal en terrenos depotenciados, especie de reservas de indios, donde no están los tiestos que ahora hay que regar ni los hierros al rojo que se trata de forjar. Y me pienso que al confinamiento cooperan todas las iglesias negras, rojas, doradas y grises. Y no suelo soñar que el mundo está lleno de iglesias de éstas, porque casi nunca puedo dormir a fuerza de los gritos que da la gente que se estrella con ellas.

Confinado y todo, lo interpersonal de nosotros es una fuerza enorme. Pero con el confinamiento suele volverse amañado, raquíutico o chalado.



Y, entonces, otra vez: mediaciones interpersonales, ¿para qué? ¿No son mediaciones de lo tarado, confinado en la impotencia? Y el desconfinador que lo desconfinare, ¿no tendrá que ser un desconfinador genial?

#### 4. El exilio de lo no exiliado

Había una vez un rey que exiló a todos los empresarios e intelectuales. Los que se quedaron vivían como abandonados.

No. Exiló a todos los artistas, los poetas y los que tenían buen gusto.

Tampoco. Exiló a todos los pájaros que sabían cantar, a todos los que conocían algún juego de niños y a todos los que sabían o soñaban saber lo que era hacer el amor.

Entonces, un ángel trepó por las constelaciones, recortó del cielo la estrella amarga, que su nombre es ajeno. Y frotó con ella todos los ojos, los oídos, las manos, los pies y el corazón de la gente.

Y entonces no pasó nada raro. Era exactamente como lo de ahora.

Se puede imaginar la historia de muchas maneras. Pero lo nuestro es intuir qué ocurre cuando se confina a lo interpersonal en el territorio de los fines de semana; de lo superficial; del mundo-ficción de la novela, el cine y el teatro; o puertas adentro de casas, puestas a presión por lo de puertas afuera.

Lo probable es que ocurra como en los países que exilan a sus mejores tipos; a todos los mejores. Pierden más los que se quedan que los que se van, pero todos salen perdiendo.



Más difícil resulta aclararnos sobre lo que hemos perdido nosotros, porque es seguro que no lo conocimos nunca.

Teóricamente, muy teóricamente, decimos que el hombre actual se siente solo. Y que, cuando se juntan muchedumbres, los que saben mirar reconocen a las muchedumbres solitarias. Efectivamente, nos juntamos en los transportes, en los espectáculos. Muchos se juntan en ejércitos, en manifestaciones y en partidos políticos.

En todos esos sitios, aquí y ahora, lo interpersonal es lo menos importante de todo. Complicaría mucho las cosas y se requiere eficiencia. En todo caso se promete un conjunto de circunstancias en que el ser humano pueda ser como un hombre para todos los hombres. Pero eso llegará luego, en todo caso. Antes hay que arreglar las cosas.

No falta quien piense que si se empieza por arreglar antes las cosas nunca llega el día en que las personas se ponen antes que las cosas. Pero, a fin de cuentas, no vemos otra solución. Ya es mucho atreverse a pensar: solucionar lo que haga falta, para que las personas lleguen a ser lo primero. Ahora lo serio son los temas por los que se derrama sangre, hasta que lo serio sea la sangre misma, corra por las venas de quien corra.

Mientras llega ese día, exiliado lo interpersonal en el campo de lo segundo, todo lo primero está exiliado de su razón de ser. Uno podrá atreverse a vivir para lo interpersonal, pero entonces tiene que vivir en algo que social y consensualmente es, hoy por hoy, baladí; aunque se diga lo contrario.

Al ser lo interpersonal algo segundo, lo primero que somos es un número; un instrumento para trabajar, comprar y votar; un archipiélago de soledades, que necesitan barcos y puentes para llegar a otras islas tan aisladas como uno.



## 5. Comenzamos por la soledad

Desgraciadamente no es cierto. Comienza uno en la vida como parte del organismo materno. No está solo, y se le cumplen todas las necesidades desde más allá de sí.

Las necesidades son entonces elementales: alimento, cobijo, unas pocas regularidades para que se vaya organizando el sistema nervioso, algunas asistencias extra, en caso de enfermedad u otras amenazas. Quien estuvo aislado de estas aportaciones, no pudo sobrevivir. Por eso, el comienzo de los que vivimos no fue la soledad y se forjó la fantasía de que uno tiene que ver con otros desde sus mismas raíces.

Por eso, nuestra vida adulta, en que lo interpersonal no es el comienzo, es realmente como un arrancón de raíces.

Y el corte empieza muy pronto. Tan pronto como la unión física y alimentaria con el entorno familiar no se reabsorbe suficientemente por la unión interpersonal afectiva y efectiva. Porque muchas cosas van siendo ocasionalmente lo primero, para que luego los niños puedan llegar lejos.

El aislamiento aumenta cuando el mundo de los niños se puebla de imágenes desconectadas del mundo de los mayores y contradictorias con él. El mundo de adentro se carga de promesas que habrán de estallar al llegar la juventud.

Y el aislamiento se consolida cuando la intimidad descubierta y maravillosamente experimentada en la juventud se instrumentaliza como una cosa que tienen que aprovechar los educadores, los comerciantes y los políticos para hacer su carrera.





Entonces, la aislada soledad de uno mismo suele hacerse algo inconfesable; una especie de rasgo vergonzoso, pero que ni siquiera vale la pena exhibir en contextos de destape, porque es pueril, poco excitante y, en resumen, carente de interés.

Terminamos por asimilar esta imagen que se nos diseña de nuestra propia soledad y de la soledad de los demás. Al que le duele su soledad le queremos aliviar con cosas, y apenas imaginamos que alguien pueda necesitarlos a nosotros mismos antes que a nuestras acciones asistenciales o militantes. Sería absurdo. En el tiempo que corremos hay que hacer muchas cosas antes de que las personas puedan ser personas unas para otras.

Y si nos duele nuestro aislamiento íntimo, lo cual es raro en adultos sanos y no neuróticos, entonces tenemos que animarnos: salir más, ver más cine, leer libros profundos, entregarnos a la causa (: cosa) de los demás... Pero a sabiendas de que ese dolernos la soledad es pequeño-burgués, secundario y anacrónico. Secundario, porque antes hay muchas cosas que hacer, para que un día llegue a poder plantearse como lo primario. Anacrónico, precisamente por eso, porque no es el tema decisivo para el hoy de la humanidad.

Sí. Están los que no aceptan esta postura. Para no pasar desapercibidos tienen que exagerarla y, casi siempre, la vuelven grotesca. Otros se sublevan; se empeñan en que quienes les rodean reconozcan, quieranlo o no, la necesidad primaria de lo interpersonal. Pero al obrar así cosifican a otros y cosifican su propia inquietud personal. Parece que no hay salida.



## 6. Protestamos de la manipulación del hombre

Casi todo el mundo está convencido de lo que voy a decir: protestamos de que nos manipulen. Protestan los intelectuales, los psicólogos, los educadores, los periodistas, los políticos, el teatro moderno...

El consumismo es uno de los primeros blancos de la protesta. Porque el consumismo rebaja al hombre a cosa devorante de lo que una publicidad manipuladora le induce a comprar; y para comprar uno tiene que hacerse cosa trabajadora; casi siempre un mero instrumento de los mismos poderes que luego van a venderte lo que gastas.

Hay que seguir adelante. Los intelectuales hacemos al personal cosa lectora de nuestras importantes ideas. Pero, ¿cuándo nos encontramos cara a cara con los que aspiramos a hacer nuestros lectores, haciéndoles a ellos el mismo caso que queremos nos hagan a nosotros? ¿Es personal la relación entre el intelectual y su público?

Los psicólogos, ¿no hemos hecho que surgiera la anti-psiquiatría, porque demasiados pacientes se sentían reducidos a clientes?

¿Qué tanto por ciento de educadores se sublevan contra sí mismos, cuando no aciertan a tener tiempo ni ganas para el trato personal con sus discípulos?

Y los periodistas no suelen preguntarnos lo que queremos saber, sino que nos explican lo que debemos pensar y deciden por nosotros lo que nos importa conocer. Pero es que no puede ser de otra manera.



Cuando hablo de los políticos, empiezo por cosificarles yo. Les encuentro muy enredados en problemas de poder, que no dejan de ver a las personas como personas. Suelen aceptar el actual primado de las cosas malas, necesitadas de arreglo, sobre las personas; aunque es verdad que los mejores de ellos quieren acabar con ese primado, para que las personas seamos, finalmente, lo primero. Me llama la atención que suelen tener buenas relaciones con los estilos consumistas de la publicidad. (Y un vecino dijo: “Si esto no es manipulación, que venga su padre y lo vea”).

De los protestadores contra el consumismo, sólo me queda en lista el teatro. Me parece que también es manipulador casi siempre, de lo cual es síntoma su publicidad. Pero tiene una ventaja: a veces una función de teatro es una fiesta; se pierde el tiempo y no se hace nada. Y por este lado veo un resquicio posible de descosificación.

Porque hacer hacer, dado el embrollo en que estamos metidos y que muchos llaman estructuras, no se puede hacer nada eficaz o importante que no sea manipulador. Es ilusorio que podamos actuar fuera de este mundo. Y en este mundo lo interpersonal está confinado al campo de lo privado o de lo poco eficaz y, por tanto, poco importante.

(Y dijo un vecino: “Si hay esperanzas para lo interpersonal ahí, donde se pierde el tiempo y no se hace nada, entonces fuera penas; abrir los ojos y ponerse optimista”).

## 7. Números

En muchos hospitales conocen al paciente por el número de la cama. A los reclutas también se les suele designar con el



número. Los problemas y posibilidades de las ciudades se abordan según el número de habitantes.

Dicen que esto último es un avance, porque solamente hay libertad donde hay anonimidad, y lo interpersonal, al quitar la anonimidad, restringe la libertad. Entonces no habría otra alternativa: o somos número anónimo, como en la ciudad, o somos carne de chismorrería y coacciones, como en los medios interpersonales del ambiente rural.

(Y entonces uno protestaba: “¿No estamos comparando dos formas de despersonalización? ¿No es actualmente lo rural una atmósfera donde los papeles sociales mandan sobre lo que tienen que ser las personas, curas, farmacéuticos, maestros, niños y niñas, jóvenes y viejos?”).

La anonimidad y el que seamos puro número, tiene otra gran ventaja. Si se trata de obtener algo según la ley, todos iguales: igual un nombre que otro, igual una cara que otra, en el marco de todas las ventanillas burocráticas. Si se trata de pagar un impuesto o echar una mano, todos iguales para cargar con el problema y escurrir el hombro.

Lo que pasa es que no nos lo creemos y cada quien usa de las palancas que tiene, unos por arriba y otros por abajo. Lo interpersonal es aquí peor que lo secundario y poco importante; es lo clandestino y lo inmoral.

Dicen que así lo exige la civilización llamada moderna. Y seguramente es cierto. Solamente unos creen (¿insensatamente?) que esa modernidad es tan histórica como otra época cualquiera, y que lo que hoy se llama moderno estará muy pasado dentro de un par de siglos. También en la aspiración a que se nos trate como números en todas las cosas importantes. Pero hoy es así y lo contrario sería peor.



Uno piensa que esto es lo más terrible. La conspiración de los hechos ha sido tan terriblemente eficaz, que lo interpersonal, con gran frecuencia, si deja de ser secundario, se vuelve una inmoralidad.

Puede ser que algunos entendamos el asunto equivocadamente. Pero pienso que no. Que en la civilización de hoy lo interpersonal tiene que seguir confinado a los fines de semana, los grupos de amiguetes, la familia y la palabrería superficial. En cuanto se saque de ahí, todas nuestras seguridades y nuestras justicias o derechos temblarán sobre sus cimientos.

Lo interpersonal es, puestas así las cosas, muy peligroso; quizás malo. Conviene que en las cosas substanciales nos tratemos como números.

## 8. La aparición de la bondad de Dios

Pero tratábamos de cómo la buena noticia de Dios puede hacerse hoy presente mediante los rasgos interpersonales del amor.

Pues parece sencillo: poniendo el amor en su sitio. Si sale al público, en lo secundario, en los matices, en lo formal, en las maneras de hablar y reportarse, lo principal de nuestra conducta tiene que guiarse por criterios de objetividad y de justicia imparcial, ciega como la de las estatuas. Si no sale al público, entonces el amor que sea muy fuerte.

Lo malo es que en este segundo caso lo interpersonal no puede expresar nada de Dios ni de nosotros; porque lo escondido no es expresivo.



Y más: yo creo que la apariencia engaña. No se puede confinar el amor en lo privado ni en lo secundario, porque entonces se pudre, como la mayor parte del amor que conocemos, aunque sus procesos de raquitismo sean a veces largos y ocultos, pero se hace raquítrico y se pudre, aunque atravesase crisis de pasajera mejoría.

Y creo que es contradictorio vincular la manifestación del Dios de Jesús a las formas domesticadas del amor, que son las honestamente permisibles ahora. Estas formas manifestarían al Dios actualísimo de nuestra ideología de hoy: también El instrumentado al servicio de tantas cosas como hay, también El despersonalizado. Esto ocultaría al Dios del Evangelio.

Hay quien dice que los dioses están fuera de la lógica y de la coherencia de nuestra época, y que tienen que aparecer, si es que aparecen, fuera de toda lógica. Si se les mira con los ojos de este mundo, se diría que no son necesarios para que este mundo marche. Pero ni siquiera aportan gran cosa, en comparación con lo que reclaman.

Así pienso que ocurre con el Dios de Jesús y con todo lo que puede realmente manifestarle. No es lo necesario para este mundo consumista, cosificado y reñido por el poder. Frente a él tiene muchas más reclamaciones que aportaciones. Igualito que las inquietudes interpersonales.

Frente a la lógica de este mundo, que pretende ser la única lógica de un mundo humano, el Dios de Jesús solamente puede aparecer de veras como esas esperanzas que surgen de nuestros fondos incultos: la suerte, los fantasmas, los horóscopos, los milagros, la otra vida...



También lo indomesticado del amor es una esperanza loca, imprevisible, poco de fiar. No puede uno contar con servirse de ella en momentos prefijados y conforme a situaciones canónicas.

Pienso que las mediaciones personales son así. Por eso creo que son las únicas mediaciones válidas del Dios de Jesús.

Mediante otras acciones se consiguen muchos objetivos necesarios. Lo interpersonal puede mediar y no mediar para esos objetivos: por eso es lo inseguro, un mal instrumento. O más bien no debe llamarse un instrumento en absoluto, y si se usa como instrumento deja de ser verdaderamente interpersonal.

Pero esto no debe ser inconveniente. Dios no es un pez que pueda pescarse con cañas o redes. O arriesgamos limpiamente nuestro ser desnudo, o no llegamos a Él. Si no es lo inmediato, no es Dios.

## 9. Intento de resumen

Quise hablar de cómo se expresa la caridad en el suelo de lo humano, para aclararme lo que puede ser una caridad que exprese lo de Dios. Me fijé en lo que ocurre en nuestro tiempo con el amor: su confinamiento a zonas restringidas de la vida y a asuntos secundarios. Luego traté de interpretar lo que ocurre con nosotros cuando aceptamos este confinamiento: la lógica de soledad, manipulación y anonimidad en que entramos, de la que no nos queda ninguna salida lógica. Lo interpersonal es ahí lo ilógico.



Pero también el Dios de Jesús es lo ilógico para cualquier mundo que acepta el confinamiento de lo interpersonal. Por eso, las mediaciones capaces de hacer presente a Dios, si es que alguna puede hacerle ahora presente, no importa que sean ilógicas.

Al contrario: tienen que ser ilógicas si no han de constituirse en otro instrumento manipulatorio. Tienen que ser lo gratuito, lo libre, lo innecesario. Vale excelentemente lo interpersonal.





# **LA CARIDAD DESDE LA EUCARISTIA, EN UNA PERSPECTIVA BIBLICA**

---

Por Luis Maldonado

## I

### EL ORIGEN Y LOS ORIGENES

Pienso que la gran tradición bíblica, a la que me voy a referir y a circunscribir en este artículo, no sólo desvela el misterio de la Eucaristía como un misterio de caridad, sino que además desde ahí nos sorprende incesantemente con nuevas visiones sobre lo que es la caridad misma. La exégesis actual de los pasajes referentes a la llamada “institución eucarística” es muy sugestiva y elocuente al respecto.

Estábamos acostumbrados, hasta hace poco, cuando hablábamos de la Eucaristía, a mencionar lo primero de todo la Presencia Real de Jesús en el pan y en el vino. Era un defecto de perspectiva. Si consideramos las referencias (narra-



ciones, descripciones) neotestamentarias, nos damos cuenta de que las palabras de Jesús sobre el pan y el vino son dichas dentro de una interpelación, una invitación dirigida a los discípulos, dentro de otras palabras dichas a ellos, a saber: “Tomad y comed... tomad y bebed”. Es decir, el marco referencial o contexto determinante del texto es la invitación al banquete, a la comida en común; a lo que hoy podríamos llamar la convivialidad y la comensalidad.

Es esta una realidad y un hecho básico a lo largo de toda la vida histórico-pública de Jesús. La comida compartida reaparece de modo muy reiterado en todos los relatos evangélicos sobre Jesús. En ese sentido la Última Cena no es sino la culminación de una “praxis” y un gesto absolutamente habitual en sus tres años de actividad apostólica.

Ciertos escrituristas ponen en duda que Jesús “instituyera” la Eucaristía en la Última Cena de manera directa y explícita. Se apoyan en el hecho de que las palabras expresamente fundacionales “haced esto en memoria mía” faltan y no aparecen ni en Mateo ni en Marcos.

Esta polémica ha servido para abrir los ojos a la teología bíblica y ensanchar casi ilimitadamente el campo de investigación en tal cuestión. Efectivamente, hoy se piensa que el origen del gran sacramento cristiano no es puntual, único, sino múltiple y plural. La primera comunidad cristiana, cuando inicia su celebración de la Eucaristía lo hace para actualizar no sólo la Cena de despedida, sino otros muchos momentos de la vida del Maestro, en los que compartieron con Él la mesa y el manjar. Todos estos momentos han sido cuidadosamente recordados en los Evangelios, y cada uno de ellos, con su contenido y su clima propios, proyecta un significado teológico peculiar sobre el misterio eucarístico.

1. Lo primero que recuerda la Iglesia apostólica al celebrar la fracción del pan, son *las comidas con Jesús en Galilea*, en los días soleados de correrías misioneras, cuando los primeros discípulos iban de ciudad en ciudad formando un pequeño grupo con el Rabbí. Era uno de los momentos estelares de convivencia comunitaria, de vivir el “agape”, que en último término era el Mesías que presidía la mesa. Toda comida de por sí es un acto comunitario. Comer a solas es un cierto contrasentido. Se satisface sólo la finalidad utilitaria del comer, la función biológica. Pero queda truncada la otra finalidad, la de compartir a través de la mesa común la vida profunda de las personas.

2. Otro momento que rememora la Eucaristía primitiva es el de *las multiplicaciones de los panes y de los peces*. Aquí, el “agape”, que es el Verbo hecho carne, desvela una nueva dimensión: La de la sobreabundancia, la exuberancia, la prodigalidad, la llenubre. Es como un reflejo de esa plétora inagotable de vida que es la Creación. Estamos asistiendo a la aurora de una nueva Creación con Jesús. Las gentes, abandonadas y exhaustas, que recuerdan al pueblo de Israel, nómada por el desierto, han encontrado al verdadero Moisés que les brinda el alimento de la inmortalidad. Es como una fiesta, como un “potlach” \* cristiano. Llegan los tiempos mesiánicos.

3. También quieren revivir los discípulos de Jesús, tras la Ascensión, aquellas *comidas del Maestro con los pecadores y publicanos*; comidas de reconciliación, en las que El brindaba a

---

\* Intercambio ostentatorio y suntuoso de dones y riquezas entre grupos de comunidades primitivas; en algunos sitios, como en el NO americano, puede representar una situación permanente (cfr. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975, p. 278ss) (N. del E.).

los más marginados el “agape” perdonador del Padre. A través de la comunidad de mesa que mantiene con ellos, Jesús hace patente que trae la reconciliación con Dios y de Dios.

En una de estas comidas le dice a la mujer pecadora: “Tus pecados te son perdonados” (Lc 7, 48; ver también Lc 11, 37 y 14, 1).

En Mt 9, 9-11 se nos relata la vocación de Mateo, también considerado pecador público. Jesús va a comer con él, rodeado de fariseos y publicanos. Podría añadirse el encuentro con Zaqueo (Lc 19, 1-10).

En Mt 9, 11 leemos que se le reprocha el que coma con los pecadores.

4. Ciertamente fue decisiva en la génesis de la Misa, *la Cena de despedida*.

Hoy sabemos que este acto o gesto pertenece a un modelo estereotipado en la tradición judaica. El Judaísmo tardío atribuye este tipo de comidas a los Patriarcas y a los mensajeros de Dios, siguiendo el modelo de Isaac (Gén 27). Tienen un carácter testamentario. A la vista de la muerte, el hombre de Dios toma de nuevo fuerzas por la comida y da una bendición, en la que reúne, concentra y deposita toda su vida.

En el libro de Henoch (“Libro de los secretos de Henoch”) se nos cuenta la cena de despedida que celebran los hijos de Henoch con su padre, antes de morir éste. Sus hijos le dicen: “¿Qué plato es agradable a tus ojos para que te lo preparemos, a fin de que bendigas nuestras casas y nuestros hijos? Glorificarás a tu pueblo y entonces podrás partir”.

El signo del amor de Dios en Jesús es su “novum testamentum” mediado por el trozo de pan y la copa de vino que corre por el grupo. Ambos han recibido la bendición que los ha transformado en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Jesús es la bendición descendente del Padre sobre los hombres.

5. Se discute entre los exegetas si la Cena Ultima de Jesús, que tan decisiva influencia tuvo en el surgimiento de la Eucaristía, fue históricamente una *Cena Pascual* o no. Ciertamente, los Evangelistas nos la presentan así. Pero, ¿se trata de una interpretación tipológico-simbólica o de una realidad histórica? En cualquier caso, el mensaje neotestamentario nos orienta en esta dirección. La Ultima Cena de Jesús es la plenitud de la Cena Pascual judía. La Misa, que arranca también de aquí, recoge su sentido.

En la simbología pascual es patente la dimensión de “agape” a través de la significación sacrificial. Esta tiene dos significantes claros: Los gestos y las palabras durante la Cena.

Hasta hace poco, muchos autores veían los gestos simbólico-sacrificiales de la Cena en tres momentos: La separación de las especies (pan y vino, cuerpo y sangre), el partir el pan en trozos y el color rojo del vino. Hoy se tiende a fijarse simplemente en el gesto de repartir, de brindar, de ofrecer, de dar realmente la comida y la bebida, y a través de ellos el darse a sí mismo. La donación del cuerpo es la donación de la persona.

Las palabras sacrificiales por excelencia son el apotegma: “Que se entregue por vosotros”. Es sabido que aluden a Isaías 53, 12, es decir, al canto cuarto del Siervo de Yavé. Jesús es el verdadero Siervo de Yavé.



En la mayoría de las versiones neotestamentarias, en vez de vosotros, figura la famosa expresión “pollon”, es decir, “los muchos”, la muchedumbre. Estos “muchos”, que ya figuran en Is 53, 12, deben ser entendidos en un sentido inclusivo, no exclusivo. Es el significado semita. La expresión alude a la totalidad (que engloba a muchos hombres).

La preposición “por” en la versión griega tiene, como en castellano, un doble significado: En favor de y en lugar de. Así debemos de entender la entrega martirial de Jesús. Acaece en favor nuestro y en lugar nuestro. Esto es lo que significa sacrificio en el ámbito cristiano; no la expiación vindicativa, cruelmente, vengativamente “reparadora”, sino el don agraciante, perdonador, favorecedor, amnistiador y vicario.

Las ideas sobre el efecto perdonador de la muerte desempeñaban un papel importante en la mentalidad del mundo ambiente de Jesús. Se pensaba que toda muerte posee una fuerza indultadora, incluso la del criminal cuando muere arrepentido. Sobre todo, la muerte inocente y consagrada a Dios es una gracia singular para los otros.

Jesús tenía conocimiento de esta sabiduría judaica. Es natural la relacionara con su propio destino. Esto unido a su conciencia mesiánica explica pensara que su muerte tenía un valor sacrificial único.

Por tanto, lo que declara Jesús en la Cena a este propósito podemos interpretarlo como sigue. Su muerte es la muerte vicaria del verdadero Siervo de Yavé que borra los pecados de “muchos”, es decir, de las naciones de la tierra, y que inaugura el comienzo de la salvación final, haciendo efectiva la nueva alianza divina (Ex 24, 8).



6. Por último, es claro que la Iglesia primitiva cuando empieza a celebrar el rito eucarístico quiere recordar y actualizar *las comidas de los primeros discípulos con el Resucitado*. Aquí predomina ante todo el gozo pascual, escatológico, la “agalíasis”, el fulgor del final de los tiempos que, con la Resurrección, se ha acercado decisivamente (Jn 20, 20; Lc 24, 41).

Pero esa alegría de la mañana de Pascua, la “agalíasis” bíblica, vuelve a ser mencionada por los Hechos de los Apóstoles cuando se nos habla de la primera comunidad cristiana, la de Jerusalén. “Partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría” (Hech 2, 46-47). Aquí el gozo es fruto no sólo de la esperanza escatológica, sino del amor fraterno unido a la Eucaristía.

\* \* \*

De estos seis puntos o centros cardinales surge la Eucaristía cristiana. Todos ellos marcan el Sacramento cristiano con una impregnación hondamente agápica. Aquí tenemos como el arquetipo del gran gesto ritual, el eucarístico, que la Iglesia repite incesantemente a lo largo de su marcha por la historia. Bajo este rescoldo humilde se oculta y presencializa el Hijo, pero también el Espíritu, que es el “vinculum unitatis” en el interior de la Trinidad. El Pneuma hace que la vida de la familia trinitaria, la relación Padre-Hijo, no sea nunca la de la rivalidad, la castración, el crimen, sino la unión en la diferencia. Los hijos de adopción, participando en la epiclesis eucarística, tenemos parte también en la nueva familia de los redimidos.



Ningún símbolo tan elocuente y pregnante para expresar la complejidad triangular de nuestro tema, a saber, la interrelación Eucaristía-Caridad-Trinidad, como el famoso icono de Rublev, que representa el misterio trinitario a través de la teofanía de Mambré, es decir, la escena de los tres jóvenes peregrinos, huéspedes de Abrahán, sentados a la mesa del convite.

Recientemente, un gran cineasta soviético, Andrei Tarkovsky, ha escrito quizá las palabras más proféticas sobre la fecundidad histórica del dogma trinitario-eucarístico, comentando su película sobre Rublev y a propósito del icono de éste sobre la Trinidad. “He aquí por fin —dice— la Trinidad, alta, serena, transida de un gozo estremecido del que brota la fraternidad humana. La división concreta de uno solo en tres y la triple unión en uno solo, ofrece una perspectiva prodigiosa al porvenir aún confuso de los siglos venideros”.

## II

### LA REFRACCION DEL AMOR TRINITARIO EN LA EUCARISTIA COMO EPICLESIS (REALIDAD PNEUMATICA)

No podemos desarrollar plenamente esta refracción del “agape” trinitario en el Sacramento eucarístico. Pero sí podemos sugerir al menos cómo la Eucaristía, siendo epiclisis, es decir, invocación y presencia del Espíritu, proyecta una nueva luz sobre el misterio del amor divino-humano. (Presuponemos que la epiclisis es más que un fragmento de la anáfora o un episodio del ritual de la Misa. Es una dimensión trascendente de todo su conjunto).





1. Añadamos ante todo algunos retoques al cuadro de los orígenes que hemos abocetado en la primera parte.

Como vimos, la celebración eucarística se sitúa dentro de ese gran contexto que es el evento de la historia de Jesús y, más particularmente, más estelarmente, en el acontecimiento de su despedida y muerte. Ahora bien, la despedida y muerte de Jesús tienen el singular efecto de brindarnos una nueva presencia de Jesús, su presencia metahistórica en el Espíritu. La presencia sacramental de Cristo es posible gracias a su ausencia, y es mediada a través del Espíritu.

En Juan leemos:

“En verdad os digo, os conviene que yo os deje, pues si no os dejara, no vendría a vosotros el Paráclito. Cuando yo me vaya, *os lo enviaré*” (16, 7).

“Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre, y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros por siempre el Espíritu de la Verdad, a quien el mundo no puede recibir porque no lo ve ni lo conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora en vosotros y en vosotros está. No os dejaré huérfanos. *Volveré a vosotros*” (14, 14.19).

“Os he dicho estas cosas estando con vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y *os recordará* todo lo que yo os he dicho” (14, 25).

“Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre y que *yo os enviaré* de junto al



Padre, *dará testimonio de mí*” (15, 26). (En 5, 37 se nos dice: “El Padre que me ha enviado es el que da testimonio de mí”).

Ya Juan (7, 37-39) había anticipado:

“El último día de la fiesta Jesús gritó: Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí. Como dice la Escritura: de su seno manarán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en El. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado”.

Recordemos por último las palabras tan densas de 2 Cor 3, 17: “El Señor es Espíritu”.

Es decir, el Espíritu trae una nueva y más profunda presencia de Cristo, cuyo precio es precisamente su despedida y su muerte. La despedida y muerte de Jesús abren las puertas del mundo al Espíritu y éste, a su vez, surgido y enviado del Padre, posibilita una nueva presencia de Jesús en el mundo, la presencia pneumático-sacramental. Hay una circularidad o pericoreis perfecta en la vida “ad extra” de las personas de la Trinidad. Hay signos del amor divino de reciprocidad en el ámbito mundano-ecclesial que adquieren su densidad mayor en la Eucaristía.

La Eucaristía es anámnesis, memorial y testimonio. Pero la fuente de todo memorial vivificador, renovador, esperanzador en la línea de una escatología, y no sólo recordatorio, preterizante, nostalgizante, es el Espíritu. Dígase lo mismo del testimonio.

La Eucaristía es transformación del pan y del vino en el cuerpo real de Cristo, así como de la comunidad reunida en el Cuerpo místico de Cristo... en cuanto pneumatiza ambas realidades gracias al Espíritu. La transformación eucarística pasa por la transformación pneumatizadora.

2. Todas las grandes anáforas de la tradición invocan al Espíritu para que realice tanto la metamorfosis sacramental de la comida humana en la carne y sangre de Cristo, como la de la Iglesia en el Cuerpo social-crístico. Es decir, la fuerza del amor divino se muestra en la Eucaristía a través del efecto inusitado de esa acción denominada por los Padres “metabolismo divinizante”, que irrumpe en la creación, en los frutos de la tierra y también en la “communitas” eclesial como signo anticipante de la humanidad nueva.

El Evangelio de Juan, especialmente su capítulo 6, ayuda a elucidar las observaciones anteriores. En la reflexión joánica, la Eucaristía cobra una importancia mayor que en los Sinópticos. Ello viene de que Juan ha reflexionado particularmente sobre la dimensión sacramental de la comunidad cristiana y ha visto con mayor profundidad o explicitud su conexión crístico-trinitaria.

Sobre un esquema histórico, Juan proyecta una teología. Ve al Jesús histórico y a la vez al Señor glorificado, manifestado en el Espíritu (6, 3). Así, los discursos de Jesús en el Evangelio de Juan son de hecho un desarrollo de la teología paulina (elaborada con anterioridad a la redacción joánica); es decir, son un despliegue de temas como la fe pascual y el envío del Espíritu (2 Cor 3, 17).

Por lo mismo, Juan presenta los milagros de Jesús como signos que desvelan, manifiestan, significan la misma realidad de Jesús. Anticipan los Sacramentos.



Sobre la base del envío del Padre, nos dice el cuarto Evangelio, Jesús es vida y salvación para el mundo. Esta vida y esta salvación se realizan en la “hora de Jesús”, en su paso por la muerte camino del Padre, en su retorno a El. A través de la Iglesia, que nace en esa “hora de Jesús”, hace Jesús presente dentro de la historia su autodonación. Las formas decisivas de su autoentrega realizada en el Espíritu son la Palabra proclamada, el Bautismo y la Eucaristía.

Estos Sacramentos, especialmente la Eucaristía, los entiende Juan de un modo absolutamente realista. Sin embargo, nuestro evangelista no propugna un sacramentalismo mágico. Así como insiste en la “carne” (“sarx”) en cuanto acceso imprescindible a la vida con Dios, igualmente subraya que esto sólo es posible dentro de la realidad más amplia del Pneuma o Espíritu de Cristo; es decir, insiste en la necesidad de la nueva dimensión de fe operada por el Señor glorificado.

La dimensión “sárquica” de la vida de Jesús que se transmite para la Iglesia en la comida de su carne, tiene valor salvífico por el Espíritu y desde el Espíritu; por tanto, a través de la dimensión pneumática. Lo cual, a su vez, sólo es perceptible gracias a la fe.

Por eso, hallamos una doble línea paralela en Juan 6; la una atribuye la vida eterna a la fe y la otra al comer y el beber el Sacramento. Son dos líneas que no se contradicen, sino que se complementan. Son irreductibles en cuanto que la una no suple a la otra; no es irrelevante junto a la otra. Pero son inseparables; la una necesita a la otra; no es autosuficiente.

Efectivamente, en el capítulo sexto de Juan leemos:

“La obra de Dios es que creáis en quien El ha enviado” (6, 29).



“El que crea en mí, no tendrá nunca sed” (6, 35).

“Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en El tenga la vida eterna” (6, 40).

“En verdad os digo, el que cree tiene vida eterna” (6, 47).

Por otro lado, leemos en el mismo capítulo sexto de Juan:

“Yo soy el pan de vida. El que venga a mí no tendrá hambre” (6, 35).

“Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar es mi carne por la vida del mundo” (6, 51).

“En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré el último día” (6, 53-54).

Ahora bien, la conexión de las dos líneas la hace el Espíritu. Porque El suscita en nosotros la fe que nos posibilita descubrir, encarnada en el pan y en el vino, la nueva y más honda realidad de la presencia real del Cuerpo de Cristo. Por eso dice Juan como rematando todo este capítulo:

“El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son Espíritu y son Vida” (6, 63).



Es decir, las palabras de Jesús respecto del pan sacramental, en cuanto suscitadoras de fe, manifiestan una realidad divina que sólo el Espíritu puede hacernos comprender. Sólo el Paráclito nos lo enseña todo.

*Concluamos.* Todo el conjunto de la Eucaristía está situado en la dimensión de la presencia de Cristo en el Espíritu; presencia pneumática, que implica y testimonia de modo permanente la despedida de Jesús hacia la muerte, su marcha, su “agape”. Así, la presencia eucarística de Jesús se halla permanentemente en la tensión de presencia y ausencia. Por eso, su lugar sólo puede ser el tiempo de la historia de la Iglesia en su caminar peregrino hacia la manifestación definitiva de la gloria de Dios (“Peregrinamur a Domino”, dice Pablo en 2 Cor 5.6; palabras que podríamos traducir: estamos lejos del Señor a la vez que vamos hacia El).

La Eucaristía, precisamente por ser una forma privilegiada de la presencia de Cristo en el Espíritu (y por tanto de la presencia en ella no sólo de Jesús sino del Espíritu, aunque cada uno a su manera y de modo diverso), manifiesta su despedida hacia la muerte, su marcha de este mundo al Padre, y por eso el reverso de la medalla, es decir, ese “estar lejos del Señor” inherente a la comunidad cristiana, su existencia de peregrina y extranjera (1 Pe 2.11).

El amor cristiano que se nutre de la Eucaristía es caridad, pero es también esperanza.

Una apostilla final. Se habrá observado que en todo el artículo he seguido un método ante todo descendente. El amor cristiano, relacionado con la Eucaristía, es principalmente el amor que viene del Dios trinitario a nosotros; no el que nos-

otros le presentamos ofertorialmente a El. Ciertamente, no se pueden separar ambas direcciones. Pero hoy por hoy, y por lo que se refiere al ámbito de la teología, creo conviene subrayar la primacía de esta dirección descendente. Es lo que dice san Pablo: “Aun siendo muchos, somos un solo pan y un solo cuerpo, *porque* todos participamos de un solo pan” (1 Cor 10.17).







# LA EUCARISTIA, VISIBILIZACION DE LA CARIDAD

---

Por Josep M. Rovira Belloso

No voy a hacer el elogio idealista de la Eucaristía, de la caridad y de ambas a la vez, elevando al cuadrado ese elogio.

Intentaré mostrar simple y sistemáticamente que la Eucaristía no se relaciona con la caridad por una serie de conexiones mentales que dependan del ingenio del teólogo, sino que ocurre lo siguiente: La Eucaristía, por ser el ámbito donde se hace presente en nosotros y para nosotros el decisivo amor de Dios, es en realidad y fundamentalmente la visibilización de ese amor: el símbolo que anticipa entre los pobres el Banquete y comunión de Dios-que-es-amor con nosotros los hombres. De la misma manera que el Bautismo no es otra cosa sino la visibilización sacramental de la justificación por la fe <sup>1</sup>.

Espero que el tema, que me ha interesado profundamente, esté fundado con el debido rigor, desde el punto de vista de la teología sistemática; pero deseo igualmente que,



aun cuando el desarrollo del tema tenga la forma de siete tesis teológicas, sin embargo esas mismas tesis pueden leerse, desde una perspectiva pastoral, como una verdadera criteriológia para la celebración eucarística: Esta convergencia, sin dualismo de ninguna clase entre teología y pastoral, es precisamente lo que más me ha interesado del tema propuesto.

## I

### 1. Un ejemplo claro: La visibilización en el Bautismo de la fe que justifica

Lo propio del Cristianismo es visibilizar —anticipándolas simbólicamente— las realidades que creemos y esperamos.

En esta visibilización anticipatoria se encuentra la clave de lo que son los sacramentos: anticipación en nuestro tiempo de lo que esperamos en la escatología <sup>2</sup>.

La fuerza anticipadora, lo mismo que su fuerza rememorativa, la tienen los sacramentos por el hecho de no ser simples signos indicativos, sino símbolos y acciones simbólicas dotados de un dinamismo que les es inherente y que consiste en memorializar el acontecimiento pasado y en hacer presente de manera inicial la plenitud futura.

Quisiera evocar aquí lo escrito en otra ocasión:

“El símbolo es advenimiento o anticipación de la plenitud prometida y esperada. Por eso, seguramente, hay sacramentos. Porque el Señor ha querido anticipar en



ellos su presencia agraciante. Y la ha querido anticipar en tanto que plenitud prometida y, por tanto, creída y esperada.

En este sentido los sacramentos son: anticipación del hombre nuevo en el Bautismo; anticipación de Dios-todo-en-todos que constituye a ese hombre nuevo; anticipación del perdón y de la reconciliación escatológica en la Penitencia; anticipación del banquete celeste y de la comunión de la Iglesia consumada en la Eucaristía; en resumen: anticipación de la plenitud del Espíritu, en quien creemos y esperamos, como don supremo prometido al creyente que ama”<sup>3</sup>.

En esta línea, podemos considerar el Bautismo no solamente como visibilización de la fe, ya que también la visibilizamos en la confesión de fe mediante la recitación del “Credo”, sino más propiamente como *visibilización de la justificación por la fe*.

En el Bautismo, en efecto, anticipamos en la visibilidad de la celebración simbólica, la acción gratuita y escatológica de Dios que justifica al hombre pecador.

La iniciativa agraciante de Dios, que un día se realizará en su plenitud escatológica, se adelanta y se presencializa en un determinado momento del tiempo y del espacio, como “garantía de lo que esperamos” (Heb 11, 1), *para ser recibida y aplicada en la fe y por la fe*, para decirlo con la expresión que Trento escuchó una y otra vez en sus sesiones<sup>4</sup>.

Trento llamó al Bautismo: “el sacramento de la fe”, porque en él la reunión de los cristianos que confiesan la fe de la Iglesia, la palabra de Dios que llama al Catecúmeno, la



acción simbólica propiamente dicha que nos remite al baño original simbolizando la inmersión del creyente en la muerte de Cristo y en la vida de Dios, todo ello visibiliza y anticipa, como símbolo que es, la acción escatológica de Dios que justifica al pecador gratuitamente y, por eso, mediante la fe <sup>5</sup>. Por eso, al Bautismo se le podría llamar aún con más propiedad: “el sacramento de la justificación por la fe” o la visibilización de esa justificación mediante la fe.

## **2. La Eucaristía, visibilización de la caridad escatológica o comunión de los hombres con Dios y entre sí**

Ahora, en la Eucaristía, nos encontramos con algo parecido, más fundamental aún.

¿Qué visibiliza la Eucaristía y qué anticipa, por tanto?

No podemos, sin más, decir que visibiliza el amor: el amor de Dios o el amor al prójimo. También el acto de caridad visibiliza el amor.

La Eucaristía visibiliza una forma típica de amor cuya realización plena es escatológica: el amor de comunión total de Dios con los hombres. Y lo visibiliza mediante la forma de banquete, en tanto que símbolo anticipador, tal como lo realizó Jesús —cuyo amor no podía ser mayor— con sus “amigos” (ver Jn 15, 13-14).

No podemos, en efecto, olvidar este punto de partida sumamente claro: La Eucaristía toma la forma de una comida fraternal o se celebra “en medio de una comida fraternal” <sup>6</sup>; es un banquete memorial de la Pascua de Jesús celebrado en un horizonte de entrega hasta la muerte y de vida



divina <sup>7</sup>; es una comida prefigurada por aquel momento en que Moisés y Arón, con Nadab y Abihú y los setenta ancianos de Israel, “comieron y bebieron en la presencia de Dios” (Ex 24, 11).

No cabe duda de que la Eucaristía ha sido concebida por Cristo —que durante su vida comió con los discípulos y con los pecadores anticipando la comunidad escatológica— como el *banquete de su entrega hasta el fin* <sup>8</sup>, no tan sólo como un acto de despedida, sino como el convivio comunional —valga el pleonasma— de la nueva Pascua. La razón decisiva es que la tradición recibida y narrada por Pablo en Primera Corintios está demasiado cercana al acontecimiento original para haber sufrido manipulaciones helenísticas o eclesiales <sup>9</sup>. La comunidad eclesial no inventa el hecho eucarístico sino que, por decirlo así, se encuentra ya con él como un gesto perpetuado de Jesús.

Y la Iglesia ha recibido este gesto —“Comed... bebed”— precisamente como el banquete de Jesús con los suyos, como la “*fractio panis*” del Cristo vivo que está, precisamente, constituyendo la auténtica comunidad eclesial con este gesto.

Ni siquiera la abstracción escolástica olvida que el “sacrificio de la Misa” es, en realidad, el banquete de la entrega de Jesús: “*In suprema nocte cenae, recumbens cum fratribus*”; “*coena novissima, qua Christus creditur agnum et azyma*”; “*prius in vitae ferculo se tradidit discipulis*”, dicen los himnos del Oficio del Corpus que expresan auténticamente lo que es la Eucaristía en el cuadro cultural del apogeo escolástico.

No podríamos nosotros olvidar, ni teórica ni prácticamente, el carácter de banquete simbólico de anticipación de la comunión en el amor del Reino que tiene la Eucaristía, como visibilización de este amor de comunión en la forma del ágape.



Ello nos lleva, basados en este principio fundamental, a formular, a manera de tesis, siete afirmaciones, en las cuales querríamos desarrollar —a modo de una concisa segunda parte— esta idea fundamental.

## II

**Primera Tesis:** *El banquete simboliza el intercambio de comunión plena entre los comensales. El intercambio real que en él se produce incluye lo más sencillo (comida y bebida) y lo más alto: la amistad; la sabiduría; la revelación de lo ético —justicia y piedad— en un contexto de armonía e incluso de belleza; en definitiva: el sentido de la vida como ágape y comunión.*

En Platón y Jenofonte encontramos indicios suficientes para analizar esto. Este último autor pagano —o precristiano, según se mire— hace decir a Sócrates en “El Banquete de Cálías”: “¿No sería pues una vergüenza estar reunidos si no ensayásemos la forma de sernos útiles y agradables unos a otros?”<sup>10</sup> Creo que esta frase resume lo mejor del “espíritu” de ese banquete.

No debemos idealizar, sin embargo: el ambiente del banquete de Cálías no tiene el espíritu del ágape cristiano: en él, es cierto, hace acto de presencia el diálogo y el intercambio amical<sup>11</sup> —el “compartir”, diríamos hoy—; la belleza de la música y la danza; incluso la sabiduría y la ética: “Pienso que soy capaz de mejorar a los hombres (enseñándoles la justicia)”<sup>12</sup>, dice el mismo Cálías, el anfitrión.

Ocurre, en efecto, que en el banquete se cumple el deseo de Sócrates, que deseaba “cenar juntos, para que (Cálías) nos mostrara su sabiduría”<sup>13</sup>. Porque en el banquete se “manifiesta en público lo bueno que cada uno sabe”<sup>14</sup>.

Pero el convite pagano parece tener un fondo vacío y, de alguna manera, fatalista: la palabra que lo convoca es humana, demasiado humana<sup>15</sup>; la *catarsis* que eleva progresivamente a los comensales toma una dirección ambigua y contradictoria: la nostalgia de la Palabra convocadora y de la suave y luminosa impulsión del Espíritu que dirige nuestra *catarsis* cristiana, nos hace mirar con extrañeza lejana el sabor como de ajeno que tienen algunas actitudes y relaciones decadentes en este clásico y psicológicamente atormentado convite de Cálías.

Y, no obstante, la lección precristiana es evidente: hay aquí un clima de comunicación y de armonía; hay una espiral creciente desde el silencio casi trascendente con que los convidados empiezan a comer —esto es lo más sencillo y fundamental: encontrarse a sí mismos en el silencio y en la percepción de que existimos re-unidos<sup>16</sup>— hasta que, a través del sonido de la flauta y de la armonía de la danza, empieza a desplegarse la sabiduría “del espíritu del hombre”.

*Segunda Tesis: La Eucaristía es una reunión convivial donde se visibiliza y anticipa aquí y ahora el amor y la comunión de Dios con los hombres, bajo este símbolo del banquete.*

Esta podría ser una buena definición de la Eucaristía.

Al no olvidar que está configurada como banquete, podemos establecer una analogía —por la “vía” de la superación o de la eminencia— con el banquete propio de los griegos, del que hacíamos un primer análisis.



No queremos decir con ello, como sostenía Bultmann, que los sacramentos cristianos *dependan* de los ritos místéricos, religiosos o humanos de la cultura griega. Ni mucho menos. Queremos decir simplemente que toda la riqueza del banquete natural se halla asumida, en grado eminente, y purificada, en la Eucaristía, ya que ésta, por voluntad de Jesús, el Cristo, toma la forma convivial con todas las consecuencias que esto tiene. No se trata, pues, de dependencia sino de analogía.

Según esta analogía eminente encontramos lo que sigue: La Palabra que convoca el banquete eucarístico ya no es una palabra humana, mitad amical, mitad burlona o cínica, sino la Palabra misma de la Sabiduría:

“La sabiduría ha edificado una casa,  
 ha labrado sus siete columnas,  
 ha hecho su matanza, ha mezclado su vino,  
 ha aderezado también su mesa.  
 Ha mandado a sus criados y anuncia  
 en lo alto de las colinas de la ciudad:  
 Si alguno es sencillo, venga aquí.  
 Y al que no es sabio le dice:  
 Venid y comed de mi pan,  
 bebed del vino que he mezclado;  
 dejáos de necedades y viviréis,  
 y dirigíos por los caminos de la inteligencia”  
 (Prov 9, 1-6).

El movimiento del diálogo no es tan sólo a nivel de la inteligencia, los sentimientos o las pasiones del hombre. Hay ahí una palabra trascendente que “circula” libremente de uno a otro de los comensales a partir de Cristo (ver Col 3, 16).



Lo mismo hay que decir del “clima” ascensional que crea el Espíritu: La progresiva purificación de los asistentes la impulsa la “sobria ebriedad del Espíritu”.

Hay también música y cantos, pues quien canta ora dos veces. Se crea así el intercambio típico del convivio a partir de la “disposición permanente a infundirse unos a otros lo mejor de sí mismos”, como decía Juan XXIII, de la convivencia <sup>17</sup>.

Todo esto es tan sencillo que lo callaríamos si no creyéramos que teológica y pastoralmente hoy es preciso recordarlo.

Y hay que recordarlo porque quien tuviera la suerte de introducirse con esta disposición en el banquete eucarístico, hallaría visibilizado —simbolizado— el sentido que tiene la vida: somos personas-en-comunión. Hay un fundamento invisible —Palabra y Espíritu— que es condición de posibilidad de encuentro y de comunicación. Frente al slogan tan popular hoy —“No me fío de nadie” <sup>18</sup>—, que sume al hombre en su aislada individualidad próxima al sin-sentido, la reunión convivial es el recuerdo de que sí hay una posibilidad para el desarrollo relacional de la existencia humana.

*Tercera Tesis: La Eucaristía, como banquete escatológico, es memorial y presencia de la suprema entrega por amor de Jesús, el Cristo; toda ella está, pues, referida a la participación de este amor central que la preside y alienta por el Espíritu.*

*Esta participación hacia el centro del amor se logra porque la Eucaristía es, en sí misma, un movimiento de conversión de los participantes hacia el gesto fundamental de adoración y entrega de Jesús.*



*De ahí deriva, en tercer lugar, la exigencia para los comensales de continuar en la vida ese gesto de adoración y de entrega de Jesús.*

En nuestra obra de investigación sobre Trento, intentamos mostrar que la Eucaristía es la presencia anticipada de Jesús glorioso en la comunidad reunida en banquete (ver nota 4).

Mostrábamos también que la presencia eucarística, a menos que quisiésemos imaginar la Eucaristía de forma distinta a lo que realmente es, no podía ser otra presencia sino la del glorificado, centro de la vida divina para los hombres.

Ahora bien, no podemos olvidar el criterio supremo, hoy común en teología, según el cual *el glorificado es el mismo crucificado*. Ello quiere decir, en términos religiosos, lo siguiente: Cuando Cristo glorioso muestra sus manos y su costado (Juan) o sus manos y sus pies atravesados (Lucas), ello quiere decir que Cristo glorioso está mostrando —como en resumen— todo lo que él ha vivido. Quiere decir que él ha asumido para siempre la historia de su vida y de su muerte, y que la muestra en las llagas del crucificado asumidas ya, como el denso sumario de su historia y de su pascua, por el glorificado. En la persona de Jesús está eternamente incorporada la historia de su vida y su muerte entregada por amor.

El glorificado no ha querido desechar de su persona eso que ahora es ya historia resumida en unos signos y asumida en su personalidad única y siempre idéntica a sí mismo: “Mirad: Soy yo mismo”, el que “debía” pasar por la entrega de la muerte, dirá el glorificado, según Lucas 24, 39.

Por eso, la presencia del glorificado es el memorial no sólo de su resurrección, sino de su vida y de su muerte, que termina en la glorificación pascual.



Por eso, la Eucaristía es memorial no sólo porque en ella —a nivel de palabras y de signos— se haga alusión a su muerte sacrificial, sino, y principalmente, porque, en el nivel de la presencia del glorificado, éste hace realmente presente su entrega hasta el fin, ya que esta entrega histórica forma parte integrante de su personalidad adoradora y entregada.

Por eso, *memorial* y *entrega* se hacen presentes, como centro de la celebración, y en su grado más fuerte, en la persona del glorificado idéntica a la del crucificado.

Esta unión de memorial y de entrega en la alegría presente de Jesucristo vivo, la veíamos sorprendentemente expuesta en la Bula “*Transiturus de hoc mundo ad Patrem*”<sup>19</sup>, con su estilo lírico acorde con el “pathos” conmovido y sufriente de la entrega y con el talante gozoso de quien adora al que “está vivo sin que pueda ya morir” (ver Apoc 1, 18).

Así las cosas, esta presencia entregada lo preside y lo polariza todo. El clima “espiritual” —lleno del Espíritu de Jesús e impulsado por él— es a la vez adoración del memorial y movimiento de conversión según el tipo ejemplar de esta entrega ya introducida por la fe en nuestra actitud creyente.

Por eso queremos precisar que la Eucaristía no es sólo una pura exigencia ética. Es una presencia que atrae. Es, en todo caso, y como diría Wittgenstein en su célebre conferencia —la revelación de lo ético<sup>20</sup>—: La presencia del ser personal que conoce y ama a Dios-que-es-amor y, por ello, se entrega en forma liberadora y creadora de comunión a los demás.

Jesús, en la Eucaristía, sigue siendo el ungido por el Espíritu para levantar personalmente y llevar la alegría a los desventurados y oprimidos y para ser el centro de un movimiento

colectivo que cambie cualitativamente la vida y las condiciones de vida colectivas: de barrio, ciudad y mundo marginado.

Por eso pienso, un poco marginalmente, que si en la Edad Media cada ciudad tenía su santo, que era un foco de humanidad y de esperanza, hoy día toda ciudad o barrio debe tener su Eucaristía como signo y símbolo de esperanza y foco de transformación de la calidad de vida. Una Eucaristía luminosa y, como dice “Transiturus” acertando de nuevo, “gozosa hasta las lágrimas”.

Sólo como consecuencia de todo ello, la Eucaristía es, para cada uno y para todos los comensales, exigencia ética de continuar la entrega misma de Jesús que funda el hombre nuevo y la comunidad nueva, como anticipación asimismo del Reino por él anunciado.

Esta es, pues, la esencia de este banquete donde celebramos como memorial la realidad de una entrega única <sup>21</sup>; donde comprendemos la casi olvidada definición agustiniana de sacramento que —lo mismo que la Bula “Transiturus”— urge sacar del olvido:

“El sacramento consiste en una celebración, que conmemora el acontecimiento (salvador) de tal manera que entendemos su significado, para poderlo recibir santamente” <sup>22</sup>.

*Cuarta Tesis: Para que la celebración eucarística se realice con autenticidad, tanto en el aspecto de adoración, invocación y acción de gracias a Dios, como en el aspecto antropológico de la conversión, se requiere un “contexto social” tendente al conocimiento, al amor y a la igualdad entre los comensales.*



*Este contexto no es tan sólo condición de posibilidad, sino que pertenece ya a la “esencia” de la Eucaristía.*

Este punto es muy importante.

En primer lugar hay que precisar que las categorías de *validez* y *licitud* aplicadas a los sacramentos parecen insuficientes a la hora de dar cuenta de todo aquello que debe concurrir en un sacramento para que responda a la voluntad o designio original de Cristo y de su Iglesia, es decir, a la propia finalidad del sacramento.

En efecto, la categoría de validez se refiere —voy a decirlo en términos escolásticos— a que, en el caso de la Eucaristía, se alcance la presencia real propia de la transustanciación.

Respecto a los sacramentos, en general, validez quiere decir que existe la certeza de que, en la celebración de los mismos, se ha pasado del “sacramentum tantum” a la “res sacramenti”: del signo sensible al misterio que “contiene” la gracia (sigo empleando deliberadamente los términos escolásticos que explican la “validez”). Y esto ocurre cuando se han puesto los elementos “esenciales” —según el Concilio de Florencia<sup>23</sup>— de materia, forma y ministro: Así, el Bautismo y la Confirmación han llegado a imprimir el “carácter” respectivo; la Penitencia ha puesto el signo eficaz de la reconciliación del pecador con la Iglesia; el Orden ha consagrado con el carácter sacerdotal al candidato; y el Matrimonio ha asumido el contrato natural a la categoría de sacramento: ¡Se ha alcanzado la validez! Se ha puesto la materia y la forma por el ministro adecuado. Pero —siempre dentro de la concepción “florentina”— nada se ha dicho aún del “fruto” del sacramento, siendo así que este fruto es la razón de ser del sacramento según el designio de Jesús.

Por otra parte, la *licitud* supone además que no se ha transgredido ninguna de las normas jurídicas o litúrgicas prescritas por la Iglesia. Pero todos entienden que la licitud no afecta a la validez ni al fruto.

Es decir, en resumen: estas dos categorías nada dicen acerca de las condiciones de posibilidad para que el sacramento alcance su finalidad última para la que fue concebido: la “res sacramenti” —la gracia personal y comunitaria del sacramento—, según la famosa y útil terminología pre-escolástica.

Querriamos, pues, deshacer el equívoco que se produce cuando se afirma que un sacramento válidamente “administrado” ya realiza su propia esencia. Habrá que ampliar debidamente el concepto de “esencia”, de tal manera que podamos decir claramente que la finalidad última para la que fue instituido el sacramento, según designio original de Cristo y de su Iglesia, pertenece evidentemente a esta esencia. Y que, consiguientemente, las condiciones de posibilidad necesarias para que este sacramento alcance esa finalidad, incluido el contexto social exigible, constituyen el fundamento de esta “esencia” y pertenecen, por tanto, a ella.

Habrá que hablar, pues, de “identidad”, “veracidad” y —quizá, sobre todo— de “autenticidad” de la celebración sacramental, y no sólo de sacramento válido o fructuoso, para designar aquella celebración correcta del sacramento en cuanto, por sí misma y por su contexto social, se halla en condiciones de alcanzar la gracia personal y comunitaria propia de aquel sacramento en cuestión: la “res sacramenti”.

En concreto: en la Eucaristía, las disposiciones de los comensales, por las que éstos empiezan a confiar mutuamente,



inician discretamente relaciones de conocimiento y de amistad por tenues que sean, y, sobre todo, aquellas condiciones que pertenecen al “contexto social”, por las cuales los comensales tienden a una cierta igualdad <sup>24</sup>, tienden a “acompasarse unos a otros” tal como lo señala Pablo en Primera Corintios <sup>25</sup>, forman parte ya de la “esencia” sacramental, como condiciones de posibilidad para que el sacramento pueda celebrarse “auténticamente”.

La importancia de este “acompañamiento que tiende a la igualdad” la expusimos precisamente en el núm. 7 de la primera etapa de “CORINTIOS XIII” <sup>26</sup>, y es suficiente aquí recordar las dos ideas centrales que allí exponíamos:

a) Para la Eucaristía ha sido una “enfermedad endémica y terrible” la separación entre rito litúrgico y culto existencial que asume la transformación del mundo en el sentido de la fe y del amor (Alfaro).

b) El “acompañarse en la igualdad” es una condición para la celebración auténtica, de forma que --precisaríamos hoy-- el conocimiento mutuo y la mutua comunicación de amistad y servicio que tienden a igualar a los comensales, es un condicionamiento que ya forma parte del sacramento, concebido según una esencia más amplia que la constituida por materia y forma.

Su “esencia” la constituye la celebración misma sustentada en sus condiciones de posibilidad, como una ampliación de las “causas material y final”, si queremos conservar todavía el lenguaje del Concilio de Florencia, pero dándole a este lenguaje un contenido más referido a la existencia personal y a la historia, pequeña o amplia, vivida o protagonizada por la comunidad.



Creo que solamente con esta valoración —por otra parte tan cercana a la teología de Lucas— de lo que podríamos llamar “preparación” de la comunidad y de la celebración del banquete de Pascua, podremos pasar del nivel cosmológico, que considera a los sacramentos como “cosas” dotadas de materia y forma, al nivel divino y antropológico, que los considera como reuniones de personas que establecen relaciones entre sí y con Dios, en el nombre y en la presencia de Cristo glorioso. De aquí que, en esta preparación, hayamos valorado tanto las relaciones, por iniciales y tenues que sean, entre los participantes y, asimismo, el valor insustituible de la palabra de Dios que convoca a esta reunión y que, con su iniciativa suprema, prepara nuestra conversión a partir de la atenta escucha.

Tan sólo deberíamos completar todo esto refiriéndonos al “memorable” artículo —memorable, en el sentido de que no debe ser olvidado— de J.M. Castillo: “Donde no hay justicia no hay Eucaristía”<sup>27</sup>, cuyo título resume en forma quizá un tanto rígida las conclusiones que podríamos formular así:

— “A todos los creyentes nos incumbe formular (y preparar, añadiríamos) las condiciones de posibilidad de la auténtica celebración eucarística”.

— “La Eucaristía sólo es auténtica cuando es celebrada por creyentes que se comprometen seriamente en el empeño de lograr una sociedad más justa y más humana”.

— “Lo cual no quiere decir que la Eucaristía no se pueda celebrar mientras no exista una situación de justicia plenamente lograda”, puesto que la Eucaristía —añadimos nosotros— no es el Reino consumado sino el símbolo que lo anticipa y prepara.



**Quinta Tesis:** *Antropológicamente, en la Eucaristía se encuentran las dimensiones personales de la caridad: presencia, encuentro, reconocimiento, comunicación, entrega y vida.*

*Presencia:* Se trata de la presencia de Cristo glorioso, de tal manera que la Eucaristía es, como celebración y experiencia de fe, lo más parecido a la experiencia pascual de los Apóstoles a quienes gratuitamente “se les mostró” el Señor, comiendo con ellos (ver Mc 16, 14; Lc 24, 35. 42; Jn 20, 19. 26 ( ¡la reunión del primer día de la semana!); 21, 13; Act 10, 41).

La Eucaristía es el lugar de nuestra experiencia pascual, y tan parecida la creemos a las “apariciones” de Pascua que queremos aquí precisar una hipótesis ya insinuada en la tercera tesis:

Primariamente, no creo que haya que entender el símbolo eucarístico como orientado hacia el pasado, en el sentido de que actualiza el acontecimiento pasado haciéndolo presente; creo que hay que entenderlo hacia el futuro: en el sentido de que primariamente la Eucaristía anticipa la plenitud que esperamos, y que no es otra sino Cristo glorioso.

Por eso formularía así la hipótesis: la Eucaristía es también memorial del pasado porque y en cuanto es anticipación de Cristo todo en todos. Lo que ocurre, como ya hemos dicho, es que Cristo glorioso ha asumido en sí mismo, personal y eternamente, el acontecimiento redentor de su entrega hasta la muerte, de la que son signo sus llagas abiertas. De esta manera, Cristo vivo es, sobre todo, el auténtico “memorial” del acontecimiento salvador, que fue y es su entrega hasta el fin para que en él tengamos la vida de Dios.

*Encuentro:* La presencia de Yavé en el Antiguo Testamento era siempre relacional, en, entre, con, para el pueblo creyente.

Por propia iniciativa realiza Yavé el encuentro con los hombres en oferta libre correspondida por la adhesión de la fe.

Igual carácter de iniciativa tiene la presencia de Cristo glorioso: El, tal como dice Mt 28, 18, se acerca a los discípulos para hablarles <sup>28</sup>.

El encuentro sigue siendo la categoría fundamental que preside la relación de Jesús con los discípulos después de Pascua <sup>29</sup>.

*Reconocimiento:* El reconocimiento lo podríamos formular con palabras de Käsemann preguntando con él: “¿dónde me es dado oír a Jesús de tal forma que sea él, inconfundiblemente, a quien oigo, y que a su vez sean significativos para mí su actuar, su morir y el mensaje de su Resurrección?” <sup>30</sup>.

El reconocimiento es aquella mirada penetrante que confía ciertamente en hallar a Jesús; en descubrir y entender el gesto —acompañado de la palabra— que es propio de Jesús y sólo de él.

Es la contemplación, desde la realidad de nuestra vida, de aquellos signos que nos permiten descubrir dónde se encuentra el mensaje, el comportamiento y la vida que nos ofrece Jesús.

*Comunicación:* Aquí nos encontramos de lleno con la relación que gratuitamente la fe ha establecido con Cristo. Esta relación de Cristo con los discípulos que *fenomenológicamente* empezó con un gesto de acercamiento y con unas actitudes y



palabras de llamada y de amistad —en nuestro caso con una abierta atención al Evangelio o a las personas—, empieza y termina *teológicamente* con la donación o comunicación del Espíritu del Señor a los discípulos.

Y esta es la gracia última —la *res sacramenti*— de la Eucaristía que, por eso, empezó suplicando la comunicación del Espíritu de la verdad y del amor, y la terminamos agradeciéndolo.

*Entrega y vida:* No vamos a decir absolutamente nada de este apartado porque, o bien deberíamos repetir todo lo dicho en la tercera tesis, o bien deberíamos comentar todo el capítulo sexto del Evangelio de Juan, tarea que a todas luces excede cuanto podemos hacer aquí. Sin embargo —y en espera de mejor ocasión—, la simple lectura de este capítulo sobre “el pan de la vida entregado” será suficiente para comprender lo que querríamos decir *in extenso*.

**Sexta Tesis:** *Antropológicamente, en la Eucaristía se encuentran las dimensiones colectivas de la caridad: reunión, conversión, comunión y misión.*

*Reunión:* Recordemos de nuevo y más explícitamente el énfasis que el mismo Jesús puso en que los discípulos prepararan la Pascua (Lc 22, 9. 12. 13...). También hoy los cristianos hemos de preparar la reunión de forma que pueda ser el ámbito de recepción de la palabra de Sabiduría y del Espíritu que nos permite entenderla.

Reunión preparada quiere decir que todos los elementos pueden y deben converger armónicamente en esta fiesta donde los comensales saben que son personas-en-comunión, que pue-

den expresarse y expresar su fe, su súplica de perdón y de conversión, su acción de gracias, su mutua cercanía y amistad. De esta manera —así como el mundo es para el hombre y, en definitiva, para que aparezca en él el hombre nuevo, Cristo Jesús— los elementos del mundo —la luz, las flores, los cantos espirituales, los signos de alegría y fiesta en suma— son para que las personas reunidas y renovadas puedan vivir este ámbito de reunión receptiva de la palabra y del Espíritu de Jesús. Palabra y Espíritu nunca oscurecidos por la palabrería y por los impulsos, pre-juicios o pasiones de los reunidos. De esta manera, Palabra y Espíritu se constituyen como el definitivo mensaje y la última fuerza de vida de la comunidad.

*Conversión:* De esta manera, la Eucaristía va manifestándose como aquel medio divino-humano donde la Palabra de Jesús aparece como una provocación —como una llamada— sobre el fondo de contraste de nuestra vida cotidiana. Es preciso explicitar que la resultante de este contraste entre la palabra y el discurrir de la vida nunca es acorralamiento sino esperanza.

Durante la semana hemos trabajado, hemos mantenido actitudes ambiguas, hemos realizado decisiones o elecciones en las que no acabábamos de ver claro dónde estaba lo bueno y lo malo para nosotros mismos y para los otros. Creo que la Eucaristía no trata tanto de instruimos en forma puramente catequética —elementos catequéticos nunca se excluyen—, sino de clarificar, mediante la Palabra de la verdad que nos hace renacer (Sant 1, 18) y por la luz y la “dirección” del Espíritu, el sentido real de lo que hemos vivido.

Hemos vivido realidades buenas, que ahora se convierten en motivo de acción de gracias, y realidades penosas, de ascensión y de cruz, que ahora se convierten en punto de partida

para una súplica confiada en la que esperamos que no nos falte ese “situarnos en la verdad” y en el amor que es el fruto de la recepción del Espíritu de Jesús-Palabra-de-Vida.

La conversión será, pues, tanto más real cuanto más pueda de alguna manera aflorar y expresarse, al menos en la oración de los fieles, lo que hemos vivido. De esta manera, lo vivido ya no es más amargura o decepción o simplemente “mal”, sino que es punto de partida para la purificación, la iluminación, la esperanza y, en definitiva, la con-versión de nuestra vida hecha tal vez de pulsiones, instintos, pasiones y prejuicios que nos apartan del “estado de verdad y de amor” desde el cual podemos afrontar sensata y evangélicamente la vida real.

En este proceso de conversión, finalmente, la palabra de Cristo es siempre el último fundamento que nos permite encontrarnos a nosotros mismos como personas en la re-uniión. Como “singulares” y únicos, tal vez diría Kierkegaard, pero unidos solidariamente en la comunicación de la fe. Pero esto —vuelvo a subrayarlo— sólo será real si la palabra de Jesús es realmente “escuchada”. Donde esta palabra se recubre con la pura palabrería de comentarios prolijos o de discusiones eruditas, todo se echa a perder y la reunión en vez de mantener todas las puertas abiertas a la conversión se endurece y se cierra en una atmósfera humana, demasiado humana, como para impedirnos la entrada en el nuevo nivel de respiración y de vida que Cristo nos preparó en su Cena.

La preparación interior y exterior, personal y comunitaria, de esta “espiral de conversión”, que es el banquete de los pobres abierto al Reino de Dios, pertenece a la “esencia” de la Eucaristía auténtica: aquí la negligencia se paga frecuentemente con pérdidas de nivel considerables que sólo se pueden recuperar en fidelidad al designio del Señor, que quiso pre-

paráramos su Asamblea para que ésta fuera tan receptiva de Jesús y del Espíritu Santo, tal como lo fue el corazón abierto de Nuestra Señora.

*Comunión:* Toda sobriedad es poca aquí. Idealizar la convivencia y comunión eucarística, y proponerla como una vivencia sobreexcitada, sería olvidar el carácter simbólico del sacramento: anticipa el Reino y su plenitud, pero no es la totalidad plena de Cristo-todo-en-todos, ni en el nivel psicológico ni en el comunitario.

Pedir aquí más de lo que sobriamente podemos recibir, sería titanismo tendente a la caricatura. La celebración se tornaría deseo exagerado y poco “espiritual” de vivencias sensibles: se pasaría sin freno al ademán teatral o al exceso psicológico de los peores momentos del barroco o del expresionismo, tan temibles como el hieratismo impersonalizado.

La “sobria ebriedad del Espíritu” incluye la sobria convicción —el saber y creer— de que hemos entrado ya en el Reino, aunque todavía éste no se ha consumado, pues es evidente que vivimos la condición humana de todos los días y las contradicciones de la historia —particular o general—, que se presentarían como decepciones catastróficas si no supiéramos conjugar el drama, y aun la tragedia de la tierra, con la esperanza del Reino de los cielos.

*Misión:* Todos los encuentros del Resucitado con los discípulos, que es la categoría pascual más parecida a la Eucaristía o Cena del Señor, terminan con la misión (ver nota 29).

La experiencia del comportamiento, de la entrega, de la vida y la muerte de Jesús iluminados por su palabra, nos conducen a la prolongación testimonial, en plena vida, de lo que hemos creído, recibido y experimentado.



“Como el Padre me envió, así yo os envío a vosotros”, es el final colectivo de la Caridad eucarística que intenta “hacer presentes y casi visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado” en el mundo (*Gaudium et Spes*, 21). No es por los caminos del poder ni siquiera por una normativa jurídica como en definitiva la fe, que actúa por el amor, denuncia y configura los hombres, los grupos y las estructuras de este mundo, sino por el camino del testimonio de los que “han lavado sus vestidos en la sangre del Cordero” (ver Apoc 22, 14) y han ungido sus rostros en la fiesta del Señor.

**Séptima Tesis:** *La Eucaristía, entregada por la libre voluntad de Jesús a su Iglesia, no es de ningún modo un “objeto” manipulable, ya que ninguna voluntad humana puede disponer a su arbitrio del acontecimiento escatológico que se nos anticipa visiblemente.*

*Por ello, y en definitiva, el banquete de Jesús es don gratuito de la voluntad suprema y soberana del Señor, el cual, tanto las personas como la comunidad, solamente lo pueden recibir en forma igualmente gratuita, esto es: en la humildad de la fe, en el amor sincero y operativo y en la acción de gracias.*

Se trata simplemente de poner en claro la gratuidad más estricta de la Eucaristía y del modo de presencia del Señor que ella implica.

Es verdad que el banquete eucarístico tiene una dimensión visible. Es verdad, más hondamente, que la Eucaristía es el ámbito donde se hace presente la que podríamos llamar “fe objetiva”, es decir: el misterio mismo de la salvación, al que responde nuestro acto de fe, o “fe subjetiva”. Es verdad que todo ello es casi paradójico, pues implica que nuestra fe,

que tiende a la infinita trascendencia, se concreta y se centra en la realidad de Jesús glorioso presente para su comunidad de discípulos, según este balanceo entre trascendencia y concreción visible tan propio del cristianismo.

Pero esto nunca nos llevará a considerar la Eucaristía como un objeto sagrado, como una objetivización “cosista” de algo tan personal, gratuito y libre como es el amor fiel, entregado y sacrificial de Jesús Señor. El hecho de que Jesús —“el que vuelve”— quiera visibilizar su entrega y su sacrificio de acción de gracias, no sólo no nos autoriza a pensar en términos mágicos que supongan un cierto dominio de lo sagrado por parte del hombre, sino que ni siquiera nos autoriza a poseer la Eucaristía o a disponer de ella al margen de la humilde recepción en la fe y en el amor.

En forma pregnante diríamos: la Eucaristía es la “fides objetiva”, pero de ninguna manera es un objeto sagrado ni la objetivización de algo tan personal, gratuito y libre como es el amor fiel, entregado y sacrificial de Jesús, el cual no puede “recibirse” al margen de una relación igualmente personal y gratuita: aquella relación que establece la “fides subjetiva”.

Consecuencias prácticas: La Eucaristía, en mayor grado aún que el Templo del Antiguo Testamento, no es el lugar de la seguridad, donde se acude para cumplir y sentirse seguro (Jer 7, 4), sino el lugar de la sinceridad, de la fe personal y de la conversión.

La Eucaristía no es objeto de disposición por parte de ningún ministro, ni comunidad, como ni siquiera lo fue por parte de los Apóstoles, servidores de Cristo (1 Cor 4, 1) y transmisores vivientes de su voluntad libre, gratuita y soberana (1 Cor 11, 23ss).





La Eucaristía, creo que debe celebrarse en forma humana, dialogante, flexible, pero ninguna comunidad, ningún “líder”, la podrán concebir al margen de aquella voluntad de amor personal con que la entregó a su Iglesia. Los consejos “flexibles” de la Tradición de Hipólito son ejemplares: “Que se exprese no con las mismas palabras sino con el mismo sentido”<sup>31</sup>; “no es del todo necesario que el Obispo pronuncie las mismas palabras, como si se esforzara en decirlas de memoria...”<sup>32</sup>. Pero en la misma Tradición encontramos los elementos básicos para que nuestro banquete eclesial *sea* la Cena del Señor: *memorial* de Jesús en la *presencia* del Espíritu<sup>33</sup>.

Por ello, no es casual que en la misma *Tradición Apostólica*, atribuida a Hipólito, encontremos los eslabones básicos de la celebración: la *acción de gracias*, el *memorial* de la Cena de Jesús con valor de *consagración*, la *invocación al Espíritu* (epíclesis), la *comunión*.

Así, la voluntad de amor gratuito y amical de Jesús preside de hecho cada una de nuestras reuniones y, por eso, hay algo en la Eucaristía que siendo tan simple —tan “vacío”— quiere expresar toda esta comprensión de que lo que allí acaece ningún hombre lo puede manipular. Naturalmente que esta actitud simple y receptiva —como unas manos vacías e implorantes— es el silencio.

## NOTAS

1. Ver J.M. Rovira, *La justificación por la fe y el sacramento*, en "Phase" núm. 95 (1976) pp. 379-402, en especial 400-402.
2. Ver J.M. Rovira, *Para una teología fundamental de los sacramentos*, en AA. VV., *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975, pp. 447-467.
3. Ver *Justificación por la fe y el sacramento*, p. 401.
4. Esperamos mostrar esto en el trabajo *Para una interpretación teológica de Trento*, actualmente ya en prensa.
5. J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, p. 83.
6. J. Betz, "Eucaristía", en *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona 1972, col. 960.
7. Como en el Bautismo, donde la inmersión en el agua significa la muerte del hombre viejo y la vida renaciente del hombre nuevo. En la Pascua, el horizonte de vida y de muerte fue absolutamente real.
8. "La Eucaristía es el sacrificio de Jesucristo hecho presente en un símbolo memorial" (Betz, *o.c.* col. 691).
9. K. Rahner, *La presencia del Señor en la comunidad eclesial. Síntesis teológica*, en *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, pp. 341-351; J. Jeremías, *Die Abendmahls worte Jesu*, Göttingen 1960; H. Schürmann, *Abendmahl*, en *Lexikon für Theol. und Kirche*, I, 26-31; J. Baciocchi, *La Eucaristía*, Barcelona 1969; H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1948.
10. Xenofonte, *Obres socràtiques menors*, Fundació "Bernat Metge", Barcelona 1924: *El convit de Càl·lias*, III, 2, p. 93. Edición castellana: *Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio o El convite*, Alianza Editorial, Madrid 1967.
11. Xenofonte, *o.c.*, VIII, 10-13, pp. 115-116.



12. Xenofonte, *o.c.*, III, 4, p. 94.
13. Xenofonte, *o.c.*, III, 3, p. 94.
14. *Ibid.* Para toda esta cuestión, ver asimismo Platón, *Diálogos* <sup>16</sup>, Madrid 1972: *El banquete o del Amor*, pp. 83-142.
15. Xenofonte, *o.c.*, I, 5, p. 86: Se trata de una palabra burlona de Cálías, como le hace notar Sócrates.
16. Ver J.M. Rovira, *Mediaciones i símbols de Déu transcendent*, en la obra de AA. VV., *Trascendencia i Testimoniatge*, Barcelona 1977, p. 132, donde se advierte que una de las percepciones más hondas de la persona es la de saberse a sí mismo “distinto-en-la-comunión”.
17. Juan XXIII, *Pacem in Terris*, n. 30: “La convivencia es el hecho de que cada uno aporta lo mejor de sí mismo”.
18. S. Marcus, en el *Prólogo* a la obra de D. Hammett, *El agente de la Continental*, Madrid 1977, p. 22.
19. Urbano VI, Bula “*Transiturus de hoc mundo ad Patrem*”, de 11 de agosto de 1264, confirmada por Clemente V en el Conc. de Vienne (1311).
20. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano 1967, pp. 5-20.
21. Bula “*Transiturus*”: En la misma aparece 11 veces la palabra “memorial” o sus equivalentes: con-memoración y recuerdo; y 7 veces aparece, en la página y media de texto, la palabra “entrega” o sus equivalentes: donación, don, y también Donador.
22. Agustín, *Epist*, 55, 1-2 (CSEL 34, 170; PL 33, 204).
23. D. 695-702.
24. J.M. Rovira, *La Eucaristía, exigencia de comunicación de bienes*, en “*Corintios XIII*” (primera etapa), núm. 7 (1976), pp. 62-85.
25. 1 Cor 11, 33, ver pp. 70-73 del art. citado.
26. Con la finalidad de ajustar el “contexto litúrgico” con el contexto social o profano.
27. J.M. Castillo, *Donde no hay justicia no hay Eucaristía*, en “*Estudios Eclesiásticos*”, núm. 203 (1977), pp. 555-590.
28. I. Goma, *El Evangelio según San Mateo*, I, Madrid 1966, pp. 710-711. Ver también Mt 17, 7 (también en la Transfiguración, Jesús “se acerca”) y sobre todo 28, 9: “Les salió al encuentro y les dijo...”
29. X León-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973, pp. 141 y 151: Las “apariciones tipo Jerusalén” pre-

sentan la estructura “iniciativa-reconocimiento y misión”; las del tipo “Galilea” tienen esta variante: iniciativa o “presentación, misión y promesa” (p. 153).

30. Käsemann, *Jesús, el acceso a los orígenes*, en AA. VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1977, p. 113.
31. *La Tradición Apostólica*, Facultat de Teologia de Barcelona, Secció Sant Pacià, Barcelona 1977, núm. 5, p. 18.
32. *O.c.*, núm. 9, p. 21.
33. E. Schillebeeckx, *Gesù, Storia di un vivente*, Brescia 1976, p. 40.



# Experiencias :

## UN CENTRO DE PROMOCION DE ADULTOS Y JOVENES

---

Por un Equipo de esta Comunidad

### 1. El marco

Nuestra experiencia se sitúa en una ciudad andaluza que sobrepasa los 150.000 habitantes, con puerto de mar, y un índice de paro superior al 15 por ciento. La parroquia está situada en la parte nueva de la ciudad, donde conviven un pasado de miseria y un presente de nuevas edificaciones para familias de la burguesía media.

Hasta fecha relativamente reciente, esta zona estuvo ocupada por un conjunto de chalets, en torno a la avenida principal de acceso a la ciudad, y viviendas baratas diseminadas entre huertas y terrenos invadidos por el mar. Un conjunto de barracones de madera, sin los servicios más elementales de luz y de agua, y algunas cuevas excavadas en el suelo, completaban el conjunto.



El párroco acudía al vecino Regimiento de Artillería, y con las sobras procuraba organizar un comedor parroquial para garantizar un mínimo de alimento diario a numerosas familias.

Hacia 1.950, el barrio comienza a cambiar de aspecto, debido a tres tipos diferentes de construcciones: el Ayuntamiento promueve un conjunto de viviendas pequeñas y de mala calidad en torno a patios centrales, que serán ocupadas por las familias más marginadas: los “grupos sociales”, que van a convertirse pronto en aglutinantes de analfabetismo, paro y pobreza. El ambiente de estos núcleos influirá muy negativamente en su afán de superación.

En las últimas elecciones, ningún partido ha buscado su voto: en estos bloques no hay pintadas. Son propiedad del Ayuntamiento, y de baja renta.

Otra iniciativa diferente la tienen los sindicatos oficiales. Se trata de viviendas modestas ciertamente, pero de calidad muy superior y con independencia mayor. Los inquilinos suelen ser, actualmente, propietarios. Es el caso de los grupos de viviendas de los trabajadores de astilleros. Aunque deficientes, los servicios de alcantarillado, luz, arreglo de calles... existen.

La iniciativa privada copa los mejores terrenos y construye viviendas de cierto lujo, que van a ser ocupadas por la clase media acomodada. En estos sectores, los servicios públicos se esmeran.

En la actualidad, tenemos una parroquia de unos 17.000 habitantes, divididos en cuatro sectores perfectamente diferenciados:



a) Una clase media acomodada, que va creciendo cada día y puede suponer ya la tercera parte de la parroquia.

b) La clase trabajadora, con viviendas propias, de inferior calidad y espacio, pero relativamente aceptables en el tipo de viviendas y de servicios.

c) Viviendas bajas, restos de lo que fue el barrio. Generalmente están ocupadas por familias trabajadoras, pero en ellas el paro ya es notable. Varias de estas viviendas, de renta muy baja, están deshabitadas porque los propietarios tratan de venderlas para las nuevas edificaciones. En ellas viven familias modestas, hay un índice mayor de paro y algunas están ocupadas por personas ancianas. Sus condiciones de habitabilidad son muy variadas, aunque hay un sector notable en que no reúnen buenas condiciones.

d) Los “grupos sociales”, en los que habitan unas dos mil personas. Aquí el índice de paro, de analfabetismo, de promiscuidad y de enfermedad es muy grande. Este núcleo, junto con un sector del anterior, constituye el problema más grave del barrio.

## 2. Cáritas parroquial

En la parroquia venían funcionando un grupo de mujeres y otro de hombres que, junto con el párroco, trataban de prestar ayuda a los casos más sangrantes. Pero exclusivamente en el aspecto de beneficencia, mediante pequeñas ayudas económicas o en alimentos.

Por una parte, se disponía de escasos recursos para estas ayudas y, por otra, las mismas personas que venían trabajando no estaban satisfechas de su labor, aunque la realizaban con una



abnegación admirable. Cáritas había quedado reducida a una beneficencia muy limitada, aunque acompañada de cierto calor humano.

En una revisión, con el grupo de mujeres, se van a plantear cuatro cuestiones:

a) Cómo lograr un fondo fijo importante de Cáritas, unificando la economía de los diversos sectores y personas que trabajan en tareas de beneficencia y coordinando con las comunidades religiosas del barrio, para lograr un trabajo más eficaz y que no fomente la mendicidad.

b) Cómo ayudar a promocionarse culturalmente a muchas personas, cuya pobreza mayor es la pobreza cultural y humana.

c) Cómo mentalizar a las personas más acomodadas, para que nuestra parroquia constituya una verdadera comunidad en la que se comuniquen todo tipo de bienes, abriendo canales de comunicación cristiana.

d) Cómo salir al paso del paro juvenil, que tiene en la calle a cientos de jóvenes, sin trabajo, sin especialidad de ningún tipo y sin perspectivas de salida. Esta situación les hace víctimas de la droga, la pasividad, la ignorancia, y la propensión a pequeños delitos contra la propiedad.

Ante estos planteamientos, nos encontramos con algunos factores favorables: un gran número de personas que desean hacer algo por los demás; profunda sensibilidad ante los problemas de justicia social en un sector notable de cristianos; un local cerrado frente a la parroquia, propiedad del Obispo; una comunidad de religiosas que lleva el parvulario parroquial; y una asociación de padres, de capas modestas, con ganas de trabajar.





### 3. El centro de promoción de adultos y jóvenes

*Beneficencia.*— Vemos que no podemos abandonar las tareas de beneficencia: la pobreza y el tremendo paro de esta ciudad nos obliga, como cristianos, a salir al paso de necesidades urgentes: familias numerosas con el padre en paro o con sueldos irrisorios, ancianos prácticamente abandonados, enfermos crónicos que necesitan ayuda urgente... Para esta tarea, una religiosa forma un equipo de mujeres que van visitando las casas, descubriendo los problemas, adquiriendo ropas y alimentos en economatos, descubriendo las posibilidades de acudir a organismos oficiales para conseguir pensiones o ayudas de diversos tipos.

*Mujeres.*— Pero, a través del parvulario, se ha visto también la pobreza cultural y la pasividad ante la realidad que les rodea, de muchas madres de familia, que no sólo repercute negativamente en la formación y educación de sus hijos, ya que en ocasiones decían: “mi hijo sabe más que yo y no puedo ayudarle cuando me pregunta...”, sino también en su promoción y desarrollo integral (ejemplos: “el hombre es superior a la mujer”, “yo voto lo que él, yo no entiendo”, mujeres que no leen el periódico ni se preocupan por la marcha del país). Para salir al paso de este problema, acudimos al Obispado, que nos cede el local que hay enfrente de la parroquia y que tiene una gran capacidad.

El primer paso consiste en adecuar este local, para lo que solicitamos diversas ayudas. El Ayuntamiento va a prestarnos la primera, enviando a los empleados de limpieza para que lo limpien y lo pinten. Después tenemos que instalar luz, agua y otros servicios, además de procurar un mobiliario adecuado. Exponemos la idea en las misas y diversas personas nos ofrecen muebles y ayuda económica, así como máquinas de



coser y proyector. También logramos ayudas de la Diputación y de la Caja de Ahorros. Las mismas mujeres de Acción Católica se encargarán de arreglarlo y de dar los últimos retoques.

Al mismo tiempo, dos personas, una religiosa y una madre de familia, se ofrecen para hacer un curso de monitoras (animadoras socio-culturales), para dirigir el Centro.

Los motivos que en principio tuvieron las mujeres para matricularse fueron diversos: muchas, por el corte y cocina; otras, para relajarse y salir de la monotonía de las labores caseras; una minoría, para comunicarse con otras personas; otra minoría, para aprender y así ayudar a sus hijos.

Se puso una pequeña guardería, para que las madres pudiesen dejar durante las clases a sus hijos que no tenían edad escolar. (Normalmente estos niños están cuidados por personas de la parroquia que hacen este servicio a la comunidad).

El programa, en líneas generales, consta de: Personalidad; Creatividad; Sentido crítico; Cultura popular; Ser personas; Comunicación (diálogo, relaciones de la pareja, relaciones padres-hijos, televisión, prensa —aquí hemos observado que leen el periódico más que el curso pasado y también leen menos revistas del “corazón”—); El arte y la música como comunicación (visitas a museos, disco-forum...); Formación psicológica; Psicología evolutiva (esta materia les interesa mucho, ya que afecta a alguien tan querido por ellas, como son sus hijos); Formación política y social (se nota que crece el interés, aunque tímidamente, por estos temas: ¿qué es un Ayuntamiento?, ¿qué son las elecciones municipales?, etc.; van preocupándose por su entorno); Formación higiénico-médica (primeros auxilios, pediatría, nutrición, ginecología); Formación religiosa (pedida por ellas; voluntariamente han formado parte

en un grupo de renovación cristiana que lleva a cabo el Obis-pado); Formación sobre Andalucía (orígenes de la cultura andaluza, distintas civilizaciones, etc.).

Van captando, quizá todavía a nivel sólo de ideas, que entre todos unidos tenemos que ir transformando lo que de in-justo haya en esta sociedad concreta en que vivimos, y también poco a poco van perdiendo ese “infravalorarse” que las para-liza, al ir tomando conciencia de sus propios valores y de que todo hombre sabe por el hecho de ser hombre, y puede aportar sus experiencias a la transformación de su entorno, partiendo de las realidades concretas.

Los métodos de trabajo son de pedagogía activa (trabajo en grupos, métodos audio-visuales, evaluación sobre lo hecho...).

En uno de los trabajos hechos sobre Andalucía, una de las alumnas sintetizó así la actual situación: “Andalucía es la más rica en pobres de las regiones españolas”. El tema llegó y fue trabajado con entusiasmo, porque desgraciadamente la realidad del paro, abandono, etc. es vivida por muchas de ellas y también porque se sienten tremendamente orgullosas de ser andaluzas.

El reclutamiento se hizo a través de las madres de los niños que asisten al parvulario. En la actualidad hay matriculadas 65 mujeres (en dos cursos), y trabajan con ellas dos monitoras, dos profesoras de corte, una profesora de EGB, una enfermera, una puericultora, un ginecólogo, un psicólogo, un sacerdote, un abo-gado, etc. Pero cada tema es presentado siempre por un especia-lista en la materia y se sigue el sistema de pedagogía activa: son ellas las que tienen que redimirse, las que tienen que lograr su propia liberación.



*Curso de auxiliar administrativo.*— Está orientado a los jóvenes de ambos sexos que carecen de cualificación profesional y de un trabajo permanente. Funciona diariamente, de seis a nueve y media, con un grupo reducido de alumnos.

Aparentemente no se diferencia de cualquier academia abierta para este fin, pero es aquí donde radica la originalidad. Por una parte, pretendemos que este núcleo de jóvenes no se conviertan en otros tantos peones de una sociedad de consumo sumisa, sino en un centro de concientización de personas, donde se reciba una formación integral y se desarrolle la capacidad crítica y participativa. Por otra, no nos mueve afán de lucro, sino que constituye un lugar de encuentro y de comunicación cristiana de bienes: los profesores, todos ellos titulados, trabajan de forma gratuita, no en plan de hacer un favor a otros, sino en concepto de cumplir con el deber cristiano de compartir la preparación que la sociedad les ha ofrecido y de entrar en contacto con un problema social —el paro y la falta de preparación de muchos jóvenes— del que todos somos responsables.

En un principio se matricularon 16, entre ellos algunos adictos a la droga y sin ninguna especialidad ni trabajo. De ellos, únicamente perseveran ocho, y precisamente los menos problematizados. Con ellos están trabajando ocho profesores.

*Curso de alfabetización de jóvenes.*— En este curso tenemos los problemas mayores. Está dividido en dos partes: de cuatro a cinco y media, corte. De seis a ocho, certificado de estudios primarios. En el planteamiento inicial pretendíamos tener reuniones de mentalización entre las cinco y cuarto y las seis.

El sistema de reclutamiento tuvo su originalidad. Una joven animosa, que ya trabajó en el equipo del Centro de Mu-



jes y posteriormente en el montaje y organización de este Centro de Jóvenes, se dedicó a recorrer las calles e ir invitando a todos los jóvenes que veía en corros, sin hacer nada durante todo el día. La matrícula llegó a superar los treinta y cinco. Se trata de jóvenes expulsados de colegios estatales, unos, y que nunca han estado en ningún colegio, otros. La mayoría, con tremendos problemas familiares: separaciones, alcoholismo, paro, enfermedades de los padres. El mundo de la prostitución y de la droga no les era desconocido a muchos de ellos.

Recurrimos a la Delegación de Enseñanza para que nos asignara una profesora y nos facilitara material, pero indicando qué tipo de profesora necesitábamos y qué tipo de alumnado podíamos ofrecer.

En la actualidad, tenemos una profesora de EGB, dos profesoras de corte y la ayuda de un sicólogo. Pero debemos confesar nuestro fracaso: únicamente perseveran unas doce chicas de todo el grupo inicial, aunque se han ido añadiendo otras de una capa social más acomodada con las que resulta más fácil el trabajo. Con el resto mantenemos un contacto esporádico, dado que no se han llegado a desligar totalmente del Centro y siguen viniendo de vez en cuando. Les falta una motivación fuerte para seguir viniendo y un mínimo de voluntad para someterse a un trabajo diario disciplinado. Aparte de que suelen coger temporalmente trabajos de empleadas de hogar que dificulta una asistencia regular. Por nuestra parte, nos ha faltado saberles dar una motivación para que se tomasen interés.

#### 4. Una valoración de urgencia

*La eficacia material.*— Si analizamos los resultados conseguidos, conviene distinguir entre los diversos sectores de este Centro de Adultos.



a) *El Centro de Mujeres.*— Es el que nos ofrece aspectos más interesantes, sin que podamos considerarnos satisfechos. Podríamos sintetizarlos así:

- Una asistencia regular, por parte de las matriculadas, superior al 70 por ciento.

- Un desplazamiento de interés desde las cuestiones meramente caseras y prácticas —corte, cocina...—, hacia temas humanos de mayor hondura: sicología, política, puericultura, educación, redacción, arte... Ellas mismas han pedido la reducción del tiempo dedicado al corte para intensificar los restantes aspectos, incluido el tema religioso.

- Interés, de casi el 50 por ciento, en sacar el certificado de estudios primarios y, en algunas, el de graduado escolar.

- Un desarrollo, aún muy elemental, de la conciencia crítica, del trabajo en equipo, de la necesidad de iniciar acciones concretas ante los problemas locales y de barrio.

- Un convencimiento de que el desarrollo pasa por la enseñanza: por una enseñanza más crítica y liberadora.

- Un interés de los maridos por el trabajo que vienen realizando las mujeres en el Centro.

Sin embargo, sigue prevaleciendo una mentalidad conservadora y aún no han llegado a descubrir el protagonismo que les corresponde: dependen aún excesivamente de las personas que llevan el Centro y no han participado activamente en el equipo de programación. Aunque son críticas hacia fuera, les “parece muy bien” todo lo que se realiza en el Centro.



También hemos descubierto que la comunidad cristiana da y apoya cuando se le presentan objetivos y programas realistas y prácticos. No hemos tenido dificultades económicas, aunque tampoco nuestras pretensiones han sido notables. Nos ha sido más difícil darnos que dar; aceptarnos unos a otros y aceptar el propio empequeñecimiento por el bien de todos. Cierta afán de protagonismo ha degenerado en rivalidades perjudiciales.

b) *El grupo de Secretariado.*— El principal fallo que vemos ha sido nuestra incapacidad para atraer a los elementos más conflictivos e inquietos. Se ha centrado excesivamente la labor sobre la preparación técnica y es muy escaso el nivel de participación activa. Podríamos decir que se trata de “buenos estudiantes”, pero sin haber llegado a una formación humana en profundidad. El nivel de perseverancia ha sido el 50 por ciento de los que se matricularon en un principio.

c) *El grupo de jóvenes para corte y certificado de escolaridad.*— El nivel de perseverancia ha sido de un 30 por ciento. Hemos sido incapaces de comprender y motivar a este grupo.

Entre las causas del relativo fracaso, tenemos:

— Incompatibilidad entre las personas responsables del mismo, cuyas tensiones internas repercuten en las jóvenes, hasta que se disuelve el equipo de responsables y llega la desbandada del grupo. Es fundamental que exista una perfecta unión entre los educadores, celebrando reuniones periódicas con el fin de cambiar impresiones sobre la marcha de las jóvenes.

— La misma dificultad que supone el grupo de jóvenes, debido a sus amargas experiencias familiares y escolares.

– Una pedagogía inadaptada, de corte tradicional, que les resulta aburrida y poco práctica.

– La falta de una persona capaz de integrar al grupo de monitoras y al grupo de jóvenes.

De todas formas, se ha logrado entrar en contacto con ellas y sus familias, y siguen viniendo por el Centro, aunque de forma esporádica. Quizá lo mejor que hemos logrado es la experiencia de cómo no debe funcionar este sector del Centro y el entrar en contacto con problemas muy serios de nuestra comunidad parroquial.

d) *Personal especializado*.— Otro descubrimiento importante ha sido que no se puede trabajar a nivel de aficionados. Pensamos que faltan en nuestras comunidades cristianas personas de una notable madurez y de buena preparación para trabajar en equipo, con ideas claras de adonde se pretende ir y del proceso de los grupos humanos.

Mientras que el profesorado ha sido competente en su terreno, no hemos logrado tener unos objetivos claros y compartidos. A pesar de que hemos dialogado y reflexionado sobre ello, no hemos logrado un lenguaje comprensible entre nosotros. Incluso en las personas que parecen más lúcidas, cuando llega el compromiso concreto se duda, se ponen demasiados reparos y no se llega a aterrizar.

e) *Comunicación cristiana de bienes*.— Quizá es aquí donde hemos llegado a los descubrimientos más interesantes y a tomar conciencia de nuestra realidad de cristianos.

Por una parte, hemos entrado en contacto con el mundo de los marginados, a los que hemos ido dando nombres y ape-



lidos concretos. Todo ello, ha supuesto una fuerte interpelación para las personas más sensibles.

Por otra parte, muchas personas han descubierto la necesidad de una comunicación cristiana de bienes materiales y culturales: aportar su esfuerzo y su tiempo para la promoción de los demás, de forma gratuita. En este terreno seguimos manteniendo el criterio de que el profesorado no debe ser pagado. Si nuestro amor fraterno no es una motivación más fuerte que el dinero en esta tarea de ayuda a los demás, habrá que concluir que no vale la pena intentar esta tarea desde una comunidad cristiana. Varios miembros de nuestra comunidad han encontrado cauces concretos de su compromiso por los demás, lejos de todo romanticismo y dentro de la dificultad diaria.

Además, hemos descubierto la dificultad que implica el compartir y el trabajo en equipo: a veces hemos tenido tensiones por aspectos tan elementales como compartir un local, una máquina de coser, un colaborador. O por aceptar al otro con sus valores y sus defectos, sabiendo morir nosotros mismos para que los demás crezcan.

## 5. ¿A quién se ayuda en esta experiencia?

Es evidente que todos salimos enriquecidos. Para aquella parte de nuestra comunidad que se ha ofrecido como colaboradora, la experiencia ha supuesto entrar en contacto con una capa social prácticamente desconocida en su crudo realismo. No creemos que lo hayamos logrado todos los colaboradores, pero al menos hemos tenido la oportunidad. A veces, desde nuestros criterios, sólo logramos ver el aspecto negativo de estas personas: su vocabulario crudo, sus peleas, su incons-



tancia... sin entrar a fondo en las condiciones que las mantienen en esta actitud. Las consideramos egoístas y poco agradecidas, sin advertir su lucha diaria por sobrevivir y la tomadura de pelo de una sociedad que les niega lo más elemental y luego pretende decirles que son hermanos.

Ha ayudado a los monitores y colaboradores, que han podido también aprender, y mucho (“todos nos educamos a todos”), de los alumnos y mujeres, de sus experiencias y valores.

Ha ayudado a la parroquia. Al principio ha habido quejas de diversos tipos por los problemas que causaba tanta gente “incontrolada” alrededor. Ultimamente lo miran con más cariño y hay varias personas que nos ofrecen su apoyo y su ayuda económica.

Ha ayudado a los “aficionados” a las buenas obras. El realismo duro ha desanimado a algunos que sólo veían lo bonito de esta tarea, y que desde sus esquemas de “personas educadas” no podrán comprender a fondo a los demás mientras no se deshagan de sus prejuicios.

Ha ayudado a estas jóvenes y a estas madres, algunas de las cuales han logrado descubrir una nueva dimensión en su vida.

---

NOTA.— El equipo autor de la experiencia prefiere quedar en el anonimato; pero agradecería que si alguien tiene alguna vivencia de este tipo, les envíe información a través de la revista.



## BIBLIOGRAFIA

Responsable de la Sección:  
Raimundo Rincón

Puede sorprender, pero lo cierto es que no resulta fácil encontrar muchos títulos que aborden específicamente el tema de la “caridad”. En este boletín presentamos los estudios más interesantes y accesibles para los lectores de lengua castellana.

### 1. *Estudios bíblicos*

- 1.1. QUELL, G.-STAUFFER, Eth., *Caridad*, Ed. Fax, Madrid 1976. Es la traducción de los artículos *ágapáō* (amar), *ágápê* (amor), *ágapêtós* (amado) del Diccionario teológico del Nuevo Testamento publicado bajo la dirección de G. Kittel.

Este diccionario, conocido simplemente por “el Kittel”, constituye una obra cumbre de la teología bíblica. En el volumen que reseñamos, los autores estudian el vocabulario y significaciones de los términos en el Antiguo Testamento, en el griego prebíblico, en el judaísmo, en los evangelios, en la edad apostólica y en el tiempo postapostólico. No es posible resaltar aquí los puntos fundamentales del ensayo. Sencillamente queremos subrayar el alcance de la nueva exigencia de Jesús de Nazaret: “El exige el amor con una exclusividad que todos los demás preceptos ceden ante el amor y toda la justicia debe encontrar su medida en el amor”. No hay que extrañarse, pues, de que los oyentes se asustaran de la incondicionalidad de la entrega a Dios y al prójimo. Pero Jesús no se con-



forma con proclamar esta nueva exigencia, sino que anuncia el acontecimiento inaudito de la misericordia de Dios que pone al hombre en una nueva situación: “Jesús trae el perdón de los pecados, y quien ha experimentado este perdón, siente que brota en él una fuente totalmente nueva y superabundante de amor”. De aquí que el hombre pueda y deba responder a este don con un amor agradecido y con una disposición incondicional a romper el círculo mortal del odio, la enemistad y la violencia, mediante la invencible voluntad de prestar ayuda, espíritu de reconciliación y amor a todos sus semejantes. Porque estamos ante la exigencia de un tiempo nuevo (Mt 5, 21 y 43), que representa una “gracia” (Mt 5, 46s) para quienes han experimentado el *amor privilegiado* de Dios, que incluye una llamada especial al servicio de los más “pequeños”.

- 1.2. SPICQ, C., *Agape en el Nuevo Testamento*. Análisis de textos, Ed. Cares, Madrid 1977.

El P. Spicq, conocido y célebre profesor de Sagrada Escritura a par que fecundo escritor, nos ofrece una obra profundamente exegética, que se propone dilucidar “estrictamente lo que Nuestro Señor Jesucristo y sus Apóstoles entendían por la palabra *caridad*” (p. 17). Los tres volúmenes de la edición francesa, aparecida en 1959 y cuya tercera edición ha visto la luz pública en 1969, se publican en la versión castellana en un solo tomo. Su edición representa una aventura, aventura que ha afrontado magnánimamente Cáritas española, ya que la obra puede brindar un sólido fundamento bíblico a todo el movimiento promovido por dicha institución. Porque, como señalan los traductores, esta obra constituye “en la actualidad una de las cimas más altas de la Teología contemporánea sobre la Caridad. Y no sólo en el campo católico, sino incluso en el protestante” (p. 5). A lo largo de las tres partes en que divide su exposición (la caridad en los Sinópticos; la caridad en los Hechos de los Apóstoles y en el cuerpo epistolar, excepto las



cartas de san Juan; la caridad en las epístolas pastorales, la epístola a los hebreos y los escritos joánicos), el autor examina uno por uno los textos neotestamentarios en que aparece la palabra *caridad*, presentando sus testimonios en orden cronológico, con el fin de que la historia del vocablo permita fijar mejor su significado exacto en el siglo I de nuestra era. En este sentido, la presente obra recopila todos los materiales del Nuevo Testamento que han de integrarse en una teología neotestamentaria de la *caridad* y ayuda a “comprender no sólo la moral, sino también la religión del amor revelada y fundada por Jesucristo”. A pesar de todo, el autor no se ciñe a presentar una mera antología exhaustiva de todos los textos relativos a la “*agápe*” en el Nuevo Testamento ni a la simple elucidación progresiva de esta noción, sino que nos regala unas lúcidas y espléndidas conclusiones, especialmente al elaborar la síntesis del significado de “la caridad en los evangelios” (pp. 200-228), al señalar el puesto del amor en la moral paulina (pp. 719-762) y al trazar las grandes líneas del pensamiento de san Juan (pp. 1263-1321). Siguiendo al P. Spicq, podremos hacer una lectura de los textos al margen de cualquier tentación de arbitrariedad y de cualquier pretensión tendenciosa, lectura de la que estamos tan necesitados, puesto que la *caridad* es una noción nuclear del Nuevo Testamento y hace referencia a Dios, a Cristo y a los hombres, dado que Jesús unió los dos primeros mandamientos de la ley en un único precepto (Mt 22, 36-40), san Pablo resume la moral cristiana en la caridad fraterna (Rom 13, 8-10) y san Juan nos advierte que es imposible amar a Dios sin amar al prójimo (1 Jn 4, 20). Posiblemente a nosotros nos parezca que estos amores no son tan indisociables; ahora bien, la cuestión queda rotundamente resuelta: “Este es precisamente el mandamiento que recibimos de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (ibid., 21); más aún: “el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (ibid., 7-8).



- 1.3. DIEZ MACHO, A., *Actitud de Jesús ante el hombre*, Studium, Madrid 1976.

El autor, catedrático de Lengua y Literatura hebreas de la Complutense, es un estudioso mundialmente conocido. Esta publicación representa su ponencia en el I Simposio organizado por el Centro de Estudios judeo-cristianos en Madrid (a.1975). Se trata de un trabajo verdaderamente formidable y a la vez sencillo. Tal vez sea lo mejor transcribir las palabras con que Díez Macho lo presenta: “Pretendo explicar la actitud de Jesús ante el hombre, es decir, su comportamiento práctico y teórico —en su conducta y doctrina— respecto a los hombres. Como Jesús es el heraldo del Evangelio, el que anuncia y realiza la salvación íntegra del hombre, y como es el autor de una Etica que impone a sus seguidores el amor radical al hombre, este trabajo se divide en dos partes: I) EL EVANGELIO DE JESUS Y EL HOMBRE. II) LA ETICA DE JESUS Y EL HOMBRE. En la primera parte se trata del amor de Jesús al hombre, de su plan de salvación y de su actuación al respecto; en la segunda, de lo que Jesús manda que hagan sus seguidores para salvar al hombre... Esencia del humanismo de Jesús es ser humanismo salvífico, salvar al hombre, a todo hombre, de todo mal moral y físico, hasta que la Humanidad, que empezó en un paraíso, acabe en la *parusía* —al final de la época escatológica en que Jesús nós ha introducido— en un superparaíso”. La obra se cierra con un apéndice que analiza las relaciones de Jesús y los fariseos. Por nuestra parte, sólo queda hacer una invitación encarecida a nuestros lectores: tómense la pequeña molestia de leer esta obrita (90 pp.), que merece la pena en todos los sentidos.

- 1.4. Entre los diversos diccionarios bíblicos, hemos seleccionado dos por motivos muy diferentes.

WIENER, Cl., *Amor*, en “Vocabulario de Teología Bíblica”, Herder, 1972<sup>5</sup>. En una síntesis muy apretada pero enjundiosa, el autor



articula su exposición en dos momentos: el diálogo de amor entre Dios y el hombre, la caridad fraterna. El amor al prójimo adquiere, pues, una dimensión esencialmente teológica, constituye algo completamente distinto de la mera filantropía. Porque la iniciativa del diálogo de amor con los hombres la ha tomado Dios mismo; porque él es el modelo del amor humano; porque es el fruto de su acción amorosa en nosotros. De esta suerte se cierra el circuito: el amor viene de Dios, puesto que él nos ha amado primero, y vuelve a Dios, dado que, al amar a nuestros hermanos, amamos al Señor.

GRABNER-HAIDER, A., *Amor*, en “La Biblia y nuestro lenguaje”, Herder, Barcelona 1975.

Como en el resto de las voces, el autor presenta, de forma cronológica, los textos bíblicos. A continuación añade unas “consideraciones hermenéuticas”, buscando un lenguaje concreto, que proceda de la experiencia y de la práctica concretas. No se trata, pues, de la simple adecuación del lenguaje bíblico a nuestro lenguaje, sino de una tentativa de modificar la sociedad y nuestra conciencia, de una ayuda para superar un biblicismo ingenuo. Una serie de sugerencias muy interesantes ponen de manifiesto los tres ámbitos diferenciables del concepto de amor (la esfera de lo corpóreo, de lo espiritual y de los sentimientos anímicos) y subrayan su componente específicamente cristiano: *ser por los otros*. Se trata de un existir por muchos, por el mayor número posible de hombres. Sus presupuestos son la transformación humana de la sociedad y la conciencia modificada de los contemporáneos: la conversión y cambio de mentalidad en el lenguaje y la práctica de Jesús de Nazaret.

## 2. Diccionarios teológicos

- 2.1. WARNACH, V., *Amor*, en “Conceptos fundamentales de teología”, Cristiandad, Madrid 1966, 72-97.



El trabajo se presenta articulado en tres secciones: Sagrada Escritura, historia del concepto y de los motivos del amor, elaboración sistemática o teológica. No es preciso insistir en el estudio de los textos bíblicos. Queremos, en cambio, destacar la exposición que el autor hace del entrecruce entre el kerigma cristiano de la *caridad* y el “eros” platónico, la “filía” aristotélica, la “apatheía” estoica y los teoremas gnósticos, que dio origen a dos tendencias en el ámbito de la teología: la que entiende el amor *físicamente* y aquella otra para la que el amor es por esencia *extático*. Indudablemente esta breve panorámica histórica hasta nuestros días reviste profundo interés. Por último, de modo denso pero enormemente sugestivo, Warnach nos brinda una síntesis teológica en que se pone de relieve que la “agápe” es a un tiempo don y realización plena de sí mismo, la unidad más estrecha que puede darse, dejando a salvo el ser y la independencia de los que aman. Adjunta una nota bibliográfica bastante completa.

- 2.2. RAHNER, K.-MOLINSKI, W., *Amor*, en “Sacramentum Mundi” I, Herder, Barcelona 1972.

Después de unas reflexiones metódicas, Rahner presenta una serie de ensayos clásicos que pretenden describir el amor: amor desinteresado y amor interesado no como antítesis que mutuamente se combaten, sino como aspectos diversos del único amor; “eros” y “agápe”; amor a sí mismo y amor al otro; interpretación extática y “física” del amor; el amor como palabra y respuesta; amor y esperanza. Especial atención dedica Rahner al análisis del amor de Dios al hombre y a la teología del amor justificante del hombre a Dios, poniendo gran énfasis en la unidad y diferencia que existe entre el amor a Dios y el amor al prójimo, problema muy importante en estos tiempos de ateísmo social: “Un amor al prójimo realmente absoluto encierra ya un teísmo (no hecho tema) e implícitamente el amor a Dios...; precisamente por eso el amor a Dios, como el mis-





terio oculto y más alto de la existencia humana, debe convertirse en tema explícito”. MOLINSKI, por su parte, estudia el concepto, la problemática y la teología del amor al prójimo. Concluimos con sus mismas palabras: “Donde se realiza auténticamente el amor al prójimo, está ya presente todo el fondo o contenido del cristianismo, éste ya ha sido abrazado originariamente y sólo falta que se despliegue expresamente”. Una bibliografía selecta y abundante puede encontrarse en este artículo.

2.3. ROSSI, L., *Caridad*, en “Diccionario enciclopédico de teología moral”, Ed. Paulinas, Madrid 1974, 73-83.

Aunque sin descuidar los elementos bíblicos, el autor presenta la perspectiva moral, de aquí que dedique singular cuidado al discernimiento de dos dilemas hoy en boga: el amor a Dios y al prójimo ¿constituyen dos preceptos o uno solo?; ¿es preciso apostar unilateral y excluyentemente por la ley o por el amor? Tal vez pudiera resolverse el dilema diciendo que el precepto del amor a Dios es el fundamento de la ley y que el amor al prójimo es la plenitud de la ley (Rom 13, 8-10). Más aún, “para quien ama, la ley es inútil. No tiene necesidad de que se le diga que ame, sirva, dé gracias, sea justo y leal, haga el bien o evite el mal; ya lo hace solo”. El autor se detiene particularmente en estudiar el binomio fe-caridad así como la relación de la caridad con la virtud de la justicia y con la de la castidad. Aunque brevemente, se apunta la incidencia de la caridad en la reestructuración del principio de la cooperación material al mal y en el de la relación entre el fin y los medios. Es preciso afirmar que el principio antimaquiviélico (“el fin no justifica los medios”) es válido “si y cuando lleva al respeto de las personas y a la expresión del amor”. Rossi indica que hoy se impone un análisis y un discernimiento más profundo a la hora de establecer las relaciones entre violencia y caridad, puesto que “la

primacía del amor, en efecto, niega el legalismo y potencia inmensamente la creatividad en el campo moral". También ofrece indicaciones bibliográficas.

### 3. Ensayos teológicos

- 3.1. RAHNER, K., *El "mandamiento" del amor entre los otros mandamientos*, en "Escritos de teología" V, Taurus ediciones, Madrid 1964, 481-502.
- , *Sobre la unidad del amor a Dios y del amor al prójimo*, en "Escritos de teología" VI, Taurus ediciones, Madrid 1967, 271-292.

Estamos ante dos artículos clásicos y de los que beben prácticamente todos los que se ocupan del tema. El primero considera la relación del amor con la justificación y las otras virtudes, el precepto del amor en relación con los otros mandamientos. Tras un profundo análisis teológico, el autor concluye: el amor, "en todo caso, es un mandamiento que, comparado con los otros, sólo análogamente puede llamarse así. Si los otros mandamientos imperan algo, queda uno libre de ellos en cuanto se les cumple. Pero este mandamiento manda la libertad *para* el amor. Puede darse, por tanto, únicamente, porque Dios está dispuesto a dar lo que ordena, porque lo que ordena lo ha dado siempre". En el segundo artículo, Rahner presenta la tesis del amor al prójimo como amor a Dios a la luz de la Escritura y de la doctrina teológica, dado el carácter cristiano anónimo de todo obrar moralmente positivo. En sucesivos párrafos, en una secuencia apasionante, describe el amor al prójimo como obrar moral fundamental del hombre, en cuanto notificación de la totalidad y de la esencia del hombre, como medio de una experiencia de Dios originaria y como acto primario del amor a Dios. El punto culminante lo encontramos en el epígrafe último: "La importancia epocal del amor al prójimo para el conocimiento de Dios del hombre moderno",



ya que el amor al prójimo podría ser la palabra clave y la palabra original realmente capaz de mover a la humanidad a amar de nuevo y en formas necesariamente nuevas, si verdaderamente queremos evitar que se destruya. ¡Buena meditación teológica ésta de Rahner, para quienes gustan de hacer calas en el corazón mismo del misterio del hombre y de Dios!

3.2. GILLEMAN, G., *La primacía de la caridad en teología moral*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

La primacía de la caridad en la vida moral del cristiano constituye una constante en la teología, puesto que se repite con santo Tomás de Aquino que la “caridad es la forma de las virtudes”. No obstante, era menester precisar bien el concepto de “información” a fin de evitar cualquier riesgo que desembocara en alguna de las tendencias “quietistas” o que situara simplemente a la caridad como una virtud más con su correspondiente capítulo de deberes. De forma magistral resuelve la cuestión Gilleman en esta obra que bien puede considerarse clásica. El libro se divide en tres partes: La primera, de carácter histórico, estudia lo esencial del pensamiento tomista sobre el papel de la caridad en la vida ética (“Caridad y moral en santo Tomás”). En la segunda parte, metodológica y sistemática (“Hacia una moral de la caridad”), el autor presenta el acto moral positivo como mediación de la caridad; salva así la especificación de los diversos valores morales y al mismo tiempo los integra bajo la influencia implícita de esta tendencia profunda del hombre, que es el amor. Esta segunda parte representa, sin duda, la condensación de las aportaciones más importantes de Gilleman. Por último, la tercera parte, de índole práctica, esboza un “Ensayo de una moral de la caridad”: una vez delineadas las actitudes fundamentales de la moral, se despliegan serenamente las aplicaciones de los resultados de la investigación tanto al ámbito de la moral general como de la moral especial. Una abundante bibliografía y un detallado índice de materias completan la obra.

- 3.3. H. URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 1971.

Ante un mundo en el que todo se mide en eficiencia, réditos y adquisición de poder, ante un mundo en el que todo lo demás se desprecia como “in-sensato” e “in-significante”, esta obrita de Von Balthasar constituye un grito y un reto. El cristiano tiene que pregonar a la rosa de los vientos que nada puede ni debe ser creído si no es el *amor*. Porque la presentación del Dios amante revela que el corazón inquieto del hombre “comienza a comprenderse a sí mismo cuando ve el amor que le tiene el corazón del Dios que ha ido a la muerte de cruz en su beneficio”.

- 3.4. LAURENTIN, R., *El amor y sus disfraces*, Ediciones Paulinas, Madrid 1970.

El mal empleo de las palabras aun más nobles y densas las corroe y desnaturaliza. Es lo que está ocurriendo con palabras como “compromiso”, “testimonio” y hasta con palabras como “Dios” y su sinónimo “caridad” (“Dios es caridad”, nos dice el discípulo amado de Jesús). ¿Por qué la palabra “amor” se está desvirtuando y vaciando de sentido en nuestros días? ¿Cómo devolverle su verdadero significado y fuerza expresiva? Esto es lo que Laurentin, famoso teólogo y periodista, intenta en este libro, muy al alcance de toda clase de lectores.

#### 4. Revistas

Son innumerables los artículos consagrados al tema de la *caridad*. En este momento, sólo reseñamos algunos números monográficos que las revistas han lanzado recientemente.

- 4.1. CONCILIUM, *Los pobres y la Iglesia*, n. 124 (1977).

El contenido del número es realmente llamativo y se configura en tres secciones: planteamientos, fundamentos y realizaciones prácticas. Sin minusvalorar los restantes artículos,



parece oportuno subrayar especialmente el de Y. Spiegel-K. Winger, *Las tareas de la Iglesia ante la miseria psíquica*; el de J. Lukács, *La pobreza y los pobres en la doctrina social católica. Interrogantes marxistas*; el de W. Post, *Soluciones marxistas al problema de la pobreza. Interrogantes cristianos*; y sobre todo la síntesis final que nos ofrece A. Müller, *Los pobres y la Iglesia*. Este último, en cinco apretadas páginas, nos ofrece un precioso balance, señalando las líneas fundamentales del problema y las directrices de una praxis cristiana, que debe crear utópicamente unas sociedades fraternas en que los ricos dejen de ser “ricos” y los pobres dejen de ser “pobres”, para vivir la pobreza-libertad, exenta de necesidad, como alternativa de la obsesión por la riqueza.

Por su extraordinaria lucidez y claridad incluimos, excepcionalmente, el artículo de H.-M. FERET, *El amor fraterno vivido en la Iglesia y el signo de la venida de Dios*, “Concilium” n. 29 (1967) 386-410. Recomendamos fuertemente su lectura, sobre todo el apartado III (“Modalidades concretas que hoy adopta el amor fraterno”) y el IV (“El amor fraterno vivido en la Iglesia”).

#### 4.2. MISION ABIERTA, *Lucha por el hombre, lucha cristiana* (marzo 1977) y *Solidaridad humana, comunidad cristiana* (junio 1977).

Estos dos números revisten especial interés por las implicaciones que comportan en referencia a la comprensión y a la práctica de la caridad. Los materiales recogidos son muy abundantes y permiten abrir nuevas orientaciones y pistas.

#### 4.3. CORINTIOS XIII.

Naturalmente, en cuanto “revista de teología y pastoral de la caridad”, todos sus números presentan aspectos relevantes tanto a nivel teórico como práctico. Ahora bien, a la hora de ocuparnos del amor como principio nuclear y motor de la experiencia cristiana, recomendamos los artículos y experiencias publicados en los números 1 y 4 de la revista.





## ESCRIBEN EN ESTE NUMERO

TORRES QUEIRUGA, Andrés.— Nació en Aguiño (Coruña), en 1940. Licenciado en Filosofía y Teología por la Universidad de Comillas. Ordenado sacerdote en 1966. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana, en 1973. Profesor de Teología en el Centro de Estudios de la Iglesia, en Santiago de Compostela.

Ha escrito artículos sobre temas teológicos y sobre la problemática socio-religiosa de Galicia. Colaborador en diversos libros sobre la misma temática. Autor de: *“Teoloxía e sociedade en Galicia”* (SEPT, Vigo 1974); *“Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación”* (Marova, Madrid 1977); *“Recupera-la salvación”* (SEPT, Vigo 1977).

Director de ENCRUCILLADA. Revista Galega de Pensamiento Cristián (editada en El Ferrol).

ALEMANY, José Joaquín.— Nació en Zaragoza, tiene 41 años. Jesuita. Licenciatura en Filosofía y Letras en las Universidades de Zaragoza y Barcelona. Estudios de Teología en Innsbruck y Tübingen (1964-1970), doctorándose en la primera de aquellas Universidades. Profesor desde 1973 en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, donde desde 1975 es jefe del departamento de Teología Fundamental. Profesor de Teología también en el Estudio Teológico del Seminario Conciliar de Madrid y en el Estudio Teológico “San Pedro Mártir” de Alcobendas. Profesor invitado de la Universidad Católica de Chile y del Instituto Latinoamericano de Estudios Sociales



de Santiago. Redactor durante los años 1973-1975 de "Razón y Fe". Colaborador académico del Instituto Fe y Secularidad. Su campo de docencia e investigación gira principalmente en torno a la Teología protestante más reciente, particularmente con referencia a la obra de D. Bonhoeffer. Numerosos artículos en revistas teológicas y de cultura general.

LOSADA, Joaquín.— Nació el 28 de agosto de 1925, en Moldes (Orense). Jesuita. Ordenado sacerdote en 1957. Es licenciado en Historia por la Universidad de Madrid; licenciado en Filosofía por Comillas y doctor en Teología por la Gregoriana. Su tesis doctoral: "*Eclesiología de Orígenes*". Actualmente es decano de la Facultad de Teología en la Universidad de Comillas y profesor de Eclesiología en dicha Universidad. Director de la revista "Sal Terrae".

GONZALEZ-CARVAJAL SANTABARBARA, Luis.— Nació en Madrid, el 4 de enero de 1947. Es ingeniero de Minas por la E.T.S. de Ingenieros de Minas de Madrid (1970).

Después de cursar los estudios de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas, se ordenó sacerdote el 14 de septiembre de 1974. Desarrolló su tarea pastoral en la archidiócesis de Madrid-Alcalá, y en la actualidad es Secretario General de Cáritas Española.

TORNOS, Andrés.— Profesor de Teología en la Universidad de Comillas, ocupándose especialmente de lo relacionado con ciencias del hombre. Pertenece al equipo de capellanía de la Iglesia Universitaria de la Autónoma de Madrid. Doctorado en Teología y en Filosofía, y diploma en Psicología Clínica.





MALDONADO ARENAS, Luis.— Nacido el año 1930, en Madrid. Sacerdote. Doctor en Teología por la Universidad de Innsbruck (1956). Catedrático de la Facultad Teológica de la Universidad Pontificia de Salamanca. Director del Instituto Superior de Pastoral, desde 1976.

Autor de: *“La Plegaria Eucarística”* (BAC); *“Secularización de la liturgia”* (Marova); *“La violencia de lo sagrado”* (Sígueme); *“Religiosidad Popular”* (Cristiandad); *“Iniciaciones a la Teología de los Sacramentos”* (Marova).

ROVIRA BELLOSO, Josep María.— Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de “San Paciano” de Barcelona. Es barcelonés, tiene 51 años; es sacerdote diocesano desde 1953, y abogado. Tiene larga experiencia pastoral en parroquias y movimientos seculares. Ha escrito: *“La visión de Dios, según Enrique de Gante”* (tesis doctoral); *“Estudis per un tractat sobre Deu”* (1970); *“Fé i libertat creadora”* (1971); etc. Es colaborador asiduo de numerosas revistas y congresos.









