

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

N.º 33

Enero-Marzo

1985

**MANUAL
TEOLOGICO
DE CARITAS**

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGIA
Y PASTORAL DE LA CA-
RIDAD

Núm. 33 Enero/Marzo 1985

DIRECCION Y ADMINIS-
TRACION: CARITAS ESPA-
ÑOLA. San Bernardo, 99 bis.
28015 Madrid. Apto. 10095.
Tfno. 445 53 00

EDITOR: CARITAS ESPA-
ÑOLA

COMITE DE DIRECCION:

Joaquín Losada
(Director)

J. Elizari
R. Franco
A. García-Gasco Vicente
J.M. Iriarte
J.M. Osés
V. Renes
R. Rincón
I. Sánchez
A. Torres Queiruga

Felipe Duque
(Consejero Delegado)

IMPRIME: ARTEGRAF
Sebastián Gómez. 5. 28026-Madrid

DEPOSITO LEGAL:
M-7206-1977

ISSN 0210-1858

SUSCRIPCION:
España: 1.550 ptas.
Precio de este ejemplar:
450 ptas.

COLABORAN EN ESTE NUMERO

ANDRES TORRES QUEI-
RUGA. *Teólogo. Profesor en
el Centro de Estudios de la
Iglesia, en Santiago de Com-
postela.*

JOSEP VIVES, sj. *Teólogo.
Profesor de Teología, en San
Cugat del Vallés (Barcelona).*

RAMON ECHARREN YS-
TURIZ. *Obispo de Canarias.*

JOAQUIN LOSADA, sj. *Teó-
logo. Profesor de la Univer-
sidad Pontificia de Comillas,
en Madrid.*

FLORENTINO EZCURRA.
*Delegado Episcopal de Cá-
ritas Diocesana de Pamplona.*

JOSE ANTONIO PAGOLA.
*Vicario General de Pastoral,
de San Sebastián.*

FELIPE DUQUE. *Delegado
Episcopal de Cáritas Espa-
ñola.*

CORINTIOS XIII

revista de teología y pastoral
de la caridad

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.

SUMARIO

Presentación	5
ANDRES TORRES QUEIRUGA	
“La caridad, dimensión esencial de la vida cristiana”	9
JOSEP VIVES, sj	
“La caridad y los pobres”	25
RAMON ECHARREN YSTURIZ	
“Caridad y justicia. Dimensión social de la caridad”	51
JOAQUIN LOSADA, sj	
“Caridad y evangelización en la Iglesia”	67
FLORENTINO EZCURRA	
“Cáritas, órgano de la comunidad para testimoniar la caridad”	91
JOSE ANTONIO PAGOLA	
“Hacia una renovación de Cáritas en la comunidad parroquial”	105
FELIPE DUQUE	
“El ministerio de la caridad y la coordinación diocesana”	125
Nota bibliográfica	169

P R E S E N T A C I O N

Corintios XIII ha abordado la temática y horizonte de la teología de la caridad a lo largo de su trayectoria en el universo de la reflexión teológico-pastoral. Unas veces ha llevado a cabo esta tarea afrontando directamente los núcleos fundamentales del agapé y sus consecuencias en el servicio a los pobres en la Iglesia; otras, lo ha hecho estudiando interdisciplinariamente los problemas más candentes de pobreza y marginación.

En este número ofrecemos una síntesis teológica de Cáritas, que condensa, en su conjunto, la reflexión de la revista y de la institución en estos años.

Varias razones han movido al Consejo de Redacción a elaborar este MANUAL TEOLOGICO DE CARITAS:

1) Vivimos en un tiempo en que los problemas de los pobres son cada día más apremiantes. Cáritas —y en general las instituciones de caridad— pueden tener “la tentación” de dejarse absorber por “la inmediatez de los casos” que demandan sin dilación “soluciones prácticas” y “respuestas” a las carencias de los pobres.

En esta coyuntura se corre fácilmente el riesgo de “dar paso” a un enfoque de la práctica de la caridad como “mera agencia de servicios”, en cuyo dinamismo se olvida o relega el planteamiento global teológico-pastoral del servicio de la caridad en la Iglesia.

Se hacía necesario volver a las fuentes y extraer las claves teológicas de Cáritas.

2) En no pocos ambientes sigue aún vigente una imagen de la caridad que vela el genuino rostro del amor cristiano. No se ha vertebrado coherentemente la relación caridad-justicia-derechos humanos; asistencia-promoción. Lo que es explicable si, como afirma Juan Pablo II, "la caridad significa un movimiento sólo del corazón o la ayuda prestada por pura benevolencia... (en cuyo caso...) no puede armonizarse con los derechos humanos" (a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, 5-XII-983, en: *Ecclesia* del 24-XII-983, p. 13 (1613)).

Es preciso afirmar y desentrañar "la unión entre los derechos del hombre y la caridad de la nueva ley" (ibídem).

3) En un ambiente sociocultural "ideologizado", hay que situar a Cáritas "en el centro mismo de la Revelación divina; en el corazón del mensaje mesiánico de Jesús; en el vértice de la misión de la Iglesia; en los fundamentos de la posibilidad y la realidad de la renovación buscada por el Concilio Vaticano II... (e igualmente...) en la cercanía, proximidad del hombre de nuestro tiempo, de todos los marginados y oprimidos por la injusticia...; en lo más hondo de la lucha por la justicia, que encuentra en la misericordia cristiana... su más perfecta expresión y garantía de su verdad" (J. Losada: "La encíclica de Juan Pablo II 'Dives in misericordia'. Una lectura desde Cáritas", en: *Corintios XIII* n. 21 (1982), p. 73).

4) Nuestra revista es un servicio a la comunidad cristiana y en especial a las Cáritas, para las tareas de formación y educación en la caridad de sus cuadros responsables.

Tener a mano, reunidas en un volúmen, las coordinadas fundamentales del servicio de la caridad, facilita su labor educadora y la forja de animadores de la pastoral de la caridad en general y de Cáritas.

Nuestro agradecimiento a cuantos han colaborado en la publicación de este MANUAL TEOLOGICO DE CARITAS, con la esperanza de contribuir a promocionar y renovar nuestras Cáritas.

A la hora de cerrar este número, se hace público el nombramiento de nuestro colaborador y miembro del Consejo de Redacción de Corintios XIII, Agustín García-Gasco Vicente, para obispo auxiliar de la archidiócesis de Madrid-Alcalá.

Nuestra felicitación más cordial y nuestros mejores augurios de abundantes frutos en su ministerio episcopal.

Esperamos continúe su valiosa colaboración con Cáritas y con nuestra revista. ¡Ad multos annos!

LA CARIDAD, DIMENSION ESENCIAL DE LA VIDA CRISTIANA

ANDRES TORRES QUEIRUGA

1. El amor, principio del cristianismo

Hay frases como relámpagos. Ellas solas bastan a iluminar de repente todo un panorama, dejando al descubierto su estructura esencial, dibujando su figura y abriendo sus perspectivas. Luego, tal vez vuelva la oscuridad y sea preciso el penoso trabajo del recuerdo y la reconstrucción. Pero la intuición quedó ahí, como seguridad de fondo y como fuente inagotable de vida y reflexión.

De ese género es la “tremenda afirmación” (Tillich) que hace la primera epístola de Juan: “Dios es amor”. Tremenda y extraordinaria. Tiene todo el aire de una definición solemne, que quiere expresar directamente el ser de Dios. Sólo en otras dos ocasiones se encuentra algo paralelo: “Dios es espíritu” (Jn 4, 24) y “Dios es luz” (1 Jn 1, 5). Y aun, frente a éstas, “Dios es amor” ofrece la particularidad de aparecer repetida dos veces (1 Jn 4, 8 y 16). Ella constituye el centro dinámico de la carta, hasta el punto de que acaba atrayendo hacia sí la otra definición: “Quien *ama* a su hermano permanece en la

luz, y no hay escándalo en él" (1 Jn 2, 10). (La otra definición, la de "espíritu", aparece en el evangelio, en un nivel semántico distinto y perfectamente integrable en el amor).

Cabría mostrar que, incluso en el campo filosófico, la frase tiene toda la fuerza de una "definición": escrita en pleno helenismo, a más de seis siglos de la crítica religiosa de los presocráticos, a más de cuatro de la "theo-logía" de los socráticos, con el estoicismo plenamente desarrollado..., no cabe pensar —y menos en una teología tan reflexiva como la joánica— en pura y espontánea ingenuidad. Pero para nuestro propósito basta constatar que *en el campo religioso* sobre esa frase confluye la significatividad fundamental de lo más íntimo y auténtico de la experiencia bíblica de Dios:

"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"¹.

A diferencia de lo que podría suceder en un pensamiento exclusivamente alimentado de helenismo, donde tanto el amor de Dios para el hombre como el del hombre para Dios carecían de lugar², en la concepción bíblica, afirmar que Dios es amor, equivale a implantar en el amor toda su relación con el hombre. Juan no podía dejar de sacar la consecuencia, trayendo así a la luz el fondo último de la alianza veterotestamentaria y de la revelación definitiva en Jesús: "Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene. Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él" (1 Jn 4, 16).

Más no se puede decir. El amor se ha colocado en el centro mismo de la relación, convirtiéndose en criterio último y definitivo en ambas direcciones. No hay más Dios que el Dios que ama, y no hay más hombre auténtico que el que se

sitúa en ese amor y permanece en él como en una morada de donde saca fuerza, vida y sentido.

Si toda religión tiene un centro dinámico, desde el que se organiza su inteligibilidad y se coordinan todos sus datos y manifestaciones, no puede haber duda de que para el cristianismo ese centro es el amor. No precisamos afirmarlo en sentido exclusivo, pues precisamente porque es central deberá tender a manifestarse de algún modo en lo mejor de toda otra religión, a veces de forma extraordinaria y admirable (piénsese en el budismo mahayana o en el hinduismo de la *bhakti*). Lo que interesa es reconocerlo afirmativamente como característica peculiar e inconfundible. Las siguientes palabras de A. Nygren —prescindiendo ahora de la parte sistemática de su concepción: *agape* como opuesta a *eros*— lo expresan muy bien:

“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”³.

* * *

Pero ya se sabe que para toda realización humana nunca lo que vale en principio se convierte sin más en realidad. Que el “principio” del cristianismo sea el amor, no significa ya que éste sea también siempre su determinación real y efectiva. De hecho, el cristianismo ha sido muchas veces acusado de lo contrario. Cabe incluso decir que las tres grandes líneas de la modernidad se han afirmado en la “sospecha” de que el cristianismo es la gran negación del auténtico amor al hombre.

La religión de la *agape* aparece como “resentimiento” que envilece (Nietzsche), como “ilusión” que infantiliza (Freud) y como “opio” que aliena (Marx). Sólo si, aun contando con la ambigüedad y fragilidad de toda institución histórica, el cristianismo logra mostrar que el amor es para él no sólo principio sino fuerza configuradora y fermento siempre activo, podrá responder a esa enorme y triple sospecha que envenena su relación con una parte tan considerable de la humanidad actual. Esas tres líneas pueden, por lo mismo, ser también las tres guías de nuestra reflexión.

2. El amor, criterio definitivo de toda comprensión cristiana

Ante todo, el amor —contra la sospecha de Nietzsche— tiene que demostrarse principio *efectivo* de la comprensión de lo real por parte del cristianismo. La convicción de que Dios es amor, tiene que desplegar sus consecuencias radicales. Porque si Dios es amor, y El es el fundamento absoluto de lo real —tanto como creación cuanto como historia salvadora—, quiere decirse que *todo* es amor. El amor es la esencia incontrovertible de lo real y, por lo tanto, el criterio inapelable de la verdad y la autenticidad para el cristiano. Toda ideología de poder —“voluntad de poder” es justamente el anti-principio que opone Nietzsche— debe quebrarse ante esta evidencia: desde nuestra concepción de Dios en sí mismo hasta sus proyecciones en la concepción de la comunidad eclesial y de su relación con el mundo, todo precisa ser continuamente medido y revisado a partir de este criterio. Idéntica precisión se extiende a toda tentación de acudir a otros criterios, sean éstos los inmediatos de la eficacia o los más sutiles de la moda cultural o el prestigio social.

Este enunciado tal vez resulte abstracto. Pero su importancia es trascendental. De las concepciones que, consciente o inconscientemente, impregnen la visión, acaba alimentán-

dose la conducta. Y mantener el amor como criterio absoluto y permanente, exige una vigilancia constante y un esfuerzo nada fácil, para ir retraduciendo desde él todos los datos (que llegan casi siempre ya contaminados por otras interpretaciones, de ordinario “obvias” por espontáneas o por prestigiosas).

Por eso es preciso acudir siempre de nuevo al centro, refrescar la memoria en la evidencia primordial —“Dios es amor”— e interpretar desde ahí todo lo demás. La teología y la predicación no debieran, en rigor, ser otra cosa que un esfuerzo por comentar esta única frase. Karl Barth lo ha expresado magníficamente:

“¡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 necesariamente determinado por este hecho. Todas las proposiciones subsiguientes deberán indicar sin descanso este misterio. (...) de suerte que todo lo que todavía hemos de decir no será, de hecho, más que una explicación de *esta definición*”⁴.

Confrontado con estas afirmaciones, cualquier cristiano admitirá que son verdaderas. Pero *realizarlas* no resulta tan fácil. El decurso del tiempo fue cargando la dogmática cristiana de una serie de hábitos, imágenes y conceptos, que subrepticamente proyectan sobre Dios nuestros resentimientos humanos y nuestros fantasmas de omnipotencia. Páginas adelante, el mismo Barth habla ya de la “cólera de Dios en toda su espantosa realidad”; cólera que alcanza al mismo Jesús en la cruz y que no puede menos de ensombrecer, aunque sea “dialécticamente”, la relación de Dios con el hombre. Pero hay más: existe toda una sombra fantasmal de angustia y prejuicio que acompaña los grandes temas de la

dogmática en la entera teología cristiana. Del pecado original a la cruz, de la predestinación al castigo..., el misterio de estas verdades aparece demasiadas veces relleno por un contenido conceptual que no tiene ciertamente su centro en un Dios que es amor y sólo amor.

No cabe ceder al fatalismo de confundir esos misterios con su interpretación adquirida. También ésta pide ser continuamente iluminada por el principio fundamental y dejarse re-interpretar hacia una transparencia siempre mayor para ese único misterio en el que nunca podremos exagerar. Cabrá deformar el amor —y también esto debe vigilarse—, pero nunca seremos capaces de superarlo. Reinterpretar desde él toda la dogmática y todo el fondo simbólico del cristianismo, es en el fondo —en realidad, lo ha sido siempre— la gran tarea de la reflexión cristiana.

Tomada en serio, equivale a introducir un principio de “revolución permanente” en nuestros conceptos sobre Dios y el mundo. Una revolución “hacia arriba y hacia delante” —diría Teilhard—, que postula el esfuerzo generoso y permanente de comprometerse a ver a Dios única y exclusivamente como salvación para el hombre. Lo que significa que cualquier interpretación sólo será cristianamente válida en la medida en que haga transparente esa salvación y resulte así liberadora para lo más auténtico y profundo, para lo más humano del hombre ⁵.

3. La existencia cristiana como realización del amor

Con lo cual estamos entrando ya en la segunda de las líneas anunciadas. Porque la evidencia radical de Dios como amor, y amor determinante de toda la realidad, induce una concepción de la existencia humana que no puede legitimarse más que como realización del amor. Puesto que “El nos amó primero” (cfr. 1 Jn 4, 10-11), amar es el ejercicio de la auténtica humanidad. “Que ya sólo en amar es mi ejercicio”: esta

afirmación de san Juan de la Cruz ⁶ representa, con la suprema evidencia de la belleza lograda, no lo raro y excepcional, sino la culminación del proceso real que marca el único estilo verdadero de la existencia cristiana.

La sospecha de Freud podrá alertar frente a las desviaciones, pero nunca invalidar esta realidad fundamental. La gratuidad absoluta está en la base, rompiendo todo narcisismo infantil, toda omnipotencia indiferenciada del deseo. La primacía del amor divino marca no sólo la diferencia con Dios, sino también con el prójimo, que debe ser amado y afirmado en sí mismo con idéntica gratuidad: “Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros” (1 Jn 4, 11). La diferencia se constituye incluso en criterio allí donde la invisibilidad de Dios pudiera prestarse al juego de los fantasmas y al mero reflejo del narcisismo: “Pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20).

Cuando, afilada la atención por la crítica freudiana, se analiza el Nuevo Testamento, sorprende más bien la increíble agudeza con que en él se ponen al descubierto las posibles trampas del amor. La insistencia en el amor a los enemigos —que como tal *insistencia* es un *novum* cristiano— puede ser leída en esa clave. Así lo demuestra por lo demás la repetida llamada lucana al amor sin posibilidad de recompensa intramundana: “Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?” (Lc 6, 32; cfr. Lc 6, 27-35; 14, 12-14). El espejo de la reciprocidad narcisista —tan caro a la cultura burguesa del cambio y el intercambio— se rompe irremisiblemente. Pero hay todavía más: incluso allí donde el peligro de la reciprocidad externa está excluido, se denuncia con implacable profundidad psicológica la posible autosatisfacción interna: “Aunque repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha” (1 Cor 13, 3).

En todo esto, además, lo decisivo es que no se trata de una teoría, sino del testimonio de una vida real. “Os anun-

ciamos lo que hemos visto y oído" (1 Jn 1, 3) constituye la savia misma de toda la reflexión. Es en la vida concreta de Jesús —que además culminaba en sí una larga historia— donde se va forjando la concepción cristiana del amor. Una vida que se alimenta de la experiencia radical del *abba*, es decir, de una filiación abierta en la ternura a la entrega total. Entrega al Padre, pero incluyendo en su esencia —“mi mandamiento nuevo”— la entrega a los hermanos.

Hablar ante esta vida de un amor o una filiación que infantiliza, constituiría una indignidad histórica y aun una ingenuidad psicológica: justamente el comienzo de su actuación pública se nos presenta —en las tentaciones— como la negación más abrupta del deseo de omnipotencia infantil: la relación al Padre se mantiene en la distancia de la adoración y no se utiliza para convertir en pan la dureza de las piedras que definen la tarea de nuestra vida; y la entrega a los hermanos se firma al final con la renuncia a la propia vida. En medio, una existencia marcada por un amor tan patente y maduro, que en el recuerdo inmediato Jesús fue, con toda razón, calificado como “el que pasó haciendo el bien” (Hech 10, 38) y en la reflexión contemporánea como “el hombre para los demás”.

Esta centración del amor en la cristología permite ver con toda claridad el carácter positivo de cuanto acabamos de decir como defensa frente a la sospecha. No es sólo que el amor cristiano no infantiliza o aliena, sino que aparece en su cualidad de motor total de la vida. En Jesús palpamos que el amor es el medio donde ésta se desarrolla. Como N. Pittenger afirma de la suya, toda auténtica cristología “no es más que una variación en el tema del amor: del puro e ilimitado amor de Dios en Jesucristo; del ansia que el hombre tiene de ser amado y de amar a su vez; y del establecimiento del amor entre ellos: entre Dios y hombre y desde ahí entre hombre y hombre”⁷. En los medios de la teología del proceso —en los que se mueve también Pittenger— se ha acuñado una expresión feliz para describir al cristianismo: es una *agapeistic way of life*, un modo de vida basado en la *agape*.

Al mismo tiempo, al estar centrado en Jesús, es decir, en la realidad de una existencia concreta y no en un sistema teórico, el amor cristiano se presenta como tarea siempre abierta e inacabada. Siempre el cristiano sentirá delante de sí la llamada a seguir creciendo, también en el amor, “hasta la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4, 13). Y aquí todos los recursos pueden y deben aprovecharse al servicio de la creatividad del amor. La misma sospecha de la sicología se convierte así en medio de crítica y purificación, al tiempo que se acogen sus aportaciones positivas para el complejo y fundamental aprendizaje. Sería, por ejemplo, ceguera —y soberbia, contraria a la modestia del amor (cfr. 1 Cor 13, 4)— no aprovechar el enorme avance que, sicología profunda de por medio, va de Ovidio a E. Fromm en el “arte de amar”.

Verdaderamente los cristianos lo tenemos todo para poner nuestro entero interés en situarnos a la cabeza de los que quieren consagrar su vida a este arte difícil y glorioso que, en definitiva, define el ser hombre. De hecho, desde el comienzo ahí se nos señaló la única marca de legítima identidad ante el mundo: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros” (Jn 13, 35).

4. La dimensión socio-política del amor en la historia

Si ya la sospecha psicológica (y su reverso, el progreso en el conocimiento de la psique) impone una actualización de lo que se nos encomendó al comienzo, mucho más lo impone la sospecha sociológica levantada por Marx. Es tal vez en esta línea donde se hace sentir con mayor energía la historicidad del amor. Porque, como muy bien y muy energicamente ha subrayado Karl Rahner, “hay verdadera historicidad en el amor cristiano al prójimo”, y por eso a ese amor se le anuncian hoy día “tareas y exigencias (...) que hace cien años no se habían mencionado nunca en ninguna carta pastoral y que, no obstante, son tan obligatorias como las antiguas exhortaciones

a no robarle al prójimo”⁸. Entre ellas están sin duda la tarea y la exigencia urgidas por la sospecha y el anuncio marxianos.

Una vez más, no porque invaliden la pretensión cristiana. El amor concreto de Jesús, aun situado —como no podía ser menos— en el horizonte de su tiempo, desmiente todo escapismo y muestra bien claro que no es opio sino fermento. El hecho de que su muerte, sin dejar de ser religiosa, fuese causada inmediatamente por las consecuencias socio-políticas de su predicación —de su amor hecho palabra y actitud—, constituye la mejor prueba. Y la reflexión teológica actual, solemnemente validada en el Vaticano II, proclama que “la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio” (Gaudium et Spes n. 21).

Pero, también una vez más, eso no significa que la cuestión quede ya resuelta con la constatación de principio. Evidentemente, la conciencia refleja de esta nueva dimensión histórica de la caridad coloca al cristianismo en el umbral de una tarea enorme. Tarea en la que no todo resulta ni fácil ni unívoco, como nuestro momento lo está experimentando a propósito de la teología de la liberación. Pero tarea irrenunciable, so pena de matar al amor cercenándole su dinamismo histórico. Pues en una humanidad unificada y estrictamente interdependiente a escala mundial, “corresponde al amor al prójimo y a la fraternidad —insistimos nosotros: el único amor y la única fraternidad predicados por Jesús— un campo que hasta ahora no le había correspondido: el campo de la política propiamente tal, la responsabilidad por los principios estructurales de la sociedad que han de permitir una vida humana digna y una genuina vida cristiana en una sociedad adecuada para ello”⁹.

El gran desafío está en que sea justamente el *amor* quien tome la dirección de ese campo. Sobre el peligro de caer en la ceguera histórica y la ineficacia real, hemos sido alertados por la sospecha marxiana. Pero también hemos de reconocer la

necesidad de una “sospecha cristiana” que impida al amor abandonar su primacía y entregarse al dinamismo de otro principio. La alerta magisterial contra la “marxistización” tiene en el primer peligro su límite —posiblemente el más peligroso, dada la inercia histórica y las actuales relaciones de poder allí donde la teología de la liberación y la teología política en general se ejercen—; pero tiene también en el segundo su justificación. La *lucha de clases* es un “hecho”, ciertamente, y como tal debe ser reconocido. Sin embargo, no lo es sin más la elevación de ese hecho a “principio”. Fue tal vez una tragedia que Hegel no haya sido capaz de pensar hasta el final la dialéctica del *amor*, iniciada en su obra primera, y la haya sustituido por la dialéctica de la *lucha*, del amo y del esclavo ¹⁰. Esta dialéctica —que, en definitiva, es la burguesa del cambio, la concurrencia y la eficacia— pasó a Marx, contaminando su intención universal ¹¹. ¿No aparece, de hecho, el marxismo encerrado “en la dialéctica sin salida de liberación y nueva esclavitud”? ¿Y no consistirá justamente la aportación cristiana en introducir, con todas sus consecuencias, la dialéctica del amor, que incluye el reconocimiento del pecado —no hay lucha sin culpa— y la única superación posible del círculo infernal mediante el *perdón*? ¹².

Sería injusto —es injusto y peligroso— acusar sin más a la teología política y a la de la liberación de haber olvidado esta urgencia. Pero sería también peligrosa ingenuidad creer que ya está lograda. Como sería totalmente desajustado cargar la responsabilidad de conseguirlo únicamente sobre las espaldas de esas teologías. Ellas tienen un papel relevante, pero es tarea de la entera comunidad eclesial ir realizándola en el ejercicio de la fraternidad y en la praxis global de su presencia en el mundo.

Pablo VI lo enunció con una expresión magnífica, cuando repetidamente anunció que la tarea del cristianismo consiste en realizar “una civilización del amor”. El P. Hervé Carrier hizo en esta misma revista un comentario excelente ¹³, que

nos dispensa de entrar en detalles. Una simple referencia a sus temas bastará para insinuar la inmensa perspectiva que se abre por aquí ante un cristianismo que quiere ser fiel a su dimensión esencial:

En nuestro mundo construido en gran parte por revoluciones violentas —la americana (1776), la francesa (1789) y la rusa (1917)—, existe una primacía de las actitudes duras y beligerantes, un enfrentamiento constante que, con diversas motivaciones, lleva a una división opresiva, injusta y esclavizante del mundo. Frente a esto es necesario descalificar la violencia y quebrar su círculo de hierro, mediante una “caridad eficaz y competente” que encuentre “un lenguaje creíble” —¿no es sintomático, añadimos nosotros, que gran parte de la caridad genuinamente efectiva se ejerza y exprese en nuestro mundo a través de formas secularizadas y aun secularistas?— y encuentre en la comunidad eclesial “una imagen visible”.

Lo que así se anuncia es, en realidad, tomar en serio el amor como principio de un cristianismo que, fiel a su esencia, quiera realizarse en la historia como fermento que se socializa impregnando las relaciones humanas y las estructuras sociales. Por ahí se espera la respuesta a su misión:

“De lo que nuestro mundo tiene necesidad es de una caridad que yo definiría como una disciplina social asumida colectivamente, y fundada sobre los valores humanos de justicia, responsabilidad y solidaridad. Esta caridad, ilustrada y comprometida, sería el instrumento por excelencia para la reconquista por parte de cada hombre de su soberanía personal y el símbolo de una humanidad completamente redimida”¹⁴.

Pudiera dar la impresión de que por entre estas distinciones, defensas y aclaraciones se nos ha escapado el vigor de la intuición inicial. Bien mirado, no es así. En realidad, se trata de la difracción del principio en la densa complejidad de lo real, precisamente para asegurar su verdad y su efectividad. Tal vez ahora, al final, convenga insistir en la necesidad de reagrupar los haces dispersos en la luminosidad del principio unitario. *Ver el amor como el foco irradiante desde donde se ilumina y configura la esencia misma del cristianismo.* Y comprender la perenne urgencia de pensarlo y la llamada continua a realizarlo.

En la *perichoresis* de las dimensiones teologales, cabe afirmar que nos hallamos ante la tarea central de la *caritas quaerens intellectum*, el amor que busca comprenderse en las condiciones de la historia. Entonces podremos liberar el dinamismo de la creencia cristiana: *fides quae per caritatem operatur* (Gal 5, 6), la fe que se realiza al convertirse en amor activo; y que, al hacerlo, es *esperanza* que mueve la historia.

Si esto no se nos queda en palabras y como iglesia nos dejamos transformar por su dinamismo, estaremos centrados en lo esencial. Y la salvación de Dios no sólo encontrará el sacramento mayor de su eficacia, sino que podrá brillar ante la búsqueda y la esperanza de la humanidad. Únicamente desde el amor podrá hacerse creíble que Dios es amor y que el amor es el único medio de la verdadera y auténtica existencia humana: "Sólo el amor es digno de fe".

NOTAS

1. C.H. Dodd, *The Johannine Epistles*, London 1947, p. 110.
2. "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 religiosidad natural" (K.H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* III, Barcelona 1975, p. 167).
3. *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona 1969, p. 40.
Del tema de este apartado —y, en general, del artículo— nos hemos ocupado en *El amor, principio del cristianismo: Corintios XIII* núm. 6, 1978, 1-55; allí podrán verse más referencias y fundamentaciones.
4. *Dogmatique* II/1, Génève 1957, p. 30-31.
5. Este es el tema fundamental de nuestro libro *Recupera la salvación*, Vigo 1977 (trad. castellana en Ed. Encuentro, Madrid 1979), y más resumido en *La alegría de Dios: Laicado* 1984 (en prensa).
6. *Cántico espiritual*, en *Obras Completas*, Madrid 1964, quinta edición, p. 629.
7. *Christology Reconsidered*, London 1970, p. 21. Cito esta cristología, porque es especialmente sugerente en el presente aspecto. El autor dirá todavía al final: "Algunos de mis críticos, igual que muchos de mis amigos, han notado que el único cambio esencial en mi postura teológica a lo largo del pasado cuarto de centuria ha sido en la dirección de un mayor énfasis en lo que califico la centralidad del amor y la exigencia de que tomemos el amor-en-acción como la clave de la naturaleza de Dios, del hombre, y de la relación entre ambos" (p. 148-149).
8. *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Barcelona 1983, p. 98-99.
9. *Ibid.*, p. 128.
10. Tema bien resaltado por E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona 1981.

11. Cfr. A. Torres Queiruga, *¿Qué significa creer en el Dios de Jesús en nuestra sociedad burguesa?:* Iglesia Viva núm. 107, 1983, 489-514, princ. p. 505-510.
12. Cfr. P. Eicher, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, p. 223-227; la cita entrecomillada, no referida directamente al marxismo, en p. 224.
13. *Una civilización del amor. ¿Proyecto utópico?:* Corintios XIII núm. 30, 1984, 21-44.
14. A. Tévoedjeré (Director General de la Oficina Intern. del Trabajo), cit. por H. Carrier, *ibíd.*, p. 30.

LA CARIDAD Y LOS POBRES

JOSEP VIVES, sj

I

PEQUEÑA TEOLOGIA DE LA CARIDAD

El hombre está hecho para amar

Probablemente la palabra “caridad” evoca ante las gentes de nuestros ambientes —en la medida en que todavía evoque algo— ante todo la idea de beneficencia o ayuda al que sufre necesidad: una actitud de benevolencia y compasión que se podrá traducir ocasionalmente, según la fuerza de esos sentimientos y las posibilidades de cada uno, en “actos de caridad”. En personas de educación religiosa algo más cuidada, podrá superponerse la idea de caridad como una de las tres estereotipadas “virtudes teologales” del catecismo, y aun como la mayor y la más importante de ellas, según el conocido texto paulino (1 Cor 13). Se trata de ideas sin duda imprecisas y desdibujadas: pero apuntan hacia rasgos auténticos de la caridad. Lo que importa es purificarlas, clarificarlas y profundizarlas.

La caridad es el movimiento del hombre hacia Dios y hacia los demás hombres, que es respuesta y fruto del movimiento absolutamente primero del amor de Dios, que crea y funda el mismo ser del hombre y lo constituye como ser abierto para amar. San Ireneo lo dijo en una maravillosa fórmula sintética: “Dios ha creado al hombre para hacerle objeto de sus beneficios”, en relación gratuita y amorosa. La caridad es el ejercicio de esta relación amorosa, que constituye el sentido y la misma razón de ser del hombre; así como la negación o rechazo del amor sería para el hombre la negación o rechazo del sentido de su existencia. Bajo este aspecto, no sólo “Dios es amor” (1 Jo 4, 16), como formulará la revelación cristiana en su momento cumbre, sino que también el hombre —por participación y don de Dios— es llamado a ser amor. Este es el sentido en el que el hombre es “imagen de Dios”, suscitado y constituido para ser socio, *partenaire*, en una relación amorosa con Dios desde su condición de creaturalidad: con lo que la creatura, a pesar de la infinita distancia que parecería separarla irremisiblemente de su creador, queda elevada y orientada a una comunión de intimidad amorosa con Dios; una comunión que tendrá que realizarse —para que sea verdaderamente amorosa— en la libertad que para ello Dios le otorga, como el máspreciado don del hombre.

Dios es un Dios de personas, no de cosas

Según esta concepción, que surge de la reflexión de lo que la Biblia dice sobre el sentido de la creación del hombre-en-el-mundo, Dios no creó el mundo y el hombre en él para que hubiera “cosas”, “seres” que él pudiera “tener” o “dominar”; sino que creó el hombre-en-el-mundo como imagen suya para poder entrar en una “relación personal” y amorosa con un “otro-de-sí”, destinado a participar en la misma Vida y el mismo Gozo que constituye el Ser de Dios en su íntima comunidad intratrinitaria y eterna. Por esto el Dios de la

Biblia, al contrario de las divinidades de todos los paganismos, es un “Dios de personas” y no un Dios de cosas. Es el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”, el “Dios de nuestros padres”, el “Dios con nosotros”, mientras que los dioses paganos son dioses de los astros, o de los fenómenos naturales o meteorológicos, o de las “cosas” que los hombres estiman y en las que buscan seguridad y felicidad, como son los dioses de las prácticas mágicas, de la fertilidad de los campos y ganados, de la salud o de la suerte.

El Dios de la Biblia no es tampoco el Dios del deísmo, que es la versión moderna y neopagana de un “Dios de cosas”: no es ni el Primer Motor, ni el Gran Arquitecto, ni el Supremo Ordenador, satisfecho de la máquina del mundo y de su funcionamiento mecánico perfecto. Es más bien el Dios que, después que hizo el mundo como morada y marco en el que el hombre pudiera realizarse, descansa en su largo “séptimo día” y deja al hombre autonomía y libertad para que realice el sentido de su existencia y “domine en los peces del mar, en las aves del cielo y en los ganados” (Gén 1, 26). Es el Dios que acompaña siempre al hombre sin dominarlo, que le ofrece sus promesas sin imponérselas, que le libera invitándole a liberarse y que, si le castiga, es para que vuelva a recobrar el sentido perdido. Es un Dios todo Promesa y todo Invitación, todo Palabra. Ante El, el hombre no es una simple marioneta —como en Platón—, sino un ser responsable, esto es, que ha de responder a una invitación, a un proyecto que sólo puede caracterizarse como proyecto y alianza de amor. Es el Dios que en un momento decisivo puede decir lo mismo al Israel colectivo que al israelita individual: “No temas... que te he llamado por tu nombre” (Is 43, 1); y del que Israel puede decir: “Me salvó porque me amaba” (Ps 18, 20). A Dios le interesan las personas. Dios tiene corazón, y lo que busca es el corazón del hombre.

La doble faz de la caridad

Desde este enfoque puede resolverse sin dificultad un falso problema que una y otra vez viene a enturbiar las reflexiones sobre la caridad; a saber, el problema del “mandamiento mayor”: ¿Qué es lo primero y más importante, el amor a Dios o el amor al prójimo? Como es bien sabido, Jesús, en los sinópticos, supera esta pregunta presentada así como dilema: si hubiera que considerarlos como dos mandamientos, el segundo sería “semejante” (y aun hay exegetas que traducirían simplemente “idéntico”) al primero (Mt 22, 39). Pero el evangelista Lucas ni siquiera los considera como dos mandamientos, sino que los presenta como un todo único, tal que “el que lo cumple alcanza la vida” (cf. Lc 10, 25-28). Es impensable para el hombre-en-el-mundo pretender amar a Dios si no es desde su responsabilidad en el mundo con todos sus hermanos y sobre todas las cosas. Por esto, Pablo, que tiene un particular sentido de lo que es la existencia agraciada del hombre-en-el-mundo ante Dios, ya ni siquiera habla explícitamente del amor a Dios: no porque no sea para él éste el objetivo último, sino porque escribe dominado por el sentimiento de que este objetivo sólo se alcanza acá en el amor al prójimo. Así escribe simplemente:

“El que ama al prójimo ha cumplido la ley... porque todo otro mandato se recapitula en esta sola palabra: Amarás al prójimo. En efecto, el amor al prójimo excluye el mal, por lo que el cumplimiento perfecto de la ley es el amor” (Rom 13, 8-10; cf. Sal 5, 14).

Es digno de notarse el argumento: “el amor al prójimo excluye el mal”, cosa que tal vez podría no darse en un pretendido amor de Dios que no pasara por la mediación del prójimo. Que viene a ser lo que parece querer decir San Juan cuando dice: “A Dios nadie le ha visto: pero si nos amamos unos a

otros, Dios permanece entre nosotros, y el amor a El alcanza en nosotros su perfección” (1 Jn 4, 12). “Nosotros amamos porque El nos amó primero. Si uno dice, amo a Dios, pero aborrece a su hermano, es un mentiroso: porque el que no ama a su hermano a quien ve no puede amar a Dios a quien no ve. Y éste es el mandamiento que tenemos de El, que el que ama a Dios ame también (por eso mismo) a su hermano” (1 Jo 4, 19-21). Por esto, volviendo a Pablo, el amor al hermano es “el último toque (literalmente, el vínculo o aglutinante final) de la perfección” (Col 3, 14); y según el conocido texto de 1 Cor 12, 31ss es el “camino supremo”, es decir, la forma que ha de configurar toda existencia cristiana en su andadura por el mundo.

Al mismo San Agustín ya le llamó la atención que Juan —como Pablo— pusiera la perfección simplemente en el amor al hermano. ¿Acaso se le pasaba por alto el amor a Dios? Es que —responde— en el mismo amor fraterno está incluido Dios: *in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum*. Dios está en el hermano, como en mí mismo, “porque nos amó primero”: porque es la fuente primordial y fundamento absoluto de nuestro ser, de todo nuestro valor y de nuestro auténtico bien. El movimiento del amor, si es auténticamente tal, es un movimiento que va desde el amor de Dios, que está en mí como origen de mi impulso a amar, hasta el amor de Dios, que está en el hermano y quiere ser amado en él como bien suyo. Desde luego, el hermano no es Dios cuando le amo, y en este sentido no puede equipararse simplemente el amor al hermano y el amor a Dios. Pero el bien del hermano, que es lo que yo quiero con mi amor, sí es bien de Dios, porque es lo que quiere Dios: y en este sentido puedo decir que, cuando amo al hermano y quiero su bien abierta e ilimitadamente, amo a Dios que ha puesto su complacencia y su bien en el bien del hermano. Tengo que amar a Dios, pero al amar a Dios tengo que amar al hermano en quien Dios ha puesto su complacencia. El hermano es mi acceso a Dios, el lugar donde encuentro cómo amarle: es como el sacramento de Dios.

“Cuando amamos al hermano con un amor auténtico, amamos al hermano a través de Dios, siendo imposible no amar, por encima de todo, a este Señor por cuyo medio amamos al hermano. De ahí se sigue que no se puede establecer una separación entre los dos preceptos. Puesto que Dios es el amor, el que ama con verdadero amor escogerá, al amar, indudablemente a Dios. Pero para ello es preciso que el que ama al hermano lo ame con un amor auténticamente tal” (San Agustín, Trin. 8, 12: PL 42, 958).

Esto pudiera parecer disquisición puntillosa. Como era, sin duda, puntillosa la pregunta del letrado a Jesús sobre el mandamiento mayor. Pero tiene su importancia y aun su actualidad para nuestro tema. Porque si resulta inevitable tener que hablar de ésta como doble faz o doble objeto de la caridad —Dios y el prójimo no se confunden simplemente—, de ninguna manera podemos consentir en separar lo inseparable y pensar que se ama a Dios sin amar efectivamente al prójimo, o que pueda haber un genuino amor al prójimo que no vaya por su mismo dinamismo más hondo referido a Dios —sépalo o no el que lo practica—. Y esto ha de ser muy claramente afirmado y tenido en cuenta, frente a las sospechas de espiritualismo alienante o de reduccionismo social que pueden anidar en sectores cristianos, y que a menudo pueden convertirse en armas arrojadas contra los que toman posturas que molestan. No hay otro criterio de la autenticidad de nuestro amor a Dios, que el sometimiento a la mediación del amor al prójimo: al Dios invisible sólo se le alcanza a través de la mediación visible en la que El mismo se nos da. El que prescinde de esta mediación, que tiene como una función objetivadora de nuestra relación con Dios, caerá inevitablemente en la tentación de hacerse una imagen subjetiva de Dios —un ídolo, un Dios a la propia imagen y al propio gusto—, y pretenderá hacer a Dios un obsequio de amor —adoración, culto o sacrificios aun penosísimos— que no es precisamente el que

Dios mismo quiere y espera. “Compasión quiero, que no sacrificios”, tuvo que decir Jesús a la zaga de los profetas antiguos (cf. Os 6, 6), contra los que querían seguir manteniendo que había una forma de amar a Dios mejor que la de amar al prójimo. Parafraseando otra conocida expresión de Ireneo, para nosotros aquí y ahora, la gloria de Dios es la vida y el bien de los hombres, así como también la vida de los hombres está en su comunión con Dios. También esto lo había dicho Agustín, señalando con su característica sagacidad de buen psicólogo, por dónde hemos de comenzar si no queremos engañarnos:

“El amor de Dios es primero en el orden del precepto, pero el amor del hermano es primero en el orden de la acción... En consecuencia, ama a tu prójimo y trata de ver dentro de ti mismo de dónde nace este amor al prójimo. Allí es donde encontrarás a Dios en la medida de lo posible. Comienza, pues, amando a tu prójimo, reparte tu pan con el hambriento, abre tu casa al que no tiene cobijo, viste al desnudo y no desprecies a ninguno de los que son de tu misma raza humana (San Agustín, Tract. Jo 17, 6: PL 35, 1531).

¿Habrá que acusar a Agustín de padre de los que ahora, a veces sospechosos de herejía, pretenden poner la ortopraxis por delante de la ortodoxia?

En efecto, no falta quien sospeche que todo intento de integración del amor de Dios con el amor al prójimo (que no “reducción” del primero al segundo) no es más que una solapada defensa de aquel principio de Marx, quien escribió: “La crítica de la religión termina en la doctrina según la cual el hombre es el ser supremo para el hombre. Es el imperativo categórico de destruir todas las relaciones en las que el hombre es un ser sometido, degradado, despreciado, abandonado” (Introd. a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel). Lo

que sucede es que tal vez Marx acertó a formular —más allá de lo que él mismo pudiera sospechar— algo muy fundamental en el cristianismo: es verdad que para el cristiano “el hombre es ser supremo para el hombre”, aunque esto sea, rebasando ya al mismo Marx, porque el único y auténtico Ser Supremo ha querido que sea bien suyo propio todo bien de todo hombre. De manera que cualquier degradación, agresión o desprecio de cualquier hombre, sea verdaderamente ofensa y desprecio de Dios. La verdadera amenaza al cristianismo no viene del lado de esta doctrina marxista, sino del lado de los que, mientras dan culto a Dios, oprimen o desprecian a los hombres: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos farsantes, porque pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y dejasteis de lado las cosas más graves de la ley: la justicia y la compasión y la buena fe!” (Mt 23, 23).

II

LOS POBRES Y LA CARIDAD

Dios no quiere que haya pobres

Hasta ahora hemos hablado de la caridad en un plano quizás demasiado abstracto, como considerando las relaciones teóricas e ideales entre los hombres y Dios. Vamos a hablar más en concreto de estas relaciones en nuestro mundo histórico, en el que, en la impresionante expresión paulina, nos amenaza “la cólera de Dios contra toda impiedad e injusticia de los hombres que oprimen la verdad con la injusticia... por cuanto, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se autodestruyeron en sus pensamientos propios” (Rom 1, 18-21).

Hablemos en primer lugar de la pobreza en sí. La pobreza es un mal para el hombre. Dios no quiere que haya pobres. Desde otra perspectiva, se ha dado en el cristianismo —desde San Antonio del desierto, pasando por Francisco de Asís, hasta Carlos de Foucauld— una sublimación y glorificación de la pobreza, asumida como forma de solidaridad y de amor a los desposeídos, por amor de Dios. Esta pobreza de solidaridad es excelente y sublime: pero esto no implica que la pobreza en sí —que pudiera definirse como la carencia de aquellos bienes materiales, culturales o sociales necesarios o convenientes al hombre para vivir una vida digna y con sentido— sea algo deseable o directamente querido por Dios. Dios ha creado los bienes de la tierra y los ha puesto a disposición de los hombres —de *todos* los hombres— para que los administren, los hagan fructificar y los disfruten (Gn 1, 28; 2, 15; Ps 8, 7-9, etc.). Las promesas de Dios a los suyos incluyen el bienestar material: “La generación de los justos será bendecida, habrá en su casa abundancia y bienestar” (Ps 112, 3).

Pobreza y riqueza son fruto del pecado

En su estadio más primitivo, el pueblo de Israel poseía una fuerte organización tribal y no había —como tampoco en los demás pueblos organizados en forma semejante— problemas de pobreza y de riqueza. Los bienes raíces —fundamentalmente ganados, que nomadeaban en busca de pastos— pertenecían a la tribu, y todos los miembros de la tribu se beneficiaban de ellos bajo la sabia administración del “patriarca” o cabeza de la tribu. Podría hablarse de una auténtica “comunidad de bienes de producción”, de cuyos frutos se beneficiaban todos los miembros de la comunidad según sus necesidades.

Cuando el pueblo se asentó en Canaán, adoptó los usos de una sociedad agrícola y sedentaria, y el sentido de comunidad

tribal empezó a debilitarse. Se asignaron lotes de tierra individuales; los individuos comerciaban con sus productos, se empleaban esclavos y jornaleros en sus cultivos; la monarquía favoreció el surgimiento de la civilización urbana, surgieron artesanos y pequeñas industrias... A pesar de que instituciones como la del “jubileo” de cada “Séptimo año” pretendían mantener la ficción de la igualdad y comunidad de bienes (Ex 21, 2; 23, 10-11), en realidad, las diferencias sociales entre ricos y pobres, fueron cada vez más flagrantes. Los profetas proclaman entonces que esa situación no es la querida por Dios, sino fruto del egoísmo pecaminoso de los ricos, que acaparan para sí lo que debiera ser de todos y que se enriquecen a costa de los pobres. *Los pobres son el producto de una estructura social incorrecta* y, en definitiva, del pecado de los ricos que la imponen y se aprovechan de ella. El pobre no lo es por azar sino porque ha sido desposeído de aquello a lo que tenía derecho.

“¡Ay de los que cambian el juicio en ajeno,
y conculcan la justicia.

... Ya que vosotros pisoteáis al débil
y cobráis de él tributo de grano,
casas de sillares construisteis,
pero no las habitaréis.

Yo sé que son muchas vuestras rebeldías,
y graves vuestros pecados,
opresores del justo, que aceptáis soborno,
y atropelláis a los pobres en la Puerta”

(Am 5, 7).

“Habéis devastado la viña (el pueblo)
y los despojos del pobre llenan vuestras casas,
habéis aplastado a mi pueblo,
y habéis manchado el rostro de los pobres”

(Is 3, 14-15).

La literatura profética está llena de juicios semejantes referentes a esta situación. Pero quizás la descripción más patética es la que hallamos en el capítulo 24 del libro de Job, del que sólo aduciré algunos versículos:

“Los malvados remueven los mojones,
roban el rebaño y su pastor.
Se llevan el asno de los huérfanos.
Toman en prenda el buey de la viuda.
Los mendigos tienen que retirarse del camino,
a una se ocultan los pobres del país.
... Se le roba al huérfano su campo,
se toma en prenda la túnica del pobre...” (Job 24, 9).

En los ambientes sapienciales más tardíos, se insinúa que la pobreza puede deberse también a la ociosidad o desidia: Prov 6, 11; 20, 13; 24, 34. Pero, a pesar de este toque de realismo, también en estos ambientes se considera que es la maldad y la avaricia de los ricos las primeras causas de desequilibrios sociales, y se proclama que la riqueza procede de la maldad e iniquidad, mientras que la integridad y la virtud son características del pobre.

“Mejor es el pobre que camina en su integridad,
que el hombre tortuoso, por más que sea rico”
(Prov 28, 6).

“Hombre malo el que oprime a los débiles,
es como lluvia devastadora que deja sin pan”
(Prov 28, 3).

“Más vale un pobre que un mentiroso” (Prov 19, 22).

Y es en esta literatura sapiencial donde se formula la razón suprema de la caridad para con el pobre:

“Quien oprime al débil, ultraja a su Hacedor”.

“Mas el que se apiada del pobre le da gloria”

(Prov 14, 31; 17, 5).

Dios hace la “opción por los pobres”

Si la pobreza resulta fundamentalmente del pecado de egoísmo e insolidaridad de los hombres, traducido en estructuras sociales desniveladoras y opresoras, Dios se manifestará como ofendido ante todo por ese pecado que vacía de sentido el designio amoroso de su creación; y se convertirá, por una parte, en protector del pobre y del débil sometido a condiciones injustas, y, por otra, en interpelación y juicio contra el rico que las provoca y disfruta.

La imparcialidad de Dios para con todos sus hijos, por la que quiere que *todos* disfruten de los dones que gratuitamente les ha dado, se convierte así en parcialidad de Dios para con los desposeídos y explotados. Podríamos decir nosotros que Dios ha hecho su “opción por los pobres” contra los ricos.

He ahí testimonios pertenecientes a tres estratos bien distintos de la tradición bíblica:

“No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda ni a huérfano. Si les vejas y claman a mí, no dejaré de oír su clamor: se encenderá mi ira y os mataré a espada” (Ex 22, 20).

“Yahvé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas y no admite el soborno: que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero, a quien da pan y vestido. Ama, pues, al forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto” (Dt 10, 17).

“El Señor es un Dios justo que no puede ser parcial; no es parcial contra el pobre, escucha las súplicas del oprimido; no desoye los gritos del huérfano o de la viuda cuando repiten su queja; sus penas consiguen su favor y su grito alcanza las nubes; los gritos del pobre atraviesan las nubes y hasta alcanzar a Dios no descansa; no cesa hasta que Dios le atiende, y el juez justo le hace justicia” (Ecle 35, 15, 22).

Paradójicamente, pues, la imparcialidad de Dios, padre amoroso de todos, se convierte en parcialidad para con los pobres. Conviene recordarlo a los bienestantes que se escandalizan cuando se habla de “opción por los pobres”, pretendiendo que Dios ama a todos —ricos y pobres— por igual. Ciertamente que Dios ama a todos; pero su amor al rico, que injustamente acapara sus bienes, ha de traducirse en juicio y repulsa de su pecado; mientras que su amor al pobre se traduce en solidaridad y exigencia de justicia.

“Dios se revela a los hombres en una situación que *no es humanamente neutral*, sino en una situación de profunda y clamorosa injusticia, en una situación en que unos son ricos precisamente porque otros son pobres. Ahora bien, si en una situación así, Dios se revelase como el Dios de todos, entonces estaría claro que no es el Dios de todos, sino el Dios de los favorecidos y privilegiados... Por el contrario, Dios se revela como el Dios de los pobres, para decir así a los ricos y a los pobres que El es el Padre de todos. Y, porque es el Padre de todos, no quiere ni consiente que unos dominen sobre otros, o sea, no quiere que haya ricos y pobres (J.M. Castillo, *Misión Abierta*, 1981, p. 154).

No es extraño, pues, que éste sea un tema recurrente de la literatura profética. He ahí sólo algunos ejemplos:

“Por los crímenes de Israel seré inflexible,
 porque venden al justo por dinero
 y al pobre por un par de sandalias.
 Los que pisan la cabeza de los débiles,
 y el camino de los humildes tuercen.
 ... Yo os hice subir a vosotros del país de Egipto,
 y os conduje por el desierto 40 años...” (Am 2, 6).

“Como jaula llena de aves, así están sus casas llenas de
 fraudes. Así se engrandecieron y se enriquecieron, engor-
 daron y se alustraron. Ejecutaban muchas acciones. *La*
causa del huérfano no juzgaban y el derecho de los po-
bres no sentenciaban. ¿Y de esto no pediré cuentas?
 —oráculo de Yahvé—. ¿De una nación así no se vengará
 mi alma? Algo pasmoso y horrendo se ha dado en la tierra”
 (Jer 5, 27-31).

“En el consejo divino se levanta Dios,
 en medio de los dioses juzga:
 ¿Hasta cuándo juzgaréis inicua-
 mente y haréis acepción de los impíos?
 Juzgad en favor del débil, del huérfano,
 al humilde y al indigente haced justicia;
 al débil y al pobre liberad,
 de la mano de los impíos arrancadle” (Ps 82).

No el culto, sino la conversión a la justicia

Los pensadores modernos no han descubierto nada nuevo cuando nos hablan del carácter alienante que puede tener la religión. Esto lo habían dicho perfectamente —y en boca del mismo Dios— los autores bíblicos. Dios no quiere una religión que no lleve a dar sentido a la vida de todos los hombres en la tierra: y, por esto, el primer acto de la religión es la conversión a la justicia. “Compasión quiero y no sacrificios, cono-

cimiento de Dios más que holocaustos”, dirá Oseas (6, 6) en una palabra que recordará Jesús a los que ponían las observancias rituales por encima del amor al prójimo (Mt 9, 13; 12, 7). La implicación es que no hay “conocimiento de Dios” donde no se le conoce como el que exige justicia y compasión para con el pobre (Os 4, 1-2; 10, 12; 12, 7; Jer 22, 13-16; Is 11, 9; cf. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1972, p. 57ss).

Los profetas son unánimes en declarar aberrante la religión que pone el culto por delante de la justicia y de la solidaridad con los pobres. He ahí una muestra de sus textos, por otra parte bien conocidos:

“Yo detesto vuestras fiestas, y no gusto el olor de vuestros holocaustos.
 ... No quiero la salmodia de tus arpas...
 Que fluya, sí, el juicio como agua,
 y la justicia como un torrente inagotable” (Am 5, 21).

“No es éste el ayuno que yo quiero:
 Desatad los lazos de la maldad,
 deshaced las coyundas del yugo,
 dad libertad a los oprimidos.
 ¿No partirás tu pan con los hambrientos,
 ni recibirás en tu casa a los pobres sin hogar?
 ¿No cubrirás al desnudo que te encuentres,
 y dejarás de apartarte de tu semejante?
 Entonces brillará tu luz como la aurora,
 y tu herida se curará rápidamente.
 Te precederá tu justicia.
 Y la gloria de Yahvé te seguirá” (Is 58, 6).

“Hacer justicia y derecho es más agradable a Yahvé que el sacrificio” (Prov 21, 3).

Los tiempos mesiánicos, tiempos de justicia y liberación para los pobres

Los poderosos, alienados en una religiosidad pervertida, esperarán el cumplimiento de las promesas de Dios como confirmación de su propio poder. Pero la palabra de Dios por sus profetas no reafirma el poder y la autosatisfacción de los poderosos, sino la liberación y la justicia para los pobres y humildes. Este será el gran signo de los tiempos mesiánicos.

“Una rama saldrá del tronco de José, un brote surgirá de sus raíces... Juzgará con justicia a los débiles y dictará sentencias justas a los pobres. Su palabra herirá al que oprime, el soplo de sus labios matará al malvado. La justicia será su cinturón, la lealtad el ceñidor de sus lomos...” (Is 11, 1ss).

“En sus días florecerá la justicia
y dilatada paz hasta que no haya luna...
Porque él liberará al pobre suplicante,
al desdichado a quien nadie ampara;
se apiadará del débil y del pobre,
el alma de los pobres salvará.
De la opresión y de la violencia rescatará su alma,
su sangre será preciosa ante sus ojos” (Ps 72, 7ss).

“Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en *justicia y equidad*, en *amor y compasión*; te desposaré conmigo en *fidelidad*: y tú *conocerás a Yahvé*” (Os 2, 21-23).

(Es decir, las condiciones para entrar en relación religiosa —esponsal— con Yahvé, son: justicia, equidad, amor, compasión, fidelidad para con los hombres).

Jesús y el Reino: filiación en la fraternidad

En el cántico de María, el Evangelista Lucas, resumiendo toda esta línea de pensamiento veterotestamentario, anuncia como el programa de los tiempos mesiánicos. El poder del brazo de Dios se manifiesta “desbaratando a los soberbios en los proyectos de su corazón, derrocando de su trono a los potentados y enaltecendo a los humildes: llenó de bienes a los hambrientos y despidió vacíos a los ricos... como lo había anunciado a nuestros padres...” (Lc 1, 51-55). Toda la vida de Jesús está marcada por este antagonismo entre el Reino de Dios, como Reino de acogida, salvación y liberación para los pobres y humildes, y la idea alienante de un Mesías que confirmara el poder de los poderosos, tal como lo soñaban los que pretendían detentar el poder religioso y político en el nuevo Israel. El nuevo Israel de Jesús será definitivamente el Israel de los pobres.

Jesús nace pobre, y son unos pobres pastores los primeros que lo acogen. Vive una vida pobre y humilde en Nazaret. Comienza su actividad pública alineándose en las filas de los que se reconocían pobres pecadores al buscar el perdón por el bautismo de Juan. (Los fariseos, ricos y justos, miraban con desdén tales movimientos populares de penitencia). Rechaza desde el comienzo el proyecto de un mesianismo de poder, reconocido expresamente como del tentador. En su primera intervención en Nazaret, se declarará cumplidor precisamente de la promesa mesiánica a los pobres:

“Me ungió para dar una buena nueva a los pobres, para proclamar la liberación a los cautivos, la vista a los ciegos, para liberar a los oprimidos, para anunciar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 16ss; cf. Is 61, 1; 58, 6).

Así se anuncia la gran obra que Dios quiere, por fin, cumplir por medio de Jesús: instaurar un nuevo orden en el

que se acabe la opresión de los pobres y los débiles, y los hombres vuelvan a la relación de gracia con Dios, que implica la relación de fraternidad entre sí. La gran revelación de Jesús es la de que Dios es y quiere manifestarse como *Padre de todos en una nueva relación fraterna entre los hombres*. Este será el *Reino de Dios* que Jesús anuncia como inminente: a este Reino tenemos que “convertirnos”, creyendo en esa “buena nueva” (Mc 1, 15 par). Es el Reino en el que Dios hará efectiva su paternidad para con todos, llevándonos a amarnos como hermanos. Estos tres aspectos del mensaje de Jesús, a saber: la revelación de Dios como Padre, el anuncio del Reino y la exigencia de amor fraterno, forman en realidad un todo único e indisoluble. Seguir a Jesús significará acoger sin reticencias y con todas las consecuencias a este anuncio salvador. Los milagros de Jesús sanando lisiados, leprosos y ciegos por los caminos, su acogida a publicanos, prostitutas y pecadores, su afirmación de que “el hombre está por encima del Sábado”, quieren hacer visible esta nueva realidad del nuevo Reino de Dios.

Dios quiere recuperar lo que se le había perdido

Desde luego, éste no era el Reino como lo habían esperado los piadosos bienestantes de Israel, que no entendían que a Dios no le interesa hacer ostentación de su poder, sino manifestar su amor para con los pobres, desvalidos y pecadores —diríamos nosotros, con “gentuza”—. Su réplica es simplemente que él ha venido “a buscar y salvar lo que se había perdido” (Lc 19, 10). Y lo explica con aquellas tres parábolas de las tres cosas perdidas —la dracma perdida, la oveja perdida y el hijo perdido—, en las que queda bien puesto de relieve cómo es el gozo por recuperar lo perdido el móvil primero y la razón suprema que mueve a Dios en su voluntad de establecer el Reino: “Convenía alegrarse y hacer fiesta, porque este hermano tuyo había muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido encontrado” (Lc 15, 32).

El gozo de Dios en dar vida y en recuperar a sus hijos muertos y perdidos, es lo que mueve su caridad para con los hombres: y ese mismo gozo ha de ser el motivo supremo de caridad para aquellos que quieran ser de Dios en el nuevo Reino de su gozo. Es la gran hazaña de Dios, anunciada siglos antes, aunque jamás comprendida:

“Buscaré lo que se me había perdido,
haré volver lo que se había descarriado,
curaré lo que se hallaba herido
y fortaleceré lo que estaba enfermo”
(Ez 34, 16; cf. Mc 2, 17; Lc 15).

“Los desgraciados volverán a alegrarse en el Señor y los hombres más pobres se regocijarán en el Santo de Israel. Yo me alegraré por Jerusalén y me alegraré por mi pueblo”
(Is 29, 19).

El signo del Reino: ¡Hay gozo para los pobres!

Ni los discípulos del Bautista acaban de creer que el Mesías pueda reducirse “sólo” a esto. Cuando van a preguntarle al mismo Jesús si “todavía hemos de esperar a otro”, Jesús ejerce una vez más su servicio en favor de los desvalidos y les dice: “Id a Juan y anunciad lo que oís y véis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados... los pobres son evangelizados” (Mt 11, 4-5). Esta última frase, por su mismo contexto, no significa —como quizás pensaríamos en ambientes clericales— que a los pobres “se les enseña la doctrina cristiana”: significa que se proclama que “*hay gozo para los pobres*”; que se acabó la triste condición de los que hasta entonces se habían visto humillados, explotados y despreciados. El Reino es el lugar donde se acabó la humillación y explotación del pobre, y participaremos efectivamente en el Reino, en la medida en que contribuyamos a que se acabe tal

humillación y explotación, en la medida en que recuperemos a la dignidad y al gozo de hijos de Dios a aquellos que habían quedado excluidos de su herencia. Y añade Jesús todavía como coletilla: “Y bienaventurado aquél que no se escandalice de mí” (Mt 11, 6), que es como decir: bienaventurado aquél a quien esto no le parece poco; porque sabía que los piadosos de Israel —como muchos piadosos de nuestros días— buscarían evadirse de la exigencia de solidaridad que el Reino, así entendido, impone, imaginando otro reino donde “la gloria de Dios” ya no sería la justicia, la solidaridad y el servicio a los humildes en auténtica fraternidad, sino otras formas religiosas de gloria, a imagen de las glorias humanas.

Esto es importante para entender las bienaventuranzas, que no son más que otra nueva manera de afirmar que lo característico del Reino es el anuncio de que “¡Hay gozo para los pobres!”. No se trata de que la pobreza sea bienaventurada en sí misma: ya vimos que en sí la pobreza es un mal que Dios no quiere. Ni se trata de proporcionar opio a los pobres, diciéndoles que, aunque lo pasen mal acá en la tierra, vendrá un día en que Dios les compensará en otro mundo, con el “Reino de los cielos”. Se trata de proclamar que, en el nuevo Reino que Jesús instaura desde ya (Mt 4, 17), los pobres pueden considerarse bienaventurados, porque en este Reino ya no van a ser —como en los reinos de pecado de los hombres— objetos de humillación y explotación, sino beneficiarios de la solidaridad, el respeto y el amor de los que se determinan a vivir como hermanos, hijos de un mismo Padre. Las bienaventuranzas no son algo que Dios haya de cumplir en otra vida en premio a los suyos, sino que son algo que *los suyos hemos de cumplir* —en su nombre y con su fuerza— *ya en este mundo*, “para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5, 16). No es casual que la proclamación de las bienaventuranzas concluya con la declaración de que los cristianos han de ser “sal de la tierra” y “luz del mundo”: es como decir que los

cristianos no tienen razón de ser si no se aplican a hacer realidad visible y perceptible lo que se promete en las bienaventuranzas.

Una opción que no es “opcional”

En Jesús, pues, muestra Dios su preocupación por los hijos que se le habían perdido: más aún, su solidaridad e identificación con ellos. Jesús es Dios mismo hecho pobre hombre: “tomando condición de siervo” (Phil 2, 7), que “siendo rico se hizo pobre” (2 Cor 8, 9). Jesús es verdaderamente la opción de Dios por los pobres y pecadores, por los que son pobres a causa de sus pecados y de los pecados de los hombres, y por los que siendo pecadores son causa de pobreza y de injusticia. Así salva Jesús: liberándonos de nuestra injusticia y nuestro pecado, libera a los pobres del mundo; y exigiéndonos liberar a los pobres nos libra de nuestro pecado.

Y si el anuncio de que “¡Hay gozo para los pobres!” era señal de la presencia del Reino, no es de extrañar de que el cumplimiento de lo que se anunciaba se constituya en criterio del juicio acerca de los que han de ser definitivamente del Reino.

La solidaridad con los pobres es proclamada así condición necesaria de los seguidores del Reino de Jesús, quien se hizo solidario con los pobres. “Venid, benditos... Id, malditos... Lo que hicisteis con uno de estos pequeñuelos conmigo lo hicisteis...” (cf. Mt 25, 31ss).

La opción por el pobre nunca es meramente “opcional” para el seguidor de Jesús: es condición absoluta del seguimiento, porque es constitutiva de la salvación, que consiste en liberarnos del pecado por el que no reconocemos a Dios como Padre y Señor, al no reconocer y acoger al prójimo como hijo de Dios y como hermano nuestro.

Perfectos como el Padre: gratuidad y universalidad de la caridad

Juan halló la fórmula perfecta: “Si Dios nos amó, así también debemos amarnos unos a otros” (1 Jn 4, 11). La consecuencia no es que si Dios nos ha amado nosotros debemos devolverle amor a El; lo original y propio del cristianismo es que si todo hombre es objeto del amor de Dios nosotros no podemos ya dejar de amar a todo hombre. La dignidad y “amabilidad” de todo hombre radica no en sus méritos, cualidades y bondades como hombre, sino en que es siempre un ser amado por Dios.

Por esto, en el Sermón de la montaña se nos dice, como algo nuevo y característico del cristianismo, que hemos de amar incluso al enemigo (Mt 5, 43ss). Amar a los que son de sí amables, a los que nos gratifican, lo hacen hasta los pecadores (Lc 6, 32). El amor del cristiano ha de ser “perfecto” como el del Padre celestial, “que hace salir el sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos”. El imperfecto amor humano, casi siempre pone como condición la amabilidad de su objeto. El perfecto e incondicionado amor del Padre no pone condición alguna: ama incluso aquello que de suyo no sería digno de ser amado: no tiende a un bien ya previamente existente en su objeto, sino que crea el bien en el amado por el mismo hecho de hacerle objeto de su amor.

* * *

El gran escándalo del cristianismo, decía el Padre Chevrier, es que “los pobres no son evangelizados”; es decir, que resulta que en ambientes supuestamente cristianos “no hay gozo para los pobres”, sino más bien humillación, marginación, explotación o simplemente descuido y olvido. A me-

nudo, las Iglesias parecen más ocupadas en defender sus doctrinas, sus ritos o sus estructuras, que en dar gozo a los pobres. Gracias a Dios, porque no le falta a la Iglesia su Espíritu, nunca han faltado cristianos que han consagrado su vida a la caridad y servicio de los demás, especialmente de los más necesitados, ya en privado, ya en grupo y con eficaces instituciones de caridad. Una nueva preocupación por los pobres y oprimidos, fue fruto de aquel vendaval del Espíritu que fue el Concilio Vaticano II, y que siguió vivo en Medellín, en los Sínodos de 1971 y 1974, en Puebla, en... Pero cuidemos de no perder nuestra identidad: habrá cristianismo en el mundo, en la medida en que haya gozo para los pobres. El gozo de los pobres es el gozo de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Véanse los artículos "Caridad", "Justicia", "Pobres" y otros afines en los mejores Diccionarios bíblicos y teológicos.

- A. ANCEL, *Caridad auténtica y otras cuestiones*. Bilbao. Desclée. 1966.
- C. CARRETTO, *Lo que importa es amar*. Madrid. Paulinas. 1974.
- Y.M. CONGAR, *La Iglesia pobre*. Madrid. Zyk. 1966.
- J.M. DIEZ-ALEGRIA, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*. Barcelona. Estela. 1963.
- F. DUQUE, *Cáritas y los marginados*. Corintios XIII núm. 14 (1980) 99-117.
- J. DUPONT, *El mensaje de las Bienaventuranzas*. Estella. Verbo Divino. 1978.
- H. ECHEGARAY, *La práctica de Jesús*. Salamanca. Sígueme. 1972.
- P. GAUTHIER, *El Evangelio de la justicia y los pobres*. Salamanca. Sígueme. 1969.
- A. GELIN, *Los pobres de Yahvé*. Barcelona. Nova Terra. 1970.
- M. GESTEIRA, *Jesús y los pobres*. Corintios XIII núm. 14 (1980) 64ss.
- J.I. GONZALEZ FAUS, *Jesús de Nazaret y los ricos de su tiempo*. Madrid. Ed. HOAC. 1982.
- J.M. GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona. Nova Terra. 1966.
- R. GUARDINI, *El servicio del prójimo en peligro*. Madrid. Guadarrama. 1960.
- G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca. Sígueme. 1982.
- G. HEYER, *Caridad*. Barcelona. Argos Vergara. 1979.
- M. JUNCADELLA, *Espiritualidad de la pobreza*. Barcelona. Nova Terra. 1965.

- R. LAURENTI, *El amor y sus disfraces*. Madrid. Paulinas. 1970.
- L.J. LEBRET, *Dimensiones de la caridad*. Barcelona. Herder. 1961.
- J.M. PERRIN, *El misterio de la caridad*. Madrid. Rialp. 1962.
- A. TORRES QUEIRUGA, *El amor, principio del cristianismo*.
Corintios XIII núm. 6 (1978) 1-55.
- R. VOILLAUME, *Hermano de todos*. Madrid. Narcea. 1972.
- VARIOS, *Fe y justicia*. Salamanca. Sígueme. 1981.
- VARIOS, *La justicia que brota de la fe*. Santander. Sal Terrae. 1982.
- VARIOS, *Teología y pobreza*. Número extraordinario de "Misión Abierta". Madrid. 1981.
- VARIOS, *Esperanza de los pobres, esperanza cristiana*. Número extraordinario de "Misión Abierta". Madrid. 1982.

CARIDAD Y JUSTICIA

Dimensión social de la caridad

RAMON ECHARREN YSTURIZ

Una mala comprensión de esa realidad central en la Revelación cristiana que es la caridad, ha sido sin duda la causante de lo que podemos definir el “escándalo” de la caridad. Históricamente hablando podemos decir que supuso algo así como un largo proceso de degradación del significado preciso de la caridad, tal como nos vino dado en la Revelación, y del concepto mismo de amor, tal como los hombres lo pueden entender a la luz de la razón humana.

El ejercicio mecánico de la limosna como cumplimiento literal de la ley o de una ley en su sentido farisaico, que tan duramente critica el Señor en el Evangelio y que San Pablo desautoriza tanto en sus Epístolas a los Romanos y a los Gálatas como en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, llevó en un momento dado a no pocos cristianos a practicar la limosna como expresión formal de la caridad, identificando ambas de una forma abusiva, sin pensar que puede haber un corto desprendimiento de algunos bienes, absolutamente vacío de caridad, de verdadero amor, e incluso acompañado de un profundo egoísmo religioso en la creencia de que a Dios

se le puede ganar mediante el chantaje de una falsa justicia en la línea del “do ut des”, es decir, yo me desprendo de algo en favor de un pobre y tú, mi Dios, te ves obligado en justicia a entregarme la salvación. Ello supone identificar limosna, sin más, con caridad, sin más, como si la limosna en cualquier caso fuera siempre necesaria expresión de una caridad.

Sin embargo, ya San Pablo nos advierte que no es esa la lógica de Dios y de la caridad: “Ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo, que, si no tengo amor, de nada me sirve” (1 Cor 13, 1). El compartir puede, efectivamente, ser realizado sin amor, aunque San Pablo no se extienda en explicar los mecanismos psicológicos que el hombre pueda poner en juego para que ello sea así.

Pero no es verdad lo contrario. El que ama y ama de verdad; el que ama con el mismo amor de Dios, ese comparte con todo su corazón, comparte con el que no tiene y comparte con el que tiene; comparte lo que tiene y lo que es, porque el amor es esencialmente comunicación sin fronteras, es desprendimiento de todo lo que tenemos y lo que somos en favor de lo que amamos: “Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos. Si uno posee bienes de este mundo y, viendo que su hermano pasa necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad” (1 Jn 3, 16-18).

La lógica de la Revelación en cuanto al amor es un elemento nuclear en el Mensaje del Señor-Jesús: No se puede amar a Dios a quien no vemos sin amar al prójimo a quien vemos (cf. 1 Jn 4, 20-21); o, si se quiere, no se puede amar a Dios sin amar a Cristo-Jesús; no se puede amar a Cristo-Jesús sin amar al prójimo (cf. 1 Jn 4, 7-20); y no se puede amar al prójimo sin amar al pobre, al pequeño, al marginado (cf. Parábola del Juicio Final: Mt 25, 31-46). Pero esta “escala de

realización del amor” no es reductible a leyes: lo que está en juego no es tanto un mero precepto jurídico, cuanto un “ser amor” como “Dios es amor” (cf. 1 Jn 4, 7): se trata de ser buenos del todo o perfectos como es bueno o perfecto nuestro Padre del Cielo (cf. Mt 5, 48).

De ahí que el amor cristiano, o la caridad, tenga como manifestación privilegiada el amor a los pobres, es decir, a los que el mundo niega todo valor, a los despreciados de todos, y el amor a los enemigos (Mt 5, 43-48). Dicho de otra manera, el amor cristiano es una actitud radical del corazón que excluye de forma absoluta todo pensamiento, deseo, acción u omisión que pueda suponer mal alguno para los demás o, si se quiere, que incluye de forma absoluta todo pensamiento, deseo, acción u omisión que suponga siempre un bien para los demás, un bien completo y total, porque el amor, si es auténtico, siempre busca y sólo busca la plenitud de bien y felicidad de la persona a la que se ama.

En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor, afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir. El amor es la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos (E. Fromm).

Todo ello nos indica que el amor, tal como nos ha sido revelado y exigido por el Señor, al mismo tiempo que infundido en nuestros corazones, es una actitud totalizante en el creyente, que desborda todo intento de identificarlo con unos comportamientos tipo que lo limiten en su proyección de apertura hacia Dios y hacia todos los hombres, hacia el bien de todos los hombres y de todo hombre, incluso de los pobres y de los enemigos.

Hablábamos al principio de un proceso de degradación. Cuando en un momento determinado de la historia, algunos proclaman que es necesario “menos caridad y más justicia”, ello significa que la caridad ha sido estereotipada en formas que ya ni significan ni suponen un verdadero amor: ello entraña la afirmación terminante de que, socialmente ha-

blando, la caridad ha perdido en aquel momento su virtualidad de ser amor y, en consecuencia, ya no es caridad. O dicho de otra manera, ello entraña que las expresiones de la caridad han perdido su referencia necesaria al amor de Dios, al amor de Jesús, hasta convertirse en una especie de caricatura de lo que debe ser el centro fundamental de nuestro vivir cristiano: amar a Dios con todas nuestras fuerzas y al prójimo como a nosotros mismos. Cuando el amor al prójimo no aparece como visibilización o transparencia del amor de Dios a los hombres, los cristianos estamos rompiendo la lógica querida por Dios en la Revelación y en la Redención.

Dios ha creado a todos los hombres iguales en su dignidad. Todos son "imágen y semejanza" de Dios. Las diferencias de todo tipo que acompañan a los hombres en su necesaria diversidad, no atañen a la dignidad última y sagrada de cada persona humana. Pero con el pecado, esta igualdad radical queda rota: las diferencias entre los hombres no nacen ya de las especificidades personales propias de cada hombre, sino de situaciones en las que se puede hablar de oprimidos y opresores, de situaciones en las que muchos o pocos hombres, contra su voluntad y contra su dignidad, son sometidos a carencias más o menos fundamentales que cercenan sus posibilidades de desarrollo e, incluso, de subsistencia. Ello es más que "un pecado de injusticia" a los ojos de Dios. Es "un estado de injusticia". Representa que el "jus" original establecido por Dios en la creación queda roto a causa del comportamiento de los hombres o de sus consecuencias funcionales o estructurales. Y, desde el momento que ello ocurre, toda situación en la que el hombre, algún hombre, quede "inferiorizado" en sus posibilidades de subsistencia y de desarrollo, es una situación de injusticia a los ojos de Dios.

Desde esta perspectiva, toda la Historia de la Salvación es una maravillosa historia de un Dios que, porque es amor, intenta, a través del hombre, la restauración del orden original, de la justicia original, rotos por el pecado.

La revelación de Yahvé como el verdadero Dios, no se cumple únicamente en la liberación del pueblo elegido, sino también, y dentro del mismo Israel, en su acción en favor de cuantos sufren la injusticia y la opresión. Yahvé es el Dios que, lleno de amor, hace justicia a los oprimidos, el defensor de los pobres, el que escucha el grito de los indefensos (p.e.: Salmos 76, 10; 103, 6; 9, 10.13; 10, 14.17.18; 40, 18; 72, 12-14; 146, 7; Juec 2, 16-18; 4, 12-16; 6, 7-16; 7, 9.13.22; 8, 34; 10, 10-16; Ex 22, 20; Dt 10, 18; 24, 14; Lev 19, 13.18.33; Ez 34-27; Is 58, 3.6-11, etc., etc.).

Todo el lenguaje actual de la “opresión”, de la injusticia y del Dios “liberador” que “hace justicia a los oprimidos”, se encuentra ya con toda su fuerza y realismo en el Antiguo Testamento y es un lenguaje que pertenece tanto a la revelación de Yahvé, el Dios poderoso y fiel a su promesa, como a las exigencias mismas de su alianza con Israel. El Dios poderoso, fiel a su promesa, es el Dios que hace justicia a los que sufren la injusticia y en su alianza exige a Israel que le reconozca como el único verdadero Dios y que cumpla los deberes de justicia para con los hombres.

En el Antiguo Testamento, Dios se nos revela a sí mismo como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en El y la justicia para con el prójimo. Sólo en la observancia de los deberes de justicia, se reconoce verdaderamente al Dios liberador de los oprimidos (Sínodo de los Obispos, 1971).

El mensaje de Jesús confiere una profundidad nueva y definitiva a las exigencias del Antiguo Testamento sobre el amor del prójimo, cumplido en la observancia de la justicia. Jesús proclama el amor a Dios como el primer mandamiento. Pero el segundo, “semejante al primero”, es amar al prójimo como a sí mismo: “a estos dos mandamientos se reduce toda la ley”. Dos mandamientos que en realidad constituyen uno solo, como dirá Spicq ¹.

Al unir en un solo mandamiento el amor a Dios y el amor al prójimo, Jesús completa e interioriza la predicación de los profetas, que habían vinculado el "conocimiento de Dios" con el amor de los hombres. Jesús funda el amor al prójimo en la fraternidad universal de Dios para con todos los hombres, justos y pecadores. La actitud de sus discípulos para con los hombres deberá inspirarse en este amor universal y desinteresado de Dios; amarán con el corazón y con las obras a todos los hombres, incluso a los enemigos (cf. Mt 5, 38-47; 6, 12-15; 7, 2-12; 8, 32; Lc 12, 30-32; 15, 1-31). De esta manera, serán hijos de Dios y reconstruirán la justicia original, colaborando así con la obra creadora de Dios. El Mensaje de Jesús ha llevado así las exigencias veterotestamentarias sobre la justicia al nivel más profundo del hombre, a la interioridad radical del amor; solamente el amor sincero del prójimo puede dar la fuerza necesaria para hacer efectiva la justicia en el mundo.

"En su acción y en su doctrina unió Cristo indisolublemente la relación del hombre con Dios y con los demás hombres. Cristo vivió su existencia en el mundo como donación radical de sí mismo a Dios por la salvación y liberación del hombre. En su predicación proclamó la fraternidad de Dios hacia todos los hombres y la intervención de la justicia divina en favor de los pobres y oprimidos (Lc 6, 21-23). De tal modo Cristo mismo se hizo solidario con estos hermanos suyos, los pequeños, que llegó a afirmar: lo que habéis hecho a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo habéis hecho (Mt 25, 40)" (Sínodo de los Obispos, 1971).

La fe que se hace efectiva en el amor y servicio del prójimo, se convierte en la "nueva creación" en Cristo (Gál 6, 15), es decir, representa la existencia regenerada por la gracia de Cristo, una existencia que, según San Pablo, se recapitula y tiene su primado en el amor al prójimo (1 Cor 13, 13; Rom

13, 9; Gál 5, 13-14; Col 3, 14). Se trata de un amor que implica necesariamente la observancia de la justicia y se cumple en la ayuda eficaz a los necesitados (Rom 12, 13; 1 Cor 13, 3-7; 2 Cor 8, 8-15; Ef 4, 28-32; 5, 1-2; Fil 2, 1-4).

Y se debe tener en cuenta que la redención liberadora de Cristo representa la instauración de la fraternidad universal (la justicia original elevada a un nuevo grado en el que la igualdad se transforma en fraternidad) y la supresión de todas las barreras que separan a los hombres entre sí (diferencias de condición social y socio-económica, de cultura, de raza...) (Gál 3, 28; 6, 15; Ef 2, 14-18), es decir, la instauración o reinstauración de "la igualdad de todos los hombres": "cada uno en relación al otro es Cristo" (Rom 12, 15; 14, 15; 1 Cor 12, 12.16).

"Según San Pablo, toda la existencia cristiana se resume en la fe que realiza el amor y el servicio al prójimo, que implica el cumplimiento de los deberes de justicia. El cristiano vive bajo la ley de la libertad interior, esto es, en la llamada permanente a la conversión del corazón, tanto desde la autosuficiencia del hombre a la confianza en Dios, cuanto desde su egoísmo al amor sincero al prójimo. Así tiene lugar su genuina liberación y la donación de sí mismo para la liberación de los hombres" (Sínodo de los Obispos, 1971).

El amor supremo de Dios a los hombres, cuya realización es Cristo, exige la respuesta del amor a Dios cumplida efectivamente en el amor a los hombres. La dimensión vertical y la horizontal de la existencia cristiana, quedan así insuperablemente unidas; la primera funda y exige la segunda, y ésta, a su vez, constituye el único cumplimiento auténtico de la primera².

"El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de

justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y amor que es propia de Dios" (Sínodo de los Obispos, 1971).

Separar la caridad cristiana y la justicia, sería un malentendido fatal, la perversión misma del amor cristiano, que quedaría así vacío del contenido concreto. La justicia es precisamente la primera exigencia de la caridad. Amar al prójimo significa respetar con los hechos al prójimo en su dignidad personal y en sus inalienables derechos, si no se quiere reducir el amor a la vaciedad estéril de un sentimiento (Alfaro).

En clave cristiana, no puede haber amor, no se puede amar, sin cumplir las exigencias de la justicia, que será siempre lo mínimo debido al hombre, y tampoco pueden cumplirse plenamente las exigencias de la justicia si no es desde la plenitud de un amor que busca el bien completo del hombre más allá de unas relaciones meramente formales en las que la persona queda reducida a ser un sujeto anónimo de derechos, una pieza más en el tablero de la vida social, en lugar de un ser de valor infinito.

El amor cristiano implica y radicaliza las exigencias de la justicia, dándoles una motivación nueva y una nueva fuerza interior. El acontecimiento de Cristo ha conferido a la persona humana un valor divino. Porque todo hombre es "un hermano por el que ha muerto Cristo" (Rom 14, 15; 1 Cor 8, 11) y porque Cristo ha resucitado como "el primogénito de todos los hermanos" (Rom 8, 29; Col 1, 18), nuestro encuentro con Cristo se realiza concretamente en el encuentro con los hombres: en cada hombre nos sale al encuentro Cristo mismo en persona (Mt 25, 40.45). En la Muerte y Resurrección de Cristo ha sido restablecida la igualdad original de todos los hombres

y establecida la fraternidad universal, que deben ser realizadas en este mundo como anticipación de la futura participación comunitaria en la vida inmortal de Cristo glorificado (Ef 2, 13-18; Gál 3, 28). La originalidad del amor cristiano en su motivación y en su interioridad bajo la acción del Espíritu; la ley interior del Espíritu es la ley del amor cumplido en el amor desinteresado de sí mismo a los otros (Gál 5, 1.13-14). El amor cristiano genuino, en lugar de suprimir las exigencias de la justicia, las interioriza hasta el fondo del corazón humano. La caridad cristiana viene a ser así el alimento de la justicia (Gál 5, 6; Ef 4, 15; 1 Jn 3, 23).

Por eso mismo, el hombre que vive su fe en Cristo como amor y servicio del prójimo, el cristiano auténtico, no puede limitarse a observar sus deberes de justicia, sino que, yendo más allá de ella, debe comprometerse seriamente en favor de los hermanos oprimidos, de todos los que padecen la injusticia. Ser cristiano, ser discípulo de Cristo, consiste en amar a los hombres, a todos los hombres, por Cristo y como Cristo. Y quien les ama de verdad, no puede menos de empeñarse por su liberación de la injusticia, cualquiera que sea el campo en que ésta se concreta (económico, social, político, nacional, internacional); no puede menos de poner su amor allá donde aparecen las víctimas de la falta de amor entre los hombres, donde aparecen los pobres, los marginados, los oprimidos, es decir, los inferiorizados. Esto exige de nosotros un cambio profundo de mentalidad y de actitudes, una verdadera conversión. El cristiano no puede continuar despreocupado ante la situación, en sí misma injusta y no querida por Dios, de los marginados y oprimidos. Por amor intentará construir la justicia. Desde su concepto de justicia, intentará construir un amor que impulse a la humanidad a la igualdad, a la solidaridad, a la fraternidad. Si el amor a los hombres es el gran mandamiento de Cristo, el egoísmo y las injusticias son el gran pecado del mundo, la negación de Cristo, la negación de Dios y, por ello mismo, la negación del hombre tal como Dios lo ha creado y como es amado de Dios.

Pero hemos de tener en cuenta, además, a la luz de los escritos de San Pablo y San Juan, que la salvación integral del hombre por la gracia de Cristo comienza ya desde ahora en la existencia del hombre en el mundo, para llegar a su definitiva plenitud en la participación comunitaria en la gloria de Cristo resucitado. La esencia de la escatología cristiana está en la anticipación presente de la salvación futura, a saber, en la inauguración actual, en la tierra, del futuro de Dios.

La existencia en el mundo no es para el cristiano únicamente el tiempo de la decisión de la salvación futura en el "más allá", sino también el tiempo de la instauración del Reino de Dios en el mundo. Y el Reino de Dios que el cristiano está llamado a recibir y edificar en la tierra, es el Reino del amor y de la justicia, de la verdad y de la libertad, de la participación de todos en el mundo creado por Dios para todos y transformado por el trabajo del hombre: el compromiso por la instauración de un mundo más justo y más humano es, pues, auténticamente cristiano (cf. Alfaro, op. cit.). Al hombre no se le salva con la mera promesa de un "más allá" feliz, sino con la realidad de la verdadera fraternidad, de la auténtica igualdad querida por Dios, y de la justicia, como signo eficaz anticipador de la plenitud futura. El cristianismo será signo de esperanza para la humanidad más allá de la muerte, en la medida en que muestre su eficacia como signo del Reino del amor y de la justicia en el mundo. Tal es la salvación del hombre que el cristianismo está llamado a proclamar y a cumplir. "La situación actual del mundo impone al cristiano una visión y una praxis nuevas del mensaje de Cristo como anuncio eficaz de esperanza y de amor: a saber, una conciencia profunda y lacerada de las injusticias enormes de nuestro tiempo en el campo económico, social, político e internacional; una actitud franca de denuncia de las estructuras de opresión; una acción eficazmente comprometida por la liberación integral del hombre; un reconocimiento sincero de nuestro silencio y aun de nuestra identificación con las estruc-

turas económico-sociales opresoras de los débiles y marginados”³. Y sólo un verdadero amor es capaz de comprender en plenitud las injusticias de todo tipo que existen en nuestra sociedad y emprender la tarea de afrontarlas con una verdadera caridad que se vuelque en amor hacia los oprimidos, en los que descubre presente a Cristo, y hacia los opresores a los que también ama y porque los ama quiere, como Dios lo quiere, que se conviertan y vivan.

El respeto y la regulación de las exigencias que expresan la singularidad de cada persona, en sus derechos y en sus bienes, lo cual es exigido y realizado por la justicia y desde la justicia, han de presuponerse en toda búsqueda de amor, de unidad, en toda tentativa de comunicación entre personas, lo cual es propio de la caridad. La realización de la justicia se conseguirá siempre como una condición permanente de la caridad, condición, a la vez, previa y obligatoria que asegura la irradiación del amor: respetar los derechos de alguien es ya un comienzo de amor, e inversamente, si se ama de verdad a alguien, se respetará aún con más cuidado la justicia a él debida. Debe decirse, por tanto, que la justicia es una exigencia ineludible del orden moral cristiano⁴.

La caridad, por tanto, exige la realización de la justicia como un preámbulo, como la condición necesaria de su progreso. No hay, pues, oposición entre el orden de la caridad y el de la justicia. Sin la justicia, la caridad corre el riesgo de ser ilusión e incluso falsa.

Pero la caridad procura a la justicia una indispensable interioridad, es decir, muestra que la obra objetiva realizada por la justicia es solamente una etapa del orden moral, abierta hacia una superación que incluye un don personal, ya que los derechos de los otros son aceptados como derechos de hermanos y no como derechos de seres en competencia.

La caridad además personaliza las relaciones de justicia, ya que éstas, dejadas a su propia finalidad, acentúan, con grave riesgo, la alteridad, de modo que puede obstaculizarse

la unidad y provocar la división. El verdadero sentido de la justicia es el de ser una etapa hacia su propia superación. Pararse en la estricta justicia puede llegar a ser una verdadera injusticia (“Summum ius, summa iniuria”). En esta perspectiva, la justicia dejada a su propia suerte puede llegar a ser el terreno fértil para el egoísmo, y de ahí la importancia del amor, de la caridad, para evitar este riesgo ⁵.

Resumiendo, y en una perspectiva cristiana, no se puede concebir una caridad auténtica que no cumpla las exigencias de la justicia como base de su realización, ya que todo amor busca necesariamente todo el bien de la persona a la que se ama. Tampoco se puede concebir una caridad que, además de cumplir las exigencias de la justicia, no busque que se cumplan en plenitud las exigencias de la justicia en todo ámbito social, más allá de lo que uno hace y puede hacer, ya que toda caridad verdadera es universal, es amor a todos como a uno mismo y descubre en cada hombre un hijo de Dios, un hermano, un objeto privilegiado del amor de Dios y del Señor-Jesús.

Pero desde una perspectiva cristiana tampoco se puede concebir una justicia que no esté motivada plenamente por la caridad, porque una justicia sin amor puede reducir fácilmente las relaciones humanas a unas matemáticas deshumanizadas y deshumanizantes que hacen imposible superar el frío y cuantitativo “a cada uno lo suyo”, reduciendo al hombre a una unidad de derechos en el plano de una igualdad calculada y calculadora en la que se pierde de vista el infinito valor que para el creyente tiene una persona humana, cada persona, con sus peculiaridades que le hacen un universo original, más allá de las exigencias y deberes, que lo hacen un verdadero hermano.

Una justicia sin amor no permitiría al hombre volcarse sobre el pobre o el marginado como con un hermano, ofreciéndole más de lo debido, especialmente cuando ese pobre o ese marginado lo son por causas propias, sean voluntarias

o involuntarias. Una justicia sin amor no permitiría tampoco llevar la justicia al campo de lo excepcional, ya que difícilmente descubriría el amor como reconstructor del "jus" original roto por el pecado. Una justicia sin amor no pasaría de entregar "lo debido" sin preocuparse plenamente de la persona y del cúmulo de condicionamientos que, culpable o inculpablemente, le sitúan en el dolor, en la marginación y en la pobreza; no haría un "acto de fe" en el hombre y en sus capacidades para proyectarse hacia el futuro en un esfuerzo para salir de su indigencia: cumplido el "jus" moral, una justicia sin amor descansaría en lo ya realizado sin importarle demasiado lo que ese hombre pudiera hacer de lo recibido en bienes o derechos, abandonándolo a su suerte de tal forma que si esa persona recayera en la indigencia por sus errores lo llegaría a considerar culpable.

Sólo el amor puede hacer de la justicia un preocuparse activo y permanente por cada hombre, más allá de sus derechos, hasta situarlo en una plenitud humana que lo capacite para amar y ser amado.

Una caridad sin justicia es, a la vez, una mentira, un engaño y un contrasigno: en una palabra, es pecado. Pero una justicia sin caridad es insuficiente del todo para construir una sociedad verdaderamente solidaria, fraterna, en la que el hombre sea mucho más que una pieza relativamente satisfecha y no quede frustrado, roto, en sus aspiraciones fundamentales de ser persona humana en su plenitud de sentido.

NOTAS

1. "Agapé dans le N.T.", I, 45.
2. J. Alfaro: "Cristianismo y Justicia". PPC, 1973.
3. J. Alfaro: "Esperanza cristiana y liberación del hombre". Barcelona 1972.
4. J.M. Aubert: "Ley de Dios, ley de los hombres".
5. J.M. Aubert: "Moral social para nuestro tiempo". Barcelona 1972.

BIBLIOGRAFIA

- Rossi y Valsecchi, "Diccionario Enciclopédico de Teología Moral". Madrid, 1974.
- Juan Alfaro, "Cristianismo y Justicia". Madrid, 1973.
- Juan Alfaro, "Esperanza cristiana y liberación del hombre". Barcelona, 1972.
- Jean Marie Aubert, "Moral social para nuestro tiempo". Barcelona, 1973.
- Jean Marie Aubert, "Ley de Dios, ley de los hombres".
- Ramón Echarren, "Cáritas... ¿qué es?". Madrid, 1967.
- Bernhard Haring, "Libertad y fidelidad en Cristo". Barcelona, 1978.
- Orduña, Mora, López Azpitarte, "Praxis cristiana". Madrid, 1980.
- P. Spicq, "Agapé". Paris, 1960.
- Sínodo de los Obispos, "La justicia en el mundo". Madrid, 1972.
- Juan XXIII, "Mater et Magistra".
- Pablo VI, "Octogesima Adveniens".
- Juan Pablo II, "Laborem Exercens" y "Dives in misericordia".
- Karl Rahner, "Au service des hommes". Paris, 1963.
- Karl Rahner, "Misión y gracia". Burgos, 1968.
- Adolf Exeler, "Los diez mandamientos". Santander, 1983.

CARIDAD Y EVANGELIZACION EN LA IGLESIA

JOAQUIN LOSADA, sj

La Iglesia está marcada profundamente por la urgencia de la evangelización. Evangelizar es su razón de ser. Existe para llevar a los hombres la Buena Nueva que Cristo anunció. La Iglesia de hoy no es una excepción. También se siente urgida por el imperativo ineludible de llevar la Buena Nueva del Evangelio al mundo contemporáneo. Esta inquietud evangelizadora está en el origen del Concilio Vaticano II. Es su explicación. Lo recordaba Pablo VI en la exhortación apostólica "Evangelii Nuntiandi". Según el Papa, los objetivos que se fijó el Concilio "se resumen, en definitiva, en uno solo: hacer a la Iglesia del siglo XX todavía más apta para anunciar el Evangelio a la humanidad de este siglo"¹.

Pero la Iglesia del posconcilio no está segura de haber conseguido su objetivo. La tarea de la evangelización del mundo moderno sigue siendo difícil, arriesgada y de resultados poco alentadores. Por eso Pablo VI planteaba a toda la Iglesia, la que llamaba "cuestión fundamental": "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?"².

Si la razón de ser de la Iglesia es la evangelización del mundo, hay que reconocer que la cuestión planteada por Pablo VI es la más importante que podemos hacernos. Es también la decisiva en orden a una valoración de la renovación conciliar. ¿Estamos más capacitados para evangelizar a nuestro mundo? La pregunta iba dirigida a toda la Iglesia. El Papa afirmaba que había “una necesidad urgente de dar a tal pregunta una respuesta leal, humilde, valiente, y de obrar en consecuencia”³. Estas reflexiones pretenden ayudar a dar una respuesta a la cuestión planteada en 1975, a los diez años del Concilio. La pregunta nos urge ahora como entonces. La sinceridad de la respuesta y el consiguiente compromiso de acción sigue siendo una exigencia de nuestra fidelidad a Cristo.

1. Qué es la acción evangelizadora

Ante todo, hay que definir claramente la naturaleza de la evangelización. Sólo entonces podremos determinar las implicaciones y exigencias de esa acción a la que esencial y primariamente se debe la Iglesia. De ese modo será posible formarse un juicio preciso sobre nuestra capacidad de evangelización del mundo actual. Quizá también entonces queden al descubierto las causas reales de nuestras ineficacias y fracasos.

a) *Evangelizar es anunciar la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios.* Ese es el sentido inmediato que tiene el término en la tradición evangélica. Jesús comenzó su actividad pública “anunciando la Buena Nueva de Dios: el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed la Buena Nueva” (Mc 1, 14s). Es la misma proclamación que han de hacer los Doce apóstoles, cuando los envía en la misión galilea, antes de su muerte: “Id, proclamando que el Reino de los cielos está cerca” (Mt 10, 7; Lc 9, 2).

No se anuncia la llegada del Reino de Dios; se anuncia la Buena Nueva de su *proximidad*. La proximidad no es sólo temporal. Cuando el que se acerca es Dios, su proximidad tiene un sentido ontológico. Da origen a una nueva situación del hombre y del mundo. La "cercanía" de Dios, fundamento último de toda realidad, "*conmueve*" en un sentido de proximidad toda esa misma realidad. Desaparecen las distancias; todo se hace próximo a cada uno de los hombres.

Por otra parte, el Dios que se anuncia que está próximo no es el Señor tremendo que llega como un juez justo y vengativo para juzgar con rigor estricto a los hombres. El que llega, según Jesús, es un Dios Padre, amigo, que se hace "cercano" a todos los hombres, cercano de los que están lejos y cercano de los que nunca han abandonado la casa familiar. El anuncio de la proximidad del Reino tiene también ese sentido revelador del rostro del Dios que llega y de la finalidad de su venida. Viene a salvar, no a condenar; viene para encontrar lo perdido, a liberar a lo que se encuentra esclavizado. Y ya es una situación de liberación la situación creada por la cercanía de Dios. Por eso Jesús anuncia al pueblo la proximidad del Reino de Dios como quien anuncia una fiesta. Fiesta para todos, pero de modo particular para lo que se sabía y sentía perdido. Esta comprensión del Reino de Dios que llega es lo que diferencia radicalmente el anuncio de Jesús de las proclamaciones que hacen los otros apocalípticos contemporáneos suyos.

Esta comprensión de la proximidad da su sentido más profundo a la respuesta que da Jesús al legista que le pregunta sobre la identidad del prójimo (Lc 10, 25-37). El "próximo" que hay que amar no se identifica en la parábola por ninguna cualidad. Sólo sabemos de él que es un hombre que está tirado al borde del camino por donde vamos pasando los demás hombres. Frente a todas las proximidades que establecemos los hombres, fundándonos en las cualidades de las personas con las que nos relacionamos y frente a nuestros distanciamientos e indiferencias, justificados por la ausencia de las cualidades

que hacen la proximidad, Jesús nos enseña que la proximidad es una manera de situarnos ante los hombres con los que nos encontramos, sean los que sean, en el amor y desde el amor. Una manera de estar cercanos, eficaz y comprometida, como estuvo el samaritano ante el desconocido que se encontró en su camino.

Por otro lado, la identificación que hace Jesús de los dos hombres que no han sabido estar próximos como un sacerdote y un levita, no es un rasgo picante, reflejo de sus conflictos con la religiosidad oficial, ni una toma de postura frente al culto ritual, al estilo de los viejos profetas. El sacerdote y el levita son hombres consagrados al servicio de Dios en el templo; hombres del primer mandamiento. Pero el rostro de ese Dios que creen que sólo se puede encontrar en el templo no es el Dios cercano de Jesús, no hace la proximidad con todo hombre que se encuentra en el camino. Por eso los dos ven al hombre malherido, dan un rodeo y siguen su camino. Su Dios no los hace estar próximos. Es el Dios cercano, que acerca a los hombres, el que establece la proximidad radical, sin límites; el que hace estar próximos a un judío y a un samaritano, y lleva a éste a entrar en una nueva situación, centrada en el próximo y en su problema, con el que se compromete eficazmente hasta resolverse. Sólo así se ama de verdad y se cumple aquello que hay que hacer para entrar en la vida que nos trae el Dios que llega anunciado por Jesús.

Jesús evangelizó proclamando la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios. Y vivió las consecuencias de proximidad que nacían de ese anuncio. Por eso fue el hombre cercano a todos, especialmente a los perdidos y pecadores, los que todos consideraban lejanos, fuera de toda exigencia de solidaridad. El era su amigo. Es que la proclamación de la proximidad está esencialmente unida a la acción evangelizadora de anunciar la proximidad del Reino de Dios. Y, por el contrario, los distanciamientos de los hombres necesitados son

siempre una negación del mensaje de Jesús, una contraevangelización.

b) *Evangelizar es la misión que Dios confió a Jesús.* Cuando se estudia en el Nuevo Testamento el vocabulario de evangelización, llama la atención que en el evangelio de Juan no aparece ni la palabra “evangelizar” ni su equivalente “proclamar”. El evangelista suple esa ausencia con el verbo “enviar”, entendido con una profundidad especial. Por medio de él se hace referencia al origen último de la acción de Jesús y de sus discípulos, a su finalidad, a su forma de realización. Todo ello nos viene a proporcionar una nueva perspectiva de la evangelización entendida desde la idea de “misión”, que le da una nueva profundidad al estudio. Por otra parte, el término “enviar” es muy común en todos los niveles de la tradición evangélica. No asumimos una perspectiva que sólo aparece en un evangelista, sino una perspectiva fundamental y común.

La estructura esencial de la misión la expresan las palabras del Señor resucitado a sus discípulos cuando se les aparece en Jerusalem el primer día de la semana: “Como el Padre me envió, también yo os envío” (Jn 20, 21). El Padre envía a su Hijo Jesús al mundo. Jesús resucitado, de un modo semejante, envía a sus discípulos. Hay una evidente continuidad entre ambos envíos. La misión que el Padre confía a Jesús se prolonga en la misión que Jesús encarga a los discípulos. Pero las palabras de Jesús subrayan particularmente la continuidad en la forma que reviste la misión. “como... también...”. ¿Cómo envió el Padre a Jesús? La respuesta a esta pregunta nos descubrirá las características que debe tener la misión de los discípulos de Jesús.

“De tal modo amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único... Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él” (Jn 3, 16s). Lo que está en el origen de la misión de Cristo y lo que se expresa en ella es el amor que Dios tiene al

mundo; amor que se entrega a un mundo necesitado de salvación. Por eso en los recuerdos de la tradición evangélica sobre Jesús se destaca su amistad y especial atención hacia los pecadores y marginados por la sociedad. Es el mundo de lo perdido, lo enfermo, lo condenado por los hombres, lo que las gentes respetables evitan y mantienen a distancia, el que tiene particular importancia para Jesús. El sentido de esta actitud, que escandalizó a las gentes buenas de su tiempo, está precisamente en ese amor de Dios al mundo. Son los insignificantes, los que no tienen nada que dar a quien los ama. Pero esa nada de aliciente al amor es la que puede revelar toda la grandeza del amor de Dios al mundo, que se nos revela en la entrega de Jesús a lo perdido y condenado de este mundo.

Desde esta perspectiva, no se puede considerar como un detalle accidental, sin mayor transcendencia, la noticia que nos dan los evangelios de este amor de Jesús hacia los pobres, los insignificantes, los marginados, los pecadores o los mismos enemigos. Se trata de algo esencial a su mensaje. Sólo ahí se dice y revela la radicalidad absoluta que tiene el amor de Dios. Sólo en esa referencia a lo enfermo de este mundo aparece el sentido salvador y eficaz de ese amor de Dios. Fuera de ese contexto, que le da todo su sentido, el amor de Dios al mundo se vacía de verdad y de credibilidad. Por eso hay que decir que el inmenso mundo de los pobres y de lo perdido está unido a la revelación cristiana como lugar de manifestación original y como único horizonte posible de sentido.

Si las cosas son así con respecto a la misión que Cristo ha recibido de su Padre, hay que afirmar que también la misión de la Iglesia, que debe continuar la misión de Jesús y, consiguientemente, ha de expresar el amor de Dios al mundo y el amor con que Jesús entregó su vida por él, debe realizarse con las mismas actitudes y a través de las mismas formas en las que se realizó la misión de Jesús. Tampoco es accidental para ella la referencia a los pobres, marginados, a lo perdido e insignificante de la sociedad. Sólo a ese nivel su misión enlaza en conti-

nuidad con la misión de Cristo. Sólo cuando la Iglesia se encarna y hace presente en esos niveles ínfimos de la vida humana como lo hizo Jesús, es realmente fiel a su misión y evangeliza de modo convincente. Porque sólo entonces proclama el amor de Dios, que se nos reveló en Cristo, en todo su alcance y transcendencia.

Es más; hay que decir en estricta lógica que toda la acción de la Iglesia, sea la que sea, debe, en alguna manera, nacer de aquí y encontrar su sentido y validez en su capacidad de relación con ese nivel fundamental de su ser. Todas las acciones eclesiales deben referirse e integrarse, mediata o inmediatamente, en la misión original que la identifica en su ser. En este sentido, la misión a lo pobre y perdido se convierte en un criterio fundamental de discernimiento para toda comunidad cristiana. La acción eclesial que no encaja en ese cuadro no tiene razón de ser en la Iglesia.

c) *Evangelizar es dar testimonio de aquello que se proclama.* 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”, “testimonio”, “testigo”. La razón de tal asociación es clara. Testimoniar es afirmar un hecho, un acontecimiento, una realidad que se ha experimentado. Propiamente hablando, nadie es testigo de una teoría o de un sistema doctrinal. Se testimonia lo vivido, lo visto, lo oído, lo palpado con las propias manos. Por eso en el testimonio no va únicamente la mera afirmación oral de la realidad testimoniada. Puesto que se trata de una realidad vivida, el testimonio se hace una realidad en la que el mismo testigo está comprometido; el testigo forma parte de la realidad testimoniada. Su presencia al lado de la noticia testimoniada forman un todo inseparable. El testimonio implica el convencimiento del testigo respecto a la verdad del acontecimiento testimoniado. Un convencimiento que debe expresarse

en la vida del testigo, que aparecerá marcada por el acontecimiento testimoniado. Por el contrario, la falta de coherencia entre testimonio y vida del testigo incide en la credibilidad del acontecimiento testimoniado. Se pierde la fuerza de arrastre del testimonio para pasar a la brumosa comunicación doctrinal de los saberes y las teorías.

Cuando Jesús evangeliza anunciando la proximidad del Reino de Dios, el evangelista Juan expresa ese anuncio en términos de testimonio. Es un acontecimiento que él vive y experimenta de un modo indecible ante todo en sí mismo. Un Dios Padre y amigo está misteriosamente cercano para él y para todos los hombres que abran su corazón a esa buena noticia que anuncia. Esta es la realidad experimentada y vivida por Jesús. Por eso su anuncio se verifica en forma de testimonio. De este modo Jesús y su experiencia quedan esencialmente implicados en el anuncio de que el Reino de Dios se ha acercado.

Toda la vida de Jesús aparece marcada por la realidad experimentada y se desarrolla coherente con ella en su testimonio. Proclama la nueva cercanía de Dios, que relativiza la vieja y distante presencia de Dios en el templo. Su conflicto con el templo y con las autoridades religiosas fueron su testimonio hasta la muerte en la cruz. Anuncia que el Dios que llega es Padre misericordioso, que viene a salvar, no a condenar. Y él se acerca a los pecadores, los busca, se sienta con ellos a la mesa; son sus amigos. Hace de la bondad y la misericordia el rasgo característico de su vida. Afirma la libertad frente a todas las esclavitudes manifiestas y ocultas. Es el corazón y el amor a todo hombre lo que define su bondad. Es la gratuidad del perdón que Dios trae a todos porque todos necesitan ser perdonados. Por eso entra en conflicto con todos aquellos que se creen justos, con los que ponen su confianza en el cumplimiento de la norma, con todos los que anteponen la ley y el culto a la misericordia. La radicalidad de la Buena Nueva que anunciaba se expresa en la radicalidad del testi-

monio. De ahí el conflicto inevitable que le llevará a la muerte. La cruz es la prueba decisiva de su coherencia testimonial. Es el amor "hasta el fin" (Jó 13, 1). Jesús había comprometido su vida en el testimonio sin dejar posibilidad al retorno. Ahora la compromete toda, la entrega, en el "martirio", el testimonio por antonomasia. En ese "martirio" testimonia con la máxima fuerza significativa el amor de Dios al mundo, que había proclamado cuando anunciaba la proximidad del Reino de Dios. "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jó 15, 13).

De este modo se identifican en Jesús evangelización y testimonio. Y por eso, porque el anuncio de la proximidad del Reino de Dios y el testimonio de su vida son en Jesús una misma cosa, sus discípulos realizan su misión evangelizadora, no tanto anunciando el Reino de Dios, sino, sobre todo, testimoniando su experiencia de Jesús. Ese fue para ellos el acontecimiento vivido. No hay cambio ni ruptura entre las dos evangelizaciones. No es que Jesús haya anunciado la proximidad del Reino de Dios y los discípulos proclaman otra cosa diferente al anunciar su fe en Jesús, Cristo y Señor, como ha afirmado tantas veces cierta crítica. Es que en la proclamación de que Jesús es el Cristo y Señor va implicado el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, como ya había estado presente en el testimonio de vida dado por Jesús.

En virtud de esta implicación el testimonio de la primera comunidad cristiana puede referirse directamente a Jesús. Los discípulos son los que han convivido con él (Mc 3, 14; Act 1, 21); los "testigos oculares" (Lc 1, 2) que anuncian lo que han visto, oído y contemplado, lo que tocaron con sus propias manos (cf. 1 Jó 1, 1). Son, pues, los testigos de una realidad experimentada en su convivencia con Jesús, que anuncian "para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jó 1, 3).

Estas palabras de la primera carta de Juan son especialmente significativas del sentido del dinamismo del testimonio cristiano. Todo testimonio se resuelve en comunión. Todo conduce a la comunión con Dios Padre, es decir, a la realidad del Reino de Dios. Jesús, el Hijo, habla siempre lo que el Padre le ha comunicado; hace siempre lo que agrada a su Padre. Es el "testigo fiel" de Dios (cf. Jo 8, 26s; 12, 49s; Apoc 1, 5). Está en perfecta comunión con él. Los discípulos de Jesús dan testimonio de "la Palabra de vida" y por eso están en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Pero su testimonio es también llamada a la comunión; es creador de comunión en los hombres que aceptan su testimonio. El testimonio cristiano tiende en su dinamismo a hacer la comunidad de comunión, una comunidad testigo de comunión cristiana. A esta funcionalidad evangelizadora de la comunidad cristiana se referían las palabras de Jesús cuando le pedía a su Padre "como tú en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jo 17, 21).

En último término, se trata de la fuerza de convicción entrañada en el testimonio, de su capacidad de contagio, cuando se da la coherencia entre lo que se anuncia y se vive. En este caso, si lo que se anuncia y testimonia es la comunión de Dios con los hombres, que se nos ha revelado en el anuncio y en la vida de Jesús, es necesario que ese anuncio se testimonee en una comunidad de comunión, abierta a todos, sin límites, como vivió Jesús su comunión con los hombres. Por eso Lucas señala la "comunión" como uno de los rasgos de identidad de la comunidad de Jerusalem; una comunión que tenía su expresión sensible en la comunión de bienes (cf. Act 2, 42-44). Ese es el sentido de las colectas que Pablo organiza en todas sus comunidades en favor de los pobres de Jerusalem, a las que significativamente da el nombre de "comunión" (cf. texto griego de Rom 15, 26; 2 Cor 9, 13). El testimonio de la comunión de bienes es la manifestación de una nueva

creación, una nueva humanidad, en la que la forma de relación a los hombres y a las cosas pasa a ser esencialmente comunicativa.

d) *Evangelizar es el quehacer de la comunidad cristiana.* De hecho, la acción evangelizadora que hemos estado analizando aparece en las tres perspectivas consideradas, proximidad, misión y testimonio, entrañando la referencia a la comunidad. Las tres perspectivas definen rasgos propios de la comunidad al mismo tiempo que la señalan como sujeto de la acción de evangelización.

Si la evangelización se presenta como el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, esa proximidad, anunciada por Jesús, realiza la proximidad radical entre los hombres, que pone el fundamento de posibilidad para poder construir la nueva comunidad humana. De hecho, esa comunidad nace en la forma de la comunidad de los discípulos que Jesús reúne en torno a sí. Es ella la que continúa haciendo el anuncio de la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios. Esa proximidad la proclama en las nuevas situaciones con la misma radicalidad con que la expresó Jesús. "Todos los bautizados os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 27s). La comunidad que anuncia la proximidad se caracteriza como una comunidad en la que se han derribado los muros y anulado las distancias que dividen a los hombres para dar paso a la cercanía establecida por la llegada de Dios en Cristo.

Cuando la evangelización es vista desde la perspectiva de la misión, misión de Cristo, recibida del Padre, misión de la Iglesia confiada por Cristo, lo comunitario se manifiesta en el origen, en el misterio trinitario de Dios; aparece en el término, la reunión en la unidad de los hijos de Dios dispersos (cf Jo 11, 52). Y es la comunidad, la comunidad de los discípulos, la que recibe de Jesús resucitado el encargo de continuar la

misión que el Padre le había confiado. Para que esto sea posible, le comunica el Espíritu Santo. Tanto en Juan como en Lucas, su llegada a la Iglesia naciente está unida a la misión. El es la garantía de la posibilidad de cumplimiento y también la garantía de que esa misión de la Iglesia continúe realmente la misión de Jesús. Toda la comunidad recibe el Espíritu; todos: hombres, mujeres, jóvenes, ancianos (Act 2, 16s). Toda la comunidad tiene la responsabilidad de la misión. Pero la misión se personaliza conforme a las distintas participaciones que se poseen del Espíritu: "El mismo dió a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros..." (Ef 4, 11). "Todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular conforme a su voluntad" (1 Cor 12, 11). Así nacen los distintos ministerios, las distintas vocaciones personales, que no deben hacernos olvidar la unidad del Espíritu que les da origen y la responsabilidad común a todos.

Desde esta perspectiva, la comunidad que evangeliza continuando la misión de Cristo aparece como la comunidad en la que habita el Espíritu. Una comunidad creada por ese Espíritu y atenta siempre a su presencia en medio de ella, porque es él, el Espíritu, el que la capacita para la misión que es su razón de ser. El es el que le da el amor que puede manifestar, sin engaño, el amor que el Padre tiene al mundo y el amor con que Jesús entregó su vida por la vida del mundo. Comunidad del Espíritu, para la misión, en una vida que se entrega al mundo para manifestar el amor infinito de Dios.

La evangelización, expresada en forma de testimonio, ha de testificar la nueva proximidad de Dios que aproxima todas las cosas y todas las personas, aun las más distanciadas. Un testimonio de esta situación nueva tiene que ser, necesariamente, un testimonio comunitario, testimonio de una comunidad nacida de la experiencia de esa nueva realidad. La solidaridad comunitaria es la expresión del testimonio cristiano. Proclamar la fe cristiana desde una vivencia individualista,

sería un contrasentido. Proclamarla desde una comunidad insolidaria, que se desentiende de la vida y de los problemas de los demás hombres, es negarla. El testigo se identifica con la realidad testimoniada. Por eso la evangelización como testimonio se identifica con la comunidad y corre la suerte de lo que es esa comunidad. La comunidad que evangeliza con su testimonio debe ser una comunidad que encuentra en la comunión la fuente inspiradora de toda su vida. Como lo era la comunidad de Jerusalem; como lo fueron las primeras comunidades cristianas. Una comunión que es comunicación y participación de vida en toda su amplitud; que tenga su expresión sensible y convincente en la comunicación de bienes, como la tenía en las primeras comunidades cristianas.

2. La caridad en la acción evangelizadora

El análisis que hemos realizado de lo que es la acción evangelizadora, ha puesto al descubierto las implicaciones tan íntimas que tiene la evangelización con la caridad cristiana. Una y otra vez la hemos visto brotar como una luz en los cortes abiertos por el análisis. Conviene explicitar ahora ese hallazgo. Al hacerlo, nos será más fácil formular el juicio de valor sobre la capacidad evangelizadora de nuestra Iglesia. Siguiendo los cuatro aspectos de la evangelización que hemos estudiado, vamos a destacar la forma en que la caridad aparece entrañada en cada uno de ellos.

a) *La caridad que hace la proximidad.* El anuncio de la evangelización es el de *la proximidad del Reino de Dios*. Una proximidad que se piensa temporal, pero que tiene un sentido ontológico, el impacto que produce en el ser de las cosas y de sus relaciones la nueva situación de *“la proximidad de Dios”*. Lo específico del mensaje de Jesús es que el Dios que se ha acercado no es el Dios tremendo que llega para juzgar y para condenar. Es un Dios Padre y amigo que sale al encuentro del

hombre, sea el que sea, como un padre que corre al encuentro de sus hijos, para expresar la alegría de reencontrarlos (cf. Lc 15, 20s). Por eso la atmósfera que rodea el anuncio de esta Buena Nueva es un aire de fiesta. Fiesta porque Dios recupera a los hijos que estaban lejos, o perdidos; porque los hombres reencuentran el hogar perdido y al Padre. Indudablemente, es el amor de Dios, simbolizado en el amor de un padre hacia sus hijos, el que explica y da su sentido a la nueva situación de proximidad del Reino de Dios, anunciada por Jesús. El Dios que se ha aproximado llega movido por el amor y se nos revela en actitudes de amor hacia los hombres. Pero hay que preguntarse ¿hasta qué punto?, ¿hasta dónde llega ese amor? Porque los rasgos del amor, la misericordia y la ternura también son característicos de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. ¿Dónde está, por consiguiente, la novedad del rostro de Dios que nos revela Jesús? Estas preguntas dan su sentido más profundo a la cuestión sobre el prójimo que un legista le planteó un día a Jesús (Lc 10, 25s): ¿Quién es el prójimo, el próximo, que hay que amar para tener la vida eterna?

La respuesta de Jesús descarta radicalmente la pretensión de identificar al prójimo por alguna cualidad personal. El que está malherido, al borde del camino, no tiene ninguna cualidad que lo identifique. Es solamente un hombre, un hombre cualquiera. La proximidad no es una consecuencia de unas cualidades que nos identifican como próximos para otros hombres; es una situación, una manera de situarse ante los hombres, que nace del amor. La proximidad la hace el amor. Desde la perspectiva que abre ante el hombre el amor, todo hombre, sea el que sea, está próximo. No es un desconocido; es el prójimo que hay que amar. En la antigua tradición de los Padres de la Iglesia hay una interpretación de la parábola, según la cual Jesús es el buen samaritano que cura y salva a la humanidad perdida. Es una interpretación sugestiva, aunque no es fácil que respondiese al sentido original.

En todo caso, el nuevo punto de vista acierta plenamente al poner de relieve que la proximidad que nos salva nace del amor compasivo con que Dios, y su Hijo hecho hombre, como el buen samaritano, miraron a la humanidad perdida. El amor es el que hace esa proximidad de Dios a este mundo, que anunciaba Jesús. También el amor es el que hace la proximidad del hombre para con el hombre, que nos pide Jesús para poder alcanzar la vida eterna.

Se comprende que el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, así entendido, resulte peligroso y se denuncie como subversivo. Lo es, indudablemente, para un mundo que hace de las afinidades cualitativas y de los distanciamientos selectivos el fundamento de sus juicios de valor, de sus posturas y de los compromisos pragmáticos. Por eso Jesús fue juzgado y condenado. Resultaba peligroso para todos; para los poderes políticos civiles, para los poderes religiosos, para los situados socialmente, lo mismo que para los revolucionarios zelotes. Todos se sentían amenazados por la doctrina y la vida de Jesús. Pero la proximidad del Reino de Dios no era nada menos ni se podía anunciar en otros términos. La proximidad como principio absoluto, que marca el espacio sin límites del amor de Dios y la desaparición de los muros que distancian a los hombres son determinantes esenciales de toda auténtica proclamación del Reino de Dios. Sin ellos la caridad cristiana se convierte en una caricatura escandalosa que tiene muy poco que ver con el mensaje de Jesús.

b) *La caridad que mueve, da sentido y eficacia a la misión.* El análisis de la evangelización como continuidad de la misión que Cristo recibió del Padre ya lo puso de relieve. La misión de Jesús nace del amor de Dios al mundo y se expresa en forma de una entrega total de toda su vida. Hasta la muerte. La misión de la Iglesia nace del amor de Cristo a los hombres y debe expresarse, como se expresó en Cristo, en forma de una entrega total que revele el amor de Dios y de

Cristo. Por eso, para que esa entrega sea posible, la misión de la Iglesia arranca de la comunicación del Espíritu, que pone el amor de Dios en nuestros corazones (cf. Rom 5, 5).

El amor de Dios al mundo es la clave de sentido para comprender el mensaje de Jesús y su vida. Por eso, porque lo que se manifestó en la vida de Jesús fue amor y bondad, los discípulos de Jesús pudieron afirmar que "Dios es amor" (1 Jo 4, 8.16). Porque ese amor de Jesús se expresó en relación a lo pobre, enfermo, perdido, a los pecadores, sabemos que ese amor no tiene límites. Porque entrega la vida en la cruz, sabemos que ese amor es total y eficaz. Siendo las cosas así, también para la Iglesia debe ser el amor clave de sentido o de contrasentido, para poder dar un juicio sobre su fidelidad en el cumplimiento de su misión evangelizadora. El amor se hace principio último de discernimiento de autenticidad cristiana. Pero no un amor abstracto, sino un amor concreto, como el de Jesús. Sólo así es la Iglesia fiel a su misión evangelizadora.

Esta perspectiva de la misión evangelizadora permite definir algunos rasgos importantes de lo que debe ser la caridad cristiana. En primer lugar, su *operatividad y eficacia*. La caridad es impulso de acción salvadora respecto al mundo. No es una mera moción afectiva, circunstancial, ante la necesidad de un hombre. 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 que prolonga la acción salvadora de Dios y de Cristo, *debe configurar la totalidad* de la comunidad y de 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 en la misión. En tercer lugar, la caridad es *esencialmente mundana*, referida a este mundo, a la totalidad real e histórica de nuestro mundo. Como Cristo, no viene a condenar, sino a servir y salvar. Consiguientemente, nada de este mundo puede serle ajeno. El mundo no puede ser nunca un pedestal para el triunfo, sino el término que hay que amar y por el que hay que

dar la vida. Finalmente, la caridad está para siempre *comprometida con los más pobres*, con lo perdido. Ellos son “los importantes” para la Iglesia. Esta sufre una esclavitud y violencia dolorosa cuando se encuentra referida y definida en su identidad en relación al mundo del poder, de la riqueza, mientras aparece ausente o lejana del mundo de los que no tienen, ni pueden, ni significan nada. Una Iglesia situada así en el mundo está dislocada, violentada en su mismo ser.

c) *La caridad, fundamento y sentido del testimonio cristiano*. Cristo es el “testigo fiel” (Apoc 1, 5). Lo que testimonia, lo que anuncia y enseña, es el amor misericordioso de Dios, su voluntad de perdón para todos los pecadores. Cristo vive su testimonio de amor misericordioso, manifestándose cercano a todos los pobres, perdidos, enfermos, acogiendo a los pecadores. “Pasó haciendo el bien” (Act 10, 38). De este modo su testimonio nos revela que “Dios es amor”. Su testimonio tiene su expresión suprema en la muerte en la cruz. “Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos” (Jó 15, 13). En la entrega de la vida hasta la muerte, el testimonio identifica palabra y vida para proclamar la verdad del amor de Dios.

Los cristianos somos, ante todo, los testigos de Jesús de Nazaret. Testigos de lo que él enseñó y anunció; de lo que fue y vivió. Ese testimonio se fundamenta en la experiencia personal de Cristo, en la convivencia con él. Una relación de amor que responde al amor con que Dios y Cristo nos han amado primero (cf. Rom 5, 8; 1 Jó 4, 10). Sobre esa experiencia de amor hasta el fin se levanta el testimonio cristiano. El contenido del testimonio cristiano es el mismo testimonio de Cristo expresado en palabra y en vida: amor misericordioso de Dios, manifestado en el mundo de la pobreza y marginación. Todo en la Iglesia tiene su sentido y se justifica en la medida en que se refiere a este testimonio y es capaz de integrarse en él. Todo pierde relevancia y sentido en el momento

en que debilita su referencia relacional con este testimonio. Es lo que Pablo expresa tan radicalmente en el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios. Sea el que sea el carisma, la realidad eclesial, aunque se posea y exprese en su plenitud, si no hay caridad, no vale nada, no es nada. Es el amor el que da el ser y el sentido a toda la realidad cristiana.

El testimonio cristiano del amor de Dios, revelado en Cristo y por Cristo, exige la vivencia cristiana del amor, en continuidad y en coherencia con el amor de Cristo: “Como yo...” (Jo 15, 12); “si Dios nos amó de esta manera, también nosotros...” (1 Jo 4, 11). No hay escape posible cuando entramos en la dinámica del testimonio. La vida de la Iglesia, su ser mismo, la vida del cristiano, son parte esencial del testimonio cristiano. La praxis forma parte de la proclamación de la fe. La persona del testigo está implicada en el testimonio que da; su vida queda comprometida en aquello mismo que testifica. Por eso, si su testimonio se refiere al amor de Dios, que se nos ha revelado en la vida y en la muerte de Jesús de Nazaret, su vida ha de reflejar y hacer presente ante los hombres las consecuencias que se derivan de ese amor. Sólo entonces hay testimonio y credibilidad. Si la vida del testigo no dice ese amor, se esfuma la credibilidad, se anula el testimonio, puesto que el mismo testigo contradice, de hecho, aquello mismo que proclama.

d) *La caridad, fundamento de la comunidad cristiana y de su tarea evangelizadora.* La comunidad de los discípulos de Jesús se reúne en torno al Maestro y a su proclamación de la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios. Los llama en su seguimiento para enviarlos a anunciar el Evangelio. El Dios que se anuncia próximo se revela como amor misericordioso hacia todos los hombres, aun los más perdidos. Así se manifiesta en las palabras y en las actitudes de Jesús. Este es el mensaje de la comunidad cristiana: centrado en el amor de Dios que se nos revela en el amor compasivo de Jesucristo.

En la última cena con sus discípulos, la noche anterior a su pasión y muerte, Jesús realizó el rito que establecía la "Alianza nueva y eterna" con Dios. Era la culminación de su vida y de su mensaje. El Dios que llegaba, venía como amigo a unirse para siempre con los hombres, a pesar de sus miserias y pecado. En esa cena la comunidad de los discípulos se hace comunidad de la nueva Alianza con Dios, nuevo Pueblo de Dios. En ese contexto, como expresión del compromiso de la Alianza, Jesús promulga la ley nueva por la que ha de regirse la vida de la comunidad, lo mismo que en la celebración de la vieja Alianza del Sinaí Moisés había promulgado la ley de los diez mandamientos. Jesús promulga la ley nueva del amor. Sus discípulos deben amarse como él, Jesús, los ha amado (Jo 15, 12). Este es el mandamiento que debe regir toda la vida de la comunidad de los discípulos de Jesús; el principio supremo de conducta al que todo debe quedar subordinado. La comunidad de la nueva Alianza, la comunidad cristiana, se revela a través de su ley como una comunidad de amor.

Pero el amor de Jesús, que según esta ley ha de ser la norma del amor de sus discípulos, es un amor que llega "hasta el fin", hasta "dar la vida por sus amigos". Esos amigos no son una "élite" privilegiada; son los pecadores, lo que estaba perdido y que él buscó sin descanso durante toda su vida. Por eso, la comunidad de sus discípulos tiene que manifestar su amor como Jesús, como una comunidad de amor que busca y se entrega totalmente a la salvación de lo que está perdido. Es la ley de su vida: amar como Cristo amó. En ese amor y en esa entrega a lo perdido se realiza en su ser más profundo y se identifica como la comunidad de Jesús. Cualquier otro rasgo o acción es accidental.

La razón última de la ley del amor está en la naturaleza de la Alianza nueva. La ley no es una imposición arbitraria de Dios ni un sueño utópico de los hombres; es una consecuencia inmediata de la Alianza establecida en la última cena entre los discípulos y el Dios que Jesús nos ha revelado. Esa Alianza no

fue un mero pacto jurídico que determina unos deberes y unos derechos recíprocos. Fue un compromiso que establece para ambas partes una nueva situación de vida plenamente compartida. Dios, como un Padre, nos acoge y nos hace entrar en el misterio de su misma vida, al mismo tiempo que, en Cristo, asume la vida de los hombres y entra realmente en nuestra historia. Si por la nueva Alianza nos unimos a Dios y compartimos su vida, es claro que se nos impone vivir en el amor, en la misericordia, que es la vida de Dios tal como nos la reveló Jesús de Nazaret. El cumplimiento de la Alianza, la fidelidad a su compromiso, es la fidelidad a la ley del amor a los hombres como Jesús los amó, al revelarnos con su vida y muerte el amor misericordioso con que Dios los ama a todos.

Pablo VI y Juan Pablo II han recordado que, según la doctrina de los Santos Padres, la Iglesia hace la Eucaristía, pero es la Eucaristía la que hace la Iglesia ⁴. Esta afirmación implica que la Iglesia, que nace moldeada por la celebración eucarística, tiene que manifestarse como una comunidad de amor, que se compromete a hacer ley de toda su vida al amor fraterno. Esa comunidad se hace “memorial”, “recuerdo objetivo”, que hace presente ante Dios y ante los hombres la actitud de amor con que Jesús se entregó por todos. Es una comunidad que debe actualizar permanentemente en su vida el mensaje del amor de Dios. Todo en la comunidad debe estar subordinado a la expresión y transparencia de esa “memoria objetiva”. Nada tiene vigencia en la Iglesia, si no nace del amor y expresa el amor. Eso es lo que Pablo enseña a la Iglesia de Corinto respecto a la primacía de la caridad en relación con cualquier carisma. Esta enseñanza debe entenderse, ante todo, desde la perspectiva comunitaria ⁵. Si no hay caridad, ningún carisma, sea el que sea, se posea con la intensidad que sea, significa nada. Sin caridad, ninguna acción de la Iglesia realiza nada. Hay comunidad cristiana cuando las expresiones de su vida, a todos los niveles y en todos los grados, nacen de la caridad o se viven en la caridad.

Finalmente, hay que recordar que la experiencia pascual, la muerte y la resurrección de Jesús, es el acontecimiento decisivo para la fundamentación de la comunidad cristiana en la caridad. No sólo porque la resurrección de Cristo es el sí de Dios a todo cuanto Jesús dijo e hizo, es decir, a su mensaje y testimonio, centrado en el amor, sino sobre todo porque la experiencia de pascua es la experiencia del Espíritu, que se da y se comunica a los creyentes para hacerlos una comunidad que vive en la comunión, en una recíproca participación de la propia vida que llega hasta la participación de los bienes materiales y se manifiesta visiblemente en ella. Esa comunidad es la manifestación visible e histórica de la realidad de la vida nueva de los que han renacido “del Espíritu” y actúan impulsados por el amor que ese mismo Espíritu pone en sus corazones (Rom 5, 5).

3. Conclusión: caridad y evangelización como índices de la capacidad evangelizadora de la Iglesia actual

El análisis realizado hace posible dar, en alguna manera, una respuesta a la pregunta que se hacía Pablo VI y que recordábamos al comienzo del trabajo: “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...?”. Todo lo analizado hasta aquí nos ofrece los principios para poder realizar una evaluación cristiana de la eficacia evangelizadora de la Iglesia actual.

De modo general se puede afirmar que la capacidad evangelizadora de la Iglesia queda definida por la medida en que toda su vida aparezca marcada por la caridad. La elevación y ampliación de esa medida aumentará la capacidad de evangelización de la Iglesia. A este nivel genérico la respuesta a la pregunta no encierra más dificultad que la de poder medir la realidad de la vida nacida de la caridad en un momento determinado y en una Iglesia particular concreta. ¿Qué indicios

pueden clarificar la medida de la caridad que capacita a la Iglesia para la evangelización? ¿Qué correcciones habría que realizar en la vivencia de la caridad para aumentar la capacidad evangelizadora en la Iglesia de hoy?

De acuerdo con toda la exposición anterior, hay que decir que la caridad ha de expresarse, en primer lugar, en la *conciencia de la proximidad*. Una proximidad nueva y gozosa al mundo, a todos los hombres, particularmente a todo lo marginado por la sociedad. Proximidad afectiva y efectiva, porque la Buena Nueva de que Dios se ha aproximado, lo ha hecho a todo cercano. Una Iglesia eficazmente evangelizadora tiene que comprometerse, sin ambigüedades, a vivir la proximidad proclamada por Jesús. Debe reconocer la relatividad de todos los muros que la historia humana ha levantado y sigue levantando entre los hombres. No bastan las proclamaciones teóricas; debe ser testimonio vivido.

Una Iglesia en forma para la tarea evangelizadora, debe ser, en segundo lugar, una *Iglesia pobre y de los pobres*. Una comunidad que se identifique ante sí misma y ante la sociedad por su referencia y pertenencia a los que en el mundo actual no significan nada, a los que no tienen ni poder ni voz. Estos han de ser para ella los importantes, los que le proporcionan su identidad cristiana. En la medida en que nuestra Iglesia corrija el oportunismo histórico con el que se ha unido tantas veces a los poderosos e influyentes de cada momento, en esa misma medida se irá haciendo más capaz para la acción evangelizadora. En la medida en que se siga situando y cobijando entre los nuevos importantes del momento social y político, en esa medida continuará atada y entumecida para la acción evangelizadora.

El anuncio cristiano se hace en forma de *testimonio*. Lo que se anuncia es un hecho, un acontecimiento, no una doctrina; y un hecho se anuncia testificándolo. Pero el testimonio se transmite *por contagio*. La Iglesia tendrá capacidad de contagiar, o recuperará la capacidad perdida, si ella misma está

“contagiada”, si hace vida propia aquello mismo que testimonio. Sólo así, como *testimonio objetivo*, se hace presente hoy el acontecimiento salvador que se anuncia en la evangelización. Una Iglesia poderosa, alejada del inmenso pueblo de los pobres, centrada en sí misma, es una Iglesia contradictoria. Niega con su vida lo que enseña con su palabra. Sólo la Iglesia coherentemente evangélica, capaz de liberarse de todo cuanto no exprese el amor de Cristo, puede dar un testimonio convincente.

Finalmente, la Iglesia se hace capaz de evangelizar en la medida en que sea *comunidad cristiana*. Iglesia comunión en la que la vida se comparte en todos los niveles de las relaciones humanas. Desde este punto de vista, hoy como siempre, la comunicación de bienes, espirituales y materiales, es el índice de la realidad de la comunión en la Iglesia. En este sentido, hay que pensar que también 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. La Iglesia actual debiera comprender la necesidad y urgencia de llegar a ser un espacio donde los derechos de la persona humana encontrasen su pleno reconocimiento y alcanzasen su sentido más hondo. Este es un índice de comunión especialmente comprensible para nuestro tiempo y la garantía convincente de la verdad de nuestro testimonio sobre el amor de Dios a todos los hombres.

NOTAS

1. Ev. N. 2.
2. Ev. N. 4.
3. Ev. N. 5.
4. Pablo VI, Enseñanzas III (1965) 1036; Juan Pablo II, Red. Hom. 20.
5. El sentido eclesial, comunitario, de 1 Cor 13, 1s señala claramente el contexto de toda la sección de la carta que se inicia en el c. 12, respecto a los carismas y su integración en el Cuerpo, que es la Iglesia, y se concluye en el c. 14, con los principios para la valoración y actuación de los carismas en la comunidad.

CARITAS, ORGANO DE LA COMUNIDAD PARA TESTIMONIAR LA CARIDAD

FLORENTINO EZCURRA

Nunca la Iglesia dejó de ser una comunidad. Sin embargo, tenemos que reconocer que el aspecto societario ha predominado a lo largo de muchos siglos y ha caracterizado su historia y también la formación de la conciencia de los mismos creyentes.

Juan XXIII, con gesto verdaderamente profético, cogió la Iglesia en sus mismas raíces y la puso sobre la mesa del Vaticano II, para estudiarla a la luz del mensaje evangélico y redescubrirla como una comunidad de fe, de vida, de amor.

Hoy fácilmente hablamos de una Iglesia comunidad, pero quizá no hemos profundizado lo suficiente en el cambio que esta concepción comunitaria de la Iglesia supone en la vida del creyente, ni hemos descubierto que la Palabra, la Liturgia y el Servicio de Caridad son como tres dimensiones fundamentales de toda comunidad creyente.

Palabra, Liturgia, Caridad

Las acciones eclesiales pueden recogerse en tres capítulos fundamentales: evangelización o anuncio de la Buena noticia, celebración litúrgica y sacramental, testimonio de caridad.

Por tanto, para una buena programación diocesana de la Pastoral, en su forma global, será necesario partir:

— De un conocimiento serio de la Palabra de Dios y una valoración real de la Catequesis, predicación, etc.

— De un conocimiento serio de la Liturgia y de una valoración real de la vida sacramental, especialmente del Bautismo y de la Eucaristía.

— De un conocimiento serio del contenido de la caridad evangélica con todas sus consecuencias en el campo social y en la convivencia humana, y una valoración real del Servicio de Caridad dentro de la Iglesia.

Catequesis, Liturgia, Servicio de Caridad, no son aspectos independientes que se puedan cultivar indistintamente según la apreciación subjetiva de cada uno. Los tres están íntimamente interrelacionados entre sí, ya que es una misma comunidad la que descubre por la Palabra a Dios como Padre, descubrimiento que con gozo celebra en la Eucaristía y que necesariamente debe expresarlo en la vida.

El Consejo Diocesano de Pastoral, y asimismo el Parroquial, debe aparecer en su misma fundamentación como un elemento creador y animador de una Iglesia comunidad de fe, de culto y de amor cristiano, y es en el seno del mismo Consejo donde debe darse esa coordinación perfecta y conjuntada entre las distintas delegaciones.

El Servicio de Caridad

La acción caritativa no ha nacido en la Iglesia propiamente con la creación de Cáritas. La ayuda a los necesitados ha sido algo permanente en la historia de la Iglesia, una de sus constantes más características.

En general, el carácter “benéfico-asistencial” ha marcado tanto esta ayuda a los más necesitados, que ese aspecto precisamente es el que se ha entendido por caridad.

Cáritas, que nace en los años de la posguerra, pronto comienza a sentir la necesidad de completar la labor asistencial que venía realizando con un estudio serio sobre las causas de la pobreza y los medios precisos para erradicarla.

Quizá el año 1963 marca el comienzo de un nuevo sendero para Cáritas, de una nueva imagen, fruto y consecuencia del estudio sobre la pobreza y el descubrimiento de un contenido más hondo y rico de la caridad cristiana.

A lo largo de las Asambleas de Cáritas Española de los años 70 al 80, a veces entre tensiones y enfrentamientos, se va descubriendo una caridad evangélica que es asistencia al hermano que hoy necesita una ayuda porque mañana será tarde; una caridad que es promoción y desarrollo integral de la persona humana; una caridad que supone un esfuerzo eficaz por el cambio de una sociedad injusta e inhumana por otra más justa, más fraterna.

Si el hombre de ayer quería limosnas, el hombre de hoy, más consciente de su dignidad y de sus derechos, no acepta como limosna lo que cree se le debe en justicia.

El famoso adagio “en lugar de dar un pez, enséñale a pescar” era muy claro en este campo de la acción caritativa.

Toda labor de promoción y desarrollo de la persona humana; enseñar a pensar y reflexionar sobre la situación real en que se vive; formar al hombre para que, mediante el análisis de la realidad, trate él mismo de buscar el camino de su propia liberación. Todo este esfuerzo y trabajo es un servicio de auténtica caridad.

Pero, por desgracia, es fácil comprobar que no basta enseñar a pescar para quitar el hambre.

Necesita licencia para pescar y se la pueden negar. Quizá no encuentre un lugar en la orilla del río porque otros se lo han apropiado ya. Le pueden explotar a la hora de vender los

peces, o arrinconarlo como un trasto viejo cuando ya no tenga fuerzas para pescar.

¿De qué le sirve a un hombre descubrir esto tan hermoso que llamamos dignidad humana o derechos humanos, si la sociedad en la que vive lo pisotea o sencillamente no le permite el ejercicio de sus derechos? De ahí que la Iglesia, como una exigencia de la misma caridad evangélica, debe plantearse el problema de las injusticias sociales que oprimen y violan los derechos más sagrados de muchos ciudadanos; de la estructuración injusta de una sociedad que beneficia a unos y hunde en la pobreza a los más débiles y desvalidos; de una sociedad que valora al hombre por lo que tiene y produce y no por lo que es, dejando en la cuneta de la vida al improductivo, llámese anciano, subnormal, alcohólico, minusválido.

Cáritas en la comunidad diocesana

La evangelización pasa por el Servicio de Caridad. Más aún: la capacidad evangelizadora de la Iglesia dependerá en buena parte del testimonio comunitario de amor fraterno que pueda ofrecer.

Misión de la Iglesia es anunciar y proclamar la fe, la salvación de Jesús, el Reino de Dios. Es la evangelización con todas sus consecuencias.

Todos estamos de acuerdo en que la evangelización necesita una seria y cuidadosa fundamentación teológica.

Sin embargo, cabe preguntar si es fundamentación teológica lo que sólo y realmente falta a nuestra evangelización. ¿No será más bien problema de testimonio, sin el que la evangelización seguirá siendo, como dice San Pablo, campana que retiñe?

La frase tantas veces oída “yo creo en Jesucristo, pero no en la Iglesia” debe ser motivo de profunda reflexión para toda comunidad creyente.

Podemos señalar las grandes urgencias pastorales del momento actual, preparar los agentes de la evangelización, integrar a religiosos, religiosas y seglares en una acción pastoral de conjunto. La evangelización seguirá siendo poco eficaz si falta el testimonio de la comunidad que evangeliza.

Al obispo corresponde, por su mismo ministerio, la presidencia de la acción caritativa, animando una dinámica diocesana comunitaria, eclesial, del servicio de la caridad, a fin de que la comunidad cristiana, como tal comunidad y no sólo en sus miembros particulares, dé un testimonio comunitario de amor.

Este planteamiento exige al obispo la programación de un cauce normal, "oficial", de una "estructura" que asegure parroquial y diocesaneamente la acción institucional de la caridad; que oriente, impulse y promueva en toda la comunidad creyente una educación seria en la caridad y en la justicia; que coordine pastoralmente la acción caritativo-social respetando siempre los diversos carismas de cuantos trabajan en este campo; que pueda evaluar la labor que se realiza.

El artículo primero del Reglamento de nuestras Cáritas Diocesanas dice textualmente:

"Cáritas Diocesana es el organismo oficial de la Iglesia para promover, orientar, coordinar y, en su caso, federar la acción caritativa y social de la Iglesia en la Diócesis".

Cáritas es el instrumento pastoral para promover el espíritu y la práctica de la caridad en la Iglesia diocesana y en las comunidades más pequeñas: parroquias, comunidades de base, grupos, etc., y su objetivo fundamental es convertir la vida de caridad en hecho comunitario, en un modo de vivir y expresar la comunidad su compromiso de amor fraterno.

Cáritas debe crear en toda la comunidad cristiana e incluso en la no cristiana:

- La necesidad de vivir y expresar comunitariamente el amor fraterno.
- La conciencia de una responsabilidad frente a los problemas de injusticia, pobreza y sufrimiento humano.
- La posibilidad de nuevos cauces para la vivencia del amor fraterno, nuevas iniciativas para la solución humana de los problemas que afectan a los más pobres y marginados.

En consecuencia, Cáritas, en cuanto expresión institucional de la acción caritativa de la comunidad creyente en los diversos niveles, debe disponer de los cauces operativos necesarios para que la dimensión caritativa se haga presente como le corresponde en el anuncio de la fe y de sus contenidos y en las celebraciones litúrgicas de la comunidad, especialmente en la Eucaristía.

A través de Cáritas, la misma Iglesia debe hacerse más creíble y más amable. Debe eliminar esa dicotomía entre los creyentes y la Iglesia, que tantas veces se da entre nosotros. En Cáritas debería verse que la Iglesia sabe amar y dar testimonio comunitario de amor.

El Servicio de Caridad en la comunidad parroquial

Cada comunidad, si vive su fe y celebra seriamente la Eucaristía, encontrará no una sino muchas formas y caminos para expresar su amor y caridad.

Toda comunidad necesita unos animadores de la fe que le impulsen a descubrir el mensaje de Jesús de Nazaret. Necesita igualmente unos animadores que promuevan en la comunidad un conocimiento cada día mayor de la Liturgia y le comprometan a participar y vivir los sacramentos, especialmente la Eucaristía.

La comunidad necesita también unos animadores de la caridad, cuya misión será: descubrir a la comunidad el contenido y las exigencias de la caridad cristiana, responsabilizándola ante las graves situaciones de injusticia que padecen ciertos grupos humanos a los que se margina socialmente por pobres e improductivos, ya que la justicia es inseparable de la caridad; impulsar a la comunidad para que, como tal comunidad, viva un verdadero testimonio de amor fraterno; mostrar las nuevas formas de pobreza, injusticia y marginación social que esta sociedad del progreso y de la técnica está generando; abrir cauces para expresar comunitariamente su espíritu de caridad.

El equipo parroquial de Cáritas tiene ante sí un gran campo de acción.

a) Conocer las familias que sufren necesidad grave, sus problemas y dificultades, comprender su situación real; acercarse de verdad a cuantos sufren pobreza y marginación; ayudar con espíritu humano y cristiano, despertando siempre en la persona que recibe la ayuda el deseo de promocionarse, de afrontar sus propios problemas en la medida de sus posibilidades.

b) Desarrollar toda una labor de formación y promoción personal, programando una acción educativa en la caridad y en la justicia, creando actitudes y comportamientos de austeridad y honradez, denunciando situaciones de injusticia, despertando responsabilidades, urgiendo a la acción.

Labor formativa a realizar mediante reuniones, conferencias, mesas redondas, documentales gráficos, etc. sobre temas que preocupan al hombre de hoy, como la injusta distribución de los bienes, marginación social y sus consecuencias, falta de solidaridad en nuestra sociedad, el fraude que envenena la convivencia social, el paro con sus causas y consecuencias, el trabajo como dimensión fundamental en la vida del hombre y

en la organización de la sociedad, consumo y publicidad, violencia y no violencia, problemas de vivienda, sanidad, del campo, de barrios, etc.

Una ayuda importante para esta labor ofrecen las mismas publicaciones de Cáritas Española: "Documentación Social" (publicación trimestral sobre temas de interés social), "Corintios XIII" (publicación trimestral que trata de iluminar teológicamente problemas sociales de actualidad), revista CARITAS, etc.

c) El equipo de Cáritas debe conocer y dar a conocer a la comunidad los distintos grupos de marginados sociales que viven dentro de la parroquia. Ancianos, minusválidos, alcohólicos, drogadictos, transeúntes, parados, etc. Descubrir cuántos y quiénes son, sus problemas y necesidades; conocer las ayudas oficiales que se ofrecen; relacionarse con aquellas instituciones que trabajan en estos campos concretos; reflexionar sobre qué puede hacer la comunidad, como tal comunidad, por cada uno de ellos.

Debe ser normal que la preocupación de los miembros de Cáritas Parroquial por los ancianos, parados, minusválidos, etc. llegue a la catequesis parroquial, a los centros escolares, a los grupos de adultos, etc. e igualmente a las celebraciones litúrgicas.

d) Uno de los grupos humanos que necesita mayor atención es sin duda alguna el de los ancianos y enfermos que no pueden valerse por sí mismos.

Hay ancianos y enfermos que a veces se encuentran en situación difícil, que viven solos, que no pueden por sí mismos dar respuesta a todas o a alguna de sus necesidades, v.gr.: preparar la comida, lavado de ropa, limpieza del piso, desplazamientos, atención sanitaria, soledad, etc.

Lo normal en estos casos es pensar en una residencia, aunque el anciano tenga que abandonar su casa, su tierra, sus amigos.

¿No será posible organizar, dentro de una comunidad parroquial, un servicio a domicilio para atender las distintas necesidades que puedan presentar algunos de estos casos? ¿No podría ser éste un buen gesto de amor fraterno por parte de la misma comunidad creyente?

Siguiendo con el tema de los ancianos, otra iniciativa que puede promover el equipo de Cáritas Parroquial.

Poco a poco van surgiendo clubs para ancianos y jubilados. Unos clubs que a veces parecen verdaderas guarderías.

¿No sería posible crear dentro de estos clubs algunas secciones de formación, cultura, recreo, etc. que favorezcan la promoción personal de los mismos jubilados?

La formación y promoción del hombre y de la mujer, en principio, no acaba nunca. Siempre hay posibilidad de perfeccionarse y de aprender.

Existen clubs de jubilados con sus secciones de floristería (aprenden el cultivo de las flores), de pintura, arte, manualidades, etc. Clubs con sus clases de gimnasia, yoga, control mental, etc. Clubs con sus reuniones de formación cristiana. (La parroquia de San Francisco Javier, de Pamplona, tiene un club donde, además del clásico bar, juegos, etc., se programa para los jubilados que lo deseen diversas actividades: floristería, pintura, trabajos manuales, yoga, control mental, etc.).

e) El paro, por su trascendencia social, es un problema que debe preocupar fuertemente a todo el equipo de Cáritas Parroquial.

Saber qué familias carecen de pan a causa del paro, cuántos jóvenes están en paro. Coordinar toda su acción con Cáritas Diocesana para campañas de mentalización, organización de colectas y aportaciones periódicas, orientaciones y formas prácticas de ayudar a parados. Conocer e informar sobre los recursos oficiales.

f) Los niños y la juventud son dos campos que no se pueden olvidar. En ellos fácilmente germina y crece cualquier actitud de solidaridad, de servicio a los demás, de esfuerzo por una sociedad más justa.

Es necesario acercarse a colegios y catequesis parroquiales y ofrecerles material sobre temas de marginación social, necesidad de compartir lo que somos y tenemos con los demás. Catequesis, audiovisuales, documentales, etc.; proponerles iniciativas en este mismo sentido, v.gr.: recortar en periódicos y revistas aquellos artículos publicados sobre ancianos, alcohólicos, minusválidos, drogadictos, etc., para clasificarlos y archivarlos en clase; concursos varios (canciones, artículos literarios, escenificaciones teatrales, carteles, pegatinas, fotografías, etc.) sobre un tema concreto; celebración de una fiesta para alumnos y padres, con un conjunto de actividades, v.gr.: canciones, teatro, documentales, etc., todo centrado en un problema social, en una idea de fraternidad; organizar una jornada, una semana, sobre temas de marginación social, etc.

En cuanto a los jóvenes, incrementar en ellos su sensibilidad ante los problemas de marginación e injusticia, como ya se dijo en el apartado b); invitarles a participar en acciones de ayuda a los demás; preparar con ellos campañas sobre alcoholismo, droga, etc.; informarles de aquellos campos de trabajo que en este sentido se preparan especialmente para ellos, etc.

g) Importa mucho que Cáritas Parroquial despierte en toda la comunidad un gran espíritu de solidaridad con otros pueblos, sobre todo del Tercer Mundo, que sufren gravísimos problemas de subdesarrollo, falta de los medios sanitarios y culturales más elementales, que mueren como consecuencia de su misma miseria.

Es cierto que entre nosotros existen graves problemas y que diariamente los vemos reflejados en los medios de comunicación creando a veces como una sicosis colectiva.

Es posible que nuestros propios problemas no nos permitan ver la situación gravísima de pobreza que viven muchos pueblos de la tierra.

No podemos hacernos indiferentes ni olvidar los problemas tan graves de muchos pueblos. Necesitamos un gran espíritu de solidaridad y una apertura sincera a todos los hombres que sufren injusticia, pobreza, miseria.

Dios Padre tiene hijos gravemente necesitados en todos los pueblos de la tierra. No es de hermanos olvidarse de ellos.

h) Esta acción caritativa tiene en principio un nivel parroquial, de cada comunidad creyente. La eficacia y el mismo sentido de comunión eclesial nos debe llevar a trabajar y coordinar esfuerzos a niveles de arciprestazgo o de zona.

Conclusión

“En mi parroquia no hay pobres. Por tanto, no hace falta Cáritas”.

Quien así piense no ha entendido el sentido de la caridad cristiana, del Mensaje de Jesús de Nazaret.

Al hablar del Servicio de Caridad en la comunidad parroquial, hemos ofrecido un amplio campo de trabajo y una serie de iniciativas.

Un equipo de Cáritas Parroquial debe conocer la realidad de la vida y el dolor de los que sufren olvido u opresión, descubriendo aquellas situaciones de injusticia, fraude e insolidaridad que diariamente envenenan la convivencia social; recoger todos aquellos datos indicativos de la realidad social, de los grupos humanos o personas marginadas que viven en la misma comunidad; despertar inquietudes ante las nuevas situaciones de pobreza; crear actitudes y comportamientos de honradez, austeridad de vida y solidaridad con todos los pueblos que sufren hambre y miseria; marcar caminos y abrir cauces posibles de solución; crear conciencia en toda la comu-

nidad de que la dimensión caritativa es fundamental para ella y que el Servicio de Caridad debe implicar a toda la comunidad como verdadera acción de Iglesia.

“Creemos que en nuestras diócesis la dimensión social está demasiado ausente en la acción educadora de la fe”, así hablaban los obispos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, en su Pastoral de Cuaresma de 1981, núm. 44.

Cáritas puede ofrecer, para una renovación del proyecto educativo de la fe, como programaciones de catequesis, catecumenados, preparación de los jóvenes para la confirmación, etcétera:

- El análisis y estudio de la realidad en que vive el hombre y la sociedad actuales.

- Los problemas que más deben interpelar hoy nuestra conciencia cristiana.

- Cauces posibles para la vivencia de un compromiso individual y comunitario fiel a las exigencias del Evangelio.

“Una celebración constante de la Eucaristía en la que puedan participar igualmente los que defienden y mantienen una situación que causa el sufrimiento y la marginación de los débiles y los que padecen ese mismo sufrimiento, pierde su auténtico sentido” (De la misma Pastoral, núm. 48).

Cáritas puede recordar constantemente a la Liturgia:

- Que la celebración de la Eucaristía es una proclamación de la fraternidad querida por Jesús y un compromiso de las exigencias concretas de la justicia de Dios.

- Que San Pablo no dudó en decir “porque estáis divididos entre vosotros, porque unos pasan hambre mientras otros estáis hartos, no podéis celebrar la Eucaristía” (1 Cor 11, 21).

— Que al invocar a Dios Padre, tenemos que recordar a los necesitados que esperan nuestra solidaridad y ayuda.

Hemos repetido varias veces que Catequesis, Liturgia y Cáritas, dentro de la Iglesia, son aspectos totalmente interdependientes entre sí.

Cada uno de ellos debe preguntarse qué puede aportar a los otros dos para que de verdad la fe de la comunidad parroquial no sea algo vacío, la Liturgia no se convierta en puro rito y la Caridad no sea un trabajo desprovisto de todo espíritu evangélico y cristiano.

HACIA UNA RENOVACION DE CARITAS EN LA COMUNIDAD PARROQUIAL

JOSE ANTONIO PAGOLA

Uno de los rasgos esenciales de la comunidad cristiana es el invocar a Dios como Padre y el vivir, en consecuencia, el amor fraterno hacia los hermanos. Por eso, en toda comunidad cristiana hemos de encontrar *la caridad fraterna* como signo que caracteriza a los discípulos de Jesús.

Este es precisamente el objetivo de ese inmenso trabajo que vienen realizando desde hace tantos años nuestros equipos parroquiales de Cáritas. Trabajo muchas veces oculto y callado, y no suficientemente apreciado en la comunidad cristiana.

Nuestra intención no es la de subestimar los esfuerzos generosos de tantos colaboradores abnegados de Cáritas a lo largo de estos años. Al contrario, se trata precisamente de continuar ese esfuerzo de los equipos de Cáritas para seguir animando de manera renovada la caridad de nuestras comunidades parroquiales.

Nuestra reflexión tiene dos partes bien definidas. En la primera, trataremos de situar el servicio del equipo de Cáritas en el marco de la sociedad actual. En la segunda, concretaremos el quehacer de Cáritas en la comunidad parroquial.

I

**HACIA UNA RENOVACION DEL SERVICIO
DE CARIDAD CRISTIANA**

Si queremos vivir hoy la caridad cristiana con sentido responsable y realista, hemos de atender a diversos factores que se dan en nuestra sociedad y que quizás nos obligan a plantearnos de manera algo nueva el servicio de la caridad.

1. Algunos aspectos nuevos de la pobreza

Antes que nada, hemos de considerar, aunque sea brevemente, algunos aspectos sobre la pobreza, que el colaborador de Cáritas ha de tener muy presentes.

Nueva valoración de la pobreza

La necesidad y la marginación social no se consideran hoy como mero producto de la fatalidad o como una situación que debe ser atribuida exclusivamente a la vagancia o a la culpa de los individuos pobres. La situación de las clases pobres y marginadas es el resultado de un orden social concreto que beneficia a los más poderosos y hunde en la pobreza y la necesidad a los más débiles y desvalidos.

La vida de estos hombres y mujeres no es algo natural, sino consecuencia de un conjunto de mecanismos sociales, económicos, políticos y culturales que oprimen, despojan y marginan a los desheredados, creando el mundo de los pobres. La injusticia que está en la raíz de esta pobreza no se debe a la fatalidad sino a la responsabilidad de los que hacemos esta sociedad.

Nueva actitud de los necesitados

Esta nueva visión de la pobreza está provocando una nueva actitud y sensibilidad en muchos de los pobres y necesitados, que ya no aceptan su situación de manera resignada y fatalista, sino que viven convencidos de que su sufrimiento se debe a esa sociedad injusta y egoísta que los margina.

En muchos casos, son personas más conscientes de su dignidad y sus derechos. Hombres y mujeres que no desean piedad sino comprensión y justicia. Personas que desean encontrar un sitio digno en la sociedad y que no buscan, por tanto, sólo una limosna de la que tengan que depender para vivir, sino una ayuda para valerse a sí mismas.

Las aspiraciones del pobre

Esta nueva sensibilidad se advierte, sobre todo, en sus aspiraciones. El pobre aspira a ser comprendido tal como es, sin prejuicios ni previas clasificaciones que lo identifiquen con un determinado estrato social, sin tener en cuenta su propia persona. Desea unas relaciones humanas en las que sea escuchado y respetado en todos sus derechos.

Por otra parte, aspira a tener acceso y participar más en la marcha de la sociedad, sin quedar relegado como un ser asocial y marginado. En el fondo, desea lograr una seguridad y un nivel de vida que están ya al alcance de la mayoría de la población y a los que todavía él no tiene acceso.

Nuevas situaciones de necesidad

La actual crisis económica está creando nuevas situaciones de desamparo, necesidad y marginación, extendiéndose y creciendo cada vez más el número de hombres y mujeres amenazados por el paro y la inseguridad.

Pero no se trata sólo del paro. El deterioro de la convivencia social está originando nuevos problemas y situaciones de marginación (ruptura de hogares, niños desatendidos, delincuencia juvenil, drogadictos, etc.).

Si queremos ayudar adecuadamente a estos “nuevos pobres” de nuestra sociedad, tendremos que cuidar mucho la manera de responder a estas nuevas necesidades y de solidarizarnos con estos hombres y mujeres.

Nuevos servicios sociales

Aunque no siempre en la medida en que sería necesario, se puede observar en nuestra sociedad una toma de conciencia progresiva de diversos problemas sociales, y la promoción de organismos, obras sociales y servicios en diferentes campos, v.g.: asociaciones de minusválidos y subnormales, residencias y centros para ancianos, organizaciones de parados, centros anti-droga, etc.

Es natural que, a la hora de realizar un servicio de caridad, debemos pensar en cómo colaborar con estas entidades, organismos o asociaciones que se preocupan de atender diversas necesidades.

2. Nuevas exigencias en el servicio a los necesitados

Todos estos factores que hemos recordado nos obligan a revisar nuestra manera de entender y realizar el servicio de caridad, y nos urgen a buscar cuál ha de ser hoy la manera adecuada de abordar los diversos problemas y el modo más acertado de ayudar a los necesitados.

Lectura más objetiva de la pobreza

Quizás necesitamos, antes que nada, aprender a analizar de manera más profunda las necesidades y la pobreza que se

detectan en nuestra sociedad, para no limitarnos a una visión superficial de los problemas, sino saber ahondar en las causas que los provocan.

Los cristianos que colaboran en la acción caritativa de la Iglesia no deben ser hombres y mujeres que realizan un servicio de caridad, cerrando los ojos a las injusticias sociales y desentendiéndose de los esfuerzos de transformación social que se dan entre nosotros. Al contrario, han de ser cristianos lúcidos, sensibles a las injusticias profundas de nuestra sociedad y testigos, desde su servicio de caridad, de un esfuerzo de promoción y de cambio social.

Cristianos que representen una nueva mentalidad de responsabilidad social y que se preocupen de promover todo lo que puede ir eliminando las causas de la pobreza.

Respeto y defensa de los derechos del pobre

No basta realizar un gesto de caridad con los necesitados. Es necesario saber respetar su dignidad personal y sus aspiraciones, sin herir su sensibilidad ni sus sentimientos. Debemos esforzarnos para que la caridad de la comunidad cristiana sea una respuesta humana y solidaria hacia unos hombres a quienes sentimos como hermanos.

Por eso, nuestra acción caritativa ha de ir acompañada de una defensa firme de los derechos y las aspiraciones de estos hombres injustamente maltratados por una sociedad en la que todos tenemos nuestra parte de responsabilidad. No se debe dar como caridad lo que debemos en justicia.

Solidaridad con los necesitados

Todos vemos hoy con claridad que es necesario evitar que la caridad cristiana sea o aparezca como un gesto paternalista propio de un benefactor que sabe compadecerse de los pobres.

Por el contrario, hemos de promover en la comunidad cristiana una actitud de solidaridad que nos lleve a los creyentes a conocer más de cerca las situaciones de necesidad, responsabilizarnos de manera más comprometida en los problemas, acercarnos más personalmente a los necesitados y compartir nuestros bienes con ellos.

El necesitado debería percibir, a través de toda ayuda que pueda recibir de la comunidad cristiana, que no está solo, que hay hombres que se solidarizan con él, que junto a él conviven creyentes que lo respetan y aman como a hermano.

Respuesta adecuada a los problemas

Es también necesario no reducir los problemas a su dimensión exclusivamente económica. No se trata sólo de ayudar económicamente a los necesitados. Los problemas de marginación, inadaptación social, drogadicción, paro, etc., requieren una respuesta más profunda.

En la medida de nuestras pequeñas posibilidades, hay que preocuparse también de una labor de orientación, ponerlos en contacto con organismos estatales o servicios que los pueden atender, promoción humana de las personas, incorporación a una vida social digna, búsqueda de soluciones colectivas a problemas comunes como el paro, promoción de modestos servicios sociales, etc.

Colaboración con otros organismos

No debemos olvidar que, por lo general, la mejor solución de los diversos problemas y situaciones de necesidad, es que sean atendidos por la política asistencial de la misma sociedad y que sean cubiertos de manera permanente por los servicios sociales establecidos, sin que esto suponga que nos desentendamos de aquella persona que nos puede seguir necesitando por muchos factores.

Esto exige que conozcamos bien la legislación actual en materia social, los organismos y servicios existentes, los recursos que se pueden obtener, etc., y que aprendamos a colaborar, sin perder nuestra identidad cristiana, con otros organismos y asociaciones que se preocupan de los mismos problemas.

3. Rasgos del colaborador de Cáritas

Esta manera de abordar los problemas y de entender el servicio de caridad a los necesitados, está exigiendo todo un estilo de actuación en el colaborador de Cáritas. No tratamos ahora de su actitud creyente, su generosidad para servir desinteresadamente a la comunidad, etc. Solamente señalamos algunos rasgos que parece conveniente subrayar.

Servicio a la comunidad cristiana

El colaborador de Cáritas ha de ser muy consciente de que no actúa en nombre propio ni del párroco, sino de toda la comunidad parroquial. Debe sentirse testigo del amor y la solidaridad de toda la comunidad cristiana con los necesitados.

Cáritas no puede limitarse a la actuación particular y privada de un equipo de cristianos llenos de buena voluntad. Como veremos más tarde, toda la comunidad parroquial debe conocer, tomar parte y sentir que Cáritas es algo de todos.

El colaborador de Cáritas debe ser consciente de que, cuando escucha a un necesitado, cuando ayuda a un desvalido, cuando gestiona la solución de un problema, no lo hace a título personal sino en nombre de toda la comunidad.

Realismo y creatividad

El colaborador de Cáritas ha de ser una persona capaz de observar atentamente la realidad actual y detectar las necesidades y problemas de nuestra sociedad que requieren ayuda y solución.

No es suficiente ayudar de manera rutinaria a los necesitados que se presentan en Cáritas. Es necesario saber detectar las nuevas necesidades y problemas. Acercarse a las personas que, por diversas razones, no recurrirán a Cáritas, aunque necesiten ayuda. Estar atentos a las nuevas soluciones y servicios que se promueven en diversos campos. Estimular cualquier iniciativa, por modesta que sea, que pueda ayudar a la promoción humana, familiar y social de los necesitados.

Respeto a las personas

No hace falta insistir en que la caridad cristiana exige escuchar al necesitado, comprender su situación, solidarizarnos con su problema y respetar profundamente su personalidad.

Esto exige superar el punto de vista de que el necesitado es un ser inferior. Exige también evitar el trato anónimo y despersonalizado, y ver más bien en cada caso una persona concreta, con unas necesidades concretas. No se trata de "ayudar a pobres", sino de solidarizarse con personas concretas necesitadas de ayuda.

Por eso, la actuación del equipo de Cáritas nunca debe ser humillante, discriminatoria, paternalista, sino de solidaridad respetuosa y discreta.

Sentido de justicia social

Es conveniente que los agentes de Cáritas sean sensibles a las dimensiones sociales de los problemas y sean conscientes

de las raíces estructurales de la pobreza. Así podrán ser más sensibles a la injusticia social existente y sabrán sensibilizar a la comunidad cristiana en la caridad y la justicia, como exigencias que se siguen de la fe cristiana.

Es necesario revisar las actuaciones, los servicios y el estilo de hacer caridad de los equipos de Cáritas, cuidando de que la caridad que se hace no sea ni tapadera ni tranquilizante de las injusticias sociales.

Sentido de colaboración y equipo

Como diremos más adelante, Cáritas ha de ser cauce y expresión de la caridad de toda la comunidad parroquial.

Para ello, es necesario que este servicio sea realizado por un grupo de creyentes que se sientan representantes de toda la comunidad parroquial y actúen con espíritu de equipo y colaboración, evitando protagonismos y rivalidades que no tienen sentido alguno.

II

HACIA UNA RENOVACION DE CARITAS EN LA PARROQUIA

Si queremos que Cáritas sea realmente el cauce que exprese y realice la caridad de la comunidad cristiana, es necesario asegurar y promover la acción de Cáritas en las parroquias, ya que la parroquia es, para la inmensa mayoría de los cristianos, la comunidad concreta en la que viven su fe y su compromiso evangélico. En último término, es en la parroquia donde se juega y se decide en gran parte la actuación y la verdadera entidad de Cáritas.

1. La comunidad parroquial

No es éste el momento de ahondar teológicamente en la realidad de la parroquia. Tampoco nos podemos detener a analizar las limitaciones y deficiencias concretas de nuestras parroquias. Sólo queremos señalar algunos rasgos de la comunidad parroquial que hemos de promover. Así podremos entender mejor el quehacer del equipo de Cáritas dentro de la parroquia.

— Necesitamos unas parroquias que vivan en actitud de *búsqueda, renovación permanente y conversión progresiva al evangelio*. No parroquias paralizadas, donde se actúa por inercia, costumbre o tradición, sino comunidades donde los cristianos se sientan incorporados y comprometidos en un proceso de cambio y transformación evangélica.

La acción de Cáritas se debe entender dentro de este estilo de comunidad parroquial que se esfuerza por vivir cada vez más coherentemente con las exigencias evangélicas.

— Necesitamos unas parroquias *más comunitarias*, donde los cristianos se conozcan mejor, se comuniquen más, compartan su fe y sus inquietudes de creyentes, y se sientan más corresponsables y protagonistas de la vida y la tarea de la parroquia. No parroquias donde los seglares se sitúan de manera pasiva, desentendiéndose de la marcha de la comunidad o dejándola en manos de los sacerdotes. No parroquias donde los diversos grupos de cristianos viven aisladamente, desconociéndose mutuamente. Tampoco parroquias donde las diversas actividades (liturgia, catequesis, caridad, etc.) se van desarrollando sin casi coordinación ni relación alguna entre sí. Sino parroquias donde se va creando verdadera comunidad cristiana.

La acción de Cáritas, directamente llamada a promover el amor cristiano y la fraternidad, debe entenderse y situarse

dentro de este esfuerzo por lograr parroquias más comunitarias, fraternas y corresponsables.

— Necesitamos parroquias *evangelizadoras*, es decir, capaces de hacer presente la fuerza salvadora del evangelio en medio de la sociedad. No parroquias replegadas sobre sí mismas, preocupadas sólo de su vida interna, centradas casi exclusivamente en su liturgia y catequesis. Sino parroquias que ayuden a los cristianos a sentirse testigos de su fe; parroquias donde surjan creyentes capaces de promover los valores evangélicos en la sociedad.

La acción de Cáritas debe encuadrarse dentro de esta actitud evangelizadora, misionera, orientada a promover de manera concreta los valores del Reino de Dios en nuestra sociedad.

— Necesitamos parroquias *educadoras de la fe*, donde los hombres y mujeres de hoy puedan aprender prácticamente qué es creer hoy en Jesucristo. Parroquias donde los cristianos encuentren un anuncio del evangelio, un ambiente, unos servicios, un estilo de vivir y celebrar la fe, unas estructuras, etc., que les ayuden a entender y vivir cada vez mejor su fe cristiana. No parroquias deseducadoras donde se encuentran actitudes, gestos, celebraciones, servicios, etc., que pueden deformar el verdadero sentido de la fe cristiana.

La acción de Cáritas se debe entender como uno de los servicios que de manera más realista y convincente puede ayudar a los cristianos a descubrir las exigencias del evangelio y educar a la comunidad cristiana desde la práctica de la caridad fraterna.

— Necesitamos parroquias que puedan ser *signos de salvación integral* de los hombres en el contexto socio-político que estamos viviendo, es decir, parroquias donde se pueda ver que la comunidad cristiana defiende los derechos humanos de

la persona y busca la justicia social, la libertad y la paz exigidas por el Reino de Dios.

La acción de Cáritas se debe entender y realizar de tal manera que ayude a ver en la comunidad cristiana esa Iglesia que se preocupa de la salvación total del hombre, denuncia las injusticias concretas que nos están deshumanizando y promueve todo lo que libera a las personas.

2. Cáritas, cauce y expresión de la caridad de toda la comunidad parroquial

No sólo cada individuo de manera aislada e independiente, sino toda la comunidad cristiana en cuanto tal está llamada a vivir la caridad y dar testimonio de solidaridad fraterna. De lo contrario, la fe que allí se confiesa comunitariamente y la Eucaristía que se celebra, aparecerían como una fe y un culto vacíos de vida.

En este sentido amplio, hay que afirmar que toda la comunidad parroquial es CARITAS, pues toda la comunidad parroquial debe vivir la caridad fraterna y la solidaridad con los necesitados.

En concreto, el servicio de Cáritas no es sino el instrumento que impulsa, coordina y lleva a cabo la acción caritativa y la solidaridad de la comunidad cristiana.

Por eso, el equipo de Cáritas no actúa a título personal, sino en nombre de toda la comunidad cristiana. Y su objetivo no es simplemente estimular la acción caritativa de cada individuo, sino *promover la caridad como un hecho comunitario*, como un compromiso real y efectivo de toda la parroquia. Su misión es hacer que toda comunidad parroquial actúe responsablemente ante la necesidad, la pobreza y el sufrimiento de los débiles y pobres. Ayudar a la parroquia a vivir comunitariamente el mandato del amor y la opción por los más pobres.

Esto tiene sus *consecuencias*. Señalamos algunas:

a) Si Cáritas es algo de toda la comunidad parroquial, el equipo de Cáritas debe superar un concepto estrecho de grupo que actúa de manera privada. Lo que hace Cáritas debe ser testimonio del amor fraterno, no de aquellos colaboradores sino de toda la parroquia.

Esto quiere decir que Cáritas ha de ser un servicio abierto a todos los miembros de la comunidad parroquial, tanto para ayudar como para recibir ayuda. Es importante que Cáritas no sea un grupo cerrado de personas que conocen y dominan aquel servicio y que, inconscientemente, cierran el paso a otros colaboradores posibles.

Al contrario, uno de los quehaceres importantes del equipo de Cáritas será promover la colaboración e incorporación activa de miembros de la parroquia a la tarea de descubrir necesidades, buscar soluciones, promover acciones de solidaridad, etc. Y, naturalmente, estar abiertos para recibir sugerencias, ofrecimientos y colaboraciones que puedan promover el servicio a los necesitados.

b) Es tarea de Cáritas esforzarse por sensibilizar a toda la comunidad parroquial en la justicia y la caridad. Por tanto, se preocupará de que se valore debidamente la dimensión social y caritativa de la fe en toda la labor catequética que se desarrolla en la parroquia (catequesis infantil, educación de la fe de jóvenes y adultos, procesos de reiniciación a la fe, etcétera) y de que se recuerden las exigencias de la fraternidad cristiana al celebrar el culto parroquial.

Esto pide que Cáritas se haga presente de manera activa y responsable en el Consejo pastoral o Junta parroquial, si es que existen, o, de lo contrario, que mantenga encuentros de manera permanente e institucionalizada con los responsables de catequesis, liturgia, etc., o, al menos, con el párroco, siempre con la finalidad de sensibilizar en la dimensión de la caridad a toda la parroquia.

c) Por otra parte, Cáritas no debe ser un servicio de caridad junto a otros que existen en la parroquia. Cáritas ha de ser el equipo coordinador donde están representados los grupos y asociaciones de la parroquia que, de formas diversas, pueden estar atendiendo o promoviendo diferentes ayudas a los necesitados.

Todas las personas, grupos o asociaciones parroquiales que promueven algún servicio de solidaridad, deben saber que Cáritas tiene la misión de impulsar y coordinar el amor de los cristianos de la parroquia, comunitariamente expresada. Esta coordinación y animación son una exigencia de la Iglesia llamada a ofrecer un testimonio unitario en el servicio de la caridad.

d) Naturalmente, Cáritas debe tener bien informada a toda la comunidad parroquial de las necesidades que se detectan en el ámbito de la parroquia, los servicios de caridad que se realizan y el destino concreto de las aportaciones que ofrecen los fieles.

3. El equipo de Cáritas

Debemos lograr que en toda parroquia exista un pequeño grupo de cristianos responsables de estimular la dimensión caritativa de la parroquia.

Naturalmente, Cáritas presentará una estructura diferente según las características de cada parroquia. En algunas parroquias pequeñas y rurales, donde todos se conocen y son "vecinos", bastará un seglar o dos dispuestos a servir de enlaces con la Cáritas zonal del arciprestrazgo. En parroquias mayores estará constituida por un equipo que se hará presente en el Consejo o Junta parroquial, y que estará compuesto por más o menos miembros, según las necesidades y la vitalidad de la parroquia. Si se organiza de manera completa, no deberá faltar un director, un consiliario, tesorero, secretario...

Si sabemos presentar de manera seria y convincente la misión de Cáritas, encontraremos creyentes que de forma gratuita y generosa se prestarán a colaborar en este servicio parroquial. ¿Dónde se encuentran estos cristianos? En esos grupos de reflexión cristiana donde los creyentes adultos van madurando su fe; entre esos jóvenes que han recibido la Confirmación de manera responsable y quieren comprometerse por una sociedad más humana; entre esas mujeres que tienen tiempo y posibilidades de dedicar parte de su día al servicio de los demás; entre esos jubilados cristianos que pueden realizar todavía diversas actividades; entre esos parados que entienden bien lo que es la necesidad porque la están sufriendo ellos mismos; entre esas religiosas que podrían encontrar aquí un cauce muy concreto para comprometerse en la comunidad cristiana.

Lo que importa es que en cada parroquia sepamos sensibilizar a las personas, orientarlas, informarlas de lo que quiere ser Cáritas, y ofrecerles posibilidades reales y concretas de colaboración y participación.

4. La capacitación pastoral

Pero no es suficiente la buena voluntad y la generosidad de un grupo de cristianos. Si queremos que Cáritas lleve a cabo su misión en la parroquia, esto exige preparación. A veces se piensa que la colaboración en la catequesis, la administración económica, la liturgia, etc. de la parroquia exige una cierta preparación y capacitación, mientras que en el servicio de Cáritas es suficiente la buena voluntad. Se trata de una verdadera equivocación.

La buena voluntad no garantiza la eficacia y la buena realización del servicio de caridad. Es necesaria una formación. Es cierto que la verdadera formación proviene de la misma experiencia que da el trato con los necesitados y el conocimiento cercano de los problemas. Pero tampoco basta "la formación por la acción".

Hay tres campos en los que el equipo de Cáritas puede y debe ir adquiriendo una formación cada vez mayor.

a) *Formación cristiana.* Todos, y de manera especial el consiliario, deben tener una conciencia clara de las exigencias sociales y caritativas de la fe, de la misión de la Iglesia en la sociedad, del objetivo y la tarea de Cáritas, etc.

En este sentido, los colaboradores de Cáritas deben preocuparse de utilizar y estudiar los diversos materiales, guiones, etcétera, que periódicamente ofrece Cáritas Española para "la educación en la caridad". También es conveniente que lean revistas como "Cáritas" o "Corintios XIII".

b) *Formación social.* Los colaboradores de Cáritas deben conocer la realidad social que estamos viviendo, los problemas socio-económicos y sus graves consecuencias, las injusticias que se cometen en nuestra sociedad, las diversas situaciones de necesidad, pobreza y marginación entre nosotros, etc. Y, sobre todo, han de aprender a leer y analizar toda esta realidad social desde una visión cristiana.

Para ello, los colaboradores de Cáritas deberían conocer y estudiar más las catequesis sociales que van elaborando los Secretariados Sociales de algunas diócesis, los trabajos que aparecen en "Documentación Social", etc.

c) *Formación especializada.* Si se quiere responder de manera adecuada a diversos problemas, muchas veces es necesaria una cierta preparación para su tratamiento. No se puede ayudar eficazmente en muchos casos (drogadictos, tercera edad, alcoholismo, inadaptación social, etc.), si no podemos ofrecer una orientación, si no conocemos la legislación social, si ignoramos los servicios y organismos sociales existentes, etc.

Es necesario ir conociendo todo esto, saber orientarse, tener a mano la legislación, pedir ayuda a Cáritas Diocesana, etcétera.

En cualquier caso, para que Cáritas funcione adecuadamente, parece necesario que el equipo tenga periódicamente encuentros dedicados a la propia formación del grupo de colaboradores. En estos encuentros, el consiliario puede y debe ofrecer una ayuda especial.

5. Tarea de Cáritas en la parroquia

Vamos a señalar brevemente las tareas principales de Cáritas en una parroquia.

a) *Conocimiento de las necesidades*

El equipo de Cáritas no se puede limitar a atender a los necesitados que se acercan a pedir ayuda. Es necesario un estilo diferente de saber detectar los problemas y necesidades que hay en el ámbito geográfico de la parroquia.

Debemos conocer mejor los barrios y barriadas. Detectar los casos de familias necesitadas, personas que viven solas, ancianos mal atendidos, niños que viven prácticamente sin hogar, jóvenes en paro, sin ocupación alguna, etc.

Por otra parte, es necesario conocer con más precisión los problemas tal como se dan en aquella parroquia (v.g.: número de parados, cierre de empresas en aquella zona, número de jóvenes sin ocupación, etc.). Muchas acciones no se pueden llevar a cabo con eficacia si se desconocen los datos precisos.

Pero no se trata sólo de eso. Cáritas debe ayudar a la comunidad parroquial a que conozca mejor los problemas y necesidades de aquella zona. Muchas veces, la gente vive mejor informada de los graves problemas que ocurren lejos, que de los casos de necesidad de su propio barrio o ciudad.

Cáritas debe ayudar a los cristianos de la parroquia a abrir los ojos y descubrir a los necesitados y pobres que conviven entre nosotros.

b) *Educación de la comunidad parroquial*

Como decíamos más arriba, una de las tareas importantes de Cáritas es recordar de manera muy concreta las exigencias de solidaridad y ayuda a los necesitados, que se siguen de la fe y la celebración de la Eucaristía.

De manera especial, las campañas de Cáritas (Navidad, Jueves Santo, Corpus Christi, campañas especiales por el paro, etc.) han de ser momentos importantes de sensibilización y deben ir acompañados de una acción educativa y mentalizadora.

La comisión de Cáritas debe preocuparse de llevar esta sensibilidad a la liturgia parroquial, la predicación de los sacerdotes, la catequesis infantil, los grupos de jóvenes y adultos, las diversas asociaciones parroquiales, etc., buscando nuevos cauces y sin quedarse en una propaganda rutinaria, masiva e impersonal.

Es quehacer de Cáritas presentar los problemas a la comunidad parroquial, llamar la atención sobre las necesidades más urgentes, recordar las injusticias sociales, sugerir iniciativas de solidaridad, proponer formas de colaboración, etc. Todo ello requiere estudiar nuevos cauces de sensibilización (asambleas, encuentros, mesas redondas, campañas, etc.).

c) *Servicio de caridad y solidaridad*

Naturalmente, la tarea fundamental del equipo de Cáritas es servir de instrumento práctico y eficaz que encauce la caridad y solidaridad de la comunidad parroquial con los pobres.

Por eso, es quehacer de Cáritas obtener de la comunidad los recursos necesarios para ir atendiendo a los diversos problemas (colectas, cuestaciones, donativos, suscripciones, etc.). Pero no hemos de limitarnos a pedir una colaboración económica. Hemos de sugerir y estimular también las colaboraciones personales (abogados, médicos, psicólogos, etc.) y las de grupos

y asociaciones diversas. Lo importante es promover de manera práctica la caridad y la solidaridad en toda la parroquia.

Naturalmente, la tarea principal del equipo de Cáritas Parroquial es ir atendiendo de manera discreta, respetuosa y responsable a los diversos casos de necesidad individuales o familiares. Esta atención cercana y fraterna a cada necesitado no está reñida con una organización seria del servicio de Cáritas (ficheros, relación de peticiones y de ayudas prestadas, valoración y estudio de cada caso, baremos de distribución de ayudas, etc.).

En toda esta ayuda directa e inmediata a los necesitados, habrá que recordar ese esfuerzo por promover humana y socialmente a aquellos a los que se ofrece alguna ayuda (gestión de soluciones definitivas a los problemas, orientación, apoyo a aquellos que buscan su autopromoción, participación y presencia de los mismos necesitados —parados— en el trabajo de Cáritas, etc.).

d) *Coordinar y animar las iniciativas de caridad*

Cáritas debe ser lugar de encuentro, comunicación y coordinación de las personas y grupos cristianos que, dentro del ámbito de la parroquia, se interesan por promover acciones de asistencia y solidaridad social.

Naturalmente, no se trata de ahogar otras actividades ni monopolizar la acción caritativa. Al contrario, se trata de apoyar y animar las diversas acciones, respetando su autonomía y peculiaridad, pero ayudando a todos a descubrir la comunidad parroquial como lugar donde los cristianos pueden dar un testimonio unitario de fraternidad.

De esta manera, Cáritas debe ayudar a que, en cada parroquia, las diversas iniciativas y actividades de caridad no se lleven a cabo de manera dispersa y aislada, ignorándose unos a otros.

Hay que aunar las fuerzas, estudiar entre todos la mejor respuesta a las diversas necesidades, complementarse mutuamente, no privilegiar unos servicios abandonando quizás necesidades más graves, estrechar más la colaboración entre todos.

Esto pide que en Cáritas puedan estar presentes representantes de cualquier asociación o servicio de caridad realizado por seculares o religiosos que pertenezcan a aquella parroquia.

EL MINISTERIO DE LA CARIDAD Y LA COORDINACION DIOCESANA*

FELIPE DUQUE

I

INTRODUCCION

Un problema viejo y actual en la Iglesia

Los Hechos de los Apóstoles narran las discordias en las primeras comunidades cristianas a propósito de la organización del servicio de la caridad (Act 6, 1-7).

El problema de la coordinación ha estado siempre presente a lo largo de la historia del servicio de la caridad cristiana. Alguien ha dicho que se podría hablar del “síndrome de la competencia” entre los servicios de caridad. Los “hebreos” y los “griegos” se han perpetuado, paradójicamente, en una Iglesia, uno de cuyos rasgos fundamentales es “ser comunión en la unidad” para actuar y resplandecer en el mundo como “sacramento universal de salvación” (LG n. 48), especialmente de los pobres y marginados (GS n. 1).

* Ponencia leída en la Asamblea Diocesana de Cáritas, en Las Palmas de Gran Canaria, el día 10 de febrero de 1985.

No es el momento de hacer una historia de la coordinación en la Iglesia. Baste recordar que el Concilio Vaticano II se hizo eco de la generalización del problema en la Iglesia en las tareas de la evangelización (cf. Decreto CD ns. 17 y 36). El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, comentando y aplicando este Decreto, después de afirmar la necesidad de una “pastoral orgánica o común” en las diócesis, dice: “Esta pastoral orgánica-pastoral... exige *la unión y coordinación* de toda la labor apostólica de todos los agentes de la pastoral, presbíteros de ambos cleros, religiosos, religiosas y laicos, a fin de que no se ignoren mutuamente, no se opongan o contradigan, permaneciendo firme, no obstante la propia vocación de cada uno, y salvada la legítima libertad, tanto de personas como de asociaciones, para asumir compromisos” (n. 104 b).

La situación y sus consecuencias

Es un hecho fácilmente verificable la multiplicidad y variedad de instituciones e iniciativas de servicios caritativos en las Iglesias locales. También lo es la dispersión y falta de coordinación entre los mismos. Una mirada a la realidad de las parroquias, lo detecta, especialmente en parroquias urbanas.

Entre otras, de este estado de cosas se desprenden tres consecuencias:

a) *Testimonio incoherente.*

La Iglesia local (diócesis), comunidad de comunidades, es el quicio y motor, coordinante y coordinador, de la acción evangelizadora. La comunión eclesial exige que todos los cauces de evangelización, animados por el Espíritu del Señor, se muevan y realicen su peculiar acción evangelizadora en la unidad y armonía del Cuerpo de Cristo, “trabado y unido por

todos los ligamentos que lo unen y nutren para la operación propia de cada miembro, que crece y se perfecciona en la caridad" (Ef 4, 16).

La diócesis ha de ser signo claro, coherente y eficaz que visibilice la Buena Noticia, mediante el testimonio de unidad y comunión en la tarea evangelizadora.

¿Cómo puede serlo, si a la hora de hacer operativa y eficaz la fe, especialmente con los pobres y marginados, se actúa y da la sensación de hacerlo sin una referencia real y clara a la comunidad de la cual emana y en la que cobra pleno sentido? ¿No damos más bien un antitestimonio, al aparecer nuestra acción evangelizadora caritativa y social como "obra de unas instituciones determinadas" o, tal vez, de unos "promotores que la llevan a cabo"?

La acción evangelizadora caritativa y social es, en primer término, la expresión del compromiso de la comunidad que confiesa su fe y da testimonio de ella con la práctica del Mandamiento Nuevo, sirviendo a los pobres para que encuentren su liberación humana y cristiana. Evidentemente, dicho compromiso implica la persona y la opción evangélica del creyente. Y no excluye la práctica espontánea de la caridad, en la cual, a su vez, está incluida, por la misma naturaleza de la fe, la referencia a la comunidad.

b) *Ineficacia.*

Los problemas de pobreza y marginación en el mundo de hoy tienen una dimensión interdependiente en sus planteamientos y soluciones. Tratar de abordarlos "por cuenta propia", mediante las acciones individuales o de grupos aislados, equivale a dejar escapar uno de los factores más importantes para su adecuado tratamiento a todos los niveles implicados en dichos problemas.

La "eficacia evangélica" se vería seriamente afectada.

c) *¿Liberación integral?*

No debe olvidarse que esa misma “eficacia evangélica” no se reduce a lo que ordinariamente denominamos “la unión hace la fuerza”, es decir, la solidaridad vivida por la comunidad diocesana *en cuanto a recursos* para hacer frente a los problemas. Sin duda es más eficaz, organizada con una adecuada coordinación —caridad organizada—; pero no basta.

Tiene un mayor alcance en relación *con la persona* de los pobres y marginados. La meta de toda acción caritativa y social tiende a la recuperación e inserción en la comunidad de los usuarios, tanto a nivel de comunidad humana como eclesial, salvando siempre el respeto a la intimidad y libertad de las personas.

¿Cómo lograrlo, si el dinamismo de la acción caritativa y social actúa sin la adecuada referencia a la comunidad misma?

II

**¿POR QUE SE DA LA FALTA DE COORDINACION
DEL SERVICIO DE LA CARIDAD
EN LA IGLESIA LOCAL?**

Los grupos de trabajo que preparan la Asamblea han de ser muy realistas y constructivamente críticos en cuanto a este aspecto del problema de la coordinación, *partiendo de la realidad diocesana*.

La ponencia ofrece algunas pistas para la reflexión.

1. Eclesiológicas

Si profundizamos en el problema, no sería extraño que descubriésemos cómo una de las causas reales y arraigadas en la falta de coordinación del servicio de la caridad en las diócesis es la distinta comprensión de la Iglesia en los agentes de la evangelización, mediante el servicio de la caridad. A este respecto, ha escrito Joaquín Losada: “Si se parte de una comprensión privatizada de la fe, la consecuencia es la privatización de la visión eclesiológica (que) provocada por la dilación escatológica de la parusía, da lugar a un proceso paralelo de privatización de la manera de situarse la Iglesia en este mundo y ante la sociedad. Lo que cuenta son los pecados personales, no los pecados sociales. Lo que llega, para lo que hay que estar alerta, es la muerte del hombre, el juicio particular, la suerte eterna del individuo... Lo que urge y hace problema es el ámbito privado. Con la realidad social puede establecerse, y de hecho se establece, un acuerdo tácito que reconoce los límites en que se mueve cada uno. Traspasar esos límites es ‘peligrosa politización’ ”¹.

2. Ideológicas

La fe y la pertenencia a la Iglesia se vive en un contexto sociocultural determinado. Si bien no se identifica con ningún tipo determinado de cultura, pues la trasciende, “experimenta la suerte terrena del mundo” (GS n. 40), y sucede a menudo que los creyentes son proclives a identificar la fe con sus opciones socioculturales personales, olvidando que en este terreno, y especialmente en cuestiones opcionales, “a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia” (GS n. 43).

3. Inercia y prestigio

La inercia y el prestigio de las instituciones también tienen no poco que ver con la ausencia de una coordinación entre los servicios caritativo-sociales.

Por una parte, una vez institucionalizados, tienden a autoafirmarse en sus tradiciones y patrimonio espiritual, con riesgo de encerrarse en sí mismos; por otra, opera en sus promotores el sentido de “obra propia” que hay que sacar adelante y prestigiar, a fin de que cumpla sus fines propios, pero también que ocupe en la Iglesia y en la sociedad el “puesto que le corresponde”. Las preocupaciones coordinadoras, o se olvidan, o quedan reducidas a “emergencias”.

4. Jurídicas

Gran parte de los servicios caritativo-sociales de la Iglesia están promovidos y dependen de instituciones que gozan de estatutos jurídicos especiales (exención de los religiosos, prelaturas personales, etc.).

La historia de la Iglesia constata la tensión que ha existido entre estas obras y la Iglesia particular.

Aunque se han dado pasos importantes, la inserción de estos servicios en las Iglesias particulares y organismos supradocesanos no ha logrado las metas deseadas por ambas partes.

5. El hecho autonómico

Hoy se da, especialmente en España, otra causa que dificulta de hecho una conveniente coordinación a nivel de Iglesias particulares entre sí y a plano nacional: el hecho autonómico no está suficientemente asentado en el conjunto de la geografía española. El fenómeno autonómico se hace sentir en la Iglesia. ¿Nos encontramos ahora en esa fase en la que prima la autoafirmación de lo autonómico, con la merma del sentido

de la unidad y comunión, que no centralización, en la Iglesia? Es una cuestión que está ahí.

En esta situación no es fácil la coordinación a niveles supradiocesanos.

6. Pastorales

Las causas indicadas anteriormente inciden en el modelo de pastoral de una diócesis con fuerza y consecuencias dispares pero serias. La experiencia "privatizada" de la fe conduce a una orientación y puesta en práctica de la pastoral de la caridad con un modelo "cerrado" e "individualista". Más aún, lleva a un planteamiento y organización del servicio de la caridad en función de "la salvación eterna" de los donantes de "limosnas" para "socorrer" a los necesitados.

Fruto de ello es que "la práctica de las obras de misericordia" se entienda como "un ejercicio, individual o de algunos grupos, del Mandamiento Nuevo", a menudo organizado en "cofradías" o similares. El sentido de la comunidad y la referencia a la misma suele estar ausente. Son conocidas las dificultades de los párrocos con las cofradías para integrarlas en una pastoral común de la comunidad cristiana. Este mismo fenómeno suele darse en algunos movimientos modernos de base: pequeñas comunidades, grupos espontáneos, etcétera. La conexión con la pastoral común de la diócesis queda reducida con frecuencia a la "aprobación canónica" de estos grupos. El ejercicio de la caridad cristiana en estos grupos suele ser denso pero desligado de la coordinación que exige toda la comunidad cristiana.

Evidentemente, se supone que la comunidad impulsa y favorece, por su dinamismo comunitario, esta coordinación. Y que la hace posible con la acogida, promoción y respeto de las peculiaridades propias de cada servicio nacido en el seno de la misma por inspiración genuina del Espíritu.

Si es cierto el aislamiento y ausencia de coordinación, ¿no lo es también que, por falta de un verdadero movimiento comunitario abierto y plural en las comunidades, se da pie a este fenómeno?

Podremos preguntarnos: ¿existe un verdadero planteamiento pastoral común de conjunto en la parroquia, en el arciprestazgo, en las zonas, en la diócesis? Dentro de este plan pastoral, ¿qué lugar ocupa la diaconía o servicio de la caridad, junto a la liturgia y la catequesis y los dispositivos pastorales, para hacerlos vida en la comunidad diocesana y parroquial?

III

¿QUE ES, QUE PRETENDE Y HACIA DONDE VA LA COORDINACION?

Plantear el tema de la coordinación y su problemática, equivale, en cierto modo, a “tomar el pulso” a toda la pastoral diocesana. Una comunidad diocesana, a todos sus niveles, que no realiza y vive el Mandamiento Nuevo impulsado por el dinamismo de la comunión eclesial con todas sus exigencias (entre ellas, la adecuada coordinación), corre el peligro de vivir la Palabra y la Celebración de la misma anémicamente, debilitando el impulso hacia la unidad que dimana de la esencia misma de la Iglesia.

Ahora bien, es necesario precisar y matizar el sentido y alcance de la coordinación eclesial.

1. Conocimiento de la realidad

Hablar de coordinación presupone que hay algo que coordinar y que se tiene un conocimiento preciso de la realidad. Quiere ello decir que en la diócesis se debe emprender

una tarea de investigación de la realidad del servicio de la caridad a todos sus niveles: parroquial, arciprestal, zonal, diocesano.

2. Sentido salvífico de la coordinación

Pero no basta conocer la realidad; hay que valorarla desde la perspectiva de una Iglesia que “reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador, pobre y paciente, (y) se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo” (LG n. 8).

La coordinación no es un fin en sí mismo, ni una mera categoría sociológica. Es una medición teológico-pastoral para hacer más viable y eficaz la acción caritativa y social, en orden a que los pobres sean liberados (Lc 6-7, 22-23). Es una “piedra viva” (1 Pt 2, 4) en la edificación del Pueblo de Dios, en cuyo seno los pobres y marginados se han de integrar. Coordinar significa aportar a esa tarea de “construcción del Reino”, “las coyunturas y ligamentos” (Col 2, 19) que, bajo la acción del Espíritu de Cristo, se unen en la comunión eclesial todos los esfuerzos de la comunidad cristiana en el servicio caritativo y social.

Más allá del dato estadístico y su significación sociológica, aunque englobándolo, la coordinación eclesial de la pastoral de la caridad se mueve en el horizonte del Reino de Dios y la edificación de la Iglesia como “sacramento de salvación” (LG n. 48).

3. Fundamentación teológica de la coordinación

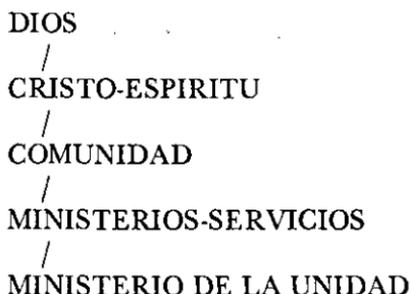
La coordinación eclesial viene exigida y puede fundamentarse su necesidad desde distintos ángulos de la evangelización (cfr. Mons. Ramón Echarren: “La coordinación de la acción caritativa y social”. Ponencia pronunciada en la 39 Asamblea Nacional de Cáritas Española, 5-10-1984).

Recomendamos la lectura de la misma, para completar la perspectiva adoptada por este trabajo.

Aquí nos situamos en el contexto de la Iglesia como “comunidad de ministerios” o, de otro modo, como “comunidad de fe con variedad de funciones, servicios y encargos”².

a) *La Iglesia, realidad orgánica toda ministerial.*

En esquema sencillo, eludiendo todos los riesgos del esquematismo, se podría configurar la Iglesia de la siguiente manera:



La profundidad y sentido del esquema se explica en una comprensión de la Iglesia como una realidad orgánica toda ministerial, como Cuerpo de Cristo en el que cada cual tiene de Dios su don particular, unos de una manera y otros de otra (1 Cor 7, 7), pues “a cada uno de nosotros ha sido dada la gracia según la medida del don de Cristo (Ef 4, 6)” (cf. LG n. 7).

b) *Corresponsabilidad.*

¿Cuál es la dinámica interna de este organismo ministerial, en su diversidad de dones? La teología paulina de los carismas, lo indica: “el provecho común” (1 Cor 12, 7); lo que

“implica necesariamente *una corresponsabilidad* ante Dios, ante Cristo y su Espíritu y ante la Iglesia. Una corresponsabilidad hacia el ‘provecho común’, hacia el que tiene que ir orientada toda la acción de los ministerios en la Iglesia”³.

Cada ministerio o servicio lleva a cabo su propia función en la única misión de la Iglesia. Su dinamismo opera no aisladamente, sino en cohesión con los demás ministerios, es decir, corresponsablemente, para realizar su cometido. Conservando su propia identidad y fidelidad al carisma del Espíritu en la Iglesia, se mueve simultáneamente hacia el engarce y trabazón con los otros ministerios, prestándose “mutuamente los servicios para la salvación, de modo que, viviendo en la caridad, crezcamos por todos los medios en El, que es nuestra Cabeza” (LG n. 7).

El dinamismo de la comunión eclesial impulsa a cada ministerio a converger mancomunadamente con los demás hacia el bien de todo el Cuerpo de Cristo, estableciéndose una relación de *intercomunión eclesial* en el interior de la Iglesia local y entre las Iglesias locales entre sí.

c) *Subsidiariedad.*

Esta corresponsabilidad incluye, a su vez, “el principio de subsidiariedad”. Es decir, la diversidad de dones en el organismo eclesial, exige que todo aquello que por vocación esté llamado a realizar un ministerio determinado, no sea asumido por otro, sino en tanto es necesaria una “suplencia” y con tendencia a “promover” dicho ministerio para que asuma su propia misión.

d) *Solidaridad universal.*

La intercomunión eclesial ha de entenderse abierta al mundo y no cerrada en sí misma. La tentación de configurarse como “ghetto”, acecha a menudo a la comunidad eclesial

y a sus ministerios. Como “sacramento universal de salvación”, el camino de la Iglesia es “el hombre, todo hombre” (Juan Pablo II, RH ns. 15-16). “La caridad cristiana se extiende a todos sin distinción de raza, de condición social o religión; no espera lucro ni agradecimiento alguno, pues como Dios nos amó con amor gratuito, así los fieles han de vivir preocupados por el hombre mismo, amándolo con el mismo sentimiento con que Dios los buscó” (Ad Gentes n. 11).

Consiguientemente, el movimiento de comunión ha de traducirse en solidaridad con “la causa del hombre”, en conexión con cuantos justamente la promuevan.

e) *Participación.*

Se comprende, pues, que en Eclesiología no se conciba el ministerio basado en la superioridad de unos sobre otros, sino sobre *el servicio y la participación de todos*; que habla de jerarquía, pero también de Pueblo de Dios; que no olvida la institución, pero que insiste también en los carismas; que señala con claridad las funciones de los ministerios ordenados, pero que no olvida las funciones de los no ordenados; que distingue las responsabilidades, pero que reclama y exige la corresponsabilidad; que afirma la no identificación de la Iglesia con el mundo, pero que considera a la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo; que distingue ministerios, pero que afirma la apostolicidad y ministerialidad de todo el Pueblo de Dios”⁴.

4. La coordinación, mediación de intercomunidad eclesial

Para hacer realidad esta corresponsabilidad ministerial, es necesaria la coordinación entre los diversos ministerios.

El Decreto *Christus Dominus* aplica operativamente esta exigencia de la intercomunidad eclesial: “Fomentense las varias formas de apostolado, y en toda la diócesis o en regiones espe-

ciales de ella, *la coordinación e íntima conexión* de todas las obras de apostolado bajo la dirección del obispo, de suerte que todas las empresas e instituciones —catequéticas, misionales, *caritativas*, sociales... y cualesquiera otras que persigan un fin pastoral— sean integradas en una acción concorde, por la que resplandezca al mismo tiempo más claramente la unidad de la diócesis” (n. 17; cf. n. 35, 5).

La mediación, pues, para lograr *la comunión en la unidad* de la Iglesia local, es *la cohesión íntima*, que necesita, para ser efectiva, la coordinación.

a) *La Iglesia local, realización fundamental de la Iglesia.*

El texto citado alude expresamente a lo que pudiéramos llamar motor animador de esta coordinación: el obispo, que preside y anima la caridad de la Iglesia local.

En primer lugar, hay que partir de que la Iglesia local es *“la realización fundamental de la Iglesia”*⁵. Cuando se habla de cohesión y coordinación, se entiende que el sujeto de las mismas es la Iglesia local o diócesis, en la cual, por la acción del Espíritu de Cristo, brotan los ministerios o servicios.

Ahora bien, “los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares” (LG n. 23). Y “cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad” (ibídem). El carisma jerárquico ha recibido “el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los sacerdotes y los diáconos, presidiendo en nombre de Dios sobre la grey, de la que son pastores” (LG n. 20). Es obvio, por consiguiente, que el obispo en su diócesis sea el motor e impulsor de la coordinación, y ejerza *“su poder pastoral”* como *servicio* a toda la comunidad, para que todos los ministerios se cohesionen y actúen concordemente (LG n. 23)⁶.

b) *Dinámica del “poder pastoral”*.

La corresponsabilidad eclesial conlleva a que el obispo ejerza “su poder pastoral” en su misión coordinante y coordinadora como “el primer animador” de la misma e impulsado por la energía que brota del ser de la Iglesia, “que es comunión; ser plural, participativo, manera de ser propia de la nueva creación, que se prolonga en la realidad viva de los componentes que integran la comunidad cristiana. El ser comunión es, necesariamente, ser corresponsable con todos aquellos y ante todos aquellos que componen la comunidad cristiana”⁷.

Quiere ello decir que el obispo no habría de imponer la coordinación “por real decreto”, ni como fruto de “un poder que excluya o relegue la corresponsabilidad con todos aquellos que componen la comunidad cristiana”. Mucho menos, como “un poder” que ahogue y apague la acción del Espíritu en la Iglesia (cf. 1 Tes 5, 19-20)⁸.

El movimiento coordinante y coordinador es de toda la comunidad cristiana y sus ministerios. El obispo es como el piloto del barco, que, en sintonía con toda la tripulación y perfectamente cohesionado con ella, da el impulso para navegar.

No es necesario advertir que, dada la naturaleza de la Iglesia y la misión del ministerio jerárquico en la misma, la “última palabra” la tiene aquel a quien ha sido “confiado *plenamente* el oficio pastoral” (LG n. 27) y “hace las veces y actúa de modo eminente en lugar del mismo Cristo” (cf. LG n. 21).

Es claro, en esta perspectiva, que entre sus “colaboradores” y en el grado o modo peculiar que les compete (cf. LG ns. 10 y 12) en el organismo de la Iglesia, están por exigencia de su identidad cristiana todos los fieles que forman la comunidad cristiana, conforme al don que han recibido del Espíritu. Los fieles no son “meros ejecutores” de un organismo de coordinación elaborado *a priori* por el obispo y sus

colaboradores inmediatos. A la elaboración de ese proyecto coordinador han de contribuir activa y responsablemente en el marco de la comunión eclesial y sus “reglas de juego” (cf. LG n. 12; también los números 33, 34, 43; PC n. 1; AA n. 2).

5. La Iglesia local, imagen de la Iglesia universal

El proyecto coordinante y coordinador de la Iglesia local ha de evitar por todos los medios “el provincianismo diocesano”.

a) *Riquezas de la Iglesia local.*

Ya lo hemos indicado, de algún modo, pero es preciso insistir en ello, por varias razones.

En primer lugar, por un principio eclesiológico fundamental: las Iglesias locales se constituyen y están formadas “a imagen de la Iglesia universal” (LG n. 23). Consiguientemente, “la apertura a las riquezas de la Iglesia particular (local) conduce y desemboca en la conciencia de pertenecer a una gran comunidad que ni en el espacio ni en el tiempo se puede limitar” (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, ns. 61 y 62).

En el seno de la Iglesia local han de reflejarse y vivirse las angustias y las esperanzas de toda la Iglesia. Es cierto que debe preocuparse, en primer término, de la porción del Pueblo de Dios que la integra; pero, simultáneamente, y por deber ineludible que se funda en la intercomunión eclesial, ha de promover “toda actividad que es común a toda la Iglesia” (cf. LG n. 23).

Esta apertura “no es algo dejado a su arbitrio, aunque sea generosa, sino que debe considerarse como una ley fundamental de vida”⁹.

b) *¿Repliegue de la Iglesia local?*

En segundo lugar, por las oscilaciones “pendulares” del devenir histórico de la Iglesia.

La “recuperación” de la “Iglesia local” como eje de la evangelización, si bien ha sido un avance en la “autoconciencia” eclesial, una inadecuada percepción de la misma ha dado pie a “un cierto repliegue de la Iglesia local sobre sí misma”. Una pastoral de “inmediatez”, urgida por los sangrantes problemas, especialmente de pobreza y marginación social, cargados de urgencia, que atenazan a las Iglesias locales, unida a las resonancias del “hecho autonómico del Estado español” en la configuración histórica de la Iglesia, ¿no ha erosionado, de algún modo, el dinamismo de la intercomunidad eclesial entre las Iglesias locales? Si es justo eludir el “centralismo”, no es menos cierto el riesgo de caer en el “diocesanismo localista”.

c) *Consecuencias para la coordinación.*

Las consecuencias para una adecuada coordinación eclesial, pueden ser serias. Se enerva el espíritu misionero de la Iglesia local, y, en el servicio a los pobres y marginados, la comunión y solidaridad con los problemas de pobreza en la Iglesia, que está en España y en todo el mundo, pueden quedar reducidas, con frecuencia, a “situaciones de emergencia que sacuden eventualmente la sensibilidad humana”, más que la vivencia permanente de “fraternidad cristiana intereclesial”¹⁰.

En un clima con este matiz, la coordinación de la Iglesia local pierde horizonte y “se aísla”.

d) *La coordinación, un proceso coordinante y coordinador.*

Todo ello indica que, a partir de la Iglesia local, la comunión intereclesial mueve a la diócesis a poner en marcha los

motores de un proceso coordinante y coordinador que abarque los niveles diocesanos, regionales y nacionales de la Iglesia que está en España y de la Iglesia que está “en la totalidad del mundo” (cf. LG n. 17; CD cap. III).

e) *Dimensión ecuménica.*

En este proceso no ha de olvidarse su dimensión ecuménica. “Como en estos tiempos se exige una colaboración amplísima en el campo social, todos los hombres son llamados a una empresa común, *sobre todo los que creen en Dios, y aún más singularmente todos los cristianos, por verse honrados con el nombre de Cristo...* sobre todo... la aplicación de cualquier género de remedio contra los infortunios de nuestros tiempos, como son el hambre y las calamidades, el analfabetismo y la miseria, la escasez de viviendas y la distribución injusta de las riquezas” (Concilio Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo n. 12).

f) *Coordinación abierta a la sociedad civil.*

De igual modo, se ha de fomentar e incluir en el proyecto coordinador de la diócesis la cooperación con la sociedad civil y sus instituciones públicas y privadas, no solamente por un movimiento de defensa de las libertades de la comunidad cristiana, si ello fuese necesario, sino también porque “la Iglesia reconoce cuanto bueno se halle en el actual dinamismo social” y para que las energías que la Iglesia puede y debe comunicar a la sociedad humana cooperen “en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común” (GS n. 42).

g) *La coordinación, un proceso personal y comunitario.*

El Decreto *Christus Dominus* indica otra de las características de la coordinación: es un *proceso personal de los agentes que intervienen en todo* el conjunto de la cohesión y coordinación de los ministerios o servicios. En efecto, a propósito de los religiosos, afirma el mismo Decreto: “Establézcase además una estrecha coordinación de todas las obras y acciones apostólicas, la cual depende sobre todo de la disposición sobrenatural, arraigada y fundada en la caridad de las almas y de las mentes” (n. 33, 5).

Y el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, comentando el número 17 del citado Decreto, recuerda “lo mucho que pueden ayudar —para lograr la cohesión y coordinación—... las varias comunidades de fieles, como tales, siempre que se atengan al recto sentido apostólico y se pongan en juego... el esfuerzo abierto y magnánimo de los fieles y de las instituciones cristianas, moderando y dando ejemplo el obispo, cuyo principal derecho y deber es el de Pastor” (n. 105 a) y b)).

Aparecen aquí la “condición humana” y la necesidad de una experiencia profunda del “compartir”, que exige el Mandamiento Nuevo para superarla y construir la comunión en la unidad, mediante la coordinación. Acechan “el egoísmo y el poder”, “los helenos y los hebreos”. La gran “utopía” es la comunidad cristiana, que describen los Hechos de los Apóstoles (Act 2, 46-47). Como un imán, debe arrastrar y atraer a la comunidad, para vivirla de la manera más perfecta. Ello exige un profundo sentido eclesial —sentir con la Iglesia—, para lo que es indispensable la “conversión personal”, cuyo fruto será la apertura de las mentes y los corazones, la actitud dialogal y magnánima. Es decir, los agentes de la coordinación han de introducirse en “*un proceso personal, coordinante y coordinador, continuo y progresivo, movido por ‘la dinámica de la salvación’, que nos convierte en hijos del Padre y hermanos universales*”¹¹.

h) *La coordinación, un camino a recorrer.*

En la práctica, la coordinación es *un camino* a recorrer, en cuya andadura se “comparte corresponsablemente” la única misión de la Iglesia. Presupone, por parte de todos los agentes de la misma, “el reconocimiento y respeto de la propia y peculiar autonomía, que no independencia, de cada ministerio o servicio”.

Con estas disposiciones personales y comunitarias, el movimiento circular comunitario de la diócesis se traducirá en una comunicación cristiana de bienes no sólo materiales sino personales (cf. Fil 2, 1-11). Su verificación será “*el intercambio* de información, de iniciativas, de experiencias, para ‘*concertar*’ una acción común”.

i) *Un signo común del compromiso de toda la comunidad.*

Por último, la transparencia y diafanidad de la comunión eclesial, es su servicio a los pobres y marginados en la Iglesia; para que sea y ofrezca un signo claro, coherente y eficaz del mismo, postula la existencia y organización de un servicio en la comunidad que exprese global y visiblemente el compromiso y testimonio de toda la comunidad. De hecho, aunque a lo largo de la historia de la caridad cristiana haya tenido diversas configuraciones, hoy, en la Iglesia de España, se denomina Cáritas (cf. Estatutos de Cáritas Española).

IV

SINTESIS DE LA ARTICULACION DE LA
COORDINACION DIOCESANA

A fin de poder disponer de “una mirada de conjunto” sobre el contenido y alcance de la coordinación diocesana, ofrecemos a continuación las grandes líneas de la misma.

1. Marco de la coordinación: la Iglesia como comunidad de ministerios

Presupone una realidad y una imagen de la Iglesia-comunión en la unidad, animada por el Espíritu de Cristo.

2. La Iglesia local (diócesis) es el quicio de la coordinación

Toda la comunidad diocesana es el cuerpo que ha de realizar, dinamizar y elaborar la coordinación.

3. El obispo es el animador

El obispo es el animador, con la cooperación de *todos* sus colaboradores, a todos los niveles eclesiales, de la coordinación.

4. La coordinación diocesana ha de ser abierta

La coordinación diocesana ha de ser abierta a las demás Iglesias locales, al ecumenismo, a la sociedad civil, al hombre y al mundo.

5. **La coordinación eclesial en la diócesis es un proceso y un camino**

La coordinación eclesial en la diócesis es “un proceso y un camino” en el que se han de introducir y reforzar los agentes de la coordinación.

6. **La coordinación se “verifica en el intercambio para concertar una acción común”**

7. **Definición de la coordinación**

En un intento de aproximación, *la coordinación se podría definir descriptivamente* como “un proceso de armonización de los ministerios y servicios de la comunidad cristiana, animada por el Espíritu de Cristo. El dinamismo de la comunión eclesial genera un intercambio y concertación de los ministerios y servicios entre sí con la jerarquía de la Iglesia local, a fin de que la diócesis sea ‘sacramento de salvación’ que haga presente y visibilice, en colaboración con todos los hombres de buena voluntad, el Reino de Dios y su justicia”.

Es coherente y brota de la exigencia de la comunión eclesial la existencia en la comunidad de un servicio común que exprese y visibilice el compromiso y testimonio de la comunidad con los pobres y marginados.

V

**FORMACION PERMANENTE
Y COORDINACION DIOCESANA**

Hemos dicho que la coordinación es un proceso y un camino de conversión de mentes y corazones, de intercambio y concertación.

Para lograr esto, parece indispensable que todas las comunidades diocesanas se integren en un proceso educativo eclesial integral. La verdad desnuda es que no sólo en razón de la "condición humana", sino por las distintas comprensiones de la Iglesia, que de hecho se dan en las Iglesias locales, y de las demás causas que se apuntan en el apartado II, la coordinación se convierte en "verdadero problema no fácil de resolver adecuadamente".

El próximo año será el vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II. ¿Se ha avanzado mucho en la asimilación integral de su mensaje, especialmente en cuanto al ministerio de la Iglesia?

Los mejores proyectos de cohesión y coordinación diocesana pueden quedar "en letra muerta", bloqueados, a la hora de la acción, por los distintos esquemas eclesiológicos que operan en las mentes y en los corazones de los creyentes.

Es cierto que se admite un recto pluralismo en la Iglesia, en el marco de la misma fe. Pero la ley fundamental de la Iglesia, la del amor, exige superar todas las diferencias, para hacer transparente la Buena Noticia. El apóstol Pablo lo recuerda, como "test" permanente, a la comunidad cristiana: "La caridad es longánime, benigna; no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera" (1 Cor 13, 4-7).

No es mera digresión la alusión a la necesidad de un proceso educativo diocesano eclesial, para alcanzar la deseada coordinación.

Porque en la ponencia no se habla de una coordinación formal, mera yuxtaposición, sino de algo más profundo.

Hay que coordinar en la pluralidad dentro de la unidad, la doctrina, el mensaje, la vida y la actividad de la Iglesia local. Ello requiere una transformación (conversión) personal y comunitaria densa, que incluye una renovación o "reciclaje"

permanente para no envejecer y anclarse en esquemas o instalarse en “integrismos maximalistas” de todo signo.

Cuando se trata de coordinar el servicio de la caridad, no se reduce a “juntar los esfuerzos y recursos de toda la comunidad, sino de trabajar juntos en el horizonte de un proyecto comunitario de la Iglesia local”, en el que se integren todas las personas y servicios de caridad de la diócesis, salvando la índole propia de cada uno de ellos, conforme al don recibido del Espíritu de la Iglesia.

Por otra parte, la naturaleza de la “acción caritativa y social de la Iglesia” contiene y exige unas notas constitutivas fundamentales que la comunidad debe asimilar y compartir.

Para ello es necesaria “*una educación en la caridad y sus exigencias*”, continuada, permanente.

VI

MINISTERIO DE LA CARIDAD Y COORDINACION DIOCESANA

Al denominar al servicio de la caridad como “ministerio”, se hace en el contexto del Nuevo Testamento, en el cual “las comunidades de fe que forman las Iglesias locales son el lugar donde nace y se practica una pluralidad de ministerios, y son como la expresión de la ministerialidad global de toda la Iglesia”^{1 2}.

Se hace también en coherencia con el ser de la Iglesia, comunión en la unidad, por el Espíritu de Cristo, que se ha expuesto anteriormente. No se entra en el tema complejo de la teología de los ministerios y su desarrollo en la Iglesia, hoy abierto en la reflexión teológico-pastoral.

Parece oportuno, en la reflexión teológica sobre Cáritas, recuperar su dimensión ministerial. La tendencia a convertir Cáritas en una mera agencia de servicios sociales o en un movimiento que quiera “aparecer como fenómeno autónomo, de forma que sea contemplada como una institución progresista, dinámica y eficaz, frente a una Iglesia conservadora, estática y poco eficaz, con la que de algún modo compite en lugar de identificarse con ella”¹³, así como la progresiva tendencia de la política social de los Estados modernos a absorber toda la acción benéfico-social, hace necesaria la conexión e inserción explícita del servicio cristiano al pobre y marginado en el mismo ser de la Iglesia.

1. ¿Clericalización del servicio de la caridad?

¿Se clericaliza o “sacraliza” la institución, recurriendo a esta clave bíblico-teológica? En modo alguno. Cuando hablamos de una Iglesia toda ella ministerial, lo entendemos como el Nuevo Testamento: “Si existen diversos servicios, si hay cristianos que representan unos papeles, es en definitiva porque la comunidad de los creyentes realiza también un servicio eclesial para el mundo. La Iglesia sólo existe por el Evangelio y para el Evangelio. Y este Evangelio es el del Reino inaugurado por Cristo Jesús. Jesús reconocido en la comunidad es también Jesús proclamado a la faz del mundo; la existencia misma de la comunidad representa a un servicio, un ministerio fundamentalmente escatológico”¹⁴.

La Iglesia es *la servidora del mundo*, cuando proclama por medio de sus miembros: venga a nosotros tu Reino¹⁵.

Al hablar de la “ministerialidad” del servicio de la caridad en la Iglesia local, no nos referimos al “ministerio ordenado”, aunque está abierta la posibilidad del mismo para este servicio¹⁶.

2. Raíz eclesial del servicio de la caridad

Enraizar y englobar el servicio de la caridad y su signo visible, Cáritas, en la ministerialidad total de la Iglesia, ajusta su genuino y recto sentido eclesial y su carácter de signo de la experiencia y testimonio del “ágape” de toda la comunidad. Lo que supone una importante matización teológica en cuanto a la identidad de este ministerio. Deja claro que, si bien este servicio es la expresión del compromiso y testimonio de la comunidad y, en cierto modo, “se identifica con ella” como “don peculiar, diferenciado en su función”, cohesionado con los demás ministerios y servicios, no agota toda la ministerialidad y servicio a los pobres de la Iglesia. En este sentido, no se puede afirmar que “se identifique con todo el Pueblo de Dios, con la comunidad toda”.

La importancia de esta última aclaración para la coordinación de este ministerio en la comunidad diocesana, no es desdeñable. A menudo se habla de Cáritas, dando la impresión de que realiza y agota toda la ministerialidad del servicio a los pobres. ¿No subyace en este lenguaje la ausencia de la matización apuntada?

En la comunidad han nacido también “otros dones” para el servicio de los pobres. Cuando se trata de hallar un cauce común de coordinación diocesana del servicio de la caridad, se produce un recelo en estos otros ministerios, respecto a la vocación y finalidad de Cáritas como el cauce coordinador de todos los servicios de caridad en la Iglesia local, se da una imagen “competitiva” y “absorbente”. Aparecen “los hebreos y los helenos”.

Acuñar, por otra parte, el servicio a los pobres, Cáritas, en el ministerio global de la Iglesia, es, sin duda, una respuesta a la “sospecha”, sostenida por algunos, sobre el futuro incierto del servicio a los pobres, de Cáritas, en las sociedades “avanzadas”¹⁷.

Sea cual fuere la evolución del fenómeno de la pobreza y marginación en la sociedad, siempre permanece como algo esencial e irrenunciable en la Iglesia el servicio a los pobres. Es misión fundamental de la Iglesia, cuya actividad tendente a su crecimiento y consolidación es diaconía (cf. Ef 4, 11s), pudiendo decirse que la comunidad entera y toda su actividad son diaconales (cf. 1 Pt 4, 10s) (cf. Conceptos Fundamentales de Pastoral), es decir, servicio al hombre.

Otra cosa es que esa misma evolución del hecho de la pobreza y sus soluciones en la sociedad sean una “instancia permanente o signo de los tiempos”, que empujarán a la Iglesia a adaptar y renovar este ministerio “a la altura de los tiempos”¹⁸.

3. Diaconía

El objeto propio de esta ponencia no es exponer y profundizar en la identidad del servicio de la caridad y su signo, que es *Cáritas*. Tratamos de su coordinación en la Iglesia local.

Como hemos venido haciendo a lo largo de la ponencia, es necesaria, aunque sea indirectamente, la reflexión sobre la naturaleza de este ministerio, para iluminar y orientar adecuadamente dicha coordinación.

Aunque la concepción de *Cáritas* en la Iglesia universal es muy variada, dentro de la visión global de servicio a los pobres y marginados, en España, y en general en Europa, se la concibe como *DIACONIA*¹⁹.

¿Se opone la comprensión de *Cáritas* como “ministerio” a la de “diaconía”? Si se tiene en cuenta la matización, según la cual el servicio de la caridad en la Iglesia es un “ministerio diferenciado”, parece claro que no se da tal oposición. El servicio de la caridad, *Cáritas*, es un ministerio con la función de ser “en un sentido más estricto, la tercera de las funciones básicas de la Iglesia, el tercer gran bloque de acciones eclesiales

o de la pastoral" (cf. Conceptos Fundamentales de Pastoral). Ministerio y diaconía se incluyen mutuamente, si bien la categoría de "ministerio" tiene, en el Nuevo Testamento y en la Eclesiología, comprensiones distintas, aunque no excluyentes. El Concilio Vaticano II asimila la palabra diaconía a ministerio y servicio (cf. LG n. 24). En algunos textos aislados se denomina a algunas actividades de los laicos con el término ministerio (cf. LG n. 30; GC n. 29; AG n. 28; Pablo VI, EN n. 73).

4. Misión de Cáritas en la Iglesia

Siguiendo a Mons. Echarren, Cáritas "se constituye como diaconía de la comunidad para la realización de la acción caritativa y social de la Iglesia, incorporando a su propio ser todas aquellas personas y entidades que desean llevar a cabo esa acción, no en nombre propio, como simples organizaciones confesionales, sino en nombre de la Iglesia misma. Este es el sentido que tiene la definición de Cáritas Española como 'la Confederación oficial de las entidades de acción caritativa y social de la Iglesia católica en España, instituida por la Conferencia Episcopal' (art. 1)"²⁰.

En esta descripción aparecen todos los elementos propios del ministerio o servicio de la caridad en la comunidad eclesial.

- Hunde sus raíces en la ministerialidad de la Iglesia.
- Se individualiza como "diaconía en sentido estricto".
- Conlleva el movimiento coordinante y coordinador.
- Dicho movimiento es un proceso o camino a recorrer (por todas aquellas personas o entidades *que lo deseen*).
- Es el signo común del testimonio de esa diaconía en la comunidad.
- En el contexto eclesiológico de la teología y pastoral de la caridad, se encuadra en esa evolución de los ministerios o servicios en la Iglesia. Lo originario en la comunidad es el

“servicio de la caridad”. La realización histórica de dicho servicio ha variado en sus formas. Hoy, en la Iglesia de España, tiene su concreción en Cáritas.

— Su misión y vocación en la Iglesia es ser cauce global coordinante y coordinador de todos los servicios caritativo-sociales de la Iglesia.

— Está presente el animador de Cáritas y su misión coordinadora en la comunidad: el obispo (Conferencia Episcopal-Iglesia local-obispo).

Aplicando a Cáritas, en la Iglesia de España, lo que afirma Juan Pablo II de Cor Unum, respecto a la Iglesia universal, es “*una estructura ministerial al servicio de la caridad de la Iglesia*” que ha de “buscar el modo de coordinar las energías y las iniciativas de todas las instituciones católicas, más aún, de todo el Pueblo de Dios, mediante un oportuno intercambio de informaciones y un creciente espíritu de cooperación, de manera que se favorezca ininterrumpida y orgánicamente el desarrollo integral humano, utilizando para ello los modos aptos y de modo ordenado” (a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo Cor Unum, en L’Osservatore Romano, edición española, 13-2-1983, p. 16 (88)).

VII

¿COMO ARTICULAR CARITAS EN LA IGLESIA LOCAL?

1. Adecuada articulación de los ministerios

Tal vez sea conveniente recordar la severa reflexión de K. Rhaner: “Cuando una diócesis no puede llevar a cabo un Seminario sacerdotal que corresponda a las exigencias de

nuestro tiempo; cuando no es capaz de sostener un sistema formativo institucionalmente constituido, *una Cáritas constituida igualmente*, una influencia en la opinión pública, una instrumentación de los medios de comunicación de masas, una vida espiritual representativa de toda la Iglesia, no será entonces *una Iglesia articulada* que pueda y deba ser dirigida por un sucesor de los apóstoles. Con otras palabras: será más nominal que objetivamente un obispado”²¹.

Una comunidad diocesana viva y dinámica habrá de poner en marcha a todo el Pueblo de Dios y a cada uno de sus ministerios o servicios, coherentemente articulados, para que sea verdaderamente “sacramento de salvación”.

Lo que indica la necesidad de promover las Cáritas en toda la diócesis, comenzando por las parroquias, células primarias de la comunidad diocesana.

En este aspecto, la realidad en las Iglesias locales de España es más bien modesta. Según los datos de Cáritas Española, de las aproximadamente 21.000 parroquias de toda España, solamente unas 5.000 tienen implantada la Cáritas en su organización.

Es cierto que en todas las diócesis, con mayor o menor vigor, existe una Cáritas Diocesana. Pero ocurre con demasiada frecuencia que la Cáritas Diocesana actúa como una organización de servicios, como una entidad más en competitividad con otras del mismo género en la diócesis, absorbiendo el papel que debería ser propio de las comunidades parroquiales.

Más en concreto, supuesta la vitalidad diocesana de las Cáritas a todos sus niveles (parroquiales, arciprestales, tal vez, zonales, según convenga, diocesanos), habrá de articularse convenientemente en la planificación pastoral de la diócesis junto al ministerio de la Palabra y la Liturgia. Este sería el primer nivel de cohesión y coordinación.

Se ha de reconocer que, en la actualidad, en la Iglesia española se ha puesto el acento en la Palabra y en la Liturgia y se ha relegado el servicio organizado de la caridad.

2. Mecanismos concretos

a) *Promoción de Cáritas a todos sus niveles.*

Introducir como objetivo fundamental en la planificación pastoral de la diócesis la promoción de Cáritas a todos sus niveles. Para ello es preciso potenciar los cuadros responsables de Cáritas Diocesana, cuya misión es promover las Cáritas. Cáritas y sus cuadros responsables han de estar y ser valorados y considerados, como lo exige la comunión eclesial, en las estructuras diocesanas globales de Pastoral. La realidad, en el conjunto de España, es muy diferente y más bien pobre. Detrás de todas las grandes obras, hay buenos y cualificados equipos responsables.

b) *Parroquia.*

En las parroquias debería ocurrir lo mismo. Una parroquia viva contará con un movimiento comunitario y su correspondiente programación, cohesionada y coordinada, de la acción pastoral. En él, Cáritas ha de ocupar su puesto.

Las estadísticas de Cáritas Española atestiguan que, con frecuencia, en las parroquias, o no existe Cáritas, o, si está constituida, da la impresión de “reducirse” a una “oficina para dar los vales de socorro, encomendada a algunas personas de buena voluntad”.

Sucede así que, mientras la Cáritas en la diócesis debería ser el resultado de un movimiento comunitario circular que parte de las parroquias hacia el arciprestazgo y la diócesis en su conjunto (movimiento de comunión, cohesionado y coordinado, *ascendente*), el impulso se realiza al revés, en sentido *descendente*, es decir, de la Cáritas Diocesana a las bases, y, a menudo, sólo para la Jornada del Día de Caridad.

La vida de Cáritas se desarrolla, en este clima, anémicamente. Y se hace verdad lo que se dice de las Cáritas en las

Iglesias locales de España y a nivel nacional: suelen tener una cabeza de gigante y unos pies de barro ^{2 2}.

c) *Arciprestazgo (o zona pastoral).*

Es de sobra conocido que la unidad arciprestal ocupa un lugar fundamental en la dinamización de la pastoral diocesana.

Para la vida de las Cáritas Parroquiales y la Diocesana, la pujanza pastoral del arciprestazgo es esencial. Los problemas de pobreza y marginación, hoy más que nunca tienen una interdependencia geográfica, de movimientos de indigentes de un lado a otro, de intercomunidad eclesial, en sus planteamientos y soluciones.

La planificación pastoral diocesana y parroquial ha de contar con unos mecanismos arciprestales (zonales) coordinados, en los que Cáritas tenga su presencia activa y responsable.

d) *Los animadores o agentes de la pastoral de caridad.*

Partiendo de un realismo y no de especulaciones, aquí parece que tocamos fondo.

¿Por qué no funciona debidamente la Cáritas en las Iglesias locales? En primer lugar, porque el movimiento pastoral de la comunidad es débil en su conjunto. Y, consiguientemente, reaparece la pregunta de por qué. No es excesivo afirmar que ello ocurre por falta de "cuadros responsables". Es verdad que es un fenómeno generalizado en la Iglesia universal. En la XII Asamblea de Cáritas Internacional, se constató este hecho; pero no debe abocarnos a un conformismo fatalista.

Bajemos un poco más a la realidad.

e) *Los sacerdotes.*

La experiencia de Cáritas Española en su labor de animación de Cáritas en las diócesis, constata varios aspectos:

— Donde el sacerdote tiene auténtico interés, la Cáritas funciona y llena su vocación coordinante y coordinadora de todo el servicio de la caridad en la comunidad.

— A menudo, los fieles se quejan de la escasa animación del sacerdote o de la “clericalización” de Cáritas (el sacerdote lo hace todo).

— En las reuniones pastorales sacerdotales no suele ser Cáritas un punto de reflexión, promoción y programación coordinada.

“El presbítero es un cristiano que, por su ministerio en la comunidad, tiene un talante comunitario, está especialmente vocacionado a testimoniar la caridad; por tanto, es lógico el esfuerzo por suscitar entre el clero, no sólo entre los seglares, vocaciones al servicio y compromiso de la ‘Cáritas de base’ como cauce institucional de C.C.B., y de compromiso como cauce social”²³.

En tanto no se logre en toda la diócesis y sus comunidades un movimiento comunitario en cada parroquia, en cada arciprestazgo, ¿no sería un camino la potenciación de equipos sacerdotales, animadores de Cáritas? Lo que no exime ni suplanta la responsabilidad de cada sacerdote en este campo.

f) *Los religiosos/as e institutos de vida consagrada.*

Como ha dicho monseñor Setién Alberro: “Estos han escrito las páginas más hermosas de la historia de la caridad cristiana”²⁴.

Hoy se advierte un movimiento creciente de cooperación e integración en Cáritas, de religiosos..., tanto a nivel de per-

sonas como de recursos. No pocas Cáritas y Cáritas Española son testigos de ello.

No obstante, sobre todo en cuanto al tema de la coordinación, aún queda mucho camino por recorrer, por parte de la diócesis y de estas instituciones.

— *Por parte de la diócesis.*

¿Están suficientemente integrados los religiosos/as en la planificación pastoral diocesana no sólo a la hora de ejecutar un programa, sino de planificarlo corresponsablemente?

No es raro oír a los religiosos/as que se les convoca para ejecutar algo ya previamente establecido por el obispo y sus colaboradores que normalmente pertenecen al clero diocesano.

¿Se respeta su vocación y carisma peculiar, sus niveles peculiares de programación y coordinación?

Con frecuencia, sienten el temor de ser “absorbidos”.

Las obras e instituciones de caridad de los religiosos/as son importantes en las Iglesias locales. La Cáritas aspira a ser “*la plataforma de coordinación*” parroquial, arciprestal (zonal), diocesana, de todas estas instituciones, respetando su propia identidad y niveles propios de coordinación interna.

— *Por parte de los religiosos/as.*

¿Han dado los pasos suficientes para insertarse, no sólo jurídicamente sino comunitariamente, en el organismo de la Iglesia local?

No es infrecuente oír a los responsables de la Iglesia local las dificultades para lograr esta inserción.

¿Los religiosos/as ceden a la tentación de replegarse sobre sí mismos y dar la sensación de “un cuerpo no ajustado” en la planificación pastoral parroquial, arciprestal (zonal), diocesana?

La incidencia de estos hechos y estas preguntas, es grande en la coordinación de la pastoral de la caridad en la diócesis.

No se podrá llevar a cabo una adecuada coordinación, sin haber dado respuesta a esas preguntas. Y todo va en detrimento de los pobres y de la imagen transparente de la Iglesia local.

g) *Los laicos.*

Anteriormente hemos aludido a la “clericalización” de Cáritas. Y no sólo porque algunos sacerdotes quieran “absorberlo todo” sino porque un hecho triste, generalizado, al parecer, en las Iglesias locales, es la falta de laicos que vivan su compromiso cristiano al servicio de los pobres y marginados.

Cada año asistimos en las Asambleas Nacionales de Cáritas al encuentro de las mismas caras, en su mayoría sacerdotes, pero también seglares. ¿Se incorporan laicos en las tareas de Cáritas o contamos con los “adeptos de turno” y no siempre los mejores? Lo que no significa en modo alguno infravalorar la eficaz y hermosa labor que vienen realizando los laicos de Cáritas.

¿Cómo puede promoverse y llevarse a cabo una coordinación diocesana de la pastoral de la caridad, sin el concurso de los laicos? No será la expresión real del compromiso de la comunidad.

VIII

LOS CONSEJOS PASTORALES, CAUCES DE COOPERACION Y COORDINACION DEL MINISTERIO DE LA CARIDAD

1. La carta circular de la Sagrada Congregación para el Clero (25-1-973) desarrolla la naturaleza de estos Consejos. Se fundan en la unidad de misión del Pueblo de Dios en la

diversidad de funciones. Todos los “bautizados están llamados por Cristo a cooperar activamente, a fin de que se traduzca en actos la misión salvífica de todo el pueblo sacerdotal de Dios”.

Esta responsabilidad común no la ejercen todos de la misma manera, sino que, en la comunión jerárquica de la Iglesia, a cada uno le es asignada una tarea especial de acuerdo con su propia condición.

Por todo ello, “el Concilio Vaticano II ha recomendado e inscrito en el número de los colaboradores del obispo diocesano en su labor pastoral, al Consejo Pastoral”.

2. Es evidente la coherencia de estos Consejos con la naturaleza de la coordinación eclesial que hemos expuesto anteriormente.

Además de las condiciones previas que se han descrito en el apartado VII para que sea posible una adecuada coordinación de Cáritas en la pastoral diocesana, y a fin de que “*la estructura ministerial de coordinación*”, que es Cáritas, cumpla su función en la Iglesia local, parece claro que su lugar propio y ajustado en la articulación pastoral de la diócesis es el Consejo Pastoral.

En efecto, la vocación de Cáritas es coordinante y coordinadora de toda la actividad caritativo-social de la diócesis. Es la “magnitud testimonial” del ministerio eclesial. Si en el Consejo Pastoral está ausente o suplantada por otros ministerios, las “otras dos grandes magnitudes, la Palabra y la Liturgia”, corren el riesgo de quedar reducidas a “doctrina” o “espiritualismo decadente”.

Por otra parte, los Consejos Pastorales deben ser la imagen, lo más perfectamente posible, de toda la riqueza y variedad de carismas, situaciones y exigencias que integran la Iglesia local.

Cáritas, como expresión global y signo del ministerio de la caridad en la diócesis, agrupa, que no absorbe, a todas las instituciones y servicios de caridad. Puede, por consiguiente,

representar, en nombre de toda la diócesis y sus servicios caritativo-sociales, todo el ministerio de la caridad en este Consejo.

3. La forma de llevarlo a efecto en cada diócesis, ha de discernirse convenientemente, tanto a nivel diocesano como parroquial, arciprestal (zonal). Para todos esos niveles, es esencial la coordinación en el Consejo de toda actividad pastoral. En concreto, de la caritativo-social entre sí y de ésta con las demás actividades pastorales de la comunidad.

IX

RESPONSABILIDAD DE CARITAS

1. La 36 Asamblea Nacional de Cáritas Española se hizo eco de la responsabilidad de Cáritas en la Iglesia de España como “estructura ministerial de coordinación”. La conclusión número 5 dice: “Constatamos que en todas las diócesis hay obras de caridad, caritativo-asistenciales, institucionalizadas, de inspiración netamente cristiana, promovidas por personas entregadas al servicio de los hermanos, especialmente obras promovidas por familias religiosas. Todas ellas son la expresión de la caridad de la Iglesia local y, como tales, deben ser valoradas y aceptadas. A todas les invitamos a que, en el respeto a su carisma y a su dinamismo propio, se integren y cooperen dentro de los proyectos comunes y globales de la pastoral caritativo-social de la diócesis. Esto exige de todos un esfuerzo, que consideramos prioritario, de mejora de nuestras estructuras y de los cauces de diálogo y coordinación”.

Este año, en su 39 Asamblea, Cáritas Española ha vuelto sobre el problema y lo ha abordado en profundidad.

El análisis de las conclusiones de estas dos Asambleas indica que Cáritas tiene conciencia, entre otros, de los siguientes puntos:

a) Si bien permanece su autoconciencia de ser “la estructura ministerial de coordinación de los servicios de caridad de la Iglesia en España”, se percata de que aún no ha logrado llevar a cabo esta misión eclesial convenientemente.

b) La raíz de esta situación es compleja; a ello ha contribuido el desarrollo y evolución de las Cáritas, no siempre fieles a su vocación originaria; la eclesiología subyacente en las comunidades de las Iglesias locales; el escaso dinamismo de la comunión eclesial de estas comunidades y las consecuencias en orden a una cohesión y coordinación pastoral, así como la insuficiente o débil inserción de Cáritas en los proyectos pastorales diocesanos a todos sus niveles.

c) Cáritas ha entrado en un proceso de toma de conciencia en dos direcciones:

– Vuelta a las fuentes, es decir, a sus orígenes, y abierta al futuro. Ha de retomar su vocación originaria coordinadora.

– Para ello ha de impulsar, “en actitud de comunión con todas las instituciones eclesiales”, un mayor conocimiento mutuo con todas las instituciones, dar pasos para actuar a partir de los problemas y actuar con una clara referencia eclesial.

d) Ha de someter a reflexión sus propias estructuras diocesanas y nacionales, es decir, hacer un serio examen de conciencia, revisión y conversión.

2. En el apartado III de esta ponencia, se ponía de relieve el peligro de que la comprensión de la Iglesia local y su coordinación quedasen atrapadas “en sus propias fronteras”.

La comunión e intercomunión eclesial exige de la Iglesia local su apertura a la Iglesia universal a todos sus niveles, como ley fundamental de su vida.

En consecuencia, la coordinación diocesana incluye simultáneamente los niveles:

a) *Regional.*

Cáritas Española está comprometida desde siempre, pero especialmente desde hace unos años, en dinamizar la promoción de las Cáritas Regionales, en conformidad con el movimiento de la Iglesia en España, que, a la vez que promueve la Conferencia Episcopal, al mismo tiempo se impulsan las Conferencias Regionales.

b) *Nacional.*

Las Cáritas Diocesanas son el alma de la Confederación de Cáritas Española. Sin la vitalidad de las Cáritas Diocesanas, la Confederación quedaría reducida a “una super-estructura” vacía de contenido, o a “una estructura absorbente y centralizante”, con el riesgo de ahogar o suplantar la referencia a la Iglesia local en la acción pastoral del ministerio de la caridad.

Urge potenciar la simbiosis entre la diócesis y los organismos nacionales que han de servir a las Iglesias locales. A su vez, las Iglesias locales no han de mermar sus relaciones de servicio con el nivel nacional, como “correa de transmisión” de la intercomunión de las Iglesias locales de la Iglesia en España.

c) *Internacional.*

La comunión eclesial tiene un centro de unidad universal en el Sucesor de Pedro, que preside la caridad de toda la Iglesia.

Por lo que toca al ministerio de la caridad, Cáritas Internacional es respecto a la Iglesia que está en España, su ministerio de la caridad (Cáritas Española), lo que ésta es con relación a las Cáritas Diocesanas, la correa de transmisión para los problemas mundiales de pobreza y marginación.

La Comisión de Emergencias de Cáritas Española, en colaboración y coordinación con Cáritas Internacional, debería ser el cauce normal de esta dimensión universal de la Cáritas Diocesana.

La 39 Asamblea Nacional ha sido consciente de esta dimensión de Cáritas, al comprometerse a “tomar contacto con otras instituciones y organizaciones eclesiales que prestan ayuda a los países en vías de desarrollo, para formar y animar una plataforma de desarrollo” (III, núm. 11).

3. Sociedad civil

Esta apertura a la coordinación universal no debe quedar recluida en los niveles intraeclesiales. Como ha puesto de manifiesto esta ponencia, el ministerio eclesial es “sacramento de salvación” de todo hombre y la historia humana. Quiere decir que la coordinación del servicio de la caridad en la Iglesia diocesana ha de estar abierta a la cooperación con la sociedad civil, provincial, regional, nacional e internacional.

La caridad de Cristo urge a la Iglesia local a estar presente allí donde está en juego “la causa del hombre” y en aquellas plataformas que, justa y honestamente, trabajen por su liberación humana integral (cf. Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, III n. 15).

La coordinación diocesana de la caridad habrá de dinamizar, coherentemente con su misión e identidad, la oportuna coordinación a estos niveles.

4. Finalmente, recordar, como síntesis de toda la ponencia, las palabras de Juan Pablo II a Cáritas Internacional: “A

nivel diocesano *es el obispo quien coordina...* todo lo que es apostolado, según recuerda el *Decreto Christus Dominus*. La Cáritas participa con él en ello, entre otras cosas, pero con un carisma particular, para recordar el lugar primordial de la caridad, para despertar la conciencia de los cristianos, y de los no cristianos, educando a descubrir las exigencias del amor ante las multiformes necesidades del prójimo, y a tomar las responsabilidades sociales, *a suscitar una eficaz voluntad de ayuda mutua y a coordinar estos esfuerzos.*

Es necesario renovar sin descanso una pastoral así, porque la evolución de las sociedades, a veces muy rápida, y las dificultades que surgen de manera no siempre prevista, producen desarraigos, nuevas formas de pobreza, que es necesario denunciar, producen problemas agudos de trabajadores en paro, de jóvenes drogadictos, y otras plagas, hogares dislocados, refugiados e inmigrados” (a la XII Asamblea de C.I. n. 3. Texto íntegro en “Corintios XIII” n. 30, 1984, pp. 237-42).

NOTAS

1. J. Losada: "Reflexión teológica sobre el tema de los ministerios laicales". Ponencia en la VIII Reunión Nacional de Vicarios de Pastoral, 3-6/5/1982. Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral, n. 49, p. 9.
2. Cf. Leonardo Boff: *Eclesiogénesis*. Sal Terrae, Santander, 1979, pág. 42.
3. Cf. J. Losada: a.c., p. 49, n. 2.
4. Cf. Dionisio Borobio: *Estructura ministerial de la comunidad cristiana*. Surge, 1984, 151.
5. Cf. L. Bouyer: *La Iglesia de Dios*. Studium, Madrid, 1973, p. 336.
6. Cf. José María Setién: "El obispo, animador de la caridad en la Iglesia local". Cuadernos de Cáritas n. 1, 1983.
7. J. Losada: a.c., p. 50, n. 6.
8. Cf. K. Rhaner: *No apaguéis el Espíritu. Escritos de Teología*. Taurus, Madrid, 1967, pp. 84-99.
9. Normas directivas para la mutua colaboración de las Iglesias particulares... Sagrada Congregación para el Clero. Typis polyglottis vaticanis (L. 980), p. 100; cf. J. Capmany: *Misión en comunión*. PPC, Madrid, 1984.
10. Cf. Crisis económica y responsabilidad moral. Declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Edice, Madrid, 1984, p. 21.
11. Remi Parent: *Communión et pluralité dans l'Eglise*. Le Centurion, Paris, Fides Montreal, 1980, p. 67.
12. Cf. *El ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento*. Obra en colaboración dirigida por Jean Delorme. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 412; 3, 4.
13. Cf. Ramón Echarren: "La coordinación de la acción caritativa y social". Cuadernos de Cáritas n. 3, 1984.
14. Cf. Jean Delorme: o.c., p. 404, b.
15. Cf. *La comunidad cristiana y Cáritas. La Cáritas Diocesana*. Ed. Cáritas Española, 1981.
16. Cf. Dionisio Borobio: o.c., p. 161, d.

17. Cf. *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, 1983: Diaconía.
18. Cf. Felipe Duque: "Cáritas y los marginados. Notas para una teología de Cáritas", en: *Corintios XIII* n. 13-14, 1980, pp. 99-117.
19. Cf. *Corintios* n. 30, 1984, que recoge las ponencias y trabajos de la XII Asamblea de Caritas Internationalis; especialmente el artículo de Emilio Fracchia: "La Confederación de Caritas Internationalis", pp. 45-147.
20. Cf. ponencia en la 39 Asamblea Nacional de Cáritas Española, 1984.
21. *Escritos sobre Teología, VI: Sobre el episcopado*. Taurus, Madrid, 1985, p. 388.
22. Cf. José María Díaz Mozaz: "Situación y perspectiva de las Cáritas de base", en: *Anuario de Cáritas 1979*. Ed. Cáritas Española, pp. 135-157.
23. Cf. José María Díaz Mozaz: a.c., p. 153.
24. Cf. José María Setién: a.c., p. 16.

CUESTIONARIO
PARA UNA ACCIÓN PASTORAL DE COORDINACION

- 1.— *De cara a la coordinación de Cáritas con otros grupos diocesanos.*
 - a) En línea de un mayor conocimiento:
 - Promover la elaboración de una guía de instituciones y grupos eclesiales que actúan en la acción social.
 - Promover la creación de encuentros de las distintas instituciones y grupos eclesiales, tanto para un conocimiento directo como para la progresiva clarificación del carisma propio de cada uno en el campo de la pobreza y de la marginación.
 - b) En línea de actuar a partir de los problemas reales:
 - Realizar en común el análisis de la realidad de pobreza y marginación de nuestra diócesis.
 - Promover programas diocesanos globales y sectoriales de acción social en algún campo concreto de la marginación, cuya planificación, realización y evaluación se efectúen en común.
 - c) En línea de actuar con una clara referencia eclesial:
 - Promover una mayor vinculación entre las tres acciones básicas de la Pastoral de la Iglesia.
 - Promover intercambios de instrumentación y formación entre todas las instituciones y grupos que intervienen en la Pastoral de la diócesis.
- 2.— *De cara a una coordinación al interno de Cáritas.*
 - a) Potenciar la coordinación de los grupos de Cáritas de las distintas zonas y vicarías, y de éstos con el equipo diocesano de Cáritas.
 - b) Animar la comunicación cristiana de bienes a nivel diocesano, de cara a hacer efectiva y significativa la solidaridad de la comunidad cristiana con las zonas más necesitadas.

- c) Promover la redacción del Reglamento de Cáritas Diocesana, con la participación de todos los grupos parroquiales.

PREGUNTAS PARA EL TRABAJO DEL GRUPO

1. ¿Qué experiencia de coordinación tiene el grupo?
 2. ¿Descubrimos como necesaria la coordinación? ¿Por qué?
 3. ¿A qué niveles se debe dar la coordinación en el servicio de la caridad?
 4. ¿Para qué cosas debemos coordinarnos?
 5. ¿Qué dificultades concretas plantea hoy la coordinación en este servicio?
 6. ¿Qué valoración se hace de las propuestas que se apuntan más arriba?
-

NOTA BIBLIOGRAFICA

En este número hemos prescindido de la habitual sección bibliográfica de nuestra revista.

Por tratarse de un Manual para uso de las Cáritas en sus tareas de formación de cuadros, hemos preferido que los autores de cada uno de los trabajos hiciesen referencia a aquellas obras o artículos que estimasen aptos o accesibles a los destinatarios.

No obstante, entre la abundante literatura sobre la teología de la caridad y Cáritas, indicamos lo siguiente:

1) *Teología de la caridad.*

COSTE, René: *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité.* Editions S.O.S. Paris 1981.

El autor, conocido por sus estudios sobre moral social, ha abordado en sus numerosas publicaciones los temas candentes de nuestro tiempo en estas cuestiones.

La presente obra se adentra en el estudio de la teología de la caridad desde las fuentes y al filo de los problemas que la pobreza y la marginación presentan en la época contemporánea.

Para quienes deseen profundizar y completar su formación, el estudio del profesor Coste ofrece una buena síntesis de la problemática y orientación teológico-pastoral de la caridad.

FONDATION JEAN-RODHAIN: *La charité aujourd' hui.*
Colloque de théologiens. Editions S.O.S. Paris 1981.

En 1980, la Fundación Jean-Rodhain organizó en Lourdes unos coloquios sobre la caridad hoy.

Este encuentro, en el que participó un buen número de especialistas europeos, trata de confrontar la caridad cristiana con los desafíos modernos: la cultura, la economía, el marxismo, el psicoanálisis, etc.

Como escribe el presentador del volumen: "La experiencia de Lourdes en 1980 ha demostrado que 'la caridad' es capaz de mover e impulsar la reflexión de las ciencias humanas, de la teología y de la mística. La actitud cristiana y la pastoral de la Iglesia no pueden por menos que enriquecerse con ello" (p. 9).

Puede ser muy útil para organizar encuentros a este nivel.

Conceptos fundamentales de pastoral. Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

Ver: Diaconía.

En este artículo se ofrece una síntesis de la teología de la diaconía de la caridad en la Iglesia.

También se extiende a Cáritas la reflexión y ofrece una selecta bibliografía en español.

CORINTIOS XIII n. 6 (abril-junio, 1978). *Caridad y evangelización.*

Número dedicado a la dimensión caritativa y social de la evangelización en nuestro tiempo.

2) *Cáritas*.

ECHARREN, Ramón: *Cáritas, ¿qué es?* Euramérica. Madrid 1967.

Obra clásica para el conocimiento y organización de Cáritas en la Iglesia, sobradamente conocida por las Cáritas.

GUIX FERRERES, José María: "Cáritas en el Magisterio Pontificio".
En *Corintios XIII* n. 21 (enero-marzo, 1982), pp. 148-175.

El autor sintetiza el pensamiento de Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II sobre Cáritas.

DUQUE, Felipe: "Cáritas y los marginados. Notas para una teología de Cáritas".
En *Corintios XIII* n. 13/14 (enero-junio, 1980), pp. 99-117.

Reflexión teológica sobre la evolución y futuro de Cáritas.

