

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 84-8440-269-X



9 788484 402695

2001

TEOLOGÍA DE LA CARIDAD: CIENTO NÚMEROS DE CORINTIOS XIII

CORINTIOS
XIII

100

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

TEOLOGÍA DE LA CARIDAD:
CIENTO NÚMEROS
DE CORINTIOS XIII

N.º 100 • Octubre - Diciembre • 2001

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 100. Octubre-Diciembre 2001

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid.

Teléfono 91 4 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: publicaciones@caritas-espa.org

http: www.caritas-espa.org

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Salvador Pellicer

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuente

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.:

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 4.430 pesetas.

Precio unitario: 1.690 pesetas.

Europa: 6.530 pesetas.

América: 62 dólares.

Precio de este ejemplar:

1.690 pesetas (IVA incluido).

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

XABIER PIKAZA, Universidad Pontificia,
Salamanca.

ELOY BUENO DE LA FUENTE, Facultad
de Teología del Norte de España
(Sede de Burgos).

PEDRO JARAMILLO RIVAS, Vicario Ge-
neral de Ciudad Real.

PEDRO ESCARTÍN CELAYA, Vicario Ge-
neral de Barbastro-Monzón.

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTA-
BÁRBARA, Profesor de la Facultad de
Teología de la Universidad Pontificia
Comillas. Madrid.

PAUL JOSEF CORDES, Arzobispo, Presi-
dente del Pontificio Consejo «Cor
Unum».

MONS. JUAN JOSÉ OMELLA, Obispo
de Barbastro-Monzón y Presidente en
funciones de la C.E.P.S.

JOSÉ SÁNCHEZ FABA. Presidente de
Cáritas Española.

CÁRITAS DIOCESANA DE VALENCIA.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

TEOLOGÍA DE LA CARIDAD:
CIEN NÚMEROS
DE CORINTIOS XIII



Todos los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII 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

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN	5
 I. REFLEXIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL	
<i>1 Cor 13. Iglesia, institución de amor. Reflexión bíblico-teológica.</i> Xavier Picaza	17
<i>La teología y el testimonio de la caridad.</i> Eloy Bueno de la Fuente	77
<i>Cáritas «en» la Pastoral Social.</i> Pedro Jaramillo Rivas	115
<i>Un servicio pastoral movido por el amor. Proyección de la Teología de la Caridad en la pastoral de las Iglesias locales.</i> Pedro Escartín Celaya	161
 II. HACIENDO CAMINO	
<i>La revista «Corintios XIII» al servicio de la caridad eclesial.</i> Luis González-Carvajal Santabárbara	221

	<u>Páginas</u>
<i>¿Qué hace «cristiana» a la caridad?</i> Paul Josef Cordes	227
<i>Caridad integral.</i> Mons. Juan José Omella	241
<i>La cooperación internacional en Cáritas.</i> José Sánchez Faba ...	249
 EXPERIENCIA	
<i>La Iglesia de Valencia con los inmigrantes: Valencia, cruce de culturas.</i> C.D. de Valencia	273

PRESENTACIÓN

Nuestra Revista CORINTIOS XIII ha alcanzado su número cien. En una revista tan especializada esta circunstancia, sin duda, constituye un acontecimiento. Quisiera en esta introducción al acontecimiento centenario poner de relieve algunos de sus aspectos más significativos.

UNA MIRADA A LOS ORÍGENES

Desde los comienzos, Cáritas Española se preocupó por atender y desarrollar la dimensión teológica y pastoral de la acción caritativa y social. Sus publicaciones así lo atestiguan.

A lo largo de su evolución y desarrollo llegó un momento en el que se consideró oportuno poner en marcha un instrumento periódico, que no fuese exclusiva y principalmente de un nivel de pura investigación ni tampoco de mera divulgación, sino más bien de tipo intermedio, con el fin de que pudiese servir a todos los agentes de la pastoral de la caridad y

a los estudiosos de estos temas. Por otra parte, en el ambiente estaba la necesidad de entablar un debate y un diálogo con las corrientes culturales de nuestro tiempo y los movimientos sociales, así como con las diversas tendencias teológico-pastorales.

Así surge CORINTIOS XIII. Desde su fundación ha tratado de responder a estos propósitos, sin duda en números con más acierto, en otros con menos, cuestión lógica y explicable en una publicación periódica. Por tanto, es de justicia, y sobre todo de gratitud por parte de Cáritas Española, dejar constancia de figuras señeras que hicieron posible el proyecto de nuestra Revista. Hay que traer a la memoria la rica personalidad del que fue el primer director, José Manuel de Córdoba, sacerdote de grandes intuiciones y aliento profético. Continuó durante muchos años Joaquín Losasa, S.J., profesor de Ecclesiólogía en la Universidad Pontificia de Comillas, el cual, además de su mucho saber, puso al servicio de CORINTIOS XIII y de Cáritas Española su talento y entusiasmo evangelizador. Pedro Jaramillo Rivas, que siempre ha sido colaborador habitual de la Revista, ocupa la dirección a la muerte de Joaquín Losada. Su preparación teológica y pastoral y su experiencia desde el servicio de la Vicaría General de la Diócesis de Ciudad Real dieron a la Revista un nuevo impulso. Sus múltiples ocupaciones hicieron que el testigo pasase a mis manos y, desde entonces, he procurado seguir las huellas que marcaron mis predecesores con la ayuda eficaz y generosa de todo el Consejo de Redacción.

En esta nómina de agradecimientos personales no quisiera dejar de aludir a José María Osés, sacerdote navarro, que durante años fue Delegado Episcopal de Cáritas Española. A su

iniciativa e impulso nació CORINTIOS XIII. Cáritas Española le agradece su fecunda aportación.

Tampoco quiero olvidar la colaboración que han aportado las Cáritas Diocesanas e Instituciones Confederadas, Cáritas Internacional, Cor Unum, el SELAC (Secretariado Latinoamericano de Cáritas) y, de manera especial, la Facultades de Teología de España y algunas de América Latina (Javeriana de Bogotá y San Miguel de Buenos Aires).

DESTINATARIOS

Las Cáritas Diocesanas y, en general, los agentes de pastoral de la caridad son los destinatarios inmediatos de la Revista. Se pretende que en sus páginas encuentren materiales para fundamentar integralmente su acción sociocaritativa. Es evidente que no va dirigida a todos los niveles de los distintos agentes de pastoral de la caridad, sino especialmente a aquellos que han de iluminar el conjunto de cuantos han de llevar a cabo la dirección y ejecución de las tareas de las instituciones al servicio de los pobres y de manera particular a Cáritas.

A la vez va dirigido a Seminarios, Universidades y Centros de estudio a fin de que la temática de la pastoral de la caridad y Cáritas se adentre en los entramados de los centros de formación y logre que, en el equipamiento doctrinal de las nuevas generaciones de estudiantes, la dimensión sociocaritativa esté presente y les sensibilice para promover en sus puestos de responsabilidad religiosa y civil la promoción de la caridad y la solidaridad.

El arco de difusión abarca España y América Latina de manera especial. Todas las Cáritas Nacionales de América reci-

ben la Revista y, por supuesto, Cáritas Internacional y el Pontificio Consejo Cor Unum.

METODOLOGÍA

Aunque los demás colaboradores de este número extraordinario indicarán y desarrollarán diversos aspectos de nuestra Revista, yo quisiera destacar la metodología seguida en la confección de la misma.

En primer lugar señalar que el eje central de la orientación de la Revista no es solamente teórico, sino a la vez práctico. Por ello el subtítulo de la misma, Revista de Teología y Pastoral de la Caridad. Junto a los artículos de fondo va una sección de experiencias vividas en la praxis de la acción caritativa y social en general, aunque preferentemente de las Cáritas Diocesanas.

No se trata solamente de aducir algunos ejemplos concretos que avalan la «doctrina». Es más profunda la conexión entre teoría y praxis. Análogamente a como la revelación se expresa y se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas (Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 2), así la reflexión. Se da una interacción mutua que la teología ha explicado de distintas formas, pero lo esencial es el nexo íntimo. Aplicado a la teología y pastoral de la caridad bien podríamos decir que la reflexión a la vez que ilumina la acción pastoral encuentra en ésta algo parecido a un banco de pruebas donde se verifica existencialmente la doctrina expuesta.

Otro aspecto importante de la metodología de la Revista es su carácter **interdisciplinar**. Es consecuencia de lo ante-

rior: Si se pretende que no ofrezcamos una mera «teoría», se comprende que la mejor forma de lograrlo es abordar los temas estudiados desde el «análisis de la realidad de los problemas». Siguiendo la trayectoria de «los signos de los tiempos» se han ido detectando aquellas «voces de los tiempos» en el campo de la pobreza y exclusión social más significativos; se ha tratado de analizar «el fenómeno» para, en un segundo momento, detectar las implicaciones éticas del problema y en una tercera fase adentrarnos en la iluminación teológica y pastoral. Estaríamos ante una metodología teológico-pastoral ascendente: desde la realidad de los problemas de la pobreza y marginación y sus implicaciones sociológicas, hacia las apelaciones éticas y sociales, para culminar el sentido pleno de la iluminación teológica y pastoral.

¿Se ha conseguido a lo largo de estos años esta meta interdisciplinar coherentemente y con suficiente proyección en los destinatarios de la Revista? Tal vez no. Parece necesario hacer un nuevo esfuerzo de renovación a fin de alcanzar mejor los objetivos propuestos y revisar si el entramado metodológico es adecuado o es necesario que su desarrollo haya de entrar en un proceso innovador.

TEMÁTICA

Como ya indicamos, se ha procurado seguir la ruta marcada por los «signos de los tiempos» en el campo de la pobreza. Han sido objeto de estudio aquellos problemas más candentes de cada momento en sintonía, a su vez, con los objetivos marcados en cada época por Cáritas Española en la programación de sus Servicios Generales y siempre al servicio

principalmente de las Cáritas Diocesanas e Instituciones Confederadas a Cáritas Española.

Merece especial mención el espacio que la Revista ha dado a dos temas en concreto: la Doctrina Social de la Iglesia y la Pastoral Penitenciaria.

Desde hace tiempo la Comisión Episcopal de Pastoral Social (de la Conferencia Episcopal Española) viene impartiendo anualmente, en estrecha colaboración con la Fundación Pablo VI y Cáritas Española, Cursos de Formación en Doctrina Social de la Iglesia dirigidos al pueblo de Dios en general y en concreto a todas las Cáritas Diocesanas. Bien pudiéramos decir que la Revista se ha hecho portavoz y registro de las ponencias y trabajos de estos encuentros anuales. Forman ya una colección que es punto de referencia obligado para la formación sólida de los agentes de Pastoral Social en general y, en concreto, los de Pastoral de la Caridad y de Cáritas. No hay que olvidar que la intervención social de los agentes e instituciones de Pastoral Social y de Cáritas tienen como punto de referencia focal la Doctrina Social de la Iglesia, como han señalado los Obispos españoles en su documento «La Iglesia y los pobres» y en «Orientaciones para la acción pastoral».

Intervención social de Cáritas y Doctrina Social de la Iglesia es sin duda un «yacimiento» temático todavía no suficientemente introducido y proyectado en el quehacer de los agentes de Pastoral de la Caridad y de Cáritas. De ahí el empeño de CORINTIOS XIII por dejar constancia del abundante material y orientaciones de estos Cursos de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

No cabe duda de que entre los segmentos especiales del filón de la pobreza y exclusión social figuran los encarcelados.

La Comisión Episcopal de Pastoral Social le ha prestado una atención especial creando el Secretariado Nacional de Pastoral Penitenciaria. CORINTIOS XIII también ha hecho de portavoz y registro de los Congresos y documentos más importantes de este Secretariado. La Revista se ha especializado en Pastoral Penitenciaria. De hecho los números dedicados a este colectivo han tenido una amplia difusión en España y América Latina.

Otra temática especial han sido las Jornadas de Teología de la Caridad y los Congresos Hispano-Latinoamericano y del Caribe de Teología de la Caridad promovidos por Cáritas Española y el Secretariado de las Cáritas de América Latina. CORINTIOS XIII deja constancia de este esfuerzo de Cáritas Española por estrechar los lazos de fraternidad y colaboración tanto en el plano de la cooperación efectiva como en el plano de la reflexión y experiencias compartidas con todas las Cáritas Diocesanas y las de América Latina y del Caribe.

A través del estudio de los problemas tanto en el ámbito nacional como internacional se ha ido perfilando un modelo de pastoral de la caridad integral en el que se articulan convenientemente las dimensiones sociales, éticas y teológico-pastorales de la caridad.

Se ha prestado atención especial a la discusión universal de la caridad. Por ello uno de sus números extraordinarios se ha dedicado a la reflexión sobre la naturaleza de Cáritas Internacional. CORINTIOS XIII ha cuidado de incluir en sus páginas un servicio de Documentación importante y útil para las tareas de formación de agentes de pastoral de la caridad y de Cáritas. Se ha procurado ofrecer documentos de calidad e interés para una formación sólida tanto del Magisterio de la Iglesia

como de especialistas en Teología y pastoral de la caridad, así como de experiencias piloto, principalmente de las Cáritas Diocesanas.

EL DEBATE TEOLÓGICO-PASTORAL

Nuestra Revista ha promovido foros y encuentros entre especialistas en la materia, entre otros sobre el impacto de la Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, sobre los derechos humanos y la exclusión social, además de los debates propios de las Jornadas de Teología de la Caridad, entre cuyos temas merece destacar el de Autonomías y Solidaridad. En todos ellos tuvo lugar el debate de las diversas tendencias en el enfoque de la orientación de los problemas de la pobreza y la marginación social.

Es posible que a ese rico aspecto de la Revista haya que darle un nuevo impulso y abrir nuevos espacios de encuentro para el debate teológico-pastoral.

HACIA EL FUTURO

Caminar hacia el futuro no es sólo conservar, sino, de manera especial, innovar, abrir nuevos horizontes.

Desde mi larga experiencia en CORINTIOS XIII puedo afirmar que ha sido un logro la Revista en sí misma, con sus finalidades peculiares. Ha sido preciso sortear no pocas dificultades para mantenerla. Su presencia en el «areópago» del lugar de los pobres en la Iglesia ha contribuido a profundizar integralmente en la identidad de la pastoral de la caridad y en Cáritas.

Pero la historia sigue y tiene nuevos retos y desafíos. Hemos de aceptarlos con nuevas reflexiones, con nuevas experiencias, con nuevas iniciativas.

EL NÚMERO 100

Al proyectar y estructurar este número, el Consejo de Redacción lo hizo girar entorno a tres ejes:

- Una reflexión teológico-pastoral.
- Colaboraciones institucionales.
- Documentación especial.

Los artículos de Javier Picaza y de Eloy Bueno, de la Universidad Pontificia de Salamanca y Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos), aportan en sus reflexiones el sentido y actualidad de la Teología de la Caridad aplicada a la Diaconía de la Caridad.

Pedro Jaramillo y Pedro Escartín, Vicarios Generales de la Diócesis de Ciudad Real y Barbastro-Monzón, nos ofrecen los frutos de sus reflexiones y cuajada experiencia al filo de la evangelización a pie de obra a fin de entroncar la Pastoral de la Caridad y el Servicio de Cáritas en las Iglesias locales.

En el marco institucional se ofrecen las colaboraciones de Luis González-Carvajal, de la Universidad Pontificia de Comillas y ex Secretario General de Cáritas Española, que nos brinda sus consideraciones acerca del significado que ha tenido y tiene la Revista en el contexto del discurso teológico-pastoral. También nos acompañan aportaciones del Presidente de Cor Unum, Mons. Josep Cordes; de Mons. Juan José Omella, Presi-

dente en funciones de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (Conferencia Episcopal) y de D. José Sánchez Faba, Presidente de Cáritas Española.

Finalmente contemplan el número, en el apartado de EXPERIENCIAS, una valiosa aportación de la Cáritas Diocesana de Valencia, que recoge su trabajo con inmigrantes.

FELIPE DUQUE
Director de CORINTIOS XIII

REFLEXIÓN

I Cor 13

IGLESIA, INSTITUCIÓN DE AMOR

Reflexión bíblico-teológica (I)

XABIER PIKAZA

Universidad Pontificia, Salamanca

Quiero escribir una reflexión introductoria sobre I Cor 13, canto cristiano al amor, en el contexto de la vida y tarea de Pablo, que ha sido el surgimiento y despliegue de la Iglesia. Había entonces otras instituciones poderosas, en línea política (Roma), intelectual (Grecia) y nacional (judaísmo); pero, a juicio de Pablo, ninguna podía resolver el tema esencial de la

(1) He querido escribir un trabajo de conjunto y, por eso, he prescindido de la discusión erudita y de las notas a pie de página. Asumo básicamente lo que he dicho en *Sistema, libertad, Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2001. Además de comentarios generales a I Cor, cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1989; J. J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso*, CCS, Madrid, 1996; J. BECKER, *Pablo. El Apóstol de los Paganos*, Sígueme, Salamanca, 1976; L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo*, DDB, Bilbao, 1959; I. FOULKES, *Problemas pastorales en Corinto*, DEI, San José, 1999; M. LEGIDO, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Sígueme, Salamanca, 1982; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca, 1994; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca, 1988; R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Torino, 1991; Roloff, *Apostolat*, 38-137; J. A. ROBINSON, *El Cuerpo. Estudio de Teología paulina*, Ariel, Barcelona, 1968; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, London, 1977; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999; S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.

vida, ofreciendo a los humanos un espacio de comunión y esperanza universal, pues les faltaba lo más importante: el amor. Pablo no conoció de antemano la respuesta, sino que la descubrió de forma dolorosa y emocionada, en un proceso de cambio que llamaremos *conversión al amor*. Desde ese fondo casi biográfico, pasaremos a la constitución misma de la Iglesia, que entendemos como *experiencia y tarea de amor universal*, institución en la que pueden encontrarse y dialogar en gracia todos los humanos. Esto nos permitirá ocuparnos ya en concreto de la comunidad de Corinto, con sus grandes problemas de organización (1Cor 12-14), que Pablo ha querido situar y resolver desde el amor fundamental, escribiendo para ello nuestro canto (1Cor 13) (2).

I. PABLO, UNA CONVERSIÓN PARA EL AMOR. LA EXPERIENCIA FUNDANTE

Conocemos la vida y obra de Pablo a través de sus cartas. Era un judío, de tradición farisea, es decir, un separado, parti-

(2) Desde ese fondo podremos estudiar cada uno de los temas de ese canto, para analizarlos con cierta detención, desde el contexto antiguo (de Pablo y Corinto) y desde nuestra propia situación de cristianos, en un mundo que parece lleno de tareas admirables, pero falto de amor, a comienzos del tercer milenio. Nuestro trabajo quiere ser bíblico-teológico, con un pequeño matiz histórico. Ofrecemos una visión de conjunto, en perspectiva cultural y cristiana. Es evidente que los problemas particulares de Pablo en tu tiempo siguen vivos y que nosotros debemos resolverlos también, en el contexto actual de nuestra vida, en diálogo y tanteo, leyendo mejor 1Cor 13. Quien se interese sólo por el texto puede pasar directamente al apartado 4. Quienes busquen una visión más sistemática empiecen desde el principio, teniendo en cuenta que los primeros apartados son de lectura más compleja.

dario de la identidad y diferencia israelita, tal como después (siglos II-III) vendrá a configurarse en la Misná, que ha definido hasta el día de hoy la existencia de las comunidades judías, configuradas como federación de sinagogas. Al mismo tiempo era un romano, de tradición helenista, ciudadano de la ecumene, gran sistema político-económico del Imperio, en el que cabían gentes y naciones de muy diverso tipo. Hablaba y escribía muy bien en griego, era un hombre universal. Esa doble o triple identidad (judío, helenista, romano) definía su vida y le situaba en el centro de los valores más altos y de las contradicciones y tareas más intensas de su tiempo.

También otros, como Filón de Alejandría y Flavio Josefo, asumieron, por aquellos años, esa identidad múltiple y nos dejaron en su vida y escritos el testimonio de las dificultades y riquezas que implicaba ser judío greco-romano, en un mundo de muchos contrastes y pocas soluciones. Aquellos dos judíos se comprometieron con su mundo, de manera intensa, pero sus respuestas se perdieron en la historia del pasado, una en línea más espiritualista (Filón), la otra más política (Josefo), siendo incapaces de alumbrar nuevos caminos que pudieran solucionar las contradicciones de judíos y paganos, partiendo de los pobres y excluidos de su tiempo (3). Había en aquel tiempo (hacia el 33-34 d. C.) diversos grupos de cristianos.

(3) Esa respuesta la encontró en cambio Pablo de una manera para él inesperada, mientras buscaba lo contrario: cuando quería mantener la identidad judía, apelando para ello a la razón de fuerza. No fue un sabio, como Filón; ni un político-guerrero, de tradición sacerdotal, como Josefo, sino simplemente un fariseo celoso de su propia pureza judía, de la diferencia nacional. Era celoso, capaz de actuar con violencia, y así lo hizo persiguiendo a los cristianos porque, a su juicio, destruían la identidad israelita, actuando como renegados.

Los de Galilea recordaban los dichos y gestos de Jesús, que mantenían su mensaje y esperaban la llegada de su Reino. Ciertamente, acogían en su comunidad a los impuros y pecadores, pero no constituían todavía una amenaza para el judaísmo, en cuyo seno seguían manteniéndose, como movimiento o secta particular; lo mismo que otras: de bautistas y apocalípticos, qumramitas o celotas. Pablo no les persiguió, no se sintió interpelado por ellos.

Los de Jerusalén, reunidos en torno a Santiago, el Hermano del Señor; tampoco rompían el entramado social y espiritual del pueblo, sino que radicalizaban desde la experiencia pascual la esperanza escatológica. Pensaban que Jesús, condenado en Jerusalén por la autoridad oficial del templo y del Imperio, volvería pronto como Mesías, invirtiendo la condena de su muerte y ratificando su pascua. Por eso seguían siendo buenos judíos, no eran amenaza para Pablo.

Los helenistas, venidos de la diáspora, buscaban como Pablo la manera de unir la identidad nacional con la apertura universal (romana). Ellos habían interpretado la muerte y resurrección de Jesús como principio de amor universal: no bastaba seguir anunciando su Reino y realizando sus signos (como los galileos); tampoco podían quedarse esperando su pronta venida en Jerusalén, como hacían los parientes de Jesús y los cristianos más fieles a la ley nacional del pueblo; había que salir, ofreciendo la experiencia de Jesús fuera de las fronteras de Israel, en el fondo del evangelio un horizonte nuevo de humanidad.

Estos últimos eran los *peligrosos* para Pablo. Posiblemente los encontró en Jerusalén y también en la diáspora: quizá en la costa de Fenicia y de un modo especial en Damasco. Eran, a su juicio, unos traidores: tenían dos delitos. 1. *Identificaban al Mesías de Israel con un crucificado*, es decir, con alguien que

carecía de dignidad, un simple condenado a muerte, poniendo así en riesgo la grandeza de la esperanza judía. 2. *Rompían, en nombre de ese Cristo crucificado, las fronteras de la Ley judía*, pues juntaban a judíos y gentiles, rompiendo así la barrera de separación judía. Sin duda, parecían buena gente, pero ponían en riesgo lo más distintivo de la propia tradición judía, la identidad de su Ley, su pureza nacional, en nombre del amor de un crucificado (4).

Desde aquí se entiende el *camino de Damasco*. Para defender el buen amor judío, propio de la nación elegida, como representante del sistema legal, Pablo quiso oponer «cartas oficiales» a aquellos partidarios extremos del «buen Jesús», mientras todavía fuera tiempo; los otros, de Galilea o Jerusalén, podían seguir como estaban; no ponían en riesgo las fronteras del buen judaísmo. Desde una perspectiva legal y social, el Pablo anticristiano tenía razón, como lo siguen viendo los judíos nacionales. Quizá era algo exaltado, se tomaba las cosas demasiado en serio, pero era justo lo que hacía. Un *amor irracional* como el de aquellos seguidores helenistas extremos de Jesús ponía en riesgo la identidad del judaísmo. En este contexto se

(4) Este Pablo, buen judío, era, sin duda, hombre de amor. Pero lo subordinaba a la propia Ley y al propio pueblo. A su juicio, las instituciones deben mantenerse, pues si ellas cayeran caería el pueblo y se derrumbaría la historia nacional, se romperían las fronteras de lo bueno y de lo malo, se acabarían los valores. El amor necesitaba un orden previo, el orden que Dios mismo había establecido al llamar y elegir a su pueblo. Los judíos posteriores piensan que Pablo había visto y respondido agudamente al perseguir a los judíos mesiánicos o cristianos. Es imposible vivir, de un modo honorable, como israelita, sin mantener las instituciones del buen sistema. No se puede establecer la identidad social y nacional desde un crucificado. Hay ciertas barreras que no pueden romperse y aquellos seguidores de Jesús, en nombre de un crucificado, las estaban rompiendo.

sitúa su *experiencia de inversión* (=conversión; cf. Gal 1-2; Hech 9; 22-26), por la que descubre la verdad de aquellos a quienes estaba persiguiendo, el valor supremo de Aquel (Jesús) a quien quería negar como enemigo del judaísmo:

Pablo descubre el carácter mesiánico del crucificado. Precisamente Jesús, condenado a muerte por impuro y trasgresor, se revela ante sus ojos como Mesías e Hijo de Dios, que ha venido a reunir a todos los humanos, para que formaran el verdadero Israel, no por una fuerza superior de tipo legal o político, sino por amor encarnado y externamente fracasado.

Pablo asume el valor supremo y universal del amor de gratuidad. Sobre las leyes que el judaísmo había establecido para mantener su diferencia nacional, descubre Pablo la importancia del amor concreto de Jesús, desde las márgenes del mundo, como presencia y revelación de Dios, principio de vinculación de todos los humanos, que pueden así relacionarse desde Dios, en gratuidad de amor.

Pablo afirma ya que ha llegado el fin de los tiempos y que pueden vincularse así en la espera de Jesús todos los hombres. Los judíos habían dejado la universalidad para el fin, cuando Dios transformara la Historia, de un modo manifiesto. Los romanos la habían querido establecer por medios económico-sociales, a través de la política. Pues bien, Pablo descubrió que había llegado ya el tiempo de la unión de todos los hombres en Cristo, en gesto de amor.

Este es el principio de la *conversión de Pablo*: ha descubierto que el amor concreto, vivido por Jesús y expandido por la pascua, se abre como fuerza unificadora hacia todos los humanos. Esta es su experiencia radical. No encontramos en ella nada nuevo, que no estuviera en Jesús, nada que no supieran los cristianos «hele-

nistas» anteriores, a quienes él perseguía; nada que *Pedro*, a caballo entre las comunidades de Galilea y las de Jerusalén, y relacionado al mismo tiempo con los helenistas, no supiera y aceptara en el fondo. Pero sólo *Pablo* pudo formular este principio de universalidad en el amor de una manera teórica y práctica, desarrollando una teología e impulsando un movimiento eclesial que vincula ya a todos los humanos. Este es su «milagro», algo que nadie había expresado de esta forma, ni los políticos de Roma, ni los filósofos de Grecia, ni los sabios del judaísmo (como Filón de Alejandría). Pablo descubrió que los hombres y mujeres de la tierra pueden vincularse en un amor concreto (*ágapé*), que no se identifica con el *eros* cósmico-sexual, ni con una amistad de pequeño grupo, ni con una fraternidad nacional. Este descubrimiento de la «fuerza unificante del amor» resulta en el fondo muy simple: la unidad es *gracia*, don de Dios, y se ha expresado y encarnado en la Cruz de Jesús, de quien estos cristianos helenistas son testigos (5).

Jesús había vivido y proclamado de hecho este proyecto, muriendo por defenderlo. Por eso, la cruz, que en otra perspectiva era escándalo y maldición desde la ley (cf. Gal 3, 10), se vuelve signo y camino de amor universal. El mismo Jesús mal-

(5) La unidad de los hombres no se logra por Ley sagrada (como querían los judíos nacionales, sacralizando su tradición de pueblo), ni por Política imperial (como pensaban los ideólogos de Roma), ni por Pensamiento puro (como proclamaban los filósofos de Grecia). Ella es un don de Dios y sólo puede proclamarse a través de la Palabra (por un mensaje de evangelio) y establecerse de un modo social, formando así una Iglesia, es decir, comunión de amor para todos los humanos (judíos y gentiles), sin más condición que la gratuidad y el entendimiento mutuo, que se fundan en la vida y obra de Jesús. Este ha sido el reto inaudito de Pablo: asumir y expandir desde Jesús un proyecto de vinculación universal de todos los hombres, sólo desde el amor; sin las armas y política de Roma, ni la sabiduría humanista de Grecia, ni la ley nacional del judaísmo.

dito es garante de unión en amor para todos los hombres: es Señor resucitado. Partiendo de ese amor, sus discípulos pueden crear una «gran Iglesia», una red de comunidades concretas, vinculadas por la experiencia de su perdón y su gracia, que son como amor instituyente, que recrea y vincula a todos los humanos (6).

2. LA IGLESIA, EXPERIENCIA Y TAREA DE AMOR UNIVERSAL

Esta ha sido la experiencia central y desencadenante de Pablo, como luz que le cegó para alumbrarle de un modo más alto, de manera que pudo sentirse recreado, rompiendo las conexiones anteriores del sistema judío (cf. Flp 1, 15-26). Por esa ruptura encontró nuevas y más hondas relaciones con los cristianos helenistas a quienes había perseguido y de quienes había recibido el resplandor de gracia. Por ella se sintió vincu-

(6) Quizá nadie ha visto este tema y novedad de Pablo con tanta fuerza como un sociólogo no cristiano: A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999. Normalmente suelen distinguirse la retórica de amor y la ley social. El amor vale en el ámbito privado, allí donde se experimenta y celebra la vida, como en el *Cantar de los Cantares*, en el ámbito pequeño de las relaciones afectivas, en grupos de iniciados. Pero en el mundo externo suele dominar *la ley*, pues sólo ella establece un orden objetivo y permite mantener las instituciones, de manera que la realidad no se destruya. Esto es lo que había querido Pablo fariseo, capaz de elevar grandes discursos sobre el amor, para mantenerlo luego separado de la vida social, que debía encontrarse regida por otros principios. Pues bien, el nuevo Pablo convertido ha descubierto emocionado que el amor-gratuito, es decir, la pura gracia de amor puede instituir e instituye un orden social más elevado, que el mismo Dios fundamenta a través de su Hijo-Cristo, fundando así una comunidad universal de «liberados mesiánicos», la Iglesia.

lado a Pedro y a los Doce (representantes de la primera Iglesia de Galilea) y a Santiago (con los hermanos de Jerusalén). No quiso presentarse como fundador de una experiencia diferente, sino como un hermano entre los hermanos y discípulos de Jesús, testigo de su gracia universal (cf. 1 Cor 15, 3-8). Desde ese fondo proclamó y extendió su evangelio de gracia (de perdón universal de Dios), que es *evangelio de amor*, asumiendo y superando las tradiciones que definen su vida y que ofrecen el trasfondo de su movimiento:

Pablo sigue siendo judío, y su Iglesia está vinculada a Israel. En un primer momento pudo parecer que había roto con Israel, y en algún sentido lo hizo al declarar cumplida y superada su ley nacional. Pero él ha sido y quiere seguir siendo israelita mesiánico y universal, que descubre y cultiva por Jesús la más honda herencia de Abrahán (cf. Gal 3-4; Rom 3-4) y de las tradiciones de su pueblo. El descubrimiento del amor universal del evangelio y de su gracia le permite penetrar de un modo nuevo y más intenso en la riqueza profética de su pueblo. Los judíos querían *signos* (cf. 1 Cor 1, 22) y Pablo les responde diciendo con el signo del amor de Dios, crucificado en Cristo. Desde ese fondo añade que la historia de Dios con Israel no ha sido en vano, que el rechazo actual de gran parte del pueblo (que no acepta a Jesús) ha sido sólo un rodeo, una estrategia de Dios para que culminen, en amor, unidos al fin con Israel, todos los pueblos (cf. Rom 9-11).

Pablo es griego con los griegos, no por estrategia, sino por convencimiento interior y cultura. Él sabe que los griegos buscan la «sabiduría» de Dios y él les ofrece la más alta, Jesús crucificado, «sabiduría y justicia y santidad» de Dios, en amor, para todos los humanos (cf. 1 Cor 1, 25-30). Lo que parecía necedad (negación de sabiduría) y rechazo de la gracia se vuelve principio del más

alto conocimiento, que significa dejarse amar por Dios, como muestra con hondura impresionante el análisis social y religioso del comienzo de Romanos (Rom 1-2). Los gentiles (griegos) han caído en las redes de su propia carencia de amor, en la violencia de su propio sistema de violencia, y sólo pueden liberarse si se dejan amar en gratuidad, desde el perdón de Dios.

Pablo es finalmente un romano, hombre universal por convencimiento político (Rom 13, 1-8). Siendo plenamente judío (cf. Flp 3, 2-11), es ciudadano del Imperio, hombre ecuménico en plano social y cultural. Se llama Saulo, primer rey de su pueblo, pero no quiere la independencia nacional de Israel, sino la apertura universal del judaísmo, que puede pactar y pacta con Roma, signo de globalidad en un plano económico y político; por eso toma el nombre latino de Paulo, Pablo (el Pequeño). Más que un estado particular, Roma es para Pablo el sistema total, la racionalidad humana, que brota de Dios y está avalada por una ley buena, aunque no divina ni salvadora. Roma es, a su juicio, un elemento positivo en el camino de la universalidad, pero no suficiente porque le falta amor. Es signo de justicia y legalidad del mundo, portadora de una espada; por eso no puede ofrecer la salvación, que es gratuidad y perdón a los humanos (cf. Rom 12, 9-21).

Estos tres entornos (Israel, Grecia, Roma) delimitan su experiencia universal. Nunca había existido en occidente una simbiosis de valores semejantes, hondura ética (Israel), conocimiento racional (Grecia) y armonía política (Roma). Pero todos ellos resultaban para Pablo insuficientes sin el amor gratuito, la unidad más honda de la vida, que se abre, partiendo de los pobres, para todos los humanos. Por eso debían culminar en la experiencia del nuevo nacimiento, que Dios mismo suscitó enviando a su Hijo, por medio del Espíritu, de forma que «ya no

hay judío ni griego, esclavo ni libre, macho ni hembra, sino que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 28). De esta forma estableció la *unidad de los hombres en Cristo*, unidad de amor gratuito y experiencia radical de libertad, que Pablo quiere expandir por los caminos y ciudades del Imperio romano.

Pablo supone que los hombres habían sido en otro tiempo como niños, separados, enfrentados, dominados por leyes diversas que les impedían vivir en libertad. Pero Dios envió a su propio Hijo, para liberar a los que estaban dominados por leyes de diverso tipo, para que pudieran volverse mayores y vivir en comunión de amor (cf. Gal 4, 4). Este descubrimiento de la mayoría de edad de los hombres, antes enfrentados, como niños violentos, esclavos de la envidia y los deseos de este mundo, constituye para Pablo la raíz de su nueva ciudadanía mesiánica, la verdad de su Iglesia (cf. Rom 1, 16-17). De esta forma se expresa el contenido de la fe bautismal, que Pablo ha recibido de la primera comunidad cristiana, para repetirla y aplicarla luego en diversos lugares de sus cartas (1 Cor 12, 13; Rom 10, 1; cf. Col 3, 11) como principio y sentido fundante de su Iglesia (7).

Esta es la experiencia escatológica de Pablo, la certeza de que han llegado los últimos tiempos, pues se ha revelado la verdad definitiva del amor; que podemos entender como muta-

(7) Los renacidos en el Cristo ya no se vinculan por Ley (judíos), ni la sabiduría (griegos), ni el Imperio (Roma), sino por el mismo poder amoroso de Dios, que les hace capaces de vivir en libertad y filiación (cf. Gal 4; Rom 13). Por eso, el amor no es para ellos una especie de propiedad sentimental, ni una emoción que se añade a la existencia ya constituida, ni un tipo de virtud individual, privada, propia de algunos iniciados, sino el mismo sentido y valor de la vida. El amor es la realidad en sí, la verdad del ser humano, que se vincula a Cristo y de esa forma, desde Cristo, puede vincularse de un modo gratuito y ya pacificado a todos los humanos.

ción escatológica, nuevo nacimiento. Este es su evangelio, poder de Dios para salvación de todos los creyentes, pues la justicia de Dios se ha revelado de tal forma que por ella pueden vivir y reconciliarse los humanos (cf. Rom 1, 17; 2 Cor 5, 11-21). Como venimos indicando, Pablo conoce otros modelos de vinculación distintos (la Ley de Israel, la república de sabios de Grecia, el Estado bien organizado de Roma). Todos tienen su valor; pero resultan, al fin, insuficientes. Lo que brota de Jesús, lo que él ha descubierto, es algo nuevo: la posibilidad de una Iglesia o comunión interhumana de convocados que se reúnen sin más tarea que ser humanos, amarse entre sí (8).

Otros han conquistado Imperios (como Alejandro) o han fijado instituciones nacionales (como el Moisés de la tradición judía). Pero Pablo ha realizado algo mucho más hondo: basándose en Jesús, ha suscitado y dirigido Iglesias, es decir, comunidades mesiánicas, sin más principio de vida que el amor; en apertura a todos los humanos, por encima de la Ley del judaísmo, desbordando el Imperio de Roma. De esa forma ha logrado algo que parecía imposible: que unos hombres y muje-

(8) Desde esa base podemos evocar la fuerza y sentido del amor para suscitar la Iglesia. Pablo no ha querido fijar con detalle su organización y ministerios, porque ella existía en el momento de su «conversión» y, sobre todo, porque él ha sido un *carismático* o creador más que organizador: no se ha dedicado a reglamentar el nuevo orden social de los creyentes, sino a suscitar comunidades de liberados para el amor, por todo Oriente, de un modo rápido, pero al mismo tiempo bien programado, en las ciudades fundamentales del este del Imperio (desde Antioquia, por Éfeso y Filipos y Tesalónica, hasta Corinto). Es un carismático de la gracia, le apremia el amor; pero, al mismo tiempo, tiene tiempo de trazar un plan misionero y cumplirlo, de Oriente hasta Roma (con deseo de seguir hasta España), para plantar la Iglesia mesiánica en toda la *ecumene* o mundo conocido (cf. Rom 15, 14-32), según el camino del sol.

res de orígenes distintos (pecadores, excluidos de la sociedad honorable) puedan juntarse y convivir de un modo eficaz, sin más principio ni norma que la gracia, entendida como amor mutuo liberado (es decir, de liberados). Él no ha sido el creador de esa experiencia, pues ya existía en las comunidades de cristianos a las que él había perseguido, y está fundada en Jesús. Pero la ha expandido por todo el Oriente, superando los principios de vinculación social de su entorno.

Ya existían agrupaciones de tipo nacional, cultural o religioso (como las sinagogas, casas ampliadas, asociaciones...), de manera que Pablo no ha tenido que inventarlas. Pero les ha dado un sentido nuevo, desde la unidad y poder de Cristo. No hay, por tanto, un modelo único de Iglesia, ni un tipo exclusivo de organización centralizada, ni una forma exclusiva de ministerios, pues todo ello podría variar según circunstancias. Lo común en todas ellas era el amor; como seguiremos indicando y descubriremos en 1 Cor 13.

Las Iglesias podían parecer sinagogas, pero daban primacía al amor universal. Las sinagogas eran formas admirables de organización social, que habían descubierto y estaban expandiendo los judíos, sobre todo en las grandes ciudades de la diáspora (Alejandría, Antioquia, Éfeso, Roma...) donde formaban minorías dentro de un contexto plural, multi-étnico. Como ciudadanos, ellos asumían las leyes generales de la ciudad e Imperio, en lo relativo a tributos y orden externo. Pero tenían su propia autonomía interior; y así se reunían, por nacionalidad y culto religioso, en grupos menores de conversación y plegaria, de solidaridad y ayuda mutua. Pablo, judío, conoció y propagó este modelo de reunión sinagoga, lo mismo que otros muchos cristianos, de origen igualmente judío. Pero ellos entraron pronto en conflicto con el orden judío más estricto, porque las sinagogas cris-

tianas (mesiánicas) estaban abiertas a otros tipos de personas (paganos, pecadores, marginados sociales), sin obligarles a cumplir la ley judía ni otras normas de pureza nacional (9).

Las iglesias son casas grandes, de encuentro multifamiliar. Tanto en hebreo como en griego, casa (*bet, oikos*) es, más que lugar, una familia o grupo de vinculación personal donde se incluyen familiares y siervos, patronos y clientes, conocidos y amigos. Como la tradición evangélica sabe, el encuentro con Jesús crea familia, una casa grande, con cien padres-madres, hermanos-hermanas, hijos, etc. (Mc 20, 29-30) (10).

Las iglesias son asociaciones voluntarias de creyentes. Había otros modelos, tomados de las agrupaciones sacrales o cultu-

(9) Este modelo de iglesia sigue siendo fundamental: los cristianos se reúnen en comunidades auto-gestionarias, de oración y vida, con bases de identidad étnica (judía o de otro tipo), pero abiertas en principio a todo tipo de personas. Desde el momento que la identidad étnica se vuelve secundaria (y las leyes nacionales menos importantes) crece la necesidad del amor mutuo como principio y exigencia de comunión para todos los creyentes.

(10) Pablo se ha servido también de este modelo, de tal forma que los cristianos se reúnen en la casa de un «patrono» más pudiente, que les ofrece su hospitalidad, no para convertirse en sus «clientes» o criados, sino para crear con él una familia mesiánica, de tipo igualitario y fraterno. Sólo un hombre o mujer relativamente rico, dueño de una casa, puede ofrecer hospitalidad y espacio de encuentro (oración, conversación, comida) para un grupo más extenso de entre 20 a 100 personas. De esa forma, la casa del «rico» se convierte en casa de comunidad, espacio para todos. Este modelo es bueno, pero corre el riesgo de hacer que el dueño-a de la casa tienda a verse como dirigente o responsable de la comunidad, en un camino que llevará a la patriarcalización de la comunidad, donde lo que rige no es el amor mutuo entre iguales, sino la protección que el padre o dueño de la casa (normalmente rico, como suponen 1 y 2 Tim y Tito) ofrece al resto de los fieles. De esa forma llegamos a lo que se ha llamado patriarcalismo del amor.

rales, festivas o funerarias del mundo romano o helenista. Grupos igualitarios de encuentro o trabajo, que solían tener sus servidores (*diakonoi*) e inspectores (*episkopoi*), con una disciplina interna en plano económico y administrativo (11).

Desde ese fondo podemos y debemos estudiar ya más en concreto las comunidades cristianas de Pablo, partiendo de un texto clave I Cor 12-14, donde se incluye el gran canto al amor (I Cor 13) que analizaremos después con más detención. Empezaremos hablando de los servicios comunitarios (I Cor 12-14), que han ocupado a Pablo, que quiere responder a la pregunta que le han dirigido algunos fieles de Corinto, preocupados por organizar sus reuniones eclesiales. Lo que Pablo quiere, de un modo inmediato, es regular esos problemas de organización. Sólo dentro de ese contexto puede y debe hablar del amor; no como un dato privado, sino como experiencia básica de comunicación mesiánica, principio de vinculación de la comunidad, en su vida interior y en su apertura al mundo.

(11) En esta línea han podido situarse los cristianos, como voluntarios de Jesús. Otras veces, ellos han podido sentirse como «escuela» o asociación filosófica, con fines no sólo de estudio común, sino también de organización y vida compartida, como había sucedido desde antiguo en grupos filosóficos de iniciados, como los pitagóricos y órficos. Siguiendo en esta línea, podríamos aludir también a los grupos de iniciados en el culto de los misterios, personas que se vinculaban por un tipo de experiencia sacral privada. Roma sólo exigía un tipo de «culto genérico» al Dios del Estado, al «genio» de la propia Roma o del Emperador. Luego, cada grupo podía organizar su propia religión particular de un modo privado, formando eso que pudiéramos llamar *organizaciones no estatales*, siempre que ellas no fueran contrarias a los intereses y valores del Imperio. Quizá pudiéramos decir que Pablo ha creado organización no estatales (pero no contrarias al Estado, como abiertamente dice en Rom 13, 1-7), al servicio del amor mutuo y de la vida de los fieles.

3. I Cor 12-14. UNA COMUNIDAD CONCRETA. ORGANIZAR EL AMOR (12)

Las iglesias son agrupaciones carismáticas, de forma que su autoridad primera es el Espíritu Santo y su finalidad el despliegue libre y gratuito de la vida. Son espacios de comunicación vital intensa, donde hombres y mujeres comparten lo más hondo que tienen, su experiencia interior; sus dones y cultura, hasta sus bienes económicos, con vocación de pervivencia, de manera que tienden a generar una serie de servicios estables, para funcionamiento de la misma comunidad. Como hemos dicho, Pablo no ha recibido de los cristianos anteriores, ni ha gestado desde el principio un modelo unitario de Iglesia, con estructuras fijas de gobierno y prácticas sociales (sacramentales) bien determinadas (de forma obligatoria), sino que las va descubriendo, ensayando y expandiendo a medida que su misión se extiende.

Ciertamente, sus comunidades poseen muchos elementos comunes, que comparten con las iglesias anteriores y con las

(12) Los modelos anteriores (sinagoga, casa, asociación) sirven sólo de orientación, pues los cristianos son entusiastas mesiánicos y sus formas de unidad comunitaria, de origen carismático, pueden variar en cada caso, aunque luego tiendan a estabilizarse. Las Iglesias nacen con una fuerte conciencia contemplativa (los creyentes han visto a Jesús resucitado) y escatológica (el tiempo apremia, el fin ha llegado), desbordando las fronteras anteriores de Israel, Grecia y Roma. Ellas se definen en línea instituyente, como movimientos vivos de unidad comunitaria, con inspiración carismática: son «laboratorios de amor», lugares privilegiados donde un grupo de personas, de orígenes distintos (judíos o paganos), se reúnen simplemente por quererse en Cristo, es decir, por compartir y celebrar la vida desde el don de Cristo, asumiendo y superando, al mismo tiempo, las instituciones del entorno (casa familiar, asociación cultural, etc.).

de origen no paulino (las de Jerusalén y Galilea, las de Pedro o el Discípulo amado). En ellas unos *servicios de la palabra*: predicción y enseñanza, profecía y plegaria. Hay también asistencias celebrativas, centradas básicamente en el bautismo (signo de entrada en la comunidad) y en el pan compartido, que podemos llamar eucaristía. Hay, finalmente, *prestaciones de carácter más social*, vinculados a la asistencia de los menos capacitados (enfermos, huérfanos, viudas, extranjeros) y a la comunicación personal. Hay, finalmente, unos *servicios más administrativos*, que están relacionados con la organización de las reuniones y la coordinación de los diversos grupos de personas. Estas son las claves del amor cristiano, que aparece en la misión y experiencia eclesial de Pablo y se destaca en este lugar central de su mensaje (I Cor 12-14) (13).

Los enviados de la comunidad de Corinto le han preguntado *peri tōn pneumatikōn*, es decir, *sobre los dones del Espíritu*, que se identifican con el orden y vida de la comunidad (I Cor 12, 1). A partir de esa pregunta, ha iniciado Pablo su gran exposición, que abarca tres capítulos (I Cor 12-14). El primero y último están dedicados a la estructura de ministerios y servicios de la comunidad; el segundo o del centro (I Cor 13) es este gran canto al amor, que es la esencia y sentido de la vida cris-

(13) En sentido extenso, los ministerios se centran en dos (de la Palabra y del Pan compartido, que incluye un tipo de celebración y administración común), pues palabra y ayuda mutua, diálogo y vinculación social constituyen la riqueza máxima de la comunidad. Se ha venido diciendo que la iglesia era *casa para los que no tenían casa* (I Pedro), hogar común, centrado en los seguidores de Jesús, pero abierto de un modo cordial a los expulsados y marginados de la sociedad, a quienes se ofrecía un espacio en la conversación (palabra) y en la mesa (pan). Cf. MEEKS, *Primeros*, 132-149, y MACDONALD, *Comunidades*, 59-134.

tiana, conforme a un *esquema circular o de quiasmo (tríptico)*, muy utilizado en los textos del Nuevo Testamento:

- a) *Cuerpo de la iglesia y ministerios (1Cor 12)*. Pablo describe los diversos dones y tareas de la iglesia, al principio fin del texto (1Cor 12, 4-11 y 27-31), para presentarla en el centro como un «cuerpo» en el que miembros más importantes son los más necesitados (1Cor 12, 12-16). De ese modo asume un tema clave de Jesús: la autoridad de los pobres, el valor de los excluidos de la sociedad.
- b) *Canto al amor (1Cor 13)*. La estructura anterior de la iglesia, entendida como cuerpo con diversos ministerios o tareas, al servicio de aquellos que el mundo considera menos honrados, se expresa y concreta en este himno al amor; que luego estudiaremos.
 - a') *Liturgia de la iglesia: don de lenguas, profecía, orden comunitario (1Cor 14)*. Iluminado en tema desde el canto al amor; Pablo vuelve a ocuparse de las estructuras del cuerpo de la iglesia, para centrar su ministerio y servicios en dos fundamentales, que son los que han causado más problemas: la experiencia extática (don de lenguas) y el testimonio activo del mensaje y del amor de Cristo por la profecía (1Cor 14, 1-25). Ese capítulo y todo el desarrollo sobre los servicios eclesiales culmina con una invitación al orden del amor; a la concordia comunitaria (1Cor 14, 26-40).

El esquema es claro. Los extremos del tríptico a) y a') 1Cor 12,14 intentan resolver los problemas concretos del despliegue de la comunidad, tanto en el nivel de la palabra (oración extática y profecía) como en el del pan comparti-

do (celebración, administración, ayuda social). Es evidente que esos planos (palabra y pan) no pueden separarse y que uno se halla unido al otro, pues todos culminan y se expresan en el centro (b: 1Co 13), que es el Amor mutuo. De esa forma, Pablo ha desarrollado los temas de un modo unitario, pero distinguiendo en cada caso el estilo y los niveles. El primer capítulo (1Cor 12) es más teórico: ofrece los principios generales. El último (1Cor 14) es más práctico: aclara con cierto detalle el tema particular, más discutido, del don de lenguas y la profecía. El central (1Cor 13) es un himno o «encomio», canto al amor, en estilo retórico. Los tres tienen que verse y estudiarse de un modo unitario, de manera que cada uno de ellos aclara a los restantes. Por eso, la forma mejor de situarse ante 1Cor 13 es empezar por el capítulo anterior (1Cor 12), para enfocar así el problema del amor en su recta perspectiva, es decir, en el lugar donde se trata de los «dones del Espíritu», que se identifican con la misma estructura y orden de la Iglesia. Este capítulo se divide también en tres momentos, que forman también como un tríptico.

- a) *1Cor 12, 1-11. Presentación, los diversos ministerios.* Le han preguntado por el «orden» de la iglesia; Pablo responde presentando sus diversas tareas, a la luz del misterio de Dios y de su Espíritu.
- b) *1Cor 12, 12-26, Cristo es Cuerpo.* Los diversos ministerios o tareas forman parte de una «corporalidad» eclesial, que se identifica con el mismo Cristo, que aquí no aparece como «cabeza» (en contra de Ef 5,23), sino como iglesia entera (14).
- c') *1Cor 12, 27-30. Conclusión, las tareas eclesiales.* Pablo ha distinguido ya los diferentes ministerios (a). Ahora

vuelve a hacerlo, desde la nueva perspectiva que le ofrece la imagen del «cuerpo» eclesial. En ese contexto presenta otra vez las tareas de la iglesia, en perspectiva de organización, distinguiendo básicamente entre ministerio de la palabra y del servicio mutuo, para fijarse después en el don de lenguas, que con la profecía estará en el centro del I Cor 14.

Introducción. Vosotros sois el *Cuerpo del Cristo* y cada uno un miembro suyo.

- a) **Palabra.** A unos los ha designado Dios en la iglesia: primero *apóstoles*, segundo *profetas*, tercero *maestros*;
- b) **Servicios.** Luego, poderes; después, don de curaciones, acogidas, direcciones,
- a') **Éxtasis.** Diversas lenguas.

Confirmación. ¿Acaso son todos apóstoles?, ¿todos profetas?, ¿todos maestros?, ¿todos poderes?, ¿todos tienen carisma de sanación?, ¿hablan todos lenguas o interpretan?

Conclusión. Buscad, pues, los carismas superiores (I Cor 12, 27-30).

Cada iglesia es para Pablo un *cuerpo mesiánico* donde se complementan y concurren diversos ministerios (de la pala-

(14) Esto significa que no se puede hablar de unos representantes especiales de Cristo en plano de administración, pues Cristo está presente en todos los creyentes y, de un modo particular, en los que parecen menos importantes u honrados.

bra y del servicio mutuo). Sin duda, vienen de Dios, son signo y obra de su Espíritu, pero pueden y deben entenderse, sobre todo, como signo de la *corporalidad del Cristo*, es decir, de la *encarnación mesiánica*. Aquí no se habla de un cuerpo cualquiera, de tipo moral o social, de los que hablaban los moralistas del tiempo (sobre todo los estoicos), sino, de un modo especial, de la *corporalidad mesiánica*, que expresa y expande el principio cristiano básico de la *encarnación de la Palabra de Dios* (lo que Jn 1, 14 ha dicho en otro contexto) (15).

Pablo entiende los dones del Espíritu desde el conjunto de la Iglesia y por eso critica a quienes se vuelven superiores, porque piensan que sus ministerios son más altos (espirituales, extáticos) que los ministerios o tareas de los otros. El *judaísmo* había sido y era un cuerpo social y nacional, con ley propia, bien determinada. También el *Imperio romano* se creía cuerpo militar y administrativo, fundado en la divinidad. Pues bien, Pablo presenta a la Iglesia como *cuerpo mesiánico*, al servicio de la vida y gozo del Espíritu. Este es el milagro cristiano: *el surgimiento de una comunidad* concreta, que se funda y expresa en la unidad de los servicios mutuos, en amor que se expresa a través de los que llamamos ministerios de la palabra y del servicio mutuo o pan compartido.

(15) Da la impresión de que los carismáticos de Corinto (partidarios del don de lenguas) han querido eludir o superar esa corporalidad, definiendo el Evangelio como experiencia puramente espiritual de elevación interior, como descubrimiento y despliegue de los valores que desbordan el plano de la carne. Pues bien, en contra de eso, Pablo afirma que los «dones espirituales» no valen en sí mismos (ontológicamente), como expresión de honor o poder personal, ni como signo de superación del cuerpo, sino como medio para fortalecer la unidad y vida del cuerpo mesiánico.

- a) *Ministerios de la Palabra*. El amor eclesial se funda y expresa, ante todo, en la comunicación personal, que se arraiga en Dios y se encarna en la Historia, a modo de palabra ofrecida y compartida (cf. Jn 1, 14). Pablo podría asumir la sentencia clave de Jn 15, 15: «No os llamo siervos, sino amigos; porque el siervo no sabe lo que piensa su señor; yo, en cambio, os he comunicado todo lo que he recibido de mi Padre». La palabra es comunicación de Dios y al servicio de ella se encuentran los tres primeros ministerios de la comunidad: apóstoles, profetas y maestros:
- *Apóstoles*. Los primeros en la Iglesia son los *apóstoles*, avalados y enviados por Jesús (eso significa apóstol) para fundar comunidades a través de la palabra del testimonio y anuncio (cf. 1 Cor 9, 1ss; 15, 7). Ciertamente, pueden ser delegados o enviados de una iglesia, pero su autoridad básica la han recibido del Señor pascual, no de una Ley, de un Orden social o de un Conocimiento (en plano político o filosófico). Son portadores de una palabra que se hace amor, de una experiencia de Jesús resucitado, que ellos se sienten llamados a compartir, simplemente porque todo lo que Cristo les ha dado deben compartirlo, de manera que ellos mismos se vuelven palabra de amor.
 - *Segundos y terceros son los profetas y maestros*, es decir, aquellos que ofrecen el testimonio de Jesús, traduciendo su presencia en forma de principio de transformación humana (profetas); ellos enseñan el camino del Evangelio, abriendo un horizonte nuevo de vida a los creyentes (maestros). Ciertamente, se

distinguen: *los profetas* son más carismáticos y testimoniales, *los maestros* están más vinculados a la enseñanza... Pero de hecho se unen y es difícil separarlos. Unos y otros son portadores de la palabra de Jesús, principio y clave de amor, dentro de una Iglesia formada o creada a partir de los apóstoles.

La palabra es principio de comunicación mesiánica, es la expresión más alta del amor que podemos definir como transparencia personal. En el plano de la Ley dominaba el secreto, de tal forma que las cosas eran como eran, sin necesidad de que los superiores las justificaran o los inferiores las entendieran. Tampoco en el plano político de Roma importaba la palabra sino el Orden del conjunto. Por el contrario, la Iglesia de Jesús está fundada en la Palabra, es decir, en la comunicación y transparencia que brotan de la pascua. No existe autoridad sobre ella; de forma que Pablo no puede apelar a una ley previa, ni a valores nacionales o imperiales, ni a la racionalidad de la administración social, ni a la eficacia económica. Sólo la Palabra que brota de la contemplación pascual de Jesús (apostolado), del testimonio de vida (profecía) o del proceso de maduración mesiánica (enseñanza) de los fieles, que se comunican entre sí, es autoridad cristiana (16).

(16) En este contexto se entiende la experiencia clave de las tentaciones de Jesús. Ellas suponen que el Diablo puede conceder pan material, e imponer orden social (poder político), y hacer milagros, pero no puede ofrecer auténtica Palabra, es decir, comunicación personal, que es lo que más importa, pues «el hombre no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Md 4, 4). El sistema actual es capaz de

b) *Servicios*. Los diversos servicios que presenta el texto van en la línea del pan compartido y traducen la transparencia de la palabra (que viene de Cristo, siendo de todos) en forma de comunicación social, es decir, de encarnación comunitaria. Pablo no los ordena ya (no dice el 4.º, el 5.º, el 6.º...), quizá porque el orden resulta menos claro. Sin embargo, ellos eran (y son) fundamentales y expresan lo que ha sido el tema básico del capítulo anterior de la carta, dedicado básicamente a la «Cena del Señor» (cf. 1 Cor 12, 17-34), interpretada como experiencia de encuentro entre los fieles. Pablo sabe que la verdad del Evangelio consiste en «comer juntos», superando en la mesa de Jesús las divisiones de judíos y gentiles, de ricos y pobres (cf. Gal 2, 5-14). Ni Roma, ni Israel, ni Grecia eran capaces de ofrecer a todos los humanos una mesa de fraternidad. Jesús lo ha hecho, la Iglesia lo celebra. Desde este fondo se entienden los servicios que siguen:

- *Servicios de transformación humana: poderes, don de curaciones*. Expresan la fuerza de amor, que brota de la palabra, superando el nivel de la racionalidad normal (que sólo indica lo que existe), para crear desde Jesús (conforme al ejemplo de su vida y a la experiencia de su pascua) un potencial de renovación humana. En

«echar» comida a los pobres, quizá desde aviones, en medio de la guerra, para alimentarlos así, como a los cerdos; también es capaz de imponer el orden por la fuerza de sus guerras. Pero no puede dar la palabra, porque en el momento en que la ofrezca y conceda deja de ser «sistema», se vuelve comunión de personas en libertad. Recordemos esto cuando hablemos de 1 Cor 13, pues el amor aparecerá al ser también comunicación en la palabra.

este contexto se entienden los poderes (*dynameis*), vinculados a la gracia que perdona (justificación), y las *sanaciones*, que expresan la capacidad de curar y acoger a los expulsados, conforme al mensaje y acción de Jesús, exorcista poderoso. La misma palabra se vuelve así «milagro», principio de transformación en amor:

- *De organización: acogidas, direcciones.* Parecen más humildes, pues no exigen dones milagrosos que derivan del testimonio personal de los ministros, sino madurez humana y capacidad de ordenación comunitaria. Los dos términos (*antilépseis, kyberneseis*) significan en el fondo lo mismo y aluden a quienes acogen y encauzan (=pilotan) al resto de los fieles de la Iglesia, de manera que la misma palabra de amor venga a mostrarse como principio de estructuración social, en libertad. El amor de la Iglesia se expresa, por tanto, a manera de acogida. Ella es casa preparada para recibir a los que están sin casa, a los que vienen. Ella es barco que debe ser bien guiado, como sabe la tradición sinóptica, cuando la compara con la barca de Pedro y de los Doce, en medio de la gran tormenta del mar de Galilea (cf. Mc 4, 35-41; 6, 45-42par).
- *Experiencia extática: don de lenguas.* Al fin pone Pablo el carisma que más le preocupa, por los problemas que ha causado en la comunidad: el desbordamiento extático o superación del estado normal de conciencia (*glosolalia*). En su relato de Pentecostés, Lucas entenderá este fenómeno como carisma primero del Espíritu Santo (Hech 2). Por su parte, Pablo lo admite y valora, no sólo por fidelidad al pasado, sino por experiencia propia: se siente y sabe

más carismático que nadie (1 Cor 14, 18), pero le preocupa el hecho de que se pueda hipertrofiar, convirtiendo la Iglesia en un grupo de entusiastas sin más meta ni riqueza que el despliegue de sus capacidades extáticas, olvidándose del amor (17).

Desde aquí eleva Pablo las *preguntas retóricas* finales, que sirven de *confirmación del tema*: «¿Acaso son todos apóstoles, todos profetas...?» Ellas no se limitan a repetir lo antes dicho, sino que lo matizan, por lo que dicen y callan. Así citan los ministerios anteriores (de palabra, milagro y carisma), pero añaden la *interpretación*, que volverá en 1 Cor 14, 13-19: la experiencia extática vale (sirve a la comunidad) en la medida en que unos hermeneutas la apliquen y actualicen; la Iglesia es una institución de amor, donde los diversos dones sólo tienen sentido en la manera que sirven para bien del conjunto. Son quizá más significativos los *ministerios silenciados*: Pablo deja a un lado la organización (acogidas, direcciones) y el orden litúrgico-sacral, menos importantes. Los que son importantes de verdad son los creyentes como tales. Cada cristiano es para Pablo «todo» por su dignidad, como presencia del resucitado. Pero, al mismo tiempo, forma parte de un «cuerpo mesiánico», de manera que sólo puede hallarse a sí mismo y descubrir su gracia descubriendo la gracia de los otros. Esta es la experiencia clave: los otros no están fuera de mí, de

(17) Pablo supone que los ministerios de organización derivan de la palabra y deben entenderse a partir de ella, distinguiendo los *milagrosos* (como los exorcismos y curaciones de Jesús), los *organizativos* (de acogida y dirección) y los *extáticos* (glosolalia). Es sorprendente que Pablo haya situado la glosolalia al final de la lista (aunque después le dedique una atención especial: 1 Cor 14, como indicaremos). A su juicio, la Iglesia, que brota de la palabra, no puede convertirse en un grupo de puros entusiastas, pues ella es ante todo comunión de amor.

manera que no puedo ni debo salir de mi interior para encontrarlos, sino que forman parte de mi propia dignidad cristiana. Sus carismas y sus dones son míos, es decir, son para mí, y en ellos me encuentro a mí mismo. Entendida así, la «limitación» de cada uno es buena, pues me permite hallar en otro lo que busco y necesito (18).

Es bueno que seamos distintos, que los dones se encuentren repartidos, de manera gratuita, entre grupos y personas, para así regalarnos la vida y enriquecernos mutuamente, encontrando en los otros aquello que nos falta. Esta es la experiencia base de la analogía con el cuerpo mesiánico (1 Cor 12, 12-26), donde Pablo ha invertido los presupuestos normales de la vida social del sistema: dentro del cuerpo, cuidando de un modo especial aquellos miembros que parecen menos honrosos (por ejemplo, las partes sexuales). De manera semejante, la Iglesia ha de cuidar y honrar en especial a los que parecen rechazados y excluidos (pobres, huérfanos, viudas y extranjeros, conforme a la terminología clásica de la tradición israelita: cf. Ex 22, 20-23; Dt 16, 9-15; 24, 17-22). De esta forma asume Pablo la experiencia clave de Jesús, que quiso que en la Iglesia los últimos del mundo fueran los primeros (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16) (19).

(18) Este *silencio administrativo y litúrgico* de Pablo sería inexplicable en una Iglesia posterior; que acentúa los ministerios jerárquicos de dirección y presidencia sagrada: obispo y presbíteros serán ministros de la eucaristía. Sin duda, la celebración es importante y aparece en este contexto (1 Cor 11, 23-33), pero no exige aquí un ministerio distinto: no se necesitan personas especiales para presidirla, pues la misma comunidad reunida puede y debe hacerlo.

(19) No sería positiva una Iglesia en la que cada uno fuera autosuficiente, poseyendo en sí todos los dones, pues se encerraría en sí mismo, volviéndose egoísta. Hay una *limitación negativa*, que nos lleva a la envidia mimética, es decir, a querer apoderarnos de aquello que tienen los otros, pues les consideramos como enemigos o competidores.

4. I Cor 13. PRESENTACION. EL AMOR, MINISTERIO ÚNICO (20)

Al acabar su primera reflexión (en I Cor 12, 31), para ser fiel a la misma dinámica de su pensamiento, Pablo tiene que romper el ritmo argumentativo de su discurso (que ha sido más bien catequético), para ofrecer una palabra de retórica moral, al servicio del amor, pues así lo exigía el mismo ritmo de su reflexión. Deja por un momento el hilo de la argumentación y, para entender y situar mejor lo que aún ha de decir (en I Cor 14), cambia de ritmo y de lenguaje, construyendo una especie de canto, que recoge elementos tradicionales de la predicación cristiana y de la

Esta es la que hallamos en la mayor parte de los conflictos sociales (desde los pequeños celos, hasta las guerras más duras), conforme a un mecanismo que ha sido analizado muchas veces, desde HEGEL (teoría del amo y el esclavo) hasta R. GIRARD (violencia mimética). Pues bien, en contra de eso, Pablo ha elevado el principio de la diversidad y diferencia como fuente de amor; siempre que sepamos admitir y valorar a los más pobres.

(20) Los problemas anteriores de la división de ministerios parecen exigir una palabra nueva, que interprete el tema en perspectiva de amor. De todas formas, muchos exegetas y estudiosos de la Biblia afirman que eso no era claro para Pablo y que este capítulo es una glosa o digresión de un copista posterior, de manera que el texto primitivo pasaría de I Cor 12, 30 (¿todos hablan lenguas, todos interpretan?) a I Cor 14, 2 (el que habla en lenguas...). El intermedio (I Cor 12, 31-14, 1) sería un añadido que rompería el orden y ritmo del discurso de Pablo, que, después de hablar del cuerpo de la Iglesia y de los dones en línea general (I Cor 12), se ocuparía ya en concreto de la glosolalia y profecía (I Cor 14). Esa solución es posible y resolvería algunas cuestiones que plantea I Cor 13, cuando se lee en perspectiva de Pablo. Pero, a nuestro juicio, crea más dificultades que las que resuelve. Ciertamente, existe cierta tirantez entre el centro (I Cor 13) y los extremos (I Cor 12-14) del tríptico eclesial. Pero esa tirantez pertenece a la misma estructura del argumento o, mejor dicho, a la misma realidad de las cosas evocadas.

filosofía moral del entorno judeo-helenista. De esa forma, su canto al amor (1 Cor 13), que parece en un momento extraño al argumento de los ministerios de la Iglesia, funda y profundiza su sentido, situándolo en clave de gratuidad, amor y evangelio (21).

Ese canto central, que da sentido al tríptico completo de 1 Cor 12-14, consta también de tres partes, que forman un tríptico: a) 13, 1-3. *Contexto*. El amor es lo único valioso. b) 13, 4-7. *Centro*: cualidades del amor; personificado como poder divino. a') 13, 8-12. *Nuevo contexto*: Permanencia del amor; victoria sobre el tiempo. La primera y tercera [a) y a')] están relacionadas, aunque hay avance de una a otra. La central, b), puede entenderse de manera más autónoma, y se parece a los «encomios» que solían hacerse a las virtudes en la filosofía moral del tiempo (22). El lenguaje y estilo general de este capítulo es distinto. Pablo no argumenta, expone retóricamente, asumiendo elementos que le ofrece la tradición de la Iglesia. Por eso emplea algunas palabras básicas (entre ellas la fe) de un modo algo distinto al que ellas tienen en otros lugares de sus cartas. Como he dicho, el texto tiene tres partes, que voy a presentar unidas, para luego comentarlas una a una:

(21) Este es el modo de pensar y de escribir de Pablo (y de otros autores del Nuevo Testamento), que introducen este tipo de «digresiones» para iluminar mejor el tema, desde un tipo de centro, que permite entender los extremos del tríptico.

(22) 1 Cor 13 implica cierta ruptura respecto a lo ha dicho (1 Cor 12) y dirá Pablo (1 Cor 14), pero en el fondo ella hay una continuidad mucho más grande. Por eso hemos querido situar el tema del amor (1 Cor 13) en su contexto general (vocación y teología de Pablo) y más particular (1 Cor 12-14). Este canto de amor no es una digresión que podría dejarse a un lado, de manera que sin él pudiera entenderse el argumento de la carta, sino todo lo contrario: es el verdadero argumento de 1 Cor; y en especial de 1 Cor 12-14, sólo se entiende a partir de este centro temático que es 1 Cor 13.

Introducción	Estimad los dones (carismas) más importantes. Y aún os voy a mostrar el camino por excelencia (12, 31).
a) Entorno (Sitúa el amor en los tres campos principales de la vida eclesial: oración, profecía y entrega de la vida personal)	<p>a) Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor; sería como metal que resuena o címbalo que retiñe.</p> <p>b) Y si tuviera profecía y viera todos los misterios y toda la <i>gnosis</i>, y si tuviera toda la fe, hasta para trasladar montañas, si no tengo amor; nada soy;</p> <p>c) Y si repartiera todos mis bienes y entregara mi cuerpo para ser quemado, si no tengo amor; nada sirve (13, 1-3).</p>
b) Cualidades (No es una definición, sino una descripción de las notas básicas del amor que aparece como un poder divino que habita en los hombres)	<p>1) El amor tiene gran ánimo, el amor es bondadoso;</p> <p>2) no tiene envidia, no se jacta, no se engríe,</p> <p>3) no se porta indecorosamente, no busca su propio provecho;</p> <p>4) no se irrita, no piensa en el mal;</p> <p>5) no se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad;</p> <p>6) todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera;</p> <p>7) siempre permanece (13, 4-7).</p>
a') Permanencia (El amor aparece como la realidad última o escatológica, en plano eclesial y sobre todo personal. El amor es la madurez humana en Dios)	<p>El amor nunca cae.</p> <p>a) La profecía desaparecerá; las lenguas cesarán, la <i>gnosis</i> desaparecerá. Pues sólo conocemos en parte y sólo en parte profetizamos, pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial.</p> <p>b) Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño.</p> <p>a') Ahora vemos como en un espejo, en enigma (borrosamente;) entonces, en cambio, veremos cara a cara. Ahora conozco sólo parcialmente, pero entonces conoceré como he sido conocido (por Dios). (Síntesis) Permanecen, pues, la fe, la esperanza y el amor; estas tres realidades, pero la más importante de todas es el amor (13, 8-13).</p>
Conclusión	Busca el amor; estimad los dones más importantes (14, 1a)

El texto está enmarcado entre una introducción y una conclusión que se corresponden y sitúan el amor (*ágape*), como realidad más excelente, en el ancho campo de los dones o carismas, de los que ha venido hablando I Cor 12 y tratará después I Cor 14 (23). Esta es la *revelación del amor*, que no se identifica ya con una tarea más, sino que es como el alma de todas las restantes. Por el contexto que acabamos de estudiar y por el texto recién citado, este amor puede situarse en cuatro planos, que son complementarios:

- *Amor de «cuerpo» de Cristo, la Iglesia.* Significativamente, este canto al amor no cita a Dios ni a Cristo, en contra de lo que sucede en otros textos (cf. Rom 5, 5.8; 8, 35; 2 Cor 5, 14). Es como si Pablo quisiera dialogar aquí con todo el ancho mundo de la experiencia religiosa y de la gracia, por encima de las diferencias confesionales. Pero si miramos el texto en otra perspectiva, a la luz de lo ya dicho en I Cor 12, 12-26, descubriremos que este canto es una expansión y comentario de lo que significa el «cuerpo de Cristo», esto es, la vida de la Iglesia. La verdad y poder unificante de ese «cuerpo» es el amor; por encima de todas las restantes formas de vinculación humana (Ley, Estado, Sabiduría, etc.).
- *Amor de autoridad, ministerio fundante.* Como venimos indicando, I Cor 12-14 estudia el sentido y relación de los diversos «ministerios espirituales». Pues bien, todos

(23) El amor no es un don más junto a otros, un servicio o ministerio diferente, sino el poder de Dios, la realidad fundamental que da sentido y realidad a todos los servicios eclesiales. Hasta ahora habíamos hallado principios y caminos de autoridad concreta, formas de ejercer la tarea de la palabra o del servicio mutuo dentro de la Iglesia. Ahora encontramos el «camino por excelencia» (*kath'hyperbolén hodon*), aquel que define y da sentido a todos los restantes.

ellos se condensan ahora en el amor; que así aparece como autoridad suprema de la Iglesia, verdadera jerarquía, que no se identifica con alguna persona por aislado, sino con el mismo diálogo vivo de los fieles, que es signo y presencia de Dios entre los hombres (Espíritu Santo). En este contexto resultan secundarios los ministerios en cuanto tales, desde el apostolado al don de lenguas, y la Iglesia se define como cuerpo dialogal donde los miembros pueden comunicarse en gratuidad, sin cerrarse en una ley u organización.

- *Amor, experiencia de Dios.* Dios no aparece de manera expresa en este himno, pero es su agente y argumento, su verdad definitiva. En ese sentido, podemos añadir que el himno es una «teofanía», revelación de Dios que penetra por Cristo en la intimidad de los hombres, para que dialoguen, viviendo en gratuidad. En esa línea, partiendo de la teología de Juan (evangelio y cartas), podríamos decir que el amor es revelación suprema del Dios invisible.
- *Amor, experiencia personal.* Finalmente, el canto tiene sentido antropológico: expresa el sentido del hombre, como ser que se funda en la gracia de Dios y supera la lucha mutua sobre el mundo. Es posible que existiera en parte previamente, como un himno que tenía ecos y contactos judíos y paganos. Es posible que fuera utilizado en la Iglesia antes de Pablo, para expresar la gracia del hombre a quien el mismo Dios eleva hacia su gracia. Pero Pablo lo ha elaborado y situado aquí, en el centro de su argumento sobre los ministerios eclesiales, para definir con más precisión el sentido del Cuerpo de Cristo, el misterio de la acción de Dios entre los hombres. Por eso decimos que tiene sentido antropológico.

Ante este amor pasan a segundo plano no sólo las autoridades más carismáticas de aquellos que quieren sobresalir por su don de *lenguas* (los que dicen *conocer* todo misterio o trasladar montañas), sino los otros *ministerios*, en línea de palabra, poder o administración eclesial. Pablo no quiere una *Iglesia de héroes en religión y misterio*, gobernada por carismáticos famosos. Por eso le parecerían secundarios (e incluso peligrosos) los gestos de aquellos que por entregarse en sacrificio pretendieran luego gobernar la Iglesia. No busca virtuosos de la ascética o mística, sino personas capaces de amar en gratuidad. Tampoco quiere administradores perfectos para una organización dirigida o gobernada a modo de sistema, sino personas que saben acoger el amor de Dios y responden en consecuencia (24). Desde este fondo podemos estudiar ya en concreto cada una de sus tres partes centrales.

(24) Este ha sido el reto y tarea de Pablo. El ha sido un buen fariseo y conoce el sistema de la Ley, con su jerarquía de normas y méritos. Pero lo que antaño pensó que era ganancia se le ha vuelto pérdida, ante el valor superior de la *gracia de Cristo* (cf. Flp 3, 2-11). Ciertamente, los servicios eclesiales resultan necesarios, pero organizarlos de forma jerárquica (poder sagrado), instituyendo a partir de ellos el orden de la Iglesia, es recaer en un camino que no es propio de Cristo, que no quiere siervos sumisos, sino personas que amen, que descubran la vida como un don, en gratuidad. Desde ese fondo podemos decir que la Iglesia es *Palabra* que convoca y edifica a los creyentes: por eso, en su base están los apóstoles y profetas que la proclaman y expresan como fuente gratuita de comunicación salvadora (1 Cor 12, 28). Pues bien, esa misma Palabra se vuelve principio y signo de comunión interhumana en gratuidad de amor: ella no se eleva sobre místicos y héroes (que todo lo saben o pueden), sino sobre amados y amigos. Esta es la paradoja. La Iglesia quiere ser universal, como palabra y amor; que se abren a todos los humanos. Ciertamente, la Iglesia tiene ministerios, pero no se funda en ellos: no necesita leyes, armas ni dinero. Tiene algo mayor: la palabra que ama. En esta línea, obra 1 Cor 13, además de libros ya citados en

5. I Cor 13, 1-3. ENTORNO Y RIESGOS DEL AMOR: MÍSTICA, PROFECÍA, MARTIRIO

Es muy distinto hablar del amor en un frente de batalla o en la alcoba matrimonial, en la casa familiar o la fábrica, en la calle o en la iglesia. *Los psicólogos* suelen distinguir cinco tipos básicos: paterno-materno, filial, erótico-matrimonial, de amistad y fraterno, es decir, entre padres, hijos, amantes, amigos y hermanos. Podemos añadir, sin duda, otros matices: amor de camaradas, compañeros, aliados de estrategia o guerra, etc. Por otra parte, desde un contexto de *historia de la cultura y religiones*, se pueden precisar aspectos como la compasión (budismo), la identidad cósmica (tao), la identificación mística (hinduismo), la misericordia (judaísmo e islam), entrega personal (cristianismo), etc.

Dentro del cristianismo podemos distinguir aspectos y motivos. Quizá los más importantes son *el amor de carácter social*, abierto de un modo exigente y creador a los enemigos (mensaje de Jesús en el Sermón de la Montaña, Lc 6; Mt 5-7), y *el amor teológico (de Dios)*, que ha sido formulado básicamente por Pablo y Juan («tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo Unigénito», Jn 3, 16; Rom 8,32). Entre esos dos amores, situándose relativamente cerca de todo el mensaje de Juan (que destaca el amor mutuo, e interpreta la Iglesia en forma de comunión de amigos), se encuentra este pasaje (I Cor 13). No podemos buscar aquí, de un modo directo, el amor al enemigo (esencial en Lc 6, 27-36 par), ni las afirmaciones sobre el amor de Dios, o el Dios-amor, más propias de Juan (I Jn 4, 8-16), ni tampoco

nota 1, cf. C. Spicq, *Agape en el NT*, Cares, Madrid, 1977, 458-536; O. WISCHMEYER, *Der höchste Weg. Das 13 Kapitel des 1 Kor*, StNT 13, Güterloh, 1981; G. BORNKAMM, «El camino más excelente», en id., *Estudios sobre el NT*, Sígueme, Salamanca, 1983, 37-58.

explicaciones sobre el contexto o consecuencias sociales del amor, en plano económico o social, laboral o político.

Como hemos dicho ya, Pablo se ocupa del constitutivo esencial de la Iglesia y, desde ese fondo, evoca las cualidades del amor (25). Así responde a los problemas que existen en Corinto (a las preguntas que le hacen), pero no se limita a contestar, sino que eleva, sobre todos los problemas, una teoría y visión general del amor que cada generación de creyentes debe aplicar a sus circunstancias, en plano social y familiar, eclesial y político. Como indica el esquema del texto que he traducido, la preocupación básica de Pablo está en relacionar el don de lenguas y la profecía (de ello tratará más en concreto I Cor 14); a ello se añade el tema de la entrega de la vida.

Muchos cristianos han pensado que lo principal es la experiencia *extática* (*hablar en lenguas*); de esa forma se sienten superiores a los otros, que no logran hablar como ellos, en palabras que provienen del mundo de los ángeles. Otros, en cambio, valoran la profecía y la colocan en el centro de la vida de la Iglesia, como expresión de plenitud y perfección definitiva. De esa forma, unos se enfrentan con los otros, corriendo el riesgo de convertir la Iglesia en campo de disputa en torno a la perfección de unos y de otros. En este contexto, hay otros que piensan que sólo importa la entrega externa de los bienes y la vida. Éstos también han convertido la vida cristiana en

(25) Pablo no habla de un modo espontáneo, sino respondiendo a las necesidades de la Iglesia de Corinto, donde los creyentes se han dividido por cuestión de los «dones espirituales»: unos han dado primacía a la experiencia extática (lenguas) y otros a la profecía, mientras otros se ocupan, al parecer más sobriamente, de las necesidades de la organización ordinaria de la Iglesia.

una especie de carrera por la perfección. Pues bien, Pablo descubre que todos ellos corren el riesgo de perder lo más importante, la experiencia del amor:

Pablo nos sitúa así ante *las tres grandes falacias* de un amor aparente, que toma en la Iglesia formas de bien para engañar mejor a los creyentes. De esa forma realiza un ejercicio fuerte de *sospecha* (nos enseña a descubrir lo malo que se esconde en aquello que parece bueno), para ir advirtiendo *no, no, no* (como hará después San Juan de la Cruz, de manera también impresionante en la Subida al Monte Carmelo: *nada, nada, nada*). Pablo no combate así el mal de los malos, aquello que se ve a primera vista como perverso, sino *el mal de los buenos*, el riesgo de apariencia ideológica de aquellos que aprovechan las «formas exteriores» buenas para hacer mejor lo malo (26). Pablo no le tiene miedo al pecado, pues quiere que la Iglesia sea lugar donde se acoge (como hacía Cristo) a los pecadores y excluidos de la tierra, sino al engaño del amor, que se disfraza de obra buena, para destruir a los creyentes. Desde este fondo podemos volver ya a nues-

(26) Las tres unidades están construidas de una forma retórica semejante. Comienzan con una frase concesiva de carácter aparentemente muy positivo (si hablara lenguas, si tuviera profecía, si diera mis bienes...), para afirmar después que si falta el amor, todo eso es nada. Este descubrimiento del mal que se enmascara en formas buenas, para así engañar a los ingenuos y a los pobres, se llama *hipocresía*, y ha sido el pecado que Jesús más ha combatido, no sólo al enfrentarse con las formas de «judaísmo de la apariencia», que parecía triunfar en el entorno, sino al condenar una *Iglesia del engaño*, presente de aquellos que dicen ¡Señor, Señor! para hacer así lo malo, como ha destacado el evangelio de Mateo, precisamente al final del Sermón del amor (cf. Mt 7, 21-23). Pablo sabe que el mismo Diablo se ha metamorfoseado en *Ángel de la Luz* para engañar a los incautos (2 Cor 11, 14).

tro texto, para evocar más en concreto sus tres unidades principales (27).

- a) Si «yo» hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles (13, 1). La primera ideología o falsedad del amor es la vinculada a una perfección mística, que parece importante, pero que es sólo una palabra vacía, propia de aquellos que dicen conocer y hablar las lenguas de los hombres (en plano de mundo) y de los ángeles (en plano de perfección espiritual). Éstos son los que todo lo hablan, dominando los lenguajes, con apariencia de verdad y superioridad, para sentirse a sí mismos perfectos, dejando en un segundo plano a los demás, pobres hombres de la baja tierra, que se sienten incapaces de comunicarse.

Estos «hablantes de lenguas» son hombres y mujeres poderosos, en sentido psicológico o social. Pablo no discute en ningún momento sus capacidades, pero nos diría que ellas pueden interpretarse con medios psicológicos, para-psicológicos (de penetración mental) e incluso demoníacos (de posesión diabólica). Estos «expertos en lenguas» escuchan y hablan de un modo distinto, llegando incluso a creerse lo que dicen (son

(27) Pablo las analiza de un modo muy preciso, acudiendo a la *primera persona*, de manera que todo su discurso aparece como encarnado en su propia vida: si «yo» hablara, si «yo» tuviera, si «yo» diera... Este *yo de Pablo* es, evidentemente, un *yo literario y eclesial*, como aparece, por ejemplo, en un famoso capítulo de Romanos: «yo vivía fuera de la ley...; yo no hago lo que quiero, sino aquello que no quiero...» (Rom 7, 9-20). Es como si Pablo no se atreviera a hablar de otros, sino de su propia experiencia y riesgo de cristiano. Por eso, cuando condena el riesgo de los demás, está hablando en el fondo para sí mismo, está realizando el más hondo examen de conciencia sobre su amor de apóstol, dentro de la Iglesia.

«creídos» en el sentido radical de la palabra). En nuestro tiempo se podría afirmar que controlan las redes informáticas, los grandes canales de la propaganda, como si fueran dueños de la palabra que debe escucharse. Y en algún sentido lo son: la voz de sus falsas campanas parece la única que suena en todo el mundo. Pero es palabra de pura propaganda, al servicio de sí mismos. En realidad están vacíos, no tienen nada que decir, son como puro metal que suena sin contenido humano verdadero, o con el contenido de la violencia dominadora (del bronce de campana hecho cañón para la guerra).

Este no es un peligro que Pablo condena en el mundo exterior; aunque es evidente que existe a ese plano, sino que lo ha visto y condenado dentro de la misma Iglesia, que debía ser institución de transparencia. Es claro que en la Iglesia hay otros pecados, que Pablo ha puesto de relieve a lo largo de sus cartas, pero aquí ha destacado *el de los buenos*, es decir, de los mejores: de aquellos que dominan y dirigen la palabra, queriendo controlar la Iglesia desde su oración más honda. Este es el peligro de la falsa mística, propia de aquellos que se creen haber recibido arriba, por visión, la esencia de las cosas, sin haber entrado en la dinámica del amor, que es encarnación de vida, entrega mutua, diálogo humilde de personas, en la línea de Jesús.

a') Y si «yo» *tuviera profecía...* (13, 2). Posiblemente, esta segunda oposición trataba, en principio, sólo de la profecía, pues de ella y de las «lenguas» en la iglesia se ocupa todo el capítulo siguiente (1 Cor 14). Pero Pablo, o la fuente que él emplea, ha

ensanchado el sentido del tema, construyendo desde aquí un espléndido retablo de «virtudes» o poderes superiores que se pueden convertir en vicios y vacío (son nada, me hacen nada) si es que en ellas falta el amor. Los motivos son tres (como en otros casos) y están muy bien ensamblados, formando un tríptico armónico:

- b') Si «yo» tuviera profecía... En sentido externo, la profecía es algo que «se tiene», como cualidad que adviene, sin identificarse con la propia persona. Por eso, acabará diciendo el texto, «el que tiene profecía y no ama no es persona», es una profecía ambulante, pura máscara sin interioridad. Es evidente que los verdaderos profetas (como Jeremías o Juan Bautista, y el mismo Pablo, por no hablar de Jesús) habrían protestado, diciendo que no podían separar su entrega profética y su vida: para todos ellos, la profecía no era más que amor hecho persona. Pero Pablo sabe también que puede haber, y hay con frecuencia, una profecía separada de la vida, hecha negocio sin amor, como se ha dicho desde antiguo al hablar de los «falsos profetas», condenados con gran fuerza por el Evangelio (cf. Mt 7, 1; 24, 11 par) (28).
- c') Y si «yo» viera todos los misterios y toda la gnosis... La profecía, especialmente en los apocalípticos (como en los libros de Daniel o Henoc apócrifo),

(28) La señal del falso profeta no es que no se cumpla lo que dice, sino que lo cumpla él, pues su vida no es amor. Es evidente que una profecía sin amor lleva a la destrucción, tanto en plano político y militar, como social y eclesial.

está llena de *revelaciones*, de tal forma que, en tiempos de Jesús, los profetas eran considerados *videntes* que penetraban en los *misterios* (que expresan lo que ha de ser al fin de los tiempos) y en la *gnosis* (que es, en el fondo, el conocimiento del Dios escondido). En el Nuevo Testamento el vidente por excelencia es Juan, autor del Apocalipsis, que ha visto y ha dicho los misterios y conocimientos más hondos, centrados en el Cordero Sacrificado. Pues bien, Pablo dice no sólo que ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15, 3-7), sino que ha sido raptado al tercer cielo, donde ha visto y escuchado palabras indecibles (2 Cor 2, 1-11). Por eso puede hablar en primera persona, pues ha contemplado los misterios y la *gnosis*, es decir, la realidad más honda de lo cognoscible. Pero, al mismo tiempo, sabe que esa visión sin amor es «nada» (como destacó Juan de la Cruz) (29).

- d') *Si «yo» tuviera fe hasta para trasladar montañas...* Pasamos de nuevo del ver (misterios, *gnosis*) al tener, aplicado ahora a la fe. Estrictamente hablando, este lenguaje no parece propio de Pablo, que no concibe la fe como algo que se tiene (posesión de la que uno puede estar orgulloso), sino como *un modo de ser en Dios*, en gratitud y donación

(29) Pablo es absolutamente radical. Por un lado, admite la posibilidad de conocimientos arcanos (visiones, revelaciones). Por otro, afirma que sin amor son engaño, pura destrucción, de manera que convierten al vidente en nada (*outhen eimi*). El humilde amor es y hace ser al creyente; las visiones, en cambio, pueden convertirse en ideología y destruirle.

de vida. Pero aquí, lo mismo que en I Cor 12, 9, Pablo habla de fe (*pistis*) como de un don especial, propio de algunos que pueden hacer cosas milagrosas, en el sentido de aquella *fe que mueve montañas*, de la que trató el mismo Jesús (Mt 17, 20 par). Pues bien, esa fe puede vaciarse de sí misma, siendo pura realidad externa sin amor, como sabe el mismo Evangelio (cf. Mt 7, 22). Sólo se podría hablar del gesto externo de las montañas que cambian de sitio y de milagros diabólicos (de los que trata el relato de las tentaciones: Mt 4 par), sin amor. Pues bien, un milagro sin amor no sirve nada, sino que es destructivo (30).

- e') *Y si yo repartiera todos mis bienes...* De las lenguas (mística) y de la profecía (visiones poderosas) pasamos al nivel de la comunicación económico-personal. Muchos piensan que todo se arregla en el mundo con dinero, desde la guerra de Afganistán, hasta la delincuencia de Estados Unidos o el terrorismo de Euzkadi. Es claro que en parte tienen razón, como la misma Biblia sabe cuando pide que demos a los pobres aquello que tenemos, para que así puedan saciar sus necesidades (cf. Mc 10, 17-22; Mt 25, 31-46). Pero el simple «dar» material no es suficiente, como

(30) Algo así está sucediendo en nuestro mundo. Los hombres tienen técnicas, poderes que antes no podían ni siquiera imaginarse. La misma Iglesia ha sabido crear medios, instituciones de diverso tipo, de manera que viene a presentarse como poderosa. Pues bien, todo eso es nada (*outhen*) y menos que nada, pues destruye al hecho que ha sido creado para el hombre y sin amor se niega a sí mismo.

saben los textos anteriores: hay que dar como Jesús (cf. Mc 10, 17-22), iniciando un camino que lleva no sólo a la mesa común sino a la acogida de los extranjeros y a la liberación de los encarcelados (Mt 25, 31-45). En el fondo del relato de las tentaciones parece expresarse un Diabolo «panadero y político», es capaz de convertir las piedras en pan y de organizar el mundo según ley (sistema), pero en contra del amor; con el fin de tener a todos mejor sometidos (Mt 4; Lc 4).

En esa línea se sitúa este pasaje, que lleva hasta el límite el *engaño del dinero*, que destruye el amor; pues sólo se busca a sí mismo bajo apariencia de bien, y el *engaño del martirio*, cuando se convierte en modo de auto-elevación, forma de satisfacción egoísta a costa de los otros. Este es el lugar de la patología del amor; el lugar del engaño supremo de los que parecen emplear medios mejores y más desprendidos (costosos) para así imponerse por encima de los otros.

Don y riesgo de patología económica: «si repartiera todos mis bienes...». Pablo emplea aquí una palabra muy precisa (*psômisô*), que significa entregar las posesiones (*ta hyparkhonta*) para alimentar a los necesitados, quedando así sin nada, en pobreza absoluta. Se ha dicho que el hombre es «lo que tiene» y que la vida ha de expresarse en forma de «generosidad económica», superando las leyes de un sistema como el de este tiempo (neo-liberalismo), que tiende a la ganancia de sí mismo y de sus privilegiados, mientras una tercera parte de la Humanidad está sufriendo en el límite del hambre y de la muerte. ¿No sería bueno que aquellos que tienen lo dieran todo para bien de los necesitados? ¡Evidentemente! Pero en el fondo de ese gesto puede esconderse una trampa: un deseo de dominio más alto,

un egoísmo (31). Pues bien, en contra de eso, Pablo sabe que el dar verdadero, en un nivel de humanidad mesiánica, sólo tiene sentido cuando es gratuito, sin más finalidad que el dar y compartir y dialogar, en igualdad y amor.

Don de la vida y riesgo de patología martirial: «y si entregara mi cuerpo para ser quemado». El libro de Job ha destacado ya la diferencia entre tener o perder unos bienes externos y dar la propia vida. Pues bien, Pablo ha querido destacar ese motivo, realizando uno de los análisis más poderosos del amor que nunca se hayan hecho. Se ha dicho desde antiguo que el martirio es la prueba suprema de fidelidad: «nadie tiene más amor que el que da la propia vida por sus amigos» (Jn 15, 13) y aún más «por sus enemigos» (cf. Rom 5, 10; 8, 32). Pero en el fondo de ese «don de la vida» puede haber y hay a veces un engaño más alto, allí donde uno se sacrifica con el fin de mostrar su propia razón o su superioridad, no por el bien de los demás, en amor gozoso, abierto a todos. Esta *patología martirial* es más común de lo que se cree y así aparece en los penitentes que se buscan a sí mismos en su penitencia. Este es el sacrificio de aquellos familiares-funcionarios que viven de manera austerísi-

(31) Así lo ha descubierto la tradición de la Unción de Betania (Mc 14, 3-9 par), donde los apóstoles critican a la mujer porque ha derrochado un dinero que podía haberse dado a los pobres, mientras Jesús la defiende: «pobres los tendréis siempre entre vosotros, de manera que podréis hacerles siempre el bien...». Hay cien maneras de dar a los pobres humillándoles, haciéndoles sufrir su propia carencia o inferioridad, para sentirnos así nosotros «mejores» al darles. La caridad se convierte en una forma de dominio más sutil y más duro, que puede realizarse incluso desde dentro del mismo sistema, para mantener la propia superioridad moral o ideológica. Este peligro puede ser especialmente agudo en grupos como los de la Iglesia, que se sienten «bien» al dar y que dan «para así asegurar su propia salvación».

ma, pero luego pasan factura de aquello que han hecho y humillan a los receptores de sus beneficios... (32).

Pablo nos ha dejado casi sin aliento, al buscar y descubrir así los riesgos de una vida eclesial sin amor, en esos tres campos privilegiados de la mística, la profecía y la acción social. Todo se puede corromper, pero la *corrupción de lo mejor (que es el amor) viene a ser lo peor*, como sabe la tradición antigua. Y así culmina la parte negativa del argumento de Pablo, que nos ha estado hablado del amor como si hablara de Dios (y de eso hablaba); por eso lo ha presentado de manera negativa, pues de Dios sabemos mejor lo que no es que lo que es. A partir de aquí hablará del amor en forma positiva.

6. I Cor 13, 4-7. CUALIDADES DEL AMOR. UN CANTO EMOCIONADO

Dentro de un esquema puramente argumentativo, hubiera sido lógico que Pablo volviera a tratar ahora de las tres cuestiones anteriores, pero de manera positiva, presentando las condiciones y efectos del amor en el contexto de la mística, la profecía y la entrega de la vida, para aplicarlo luego a la dispu-

(32) Hay personas que son capaces de dejarse quemar, para así mostrar que son superiores: para ganar el propio cielo y para imponerse mejor sobre los otros. Desde este fondo pueden entenderse algunos «falsos mártires», no sólo fuera, sino dentro de la Iglesia (que es donde los está mirando Pablo). Algunas «religiones políticas» han cultivado y siguen cultivando este tipo de mártires sin amor (o con amor equivocado), como serían algunos «kamikazes» y «terroristas» que mueren por su idea, sobre todo dentro de una tradición religiosa, por otra parte, admirable, como es la musulmana (estoy pensando en héroes-mártires-asesinos de las Torres Gemelas: 11 de septiembre de 2001).

ta eclesial entre partidarios de las lenguas y la profecía. Pero no lo ha hecho, sino que ha venido a situarse en otro plano, elevando una especie de canto genérico al amor. De todas formas, este modo de cambiar de nivel no es nuevo, sino que responde (lo mismo que en Rom 11, 33-36) a la imposibilidad de mantenerse en el nivel de los argumentos anteriores.

Más extraño parece el hecho de que Pablo no elabora los rasgos positivos del amor a partir de Dios (como en Rom 11, 33-36), ni desde Cristo (como en otras ocasiones, Rom 5), sino a través de este *encomio* de tipo general, que parece desvinculado del contexto. El encomio era un género literario que los moralistas empleaban en sus discursos sobre las virtudes y los propagandistas políticos utilizaban en sus alabanzas oficiales al Imperio romano o a los emperadores o reyes en concreto. Pues bien, Pablo ha utilizado aquí este género literario y estos términos, que son en parte convencionales, para cantar la alabanza de algo que no podría decirse de otro modo, esto es, del *ágape* o amor (33).

Este es un canto al *agapé*, al amor que se abre a los enemigos, siendo, al mismo tiempo, muy cercano, propio del grupo de creyentes. Este es el amor totalmente gratuito (como se mues-

(33) Para los griegos y romanos el amor tenía otros nombres y rasgos. Era *philia* (unión entre amigos), *erós* (amor de atracción) o *adelphotes* (hermandad...). Pues bien, los cristianos, partiendo de la experiencia de Jesús, han puesto de relieve y empleado una palabra menos usual del griego antiguo (*agapé*), que había sido utilizada en algunas ocasiones por los traductores helenistas de la Biblia (los LXX). Así podemos afirmar que *agapé* (en castellano solemos emplear *ágape*) es una palabra nueva, propia del lenguaje cristiano, que puede utilizarse para hablar del amor a los mismos enemigos (uso especial de los sinópticos) y de la unión comunitaria (que se concretiza sobre todo en el *ágape* de la cena compartida, eucaristía). Ambos casos tienen algo en común: la experiencia de gratuidad, la concreción y el sentido de fuerte cercanía, frente al *eros* (más sexuado) y la *philia* (más de grupo).

tra en la entrega de Jesús), pero, al mismo tiempo, creador de Iglesia, siendo, por tanto, capaz de unificar a los diversos miembros de un grupo. Es necesario que tengamos esto en cuenta para entender lo que sigue. Pablo no está hablando aquí de una pura emoción sentimental, ni de un principio de unidad erótico-filosófico (como hace Platón en su *Banquete*); tampoco habla de la vinculación de un grupo de personas que forman parte del mismo pueblo (como hace la Ley del judaísmo). Habla del amor que es cercano y gratuito, siendo, al mismo tiempo, principio de unidad social de la Iglesia, que se abre a todos los humanos. Este es, por tanto, un amor *ministerial*, siendo, al mismo tiempo, amor de libertad, desde Jesús. Estos son sus rasgos, que presentamos siguiendo el esquema de la misma traducción:

1. El amor tiene gran ánimo, el amor es bondadoso.

He querido mantener el sentido más preciso en la primera palabra, que se dice en griego *makro-thymía*, que significa de *thymos* o ánimo grande. Según eso, el amor es animoso, longánime. Muchas traducciones ponen *paciente*, en el sentido de capaz de aguantar y mantenerse. Ambos sentidos, el más activo (animoso, longánime) y el más receptivo (paciente), son apropiados y expresan la capacidad de aguante y la potencia creadora del amor; que se mantienen allí donde todas las restantes cualidades fallan o se acaban. En ese sentido decimos que es bondadoso (*khresteuetai*), con el matiz de útil: aquello que siempre sirve y siempre vale (34).

(34) Así ha destacado Pablo el carácter originario del amor; realidad y valor primero en el camino de la vida, tal como Dios la ha creado. Ni las experiencias místicas, ni la profecía, ni la entrega martirial pueden ponerse en el principio. El punto de partida y cimiento donde se asienta el camino de los hombres es el amor; que da sentido y validez a todo.

- 2. No tiene envidia, no se jacta, no se engríe.** De las notas positivas (es animoso, bondadoso) pasamos a las negativas, que nos irán acompañando a lo largo de todo el encomio (núms. 2, 3, 4), pues del amor decimos mejor lo que no es que lo que es. Da la impresión de que dominan los aspectos negativos, de manera que el amor consiste en superarlos. El primer mal que el amor debe superar es la envidia (*dsélos*), que consiste en enfrentarme con los otros para destruirles (pues siento que me impiden ser yo mismo) o para utilizarles, poniéndoles bajo mi dominio. Frente a la envidia está el descubrimiento gozoso del otro en cuanto distinto, y el gozo de que sea, de que viva, de que triunfe. En este sentido, el amor nos capacita para salir de nosotros mismos, transformando la envidia «mimética» (que nos hace vivir a costa de los otros, dependiendo de ellos o luchando contra ellos) en comunión gratuita. Por eso, el amor no se jacta ni engríe, es decir, no se encierra en sí mismo, para imponerse ante los otros, en gesto de miedo perpetuo (tengo que elevarme siempre a mí mismo para sentirme seguro), sino que al gozarse en los otros descubre también su propio valor y no tiene que luchar por conseguirlo ni imponerse sobre los demás.
- 3. No se porta indecorosamente, no busca su propio provecho.** Portarse indecorosamente se dice en griego *a-skhémonein*, romper el «esquema» o la forma apropiada de existencia, en otras palabras, quebrar el equilibrio de la vida, romper una armonía que nos permite convivir. En sentido positivo, eso significa que el amor vincula, traza puentes, de manera que ofrece a cada uno un lugar en la vida, un espacio decoroso y digno, en humanidad, distinto para cada uno, apropia-

do para todos. De todas maneras, el *skhêma* (=esquema o decoro) del amor, puede resultar distinto en las diversas circunstancias, de manera que lo que en un momento o lugar parece decoroso (que las mujeres vayan muy veladas en la calle o que no asuman trabajos público) resulta indecoroso en otros. Hay, sin embargo, un decoro fundamental, que se expresa en la segunda parte del texto: «no busca su provecho propio». Esta es la melodía firme, esta la base del amor: que cada no busque el bien de los otros, no el propio, que piense, sin cesar, en lo que al otro le conviene, no según mi esquema, sino según el suyo. Para eso es necesario que el amor dialogue, que dialoguemos en igualdad, escuchándonos unos a los otros, para así conocer lo que nos piden o quieren de nosotros. Amar es no buscar la propia razón, sino dejar que el otro me diga la suya, quedándome en sus manos.

- 4. No se irrita, no piensa en el mal.** En el caso anterior se suponía que hay un orden o decoro, que se expresa allí donde se busca el provecho ajeno. Ahora se supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación, un *paroxismós* o paroxismo de violencia desatada. Los apocalípticos eran expertos en descubrir los cauces y meandros de una ira, irritación y rabia que parecía amenazar la existencia de los hombres sobre el mundo. Pues bien, Pablo descubre que contra la irritación sólo existe un remedio: el amor que se expresa y mantiene en forma de concordia, conforme a la experiencia de los frutos del Espíritu (amor, gozo, paz: Gal 5, 22). Sólo en este contexto se puede añadir: no piensa en el mal, no toma en cuenta el mal que se le hace. Esta formulación nos lleva al centro del Sermón de

la Montaña, donde Jesús nos pide que no respondamos al mal con lo malo, sino que perdonemos a los enemigos (Lc 7, 27-36). Así lo ha dicho el mismo Pablo en Rom 12, 17, al proclamar el perdón que nace del amor y que supera la violencia con la paz interior (no se irrita) y que renuncia a una respuesta de violencia. El hombre que ama recupera de algún modo la inocencia primera del Paraíso: ni siquiera piensa en el mal, pues es como si no fuera; piensa sólo en lo bueno y así goza, haciendo gozar a los otros.

- 5. No se alegra de la injusticia, sino que se alegra con la verdad.** Frente a la envidia, falta de decoro e irritación anterior, se eleva ahora la *injusticia*, como riesgo básico de un mundo amenazado por la mentira y lucha de todos contra todos. *Injusticia* (*a-dikia*) es aquello que va en contra de la *dikaiosyne*, tanto en el sentido griego más extenso (orden social), como en el bíblico más hondo, que Pablo ha puesto de relieve: la acción salvadora y gratuita de Dios. Es evidente que la injusticia existe y se extiende, como sabe Rom 1, 18 cuando habla del pecado de los hombres que, por su injusticia, han impedido que la verdad (*alétheia*) de Dios se manifieste. Aquí tenemos las mismas palabras. *Alegrarse en la injusticia* significa asumir la maldad de los hombres y aprovecharse de ella, para provecho propio. Frente a esa alegría del mal, que extiende y ratifica sobre el mundo la violencia, se eleva aquí, ya en forma positiva, *la alegría por la verdad*, entendida como gozo más alto del amor. Lo opuesto a la injusticia no es sin más la justicia, sino la *verdad o fidelidad de Dios*, que se expresa divino al amar, fundando así la más alta alegría que consiste en vivir en transparencia. Volvemos así al

tema de fondo que Jn 15, 15 había proclamado en términos de amor-*philia* (amistad): «no os llamo siervos, sino amigos; porque os he comunicado todo lo que Dios me ha dado». Esta es la verdad, esta la alegría del amor: la limpidez, que nos permite comunicarnos con Dios y entre nosotros mismos.

- 6. *Todo lo cubre, todo lo cree, todo lo espera.*** Se ha solido decir «todo lo soporta» y la traducción es buena, pero he querido mantener el matiz de «cubrir», vinculado al sentido originario de la palabra *stegé* (cubierta, tejado), de la que proviene el verbo que se emplea aquí (*stegei*). Igual que un tejado cubre la casa y permite que sus habitantes vivan al resguardo de viento y lluvia, así el amor resguarda y cubre a los amantes para siempre. El amor es esa cobertura de Dios que mantiene protegida nuestra vida, libre de la irritación y la tormenta de los tiempos, en fe y en esperanza. Por eso se añade que el mismo amor *lo cree todo, todo lo espera*. Fe y esperanza son, según eso, expansiones del amor; porque sólo el amor es capaz de confiar siempre (de ponerse en manos de Dios, estando en manos de los otros) y de mantenerse a la espera, sabiendo que la vida es camino de Dios. El texto ha repetido tres veces una palabra esencial (*panta*), que hemos traducido por *todo*, pero que, en sentido estricto, significa también *siempre* (35).

(35) Así podíamos haber dicho que el amor cubre siempre, cree siempre, espera siempre, vinculando el aspecto más temporal (siempre) y el más espacial (todo) del amor interpretado como realidad total, pero creadora y liberadora. Hay un todo dictatorial, como vienen destacando de un modo especial los filósofos judíos: un todo que oprime y que somete por igual a todos. Aquí, en cambio, tenemos un todo de amor que cubre y protege, permitiéndonos vivir en gratuidad.

7. Siempre permanece. En este último caso, que es conclusión y culmen de desarrollo anterior, debemos traducir el *panta* (que antes era «todo») por *siempre*, diciendo que el amor *siempre permanece*, como realidad primera y final, que se identifica con Dios y que se expresa en forma de camino duradero, de plenitud, para los hombres. Al decir que permanece (*hypomenei*) no estamos indicando simplemente que aguanta de un modo pasivo, sino que se mantiene firme, de manera activa, siempre y en todo (dando así el doble sentido a la palabra *panta*). Quizá pudiéramos añadir que el mismo amor es esa paciencia creadora, dando a esa palabra el sentido que tiene el nombre de la misma raíz (*hypomoné*) en el libro del Apocalipsis: en medio de la gran lucha de historia permanece y triunfa la paciencia de Dios, que se revela en los creyentes, es decir, en aquellos que mantienen el amor del Cordero sacrificado. Todas las realidades del mundo cambian, todas se acaban y mueren. Sólo la paciencia activa queda, como presencia y permanencia de un amor; que todo lo cubre, lo cree y lo espera, superando así el desgaste del tiempo y revelando en medio de esta vida de pruebas el rostro y gozo de Dios.

Hemos concluido el comentario de los siete pasajes del texto anterior (13, 4-7) con la palabra Dios, y ahora retomaremos el tema y diremos que Dios ha sido su sujeto operante verdadero del pasaje. Donde el texto dice amor podríamos poner Dios y decir que es animoso, bondadoso... hasta afirmar al fin que siempre permanece. De esa forma, este canto al amor puede entenderse como verdadera *teodicea*: justificación del ser y obrar de Dios.

7. I Cor 13, 8-13. EL AMOR NUNCA CAE. EXILIO Y PATRIA

El canto anterior terminaba diciendo que *el amor lo cubre todo* (como tejado firme, que cobija lo que está bajo su amparo) y *siempre permanece* (porque tiene el poder de la paciencia duradera de Dios). El nuevo pasaje retoma ese motivo, para desarrollarlo de un modo consecuente. Por eso empieza con una frase programática, que condensa lo anterior e inicia lo que sigue: el amor nunca cae (*oudepote piptei*). Las realidades de este mundo se derrumban, todas caen con el tiempo (con el tiempo), como sabe la apocalíptica, que emplea con gran abundancia ese verbo (*piptô*, caer; derrumbarse), cuando alude a la «catástrofe» del fin de los tiempos. Esta experiencia de la fragilidad de las cosas que se derrumban y caen angustiaba al hombre antiguo, lo mismo que al moderno: da la impresión de que queremos resguardarnos, para no morir; a través de las cosas que hacemos, de las guerras que emprendemos, de las riquezas que ganamos... Pero todas pasan y caen. Sólo el amor permanece sin derrumbarse (36).

Mueren las viejas culturas de pueblos milenarios, grandes partes del mundo se desangran en hambres y guerras visibles o escondidas, los Estados modernos de Occidente están per-

(36) La sensación del tiempo que pasa, del mundo que acaba y se muere, se ha hecho especialmente dolorosa en esta edad moderna, en la que estamos obsesionados por la permanencia, de tal forma que queremos tapar y borrar lo que pueda recordar la muerte. Moramos sin duda en un mundo que acaba: la caída de las Torres Gemelas (11 de septiembre de 2001) nos ha hecho ver mejor aquello que ya sabíamos y temíamos: nuestra época se derrumba y no hay nada ni nadie en el mundo que pueda evitar su caída y su ruina.

diendo su justificación, avanza la marea de nuevos pueblos pero, sobre todo, avanza y crece el *huracán de globalización*, que parece arrasarlo todo en su violencia y muerte. Muchos piensan que la misma Iglesia milenaria, en sus formas actuales, se encuentra herida de muerte, lo mismo que el tipo actual de religión musulmana. Pues bien, en este contexto de trance y gran acabamiento en el que muchos (una mayoría) repiten, quizá sin saberlo, las palabras viejas de «comamos y bebamos que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32), se eleva nuestro texto y dice: *el amor nunca cae*. Esta permanencia del amor define la escatología de 1 Cor, que Pablo expondrá de manera temática en un capítulo siguiente (1 Cor 15). Ahora queremos evocarla, de manera inicial, a la luz de todo lo anterior. Esta escatología del amor se divide en cuatro partes. Las tres primeras están relacionadas en forma de tríptico (a, b, a'), en torno a la figura del niño que crece y se hace hombre perfecto. La última ofrece una especie de resumen de lo anterior, a partir del sentido de las tres virtudes teologales (fe, esperanza, amor).

- a) *De la profecía imperfecta a la plenitud del conocimiento* (13, 8-10). El argumento anterior (1 Cor 12) y el que sigue (1 Cor 14, que trata de los carismas y ministerios en la Iglesia) ha estado girando en torno a la profecía y al don de lenguas, como sabemos ya. Ambos dones han aparecido antes ambiguos, pues podían desligarse del amor y convertirse en apariencia y nada (13, 1-3). Pues bien, ahora aparecen como imperfectos en un sentido histórico, en unión con la *gnosis* o conocimiento del misterio:
 - a') La profecía desaparecerá, las lenguas cesarán, la *gnosis* desaparecerá.
 - b') Pues sólo conocemos en parte y sólo en parte profetizamos.

- c') Pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial.

En un primer momento a) profecía, don de lenguas y *gnosis* (conocimiento profundo de la realidad) parecen distinguirse. Pero luego se interpretan como *profecía*, en el sentido de *conocimiento parcial*. Es como si viviéramos en un mundo tanteante que aspira, sin embargo, a la plenitud, entendida como lo perfecto (*teleion*). Pues bien, esa perfección, a la que aspira el cosmos (cf. Rom 8), se identifica en el fondo con el amor. Por eso, cuando el amor entero venga y se revele acabará lo que ha sido parcial.

- b) *Ejemplo del niño que se hace mayor* (13, 11). Los evangelios sinópticos han dado al niño un sentido y estatuto religioso, haciéndolo signo del Reino de Dios, con todos los pequeños de la tierra (cf. Mc 9, 33-37; 10, 13-16). Pablo, en cambio, ha empleado esta imagen en otro sentido: el niño es heredero de los bienes del padre, pero mientras es menor de edad se encuentra sometido a los poderes de este mundo, que son como administradores y ayos que organizan y resuelven las cosas en su nombre; sólo cuando alcance la mayoría de edad, el niño podrá ser dueño de sí mismo y decir «Padre» en libertad de amor (Gal 4, 1-7). La misma experiencia subyace en nuestro texto:

Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño.

Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño.

La profecía, como el don de lenguas y la *gnosis* de este mundo, son experiencia y tanteo de niño, que no logra ser dueño de sí mismo, que vive a medias, bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de los mayores. Pues bien, el amor se interpreta en este contexto como *mayoría de edad*, el descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida. Pablo utiliza aquí un lenguaje que después se ha hecho común en la filosofía de la ilustración: los hombres de otros tiempos eran como niños, incapaces de amar y de vivir en libertad; por eso se hallaban sometidos a los poderes políticos y sacrales que merecían y que ellos mismos habían suscitado; Jesús, en cambio, significa para Pablo el descubrimiento del amor adulto, la mayoría de edad para los hombres que se hallaban antes sometidos a un tipo de leyes infantiles (propias del judaísmo).

Pablo está empleando aquí una imagen que puede y debe interpretarse en dos sentidos. Por un lado sabe que este es *ya tiempo de amor*, tiempo de Jesús, que nos ha liberado de la ley (como decía Gal 4 y todo Rom). En este sentido, el Evangelio es la experiencia de la gracia que supera el juicio de la Ley y nos permite vivir desde ahora en plenitud humana: el amor es por Jesús la verdad de la experiencia humana. Pero, en otro sentido, sabe que el amor completo y la adultez perfecta se consigue sólo en el futuro. Por eso vuelve a presentar la esperanza escatológica.

- a') *Vemos como en un espejo. Plenitud de Dios (13, 12-13)*. Este pasaje vuelve al tema del conocimiento parcial (de ahora) y perfecto (del final) que destacaba el texto anterior a), pero lo hace de manera más explícita y teológica, como culmen de esta sección y de todo 1Cor 13.

Ahora vemos por un espejo, en enigma, entonces, en cambio, cara a cara.

Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré como he sido conocido (37).

El *ahora*, tiempo de este mundo, definido antes por la profecía y el don de lenguas (con un conocimiento imperfecto), aparece aquí simbolizado por la imagen de un *espejo borroso*, que no nos permite descubrir el sentido más hondo de la realidad. Esta imagen nos sitúa ante uno de los grandes motivos simbólicos del tiempo antiguo, tanto en perspectiva helenista como judía: no logramos descubrir la realidad en sí, sólo vemos imágenes borrosas, enigmáticas, de forma que tenemos que estar como «adivinando» la verdad oculta. Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quieren ser grandes un día y conocer lo que ha sido y será, para volverse dueños de sí mismos. Pues bien, en medio de este mundo enigmático tenemos una seguridad superior, algo que es firme, la certeza del amor, que es como adelanto del futuro, comienzo de paraíso (38).

Ese adelanto parcial pero verdadero, enigmático pero firme, del futuro es el amor. Por eso Pablo ha podido trazar de dos

(37) Las dos frases repiten el mismo esquema, que marca el sentido del tiempo, entre un *ahora* (*arti*) definido por una visión parcial y un *entonces*, *con sentido de futuro* (*tote*), que abre la plenitud de nuestra vida. La primera está formulada en primera persona del plural (con un nosotros inclusivo) y la segunda en primera persona del singular (con un yo abarcador). Ambas son abismalmente profundas y plantean una serie de temas que aquí sólo podemos apuntar.

(38) Esta es la certeza radical de Pablo que, siendo judío, puede acercarse hasta los límites del mejor helenismo (la imagen del espejo), pero no para perderse en discusiones filosóficas, sino para decir que en Cristo poseemos ya en realidad aquello que esperamos, que Heb 11, 1 identifica con la fe (sustancia de las cosas esperadas).

formas paralelas la verdad del futuro: *veremos cara a cara*, conoceremos como somos conocidos... Veremos cara a cara significa que encontraremos a Dios en amor, conforme a la imagen de bodas finales que Ap 21-22 ha desarrollado: toda la historia humana ha sido un camino que lleva a ese encuentro. Así puede añadir que *conoceremos como somos conocidos*, es decir, veremos a Dios como él nos ve, penetraremos en el misterio de su conocimiento total, entendido en claves israelitas, en forma de comunión de amor.

8. I Cor 13, 13; I Cor 14. SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN. UN AMOR PARA LA IGLESIA

Así llegamos a la síntesis final. Pablo ha dicho todo. Sólo le queda retomar el argumento y resumirlo, desde la perspectiva de las tres virtudes teologales, que definen la vida del cristiano: «Permanecen, pues, la fe, la esperanza y el amor; estas tres realidades, pero la más importante de todas es el amor» (13, 13). Permanecen significa «son»: importan y definen la vida del cristiano y del hombre en cuanto ser de comunión. Ellas nos sitúan ante la totalidad del mensaje de Pablo y de la tarea de la Iglesia. Por eso, si quisiéramos comprenderlas en plenitud, deberíamos estudiarlas en concreto y por extenso, desde el conjunto de la obra de Pablo. Pero de esa forma desbordaríamos los límites de nuestro trabajo. Hemos querido estudiar el amor en I Cor 13 y lo hemos hecho y a manera de conclusión podemos afirmar con Pablo: «Lo más importante es el amor», pues desde el amor y por amor se entiende el resto del misterio.

Con las últimas palabras de su texto, Pablo ha llegado a un *fortísimo*, a la nota más alta de todas las posibles, dentro de la

melodía y música de la realidad social y del misterio cristiano. Este es el *climax*, la cumbre de todo lo sensible y lo decible y así parece que después no hay nada. Pero la vida sigue, la historia de los problemas continúa. Por eso, como bajando de su éxtasis de amor, Pablo tiene que volver a los problemas de organización concreta de la Iglesia de Corinto, que ha dejado esbozados y pendientes al final de 1Cor 12. Nuestro canto (1Cor 13) ha sido como un paréntesis de profundización, el centro del tríptico que Pablo emplea para indicar la organización de la Iglesia de Corinto. Ahora, desde la profundidad así lograda, puede volver a los temas concretos de la Iglesia, que siguen siendo las disputas entre los especialistas en las lenguas (don extático, oración contemplativa) y los partidarios de la profecía.

Esto es como bajar de nuevo a la arena de los problemas diarios, después de haber celebrado las bodas de gozo del cielo. La gran teoría (1Cor 13) ha sido necesaria, pues sin ellas corremos el riesgo de confundirlo todo y perdernos en disputas de barrio, de grupo pequeño. Pero luego, clara la «teoría», siguen siendo importantes esas pequeñas discusiones entre místicos y profetas, pues ellas pertenecen a tarea y camino de cada día. Esto ha distinguido a Pablo de otros posibles teóricos, que han hecho el canto al amor; pero luego han sido incapaces de organizarlo en la vida de cada día, y no han podido aplicarlo a los temas del grupo o la parroquia, el sindicato o la organización. Es evidente que los problemas de aquel tiempo son distintos de los nuestros, pues el lenguaje y condiciones de vida han cambiado. Pero si los miramos con más detenimiento podremos descubrir que sigue habiendo un choque entre místicos de lenguas y profetas de transformación social.

Por *místicos de lenguas* entendemos hoy a los que quieren resolver los temas del mundo con palabras de sabiduría inspirada desde arriba. Es posible que ellos se sientan inspirados para resolver por revelación los temas y disputas de la Iglesia, pero corren el riesgo de establecerse como un poder sacral, por encima de la comunidad, olvidando sus problemas reales y dictando sus respuestas desde fuera.

Los *profetas de la transformación social* serían, en cambio, aquellos que intentan transformar el mundo sólo con acciones y servicios exteriores. Ellos corren el riesgo de dar los bienes e incluso la vida, pero sin amor. De esa manera pueden terminar cayendo (igual que los místicos) en manos del puro sistema que domina de manera universal sobre la tierra.

Aquí podemos quedar, entre el sistema por un lado y el fanatismo por otro, de forma que algunos se sienten cansados de una larga historia que parece haberles conducido al gran fracaso en que estamos. En este contexto resulta importante la figura y palabra de Pablo, tal como lo indica nuestro texto.

El problema de Pablo en Corinto parece haber sido la disputa entre tensiones creadoras (místicas, proféticas, organizativas...); su tarea consistía en crear comunidad, un grupo humano en que merezca vivir, por encima de los buenos grupos anteriores (judáismo, helenismo, Roma), un grupo abierto a todos, con una revelación nueva de vida, que es el amor: Así lo destacó, así lo hizo, moderando a unos, encauzando a otros, dirigiendo a todos al lugar donde es posible el encuentro de amor entre personas concretas, en los barrios duros del puerto de Corinto, lleno de traficantes y prostitutas, trabajadores y parados. Precisamente allí, en la periferia de la gran ciudad de cruce, griega y romana, oriental y occidental, de maleantes y

judíos, pudo crear Pablo una comunidad de amor que ha sido y sigue siendo ejemplo para las Iglesias posteriores.

Posiblemente pocos se darían cuenta, no lo advirtió ninguno de los grandes del lugar, armadores y soldados, políticos y curiosos. Así lo muestra el mismo APULEYO cuando escribió, algunos años más tarde, su libro sobre la perversión y conversión de los humanos (*Asno de Oro o Metamorfosis*), poniendo en Corinto el infierno de los amores falsos, de la mentira judicial, del asesinato y la prostitución de toda la ciudad. No se dio cuenta de que Pablo había pasado por allí, creando una comunidad de amor; abierta a todos los humanos (39).

En el estercolero de Corinto, lugar donde paraban y se estancaban todas las olas de malicia y muerte de un Imperio, que empezaba a perder su rumbo, plantó Pablo la semilla de Jesús, en una comunidad llamada a comprenderse en amor; condensando en un texto como el nuestro (1Cor 13) el más hondo misterio de la vida. En esa línea han de seguir los militantes cristianos de hoy día, que deben entrar nuevamente en los temas de siempre, desde la luz que les ha ofrecido el evangelio, en estos tiempos de crisis del sistema. Las cuestiones del trabajo y la solidaridad, del Primer Mundo y del Tercero, del terrorismo del sistema y de los terrorismos de los marginados, de los nacionales y los extranjeros, de los legales e ilegales..., siguen siendo dolorosos, pero después de haber leído a Pablo (1Cor 13) pueden entenderse y resolverse mejor, sin duda alguna.

(39) He desarrollado el tema de la perversión total de Corinto, según APULEYO, en *Hombre y Mujer en las Religiones*, EVD, Estella, 1997.

LA TEOLOGÍA Y EL TESTIMONIO DE LA CARIDAD

ELOY BUENO DE LA FUENTE

Facultad de Teología del Norte de España
(Sede de Burgos)

Desde sus inicios el testimonio de la caridad ha sido un rasgo característico de los cristianos. Más aún constituyó una de las motivaciones fundamentales para la conversión de muchos paganos. Se trataba de un modo de comportamiento que brotaba espontáneamente de la propia fe, como expresión máxima de la novedad abierta por el anuncio del Evangelio del Reino y de la Pascua. A lo largo de los siglos la Iglesia ha conservado la misma lógica y permanentemente han surgido abundantes vocaciones que consagraban su vida al servicio de los más pobres y necesitados. La teología y la espiritualidad han acompañado y sostenido esta opción radical, distintiva de la novedad cristiana.

Esta relación espontánea entre vida de fe y testimonio de la caridad, sostenida y acompañada por la teología, se ha visto alterada en los tiempos recientes. El sentido, el alcance y las implicaciones de esta alteración debe ser captada en su peculiaridad para comprender las tensiones y las exigencias de la relación entre teología y servicio de la caridad. De este modo no sólo nos adentraremos en el corazón de la fe cristiana y de la misión eclesial, sino que percibiremos además con claridad algunas de las cuestiones candentes y de las amenazas larvadas de la actual

encrucijada eclesial. En esas encrucijadas la teología tiene que asumir su responsabilidad y prestar su servicio eclesial.

Las razones de esta alteración proceden de una doble fuente: las circunstancias históricas y la propia originalidad cristiana. Por un lado, la evolución de las circunstancias sociales y económicas, y especialmente el modo de interpretarlas, nos ha hecho ver que la situación de los pobres y de los marginados no es un hecho neutral o un dato aséptico, sino que es el producto de las decisiones humanas y del sistema estructural que tales opciones van generando. Con ello la teología queda confrontada con desafíos nuevos e inesperados. Por otro lado, la revelación cristiana, captada en toda su radicalidad y peculiaridad, hace ver el aspecto revolucionario y provocador de la realidad del Dios Trinitario, en cuanto comunión de amor, tal como se hizo patente en la historia concreta de Jesús y en su consumación pascual. Desde ese punto de mira se descubre que el cristianismo es *una historia que se encuentra permanentemente en sus inicios* porque resulta difícil (sobrehumano) a los creyentes seguir los senderos de unas exigencias tan radicales respondiendo a la vez a las situaciones históricas continuamente en movimiento.

Una vez desvelado el horizonte de nuestra reflexión vamos a ir desarrollando el proceso y el sentido de esa doble razón que hemos mencionado. Arrancaremos del testimonio de los primeros siglos para mostrar el cambio de la experiencia posterior y por ello los desafíos y las encrucijadas del presente.

I. EL TESTIMONIO DE LA CARIDAD COMO NOVEDAD CRISTIANA

La vida de las primeras comunidades cristianas ofrece un amplio abanico de expresiones del amor al prójimo, que se

refiere directamente a los miembros del propio grupo con apertura clara y decidida a quienes se encuentran fuera. La puesta en común de los bienes es presentada como el ideal a conseguir, tal como se refleja en el relato que ofrece Lucas en Hechos de los Apóstoles (Hech 2, 44-46). La concepción de la Iglesia como una familia, y por ello el reconocimiento recíproco de todos los bautizados como hermanos, constituía el presupuesto para que ninguno considerara cosa alguna como propiedad particular o privada. La experiencia de la fe, que debía ser celebrada en común, implicaba la participación en los bienes de este mundo.

La literatura epistolar refleja con viveza la misma convicción y la misma praxis. La interpelación y las exigencias que brotaban de los acontecimientos cotidianos hacían ver que la experiencia salvífica debía conducir a un modo concreto del ejercicio de la caridad. Los gálatas, por ejemplo, discutían sobre la actitud a adoptar respecto a los bautizados que no habían recibido la circuncisión. Ante este conflicto, que suscitó posturas tan encontradas, responde Pablo: en Cristo Jesús, del que todos participan por el bautismo, «ni vale la circuncisión ni vale el preputio, sino la fe que actúa por la caridad» (Gal, 5,6). Es como si el apóstol les dijera: ¿pueden darse exclusiones o marginaciones cuando se comparte una común experiencia salvífica?, ¿puede hablarse de fe si ésta no llega a acoger a los otros cristianos sin ningún tipo de condiciones o reticencias?, ¿puede darse una fe cristiana si no es como experiencia de un amor que se regala porque previamente se ha recibido gratuitamente?

Los ejemplos podrían multiplicarse para captar esa íntima fusión entre «fundamento teológico» y «compromiso práctico». Cuando los cristianos se reúnen para celebrar el ágape y la fracción del pan ¿no resulta un escándalo que los pudientes

consuman alimentos abundantes mientras los siervos y esclavos carecen de alimentos?, ¿no es un pecado contra la caridad dado que todos ellos van a participar del mismo Cuerpo de Cristo? En el marco de la vida cotidiana, ya que todo cristiano ha recibido su carisma particular, ¿no resulta incomprensible que cada uno defienda su particularidad frente a los otros?, ¿no ha de ser la caridad el más fundamental de los carismas que ha de contribuir por tanto a la edificación del único Cuerpo de Cristo que todos ellos forman?, ¿no ha de conducir la caridad a renunciar al propio interés en beneficio del bien común? Si se da una necesidad urgente entre los cristianos de Jerusalén, ¿no es obligación del resto de las comunidades realizar una colecta, según el ejemplo del mismo Cristo, que se hizo pobre a favor de todos a pesar de ser rico y poderoso? (cf. 2 Cor 8, 9)

La tradición joanea conjuga con la misma naturalidad las exigencias prácticas, el ejemplo de Jesús y el modo de ser de Dios: si uno tiene bienes de este mundo pero, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo puede decir que él permanece en Dios y Dios en él, dado que Dios es Amor?, ¿cómo puede considerarse cristiano si Jesús dejó como mandamiento principal que se amaran unos a otros? No puede haber fe al margen del amor, pues éste es garantía y contenido de la misma fe.

La carta de Santiago mantiene con más fuerza la tradición y la provocación profética, recogiendo el lamento y la reivindicación de los pobres y marginados. La fe en Jesucristo es incompatible con la acepción de personas. Es intolerable por ello que en la asamblea cristiana se preste una mayor atención a los ricos, atribuyéndoles puestos de honor; mientras que a los pobres se les coloca en cualquier sitio. Con la misma contundencia se reprocha la podredumbre de la riqueza de los pode-

rosos y se recoge el clamor de los obreros explotados (2, 1 ss.; 5, 1 ss.). El ejercicio de la caridad no puede por ello reducirse al ámbito de lo íntimo o de lo privado, sino que debe transformar también las relaciones colectivas, incluso en el ámbito social y económico.

Este modo de actuar no puede carecer de relevancia pública. Introduce una alternativa en medio del mundo, una posibilidad histórica aún por explorar; un signo levantado entre las naciones y los pueblos, la irrupción y anticipación de la nueva creación. El testimonio de la caridad *no* es por ello *estrategia pastoral o técnica misionera*. Es expresión espontánea de la fe, que no puede más que obrar por la caridad. Pero precisamente por ello es interpelación y llamada a la conversión, disposición a la acogida y a la hospitalidad, invitación a los de fuera para que se integren en un nuevo estilo de vida capaz de renovar los corazones y las estructuras sociales.

La primera epístola de Pedro refleja la vida difícil de una comunidad cristiana que despliega su vida en un ambiente hostil, y que por ello debe cargar con la incomprensión y la marginación por parte de sus conciudadanos. En tales circunstancias se corre el riesgo de reaccionar con amargura o con odio. Por ello el autor de la carta recomienda a los cristianos la comprensión de la propia vida como un testimonio que permita descubrir a quienes lo contemplan el horizonte de una nueva esperanza. Por eso nunca podrán devolver mal por mal. Más aún, deben estar dispuestos a padecer la injusticia antes que cometerla. Sólo de este modo podrán ser espejo del comportamiento del Jesús que murió como un cordero en el matadero. El amor ante quienes rechazan o critican a los cristianos es seguimiento concreto del Jesús que murió perdonando.

Este modo de comportamiento se prolongó en el tiempo y, según todos los historiadores, fue factor determinante de la expansión del cristianismo. Éste ejercía una fuerte seducción en amplios sectores de la población precisamente porque hacía experimentable en lo concreto el significado del amor. Gracias a ello la salvación y la vida nueva de la fe no son abstracción sino experiencia histórica. El cristianismo en principio estaba abierto a todos, sin establecer distinciones sociales: aceptaba al obrero manual, al esclavo, al proscrito, a los incultos, a los miembros de estratos ínfimos de la sociedad. Quienes se convertían tenían la certeza de ser acogidos en una fraternidad sin parangón en la sociedad contemporánea.

El cristianismo ofrecía a los desheredados de este mundo una esperanza en la felicidad eterna. Esto no era poco en una época de angustia espiritual y de miseria material. Pero no sólo esto. Los beneficios que aportaba la nueva fe no quedaban reducidos al otro mundo. El espíritu comunitario, acentuado por las amenazas y las persecuciones, se concretaba en la ayuda económica y en el apoyo en situaciones de desgracia. El amor al prójimo no es una novedad radical o exclusiva de la nueva fe, pero lo vivía con una intensidad llamativa y sorprendente. Como señala R. E. DODDS (1), la Iglesia ofrecía todo lo necesario para constituir una especie de seguridad social: cuidaba de huérfanos y viudas, atendía a los ancianos, se preocupaba de los incapacitados y de quienes carecían de medios de vida, establecía un fondo para funerales de los pobres y para las épocas de epidemia. Es significativo el hecho de que hasta los críticos de la nueva religión reconocen esta originalidad cristiana.

(1) E. R. DODDS: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975, págs. 178 y ss.

Ejemplo prototípico lo ofrece Luciano DE SAMOSATA en su relato sobre *La muerte de Peregrino*. Todavía en el siglo IV el emperador Juliano (2) indicaba que el éxito de los cristianos se debió a «su filantropía para con los extranjeros, su preocupación por el sepelio de los muertos y el pretendido rigor de su forma de vida».

2. LAS DIFICULTADES Y AMBIGÜEDADES DE LA HISTORIA

La espontaneidad y normalidad con que se manifiesta el ejercicio del amor en la vida de los cristianos deben ser situadas en su contexto, sin idealismos fáciles. Lo mismo debería decirse de su eficacia de cara a la conversión de los paganos. En uno y otro caso debe tenerse en cuenta que el testimonio cristiano se produce en una historia ambigua y ambivalente, pues quienes lo realizan son seres limitados y quienes lo contemplan están dominados por intereses y prejuicios que ofuscan su mirada y su capacidad de percepción. Estos datos tan elementales actuaban desde un principio y debe ser tenidos permanentemente en cuenta por la conciencia eclesial. En caso contrario se podría caer en una utopía desencarnada y se podrían suscitar expectativas inmoderadas que posteriormente generarían desánimo o frustración. En el discernimiento y en la integración de esta dialéctica la teología debe aportar una contribución necesaria, irrenunciable.

Respecto a lo primero, se debe evitar el falso idealismo de las utopías. El mismo relato de Hechos de los Apóstoles, que

(2) Ep 84a.

tan positivamente relataba la comunión de bienes, muestra como contrapunto la existencia de cristianos que se comportaban con hipocresía (ya que simulaban entregarlo todo) y en la misma vida comunitaria se daban lagunas manifiestas, como lo prueba el olvido o relajación de las viudas y huérfanos de lengua helenista (Hech 6,1) (3). Los mismos ejemplos de las comunidades paulinas dejan ver que las amonestaciones del apóstol se producían porque se daban situaciones efectivas de escándalo, de atentado contra la caridad. El amor cristiano entre los hermanos debe ser salvado continuamente de las tendencias al egoísmo y de la búsqueda del propio interés.

Hay otro aspecto aún más significativo, aunque menos tenido en cuenta, que debe liberarnos del idealismo y recordarnos que el ejercicio auténticamente cristiano de la caridad exige una conversión permanente. Pues resulta difícil insertarse en la lógica radical del amor cristiano tal como lo anunció y lo realizó el mismo Jesús. El amor al prójimo debe llegar al *amor al enemigo* (Mt 5, 44; Lc 6, 27). En esta exigencia nos encontramos con un elemento que no sólo se remonta directamente al mismo Jesús sino que nos ofrece un elemento original y peculiar. Es la expresión máxima de la paternidad divina sobre todos los hombres. Quien descubre a Dios como Padre no puede dejar de ver a todos los hombres como hermanos. También a los enemigos. En consecuencia, el amor a todos, también al enemigo, pertenece al corazón del Reino de Dios, de la novedad evangélica.

(3) La lectura del Libro de los Hechos muestra diversos casos de falsedad o de hipocresía en la voluntad de compartir. Por ello no se debe absolutizar el ideal que debe ser conseguido con la realidad concreta, aunque no se puede dejar de reconocer que la fuerza interpeladora del ideal era captada con mayor intensidad.

Que se trata de un aspecto esencial y peculiar del mensaje de Jesús se confirma por el hecho de que carece de paralelos y de analogías. El Antiguo Testamento había pretendido superar la Ley del Talión (Ex 21, 24; Lv 24, 19s; Dt 19, 21) para controlar el deseo de venganza y la lógica de la violencia. Igualmente había llegado a reclamar el amor al extranjero y a proponer la «regla de oro». En la literatura helenística hay afirmaciones notables en la misma dirección. Sin embargo ni en el Antiguo Testamento ni en el contexto cultural de la época neotestamentaria se propone con nitidez y directamente el amor al enemigo.

Pero lo que más nos interesa observar en este momento es la dificultad de recepción por parte de las mismas comunidades cristianas. Se recuerda la superación de la Ley del Talión (Rm 12, 17; 1 Tes 5, 15; 1 Pe 3, 9) y la obligación del amor al prójimo (Rm 13, 9; Gal 5, 14; Sant 2, 8) y del amor recíproco (1 Jn 3, 11). Pero no se menciona la contundencia provocadora del amor al enemigo. En su literalidad no vuelve a aparecer hasta la segunda carta de Clemente, un documento fechado ya en el siglo II. En determinados momentos se manifiesta incluso la tendencia a establecer un freno a la dinámica de la gratuidad y de la generosidad. La Didaché, un documento cristiano elaborado a lo largo de la segunda mitad del siglo primero, comienza recogiendo las exigencias evangélicas referidas al amor al prójimo (incluso se recuerda «amad a los que os aborrecen»), pero igualmente se indican algunos criterios de prudencia: «Que tu limosna sude en tus manos hasta que sepas a quién das»). La misma tradición joanea, que tan fuertemente destaca la importancia de la caridad, deja percibir actitudes semejantes. Afirma con convicción que Dios es amor (1 Jn 4, 8) y que ese Dios amor tanto amó al mundo que le entregó a su mismo Hijo (Jn 3, 16), y sobre esa base insiste repetidamente en el

amor entre los hermanos. Pero a la vez se exige «no ameis al mundo» (1Jn 2, 15). Ciertamente el término «mundo» es ambiguo y poliédrico. En el segundo caso se refiere sin duda a la situación de pecado bajo el dominio del mal. En ese sentido es lógico que los cristianos tomen sus distancias. Pero el término «mundo» no puede ser comprendido solamente en un sentido teológico abstracto y desencarnado. En ese «mundo» habitan personas concretas, con rostro y nombre. De hecho se está pensando en aquellos miembros de la comunidad que se habían alejado de la fe ortodoxa. Respecto a ellos no se impone con evidencia la necesidad de amar a los enemigos.

No debemos por tanto caer en fáciles idealismos pensando que las comunidades eclesiales primitivas eran un testimonio perfecto del amor evangélico o que aquellos primeros cristianos eran reflejo genuino y plenamente transparente del ejemplo de Jesucristo. Igualmente sería idealismo esperar que el testimonio de la caridad fuera automáticamente convincente o que fuera comprendido de modo directo conforme a su motivación. Es cierto, como decíamos, que constituye el signo más nítido y transparente. Pero no es menos cierto que es contemplado e interpretado desde los prejuicios y los intereses de quienes lo contemplan y lo valoran. Ejemplo claro de ello es Luciano DE SAMOSATA en su narración de la vida de Peregrino: este, que se convierte a la nueva fe de modo aparente, recibe atenciones por parte de los cristianos; pero estos son considerados como gente crédula, como pobres hombres, fácil presa de embaucadores. En la misma línea podemos recordar la actitud de Marco Aurelio ante el testimonio del martirio cristiano. Tertuliano consideraba a los mártires como semilla de nuevos cristianos a causa de la impresión y seducción que producía en muchos paganos. Sin embargo, Marco Aurelio, empe-

rador filósofo e ilustrado, no veía en ese testimonio más que un prueba de obstinación y obcecación.

Progresivamente las ambigüedades de la Historia se van a ir acentuando. La inserción de la Iglesia en las estructuras del Imperio hasta el punto de convertirse en la religión oficial se irá recubriendo de apariencias de poder y de riqueza que contrasta notablemente con su situación anterior: Grandes Obispos (Ambrosio, Basilio, Juan Crisóstomo...) elevarán con fuerza su voz a favor de los más pobres y necesitados. La Iglesia creará numerosas instituciones para ayudar a los más desfavorecidos. Será constante el surgimiento de santos que entregarán su vida como testimonio de caridad. Pero a la vez la Iglesia se irá mostrando como reina y señora, aliada por ello con los poderosos.

Esta es la situación que se mantendrá durante muchos siglos. Tanto el período de cristiandad (dominante especialmente durante la época medieval) como la expansión misionera, que eclosionará especialmente a lo largo de la época moderna, arrastrarán consigo esta ambigüedad: múltiples instituciones de atención a los pobres, testimonios sublimes de amor al prójimo, denuncias proféticas frente a la injusticia, humanización de la guerra mediante las treguas, desarrollo de la educación y de los servicios sanitarios, valoración de la pobreza como renuncia a las posesiones mundanas, oposición a la usura..., pero a la vez contaminación con los poderes coloniales, tolerancia de los abusos de los señores feudales, legitimación de las monarquías de derecho divino, acumulación de riquezas... En momentos de dificultad, de guerra o de epidemia era la Iglesia el único espacio de consuelo y de acogida. Pero a la vez los grupos y movimientos de carácter renovador, revolucionario o profético encontraban argumentos contra la posición de la Iglesia en la sociedad.

A lo largo de este proceso la teología quedó sometida a la misma ambivalencia. Por un lado apoyaba y alimentaba el esfuerzo espiritual de quienes se entregaban al servicio de los pobres y recordaba la benevolencia de Dios a favor de los más pobres y necesitados. Por eso hacía posible que muchos hombres y mujeres, aun viviendo en instituciones ricas y poderosas, mantuvieran una vida de renuncia y de sacrificio. Pero al mismo tiempo la teología no ofrecía elementos suficientes para denunciar una situación social y una estructura económica que permitía la generación de tantos pobres. De este modo se llegaba incluso a legitimar la existencia de los pobres en este mundo como ocasión para que los cristianos mostraran su generosidad, idea recurrente en no pocos sermones y homilías a lo largo del siglo XIX. Mantenía la fidelidad a los orígenes, pero en medio de las ambigüedades de la Historia. ¿No era posible por ello que se oscureciera demasiado la transparencia del amor cristiano? ¿No se favorecía por ello la contaminación de los cristianos de modo que aumentara la incomprensión de los de fuera? La teología debía emprender el esfuerzo de recomprensión de las circunstancias históricas y de purificar a la fidelidad a los orígenes.

3. UN NUEVO PARADIGMA PARA UNA NUEVA ÉPOCA HISTÓRICA

El modo del testimonio de la caridad por parte de la mayoría de los cristianos hará ver sus limitaciones a medida que se va configurando un modo nuevo de ver la realidad y a medida que se va otorgando mayor relevancia a otros elementos teológicos. El paradigma usual, consolidado a través de los siglos, va a ser acusado de asistencialismo, de espiritualismo, de ingenuidad. Conviene exponer el sentido y el alcance de estas valora-

ciones para comprender la necesidad y las implicaciones del paradigma emergente.

Se habla de *asistencialismo* porque pretende simplemente curar las llagas más llamativas, atender de modo inmediato las necesidades más urgentes, sin actuar sobre las raíces, las causas y las estructuras que hacen inevitable la multiplicación de pobres, marginados y explotados. El asistencialismo va acompañado de una actitud paternalista, pues deja al necesitado en su estado, ratifica su pasividad sin fomentar la asunción de protagonismo y responsabilidad. El asistencialismo y el paternalismo renuncian por ello —al menos implícitamente— a transformar el mundo, con una actitud de resignación y de sometimiento a la fuerza contundente de los hechos.

Esta actitud va acompañada y sostenida por un *espiritualismo* que (aunque no fuera más que inconscientemente) puede acabar legitimando la injusticia de la sociedad. Lo decisivo para la salvación y la felicidad del hombre radica en el destino de su alma en el cielo, más allá de la muerte. El cuerpo y el mundo, la Creación y las realidades temporales son en último término irrelevantes para el fin al que aspira el hombre. Más aún, la aceptación de los sufrimientos del tiempo presente puede servir como mérito para una recompensa mayor en el otro mundo. El mismo espiritualismo actúa en la intención de quienes practican la caridad: también éstos, mediante su generosidad, pueden obtener méritos de cara a su salvación definitiva. El ejercicio de la caridad es contemplado como exigencia espiritual o como aplicación moral (casi podríamos decir «como una derivación»), pero no como aliento o factor determinante de la fe y de la acogida de la revelación. Las realidades de este mundo y la historia de los hombres no tienen auténtica consistencia, no son más que ámbito de prueba o escenario de

tránsito. La concepción (estrechamente) espiritualista va ligada a la moralización del cristianismo.

El asistencialismo y el espiritualismo tienen como presupuesto una *concepción ingenua de la realidad*, es decir, la aceptación espontánea de la pobreza como un hecho natural inevitable. Hay pobres porque tiene que haber pobres. No puede ser de otro modo. La realidad es así, y como tal debe ser aceptada. Nada se sospecha de los mecanismos e intereses que subyacen (y determinan) la realidad experimentada. La libertad de los hombres puede ejercerse en la asistencia y en la beneficencia, pero no para cuestionar la realidad en cuanto tal. Habrá que luchar contra el pecado, pero no hay horizonte ni perspectiva para comprender que se debe luchar contra las estructuras de pecado, contra un pecado que se expresa en el funcionamiento de los mecanismos que mueven nuestro mundo y nuestras sociedades.

Estos juicios valorativos, que tan fuertemente replantean el ejercicio de la caridad cristiana y eclesial, son promovidos de modo decisivo por factores que no son directamente teológicos. Por su carácter, sin embargo, encierran derivaciones estrictamente teológicas, hasta el punto de convertirse en criterios hermenéuticos de la revelación, de la fe y del comportamiento creyente.

El factor fundamental al que nos referimos es la lógica interna de la modernidad, tanto en su momento inicial, que también puede ser calificado de ingenuo, como en su momento posterior, en el que la modernidad deja ver sus intereses escondidos y sus efectos perversos (llámese «postmodernidad» o «modernidad tardía» o «ultramodernidad», lo importante es observar que las pretensiones modernas pierden su legitimidad inicial porque no pueden ocultar su lado oscuro e inquietante).

El pensamiento moderno desarrolla un tipo de razón centrada en la ciencia y en la técnica. Su objetivo central consiste en el dominio de la Naturaleza a fin de hacer más agradable la existencia del hombre, sustrayéndola a las amenazas de los fenómenos naturales, liberándola de las enfermedades, eliminando la carencia de alimentos. La ciencia, que es ciertamente conocimiento riguroso y metódico, se transforma automáticamente en técnica para aportar a los hombres los medios e instrumentos que necesita. La fragilidad del hombre, la pobreza y el sufrimiento, no son hechos inevitables que hay que acoger con resignación o con pasividad. Transformando el mundo y la realidad la existencia humana se desarrollará en circunstancias más favorables. Ya desde el *Discurso del método*, obra programática de la nueva filosofía, se reflejan con nitidez estas motivaciones y aspiraciones. El hombre asume el timón de la Historia consciente de sus posibilidades. Por esto —sobre todo por esto— se puede decir que es un pensamiento antropocéntrico, que el hombre ocupa el centro de la realidad.

De este modo el progreso, el desarrollo, la productividad, la emancipación, se van convirtiendo en las grandes palabras y símbolos de un inmenso proyecto histórico. El espiritualismo queda superado porque el mundo puede transformarse en hogar y en patria del hombre. El asistencialismo es insuficiente porque no provoca que el hombre asuma su protagonismo en la mejora de sus condiciones de vida. Sin embargo, como decíamos, este modo de pensar sigue siendo ingenuo: vive de la ilusión de que el progreso está garantizado, que puede avanzar sin ningún tipo de límite y que puede ser universal, es decir, por su propio dinamismo (mediante la educación y la democracia) podría alcanzar a todos eliminando la pobreza y la marginación. La actitud de los ilustrados es expresión palpable de esta ilu-

sión. La prueba de los hechos obligará a descubrir que esa ilusión no era más que un espejismo, un engaño (ingenuo realmente, aunque estuviera cargado de buenas intenciones).

El desarrollo industrial y el avance de la política liberal no pudieron impedir sin embargo la multiplicación de la pobreza, la marginación de multitudes, la explotación de las mayorías, la ignominia de una lógica que no producía más que masas de proletarios y minorías de ricos. Por eso autores como MARX ayudaron a sospechar de la bondad y de la legitimidad del desarrollo industrial apoyado en la ciencia y en la técnica. Ese progreso no favorecía más que a unos pocos, condenando a la mayoría a la más inocua de las miserias. El sistema de la modernidad no era por tanto inocente, había que superar una lectura ingenua de la realidad: el sistema capitalista está estructurado para que haya pobres, pues se alimenta de la expropiación a que están sometidos los mismos pobres; no había más que intereses ocultos y bastardos en las grandes palabras del nuevo proyecto histórico de la modernidad; las grandes instituciones eran manipuladas para controlar o acallar a los empobrecidos; los grandes valores eran utilizados ideológicamente para silenciar las protestas y ofrecer un consuelo a la esperanza de los más humillados.

De este modo la praxis cristiana de la caridad quedaba puesta bajo acusación: no podía quedar legitimada una caridad que pudiera actuar como opio para apaciguar las exigencias de la justicia, o que no denunciara la perversidad de los mecanismos económicos, o que no suscitara la reivindicación de los derechos conculcados, o que no estimulara una praxis transformadora de las relaciones de producción o de propiedad, o que orientara la esperanza de los hombres a un más allá que les hace desinteresarse de las responsabilidades mundanas, o

que se redujera a la aportación de una limosna sin cuestionar las condiciones que perpetúan la pobreza... La nueva visión de la realidad y del mundo había hecho percibir que era una ingenuidad o una muestra de cinismo hablar simplemente de pobres, como si no fuera más que un fenómeno natural inevitable. *No había en realidad pobres, sino empobrecidos*, es decir, personas que *han sido hechas pobres* para que otros pudieran ser ricos. No puede por ello ser creíble un amor que se conforme con atender a los pobres, pues no sería más que un modo de cooperar con los mecanismos perversos.

Respecto al paradigma anterior han quedado alteradas las relaciones de los elementos en juego. La espontaneidad del amor cristiano muestra sus ambigüedades, al menos desde la óptica de quienes la contemplan a la luz de la nueva sociedad industrial. Quienes se consideraban fuera de la Iglesia encontraban motivos para la acusación y la denuncia. Pero también para quienes se encontraban dentro se abrían boquetes en las propias convicciones: ¿puede bastar el gesto de solidaridad o la contribución económica si no se transforman las estructuras del mundo?, ¿es lícito hablar de una salvación ultraterrena que no anticipe en este mundo la felicidad del cielo?, ¿es honesto hablar de caridad si se permanece en la posición de los triunfadores y de los ricos?, ¿qué puede hacer la Iglesia para no caer en la manipulación de los poderosos ni en la dinámica de violencia de las proclamas revolucionarias?, ¿puede bastar la reacción espontánea de ayudar al necesitado sin analizar previamente las raíces y las causas de un sistema económico?

Como vemos, factores no directamente teológicos abren perspectivas teológicas de alcance. El esquema y las convicciones de la caridad cristiana quedan interpeladas y desafiadas. La teología no podía dejar de recoger los problemas que brota-

ban de la historia humana. Para ello la misma teología debía reajustar algunas de sus evidencias. La evolución de los acontecimientos no podía dejar incólume al sistema teológico que había acompañado un modo de ejercicio de la caridad. Por eso éste debía experimentar reajustes y desplazamientos, exigidos también por motivaciones intrínsecas a la misma reflexión teológica.

4. EL REEQUILIBRIO DE LAS COORDENADAS TEOLÓGICAS

Los desafíos planteados a la Teología no implican automáticamente culpabilizar a ésta. Toda reflexión humana está condicionada por su tiempo, pues se realiza dentro de las coordenadas y de las categorías de la propia época. No sería honesto pedir a la Teología que captara antes de tiempo la dialéctica de la pobreza y del empobrecimiento. En realidad la epistemología científica y filosófica no había elaborado los conceptos y los instrumentos que hicieran posible esa percepción. Para todos —y no sólo para los teólogos— la existencia de pobres se presentaba como un producto natural y espontáneo de la realidad. Por eso no se puede pedir a la Teología más de lo que podía dar. Había sin embargo mantenido su fidelidad en el servicio eclesial suscitando el testimonio cristiano de la caridad, pero debe estar atenta para que las ambigüedades de la Historia no oscurecieran su significado o la hiciera irrelevante ante la sociedad o infiel al proyecto originario de Dios.

En todo caso, si no realizara ese esfuerzo, es cuando se podría reprochar a la Teología la inmovilidad o el estancamiento en los cuadros mentales de una época que iba pasando al olvido. En el momento de transición del período medieval a la

época moderna no toda la Teología supo estar a la altura de las circunstancias. El miedo y la incomprensión bloquearon posibilidades y desarrollos que hubieran sido convenientes y hasta necesarios. Paulatinamente, aunque de modo cauteloso, se fueron introduciendo gérmenes que irían transformando la figura, el método y hasta los contenidos teológicos. Vamos a fijarnos en estos factores de renovación para ir perfilando las coordenadas dentro de las que se va a desarrollar la Teología. Todos ellos tienen mucho que ver con el tema que nos ocupa y por ello habrán de ir modulando el servicio caritativo de los cristianos.

I. El mundo y las realidades temporales como tema teológico

El desarrollo de la modernidad había colocado en el centro del escenario de la vida humana realidades y dimensiones que antes no habían encontrado espacio para su despliegue: el progreso, el desarrollo industrial, el trabajo, la vida urbana, la democracia liberal, el mundo en su mundanidad, las actividades profanas, la ampliación de las profesiones y de los campos de investigación, las aportaciones técnicas, la salud y el bienestar material los descubrimientos científicos... Todos estos temas, tan importantes para la experiencia humana, habían sido consideradas por la Teología anterior según su horizonte de comprensión. Pero por eso había sido un planteamiento limitado.

En la época anterior eran objeto de atención desde el punto de vista de la moral y de la espiritualidad, es decir, interesaba conocer las responsabilidades que el hombre debía asumir en su comportamiento o poner de relieve las actitudes que

se debían adoptar (por ejemplo, la ascesis y la renuncia, o el sometimiento que debían reconocer respecto a las normas o valoraciones de la Iglesia). Sin embargo *no llegó a plantearse su sentido o su valor en el seno y el dinamismo del plan salvífico de Dios*. Por eso *no llegaron a ser temas directamente teológicos* (4). No se llegaba a percibir que a través de esas realidades pudiera realizarse la salvación querida por Dios y que por ello —aun en sus limitaciones— podían significar una expresión positiva de la voluntad divina sobre el mundo y sus potencialidades. La salvación seguía refiriéndose fundamentalmente al alma y a la existencia después de la muerte.

Progresivamente la Teología fue valorando de modo más directo y más positivo el conjunto de realidades destacadas por el desarrollo de la modernidad: se fueron elaborando diversas teologías de temas particulares: teología de las realidades terrestres, teología del mundo, teología del trabajo, teología de la historia, teología del deporte, teología del progreso, teología de la secularización... Ya no eran simplemente campos de la acción humana, sino expresiones de la salvación, vías de avance del designio de Dios sobre el mundo y la Historia. Salvación y mundo por tanto se encontraban, y la Teología ofrecía un marco nuevo para la responsabilidad del creyente.

De este modo la testimonio del amor y el ejercicio de la caridad veían ampliados su horizonte y sus tareas. No bastaba con encontrar al hombre en sus momentos de necesidad, de

(4) Es significativo el hecho de que precisamente en esta época es cuando se produce la parcialización de la Teología en diferentes especialidades, y por ello se van constituyendo como ramas autónomas la moral y la espiritualidad. Con sus indudables ventajas, pueden contribuir sin embargo a empobrecer el contenido de la Teología dogmática.

desgracia y desventura, como acompañamiento en sus carencias y fragilidades. La caridad cristiana, movida por la fe, debía actuar en los dinamismos más poderosos de la Humanidad: promocionando, contribuyendo al desarrollo, creando trabajo, facilitando el acceso a los medios de consumo, creando riqueza... Ya no eran por tanto el asistencialismo y el espiritualismo actitudes recomendadas, sino el compromiso y la inserción en el proyecto de la emancipación y la maduración de la Humanidad.

2. La complejidad de las mediaciones: la dialéctica de la opción

La tarea sin embargo no resultaba tan sencilla como podía parecer. Era una actitud y un logro que superaba las estrecheces anteriores, pero todavía debía tomar nota de las dosis de ingenuidad aún presentes. El Vaticano II, especialmente *Gaudium et Spes*, representan la asunción, por la conciencia católica y las declaraciones magisteriales, de las nuevas coordenadas. No tenía sin embargo suficientemente en cuenta la complejidad de los datos ya apuntados por las posturas críticas con la modernidad (a las que ya hicimos referencia). Ello no puede dejar de repercutir con fuerza en el ejercicio del amor cristiano y en el compromiso de la caridad.

La complejidad que había que asumir puede ser explicitada en una doble dimensión. La primera obliga a ser cautos en los juicios y en las conclusiones teóricas y prácticas, lo que dificulta enormemente la reflexión teológica y sus valoraciones. Las realidades sociales no existen como esencias puras al margen de su contexto, sino que están condicionadas por ellas. Por no poner más que un ejemplo: el trabajo no puede significar lo mismo en el mundo neotestamentario que en el seno de la

sociedad industrial o post-industrial; sería por ello postura incauta derivar automáticamente del Nuevo Testamento criterios para aplicar a la valoración del trabajo o de las relaciones económicas en la actualidad; si esta advertencia es tenida en cuenta, se abre un interrogante de mayor alcance: ¿dónde encontrar por tanto los criterios de la revelación que nos puedan iluminar para nuestra valoración actual?, ¿desde qué nivel podemos encontrar la luz de la revelación que nos ayude a discernir nuestro tratamiento de la pobreza en esta situación histórica?

Estos interrogantes nos abren a la comprensión de la segunda de las dimensiones que deben ser puestas de relieve porque ejerce mayor repercusión en la actualidad. El trabajo y la pobreza, la opresión y la injusticia, hasta la enfermedad y la marginación, se encuentran insertas en una dialéctica de relaciones que vive de la violencia y de la exclusión. Toda acción (o compromiso o testimonio) no puede prescindir de las mediaciones políticas (atender al pobre concreto no soluciona el problema de las causas de la pobreza). Pero esas mediaciones políticas están movidas por intereses que crean dependencia y genera ricos y pobres, clases distintas y enfrentadas, poderes que dominan y masas sometidas. Asumir la vía de las mediaciones políticas implica entrar en el campo de los enfrentamientos y de las divisiones. No puede haber por ello posicionamientos neutros y asépticos, sino parciales y condicionados.

El amplio abanico de las teologías políticas y de la liberación (incluso de la revolución) viven de esta problemática y de esta toma de conciencia. Para que el amor cristiano no sea denunciado como cinismo o como colaboracionismo, para que sea realmente eficaz y significativo históricamente, debe asumir una opción desde dentro de las divisiones creadas por los hombres.

La toma de posición supone un modo de ver la realidad y consiguiendo una praxis determinada. Sin la praxis desde los marginados y desfavorecidos, el amor cristiano sería etéreo y abstracto. La praxis, en cuanto compromiso para la transformación del mundo desde los pobres y explotados, hace su aparición casi con la pretensión de sustituir la caridad en su sentido tradicional. La Teología se había reencontrado con una salvación que también se medía por la eficacia histórica.

3. La irrupción del Jesús histórico

Esta evolución no hubiera sido posible sin la recuperación del Jesús histórico. Como es bien sabido, el estudio crítico de los Evangelios es una expresión típica de la razón moderna, que provocó una auténtica convulsión en la reflexión teológica. No es éste el lugar de ofrecer un desarrollo de los avatares en este campo de la investigación científica que se emprendió desde el siglo XVIII. Es cierto que se ha reprochado —con razón— a gran parte de los exegetas protagonistas de este esfuerzo haberse dejado mover por sus prejuicios ideológicos: muchos de ellos de hecho encontraban en el Jesús histórico sus propias opciones previamente constituidas (como resumía A. SCHWEITZER, cada investigador se encontraba a sí mismo y a su propio tiempo en la figura y en el tiempo de Jesús). Más allá, sin embargo, de estas limitaciones se introdujo en el campo teológico un nuevo criterio: el comportamiento concreto de Jesús. Y ello, como es lógico, debía repercutir notablemente en el modo de entender y de practicar el amor por parte de los seguidores de Jesús.

La figura de Jesús ha sido considerada como apoyo y justificación de la doble línea que hemos venido mencionando. Ha

sido visto como el portavoz y proclamador de los valores modernos: en virtud de su encarnación revalorizaba el sentido del mundo y de la Historia, como defensor de una moral elevada aparecía como promotor de los valores de la mentalidad burguesa y de la explotación de las posibilidades de la tierra. Pero también —y sobre todo— ha sido visto como el defensor de los pobres y necesitados, como el liberador que denunciaba los sistemas de injusticia y opresión, como el modelo de quien se situaba en la posición de los más desfavorecidos, como el profeta que hablaba desde las víctimas... En cualquiera de las dos versiones Jesús hacía ver la insuficiencia de toda actitud que pudiera ser considerada como paternalismo o espiritualismo.

Más allá de estas dos visiones, que pueden ser en ocasiones unilaterales y parciales, el redescubrimiento de la figura de Jesús en su condición auténticamente histórica, ha ofrecido a la Teología y a la vida cristiana dos elementos que no pueden ser minusvalorados: a) la centralidad del Reino de Dios, en cuanto síntesis de su predicación y de su acción, mostraba la predilección de Dios por los ofendidos y humillados, por los pobres y doloridos, e igualmente la apuesta de Dios por un mundo alternativo frente al mundo de la experiencia, que crea tantos sufrimientos y lágrimas; b) la interpelación al seguimiento tras las huellas del mismo Jesús, que en las encrucijadas de la Historia y de las divisiones humanas mostraba con claridad su opción y su preferencia; por ello la «imitación de Cristo» o su «carácter modélico y ejemplar» no debe ser valorado desde ópticas abstractas o desencarnadas. El compromiso del amor cristiano debía ser vivido como realización del Reino y como seguimiento concreto de Jesús. En caso contrario no sería auténticamente cristiano.

4. La remodelación de la soteriología

La soteriología es presupuesto fundamental para la comprensión del testimonio de la caridad, tanto respecto a quien la practica como respecto al destinatario. La soteriología clásica (la configurada en torno a la idea de satisfacción desarrollada a lo largo del segundo milenio) ha ido provocando un creciente malestar, precisamente porque determinaba una espiritualidad y una actitud insuficiente ante los datos de la experiencia y ante otros datos radicales de la revelación.

La soteriología que hemos denominado «clásica» acentuaba sobre todo lo que el hombre (o Jesucristo de modo vicario) debía realizar para «satisfacer» o «reconciliar» a Dios. Como el pecado del hombre era de una gravedad infinita, la ofensa no podía quedar satisfecha más que en virtud del sacrificio cruento de Jesucristo. Ello hacía que la idea de sacrificio o de expiación adquirieran una relevancia desmesurada, sobre todo cuando se comprendían desde estos presupuestos: los hombres debían sacrificarse en su existencia terrena de cara a lograr la beatitud eterna, este mundo y la existencia temporal no son más que un estadio transitorio de escaso valor ante la bienaventuranza eterna, los hombres deben ofrecer sus sacrificios y renunciaciones para lograr los méritos necesarios o soportar las penalidades de la existencia temporal como garantía de una felicidad mayor en el futuro ultraterreno.

Esta concepción ha sido fuertemente puesta bajo acusación por haber absolutizado algunos elementos o por haber comprendido de modo unilateral otros. El cambio fundamental, exigido por los datos básicos de la revelación, se ha producido por la inversión de perspectiva: no hay que arrancar de lo que el hombre hace para reconciliar a Dios sino de la *reconciliación*

previa de Dios expresada en el envío y en la resurrección del Hijo. La perspectiva ascendente (lo que el hombre debe hacer o aportar) debe dejar su paso a la perspectiva descendente: la acción redentora y victoriosa de Dios, la manifestación de su justicia, la irradiación de su gloria, la divinización del hombre... En definitiva, la soteriología nos habla de lo que Dios hace y de lo que Dios es. *Más radical que el pecado original es el Don originario* que es el mismo Dios Padre, Hijo y Espíritu. Por eso la caridad que manifiesta el hombre creyente no es más que vivir en la lógica del Don originario, el mismo Dios trinitario. Desde este punto de partida es desde donde hay que recomprender el sentido, alcance, exigencias y estilo del testimonio cristiano de la caridad.

5. EL DON COMO PRINCIPIO, CONTENIDO Y CRITERIO DE LA REVELACIÓN, DE LA TEOLOGÍA Y DE LA VIDA CRISTIANA

La peculiaridad cristiana, como lo ha mostrado la reflexión soteriológica, se condensa en la afirmación del Amor originario como presupuesto y como clave de la salvación cristiana. Es el Amor el que permite comprender la Creación, la revelación, la historia de la salvación, el envío y la acción redentora del Hijo, la efusión del Espíritu, el nacimiento y el desarrollo de la Iglesia, e incluso la Vida misma de Dios como triplicidad de Personas. De este dinamismo recibe el testimonio cristiano del amor su peculiaridad, su rasgo más auténtico y genuino.

El Amor originario, por no ser más que comunicación y regalo, puede ser definido como Don, como realización máxima y plena de la Donación en su realización más plena y auténtica, como gozo del regalo y de la comunicación, sin más fun-

damento y presupuesto que la felicidad del otro. Este es el *contenido nuclear del mensaje cristiano*, que debe ser testimoniado como tal por quienes lo acogen y aceptan. Desde esta perspectiva no sólo estaremos en condiciones de penetrar en el santuario de la fe sino que el ejercicio de la caridad pasa a formar parte del misterio mismo del Dios que se revela (no sólo como una consecuencia o una conclusión de la fe).

1. El Don no sólo es característica de Dios o el rasgo distintivo de su modo de actuar: *Dios es Don*. Es la energía misma del Don lo que hace a Dios ser Dios Trinidad de Personas. El Don (como el Amor) es dinamismo esencialmente personal y personalizador. El Don es la Vida que personaliza a Dios como Padre, Hijo y Espíritu. En Dios, precisamente por eso, comprendemos qué quiere decir exactamente Don: entrega generosa e inagotable a favor de Otro, para que el Otro exista y viva en plenitud.

El Padre, como origen sin presupuesto alguno y sin interés propio, existe como *Padre* (la «paternidad» en Dios) *en cuanto se entrega y comunica al Hijo*, reflejo, imagen y esplendor de la gloria comunicativa del Padre (es la «generación» en Dios). El Hijo no surge «después de» la comunicación del Padre ni pre-existe para acoger esa comunicación. El *Hijo es la comunicación del Padre en cuanto acogida y devuelta en júbilo y agradecimiento*, pues se sabe y reconoce sólo y totalmente recibido del Padre (la «filiación» en Dios). *El Espíritu no es un «tercero» que venga después, como conclusión o consumación. El Espíritu es el Gozo en el que el Padre se entrega y el Júbilo en el que el Hijo se recibe y se reconoce.*

Cada una de las Personas divinas no existe más que en función de las otras, como superación radical de toda tendencia a

la clausura o al egoísmo, como testimonio máximo de lo que es el Amor en su donación. Dios no es un Dios solitario porque existe como *Vida y Comunión de Tres* en plena reciprocidad. La valoración radical del Otro y la eliminación de todo tipo de narcisismo, de aislamiento o de autosatisfacción quedan así establecidas como señal distintiva de lo cristiano.

2. Toda actividad o iniciativa de Dios deberá acontecer en el seno de este dinamismo de la Donación. En rigor no puede haber acción de Dios «hacia fuera». En esa «exterioridad» no puede darse más que el vacío, la nada, el mal por antonomasia (en la medida en que de modo inapropiado podamos hablar de ello).

Por tanto la *creación del mundo no puede ser entendido más que en el seno de la Donación trinitaria*, como el despliegue del escenario o del hogar en el que el Dios tripersonal pueda comunicar históricamente su plenitud y su gloria, la felicidad de su misma comunión. Por eso el hombre (cada hombre y cada mujer) es llamado de modo personal («por su nombre») para que sea protagonista de esa historia de amor; para que pueda ser partícipe de la lógica y del dinamismo de la Donación. De modo simbólico el *paraíso* como espacio de armonía o el *sábado* en el que Dios disfrutó de la belleza y bondad de la Creación tratan de expresar esa profunda verdad. No podía ser otro el objetivo o el sueño de Dios: no podía mirar (y amar) al mundo y al hombre más que con la generosidad con la que comunica su ser al Hijo y con el Gozo que es el Espíritu.

Como la experiencia concreta de la Humanidad es la desgracia y desventura de quien avanza peregrinando en el exilio del Paraíso, Dios es el primero que se compromete a dar testimonio del Amor originario convirtiéndose en protagonista de

esa historia dramática de dificultades y añoranzas. La historia de la revelación y de la salvación no es más que el relato de ese compromiso de Dios: no se desentiende de la obra de sus manos sino que la acompaña a lo largo de los avatares de la Historia. Desde las divisiones y los sufrimientos que configuran la experiencia humana el Amor originario que es Dios se hace presente abriendo los manantiales de la esperanza, regalando la dignidad de mirar con confianza al futuro, de afrontar empresas de liberación, de edificar una historia distinta, de reconocer a los otros como hermanos... y especialmente mediante el envío del Hijo, como testigo y personificación del Amor que se entrega.

3. *El Hijo*, en cuanto enviado, se sabe enteramente recibido del Padre y por ello comprende y vive su fidelidad como *entrega plena a favor de los hombres* (lo que la teología actual ha denominado «proexistencia»: existir plenamente al servicio de los demás). En su anuncio el Hijo proclama la buena noticia de la benevolencia de un Dios que se desvela como Padre y en su comportamiento hace captar el alegre mensaje de que los pobres y necesitados son los predilectos del Padre. En su propia historia el Hijo va contando (cf. Jn 1,18) quién es, cómo es y dónde se encuentra ese Dios al que nadie ha visto. Y todo ello lo va realizando en el gozo del Espíritu, pues la comunicación de Dios acontece como júbilo y acción de gracias. La expresión del Amor originario del Padre no es una actividad añadida o suplementaria a la misión que le ha sido confiada, sino su motivación más intensa y su contenido más profundo.

Este amor, sin embargo, es ofrecido en medio de las divisiones de este mundo, creadas por los hombres, y debe

someterse a la prueba y al acrisolamiento del rechazo, porque los seres humanos sólo pueden acoger el amor mediante el ejercicio de su libertad, como acto también de gozo y de agradecimiento. El Amor, en el seno de nuestra historia, no puede ser más que parcial y necesariamente ha de quedar expuesto al rechazo y al sufrimiento. Por eso Jesús llama a la conversión desde los pobres y de los enfermos, desde los que lloran y están abandonados (son los preferidos del Padre simplemente porque son los hijos más necesitados). Y ha de acreditar la amplitud de su generosidad entregando su vida incluso a favor de quienes lo persiguen, lo torturan y lo asesinan. No se puede amar desde fuera, desde una felicidad distante, indiferente o autosatisfecha. Y tampoco se podrá hablar de amor genuino y auténtico si no se superara la tentación del despecho, de la violencia o de la venganza. Por eso el Amor y el Don quedan inermes ante el odio y la prepotencia. Pero precisamente entonces acreditan su capacidad de entrega y de acogida. El Amor en nuestra historia será un amor crucificado. Pero en la cruz, levantada por la crueldad humana, brilla en todo su esplendor la gloria del amor que se entrega.

Ese es el contenido central de la Pascua. El Padre resucita al Hijo en el poder del Espíritu no contra nadie sino a favor de todos (también, sobre todo, a favor de quienes lo habían matado o abandonado). El anuncio gozoso de la Pascua no esconde reproches o recriminaciones, es voluntad de encuentro renovado, de confianza reafirmada, de perdón sin rencores, y por ello es la expresión máxima de lo que significa afirmar que Dios es Amor originario o Don sin limitaciones ni exclusiones. El mensaje cristiano se sintetiza en la Pascua, y la Pascua es el momento en el que el Amor trinitario se hace auténticamente

acontecimiento en el seno de la historia humana. De ese acontecimiento que tiene como protagonista al Amor es del que han de ser protagonistas (porque son también partícipes) los creyentes que se descubren transformados por el esplendor de la iluminación pascual.

4. *La Iglesia, como icono de la Trinidad*, vive de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu. La Iglesia puede ser considerada como comunión pero en un sentido derivado: porque surge de la comunión y de la comunicación de las Personas trinitarias. Por ello la Iglesia recibe su ser y su misión de un amor que la antecede, y existe como enviada para reflejar y comunicar ese amor en el servicio y en la misma actitud de proexistencia del mismo Jesús.

Desde otro punto de vista la Iglesia existe como *signo* y *anticipación del Reino* de Dios y como *parábola de la Pascua*. Si el Reino es el señorío benevolente del Padre y si la Pascua es la reafirmación de la confianza a favor de todos los hombres, todo en la vida de la Iglesia debe tener como criterio el testimonio de la caridad. Por ello recordaba san Pablo que la caridad es el principal de los carismas y el único radicalmente indestructible, pues es la vinculación más profundamente personal con el Dios que se comunica y regala.

La misión siempre antecede a la Iglesia y la llama a la existencia. El horizonte de la misión está iluminado por la voluntad amorosa de Dios, y por ello la misión de la Iglesia no puede ser más que —siguiendo las huellas de Jesús— contar y relatar (con hechos y con palabras) quién es Dios y dónde está el Dios del Amor. Ello deberá realizarlo la Iglesia a nivel concreto, acercándose a quienes están en necesidad, pero

igualmente a nivel de toda la Humanidad, en cuanto sacramento de la unidad de toda la raza humana y en cuanto reconciliadora de los pueblos separados por los abismos de la violencia y de la incomprensión. Como fidelidad a esa misión que la llama y la envía, la Iglesia deberá convertirse continuamente para poder presentarse como regalo para toda la Humanidad: su modo de testimoniar el amor de Dios rompe la oscuridad que puede envolver una historia humana sin esperanza y sin objetivo.

5. La *liturgia* debe ser vivida y planteada como el relato y la celebración de la historia del Amor del Dios trinitario. La liturgia es un *acto de doxología* porque se eleva como gesto de alabanza y de agradecimiento al Dios que la llama y la envía. Pero a la vez es también un *acto de fraternidad* entre todos los que se sienten llamados y enviados. La celebración litúrgica es lo que distingue a la Iglesia de una sociedad filantrópica, porque actualiza una historia de amor y de alianza que tiene que seguir siendo relatada y celebrada.

La comunidad litúrgica, siempre concreta, existe por ello en el dinamismo del testimonio del amor que rebasa el espacio de la asamblea. Gracias a la liturgia la comunidad se convierte en protagonista de la historia de amor de la que participa y se responsabiliza. Por ello los clamores y las expectativas de la Humanidad, las necesidades de los vecinos y conciudadanos, las enfermedades y las pobrezas de los bautizados, los gestos de amor y de compromiso realizados por los asistentes, las lágrimas enjugadas y las soledades compartidas... deben encontrar reflejo en la celebración comunitaria, ya que forman parte del testimonio de la Iglesia y de la misma historia de amor y de alianza celebrada en la liturgia.

6. LA TEOLOGÍA, PROTAGONISTA DEL EJERCICIO DE LA CARIDAD

A la luz de lo visto, queda claro que la Teología (y, de modo más concreto, el teólogo) ha de asumir su *protagonismo* y su *responsabilidad* en el testimonio de la caridad. De ella depende en buena medida que el ejercicio de la caridad brote espontáneamente de la fe y que ese testimonio se realice de modo lúcido en el seno de las tensiones y ambigüedades de la historia. Este protagonismo y esta responsabilidad los podemos desglosar en algunas dimensiones que merecen ser especialmente puestos de relieve:

1. La Teología debe contribuir a que el mensaje cristiano no sea abstracto (meramente doctrinal) y a que el testimonio del amor no sea considerado como derivación o aplicación de verdades genéricas. El cristianismo debe ser presentado como la historia de una alianza que vive de un amor originario que se va desplegando en la Historia gracias al protagonismo de un Dios que muestra su generosidad y de unos hombres que por la fe se comprometen con el sentido y motivación de esa historia. La fe consiste fundamentalmente en la proclamación de un «aquí estoy» o «heme aquí» (como Abraham, como Moisés, como María, como el mismo Jesús). Por ello la fe no puede dejar de obrar por el amor; pues en su raíz última la introduce como protagonista en una historia de amor.
2. El horizonte de la historia de la alianza debe ser tan amplio como la mirada de Dios en el momento de la Creación: ha de incluir el conjunto de la realidad y el conjunto de la familia humana. Todas las cosas han sur-

gido a la existencia como expresión de la generosidad de Dios para que los cielos y la tierra sean el hogar en el que todos los hijos del Padre puedan disfrutar de un banquete permanente. Ello significa que la Teología debe dejar claro que el destino de los bienes es universal (y que su disfrute debe ser compartido por todos) porque todos los hombres son creados «a imagen de Dios», como personas, y por ello con una dignidad que no puede quedar mancillada. Cualquier carencia debe ser presentada como un atentado o una infidelidad al designio salvador de Dios.

3. Esas carencias, que denotan una historia escindida, imponen la evidencia de que la experiencia compartida del amor es un ideal a conseguir, para lo cual hay que superar las contradicciones de la sociedad. Ello exige a la Teología desarrollar su *función profética*, para denunciar los atentados y las infidelidades a la historia de alianza que engloba a la Humanidad entera. La Teología, por ello, debe recibir su estímulo y su «aguijón» desde las víctimas que van cayendo en los márgenes de la Historia.
4. La denuncia profética debe dirigirse también al conjunto de la comunidad eclesial: para ayudarla a *discernir los acontecimientos* y las situaciones en los que la presencia caritativa de los cristianos debe ser más urgente ya que el Padre reclama desde ellos el compromiso de los cristianos; a la vez debe mostrar la insuficiencia del asistencialismo y del paternalismo, mostrando la necesidad de la *mediación política de la caridad* o «caridad política» (tanto para potenciar el desarrollo como para transformar los mecanismos de intereses o convenien-

cias particularistas). Ambas actividades deben configurar una *Iglesia samaritana*, que se acerca a los heridos del camino desde las posibilidades y potencialidades que ofrece nuestra actual experiencia del mundo.

5. La Teología debe hacer evidente que las instituciones eclesiales y las comunidades concretas se planteen como criterios pastorales estas preguntas: ¿somos la alegría de los pobres?, ¿somos el consuelo de los enfermos?, ¿somos la esperanza de los marginados? Estas cuestiones son susceptibles de una respuesta pronta y clara y a la vez encierran repercusiones prácticas indudables. Preguntas como las señaladas tienen asimismo una inmediata apertura universal: ¿somos capaces de acoger a los inmigrantes o exiliados como signo de nuestra tarea reconciliadora entre los pueblos?, ¿somos capaces de enriquecer nuestra lectura teológica de los acontecimientos integrándolos, cuando comparten la misma fe, en nuestra liturgia para que se impregne de dolores y esperanzas que brotan de la vida y de los avatares de la Humanidad?
6. La Teología, porque es responsable de la transmisión del relato cristiano, debe juzgar también la idoneidad de la institucionalización del ejercicio de la caridad cristiana. *Identidad y misión* no deben contraponerse, y por ello ni la eficacia ni la estrategia técnica deben ser criterios únicos y exclusivos, sino que deben ser valorados desde de su capacidad para hacer transparente la historia de la alianza de Dios Padre en Jesucristo. Se trata sin duda de una de las cuestiones más delicadas en la actualidad, y por eso la Teología no debe abdicar de su propia responsabilidad.

7. La Teología debe configurarse como *espiritualidad desde las situaciones reales de la Historia*. Debe por ello equipar a los cristianos con convicciones básicas para que sean capaces de afrontar las incomprendiones de quienes los contemplan, para que estén en condiciones de asumir el compromiso de las mediaciones socio-políticas, para que desarrollen la generosidad que los sitúe en condiciones de solidarizarse con las víctimas hasta la renuncia de sí mismos y hasta el mismo martirio... Por ello y para ello la Teología debe escuchar las aportaciones de quienes hablan desde el lugar de los necesitados, desde quienes vienen ejerciendo su protagonismo en el testimonio del amor cristiano, pues en caso contrario la Teología hablaría desde fuera, desde la distancia de un saber ajeno a la vida.

CONCLUSIÓN

La Teología existe como servicio eclesial. Su tarea consiste en lograr que la Iglesia sea fiel a la misión recibida. Esa misión se cumple como testimonio del Amor que la ha llamado a la existencia. La Teología por tanto no puede cumplir su servicio más que como *theologia charitatis*, como Teología que vive del Amor originario y que discierne los caminos más adecuados para que esa caridad sea visible y experimentada.

Por ello la Teología ha de tener como «contenido» de su quehacer la historia del Amor trinitario. Pero a la vez ha de actuar como profecía y discernimiento para que las comunidades eclesiales sean signo del Reino y parábola de la Pascua, con una actitud samaritana.

Para responder a la amplitud y al dinamismo propio del Amor de Dios que existe como Don debe conjugar la acción concreta y local con la mirada y la responsabilidad universal y global, el compromiso directo a favor del sufriente concreto con las mediaciones que marcan el destino de los pueblos y de las sociedades. De este modo la Teología conseguirá que las Iglesias concretas en su lugar muestren de modo espontáneo el testimonio del amor, pero que a la vez lo realicen desde las exigencias y los desafíos propios de cada momento histórico.

CÁRITAS «EN» LA PASTORAL SOCIAL

PEDRO JARAMILLO RIVAS
Vicario General de Ciudad Real

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN: hitos y vaivenes

I.1. Un punto de partida

Quienes, desde hace ya tiempo, andamos en estos menesteres pastorales sociocaritativos —más allá incluso de nuestras fronteras—, recordamos cómo fue surgiendo, en el ámbito del trabajo «hacia fuera» de la Iglesia, el deseo y la necesidad de relacionar las tareas de Cáritas con la que empezaba entonces a denominarse «pastoral social». Fue, sobre todo, en el contexto latinoamericano donde los intentos de relación se hicieron más intensos. El redescubrimiento de la importancia de la pastoral social, como irrenunciable dimensión del conjunto de la acción pastoral de la Iglesia, era una herencia conciliar que la Iglesia latinoamericana acogió ya desde sus primeras Asambleas continentales de Obispos, en Medellín y Puebla, dándole objetivos y cauces orgánicos de realización en los diferentes niveles de la acción pastoral.

En líneas generales, desde la pastoral social se intentaba promover un esfuerzo práctico para hacer de la doctrina social de la Iglesia una moral social, inspiradora de comportamientos

éticos, específicamente cristianos, en el complejo mundo de la economía, la política, la cultura, la educación, la paz... y para darle cabida —entrando por la puerta ancha— en las preocupaciones concretas de pastores y fieles y en los planes pastorales de conjunto que por entonces comenzaban a tomar cuerpo desde una visión más integrada de la compleja acción pastoral de la Iglesia.

1.2. Hacia una mutua integración

No fue tarea fácil llegar a una buena relación conceptual entre Cáritas y Pastoral Social. Cáritas había ido constituyéndose en la mayoría de las diócesis y en muchas parroquias. Y habían ido surgiendo las diferentes Cáritas nacionales, con una muy variada estructuración de la relación de las Cáritas diocesanas entre sí. En aquellos tiempos no estaba tan vitalmente clara la centralidad de la Cáritas Diocesana en cualquier intento de coordinación, ni su estrecha vinculación a la entraña misma de toda expresión pastoral diocesana.

Por otra parte, las Cáritas estaban marcadas por el contexto concreto de su nacimiento como institución. Aquello que, andando el tiempo, llamamos por aquí el «pecado original» de Cáritas, y que tenía que ver con el reparto de la ayuda alimenticia americana (la leche americana) en tiempos de escasez y de elementales carencias que tenían que ver con un hambre sin paliativos. Se trataba de una «divisa» de reparto y de asistencia —necesaria en aquellos tiempos—, que la alineaba, sin embargo, con las instituciones de beneficencia, y de la que tanto ha costado a Cáritas desprenderse en el desarrollo del pensamiento sobre su identidad.

1.3. Momentos de «desajustes»

En los primeros momentos —recuerdo muchos casos concretos en América Latina— la relación entre Cáritas y la Pastoral Social se estableció en un nivel de oposición (por aquí, por nuestras tierras, no se hablaba tanto de «pastoral social» cuanto de instituciones, diocesanas o nacionales, mucho más preocupadas por la problemática social y el estudio de sus causas más que de salir al paso de manera inmediata a la casuística de la pobreza: empezaban en muchas diócesis los Secretariados Sociales y era también el tiempo en que surgían las Comisiones de Justicia y Paz, entre otras).

Cuando hablo de «oposición» no quiero decir «confrontación» ni de instituciones, ni de agentes. Me refiero más bien a un sano planteamiento diferenciado sobre cómo abordar desde la pastoral de la Iglesia la problemática social y sus causas. A la Cáritas de entonces se la veía enormemente preocupada por atender casos, y escasamente, si no nulamente, comprometida en cualquier iniciativa que, en el nivel de las causas, planteara el más mínimo cambio estructural. En situaciones más extremas, se vertía sobre la tarea «rutinaria» de las Cáritas la sospecha de ser incluso retardataria de toda iniciativa de cambio. El otro bloque de instituciones, las más preocupadas por las causas de los problemas sociales, no quedaban al amparo de acusaciones de ideologización izquierdosa.

En ese contexto —y empujados por la amplitud de los planteamientos conciliares respecto a la relación de la Iglesia con el mundo, en su doble dimensión de anuncio y de denuncia—, se empieza a hablar de pastoral social, no sólo como

dimensión irrenunciable de toda acción pastoral, sino como cauce estructural de organización. Y así, en bastantes Iglesias de América Latina, la Cáritas Nacional pasa a ser la Pastoral Social. Y cuando las exigencias prácticas de la Confederación Internacional de Cáritas, que había surgido por entonces a impulsos de Pablo VI, aconsejaban no perder «la divisa/Cáritas», comenzaron a arbitrase denominaciones de compromiso, «Pastoral Social-Cáritas» fue la más socorrida. Se trataba de ampliar sin perder, de ensanchar sin excluir. Pero la realidad era la existencia de dos líneas paralelas y, en el peor de los casos, hasta de dos caras (no en el sentido de hipocresía, sino de «plurifacjetismo»): una para encuadrar la denuncia y los temas de la justicia, la otra para no perder las ayudas necesarias para hacer frente a los casos.

Entre nosotros no se dio este fenómeno de denominaciones, pero sí se dio el paralelismo de instituciones. Hubo un tiempo en que estaban muy marcadas las diferencias objetivas y muy distantes las actitudes subjetivas. Las miradas mutuas eran de recelo. Quizá no sirva ahora recordar aquellos recelos mutuos, pero uno no puede sustraerse al cruce de sospechas (fundadas o infundadas, no lo sé, sólo Dios lo sabe) de quienes pensaban que Cáritas era el refugio de los limosneros descomprometidos y, por otra parte, de quienes juzgaban a las asociaciones eclesiales de ámbito social al menos como «próximas al marxismo». Los unos como «inmediatistas irredentos; los otros como pensadores obstinados e inútiles»; aquéllos como los «especialistas en casos», que es lo práctico; éstos como «analizadores de causas», que es lo cómodo. Los primeros, topándose con los árboles, sin adentrarse en el bosque; los segundos, paseándose por el bosque, sin advertir la existencia de los árboles...

1.4. Una primera «conjunción» débil

En esta situación, Cáritas y Pastoral Social se presentaban claramente como alternativas. Y la alternativa siempre supone una opción. Claro que esa situación se daba más en los despachos que a pie de obra y más en las élites que en las bases. Había bases muy concienciadas —es verdad—, pero la mayoría —sobre todo las bases parroquiales— caían más del lado del «modelo/Cáritas» de entonces que del lado del «modelo/pastoral social» de entonces. Al nivel de las bases parroquiales, la amplitud de objetivos, de cauces, de acciones y de programas propiciados por «la pastoral social/organización», no comienza a tomar relevancia hasta que no se plantea en serio la cuestión de la identidad de Cáritas.

Pero los pasos que se iban dando en la clarificación de la identidad de Cáritas comenzaron con más fuerza en el ámbito nacional de la institución y después, poco a poco, en el ámbito diocesano. Con mucha más dificultad iban calando en el nivel de las Cáritas parroquiales. Por entonces se acuñó la comparación del conjunto de Cáritas con una estatua de cabeza y cuerpo robusto y de piernas y pies débiles (se hablaba de hierro y de barro). A medida que el proceso se «identificación» se fue realizando y socializando, iba surgiendo una Cáritas renovada, fundamentalmente desde dos puntos: la caridad como expresión necesaria de la vida de la Iglesia; la caridad no sólo curativa, sino preventiva. Por aquel entonces, Cáritas y Pastoral Social se unieron con una partícula copulativa: Cáritas «y» Pastoral Social. Al tiempo de la sospechosa oposición seguía el de pacífica conjunción.

Pero la conjunción no fue tan pacífica (siempre en el terreno de la ubicación de los cauces pastorales, que no en otro

orden de conflictos). Porque fue el tiempo de los duplicados, de la repetición, de una cierta indefinición de contenidos y de tareas. Muchos pudieron llegar a pensar que se trataba, en efecto, de una pura cuestión de nombres. El hecho es que, a decir verdad, no se podía tratar de dos realidades paralelas. Cáritas y Pastoral Social no son adecuadamente lo mismo; ni es su relación la que existe entre género (pastoral social) y especie (Cáritas), como si «Cáritas/institución» fuera la única posible expresión de «Pastoral Social/dimensión». Por eso, el título que se me brindó, «Cáritas y Pastoral Social», he preferido acortarlo más, convirtiéndolo en «Cáritas en la Pastoral Social». Me parece que puede ir quedando claro el porqué: «Pastoral Social» en cuanto dimensión es un concepto más amplio que el de Cáritas en cuanto institución. Y es diferente el nivel de su realización en el conjunto de la pastoral de la Iglesia.

1.5. Una posición aclaradora

He hablado de «dimensión» (aplicándola a la Pastoral Social) y de «institución» (aplicándola a Cáritas). Si entendiéramos Pastoral Social directamente como una organización, y por Cáritas nos refiriéramos, también directamente, a la caridad en cuanto dimensión transversal de toda la acción pastoral, entonces se cambiarían necesariamente las tornas: la dimensión sería Cáritas y la institución convendría a la Pastoral Social.

Por eso me parece que no está mal que nos aclaremos en la terminología. Entiendo por Pastoral Social: el conjunto del esfuerzo teórico-práctico que realiza una comunidad eclesial para que el testimonio de la caridad y la promoción de la justicia sean realmente ofrecidos y vividos como parte integrante de la evangelización que realiza. Y entiendo por Cáritas, la insti-

tución que una comunidad eclesial se da como cauce «autorizado» (en el sentido de que no es una asociación optativa, sino un servicio pastoral) para animar, actuar y coordinar el ejercicio de la caridad y la justicia en favor de los más empobrecidos, excluidos y marginados de la sociedad.

Para mantener en la misma terminología este sentido más globalizador, entre nosotros se ha preferido siempre hablar no de Pastoral Social a secas, sino de pastoral caritativo-social, o de pastoral socio-caritativa, no reduciendo, sin embargo, la parte «caritativa» de esas denominaciones compuestas a la actividad de Cáritas (sin tener en cuenta el multiforme testimonio eclesial de la caridad), ni excluyendo la dimensión social cuando hablamos del ejercicio de la caridad; o excluyendo la dimensión caritativa cuando se trata del anuncio y de las realizaciones sociales expresadas en múltiples iniciativas eclesiales en el campo de la educación, la justicia y la paz, el mundo laboral, la familia, la economía, la política...

Espero que el resultado de estas reflexiones sea una mejor articulación teórico-práctica de Cáritas y Pastoral Social. El título mismo de estas reflexiones, «Cáritas en la Pastoral Social», pretende ser ya un paso de clarificación.

II. «HAS PUESTO MIS PIES EN UN CAMINO ANCHO»: la ampliación del marco de la pastoral caritativa y social

2.1. La rehabilitación de la caridad

¿Necesita la caridad ser rehabilitada? Creo sinceramente que sí. Una larga historia de reducción del ejercicio de la cari-

dad a la simple limosna ha vertido sobre la caridad la sospecha de virtud encubridora de la injusticia y mantenedora y reforzadora de un orden económico y social injusto. Atribuir, por otra parte, a la Iglesia este ejercicio «reducido» de esta caridad, como nota específica, equivale necesariamente a sustraer de su acción pastoral y de la doctrina que la sustenta cualquier tipo de incidencia real en el campo de lo social, para el que valdría la justicia y no la caridad. No es extraño ver ridiculizada la caridad en foros en los que se debaten las relaciones interhumanas en un Estado de derecho. Cuando alguno de los interlocutores quiere dejar bien sentado que algún derecho ha sido vulnerado, no es raro que recurra a esta expresión (muy significativa de lo que realmente se piensa): «¿o es que cree usted que aquí estamos en Cáritas?»

¿Quiere esto decir que debemos pedir que en los foros políticos se hable de la virtud cristiana de la caridad? ¡No! Pero sí que podemos y debemos pedir que en los foros eclesiales se hable y se viva la «caridad política». Pase que desde fuera haya quien tenga un sentido tan individualista del ejercicio de la caridad (porque motivos hemos dado para que así se piense), pero no es de recibo que la caridad continúe siendo transmitida como virtud individualista al interior de la misma Iglesia, ni su ejercicio reducido a la simple ayuda inmediata e interpersonal, por muy necesaria y urgente que ésta sea.

2.2. Desde la dimensión social de la persona

Si partimos del presupuesto de que la vida teologal se realiza en las mismas dimensiones en que acontece la vida humana, es decir, individual y social, tenemos que afirmar que todo el dinamismo de la vida cristiana queda también afectado por la

dimensión social. Y que, por tanto, la caridad asume una dimensión social y política, manifestando necesariamente el amor en el compromiso sincero por trabajar y alcanzar el bien común. Es preciso, en efecto, superar dos concepciones falsas de la caridad: la que la entiende como suplencia de las deficiencias de la justicia y la que la vive como encubrimiento de un orden establecido en la explotación y la dominación.

De manera positiva podríamos describir la «caridad política» en la línea en que lo hacen nuestros Obispos en «Católicos en la vida pública»: el compromiso vivo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres. En «La caridad en la vida de la Iglesia» nos dejaban ellos mismos estas lapidarias afirmaciones: «la actuación de la Iglesia, de las comunidades cristianas y de los cristianos mismos tiene como base la estrecha relación existente entre la justicia y el amor». «La Iglesia trabaja por la justicia... denunciando las causas, tanto personales como sociales, que producen las heridas de la pobreza.»

Cuando Juan Pablo II habla de la solidaridad como «virtud», actitud moral/social que responde, en la línea de los valores éticos, al hecho sociológico de la interdependencia, la describe «no como un sentimiento de vaga compasión o enterrecimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Es, al contrario —dice— la determinación firme y perseverante de comprometerse por el bien común, por el bien de todos y de cada uno, porque todos somos responsables de todos... Las actitudes y «estructuras» de pecado sólo se vencen —presupuesta la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: el compromiso por el bien del

prójimo, con la disponibilidad, en sentido evangélico, a «perderse» a favor del otro, en lugar de oprimirlo para el propio provecho» (SRS, 38).

En este sentido, la preocupación del creyente y de la Iglesia llega necesariamente a tocar también los problemas sociales más actuales. Como retos de palpitante actualidad presenta en Papa, en *Novo Millennio Ineunte*, la ecología, la paz, los derechos humanos, el aborto, la eutanasia, la bioética... Y de la actitud cristiana dice: «...para la eficacia del testimonio cristiano, especialmente en estos campos delicados y controvertidos, es importante hacer un gran esfuerzo para explicar adecuadamente los motivos de las posiciones de la Iglesia, subrayando sobre todo que no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano. La caridad se convierte entonces necesariamente en servicio a la cultura, a la política, a la economía, a la familia, para que en todas partes se respeten los principios fundamentales, de los que depende el destino del ser humano y el futuro de la civilización» (n. 51. El subrayado es nuestro).

2.3. Salir del «intimismo» individualista

Frente a una espiritualidad intimista e individualista, en la que crece espontánea una caridad del mismo cuño, afirma Juan Pablo II con fuerza: «...esta vertiente ético-social se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano. Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad intimista e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad ni con la lógica de la Encarnación y, en definitiva, ni con la misma tensión escatológica del cristianismo» (NMI, 52).

Enuncia el Papa tres claves fundamentales para deshacer la vana ilusión de una espiritualidad de intimismo e individualismo: las exigencias de la caridad, la lógica de la Encarnación del Verbo y el significado más hondo de la escatología cristiana. De ésta afirma en un ulterior desarrollo: «...si la escatología del cristianismo nos hace conscientes del carácter relativo de la historia, no nos exime en ningún modo del deber de construirla» (*ibídem*); y él mismo termina con la afirmación de *Gaudium et Spes*, que había recogido y desarrollado ya en *Sollicitudo Rei Socialis*: «...el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo ni los impulsa a despreocuparse del bien ajeno; al contrario, les impone como un deber el hacerlo» (GS, 34).

2.4. Superando la tensión «caridad/justicia»

Me parece, pues, que la rehabilitación de la caridad debe centrarse precisamente en la superación de la tensión entre caridad y justicia; lo que sucederá en la medida en que la caridad sea presentada y vivida como exigencia de planteamientos y soluciones radicales en las relaciones interhumanas. Cuando «la caridad tiende a superarse a sí misma, al revestir las dimensiones específicamente cristianas de la gratuidad total, del perdón y de la reconciliación» (SRS, 40), no se trata de una superación que disminuya sus exigencias, se trata más bien de ahondar en la motivación más radical para llegar hasta el final (más allá incluso de las exigencias de la justicia, pero incluyéndolas), pues la invitación es a «mirar al mundo con un nuevo criterio de interpretación. Más allá de los vínculos humanos, tan fuertes y profundos, a la luz de la fe, se percibe un nuevo modelo de unidad del género humano en el que, en última instancia, debe

inspirarse la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en Tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra comunión» (SRS, 40).

Frente a una posible inteligencia reducida de la caridad y de Cáritas, en cuanto «servicio de la caridad» (diakonía), es bueno recordar esta otra afirmación de nuestros Obispos en «La caridad en la vida de la Iglesia»: «...el servicio de la caridad a favor de los pobres no puede ser entendido como algo ajeno a la obligación que tienen las personas, los grupos sociales y las instituciones públicas y privadas de promover relaciones de justicia auténticamente humanas. Mucho menos ha de verse en la acción caritativo-social la intención de ocultar las múltiples formas de injusticia arraigadas en la sociedad» (Introducción a las Propuestas).

2.5. Lo social como ámbito de gracia y de pecado

En el fondo de esta ampliación de la vivencia de la caridad, que es el alma de su rehabilitación, está la percepción de lo social como ámbito de gracia y de pecado. Desde la dimensión social de la persona humana, subrayada por Juan Pablo II en *Christifideles laici*, para impulsar el testimonio de los seglares en la vida pública, con estas palabras: «...la persona humana tiene una originaria y estructural dimensión social... Se da así una interdependencia y reciprocidad entre las personas y la sociedad: todo lo que se realiza a favor de la persona es también un servicio a la sociedad, y todo lo que se realiza en favor de la sociedad acaba siendo en beneficio de la persona» (n. 40), uno descubre la pertinencia de los núms. 54-59 que los Obispos españoles dedican a esta dimensión social del comportamiento cristiano en «Los católicos en la vida pública». El plantea-

miento es el mismo e idéntica la finalidad pastoral: estimular el compromiso creyente en la sociedad.

Desde el convencimiento de que lo social no es un añadido, sino una necesidad de la realización humana, insiste el documento en que no se puede interpretar en términos de bondad o maldad éticas, de gracia y de pecado, únicamente el mundo interior de las intenciones o de los componentes de la conducta individual. También los hechos, las realidades y las instituciones sociales, como todo lo humano, deben ser interpretados bajo categorías éticas: las hay que favorecen la vida justa, las hay que la frenan. Aquéllas son gracia, éstas son pecado.

Nos encontramos así frente a la necesidad teológico-pastoral —de grandes consecuencias prácticas— de la ampliación del concepto de pecado. Éste no puede quedar reducido, en efecto, a una realidad intimista; abarca a la negatividad inducida por el hombre en toda realidad, también en el campo social y estructural, desde la mutua implicación existente entre persona y sociedad. Los núms. 36 y 37 de *Sollicitudo Rei Socialis* son una exposición clara de esta dimensión del pecado. En la práctica pastoral de nuestras comunidades esta concepción abaricante del «mal obrar», referido a las exigencias éticas del comportamiento cristiano, había estado poco presente, si no completamente ausente en ocasiones.

2.6. Lo social como tarea pastoral

Por otra parte, si —como recuerdan los Obispos en el citado documento— las condiciones en que viven muchos hombres y mujeres de nuestro mundo les impiden el pleno des-

arrollo de su vida, también en el orden religioso, es tarea pastoral (en el sentido más propio del término, no simplemente «tarea de acción social en la pastoral») trabajar para que las instituciones y estructuras se acerquen, en cuanto sea posible, a los planes de Dios sobre la humanidad, en la línea de la fraternidad y la justicia. La Pastoral Social es la respuesta multiforme, pero coordinada, que da una comunidad cristiana, en cualquiera de sus niveles, a la percepción creyente de la realidad de la pobreza, vista no desde el provincianismo del pequeño entorno, sino con mirada universal.

Frente al panorama de pobreza y marginación, a niveles cercanos y lejanos, locales y mundiales, la conciencia cristiana no puede dejarse ganar por la indiferencia. Al contrario, la pobreza se convierte en llamada de fidelidad. Después de hacer una breve exposición de «las muchas necesidades que en nuestro tiempo interpelan a la sensibilidad cristiana», constatando que «nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural y tecnológico que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, pero que deja a millones y millones de personas no sólo al margen del progreso económico, sino en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana» (NMI, 50), y añadiendo a esta situación «las nuevas pobrezas que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero sí expuestos a la desesperación del sinsentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social» (*ibidem*), es impresionante la afirmación de responsabilidad cristiana que le sale al Papa: «...frente a este panorama, el cristiano debe aprender a hacer su acto de fe en Cristo, interpretando la lla-

mada que El dirige desde el mundo de la pobreza» (*Ibídem*. El subrayado es nuestro).

2.7. La actualización de la larga tradición caritativa

A ayudar la puesta en práctica de esta responsabilidad cristiana, que afecta al mismo acto de fe en Cristo Jesús (no estamos frente a expresiones optativas de un acto de fe en Cristo previamente realizado), contribuye la que el Papa llama «una larga tradición de caridad que ya ha tenido muchísimas manifestaciones en los dos milenios pasados». A la que hoy, sin embargo, se le pide mayor creatividad y hasta una especie de esfuerzo de imaginación: la nueva imaginación de la caridad (*Ibídem*).

Aparte de las necesarias implicaciones de estas nuevas exigencias en lo que en *Novo Millennio Ineunte* se llama «la vertiente ético-social del testimonio cristiano», es interesante notar que en el contexto de la creatividad y de la nueva imaginación de la caridad hay reflexiones muy importantes acerca del estilo del ejercicio de la caridad. Es un estilo en el que prima la cercanía/proximidad sobre la eficacia: una «caridad imaginativa» debe promover «no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre» (n. 50). El fondo de esta primera nota de estilo de la caridad es antropológico, no simplemente funcional. Su finalidad es que «el gesto de ayuda sea percibido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno» (n. 50). Esta profundamente humana observación vale tanto para la ayuda primaria, para las tareas de promo-

ción o para la lucha por la justicia. Todas ellas (no sólo la ayuda inmediata) pueden ser hechas desde talantes humillantes, sin tener en cuenta los valores antropológicos en los que se fundan.

2.8. Desde una renovada experiencia de «proximidad»

Mirando a las comunidades cristianas, el estilo de ejercicio de la caridad que les pide el Papa se hace hogareño (¿hace falta repetir de nuevo que no se trata de dar un paso atrás, volviendo a modelos obsoletos de respuesta al fenómeno de la pobreza, tan queridos en otro tiempo, pero que tanto daño hicieron a la caridad misma?).

El Papa intenta que la vertiente ético-social del testimonio cristiano, sin ceder nada de sus exigencias de justicia, encuentre en las comunidades cristianas como «anticipos» de una sociedad reconciliada. Y descubre en «la casa», la casa abierta y compartida, un símbolo expresivo de la integración de los que han quedado fuera o en los márgenes. No se trata simplemente de ayudarlos, haciendo que los márgenes no sean tan hirientes o que la periferia, sin dejar de serlo, tenga un rostro más amable. No se trata de «lavar la cara a la exclusión», sino de realizar procesos de verdadera inclusión, de una integración que, superando incluso los límites de las exigencias jurídicas, tiene en «la casa» la parábola de una «inclusión humana», de una «integración fraterna». Una «sociedad accesible» puede continuar siendo fría. El calor de la casa puede hacer de la sociedad accesible un hogar compartido: «tenemos que actuar de tal manera que los pobres se sientan “como en su casa” en cada una de nuestras comunidades cristianas» (NMI, 50). Sólo

así nuestras comunidades cristianas pueden ser «anticipo» de una Humanidad reconciliada. Anticipo e instrumento, que por eso cada comunidad eclesial participa del carácter sacramental de la Iglesia, signo e instrumento de la unión de todos los hombres con Dios y de todos los hombres entre sí.

2.9. Dando credibilidad a la palabra

De esa categoría del «anticipo» —que hace de la Iglesia «casa» y de la comunidad cristiana «hogar»—, afirma al Papa —en forma de pregunta retórica— que se trata de una manera eficaz de predicación: «¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino? Y, ya sin la forma de pregunta, sino de afirmación solemne, la considera llamada a tener consecuencias prácticas de gran importancia: «sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristiana (referencia al estilo de los evangelizadores), el anuncio del Evangelio, aun siendo el primer acto de caridad, corre el riesgo de ser incomprendido, o de ahogarse en el mar de palabras al que nos somete cada día la actual sociedad de la comunicación». Y concluye: «la caridad de las obras corrobora la caridad de las palabras» (NMI, 50).

El anuncio de la Buena Nueva del Reino exige hacerlo ya realidad entre nosotros y para todos los hombres, especialmente para los más pobres y necesitados. Estamos llamados a producir signos reales (la caridad de las obras, en palabras del Papa) de la presencia del amor y de los dones de Dios. Obrando así invitamos a la fe, estimulamos la esperanza y anticipamos la fraternidad, la paz y la felicidad que Dios ha preparado para todos. Estos signos, en efecto, son los que dan credi-

bilidad a la palabra, a nuestra palabra acerca de Dios, que sólo será creíble desde el esfuerzo serio y permanentemente renovado de construir la fraternidad, de los que somos hijos (de todos los hombres).

Si hoy mucha gente piensa que Dios es una palabra vacía o una esperanza ilusoria, la mejor respuesta viene de un esfuerzo de los que por la fe son hijos de Dios en la construcción de un mundo de hermanos, volcada preferentemente a los más pobres y necesitados. Lo había recordado ya Juan Pablo II: «la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de sus obras antes que por su coherencia y lógica internas. De esta conciencia deriva también su opción preferencial por los pobres» (CA, 57).

2.10. La dimensión «teológica» del ejercicio de la caridad

El testimonio de la caridad entra así en el ámbito de lo teológico y no se queda sólo en el nivel de las exigencias morales. Hacia ese sentido de «explicar a Dios», de «hacer cercano y creíble su nombre», va la afirmación, hecha también en modo de pregunta retórica, esta vez de nuestros Obispos: «¿Qué imagen daríamos de Dios si los cristianos calláramos ante la injusta situación de tantos millones de hombres en el mundo? ¿No facilitaríamos así, como dijo el Concilio, el ateísmo de tantos hombres de buena voluntad que no pueden comprender un Dios que permite que algunos derrochen mientras que otros mueren de hambre? Para evitar ese silencio, que sería culpable y blasfemo (sería blasfemo, porque está en juego la misma imagen de Dios, a quien directamente se ofende profanando su

nombre. Este silencio sería, por tanto, una ofensa directa a Dios), la Iglesia debe hablar y debe obrar, bien sea luchando por la justicia, cuando la pobreza sea causada por la injusticia; bien actuando por caridad, aun en los casos en que la situación sea ocasionada por los mismos que la padecen» («La Iglesia y los pobres», 20).

A la caridad como «explicación» narrativa y vital del misterio de Dios, es decir, a su dimensión teológica, añade Juan Pablo II, en *Novo Millenio Ineunte*, su dimensión cristológica: la caridad como «explicación» del misterio de Cristo. Se trata de unas breves líneas del n. 49, de una densidad impresionante y de una fecunda clarividencia. Habla el Papa del capítulo 25 de San Mateo, aquel que hizo afirmar a nuestro San Juan de la Cruz que «en el ocaso de la vida nos examinarán del amor». Y dice: «...esta página no es una simple invitación a la caridad; es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo». Y es que, en efecto, la contemplación del rostro de Cristo (el rostro del Hijo, el rostro doliente, el rostro del Resucitado —resumen de cristología contemplativa, desde la profundidad del misterio—) pide una nueva contemplación: «si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir; sobre todo, en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse... En la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos».

Desde esta conjunción de «cristología práctica» y de «práctica cristológica», en dos líneas, aclara Juan Pablo II el problema que tanta tinta había hecho correr y que tantos dolores de cabeza produjo en tiempos no demasiado lejanos: el de la relación de la ortodoxia (la sana doctrina) con la ortopraxis (el

sano comportamiento). Volviéndose a referir al capítulo 25 de Mateo, afirma el Papa: «...sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia».

III. «ENSÉÑAME, SEÑOR, TUS CAMINOS»: cuando las grandes metas se hacen camino pastoral

3.1. «Hitos» en el camino: para no dejar nada en la cuneta

La práctica pastoral es una especie de test permanente para saber cuáles son de hecho los trasfondos desde los que se actúa. Sobre todo, el trasfondo teológico, en todas sus vertientes: Dios, Cristo, Espíritu, Iglesia, Sacramentos... Una buena práctica pastoral debería dar razón de la totalidad del misterio trinitario, como misterio inmanente de Dios y como actuación del Dios Trino en la historia pasada y presente de la salvación. De todo el misterio y de todas sus vertientes. Sucede, sin embargo, que la práctica pastoral tiende a desequilibrarse, y es preciso, según corren los tiempos, ir lanzando «avisos para navegantes».

Según los olvidos, así los recuerdos; según los despistes, así los avisos... Un aviso de transversalidad lo da Juan Pablo II, cuando invita a «apostar por la caridad» desde la experiencia de la comunión eclesial. Desde ahí, «la caridad se abre, por su propia naturaleza, al servicio universal, proyectándose hacia el compromiso de un amor activo y concreto con relación a cada ser humano. Este es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral» (NMI, 49).

Los recuerdos se habían hecho insistentes en los «avisos» recientes del magisterio eclesial. A la rotunda afirmación del Sínodo de los Obispos de 1971: «la promoción de la justicia es parte constitutiva de la evangelización», había seguido la reflexión de Juan Pablo II.: «La enseñanza y difusión de la doctrina social de la Iglesia forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y, como se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas, tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia” según la función, vocación y circunstancias de cada uno» (SRS). Y su «aviso» más reciente, de cierto carácter programático, en *Novo Millennio Ineunte*: «la vertiente ético-social se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano» (n. 52). Nuestros Obispos habían hablado también del servicio a los pobres como «una expresión irrenunciable de la acción evangelizadora de las comunidades cristianas» y como «parte integrante del anuncio de la obra salvadora y liberadora de Jesús» («La caridad en la vida de la Iglesia»).

3.2. Una «esperanza que no defrauda»

Los olvidos y despistes en esta materia tienen mucho que ver con la concepción de la esperanza cristiana y su tendencia práctica a ser fuerte como esperanza ultraterrena y débil como esperanza intramundana. El aviso lo había dado *Gaudium et Spes*: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien ajeno; al contrario, les impone como deber el hacerlo», y es recogido por Juan Pablo II.: «la Iglesia sabe bien que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, sino que todas ellas no hacen más que reflejar y, en cierto

modo, anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la Historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal y concreta y en su vida social, nacional e internacional... Aunque imperfecto y provisional, no se habrá perdido ni habrá sido en vano nada de lo que puede y debe realizar el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina, en un momento dado de la Historia, para hacer “más humana” la vida de los hombres» (SRS, 48). Esta relación entre escatología y compromiso tiene una última y bella expresión en *Novo Millenio Ineunte*: «la tensión escatológica del cristianismo nos hace conscientes del carácter relativo de la Historia; no nos exime, en ningún modo, del deber de construirla» (n. 52).

3.3. Una salvación que libera

Muy cercana a la esperanza anda la salvación esperada. El cristianismo es una religión soteriológica: «Jesús» quiere decir «Jahveh salva». Y el objeto de todas las promesas vetero y neotestamentarias es la salvación ofrecida y acogida como plenificación, superadora de los más íntimos anhelos: «ni el ojo vio ni el oído oyó lo que Dios tiene reservado para los que lo aman» (cfr. 1 Cor 2, 9). «Ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3, 2). La Encarnación supone, en efecto, un tirón salvífico para todo hombre con el que el Verbo encarnado se solidariza. Lo recuerda Juan Pablo II: «en el misterio de la Encarnación están las bases para una antropología que sea capaz de ir más allá de sus propios límites y contradicciones, moviéndose hacia Dios mismo; más aún hacia la meta de la “divinización”... Los

Santos Padres han insistido mucho sobre esta dimensión salvífica del misterio de la Encarnación: sólo porque el Hijo de Dios se hizo verdadero hombre, en Él y por Él, el hombre puede llegar a ser realmente hijo de Dios» (NMI, 23).

Pero, al igual que en la esperanza, también en la salvación ha actuado inconscientemente una fuerza reductora. En las realidades que superan «lo que el ojo vio y el oído oyó», la tendencia es a la descripción pormenorizada de lo «indebido esperado» y a una cierta negligencia en la toma de conciencia de «lo debido transformado o transformable». Respecto a la salvación, la práctica pastoral entre nosotros ha insistido mucho más en la «salvación en el más allá» que en la transformación salvífica del más acá. El tema se tradujo en el debate sobre las relaciones entre liberación humana y salvación cristiana. Reconocida la aspiración a la liberación como «uno de los signos de los tiempos del mundo contemporáneo», y descubierta «su raíz primera en la herencia del cristianismo», la Instrucción Libertad Cristiana y Liberación describe entre sus objetivos positivos: «poner fin al dominio del hombre sobre el hombre y promover la igualdad y fraternidad de todos los hombres» (n. 8).

Desde esta perspectiva positiva, el juicio severo de la Instrucción sobre las relaciones de dependencia creadas entre los pueblos (n. 12), y sobre la ideología individualista, generadora del desigual reparto de las riquezas (núms. 12-23), se convierte en reconocimiento positivo del resurgir de nuevas reivindicaciones de liberación (n. 12), y de «poderosos movimientos de liberación de la miseria, mantenida por la sociedad industrial» (n. 13). Y es que el ejercicio humano de la libertad «exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural» (n. 1), por lo que son necesarios «procesos que tien-

dan a procurar y garantizar las condiciones requeridas para una auténtica libertad humana» (n. 31).

3.4. Salvación y liberación

En *Evangelii Nuntiandi* había estudiado y presentado Pablo VI las relaciones entre liberación y salvación en el contexto de la evangelización, «que lleva un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar... y el progreso personal; sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación» (n. 29). El concepto de «evangelización intensiva» marcaba campos de actuación. Reconocía el Papa que en el Sínodo de 1974, muchos obispos se habían hecho voz de pueblos «empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, sistemas de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político...» (n. 30). El Papa recoge y hace suya la conciencia de los Obispos frente a esa situación (análisis recogidos también en *Populorum Progressio* y *Sollicitudo Rei Socialis*): «La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación..., de ayudar a que nazca, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización» (n. 30).

Esta no extrañeza entre liberación y salvación (entre ambas «existen, en efecto, lazos muy fuertes») lleva a Pablo VI a desentrañar los vínculos que las unen. Los hay de orden antropo-

lógico (el hombre no es un ser «abstracto»; su dimensión histórica lo hace estar sujeto a problemas sociales y económicos); de orden teológico (no se puede disociar el plano de la Creación —Dios/Creador— del plano de la Redención —Dios/Salvador), y de orden evangélico, fundado éste en la caridad: «¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero y auténtico crecimiento del hombre?» (¡que la caridad no es «lavar la cara» a un hombre «empequeñecido», sino ayudar su crecimiento hasta la meta de su realización personal y social! Y, abriendo la meta, introducirlo en horizontes insospechados; anhelados, pero no conseguidos por la mera fuerza humana: «lo que es imposible para el hombre, es posible para Dios»).

La exhortación de Pablo VI desarrolla después las mutuas relaciones entre liberación y salvación, sacándolas pretendidamente del «peligro de reduccionismo» (la pretendida victoria de la liberación sobre la salvación), y del «peligro de absentismo» (ausencia de la liberación en una salvación indebidamente espiritualizada). En el fondo hay una concepción antropológica. En antropología del Evangelio la salvación «no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo» (n. 33). Hay dos verbos clave para entender las mutuas relaciones: reducir y abarcar. «La salvación no se reduce a la simple dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios» (n. 33). Se superan las posiciones alternativas (o/o); se superan también las posiciones meramente copulativas (y/y), optando por un concepto de «salvación incluyente»: «al predicar la liberación y al asociarse a aquellos que actúan y sufren por ella, la Iglesia no admite el circunscribir su

misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre, sino que reafirma la primacía de su vocación espiritual, rechaza la sustitución del anuncio del Reino por la proclamación de liberaciones humanas y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación de Jesucristo» (n. 34).

3.5. Aportaciones concretas a la liberación: la vocación específica de los laicos

Establecidas bien estas relaciones desde los íntimos lazos que las unen; subrayadas las motivaciones profundamente evangélicas de la aportación eclesial a la liberación; ampliado el horizonte, desde la antropología evangélica, más allá de las realizaciones humanas; exigida seriamente la conversión personal para cualquier intento estable de saneamiento de las estructuras, Pablo VI hace una concreción de la colaboración de la Iglesia a la liberación de los hombres: suscitar cristianos «liberadores», inspirándolos desde la fe, motivándolos desde el amor; ofreciéndoles una reflexión doctrinal, para el enriquecimiento de su práctica social. La mejor y oferta de la Iglesia es la de promover «cristianos comprometidos», que «inserten siempre la lucha por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia» (n. 38).

La última indicación de Pablo VI concreta lo que, en este campo se puede y se debe esperar de la vocación específica de los laicos. Y es que la presencia evangélica (realizada desde la opción preferencial de los pobres) de los laicos en el mundo es una exigencia ineludible de su fe. No hay que buscar fuentes foráneas para justificarla. Su gran justificación es «la fe que actúa por la caridad». Se trata de una presencia evangélica, no de una

simple presencia sociológica, fundada en el poder, el protagonismo o el afán de dominio. Una presencia que es «acción, participación y compromiso..., sin que se confunda con actitudes tácticas y ni con un servicio a un sistema político» (EN, 38).

Esta presencia se realiza siempre «desde el lugar de los pobres», promoviendo, acompañando y ensanchando su camino de liberación. «El lugar de los pobres», como el «desde donde» de la presencia en el mundo de los cristianos comprometidos (que lo deberíamos ser todos) había sido subrayada con diversidad de fórmulas por nuestros Obispos en «Los católicos en la vida pública» (desde los pobres, desde los débiles, desde los últimos...). Se trata de la «opción preferencial por los pobres» cuyas exigencias en la vida personal y social subraya Juan Pablo II en *Sollicitudo Rei Socialis*; la opción preferencial por los pobres «se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Jesús, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir, y a las decisiones que, en coherencia, se deben tomar en lo que se refiere a la propiedad y al uso de los bienes...». Nuestra vida diaria, así como las decisiones en el campo político y económico, debe estar marcada por estas realidades (de la pobreza y la marginación).

Para todas estas tareas (enmarcadas por Juan Pablo II en el capítulo «Apostar por la caridad», de *Novo Millenio Ineunte*), él piensa también en los principales agentes: «obviamente —dice— todo esto tiene que realizarse con un estilo específicamente cristiano: deben ser, sobre todo, los laicos, en virtud de su propia vocación, quienes se hagan presentes en estas tareas, sin ceder nunca a la tentación de reducir las comunidades cristianas a agencias sociales (a unos peligros más políticamente ideologizados en épocas anteriores siguen otros más pragmá-

ticamente influyentes en nuestros días. Ambos participan de un mismo reduccionismo. Y es que el compromiso ni puede convertir a la comunidad cristiana en un partido político, ni hacer de ella una agencia de intervención social). En particular —prosigue el Papa—, la relación con la sociedad civil tendrá que configurarse de tal modo que respete su autonomía y sus competencias, según las enseñanzas propuestas por la doctrina social de la Iglesia» (n. 52).

3.6. La «inspiración ética» de la doctrina social de la Iglesia

Con la doctrina social de la Iglesia se enuncia, en efecto, otro de los elementos esenciales en el desarrollo de la dimensión social de la evangelización. Colocada explícitamente por Juan Pablo II en el ámbito de la teología moral, se trata de una doctrina cuya finalidad no es sólo «instruir», sino «orientar» el comportamiento social de los cristianos. En definitiva, estimular la conversión social, o la dimensión social de la conversión, si queremos hablar más unitariamente. Lo mismo que en la conversión personal necesitamos cambios audaces y profundos para re-orientar la vida en la línea del Evangelio, así se precisa también en la vida social. Las dos palabras utilizadas por la Sagrada Escritura para designar la conversión (el verbo «sub» en el Antiguo testamento y «metanoia» en el Nuevo) y son palabras fuertes, indicadoras de «cambio de dirección» la primera y de «cambio de mentalidad» la segunda.

En diferentes momentos y circunstancias que provocan cada una de sus intervenciones, la doctrina social de la Iglesia se mueve desde una visión ético-cristiana de las realidades sociales, descrita con brevedad por la Instrucción Libertad cris-

tiana y liberación: «las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo... están en contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano» (n. 57). A esta situación la doctrina de la Iglesia no puede responder con una simple apelación a la limosna generosa. Sus análisis y propuestas encaminan a una acción socio-caritativa que tienda a la creación de un «orden social justo» (n. 32), que sea fruto, ciertamente, de un corazón convertido, pero sin olvidar que «la prioridad reconocida a la conversión del corazón, en ningún modo elimina la necesidad de un cambio de estructuras injustas» (n. 75). Hay que ponerse humildemente al lado de los pobres (así se hace el creyente signo del «paso de Dios»), acompañando sus procesos de liberación y sus luchas «para conseguir estructuras e instituciones en las que sean verdaderamente respetados los derechos humanos» (n. 75). Y no se piense sólo en los casos extremos de injusticia y opresión en tantos países del Tercer Mundo (cfr. n. 76); también entre nosotros «determinadas situaciones de grave injusticia requieren el coraje de unas reformas en profundidad y la supresión de unos privilegios injustificables» (n. 78).

3.7. La necesidad de la «conversión social»

Es preciso descubrir el egoísmo y la insolidaridad que están en la base de muchas estructuras sociales: «el exclusivo afán de ganancia y la sed de poder», en palabras de Juan Pablo II (SRS, 37). Pero se necesita, además, iluminar esa realidad a la luz del Evangelio de la caridad. Emerge de ahí (o debe emerger —que una cosa es el ser y otra el deber ser—) la conciencia de pecado. Y de la exigencia de la lucha contra el pecado, percibido como mal, la acción transformadora, como fruto de un proce-

so de auténtica conversión. La dimensión social de la conversión nos previene contra la idea de que «el fruto de la conversión» (el «propósito de la enmienda») se mida únicamente por la esplendidez de las limosnas del cristiano; éste queda también marcado por su necesaria implicación en la transformación de la sociedad. Sanar el mal en su raíz y no quedarse en la periferia de los síntomas ha sido siempre una exigencia fundamental de conversión sincera. Una ética cristiana, no reducida, llega a los niveles de lo social, con la sencilla coherencia de quien pone frente a Dios la totalidad de la existencia y no sólo parcelas de la misma.

IV. «INSTRÚYEME EN TUS SENDAS»: dimensión, mediación, organización, coordinación

Desde esta visión panorámica podemos hacer ahora afirmaciones que sitúen la Pastoral Social en sus genuinos contextos y a Cáritas en el contexto mismo de la Pastoral Social. La ubicación de Cáritas en la Pastoral Social parte de que la una y la otra sólo son adecuadamente idénticas en el nivel la dimensión que ambas traducen, pero son diferentes como mediación pastoral, se dotan de una diferente organización; desempeñan una específica función, y, promoviendo la coordinación, reflejan la totalidad en el determinado campo de la acción pastoral.

4.1. La Pastoral Social como «dimensión»

4.1.1. Cuanto venimos diciendo desde el principio nos sitúa en el nivel de los dinamismos internos de la misión de la

Iglesia. La Iglesia no puede dejar al margen de su misión el realismo del «por nosotros los hombres y por nuestra salvación». A este nivel no se puede hablar ya de «pastoral social» (todo lo pastoral está en el nivel de la mediación). Tendríamos más bien que hablar más globalmente de «misión-en-relación», en concreto de la misión eclesial en relación al mundo, cuya salvación, ofrecida y trabajada, define la alteridad eclesial, su «salir de ella misma», su «extroversión».

4.1.2. Siendo esencial a la constitución misma de la Iglesia la misión (no hay «convocación» que no sea para la «misión»), la relación de la Iglesia con el mundo no es optativa, sino obligada —gozosamente obligada—. Así lo vio el Vaticano II que, en *Gaudium et Spes*, no nos dejó un simple corolario pastoral a *Lumen Gentium* (a pesar del título «pastoral» con que la designó). El ser para, que define la naturaleza misma de la Iglesia, su dimensión encarnatoria y su fuerza soteriológica, pedía a los padres conciliares un esfuerzo por definir esa alteridad eclesial en un mundo sustancialmente cambiado respecto a tiempos anteriores. Una vez presentado el desde donde (en *Lumen Gentium*), «desde la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» era necesario presentar la naturaleza misma de esa alteridad y el término de su destino: el hombre contemporáneo, como destinatario hoy de la misión evangelizadora de la Iglesia.

4.1.3. Como «dimensión» de la misión, desde Dios, cargamos sobre nuestros hombros la responsabilidad respecto al mundo que nos rodea. Afirmaba Pablo VI, recordando el talante del Concilio: «...nosotros nos sentimos responsables de la Humanidad», desde una «comunidad, animada por un amor que no es ni exclusivista ni egoísta», sino más bien una fuerza centrífuga, impulsora de la misión: «la Iglesia en este mundo no es un fin en sí misma, está al servicio de todos los hombres... El

Concilio ofrece a la Iglesia la visión panorámica del mundo, ¿podrá la Iglesia, podremos nosotros, hacer otra cosa que mirarlo y amarlo. Ahora y sobre todo, amor; amor a los hombres de hoy como son y donde están, a todos... El Concilio es un acto de amor solemne a la Humanidad» (discurso inaugural de la última sesión conciliar, 10 septiembre 1965). En la nueva relación con el mundo descubre Pablo VI la entraña misma de todos los trabajos conciliares, él que había afirmado casi con tono programático: «al mundo hay que salvarlo desde dentro». Esta extro-versión misionera llevará a Pablo VI a decir en *Evangelii Nuntiandi*: «en la Iglesia, la vida íntima— la vida de oración, la escucha de la Palabra y de las enseñanzas de los apóstoles, la caridad fraterna vivida, el pan compartido, no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio de la Buena Nueva» (n.15).

4.1.4. Cuando el mismo Pablo VI intenta hacer una descripción más que una definición (ninguna definición, en efecto, puede abarcarla bien) de la evangelización, subraya esta finalidad que la identifica, haciéndola salir de sí misma: «evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la Humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma Humanidad... La Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y la colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos» (n. 18).

4.1.5. Hablar de «dimensión esencial» significa acercarse a una realidad unitaria (la evangelización) desde un punto de vista que, aun no siendo exclusivo ni excluyente, no puede, a su vez, ser dejado fuera por otros puntos de vista que sean tam-

bién esenciales. En este sentido, solemos hablar de las tres dimensiones de la única misión de la Iglesia: la transmisión, la celebración y el testimonio de la fe. Algunos pastoralistas, en el sentido en que recoge *Novo Millenio Ineunte*, en el cap. IV, el testimonio del amor; como comunión vivida (*koinonía*) y comunión ofrecida (*diakonía*), comienzan a hablar de cuatro dimensiones, desdoblando el testimonio en creación de la comunión y compromiso con y en el mundo.

De cualquier modo, íntimamente entrelazadas entre sí (se trata, en definitiva, de una presentación metodológica de una única misión eclesial: el anuncio y la realización de la salvación en Cristo Jesús), las dimensiones de la misión de la Iglesia, deben lograr junto a la «evangelización extensiva», id por todo el mundo, una «evangelización intensiva», haced discípulos. Lo que significa: «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los centros de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la Humanidad que estén en contraste con la Palabra de Dios y con el diseño de salvación» (n. CAPut!).

4.2. La Pastoral Social como mediación

Toda la acción pastoral es un ejercicio de mediación. Se trata, en efecto, de arbitrar, renovar, evaluar, proponer... cauces mediante los cuales las dimensiones fundamentales de la misión de la Iglesia puedan tener arraigo y visibilidad en las comunidades cristianas. Desde ahí hablamos de distintas pastorales, sectoriales o territoriales, de la única acción pastoral de la Iglesia. Y desde ahí encuadramos también la multiplicidad de «adjetivos» calificativos de la pastoral (catequética, litúrgica, caritativa, sanitaria, educativa, obrera, rural, de jóvenes, de infancia, de

mayores, parroquial, arciprestal, diocesana...) en esos tres grandes ejes dimensionales, que las ordenan y coordinan.

En este nivel, la Pastoral Social o, como algunos prefieren, la pastoral sociocaritativa, o la pastoral caritativa y social, aseguraría en una comunidad eclesial (en cualquiera de sus niveles) la existencia de mediación (las «mediaciones concretas» irían más en el capítulo de «organización») para que la dimensión de la evangelización que tiene que ver con la transformación de la realidad humana y mundana, en línea con los planes de Dios sobre la historia de los hombres («hijos y hermanos»), tenga visibilidad tanto hacia el interior de la propia comunidad como en las señales que esa comunidad emite hacia el exterior. Esta «emisión de señales» influye poderosamente en la percepción del ser y del quehacer de la comunidad por parte de quienes la miran desde fuera. Esta «visibilidad externa» no es buscada, sin embargo, por sí misma; se trata, más bien, de una «visibilidad misionera»: «para que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen al Padre que está en los cielos».

Al conjunto de la mediación de la Pastoral Social en nuestras comunidades, habría que pedirle una ayuda eficaz para:

4.2.1. Ver y hacer ver la injusticia y la pobreza. Para saber discernir la realidad a la luz del Evangelio y, desde él, iluminar la vida concreta que nos rodea, las comunidades cristianas necesitan ver la realidad, mediante sencillos análisis y presencias significativas que metan por los ojos lo que las tendencias socio-culturales y económicas tienden a ocultar. Desde el nivel del pensamiento y desde el nivel de la práctica, las sociedades de la opulencia tienden a tapar los «efectos colaterales» del modelo económico que sustenta la riqueza: la pobreza injusta de millones de seres humanos en el mundo. A este respecto viene bien recordar la llamada de nuestros Obispos en «La

caridad en la vida de la Iglesia»: «el conocimiento de la realidad actual de la pobreza y de las causas que la originan se hace condición necesaria para responder eficazmente al reto que los pobres plantean a nuestra voluntad de amarlos y servirlos».

4.2.2. Estimular el avance hacia planteamientos compartidos en el modo de ver y juzgar la pobreza en los diferentes grupos y asociaciones eclesiales sería una buena tarea de esta mediación pastoral. El hecho es que son muy notables, y a veces hasta clamorosas, las diferentes visiones del fenómeno de la pobreza y sus causas entre grupos, asociaciones y movimientos de Iglesia que, en teoría, deberían estar y trabajar «bajo el paraguas» de la Pastoral Social.

4.2.3. Un punto seguro de avance hacia planteamientos compartidos debería ser la asimilación sistemática y sencilla de la doctrina social de la Iglesia y, en general, del pensamiento social cristiano, con el sentido de dinamismo que el pensamiento y comportamiento cristianos tienen en este campo (el cambio de situaciones es muy acelerado y no podemos «perder el tren»). Nos lo recordaban también nuestros Obispos: «en el cumplimiento de su misión, la Iglesia ha debido adaptarse a las diversas circunstancias históricas; también en su acción caritativa y social la Iglesia debe dar prueba de la vitalidad y creatividad que han de impulsar toda su acción evangelizadora en el correr de los tiempos». Es la «caridad creativa e imaginativa» que pide el Papa en *Novo Millenio Ineunte*.

4.2.4. Esa renovada visión pide hoy a la Pastoral Social el desarrollo de una visión crítica del fenómeno de la pobreza. Crítica y vigilancia. Con la valentía de la denuncia desde una misericordia entrañable. Resistente a todo tipo de fatalismo y a concepciones estáticas de la pobreza y la riqueza, como si éstas fueran dos líneas paralelas, casualmente juntas, pero causal-

mente no relacionadas. Apasionada por la integración, desde la mesa compartida por todos los hijos de Dios: «anunciar la buena noticia del Reino de Dios, creando y fomentando los elementos culturales y las condiciones económicas y sociales que hagan posible que los pobres salgan de su estado de pobreza y exclusión social» («La caridad en la vida de la Iglesia»).

4.2.5. En la mediación que aporta la Pastoral Social, jamás se debería perder la visión apasionada, que ha sido siempre característica del acercamiento cristiano a los pobres. Se trata de ver desde la cercanía, desde la inmersión, desde el acompañamiento, desde una solidaridad profundamente empática, desde un camino compartido y recorrido conjuntamente en sus diferentes etapas. Lo contrario produciría una mediación burocrática y distante, que no implica, más bien «funcionariza».

4.2.6. ¿Habrà que decir que, desde la mediación de la Pastoral Social, la visión de la realidad, siendo realista, ha de ser esperanzada? En tiempos recios es necesaria la esperanza. La desesperanza objetiva (la situación, a veces dramática, de nuestro mundo) induce una desesperanza subjetiva que provoca la desmotivación. Desmotivación de quienes acaban asumiendo el papel de estar «fuera de», en los márgenes, de la sociedad. Y desmotivación de tanta gente como piensa que frente a esta situación no se puede hacer nada, sólo cabe la resignación.

4.2.7. Finalmente, la visión de la pobreza que ha de ir fraguando en nuestras comunidades, «mediante» su pastoral social, ha de ser universal. Se habla hoy de la necesaria globalización de la solidaridad. «Nuestros pobres» son los pobres del mundo. Recortar alas en este campo, pretextando la cantidad de pobres cercanos, es un atentado grave a la universal opción preferencial por los pobres.

4.3. La organización en la Pastoral Social

4.3.1. Una cosa es la organización de la Pastoral Social y otra la organización en la pastoral social. La primera se refiere a los cauces estructurales con los que una comunidad eclesial (con referencia de «principalidad» a la diócesis) se dota, para dar «carne» a la mediación pastoral en su vertiente caritativa y social. En ese nivel se encontrarían las diferentes Delegaciones Episcopales de Pastoral Social, o de Pastoral Caritativa y Social, o de Acción Sociocaritativa (¡que no nos logramos poner de acuerdo en los nombres!), que deberían tener objetivos, programas, planes de formación... «fuertes», junto a estructuras organizativas «débiles» (no debilidad institucional, sino debilidad operativa). Estas Delegaciones Episcopales no están llamadas, en efecto, a ser «operativas», por lo que no deberían sobrecargarse de estructuras organizativas.

4.3.2. Por lo que se refiere a la «pastoral de la caridad», en un parecido nivel estaría también la Cáritas Diocesana en cada Iglesia particular (la presencia de un «delegado episcopal» en Cáritas Diocesana, y no un «consiliario» o «asistente eclesialístico», es indicativa; aparte de las «finalidades» dadas por los Obispos a las respectivas Cáritas Diocesanas en sus Estatutos). Cuando hablo de «pastoral de la caridad», para relacionar con ella. Cáritas como organización, estoy delimitando aspectos diferentes de la única pastoral social. No es fácil, porque todo ejercicio de la caridad debe ser también social, y todo compromiso social en la Iglesia es testimonio de caridad.

Creo adivinar ahí la razón por la que entre nosotros se ha ido afianzando la tendencia a hablar de «pastoral caritativa y social». Sin reduccionismos respecto al ejercicio de la caridad, manteniendo siempre su apertura en planteamientos, opciones

y estilo de acciones, Cáritas/organización es asumida por la Iglesia particular como cauce «autorizado» desde donde verter la dimensión «caritativa» del conjunto de su pastoral caritativa y social. Soy consciente de «estar hilando fino» y de que algunos tengan la impresión de que estamos ante disquisiciones de una especie de «pastoral/ficción».

4.3.3. Pienso honestamente que no es así, porque la estructuración misma del servicio pastoral debe ser ya una respuesta a la complejidad del conjunto de la acción eclesial. Y en este sentido hay dos cosas que personalmente me preocupan: por una parte, que Cáritas se haya podido convertir en ocasiones en el «refugio» de militantes cristianos que, cansados de la intemperie, hayan buscado un lugar comprometido, pero más reposado y con mayor visibilidad a causa de sus acciones directas y urgentes, en menoscabo de una presencia más anónima, menos visible, más arriesgada en las mediaciones sociales, económicas, culturales..., como fermento evangélico en los propios ambientes.

Me parece que en ningún caso, ni siquiera en el supuesto de una Cáritas con planteamientos de acción que incluyan la denuncia social —todas las Cáritas la deberían incluir—, cuando ésta sea necesaria, y que ni remotamente confunden el ejercicio de la caridad con una tapadera de la injusticia —ninguna Cáritas lo debería confundir a estas alturas—, en ningún caso, digo, Cáritas debería ser utilizada «de hecho» como «recapituladora» del conjunto del compromiso social de una comunidad eclesial (sobre todo cuando esa comunidad tiene una cierta complejidad; no me refiero ahora a situaciones de más sencillez pastoral, especialmente en las zonas rurales).

4.3.4. Expuesta esta como primera preocupación clarificadora, hay otra que también me desasosiega. Tiene que ver con

algunos recelos vertidos sobre Cáritas como «acaparadora» de la pastoral de la caridad. Casos patológicos aparte (puede haber Cáritas que lo sean o que lo intenten ser), no estaría mal una reflexión: la exigencia de implicarse a fondo en la pastoral de la caridad le viene a la Iglesia particular en razón de su propia identidad. Ponerla en marcha (agentes, cauces, actividades, organización, planes...) no puede quedar librado a opciones carismáticas particulares o a organismos nacionales o internacionales que plantaran «sus delegaciones» en las diócesis.

Del ministerio episcopal en cada diócesis nace no sólo el impulso general que ha de dar a la pastoral caritativa y social, sino la necesidad de una efectiva «episcopé» (vigilancia pastoral) para que existan los cauces concretos de trabajo en este campo, y para que la legítima diversidad de carismas e instituciones eclesiales que a él se refieren confluyan armoniosamente en la comunión eclesial, de la que el Obispo, en su propia Iglesia, es origen y garante. De modo que Cáritas no es en la diócesis una organización carismática optativa que, viniendo desde fuera, se pone a su servicio; así como tampoco es una delegación de ningún organismo supradiocesano. Es más bien un servicio pastoral con el que el Obispo promueve y garantiza «autorizadamente» la responsabilidad de su iglesia particular en la promoción, armonización y actualización de la pastoral de la caridad, como parte integrante de una dimensión irrenunciable de la tarea de la Iglesia que preside.

La radicación de Cáritas en la iglesia diocesana alimenta su identidad más profunda, al tiempo que la carga con la responsabilidad de realizar su trabajo concreto con una permanente y explícita referencia no a Cáritas misma (como si ella fuera una «asociación» en la Iglesia), sino a la Iglesia particular de la que nace, y cuya pastoral caritativa asegura «autorizadamente».

Así lo describen nuestros Obispos en «La caridad en la vida de la Iglesia»: Cáritas diocesana, cauce ordinario y oficial de la Iglesia particular para la acción caritativa y social..., presidida y animada por el Obispo, que preside igualmente toda la caridad de la Iglesia local, ha de ser lugar de encuentro de la comunidad cristiana para un mejor servicio a los pobres».

4.3.5. Creo que sólo desde estos presupuestos, podemos entender lo que nuestros Obispos pretenden aclarar cuando en «La caridad en la vida de la Iglesia» reconocen, por una parte, la «principalidad» de Cáritas, y por otra piden una nueva plataforma de conjunción para la pastoral caritativa y social. Me parece que todos coincidimos en que Cáritas, por muy bien que funcione tanto en planteamientos como en acciones, no agota —ni debe agotar— la pastoral caritativa y social de una comunidad eclesial (al menos en niveles de cierta complejidad pastoral).

No agota la Pastoral Social: a lo indicado más arriba sobre la militancia cristiana, habría que añadir todos los sectores de la pastoral de la Iglesia que directamente se definen por verter la fuerza e iluminación del Evangelio sobre la realidad social, ya sea en sus dimensiones más cotidianas (familia, educación, trabajo, empresa...), ya sea en sus dimensiones más extraordinarias e internacionales (justicia y paz, nuevo orden económico internacional, solidaridad internacional...). Tampoco agota la pastoral caritativa. Su función de ser «referencia y ámbito», así como «lugar de encuentro» de la comunidad cristiana para un mejor servicio a los pobres (CVI, Propuesta II, I.1.^a) es, en efecto, una «identificación» de Cáritas, pero no desde la exclusión, sino desde la coordinación.

4.3.6. Así las cosas, creo que los Obispos apuntan a una buena Delegación Episcopal de Pastoral caritativa y social cuando hablan de la conveniencia de que en las diócesis «exista un

organismo, presidido y animado por el Obispo, especialmente responsabilizado en la tarea de animación y coordinación». Más allá del «desdoble episcopal» en un «solitario» Delegado Episcopal de Pastoral caritativa y social, se apunta, en efecto, a la existencia de una plataforma (muy bien podría ser la Delegación): «respetando la naturaleza propia de cada una de las instituciones y dando a Cáritas la relevancia que le corresponde, dicho organismo será una plataforma amplia donde se puedan encontrar las instituciones dedicadas a lo social y a lo caritativo» (CVI, Propuestas II. 3. c).

«La relevancia que le corresponde a Cáritas» no es otra que su función, ya animadora y coordinadora, en el ámbito de la pastoral de la caridad. Esta función, desde la que se identifica Cáritas y desde la que encuentra su lugar en la Pastoral Social, debería ser un factor de examen de la institución: probablemente, en su nivel diocesano, no debería ser Cáritas tan ampliamente operativa en programas y acciones concretas y debería volcarse mucho más en conseguir su identidad como «referencia y ámbito», «lugar de encuentro» de la comunidad cristiana (no simplemente de los agentes de Cáritas) para un mejor servicio a los pobres (por parte de todos, personas, instituciones y grupos).

4.3.7. En los niveles parroquiales, sobre todo en parroquias de poca complejidad pastoral, la situación suele ser mucho más sencilla: un buen equipo de Cáritas —abierto y relacionado con el resto de la comunidad— carga sobre sus hombros la responsabilidad de hacer presente en la pastoral parroquial las exigencias de caridad y de promoción de la justicia; o da a toda la parroquia el sentido de realismo pastoral que atiende a las ubicaciones concretas (lo rural, en las zonas de nuestro campo deprimido; lo obrero, en las periferias indus-

triales...). En unos y otros lugares, en unos y otros sectores, en todos y cada uno de los niveles..., lo importante es que no falte a la pastoral de la Iglesia la dimensión caritativa y social. Al servicio de esta preocupación, que afecta a la integridad de la evangelización y no sólo a una exigencia coyuntural, está la organización concreta de la Pastoral Social en una diócesis, archidiócesis, parroquia o unidad pastoral menor:

4.4. La coordinación, alma de la Pastoral Social

Entre la Pastoral Social como dimensión y la pastoral caritativa y social como organización debe necesariamente recorrerse un camino de coordinación, sin el que cualquier tipo de estructuración no pasaría de ser puramente formal, reflejada más en los organigramas que en la pastoral de a pie.

4.4.1. La coordinación, sobre todo cuando es tan amplia como la que cubre el campo caritativo y social en nuestras comunidades eclesiales, supone una cierta capacidad de homologación. Entiéndase bien, no en el sentido de que todas las instituciones y grupos hagan lo mismo (huelga entonces la coordinación), sino en el sentido de que todos actúen desde visiones de conjunto acerca de la caridad y la justicia, de su necesaria relación y de su exigente traducción en la práctica, que obtengan unos mínimos de asentimiento doctrinal y práctico. Y desde ahí se presten un mutuo reconocimiento. Lo contrario equivaldría a un intento de concordar magnitudes que se rechazan mutuamente. Me atrevo a aventurar algunos de esos mínimos, en vistas a una coordinación posible:

Tener «denominación de origen». De entre todas las actividades eclesiales, lo caritativo y social es lo más tentado de secu-

larización. Un difuso deseo de «ser como los demás» (no en el sentido de renuncia a privilegios, que eso sí), de tener más aceptación social, de «no herir la sensibilidad», de poder acceder mejor a las subvenciones públicas... puede oscurecer la «denominación de origen» de la pastoral caritativa y social, que es siempre «la fe que actúa por la caridad»; o «el amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rm 5, 5).

Vigilar de continuo la calidad. En la pastoral caritativa y social pueden coordinarse acciones muy diversas, con tal, sin embargo, que se quieran someter a un «control de calidad», desde indicadores que las arraiguen —por muy pequeñas e insignificantes que sean— en opciones ético-sociales y teológicas profundas; sean transmisoras de un proyecto social basado en el compartir: estén insertas en proyecto de educación para la solidaridad y la justicia; apunten, con toda la sencillez del mundo, hacia el cambio estructural; tomen en serio el cambio de las pautas culturales legitimadoras de la pobreza y la injusticia; no sean acciones aisladas de procesos, y promuevan la autodependencia y la inclusión.

4.4.2. El objetivo de la coordinación, aparte del que se refiere a una mejor racionalización del trabajo, a una mayor eficacia, a un mejor servicio a los pobres..., tiene que ver con algo importante: hacer de la comunidad eclesial (en sus diferentes niveles de realización), y no de cada grupo, institución, movimiento o persona, el sujeto real de la pastoral caritativa y social. Para ser sujeto hay que querer serlo. Necesitamos, pues, comunidades eclesiales que reconozcan, estimulen y promuevan como propios los diferentes carismas que el Espíritu suscita a favor de los empobrecidos y excluidos. Éstos no son un apéndice de su misión, sino una parte integrante de la misma.

4.4.3. Cuando la comunidad eclesial quiere seriamente ser el sujeto de la pastoral caritativa y social, las diferentes instituciones, grupos movimientos de acción caritativa y social deben permitirse. No se lo podrán permitir nunca si no están cordialmente abiertos a la coordinación. Lo sabemos: la misma palabra «coordinación» levanta, con frecuencia, celos y sospechas. Es considerada más como amenaza que como reto. Hay miedos a ser absorbidos, a desaparecer, a perder la identidad específica que dio origen a la comunidad religiosa, a la institución, al grupo o a la genialidad personal.

Fruto de estos temores (fundados o infundados, no lo sé) es una panorámica de coordinación poco estimulante en pastoral caritativa y social: trabajamos sin diseño global (¡cada cual a lo suyo, que para eso tiene su carisma!); no tenemos confluencia de objetivos; caemos en duplicaciones, repeticiones e incidencias múltiples sobre los mismos problemas y sobre las mismas personas; es grande el déficit de creatividad: se nos ocurre siempre la asistencia, pensamos menos en la promoción y casi nos asusta lo que tiene que ver con la promoción de la justicia; al faltar la coordinación se resiente la eficacia... A una pobreza dramáticamente «coordinada» (la relación pobreza/injusticia no es casual) no se le puede responder con acciones deslavazadas, aunque la mayoría de ellas, o todas, sean heroicas.

Sólo una pregunta para la reflexión: si la finalidad de la coordinación es que la comunidad eclesial, y no individuos o grupos aislados, sea el sujeto de la pastoral caritativa y social, ¿cómo explicar la alta estima que en los sondeos de opinión tienen algunas instituciones caritativas y sociales de la Iglesia, y la baja estima que se refleja respecto a la Iglesia que teóricamente debería ser su sujeto? Tengo mi propia respuesta, pero prefiero que cada cual se lo responda. No está muy lejos una cierta

moda de «aconfesionalidad», que he insinuado cuando he tratado de «la denominación de origen».

4.4.4. No soy, sin embargo, pesimista respecto a las posibilidades de la coordinación. Al contrario. Una coordinación de la acción caritativa y social en su conjunto, no sólo de la acción social por un lado y de la acción caritativa por otro. Creo que no hacemos bien pensando en dos bloques de coordinación. La acción social separada de la acción caritativa corre el riesgo de quedarse sólo en el pensamiento y en una elaboración de gabinete; la acción caritativa, separada de la acción social puede ofuscarse con el tratamiento de casos y perder la visión global, sin la que los casos no pasan de ser meras anécdotas. Para una mutua fecundación, mi opinión personal es que debe haber una única coordinación del conjunto caritativo y social.

4.4.5. Mi relativo optimismo al respecto se basa en algunas constataciones y en la existencia de perspectivas concretas para dar contenido a semejante coordinación. Vayan como constataciones: a) el reconocimiento práctico de la Iglesia particular como lugar y expresión de la comunión (remito al lector a los nos. 42-45 de *Novo Millenio Ineunte*); b) una nueva conciencia de la misión de la Iglesia, en la que se entrecruzan mejor y se coordinan más sus tres dimensiones: transmisión, celebración y testimonio de la fe. La pastoral caritativa y social no es considerada como ajena, y ésta, a su vez, no se ve desligada de lo que es «su propio pozo»; c) la gravedad y complejidad de los problemas sociales, que infunden en las partes una sana sensación de impotencia, por lo que, de alguna manera, es buscado el conjunto; d) una más cálida visión de la necesaria complementariedad.

4.4.6. Las perspectivas reales que pueden dar contenido a una coordinación desde la pastoral caritativa y social las des-

cupro en: a) la necesidad de llevar a cabo análisis fiables de la realidad de la pobreza y sus causas; b) el estudio de los recursos humanos y materiales ya existentes en el territorio; c) la elaboración de un diseño global que dé cauce al testimonio de la caridad y a la promoción de la justicia, estableciendo prioridades; d) establecer un cuerpo de objetivos, criterios, orientación y motivaciones para la acción caritativa y social, con una especial atención a la difusión y recepción de la doctrina social de la Iglesia; e) atender de manera especial a la formación, estableciendo cauces que pudieran ser comunes; f) sopesar los cauces operativos ya existentes, tomando conciencia compartida de los que sobran (por obsoletos) y de los que faltan; g) estimular una revisión continuada y abierta a la corrección de rumbos; h) apoyar el alimento y la profundización de las motivaciones evangélicas, promoviendo una auténtica espiritualidad de la acción caritativa y social.

...y para terminar:

Por regla general, las metas son estimulantes. Hay, sin embargo, ocasiones en que se convierten en desactivadoras. La dificultad de alcanzarlas puede desmotivar. Soy consciente de haber tratado el tema de «Cáritas en la Pastoral Social» con talante de meta. Mi deseo es que sea estimulante. Hemos dado ya pasos importantes y estamos en buen camino. Y ya se sabe: «se hace camino al andar».

UN SERVICIO PASTORAL

MOVIDO POR EL AMOR

Proyección de la Teología

de la Caridad en la pastoral

de las Iglesias locales

PEDRO ESCARTÍN CELAYA

Vicario General de Barbastro-Monzón

INTRODUCCIÓN

Al ponerme a reflexionar sobre el tema que se me ha pedido —*proyección de la Teología de la Caridad en la acción pastoral de las Iglesias locales*— he tropezado con una dificultad, que ha estado a punto de hacerme desistir: el tema de este trabajo se parece, como dos gotas de agua entre sí, con el que desarrollé en las XII Jornadas de Teología de la Caridad (Huesca, 1993) bajo el título «Opción preferencial por los pobres y acción pastoral en las Iglesias locales» (1).

Aunque el amor cristiano y la opción por los pobres no son categorías idénticas, hay tal parentesco entre ambas que, en un primer momento, me sentí incapaz de añadir novedad alguna a

(1) CORINTIOS XIII, 1994, n.º 70, págs. 111-133.

mis reflexiones de aquel momento. ¿Para qué volver a escribir sobre un asunto casi idéntico? Sólo mi lealtad hacia la Dirección de esta revista me ha impulsado a aceptar el reto y hacer el esfuerzo de analizar si tenía alguna posibilidad de proseguir el encargo recibido. Tres intuiciones me han animado a proseguir la reflexión:

- Que la expresión «Teología de la Caridad» es lo suficientemente sugestiva como para aventurarse por sus vericuetos y, aunque profundamente relacionada con la opción por los pobres, tiene la personalidad necesaria para ser abordada por sí misma.
- Que en mi reflexión de 1993 no quedó todo dicho. Aquellas consideraciones, que, en mi modesta y parcial opinión, mantienen vigencia y frescura, podrían ser completadas y perfeccionadas. Dios quiera que sea capaz de lograrlo en las siguientes páginas.
- Que la vivencia de la caridad impulsa a las Iglesias locales a organizarse pastoralmente de un modo coherente con ella. En el tiempo transcurrido desde mi anterior reflexión se han acentuado algunos perfiles en la fisonomía de las Iglesias que hacen más necesario todavía reafirmar la primacía pastoral de la caridad.

Mi reflexión va a tener dos partes. En la primera me pregunto qué es la Teología de la Caridad y descubro, a bote pronto, que la fe que profeso me aboca a una tautología cuando digo «Teología de la Caridad», ya que el Dios, a quien Jesús de Nazaret llamó su Padre y al que nos animó a decirle también Padre nuestro, es ante todo «caridad», amor. Me parece un hallazgo atractivo que invita a adentrarse en la espesura con la esperanza de encontrar valiosas sugerencias para la organización pastoral de nuestras Iglesias.

En la segunda, trataré de explicar o describir la amplia panorámica que la caridad o el amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rom 5, 5), abre en la vida diaria de nuestras Iglesias, una panorámica que se extiende desde la opción preferencial por los pobres hasta la manera de estructurarse como Iglesia peregrina.

El tema, tal como se me había propuesto, es susceptible de ser abordado con dos enfoques diferentes: uno, sociológico o descriptivo: cómo influye de hecho la Teología de la Caridad en la pastoral de las Iglesias locales, planteamiento que está fuera del alcance de mis posibilidades; otro, más bien propositivo: qué derivaciones o proyección ha de tener la Teología de la Caridad sobre la acción pastoral concreta. Este es el camino elegido, sin dejar de tomar en consideración los limitados datos sobre la realidad de las Iglesias en España que conozco.

I. INCURSIÓN EN LA ESPESURA DE LA TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

Siempre es bueno comenzar fijando los términos del asunto que se va a considerar: En nuestro caso, «Teología de la Caridad». La teología cristiana, en cuanto reflexión racional sobre Dios —la inteligencia que busca comprender lo incomprendible o por lo menos acercarse cuanto le sea posible—, tiene el mismo objeto que la caridad, ya que, siguiendo la mejor tradición neotestamentaria, «Dios es amor» (1 Jn 4, 7). Por lo que uno no deja de sentirse atrapado en un círculo tautológico al pretender explicar teológicamente qué es la caridad: ¿qué es la caridad? La caridad es Dios, pero Dios es caridad. Sin embargo, no es ésta una pasión inútil. Al establecer en el punto de partida que el amor es el ser de Dios, abandonamos otros

caminos que las religiones han explorado para aproximarse a la comprensión del absoluto que llamamos Dios. «De todas las respuestas habidas hasta el presente sobre quién es Dios (el *Todopoderoso*, el *Infinito*, el *radicalmente Otro*, la *Forma de la belleza*, la *verdad absoluta*, la *Bondad última*, el *Ser perfectísimo*, la *Belleza definitiva*, el *Creador*, el *Juez equitativo*, el *Universal concreto*, la *Realidad que todo lo determina*, el *ens unum*, etc.) la menos inadecuada es la de Amor. Ello quiere decir que en las experiencias y en los conceptos de *gratuidad*, *ágape*, *generosidad*, *justicia*, *altruismo* o, con una expresión más secular y secularizada, de solidaridad encontramos una vía para balbucir algo del misterio insondable que denominamos *Dios*» (2).

Otros, con más competencia y fundamento, reflexionan en este mismo número de la revista sobre este tema en clave propiamente bíblica y teológica. Me limitaré, por tanto, a subrayar algunos datos, que considero básicos, con la intención de tender un puente entre la primacía de la caridad y su proyección sobre el servicio pastoral que constituye la razón de ser de la Iglesia.

El amoroso rostro del Padre

Sin olvidar que en el Antiguo Testamento encontramos descripciones entrañables sobre el amor de Dios (3), pienso que no

(2) J. MARTÍNEZ GORDO: *Dios, amor asimétrico*. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1993, pág. 20.

(3) Merece la pena volver a paladear las palabras que el segundo Isaías pone en los labios de Dios: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). O las que nos llegan a través del capítulo 11 de Oseas: «Cuando Israel era niño, yo le amé, y de Egipto llamé a mi hijo. (...) Yo enseñé a Efraín a caminar; tomándole por los brazos, pero ellos no

es desatino decir que Jesucristo, al revelar el rostro del Padre, no sólo profundiza sino que corrige algunos rasgos del Dios que se manifiesta en la mejor tradición profética. Comparemos el amargo canto a la viña del primer Isaías con la parábola de la higuera estéril que ha conservado el relato de Lucas.

El canto a la viña (Is 5, 1-7) es la dramática comprobación de que, el amor de Dios hacia su pueblo ha sido entregado, entrañable, pero no correspondido: «Mi amigo tenía una viña en fértil collado. La entrecavó, la descantó y plantó buenas cepas... Y esperó que diese uvas, pero dio agrazones... ¿Qué más cabía hacer por mi viña que yo no lo haya hecho?» Al final, el viñador, despechado, decide prescindir de su viña y dismantelarla: «Os diré lo que voy a hacer con mi viña: quitar su valla para que sirva de pasto, derruir su cerca para que la pisoteen. La dejaré arrasada: no la podarán ni la escardarán, crecerán zarzas y cardos; prohibiré a las nubes que lluevan sobre ella.» Es natural, ¿para qué va ocupar terreno en balde? Es la reacción justa de un hombre justo.

Sin embargo, el pleito entre el propietario y su viña le resulta insuficiente a Jesús para describir adecuadamente cómo él ha visto actuar a Dios. En el relato de Lucas (Lc 13, 6-9), Jesús introduce un nuevo personaje, el viñador, que intercede por la

conocieron que yo les cuidaba. Con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor; y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer...» También podría invocarse el capítulo 16 de Ezequiel y otros más. Pero, como hace notar L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, «esos textos maravillosos quedaban siempre aislados en el Antiguo Testamento. El fundamento vital de la Teología y de la ética judías siguió siendo la justicia a pesar de todo. De ahí el profundo impacto que nos causa a los lectores del Nuevo Testamento oír decir a Juan que "Dios es amor"». (*Con los pobres contra la pobreza*, Ediciones Paulinas. Madrid, 1991, págs. 109-110).

higuera, que ocupa terreno en balde, e, infatigable, inaccesible al desaliento, añade más trabajo para lograr la conversión de aquel sujeto recalcitrante simbolizado en la higuera estéril: «Señor, déjala todavía este año; yo cavaré alrededor y le echaré estiércol, a ver si da fruto...»

Es evidente que el paralelismo entre ambos relatos queda truncado por la desbordante generosidad del viñador lucano. Pero este viñador, que sin duda refleja la misión del mismo Jesús, ha sido enviado por el Padre para personificar, en la bipolaridad de su doble naturaleza, el drama del diálogo de amor entre Dios y el hombre con mayor realismo que en la parábola profética. No es Jesús de Nazaret quien enmienda la plana a Dios; es Dios mismo, en su condición de Padre, quien lo envía para expresar hasta qué punto quiere a sus hijos y busca atraerles hacia caminos de salvación: «Tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él.» Y, por si las profundas intenciones de Dios no quedaran así suficientemente explícitas, añade: «Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo por él se salve» (Jn 3, 16-17).

El bloque más importante de parábolas pronunciadas por Jesús está compuesto, sin duda, por las parábolas de la misericordia. Por medio de ellas, se anuncia que la salvación es enviada a los pobres, que Jesús es un salvador de pecadores. Es significativo que estas parábolas fueran dichas no a los pobres, sino a los enemigos, con la intención de justificar la actuación de Jesús, que tanta contradicción y sospechas suscitaba (4). Ante el estupor y escándalo de los fariseos, que cri-

(4) JEREMÍAS, J.: *Las parábolas de Jesús*. Editorial Verbo Divino. Estella, 1970, págs. 153-179.

tican a este nuevo profeta porque come con recaudadores y descreídos (Lc 15, 1), se deja tocar por una mujer conocida como pecadora (Lc 7, 39) y perdona pecados sin el trámite previo de costosas penitencias (Lc 5, 20-21), Jesús proclama cuál es la misión que el Padre le ha encomendado: «No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. Id, pues, y aprended qué es: “Misericordia quiero y no sacrificios”: pues no vine a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9, 12-13).

Todo responde a un designio de Dios nacido de la misma entraña de su ser; que es amor gratuito. El apóstol Pablo lo argumenta con un razonamiento capaz de sorprender también a los paganos: «Es que cuando aún nosotros estábamos sin fuerzas, entonces, en su momento, Jesús, el Mesías, murió por los culpables. Cierto, con dificultad se dejaría uno matar por una causa justa; con todo, por una buena persona quizá afrontaría uno la muerte. Pero el Mesías murió por nosotros cuando éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene» (Rom 5, 6-8). Y Juan, el apóstol predilecto de Jesús, hace de la gratuidad la idea central de su teología: «Por esto existe el amor: no porque amáramos nosotros a Dios, sino porque él nos amó a nosotros y envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados» (1 Jn 4, 10).

Dios envía a su Hijo y quiere que entre en nuestra historia «nacido de mujer; sometido a la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos» (Gal 4, 4-5), y por tanto corriendo el riesgo de ser rechazado, riesgo que se convirtió en bochornosa marginación, como el mismo Juan testimonia en el prólogo de su evangelio: «En el mundo estuvo y, aunque el mundo

se hizo mediante ella [la Palabra], el mundo no la conoció. Vino a su casa, pero los suyos no la recibieron» (Jn, I, 10-11). Hay en toda esta historia de amor una delicadeza tal por parte de Dios que, al enviar a su Hijo al mundo lo despoja de todos los atributos que hasta entonces habían sido considerados consubstanciales con la divinidad —poder, majestad, gloria, señorío, que hacen a Dios intangible, pero también distante—: «Se despojó de su rango [el que corresponde a su categoría de Dios] y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos. Así, presentándose como simple hombre, se abajó obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil 2, 7-8).

En unos supuestos diálogos de Jesús poco antes de la Pasión escritos por Martín Descalzo, podemos leer el que mantiene con su Padre —diálogo supuesto, pero tan verosímil que descubre la honda gratuidad del amor de Dios—. El poeta pone en labios de Jesús el motivo de su benevolencia hacia los seres humanos:

«¿Sabes, Padre? Siempre quise a los hombres,
pero ahora
se diría que me he enamorado de ellos,
precisamente porque son tan pequeños y necesitan
tanto.

Ahora ya no sabría vivir sin ser humano
y por eso te pido —es mi último deseo en este
mundo—
que me permitas seguir siéndolo en las anchas
praderas de lo eterno.»

A lo que el Padre responde casi con un lamento. Lamento que, sin embargo, expresa con eficacia hasta dónde llega ese amor benevolente y trinitario de nuestro Dios:

«Has cumplido tu oficio de buen hijo anunciándome
y atando para siempre mis manos de justicia
que ya se han vuelto manos solamente de amor.
Y sé muy bien cuánto dolor ha sido necesario
para lograrlo.

¿Crees que no he visto tu espalda flagelada,
tus sienes destrozadas,
tus manos malheridas?
¡Si apenas puedo mirarte, Hijo, sin romper a llorar!
¡Si casi me arrepiento
de haberte permitido ese descenso!» (5).

Jesucristo es, pues, la encarnación histórica y sensible del amor, que es Dios, hacia los hombres. Su espléndida iniciativa trasciende la justicia para llevarnos hasta la justificación, que consiste en la conjunción del amor y la misericordia, como tan hondamente la vivió el apóstol Pablo en su personal experiencia de converso: «Dios, rico en misericordia, por el gran amor que nos tuvo cuando estábamos muertos por las culpas, nos dio vida con el Mesías —estáis salvados por pura generosidad—, con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en el cielo, en la persona del Mesías Jesús. Con esta bondad suya para con nosotros, por medio del Mesías Jesús, quería mostrar a las edades futuras su espléndida e incomparable generosidad» (Ef 2, 4-7).

Si desplegamos el abanico de bienes que Dios nos ha dado al entregar a su Hijo en nuestras manos, podríamos resumirlos en tres imágenes que sugieren otros tantos dones: la luz, que brilla en las tinieblas e ilumina a todo el que se acerca a esa luz (Cf. Jn 1, 4); la generosa reconciliación, que no pide cuentas de

(5) J. L. MARTÍN DESCALZO: *Diálogos de Pasión*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1991, pág. 61-64.

los pecados y derriba el muro que separa a unos de otros (Cf. 2 Cor 5, 18-21); y la vida, simbolizada en el agua del manantial —su Espíritu— que salta dando una vida sin término (Cf. Jn, 4, 14. 7, 38-39).

La luz que brilla en la tiniebla

El episodio de la curación de un ciego de nacimiento y la subsiguiente disputa que provoca en los judíos (Cf. Jn 9, 1-41) ayuda a discernir quiénes son los ciegos y quiénes los que ven. Ven los que creen en Jesús: «Yo he venido a este mundo para abrir un proceso; así, los que no ven, verán, y los que ven, quedarán ciegos.» Los fariseos se sienten aludidos, por lo que replican: «¿Somos también nosotros ciegos?» Pregunta que Jesús utiliza para poner el dedo en la llaga con toda claridad: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como decís que veis, vuestro pecado sigue ahí.» De manera que quedan claras un par de cosas: que Jesús es luz que hace ver y que cerrar los ojos a la luz es una estupidez, un pecado.

Sin embargo comprobamos con demasiada frecuencia que se sigue cerrando los ojos a la luz, tanto individual como colectivamente, aunque hoy como siempre algunos de estos ciegos no cierran sus ojos consciente y voluntariamente, sino porque apenas tienen otra oportunidad ni se les ha dejado entrever lo que está en juego. La desorientación, la anomía y el vacío de valores son tendencias constatadas al alza por quienes analizan los comportamientos colectivos en las sociedades desarrolladas. El resultado, altos porcentajes de existencias atrapadas entre la asfixiante insignificancia y la obsesión destructora. Después de analizar los gozos y las angustias de la Humanidad de mitad del siglo pasado, cuando vivíamos encandilados por la

promesa de un paraíso científico y secular asegurada por la modernidad, el Concilio Vaticano II advertía:

«Los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. (...) Siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son muchísimos los que, tarados en su vida por el materialismo práctico, no quieren saber nada de la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, no tienen tiempo para ponerse a considerarlo. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la Humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos. Y no faltan, por otra parte, quienes, desesperando de poder dar a la vida un sentido exacto, alaban la insolencia de quienes piensan que la existencia carece de toda significación propia y se esfuerzan por darle un sentido puramente subjetivo» (6).

La postmodernidad, con su cohorte de nihilismo y de obsesiva llamada a vivir lo inmediato como única salvación palpable, ha venido a confirmar el diagnóstico del último Concilio. Pero han sido los efectos culturales y espirituales de la actual globalización, comandada por el poder cuasi absoluto de los *mass-media* (universalización de lo trivial, estetización e intrascendencia, pluralismo y relativismo cultural...) (7), los que ponen de

(6) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 10.

(7) Para un diagnóstico sobre la situación cultural de la actual época neoliberal, véase J. M. MARDONES, *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*, Editorial PPC. Madrid, 2000, págs. 123-130.

relieve con agudo dramatismo la muda demanda de luz por la que el ser humano clama en este momento de la historia, cuando crece la convicción de estar viviendo una época de cambio. Y, junto a ella, la tozudez con la que se empeña en cerrar los ojos a la luz. La siguiente descripción es suficientemente expresiva:

«Nuestro momento socio-cultural conoce la mundialización de la tecnoeconomía que va creando un uniformismo funcional en todo el planeta. En todas partes la lógica y el empirismo se van expandiendo con la ciencia y la técnica, al mismo tiempo que el mercado señala hacia el lado consumista y lucrativo. Pero junto a esta mundialización o globalización tecnoeconómica nos encontramos con la cultural: la expansión, vía *mass-media*, de una serie de modas, gustos, poses, estilos de vida de tono juvenil, de sensaciones variadas y cambiantes, de rápida sucesión y sustitución. Una cultura de tono juvenil, superficial y con sello predominantemente norteamericano. (...) El resultado más claro es la pérdida de sentido. No hay tiempo ni actitud para detenerse, profundizar y asimilar. Mirando más hacia el tipo de cultura que se va creando, tendemos a decir que es una cultura que deseca el sentido. Se vive en el presente y en la superficie de la realidad. Un presentismo sin pasado y sin tradición. El ser humano es un deambulante sin historia, con una memoria debilitada, sin recuerdos autorizados y sin fuerza moral para imponerle un sentido o una dirección a esa historia. El hombre de hoy tiene la máxima libertad que da la desorientación y el vacío. (...) Desde el punto de vista religioso esto se traduce en ceguera simbólica, incapacidad para valorar lo que vaya más allá de lo empíricamente contrastable y manipulable y, por otra parte, sed de misterio, de profundidad y de lo sagrado, que conduce a menudo hacia la búsqueda extravagante por los senderos del esoterismo, las sabidurías orientales o las psicologías transpersonales

mezcladas con el descenso o la elevación a la conciencia universal.» (8).

Esa «ceguera simbólica», que incapacita no sólo para acercarse al misterio, sino incluso para sospechar que exista «otra dimensión» que no sea la inmediata, palpable, mensurable y cuantificable —en términos económicos y placenteros— realidad publicada, es percibida como una dificultad casi insuperable para la educación de la fe y de un sentido seriamente humanizador en las jóvenes generaciones (9) y, al mismo tiempo, como la carencia más aguda de nuestros contemporáneos. Una carencia que provoca en la conciencia de la Iglesia la

(8) J. M. MARDONES, o.c., págs. 33-34.

(9) En el documento de trabajo propuesto por el Movimiento de Jóvenes de A.C. (MJAC) para su Asamblea General (Huesca, 12-15 julio 2001), se analiza la situación y los condicionantes que afectan a la juventud «entre siglos». Entre otras cosas, que sería útil pero imposible transcribir, se señala como una de las características de esta juventud: la «herencia de la sospecha obsesiva del pensamiento hipercrítico de los años setenta, que al final ha provocado la invalidación de cualquier discurso totalizador o integrador. Posiblemente el sarcasmo (similar a la obscenidad o la ridiculización) sea uno de los medios más eficaces para desactivar los fundamentalismos y muchas sociedades necesitan un paso profundo por el sarcasmo. Pero si en vez de reservarse como procedimiento se instala como hábito, las consecuencias pueden no ser totalmente beneficiosas. La incredulidad del hombre de fin de siglo le blindo no sólo frente a ciertas creencias sino frente a cualquier creencia reconocible. Pero a la vez es crédulo ante lo que no se le presenta como criticable, ante lo manipulado. Es un sujeto incrédulo pero también muy acrítico. Como decía el gran CHESTERTON, "cuando la gente deje de creer en Dios, se creará cualquier cosa."» (Fernando VIDAL FERNÁNDEZ, Profesor de Sociología de la Universidad Pontificia Comillas), *Jóvenes'2001: Los adultos responsables del siglo XXI*, dossier de contenido monográfico, Asamblea Huesca 2001, «Creciendo para transformar», pág. 18.) Sirva como botón de muestra y confirmación de lo que venimos diciendo sobre la demanda de luz y la ceguera.

misma dolorida y amorosa punzada que las masas de su tiempo produjeron en el corazón de Jesucristo: «Viendo al gentío, le dio lástima de ellos, porque andaban maltrechos y derrengados como ovejas sin pastor» (Mt 9, 36).

Como en los tiempos del Evangelio, sigue habiendo un puñado de hombres y mujeres que han abierto los ojos a la luz: se han atrevido a recuperar la experiencia de Dios, se han echado a caminar por las sendas de una fe solidaria construyendo «zonas liberadas» unidos a otros creyentes y viven la Iglesia como un espacio de liberación. Ellos verifican la profesión de fe en Jesucristo, luz del mundo, que formuló el Concilio, cuando afirmaba:

«Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la Humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse» (10).

Es en las situaciones de crisis, como la de nuestro tiempo, cuando mejor se manifiesta la desbordante caridad de nuestro Dios al enviar a su Hijo a este mundo como luz: «Yo soy la luz del mundo: el que me sigue no andará en tinieblas, tendrá la luz de la vida» (Jn 7, 12). Y es, justamente, en estas situaciones cuando la Iglesia se siente interpelada por la caridad de Dios a ser el «buen samaritano» dispuesto a poner en juego lo que haga falta por curar las heridas —ceguera, en este caso— de quienes han sido sorprendidos por un estilo de vida que está a punto de matar hasta la posibilidad de sospechar que pueda haber algo que proporcione sentido a la existencia.

(10) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 10.

La reconciliación que derriba los muros

El muro de Berlín, también llamado «muro de la vergüenza», llegó a ser símbolo patético de la ruptura entre seres humanos impuesta por intereses bastardos, incapacidad de diálogo y cerrazón frente al enemigo. Pero su caída no ha puesto punto final a las hostilidades entre los hombres, que se siguen produciendo por motivaciones étnicas y políticas tribales. Es historia reiterada y sostenida, tanto en el mundo antiguo como en el moderno e incluso en el supermoderno de la cibernética.

El apóstol Pablo vivió el dramatismo de esos muros que dividen a los pueblos en sus propias carnes a propósito de la persecución que el viejo Israel emprende contra el nuevo pueblo de Dios. Y se siente llamado a ser agente de reconciliación, impulsado precisamente por su experiencia cristiana. He aquí sus palabras:

«Donde hay un cristiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado; mirad, existe algo nuevo. Y todo eso es obra de Dios, que nos reconcilió consigo a través del Mesías y nos encomendó el servicio de la reconciliación; quiero decir que Dios, mediante el Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo, cancelando la deuda de los delitos humanos y poniendo en nuestras manos el mensaje de la reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo y es como si Dios exhortara por nuestro medio. Por Cristo os lo pido, dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 17-20).

Y en una especie de carta «encíclica» que dirige a las comunidades insiste en este mismo tema viendo en los muros derribados el símbolo de la reconciliación que ha obrado el Mesías Jesús:

«Ahora, en cambio, gracias al Mesías Jesús, vosotros los que antes estabais lejos, estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo en su vida mortal la Ley de los minuciosos preceptos; así, con los dos, creó en sí mismo una Humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad» (Ef 2, 13-16).

Con ello se nos pone en la pista de que la paz, tan deseada y tan ausente dentro y fuera de este país, tiene un «modelo» típicamente cristiano de construirse: mediante la reconciliación, que es cancelación de la deuda y eliminación de barreras divisorias. Cancelación y derribo de barreras que tienen un precio: la muerte del mediador. El Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo reconcilia «por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad». Es esta una pedagogía y una estrategia fruto de la sobreabundante caridad de Dios, nada fáciles de asimilar. De uno u otro modo, los seres humanos siempre ponemos precio a la paz, pero no es el precio pagado por nuestro Dios.

La Iglesia, contemplando la trayectoria vital de su Fundador, proclama que «la paz no es una simple ausencia de la guerra ni el resultado del solo equilibrio de las fuerzas o de una hegemonía despótica, sino que con toda exactitud y propiedad se llama obra de la justicia» (11), que han de desaparecer las causas de la discordia, en concreto las injusticias y «otras que nacen del deseo de dominio y del desprecio por las personas y, si ahondamos en los motivos más profundos, brotan de la envidia, de la desconfianza, de la soberbia y demás pasiones

(11) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 78.

egoístas» (12), y que «la paz que hemos de construir [los cristianos] tiene su fuente en el amor; sólo desde ahí podemos emprender “el camino de la solidaridad, del diálogo y de la fraternidad universal”. Este amor alcanza también a los enemigos; no caben represalias ni venganzas» (13).

Y ella misma trata de ser agente de reconciliación con Dios y de los hombres entre sí, cumpliendo el encargo testimoniado por el Apóstol: «Dios nos encomendó el servicio de la reconciliación». Pero, como sucede con la tarea de iluminar, ésta también le proporciona más dosis de cruz que de gloria. La cultura emergente tiende a evitar tanto el pedir perdón como el perdonar: «Hay una estigmatización [en los sujetos de “entre siglos”] del fracaso, del reconocimiento de la propia limitación y del pecado; una negación de la reconciliación como restauración; no se valora el dolor de los pecados, pedir perdón y perdonar. La culpabilidad en nuestras sociedades aumenta, pero decrece el sentido del perdón» (14). En estas circunstancias la tarea de la reconciliación está en crisis por falta de contenido y proporciona a quien intenta animarla el remoquete de vivir obsesionado por un patológico complejo de culpa. Tampoco resulta cómodo el servicio de la reconciliación en el agitado contexto que viene caracterizando a la historia de nuestro país desde hace más de medio siglo (15). La inexplicable polémica

(12) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 83.

(13) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Constructores de la paz* (Instrucción de la Comisión Permanente), 53.

(14) *Dossier de contenido monográfico del MJAC*, antes citado, pág. 19.

(15) Una serena lectura de los acontecimientos que dividieron a España, así como de la postura de la Iglesia en esta situación, pone en evidencia lo arriesgado que ha sido el servicio de la reconciliación. Véase J. RUIZ GIMÉNEZ, *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*, Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1984. En particular el capítulo «La reconciliación fue posible...», págs. 218-229.

surgida en el mes de febrero de 2001 a propósito de la pretensión de que la Conferencia Episcopal Española se adhiriera al «Acuerdo por las libertades y contra el terrorismo», que había sido pactado por el Partido Popular y el Partido Socialista en diciembre de 2000, ha puesto de relieve que la tarea de reconciliar tal como Jesucristo la ejercía («Tampoco yo te condeno. Vete y en adelante no vuelvas a pecar», Jn 8, 11) está erizada de incomprensiones y dificultades. Los Obispos españoles tuvieron que recordar que «la Iglesia anunciará siempre el Evangelio, aunque ello le acarree incomprensiones e incluso ataques», y que «manteniéndonos en el ámbito de nuestra misión es como mejor podemos contribuir a la erradicación del terrorismo y de sus causas. La Iglesia, actuando como tal, salvaguarda la dignidad de la persona humana y contribuye a la justa convivencia social, ofreciendo una aportación insustituible y peculiar» (16).

El Dios que es amor se manifiesta en el perdón que derriba muros, pero la historia humana lleva en no pocas ocasiones a que el derribo de esos muros sólo se logre «matando en sí mismo la hostilidad, por medio de la cruz». Tal es la novedad cristiana anunciada por el Apóstol: un camino nuevo, diferente y abonado por la gracia de Dios hacia la reconciliación.

(16) Nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia ante el «pacto antiterrorista»*, de 20 de febrero de 2001 (*Ecclesia*, núm. 3.038, pág. 10). Conviene advertir que el mencionado Acuerdo impulsa iniciativas legítimas en el ámbito de las opciones políticas, aunque fuera del alcance y competencia de la Iglesia, pero además expresa con toda claridad que «quienes practican [la violencia], quienes atentan contra la vida de aquellos que no piensan como ellos sólo merecen la condena y el desprecio». ¿Cómo casar el desprecio con el servicio de la reconciliación que la Iglesia tiene encomendado?

El manantial del que brota la vida

En tres ocasiones particularmente significativas utilizó Jesús el símbolo del agua para referirse a la nueva vida que irrumpía en su persona. Hablando con uno de los jefes judíos del partido de los fariseos sobre la necesidad de «nacer de nuevo» para entrar en el Reino de Dios le aclara que eso es posible gracias al agua y al Espíritu (Jn 3, 5-6). A la mujer samaritana que le niega un trago de agua fresca del pozo de Jacob en el bochorno del mediodía, le advierte que es él quien puede proporcionarle agua viva, un agua que «se le convertirá dentro en un manantial que salta dando una vida sin término» (Jn 4, 14). Se presenta de incógnito en la fiesta de las Chozas, pero el último día, el más solemne de las fiestas, no puede menos de ponerse de pie y gritar: «Quien tenga sed, que se acerque a mí; quien crea en mí, que beba. Como dice la Escritura: “De su entraña manarán ríos de agua viva”» (Jn 7, 37-38). Y poco antes había escandalizado a muchos judíos y discípulos identificándose con el pan «que baja del cielo y va dando vida al mundo», un pan que quien lo coma «vivirá para siempre» (Jn 6, 32, 58).

El evangelista Juan nos proporciona una clave para saber qué entendía Jesús cuando hablaba del «agua viva» o del «pan de la vida». Sin duda se refería al Espíritu, que más tarde prometió y describió como Espíritu paráclito (consolador y abogado), Espíritu de la verdad que les va a guiar para descubrir toda la verdad (cf. Jn 14, 15-21, 16, 8-15), Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él (cf. Jn 7, 39). El Espíritu hace posible un nuevo y definitivo modo de existir animado por la caridad, una vida sin término que tiende a crear nuevas relaciones humanas y una forma novedosa de organizarse como comunidad, sin olvidar que la

caridad de Dios se manifiesta rica y potente sobre todo en la victoria sobre la muerte, como testimonio al vidente de Patmos: «No temas, yo soy el primero y el último, el que vive. Estuve muerto, pero como ves estoy vivo por los siglos de los siglos y tengo las llaves de la muerte y del abismo» (Ap 1, 19).

El apóstol Pablo describe la novedad cristiana de las relaciones dentro y fuera de la comunidad cristiana en su primera carta a los de Corinto, que, como desgraciadamente sigue ocurriendo muchas veces en nuestras comunidades, no siempre fueron un modelo de existencia cristiana. En el capítulo 12 describe cómo ha de ser la articulación interna de la comunidad de los creyentes partiendo de la convicción de que todo lo que tienen, carismas y ministerios, son dones del Espíritu activados por él en cada uno como mejor le parece con vistas al «bien común» de todo el cuerpo. Ningún miembro es inútil, ningún miembro puede ser ignorado o minusvalorado, de ninguno puede prescindir el cuerpo. Y a renglón seguido, en el capítulo 13, reivindica la primacía de la caridad sobre todos los carismas y ministerios, primacía que no ha de entenderse como alternativa de la predicación, de la limosna o de la fe, sino como el alma que vivifica y da adultez cristiana a toda la vida personal y comunitaria. La descripción del amor, que todo lo informa, rastrea sin duda el amoroso rostro del Padre, objeto de la Teología de la Caridad, que «contamina» al creyente hasta el punto de pedirle lo imposible: «El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se engríe, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (13, 4-7). Sólo la misericordia del Padre y ese «suplemento de alma» que com-

porta su gracia nos permiten leer esta página sin excesivo rubor.

Este manantial de vida, que es la caridad de Dios, impulsa dos propuestas pastorales que, unidas a las que se derivan de las anteriores consideraciones sobre la tarea de iluminar y de reconciliar, configuran el perfil pastoral de una Iglesia animada por la teología de la caridad.

Una es la llamada a ser una Iglesia «samaritana» en el sentido más directo del término. Más arriba me he referido al carácter samaritano que sin duda tiene la iluminación del sentido de la vida. Pero esta urgencia tan actual nunca debe hacernos olvidar el otro aspecto de la actitud samaritana: la compasión activa por tantos hermanos nuestros que, asaltados por los bandidos, desnudos y molidos a palos, están medio muertos en los márgenes del camino de la vida. Dicho con otras palabras, es una llamada a reactivar la opción preferencial por los pobres.

La otra es la sugerente invitación a organizarse como Iglesia «sinodal». Una comunidad con diversidad de carismas y ministerios, en la que ninguno de ellos puede sentirse más necesario o más noble que los demás, ha de encontrar en la sinodalidad un modo práctico de funcionamiento que manifieste la responsabilidad que el desbordante amor de Dios impulsa en cada uno de sus miembros.

Consciente de haber desbrozado tan sólo una pobre senda en la espesura de la Teología de la Caridad, percibo que los pocos pasos andados hasta aquí me llevan a vislumbrar valiosas sugerencias acerca de cómo ha de proyectarse la Teología de la Caridad en la acción pastoral de la Iglesia. En el siguiente apartado trataré de analizarlas con algo más de desarrollo y concreción.

II. PANORÁMICA PASTORAL DESDE LA TEOLOGÍA DE LA CARIDAD

Según una luminosa observación del P. De Lubac, cuando los cristianos confesamos creemos en la Iglesia, «proclamamos nuestra fe no “en la Iglesia”, sino “a la Iglesia”, es decir, en su existencia, en su realidad sobrenatural. [...] Siguiendo una fórmula atestiguada desde muy antiguo, nosotros creemos en el Espíritu Santo que une a la Iglesia o que santifica a la Iglesia» (17). Es advertencia oportuna en este momento, porque únicamente en el impulso y sostén permanente del Espíritu encuentra la Iglesia el ánimo que necesita para organizar su vida, día a día, desde la Teología de la Caridad, consciente de sus pecados y experimentando como experimenta la tentación de instalarse en el desánimo o en el egoísmo. Esa presencia innovadora del Espíritu garantiza que las propuestas que siguen dejen de ser un puñado de buenas intenciones, aunque rara vez alcancen la categoría de realidad plenamente conseguida.

Teniendo en cuenta que la caridad propone en cada época unas urgencias para la acción al filo de las carencias y problemas que afectan a las personas y a las comunidades, las reflexiones del apartado anterior me sugieren cuatro líneas de acción en la vida práctica o pastoral de nuestras Iglesias locales:

- Por de pronto, la caridad que Dios nos tiene impulsa a la Iglesia a no abandonar la llamada que ha recibido a iluminar los pasos, tantas veces vacilantes, de los hombres y mujeres que estamos estrenando milenio, aun a

(17) H. DE LUBAC: *Meditación sobre la Iglesia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958, págs. 25-28.

despecho de las críticas y los fracasos que viene cosechando en esta tarea.

- Además, le anima a asumir el servicio de la reconciliación, a pesar de incomprendimientos y dificultades; más aún, a testimoniar la reconciliación en su propia forma de existir.
- También le pide reafirmar la opción preferencial por los pobres.
- Y le sugiere que ha de organizarse desde la sugestiva llamada de la «sinodalidad», que es mucho más que la versión eclesial de la democracia.

Al realizar estas tareas, la Iglesia ha de dejarse «contaminar» por la novedad del amor cristiano hasta el punto de ser capaz de lanzarse hacia la «imposible» calidad del modelo propuesto en la primera carta a los Corintios: «el amor es paciente, es afable, ... disculpa siempre, se fía siempre...»

Iluminar los pasos vacilantes

Una de las críticas más reiteradas que viene cosechando la Iglesia en su actuación pastoral es la de vivir desfasada, de espaldas al presente, y que su mensaje está superado, amén de rezumar catastrofismo, prevención y miedo frente al mundo. Contrasta este discurso moderno sobre la Iglesia con la declaración de principios sobre la actividad humana para el progreso del mundo, de sabor sinceramente optimista, que ella misma hacía en los tiempos del Concilio Vaticano II:

«Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de los esfuerzos

realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. [...] Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador; están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo. [...] La Iglesia, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. [...] Reconoce, además, cuanto de bueno se halla en el actual dinamismo social: sobre todo la evolución hacia la unidad, el proceso de una sana socialización civil y económica. [...] El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad» (18).

En aquella memorable ocasión la Iglesia también expresaba la convicción fundante de su existencia con estas palabras:

«Apoyada en esta fe [en Cristo, modelo de la dignidad humana], la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad per-

(18) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 34, 41, 42.

sonal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión, advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la Humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos» (19).

La fidelidad a tal convicción le ha impedido subirse al carro del ingenuo progresismo que ha caracterizado el período de tránsito modernidad-postmodernidad y, con una honestidad no suficientemente apreciada, ha puesto el dedo en unas llagas que el cuerpo social prefería ignorar u ocultar. Ello la ha hecho blanco de reticencias y críticas desproporcionadas, que progresivamente han calado hondo en muchos de nuestros contemporáneos (20). Ese complejo de convicciones previas o pre-judicios, que constituye el punto de partida para valorar la validez y el atractivo de una propuesta o una institución, ha generado unos «a priori» por los que la Iglesia y su mensaje son vistos como cosa pasada de moda, cuando no como indeseables «aguafiestas». Tales prejuicios inciden de manera especialmente dura sobre las generaciones jóvenes.

Al lado de la «ceguera simbólica», ya descrita, que los incapacita para acercarse al misterio, hay que situar los mencionados prejuicios como causas determinantes de que el notable esfuerzo educativo y catequético que las comunidades eclesia-

(19) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 41.

(20) Un lúcido análisis de los factores históricos que han determinado la situación en la que vive el cristianismo en España en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*. Ed. PPC, Madrid, 1999.

les vienen realizando con los adolescentes y jóvenes esté erizado de dificultades y fracasos (21).

Sin embargo, no es raro que algunas propuestas eclesiales que fueron piedra de escándalo para quienes hacían profesión de fe progresista, vistas en perspectiva, manifiesten su razonabilidad y capacidad humanizadora. Así ocurre con uno de los temas presentes de forma insistente en el magisterio de Juan Pablo II y de sus predecesores, como es la defensa del valor inviolable de la vida en todos los estadios de su desarrollo (22). Frente a esta doctrina, tachada de reaccionaria y conservadora, se han alzado las hipótesis progresistas que pretenden reivindicar el derecho del individuo a disponer de la vida con absoluta autonomía, olvidando su radical carácter de don recibido. El hombre moderno trata de tener el mundo en sus manos, pero se olvida de quién le tiene a él; al prescindir de la soberanía redentora y liberadora de Cristo, ha quedado como suspendido sobre el vacío. Cometido de la Iglesia es fermentarlo con la caridad. Los brutales zarpazos del terrorismo y de otros ataques a la dignidad de la persona, que venimos sufriendo, obligan a preguntarse dónde fundar de forma absoluta la

(21) No sería justo ignorar el notable esfuerzo que la Iglesia en España ha realizado para mejorar los procesos de iniciación, particularmente la catequesis de Confirmación, y los programas y calidad de la enseñanza religiosa escolar. Sin embargo, los resultados son escasos y producen frecuentes frustraciones en los responsables de estas actividades. Expresiones como que «la primera Comunión es también la última», o que «con la recepción del Sacramento de la Confirmación se inicia el alejamiento práctico de los jóvenes de la Iglesia», ponen de manifiesto esa realidad erizada de dificultades y fracasos.

(22) El tema del respeto a la vida humana es recurrente en Juan Pablo II, pero sirva como referencia emblemática su encíclica *Evangelium vitae*. *Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana* (23-3-1995). AAS 87, (1995), 401-522.

inviolabilidad de la vida humana y es indispensable volver a preguntarse sobre la vigencia de aquella convicción conciliar antes citada: «No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo.»

El año 1990 la Conferencia Episcopal Española publicó una instrucción pastoral con la que pretendía alertar la conciencia de los cristianos ante la situación moral hacia la que se iba precipitando la sociedad española. El texto, bajo el evangélico título de «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32), cosechó una abultada gavilla de críticas y sirvió para que los Obispos fueran tachados de pesimistas y faltos de realismo, sobre todo por haber descrito unos síntomas y comportamientos de crisis que, según ellos, afectaba a nuestra sociedad (23). La posterior emergencia de graves casos de corrupción y los actuales niveles de desmoralización, que abocan a un preocupante número de adolescentes y jóvenes hacia conductas agresivas dentro y fuera del ámbito escolar, dan la razón a aquel diagnóstico episcopal y hacen lamentar que fuera desactivado mediante críticas apriorísticas.

Prestigiosos analistas de nuestra situación colectiva insisten actualmente en la urgencia de un rearme moral. Así se expresa un observador tan cualificado como el profesor GONZÁLEZ DE CARDEDAL:

«La primera tarea de la sociedad civil en España es ofrecer a las nuevas generaciones un horizonte moral, una formación con principios y valores, potencias y fines que permitan al

(23) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «*La verdad os hará libres*» (Jn 8, 32), n. 6-20.

hombre existir en el mundo no sólo como consumidor y trabajador, vecino y miembro de un partido político, sino como persona, capaz y necesitada de algo que otorgue a su existir dignidad junto a lo que la sociedad, la economía y la Historia vayan ofreciéndole sucesivamente» (24).

No es posible silenciar la creciente impresión de que las actuales carencias son el resultado de una situación descrita con notable lucidez por los Obispos españoles diez años antes:

«Quizás el drama de la ética de la modernidad tiene, como uno de sus ingredientes decisivos, la creencia de que valores que, históricamente, nacieron de la experiencia cristiana, como son la libertad, la solidaridad y la igualdad, y que casi llegaron a formar parte de la conciencia del hombre europeo, podrían sobrevivir; por sí mismos y como algo evidente, arrancados del *humus* en el que aquella autoconciencia se había desarrollado. En un primer momento, pudieron efectivamente sobrevivir por inercia; más tarde, sólo como retórica, para acabar, al final, disolviéndose fácil e insensiblemente. El *humus* necesario para que aquellos valores hubieran podido mantener su vigencia es la experiencia de Cristo vivida en la Iglesia. Porque, sin la Iglesia, incluso Jesucristo está expuesto a quedar reducido, al fin y a la postre, a un discurso formal o a convertirse en un ejemplo de conducta del que, una vez extraída "una doctrina moral", resulta fácil prescindir; al tiempo que se abandona también el intento de vivir una vida conforme a la suya y la esperanza que Él suscita. La historia reciente ha demostrado que justamente ese modo de proceder no funciona» (25).

(24) O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *La Iglesia en España, 1950-2000*, pág. 415.

(25) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: «*La verdad os hará libres*» (Jn 8, 32), n.º 48.

La comprobación de haber recorrido senderos erráticos en nuestra historia reciente reclama la tarea de *iluminar los pasos vacilantes* que la caridad señala a la pastoral de nuestras comunidades. Dicho lisa y llanamente, «la primera tarea y el primordial problema de la Iglesia en España hoy es la transmisión de la fe» (26). Pero con una advertencia. Si hasta ahora la Iglesia había contado con la familia como aliada en esta tarea y, en alguna manera, con la colaboración de la escuela y la sociedad, actualmente se ve obligada a contar únicamente consigo misma y con sus propios recursos, dados los niveles de secularización que afectan a sus antiguos aliados y colaboradores.

En estas circunstancias, la caridad emplaza a la acción pastoral de la Iglesia a potenciar cauces para transmitir la fe a quienes la han perdido o nunca la han contado en su patrimonio personal. Desde esta llamada hay que interpretar como oportunidad evangelizadora el hecho de la todavía masiva demanda de los Sacramentos de la Iniciación Cristiana. Es bien cierto que la tarea de la iniciación cristiana comporta serias dificultades: su demanda está impregnada de contradicciones por la coexistencia de una creciente indiferencia religiosa, que conduce en la práctica a vivir como si Dios no existiera, con una religiosidad difusa y costumbrista que mueve a pedir los Sacramentos; y su realización cuenta en su haber con el peso añadido de la desmotivación a la que se ha hecho referencia. Pero, a pesar de las dificultades, también ésta es una de las pocas oportunidades de anunciar explícitamente a Jesucristo a muchos niños, jóvenes y adultos que, de otro modo, apenas tendrían ocasión de oír hablar de él. La caridad pastoral realiza así su carácter de amor paciente, capaz de no exasperarse, de esperar y aguantar siempre.

(26) O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL: *La Iglesia en España...*, pág. 401.

Al mismo tiempo, la caridad emplaza a la Iglesia a colaborar en aquella tarea, antes apuntada como urgencia, de ofrecer un horizonte moral a las nuevas generaciones:

«Una de las tareas que la Iglesia puede cumplir en una situación como esta es proponer proyectos sociales, culturales y morales que, nacidos de su propia entraña, puedan, no obstante, suscitar la adhesión de personas, que quizá no compartan del todo su fe, o tengan incluso alguna distancia respecto de sus dogmas y de sus principios morales, pero que siguen alentando una ilusión de servicio, colaboración y solidaridad. Muchos hombres y mujeres se han quedado en nuestros días sin hogar espiritual y sin proyecto histórico. La patria, la revolución, la izquierda, el pacifismo... han ido perdiendo su capacidad de dinamización de ilusión personal y de la entrega histórica. Sin suplir ni suplantar a nadie, la Iglesia puede ofrecerse a sí misma en múltiples formas de integración» (27).

Estas tareas ponen a prueba la calidad evangélica del amor que mueve a la Iglesia y a sus hijos. El resentimiento de la comunidad eclesial frente a una sociedad que la menosprecia y le hace tan difícil su tarea educativa y evangelizadora sería explicable, pero nuestras Iglesias no pueden reaccionar como «todo el mundo» porque sería como negarse a sí mismas. La Iglesia vive en permanente contradicción: profesa una fe que la aboca a afirmar la primacía del amor de Dios, un amor crucificado, tal como ha sido descrito en la primera parte de este trabajo, y por vivir en el mundo se siente tentada a reaccionar con los parámetros vigentes en él. Ahora es cuando ha de profesar ¡credo Ecclesiam! y ha de clamar para ser inundada por la fuerza del Espíritu que la hace fuerte en el amor: un amor pacien-

(27) O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, o.c., pág. 416.

te, que no se exaspera ni lleva cuentas del mal; un amor que disculpa, espera y aguanta, al tiempo que busca, aplicando todo su ingenio, fórmulas de anuncio e iluminación, que sean aceptables para el hombre de hoy. Y cuando alguien, en su seno, tiene la tentación de preguntar si merece la pena tanto esfuerzo para tan menguados frutos, el Espíritu viene en su ayuda y le anima a responder: «si no tengo amor no soy nada».

El servicio de la reconciliación

Vinculada con la tarea de iluminar, la de reconciliar también es particularmente urgida por la caridad a nuestras Iglesias locales en los tiempos que corren. Pero tampoco ésta es tarea fácil, ya que se encuentra parasitada por actitudes que, arraigadas en nuestra cultura colectiva, hacen que muchas veces sean estériles, además de arriesgados, los esfuerzos gastados en propiciar el perdón. A pesar de la imprecisión que aqueja a las generalizaciones, no será demasiado inexacto afirmar que hoy día nadie se reconoce culpable, que se está más dispuestos a levantar fronteras que a derribar muros, y que, de entrada, todo el mundo cree que ser libre es poder hacer lo que le venga en gana.

Admiramos la entereza del profeta Natán plantado delante de David y diciéndole «ése eres tú», porque nunca es fácil colocar a otro ser humano ante el espejo de su culpa, sobre todo cuando ese ser humano encarna el poder. Pero valoramos también la honestidad del rey reconociendo humillado: «¡He pecado contra el Señor!» (2 Sam 12). El problema de los actuales profetas está en que «David» no se reconoce culpable y cuando alguien se atreve a señalarle sus caminos errados reacciona con un displicente «¡de qué vas, tío!», como condensa-

ción postmoderna de toda la reacción que es capaz de asumir. Ya se señalaba más arriba la tendencia de los sujetos «entre siglos» a estigmatizar el fracaso y, con él, el reconocimiento de la propia limitación y del pecado.

Tampoco conviene pasar por alto el crecimiento de los localismos con una no disimulada dosis de particularismo excluyente y la presencia de esa íntima necesidad de afirmar el dato diferencial para dar consistencia a la identidad colectiva, mientras decrece la capacidad del individuo para ser él mismo en coherencia con las propias convicciones, si ha de mantenerlas en minoría. Hoy el individuo tiende a agazaparse y diluirse en la masa que le proporciona anonimato y cómodas justificaciones. En estas circunstancias es más fácil trazar fronteras que derribar muros, todo el mundo tiene algún contencioso pendiente con su vecino y, en consecuencia, la construcción de la paz y de la reconciliación va siendo aparcada «sine die».

En lo que se refiere a la libertad, vivimos una ambigua situación. Por parte de algunos, «se pretende reducir la ética a etología. Como si el ser humano no se diferenciase de los animales y su comportamiento estuviese también regulado y reglamentado por una relación establecida entre los estímulos y las respuestas» (28), mientras que otros persiguen con ahínco el mito de una libertad absoluta, que toma como divisa el permisivo «¡haz lo que quieras!». Detrás de tal formulación hay un universo de convicciones y posturas que marcan el comportamiento colectivo, particularmente de los jóvenes, con rasgos como la oposición a las ideologías y a las visiones globales del mundo, una cierta hostilidad hacia el orden y la repetición, la

(28) J. R. FLECHA ANDRÉS: *Teología moral fundamental*, BAC, Madrid, 1997, págs. 157 ss.

espontaneidad en lo que tiene de negación de la disciplina, y la convicción de que todo lo placentero es moral y lo desagradable inmoral (29). El Concilio Vaticano II ponía en guardia frente a semejante distorsión de la libertad y proponía un modelo de libertad creativa y en búsqueda del auténtico bien de la persona y de la Humanidad:

«La orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada como si fuese pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido “dejar al hombre en manos de su propia decisión” para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección» (30).

Convendrá recordar que, según X. ZUBIRI, ser persona no es ser simplemente una realidad inteligente y libre y tampoco consiste en ser un sujeto de sus actos. La persona puede ser sujeto, pero sólo porque ya es persona y no al revés. Y porque es persona tiene caracteres de voluntad y libertad. La libertad no es, por tanto, un fenómeno original y constituyente de la persona y de sus valores. De ahí esa distinción entre la *libertad-de*, o libertad negativa, y la *libertad-para*, que se asemeja a una

(29) P. ESCARTÍN: *Rasgos liberales y narcisistas de la conciencia ética juvenil*, Revista «Sal Terrae», julio-agosto 1985, págs. 515-528. En este trabajo se analiza la actitud de los jóvenes de los ochenta ante la llamada de la libertad así como las contradicciones de aquellos posicionamientos, contradicciones que han llegado a ser el patrimonio de las actuales generaciones.

(30) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 17.

cuasi-creación (31). Sin embargo, las tendencias prácticas dominantes abocan a identificar la libertad con la posibilidad de elegir con absoluta autonomía en función no de una autorrealización en la que lo auténticamente personal esté en el punto de mira, sino de una autosatisfacción inmediata sólo limitada por el daño hipotético (limitado a daños muy palpables, cuasi-físicos) que las propias decisiones pudieran infringir a los demás.

Tantas trabas y dificultades podrían generar en nuestras Iglesias un triste sentimiento de desánimo que las llevase a aparcar para mejor ocasión la tarea de reconciliar. La crisis del Sacramento de la Penitencia, constatada ya hace quince años por la VI Asamblea General del Sínodo de los Obispos (32), es un signo elocuente de la crisis más amplia, crisis de reconciliación, en la que vivimos. Los «picos» de esa crisis acaban de describirse en los párrafos anteriores y abren un amplio abanico de tareas e iniciativas a la responsabilidad pastoral de nuestras Iglesias. Entre las más evidentes me atrevo a señalar: la de ayudar a asumir las propias limitaciones, fracasos y pecados tanto por parte de los individuos como de las comunidades; la de educar en nuevos signos de identidad, aquéllos que acentúan más lo que une que lo que diferencia; la de defender el alto valor humanizador de la libertad frente a falsificaciones de todo tipo (un teléfono móvil, por más prestaciones que proporcione, nunca va a simbolizar adecuadamente la libertad como pretende cierta publicidad) y entrenar en su ejercicio constructivo de la personalidad; la de conducir hasta el encuentro con aquél que es «nuestra paz» y «derriba la barrera divisoria, la hostili-

(31) X. ZUBIRI: *Sobre el hombre* (ed. I. Ellacuría), Madrid, 1986, págs. 145 y 604.

(32) JUAN PABLO II: *Reconciliatio et paenitentia*. Exhortación apostólica postsinodal, 1984, núm. 28.

dad» entre los pueblos divididos (cf. Ef 2, 13-16), encuentro que se hace profundamente denso y expresivo en el Sacramento de la Reconciliación.

La tarea está siendo ardua. El diálogo, la predicación, la catequesis y la oferta de los Sacramentos eran los medios que el Papa proponía a la Iglesia hace quince años para promover la reconciliación (33). Las Iglesias locales se han esforzado sin duda en activarlos, pero la crisis de la reconciliación todavía no se ha remontado y los esfuerzos de las Iglesias por mediar en los múltiples conflictos que constantemente nacen y se alimentan en el seno de las comunidades humanas donde ella arraiga rara vez se ven coronados por el éxito y muchas veces han de soportar las heridas del mediador.

Sin embargo, la urgencia que quemaba al apóstol Pablo sigue escociendo en la conciencia de nuestras Iglesias con la misma o mayor insistencia, si cabe: «donde hay un cristiano, hay humanidad nueva»; es la novedad cristiana la que impulsa a seguir clamando: «por Cristo os lo pido, deaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5, 17-20). Y, aun a costa de no ser tratadas con benevolencia, nuestras Iglesias se sienten llamadas a ayudar al hombre de «entre siglos» a que tome conciencia de su situación para poder anunciarle seria y responsablemente el perdón que le impulsará a recorrer el camino del señorío sobre las cosas, de la fraternidad con los demás hombres y de la filiación con Aquél que da origen y consistencia a su ser. Por más que el discurso sobre el pecado haya sido estigmatizado, es un dato de la realidad que no puede ser silenciado; por más que la libertad esté herida, sigue siendo un don de Dios a su criatura y merece ser restaurada; por más barreras que se alcen frente a

(33) JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 24-27.

una fraternidad franca y cordial, la Iglesia está llamada a ser instrumento de reconciliación y a pedir todos los días: «haz de mí, Señor, un instrumento de tu paz».

Pero advirtamos finalmente que la revelación cristiana no tiene al pecado, a la ruptura y a la libertad herida como objeto directo de su discurso, sino sólo como las indeseables opciones que pueden ser superadas por la salvación que en Cristo es ofrecida gratuitamente. Es, por tanto, tarea impulsada por la caridad la de hacer consciente al ser humano de que, lo quiera o no, es una encrucijada de cuya resolución depende su felicidad:

«En él se cruzan la presencia de lo otro, de los otros y del Absolutamente Otro. De esa relación dependen su realización, su silueta ética y su felicidad. La relación con el otro puede resolverse en señorío o en esclavitud. La relación con los otros puede adoptar el talante de la fraternidad o el de la competitividad agresiva. La relación con el Absolutamente Otro puede ser vivida en la adoración filial o en el rechazo o la utilización mágica e interesada de lo sagrado. El triple ideal del señorío, la fraternidad y la filialidad, que orientaría y edificaría la armonía del hombre, puede ser roto y prostituido. Eso es el pecado» (34).

No debe extrañar que, al inicio del nuevo milenio, el Papa haya pedido a las Iglesias «una renovada valentía pastoral para que la pedagogía cotidiana de la comunidad cristiana sepa proponer de manera convincente y eficaz la práctica del Sacramento de la Reconciliación» (35). Esa pedagogía no puede ser otra que la de la caridad, que, al provocar el descubrimiento de un «tú» que entra en nosotros para hacernos salir de nosotros

(34) J. R. FLECHA: *Teología moral fundamental*, Madrid, 1997, pág. 327.

(35) JUAN PABLO II: *Novo Millennio Ineunte*, 37.

mismos, impulsa el movimiento de esa doble conversión: a Dios y al prójimo (36).

Y a propósito de las dificultades que comporta esta tarea, será oportuno repasar algunas de las explicaciones de la Carta a Diogneto acerca de quiénes son y cómo se comportan los cristianos:

«Aman a todos, y todos los persiguen. ... Son pobres y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen. ... Los judíos los combaten como a extraños, y los gentiles los persiguen, y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben explicar el motivo de su enemidad. ... Los cristianos son en el mundo lo que el alma es en el cuerpo. ... El alma está encerrada en el cuerpo, pero es ella la que mantiene unido el cuerpo; también los cristianos se hallan retenidos en el mundo como en una cárcel, pero ellos son los que mantienen la trabazón del mundo. ... Tan importante es el puesto que Dios les ha asignado, del que no les es lícito desertar» (37).

En efecto, tampoco hoy es lícito que nuestras Iglesias abandonen el servicio de la reconciliación, porque es justamente la caridad de Cristo la que les urge a impulsarla y realizarla.

Reafirmar la opción por los pobres

Optar por los pobres no es sólo una llamada entre las muchas que la caridad cristiana urge a la Iglesia, sino que cons-

(36) Cf. M. SBAFFI: *Caridad*. En *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Ed. Paulinas, Madrid, 1983, pág. 135.

(37) De la *Carta a Diogneto*, caps. 5-6. Funk, I, 317-321.

tituye la respuesta más seria y coherente que ésta puede dar a su Señor. Tal opción tiene tres dimensiones íntimamente entrelazadas: es preocupación y actuación preferente respecto a las demás tareas pastorales; verifica la densidad evangélica de la Iglesia en cada momento de la Historia; empapa todas las otras dimensiones de la acción pastoral. En mi reflexión de las XII Jornadas Nacionales de Teología de la Caridad, a la que me he referido al comienzo de este trabajo, afirmé: «la Iglesia no puede olvidar —le va en ello su misión y su credibilidad— que solamente verifica (hace verdaderos) el anuncio y la celebración si descubre y sirve a Cristo en el pobre» (38), y pienso que esta afirmación mantiene intacta su vigencia.

La centralidad del servicio amoroso a los pobres en la vida de los cristianos, por supuesto, pero también en la programación pastoral de las Iglesias, ha sido subrayada de nuevo por el Papa Juan Pablo II como urgencia pastoral del tercer milenio. Más aún, afirma que la praxis del amor cristiano, sintetizada en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46), es criterio desde el que cabe discernir la fidelidad a Cristo tanto como desde la fidelidad a la doctrina que constituye el núcleo de nuestra fe. Una afirmación que pudiera parecer arriesgada si no estuviera refrendada por las propias palabras del Papa:

«El siglo y el milenio que comienzan tendrá que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: “He

(38) P. ESCARTÍN: *Opción preferencial por los pobres y acción pastoral en las Iglesias locales*, CORINTIOS XIII, núm. 70, pág. 113.

tenido hambre y me habéis dado de comer; he tenido sed y me habéis dado de beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme" (Mt 25, 35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia» (39).

Y para que no quede ninguna duda sobre el alcance de sus palabras y de su intención, añade poco después:

«Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya [del Hijo de Dios], que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos. Mediante esta opción, se testimonia el estilo del amor de Dios, su providencia, su misericordia y, de alguna manera, se siembran todavía en la Historia aquellas semillas del Reino de Dios que Jesús mismo dejó en su vida terrena atendiendo a cuantos recurrían a él para toda clase de necesidades espirituales y materiales» (40).

Al inicio de este apartado he utilizado el verbo *reafirmar*, es decir, afirmar con reduplicación, para acentuar la importancia que tiene la opción por los pobres para nuestras Iglesias. Con esa reduplicación he querido insinuar la necesidad de no bajar la guardia. El tiempo transcurrido desde que esta *opción preferencial* empezó a introducirse en nuestras programaciones pastorales y, sobre todo, los agudos retos que nuestras Iglesias tienen planteados a causa del aumento de la increencia y de las dificultades para anunciar la fe en los contextos secularizados

(39) JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 49.

(40) *Ibid.*

de nuestra sociedad y cultura, como se ha señalado en los apartados precedentes, podrían llevarnos a poner la opción por los pobres en un segundo plano de nuestra atención pastoral. Las palabras del Papa no nos lo permiten, porque en este terreno se juega nada menos que la autenticidad de la fe en un Dios que se manifiesta como Padre. Ya lo hice notar en mi reflexión anterior:

«Cada vez resulta más grotesco decir que existe un Padre-Dios si no se anuncia simultáneamente su lucha para neutralizar los efectos de una libertad cuyo norte no es la construcción y desarrollo de lo verdaderamente humano; si no se levanta acta de su esfuerzo por socorrer a las víctimas de tanta estupidez, insensibilidad y egoísmo» (41).

También insistía entonces en que la celebración de los misterios que nos dieron nueva vida ha estar empapada por el amor hacia aquéllos en los que nuestro Dios manifiesta su predilección:

«Si no resulta digno de crédito cualquier anuncio de salvación escatológica que sea meramente verbal, cualquier anuncio al que no acompañen gestos evidentes de que se está haciendo lo posible por cambiar el signo negativo de los acontecimientos, más desairada todavía queda una celebración que no anticipe verdaderamente la gran fraternidad del Reino de Dios; inevitablemente suena a "happening" vacío, a rito rutinario incapaz de encandilar a nadie» (42).

(41) P. ESCARTÍN: *Opción preferencial por los pobres...*, CORINTIOS XIII, 70, pág. 113.

(42) *Ibíd.*, pág. 114.

Ambas advertencias nos llevan a pensar que la opción preferencial por los pobres no puede vivirse sólo como una intervención social frente a la pobreza y las desigualdades, y que baste con reseñarla en el primer lugar de las actuaciones pastorales. Ciertamente se concreta y visualiza en acciones samaritanas y *transformadoras* (43), pero antes ha debido impregnar la vivencia religiosa, la oración, las opciones educativas y el discernimiento pastoral.

— *Vivenciar el rostro de Cristo* es tarea que nos señala el Papa al inicio del tercer milenio (44). A través de Jesucristo vemos al Padre. Jesús mismo se lo advirtió a Felipe: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). La sorpresa surge cuando caemos en la cuenta de que no podemos conocer verdaderamente a Jesús, y por lo tanto a Dios, si no nos atrevemos a mirar a los pobres. Así lo decían los Obispos de las Iglesias de Aragón a sus diocesanos, en una reflexión colectiva que hicieron entre los años 1992 y 1994:

«Después de lo que Dios nos ha hecho percibir a través de la experiencia de su Hijo y de su pueblo, vamos comprendiendo hasta qué punto la relación entre Dios y los pobres es inseparable, de manera que no es posible llegar a conocerle si cerramos nuestros ojos ante ellos. Como expresaba audazmente Pablo VI, los pobres son “sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad eucarística, pero sí en perfecta correspondencia con ella” (45). Desde sus primeros momen-

(43) *Ibíd.*, pág. 120, 128-129.

(44) JUAN PABLO II: *Novo Millennio Ineunte*, capítulo 2: «Un rostro para contemplar», núms. 16-28.

(45) «Pablo VI contra las desigualdades injustas entre ricos y pobres». Revista *Ecclesia*, 1968, pág. 128.

tos la Iglesia percibió una íntima relación entre nuestra comunión eucarística con Cristo y el amor comprometido a favor de los pobres (46). Y la doctrina de los Santos Padres sobre el destino universal de los bienes, según el plan de Dios, es particularmente enérgica y exigente (47).

No llegaríamos, por tanto a comprender a nuestro Dios, en el que confiamos, si no estuviéramos en comunión con los pobres, los indefensos y los despreciados. Y la evangelización jamás podrá disociar el anuncio de Jesús del anuncio a los pobres de la Buena Noticia de su liberación.

En Cristo, los pobres se convierten en un "lugar teológico": Dios nos habla desde ellos, desde su situación y ellos nos evangelizan al desenmascarar y quebrar, con su existencia, las falsas imágenes de Dios, del culto, de la espiritualidad y de la moral (48). (...) Como antes hemos apuntado, nuestra opción por los pobres, que nace también de nuestra mirada de seres humanos a su situación injusta, encuentra su raíz más firme y duradera en nuestra opción por Dios, Padre de todos, revelado por Jesús, el pobre; de manera que no nos ha de ser posi-

(46) Cf. Hech 2, 45-47; 4, 34-35; 1 Cor 11, 20-34; 2 Cor 8, 9. Nos unimos a Cristo en la Eucaristía para participar de sus sentimientos de amor al Padre y de amor a todos los hombres, de su amor a los pobres. Como testifica San Justino (s. II), desde los primeros tiempos se hacían colectas a favor de los necesitados dentro de la Eucaristía dominical: «Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a los huérfanos y viudas, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye en provisor de cuantos se hallan en necesidad» (San Justino, *Apología* I, núm. 6. RUIZ BUENO, «Padres Apologistas griegos (s. II)», BAC, 1954, pág. 258).

(47) Así lo han comentado los Papas Pablo VI (*Populorum progressio*, n.º 23, 47) y Juan Pablo II (*Sollicitudo rei socialis*, núm. 42; *Centesimus annus*, c. IV).

(48) Cf. *Evangelio y Catequesis de las Bienaventuranzas*. Secretariado Nacional de Catequesis, pág. 54.

ble estar en comunión Dios Padre sin encontrarnos, al mismo tiempo, al lado de los desheredados de este mundo» (49).

Que los pobres sean «lugar teológico» afecta a nuestra comprensión y vivencia de Dios. La actitud religiosa cristiana no deriva hacia una contemplación intimista y adormecedora del Dios eterno, que narcotiza la conciencia. Por el contrario, la contemplación cristiana de Dios, filtrada a través de los pobres, lleva a verle preguntando «¿Dónde está tu hermano?» (Gen 4, 9) y a escuchar su preocupación: «He visto la opresión de mi pueblo, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos» (Ex 3, 7); hace compartir la desazón de Jesús viendo la multitud hasta sentir lástima por las gentes que vagan como ovejas sin pastor (Mt 9, 36); impulsa a poner manos a la tarea de compadecer activamente, como el samaritano de la parábola, a tantos prójimos como siguen cayendo en manos de los bandidos (Lc 10, 25-37). Aunque vivencia religiosa y acción social no son lo mismo y no han de confundirse, la presencia interpelante de los pobres es imprescindible para contemplar el verdadero rostro de Dios, para saber cuáles son sus preferencias y para reconocerle tal como él quiere ser conocido. Sólo así la contemplación evita el riesgo de ser una práctica distractiva y alienante:

- Vivimos tiempos en los que se percibe cómo en nuestras Iglesias se va recuperando *el gusto de la oración*. ¡Bienvenidos sean! Por eso mismo, no está de más una interpelación que nos obligue a revisar nuestra vivencia religiosa: cómo reconocer la presencia amorosa de Dios, cómo escucharle, cómo hablarle. Si prestamos

(49) OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DE ARAGÓN: «A los pobres los tendréis siempre entre vosotros» (Mt 26, 11). Zaragoza, 1992, núm. 24.

oído y atención, nos sentiremos llamados a imitar a un Dios, «que hace salir su sol sobre buenos y malos y llover sobre justos e injustos» (Mt 5, 45) como prueba de su bondad y de su capacidad de hacerse pobre hasta esconder todo su poder en la humanidad impotente y perseguida de Jesús, el justo maltratado. ¿Para qué y cómo orar? Justamente, como oraba Jesús, para pedirle al Padre que nos descubra el sentido escondido en ese modo de actuar que lleva a hacerse pobre, impotente y perseguido: «Padre mío, si es posible...; pero si no es posible, realícese tu designio» (Mt 26, 39-42); y para ser equipados con la fortaleza necesaria para imitarlo. No cualquier oración es oración cristiana; sólo aquella que imita la oración de Jesús, el pobre. Una oración que aleja de nosotros el agobio, porque se alimenta de la confianza más absoluta en el Padre que conoce nuestras necesidades, y, por lo tanto, nos libera y dispone a «buscar primero que reine su justicia» (Mt 6, 31-33).

- Para que nuestros contemporáneos lleguen a reconocer el rostro amoroso de Dios y para que reine su justicia es necesario *educar actitudes activas frente a los brotes de individualismo e indiferencia* con las que hoy muchos se blindan. Los Obispos de las Iglesias de Aragón describían algunos de estos blindajes, que bien pueden extrapolarse a otras comunidades:

«El individualismo insolidario, que se plasma en ese demasiado frecuente: “¡Es tu problema!” (...)

La indiferencia. Las élites económicas y sociales —esa subcultura moderna que se ha dado en llamar “la gente guapa”— y quienes las toman por modelo no se sienten cómodos cuando perciben que su situación privilegiada crece a costa de los pobres. Por eso en algunas personas actúa un mecanismo de

defensa psicológica: ignorar la existencia de la pobreza o justificar el uso y abuso de los propios bienes, porque, a fin de cuentas, “¡los he ganado con mi trabajo!”

La impotencia. Algunos se resignan a que las cosas sigan como están; se inhiben ante un problema que les resulta excesivo, escudándose en un fatalista “¡aquí no se puede hacer nada!”» (50).

Quien cree en el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo nunca podrá olvidar que la pobreza tiene que ver con la idolatría, con la adoración del más falso de los dioses: el dinero. Este pecado de idolatría, que está en la raíz de la pobreza, lleva también a formular una opción educativa frente al individualismo, la insolidaridad y la indiferencia. Una opción por iluminar los pasos vacilantes, como ya se ha dicho, que ofrezca «a las nuevas generaciones un horizonte moral, que permita al hombre existir en el mundo no sólo como consumidor y trabajador, vecino y miembro de un partido político, sino como persona, capaz y necesitada de algo que otorgue a su existir dignidad» (51). Y, llegados a este punto, no puedo dejar de advertir que es la opción por los pobres la que proporciona motivación y contenido a esa indispensable tarea educativa.

- Finalmente, quiero recordar que el *discernimiento pastoral* también ha de dejarse emparar por la opción preferencial por los pobres. Ocho años atrás advertía de la responsabilidad que tienen nuestras Iglesias de emplear tiempo y ánimos para reconocer y discernir las pobreza concretas que anidan en su propio territorio, así

(50) OBISPOS DE LAS DIÓCESIS DE ARAGÓN, «A los pobres...», n.º 17.

(51) Vid. el apartado «*Iluminar los pasos vacilantes*». La cita es de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, nota 24.

como de «generar capacidad de acogida e iniciativas a favor de los “nuevos pobres” que la sociedad moderna segrega e ignora, como son: los ancianos solitarios, los enfermos terminales, los niños sin familia, las madres abandonadas, los drogadictos, los transeúntes...» (52).

Si echamos una mirada a las preocupaciones de las comunidades, instituciones y organismos de la Iglesia y de la propia Conferencia Episcopal de nuestro país, podremos construir un elenco significativo de intervenciones e iniciativas que pone de relieve hasta qué punto esta opción ha tomado carta de naturaleza en el discernimiento pastoral de nuestras Iglesias. Baste recordar la defensa y promoción de los cuidados paliativos, los pisos de acogida, la decidida apuesta eclesial por aceptar abiertamente a los inmigrantes y defender sus justas demandas, el toque de atención sobre el tráfico ilegal de mujeres, a pesar de la ley de silencio que imponen las mafias, por citar unos pocos botones de un muestrario bastante voluminoso y diversificado.

Y si en este asunto nunca hay motivos suficientes para voltear las campanas, al menos tenemos el consuelo de comprobar que la opción preferencial por los pobres viene ya empapando nuestra preocupación pastoral, aunque todavía haya camino por recorrer.

Escuchar la llamada de la «sinodalidad»

«Otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, en el ámbito tanto de la Iglesia universal como de las Iglesias particulares, es el de *la*

(52) P. ESCARTÍN: *Opción preferencial por los pobres...*, l.c., págs. 127-128.

comunión (*koinonía*), que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia» (53).

De este modo, el Papa Juan Pablo II nos anima a entrar en el tercer milenio pertrechados con una «espiritualidad de comunión», que viene a ser como la meta última de la caridad. El gran desafío que tiene la Iglesia es ser *casa y escuela de la comunión*. Para lograrlo le propone subir cuatro peldaños:

- mirar con el corazón hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos;
- sentir al hermano de fe como «uno que me pertenece», para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos;
- ser capaz de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios;
- saber «dar espacio» al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros y rechazando todo atisbo de egoísmo, competitividad, desconfianza o envidia.

Y concluye el Papa con esta preciosa advertencia:

«No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento» (54).

(53) JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, 42.

(54) *Ibid.*, 43.

El «camino espiritual» que sugiere el Papa es una de las expresiones mayores de la caridad e impulsa a las Iglesias locales a construirse como verdaderas Iglesias «sinodales». El proceso sinodal suena a *hacer camino con otros* (_____ = junto a, _____ = camino). El Concilio Vaticano II recuperó los fundamentos teológicos de este modo de proceder en la práctica eclesial. La constitución conciliar *Lumen gentium*, refiriéndose precisamente a la condición profética de todo el pueblo de Dios, afirma que:

«...la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el sagrado Magisterio» (55).

Según la descripción corriente en la Teología actual, el *sensus fidei* podría decirse que es «como una especie de «instinto sobrenatural» por el cual los bautizados, en virtud del Espíritu Santo presente en sus corazones, tienen la capacidad de aceptar o rechazar; de descubrir y de acoger de forma intuitiva, una verdad doctrinal o una actitud existencial del hombre, como conforme o no, al núcleo del mensaje de salvación revelado en Cristo» (56).

(55) CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 12.

(56) CALERO, A.M., *El laico en la Iglesia. Vocación y misión*, Ed. CCS, Madrid, 1997, pág. 105.

Ahora bien, en la Iglesia, la fe profesada y la vida cristiana conforme con esa fe no nacen ni se forjan por medio acuerdos democráticos. Tanto la fe como la praxis cristiana vienen «de arriba»; no es el creyente quien determina qué se ha de creer y qué consecuencias prácticas implica el creer; la actitud del creyente sólo puede ser la del «oyente de la Palabra» que se aplica a cumplirla.

Sin embargo, la Iglesia tiene experiencia abundante del esfuerzo que ha debido hacer (y tendrá que seguir haciendo) para captar el sentido exacto de la Palabra recibida, así como para discernir la llamada concreta que la fidelidad a la Palabra substancial del Padre, que es Jesucristo, le impulsa a adoptar en las cambiantes circunstancias de la historia. O dicho con otras palabras, la Iglesia sabe perfectamente que mantenerse sobre el fundamento apostólico, inserta como está en la Historia, comporta un difícil ejercicio de discernimiento. Aquí es donde entra en juego la sinodalidad, como procedimiento y talante eclesial ciertamente, pero además como elemento substancial o «sistemático» de la Iglesia en cuanto *sacramento de la comunión de Dios*:

«La dualidad de carácter sinodal y carácter “jerárquico”, según la tradición y también según el Concilio Vaticano II, es un principio estructural que forma parte, tanto a nivel teológico como empírico, de la autorrealización constitutiva de la Iglesia católica» (57).

La Iglesia como comunión vive en la tensión permanente entre el carácter *sinodal* y el carácter *jerárquico*. Pero este modo

(57) M. KEHL: *La Iglesia. Eclesiología católica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996, pág. 92.

de ser eclesial, lejos de alimentar la disgregación y el enfrentamiento está llamado a ser fuente de creatividad, de obediencia al Espíritu y de vivencia privilegiada de la caridad. El Concilio Vaticano II señalaba una convicción que está en el arranque de la sinodalidad:

«Aun cuando algunos, por voluntad de Dios, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuando a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación de Cuerpo de Cristo» (58).

Esta verdadera y básica igualdad, unida a lo señalado más arriba sobre «la unción del Santo» que alcanza a «la totalidad de los fieles», aboca a la Iglesia local a percibir a cada bautizado como protagonista y sujeto de su vida y misión, dentro de una profunda comunión sin la cual ella misma no existiría:

«Conjugar la unidad y las diferencias en el mismo organismo vivo es obligación de cada iglesia local para que sea realmente sacramento del mismo Cristo, luz de las gentes. Esta dialéctica que se establece entre la comunión regalada y la unanimidad experimentada desde la diversidad es lo que pretende recoger el término *sinodalidad*» (59).

El procedimiento sinodal se diferencia de los procedimientos democráticos a los que estamos acostumbrados en varios aspectos. En primer lugar, en el de las adhesiones fundamentales. El ciudadano se siente soberano y capaz de darse (a través de sus representantes más o menos directos) un estatuto de

(58) CONCILIO VATICANO II: *Lumen gentium*, 32.

(59) E. BUENO DE LA FUENTE, R. CALVO PÉREZ: *La Iglesia local*, Ed. San Pablo, Madrid, 2000, pág. 115.

funcionamiento social y las leyes y prácticas comunes que lo conforman. El creyente, en cambio, se sabe discípulo del Señor tanto en la verdad que profesa como en el género de vida que ha de seguir. Por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, ambos procedimientos también se diferencian por el método de trabajo. La sociedad democrática no tiene otro instrumento que el recuento de votos a favor o en contra de las diferentes opciones, otorgando la victoria a la opción mayoritaria; se trata de un dinamismo dialéctico, tesis frente a antítesis, y cuando se busca el consenso es, generalmente, porque ninguna opción cuenta con los suficientes apoyos para salir victoriosa. El método de trabajo propio de la sinodalidad introduce una variante rica e interesante, basada en la convicción de que la Iglesia no está construida sobre la dialéctica sino sobre la *comunión* (60), que es don, pero también tarea que fragua la comunicación, el intercambio, el diálogo y el debate en un proyecto compartido:

«La comunión es ciertamente un don del Dios Trinidad que invita a la participación en su intimidad. Pero precisamente por ello es también tarea en la historia y curación de las heridas y enfrentamientos entre los hombres creyentes

(60) He desarrollado la centralidad de la comunión como signo de la identidad eclesial en la ponencia marco de las XII Jornadas de Arciprestes de las diócesis de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria (Loyola, 10-11 de noviembre de 1997). Esta ponencia ha sido publicada en la revista *Surge*, vol. 56, núm. 586 (marzo-abril 1998), págs. 101-137. Este punto de la centralidad de la comunión se encuentra en las págs. 103-109. Véase también G. GRASSO, «Comunión», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, I-II. Salamanca, Ed. Sígueme, 1985, págs. 658-663. Sobre la vinculación entre comunión y misión y los obstáculos que se alzan contra la comunión en la actualidad, *vid.* Congreso *Evangelización y hombre de hoy*, Madrid. Edice, 1986, 3.ª ponencia: *La Iglesia que evangeliza y que debe ser evangelizada*, Parte IV, «Comunión y misión», págs. 171-189.

para poder ofrecer la reconciliación a todos los seres humanos. La comunión recibida no es siempre expresada de un modo transparente. Esa transparencia será posible en la medida en que se produzca el acuerdo, el consenso, la unanimidad» (61).

La comunión resulta, pues, en la práctica una actitud más exigente que la contraposición dialéctica y más respetuosa con la hondura de la verdad que la dialéctica de las mayorías «versus» minorías al uso en las sociedades democráticas. Partiendo de la convicción de que «todos tienen la unción del Santo», el esfuerzo por aproximar posiciones y por asumir los matices de las aportaciones diversas aboca a buscar el consenso como expresión primera y necesaria de la corresponsabilidad y de la comunión eclesial. Juan Pablo II conecta directamente estos procesos con la teología y la espiritualidad de comunión, que «aconsejan una escucha recíproca y eficaz entre Pastores y fieles, manteniéndolos por un lado unidos *a priori* en todo lo que es esencial y, por otro, impulsándolos a confluir normalmente incluso en lo opinable hacia opciones ponderadas y compartidas» (62).

Así es como la «communio» alcanza una fuerza vinculante intrínseca. Lo cual no ha de entenderse como si la tarea y responsabilidad que incumbe al ministerio de los pastores —discernir con autoridad— pudiera ser dividida y repartida entre todos. Cada cual en la Iglesia tiene el ministerio que el Espíritu le ha dado. El pastor tiene la comprometida tarea y responsabilidad de llegar a formular ese discernimiento vinculante, tanto en el terreno de la doctrina como en el de la práctica

(61) E. BUENO DE LA FUENTE, *ibíd.*

(62) JUAN PABLO II: *Novo Millennio Ineunte*, 45.

apostólica; este es el encargo que ha recibido, esta es su aportación sinodal para la edificación de la Iglesia. Pero con ella se acopla otra aportación sinodal, la de los presbíteros y la de los laicos, que no han de limitarse a obedecer pasivamente las decisiones de los pastores, sino que han de propiciar los elementos de juicio con los que el pastor llegará a formular un juicio vinculante (63).

El proceso sinodal reclama instrumentos o cauces; son cauces privilegiados el *sínodo diocesano* y los diversos *consejos* y *organismos de corresponsabilidad* que existen en la Iglesia local; reclama, además, un apasionado espíritu de participación activa en todos, actitud nada fácil cuando impera el «tic del supermercado», también ante la oferta religiosa, y cuando todavía

(63) Cf. E. CORECCO: «Sinodalidad», en *Nuevo Diccionario de Teología II*. Madrid, Cristiandad, 1982, 1644-1673.

(64) S. DIANICH: *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*. Ed. Paulinas, Madrid, 1988, pág. 314: «Una seria creación de estructuras de participación debería nacer de la fe en el Espíritu, que mueve a todo el cuerpo eclesial. No se trata realmente de transferir sin más ni más a la comunidad eclesial los modelos de participación de tipo parlamentaria. En la Iglesia la participación tiene que expresar la variedad y la especificidad de su estructura carismática. Partiendo de esta premisa, es lógico que nadie confiará a una asamblea popular, que decide con los votos de la mayoría, la definición de los dogmas de la fe o la determinación de las líneas de la catequesis, por citar tan sólo algún ejemplo de carácter indudable. La fidelidad apostólica y la unidad católica son una tarea específica del ministerio ordenado. Pero hay en la Iglesia otras mil cosas que componen el conjunto de su misión, para las que otros han recibido del Espíritu dones y carismas proporcionados, que no tienen los presbíteros ni los obispos. Y nadie podrá negar que es posible la creación de estructuras jurídicas que garanticen a los ministerios no ordenados una capacidad de expresión suficientemente incisiva en los terrenos en que se va trazando el camino de conjunto de la misión de la Iglesia.»

hay que lamentar un «vacío de sinodalidad que aflige a la conciencia y a la praxis de la Iglesia local» (64); y ha de ser animado por la caridad, que «da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que corresponde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios» (65).

Finalmente, será oportuno advertir que las dificultades que implica la puesta en marcha de procesos sinodales, debidas en gran medida a la falta de práctica, no deben arredrar ni frenar a las Iglesias para avanzar por una senda tan coherente con su ser eclesial (66). Lo cual nos invita a volver la mirada a la «espiritualidad de comunión», que en el sentir de Juan Pablo II se inspira en el «mandamiento del amor» y comporta el recorrido de aquel camino señalado al comienzo de este apartado. Dicho de otro modo: la sinodalidad es una proyección mayor de la caridad sobre la pastoral de las Iglesias locales.

(65) JUAN PABLO II: *Novo Millennio Ineunte*, 45.

(66) «El hecho de que, al cabo de casi un milenio de procesos de decisión jerárquicos, estos planteamientos se encuentren aún en los comienzos no tiene nada de extraño. Así, las experiencias de una escasa capacidad de debate y de cooperación de muchos cristianos, o de una ausencia de cultura del conflicto, o de una ineficiencia a veces frustrante de las elites, o de una confusa distribución de competencias, etc., despiertan de nuevo en algunos cristianos la nostalgia de la responsabilidad exclusiva de cada ministro sagrado, que regule con algunos colaboradores activos los asuntos de la comunidad o del Obispado o de la Iglesia universal. La vida comunitaria de tiempos pasados, de sabor "patriarcal", era tan fácil y tranquila... Es posible, pero el precio fue demasiado alto: la comunidad que se dejaba conducir y cuidar, y que creaba a la vez en muchos individuos una gran dependencia en la fe, no está a la altura de los retos en la situación cultural de la "modernidad".» (M. KEHL, o.c., pág. 95.)

EPÍLOGO

«LA VIDA SIN AMOR NO VALE NADA»

Ha llegado el momento de poner punto final a estas reflexiones sobre el reflejo que proyecta la caridad en el cañamazo pastoral de nuestras Iglesias. Como resumen de las precedentes consideraciones quiero proponer tres tesis o propuestas, con la pretensión, tal vez excesiva, de que proporcionen unas pocas orientaciones substanciales a la hora de organizarse pastoralmente:

1. Vivir de la caridad, animar la caridad y existir en la caridad ha de ser la experiencia básica de la Iglesia. Educar el corazón de nuestros hermanos, los hombres y mujeres con los que compartimos afanes, gozos y tristezas, para que se abran al don de la caridad y logren difundirla, es la tarea más importante y necesaria que le ha sido encomendada.

La caridad, «lazo de la perfección» (Col 3, 14), es imprescindible, teológica y prácticamente, para «conocer» a Dios, conforme a la exhortación del apóstol Juan: «Amigos míos, amémonos unos a otros, porque el amor viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7-8).

La praxis del amor cristiano, sintetizada en la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46) —que, más allá de «una simple invitación a la caridad, es una página de cristología»— es criterio privilegiado para discernir la fidelidad a Cristo.

Bien puede decirse que de estas dos convicciones penden toda la Ley y los Profetas.

2. Como sujetos y protagonistas de la vida eclesial, hemos de ser conscientes de la permanente contradicción que

nos acecha: profesamos una fe por la que afirmamos la primacía del amor de Dios y al prójimo; pero, al vivir en el mundo, sentimos la tentación de reaccionar dentro de las mismas coordenadas en las que se mueven los sentimientos mundanos.

Cuando sucumbimos a esta contradicción nos sentimos incapaces de ser «luz que brilla en la tiniebla», estamos demasiado cansados para iluminar los pasos vacilantes de nuestros contemporáneos y vivimos bloqueados para atrevernos a ejercer el ministerio de la reconciliación y derribar los muros que dividen a los hombres entre sí y con Dios.

3. Frente a la «ceguera simbólica» y a las demás dificultades que cierran el acceso a la fe a tantos hermanos nuestros, la Iglesia dará signos eficaces de credibilidad, si se organiza, desde una auténtica «espiritualidad de comunión», como Iglesia sinodal, samaritana y transformadora, reconciliada y reconciliadora, abierta al diálogo impulsado y matizado por la caridad:

En nuestros tiempos sigue viva la súplica de Jesús al Padre: «No te pido sólo por éstos, te pido también por los que van a creer en mí mediante su mensaje: que sean todos uno, como tú Padre estás conmigo y yo contigo; que también ellos estén con nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (Jn 17, 20-21).

La reflexión que he debido hacer para redactar las páginas precedentes me ha impulsado a reafirmar la convicción de la absoluta centralidad que el amor tiene en la vida cristiana. Siguiendo el camino marcado por I Cor 13, 1-3 —«ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles, que

si no tengo amor no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes; ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que si no tengo amor no soy nada; ya puedo dar en limosnas todo lo que tengo, ya puedo dejarme quemar vivo, que si no tengo amor de nada me sirve»— me veo abocado a reconocer que *la vida sin amor no vale nada*. Y para que el bochorno de la rutina no agoste la frescura de esas advertencias paulinas, voy a concluir poniendo otra música a la misma letra. Una música que he pedido prestada al grupo de jóvenes con los que comparto cada semana oración y revisión de vida. Tal vez ayude, como a mí me ha ayudado, a fijar con mayor convicción la centralidad que el amor tiene en la vida.

Primero ama. Porque
la vida sin amor no vale nada.
La justicia sin amor te hace duro.
La inteligencia sin amor te hace cruel.
La amabilidad sin amor te hace hipócrita.
La fe sin amor te hace fanático.
El deber sin amor te hace malhumorado.
La cultura sin amor te hace distante.
El orden sin amor te hace complicado.
La agudeza sin amor te hace agresivo.
El honor sin amor te hace arrogante.
El apostolado sin amor te hace extraño.
La amistad sin amor te hace interesado.
El poseer sin amor te hace avaricioso.
La responsabilidad sin amor te hace implacable.
El trabajo sin amor te hace esclavo.
La ambición sin amor te hace injusto.

Por último ama. Porque,
como decía San Juan de la Cruz,
«Al atardecer de nuestra vida
se nos juzgará sobre el amor».

Estamos ante una potente llamada, personal y comunitaria,
que la Iglesia no debe desoír; le va en ello su ser y su misión.

HACIENDO CAMINO

LA REVISTA «CORINTIOS XIII», AL SERVICIO DE LA CARIDAD ECLESIAL

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA

Profesor de la Facultad de Teología
de la Universidad Pontificia Comillas. Madrid

Con este número 100 —tan redondo— CORINTIOS XIII se convierte en una revista consolidada en el panorama teológico español y latinoamericano. Quién nos lo iba a decir cuando la vimos nacer tan débil hace casi 25 años (27, si contamos aquellos siete números previos tirados a multicopista como prudente entrenamiento). Como es sabido, el padre de CORINTIOS XIII fue José María Osés, Delegado Episcopal de Cáritas Española. Yo —que por aquel entonces era el Secretario General— fui, todo lo más, uno de los padrinos. Pero esa mi humilde participación en aquel evento es suficiente para experimentar hoy un no disimulado orgullo.

UNA IDENTIDAD BIEN DEFINIDA

Como siempre que nace una criatura, hacía falta darle un nombre, y quisimos hacerlo no al modo occidental, sino al modo semita. Para los occidentales el nombre es una designación puramente convencional, pero necesaria para distinguir a unas per-

sonas de otras, y solemos elegirlo por razones sentimentales («el abuelo se llamaba así») o simplemente porque es original. Los semitas, en cambio, consideran que el nombre de cada ser debe manifestar su papel en el universo; cuando imponen un nombre a alguien, pretenden augurarle un determinado destino.

Después de pensarlo mucho, se impuso con claridad CORINTIOS XIII, en referencia al famoso himno a la caridad del capítulo 13 de la Primera Carta a los Corintios, que, después de tantos siglos, sigue seduciéndonos por su sencillez. Desde BRAHMS en sus «Cantos serios», hasta José Luis PERALES, muchos le han puesto música. Con ese nombre quedaba inequívocamente determinada la identidad de la nueva publicación: Ser una revista sobre «teología y pastoral de la caridad». Así reza su subtítulo, que resulta superfluo para cualquier persona mínimamente iniciada.

Todos éramos conscientes de que «caridad» era un concepto vergonzante, o —por usar una cáustica expresión hegeliana— una especie de «perro muerto» para la cultura moderna. MARX había escrito en 1846: «El amor cristiano es incapaz de transformar el mundo, no infunde la energía necesaria a las reformas sociales. Se expresa en frases sentimentales, que no pueden suprimir las relaciones de hecho; adormece al hombre con una tibia pastilla sentimental. Es necesario devolverle al hombre su fuerza». Algunos han sido todavía más duros. El filósofo Jean-Luc NANCY decía en una entrevista aparecida en *Le Monde* el 29 de marzo de 1944: «Hay que recordar esas palabras de Robert ANTELME: “A partir de ahora, cuando se me hable de caridad cristiana, yo responderé: Auschwitz.” No se puede olvidar esto» (1). Y, según parece, el filósofo consideró

(1) Cit. en VALADIER, Paul: *Un cristianismo de futuro*, PPC, Madrid, 2001, pág. 132.

que la autoridad de la cita le eximía de justificar semejante afirmación.

Otros, sin embargo, han empezado a estar de vuelta. Refiriéndose precisamente a la caridad, FINKIELKRAUT sugirió tímidamente: «Quizá tengamos que volver a los conceptos pasados de moda» (2). Nosotros estábamos seguros de ello. Compartíamos la convicción del Concilio Vaticano II: «La ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor» (GS, 38 a). Y queríamos que la nueva revista contribuyera a rehabilitar la caridad.

TEORÍA Y PRAXIS

CORINTIOS XIII no nació en el seno de una Facultad de Teología, sino en una organización —Cáritas— dedicada precisamente a mostrar la eficacia histórica de la caridad. Después de treinta y cinco años trabajando, sintió la necesidad de un instrumento que le ayudara a ella —y, en general, a la comunidad cristiana— a iluminar teológicamente su praxis diakonal. En consecuencia, algo que Jon SOBRINO dijo de la teología de la liberación (3) podríamos aplicarlo a nuestra revista: CORINTIOS XIII no es otra cosa que *intellectus amoris*.

Sería difícil decir qué es primero, si la acción o la reflexión, la praxis eclesial o la teología pastoral. En principio, podríamos aceptar que, antes de pensar, se es, y que la acción es previa

(2) FINKIELKRAUT, Alain: *La sagesse de l'amour*, París, 1984, pág. 12.

(3) SOBRINO, Jon: *El principio-misericordia*, Sal Terrae, Santander, 1992, pág. 49.

a la reflexión. Pero no es menos cierto que en el ser humano —no así en el animal— cualquier acción entraña algún tipo de reflexión, por poco elaborada que esté, y por eso actuamos de una forma determinada y no de otra. Podríamos decir entonces que se da un proceso circular entre la teoría y la praxis que lleva a la maduración paulatina de ambas. «La teología —escribía DENIS— es la función que realiza en la Iglesia la maduración de la labor pastoral» (4). O, como dice Casiano Floristán, la teología pastoral «parte de la praxis —tal como se da— para llegar a la praxis —tal como debe ser—» (5). La Institución Cáritas y la revista CORINTIOS XIII se enriquecen mutuamente y cualquiera de ellas sería más pobre sin la otra.

MIRANDO AL FUTURO

¿Qué representan veinticinco años para CORINTIOS XIII? Como es sabido, un hombre a los veinticinco años es todavía joven, mientras que un burro a esa misma edad es ya viejo. ¿Y una revista cómo es? Desde luego, si pensamos en todas las revistas que desaparecen con muy pocos años de vida, CORINTIOS XIII es, sin duda, una revista «madura». Pero si pensamos que existen revistas centenarias, CORINTIOS XIII es todavía una revista joven. Y lo que caracteriza a la juventud es precisamente la conciencia de tener la vida por delante; por lo tanto, estar llenos de proyectos para el futuro. Con ese estado de ánimo CORINTIOS XIII recuerda hoy el día que nació. Como

(4) DENIS, Henri: *Vertiente pastoral del estudio de la teología*: Seminarios, 15 (1961) 81.

(5) FLORISTÁN, Casiano: *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción eclesial*, Sígueme, Salamanca, 1991, pág. 9.

dijo ORTEGA en una ocasión semejante (el centenario de una Universidad), el recuerdo es «carrerilla para saltar hacia el futuro» (6).

(6) ORTEGA Y GASSET, José: *En el Centenario de una Universidad* (Obras completas, t. 5, «Revista de Occidente», Madrid, 5.^a ed., 1961, pág. 464).

¿QUÉ HACE «CRISTIANA» A LA CARIDAD?

PAUL JOSEF CORDES

Arzobispo, Presidente del Pontificio Consejo «Cor Unum»

Un amigo mío trabaja en una consultoría internacional. Esta empresa ayuda a las grandes entidades e instituciones a identificar esa estrategia que les permitirá alcanzar sus objetivos de la forma más efectiva. En 1998 el fundador de la empresa se unió a Rand Corporation, un importante comité asesor de Estados Unidos. El nombre de esta compañía en Alemania es Abels & Grey; la firma es conocida por preparar lo que se conoce como la declaración de principios de una empresa. El propósito de esta declaración se resume en cuatro puntos: formar a la opinión pública, atraer a posibles consumidores e inversores, unir los recursos humanos con las necesidades de una estrategia financiera y organizar y supervisar las relaciones públicas y los medios de comunicación.

Los métodos utilizados para conseguir estos objetivos son básicamente dos: por un lado, que la declaración corporativa esté orientada directamente al mercado y, por otro lado, que esté dirigida hacia la dimensión interna de la organización que figure como cliente.

Abels & Grey tiene oficinas en Estados Unidos, Canadá, Hong-Kong, Japón y Alemania; entre sus clientes se encuentran Deutsche Bank, Daimler Chrysler, Telecom y Bayer-Leverkusen.

En este punto se puede preguntar por qué me refiero a una compañía como Abels & Grey. En mi opinión, la existencia de esta agencia confirma, en cierto modo, la necesidad de una verdadera visión de la caridad católica. Al examinar detenidamente los propósitos de una consultora como ésta, podemos ver que su visión tiene el mandato de articular de forma lógica y emocional tanto los valores aportados por la empresa como los objetivos necesarios para inculcar dichos valores.

Ambos aspectos deben quedar claros para que así los trabajadores puedan participar y asociarse entre ellos de la forma que la empresa perciba su propia identidad.

Al describirla, Abels & Grey enumera cuatro requisitos fundamentales:

- a) el primero es el **ÁMBITO**: ¿cuál es la razón de ser de la empresa?;
- b) el segundo son las **ESTRATEGIAS**: ¿cuál es el enfoque de la compañía con respecto al márketing y cuál es su área de especialización?;
- c) el tercero son las **NORMAS DE COMPORTAMIENTO**: ¿cuáles son las prácticas y los procedimientos que abogan por la especialización de la compañía y que promueven el sistema de valores de la misma?;
- d) el último es la **CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS VALORES**: ¿en qué cree realmente la compañía?

Yo estoy interesado de forma especial en el hecho de que una consultora como Abels & Grey ponga tanto énfasis en su propia actividad, en sus valores, en sus objetivos y en sus estrategias. Las fuentes de datos indican que gestionar la propia ima-

gen es la nueva disciplina para liderar y para alcanzar la ventaja decisiva en el campo de la competición. En la era de las comunicaciones, lo que da en realidad la ventaja competitiva es la formación de la imagen.

Apliquemos esta información a la necesidad de una visión de la caridad católica, ya que, incluso por razones de eficiencia económica, es importante revisar el papel de la caridad en el nuevo milenio que acaba de comenzar.

Desde que fui nombrado Presidente del Consejo Pontificio «Cor Unum» hace unos seis años, he estado profundamente inmerso en el campo de la caridad. He estado ocupado tratando, a escala global, las oportunidades que proporciona la caridad y los problemas que surgen a raíz de ella.

En todos los rincones del mundo hay un impaciente deseo y una gran preparación para ayudar a los necesitados. Nadie en el mundo civilizado niega la necesidad de paliar la pobreza y de ayudar a los pobres. En el punto álgido de la guerra de Kosovo, en los Balcanes, se hizo una petición de ayuda por televisión. Iba dirigida a todas las personas de buena voluntad. Cuando volví de la zona conflictiva, se me pidió que participara en el llamamiento, un programa especial de dos horas en el canal de televisión más importante de Alemania. Como resultado del llamamiento se recaudaron unos 15 millones de dólares. Anteriormente tuve otra experiencia sorprendente en Taiwán: la inquietud de los budistas por las víctimas del terremoto. Siempre había pensado que los budistas estaban por encima de todo lo que tuviera que ver con la vida terrenal. Pensaba que sólo aspiraban a la autorredención a través del vaciado de su propio yo.

Sin embargo, en el vecino Taipei, visité un poblado provisional recién construido, que había sido edificado gracias a una

religiosa budista y que había costado un millón de dólares. En realidad tanta generosidad no es nada fuera de lo común en los tiempos que corren. En todas partes existen organizaciones de caridad fundadas por personas relevantes de la sociedad. Algunos ejemplos son los programas para la vuelta a la vida civilizada de los niños soldados, para ayudar a los enfermos de SIDA en Uganda, a los refugiados del Congo y de la región africana de los Lagos y para la reconstrucción de El Salvador después del terremoto. En los Estados Unidos también ha tenido lugar una especie de renacer espiritual. El famoso sociólogo Amitai ETZIONI lo describe en su obra *The Spirit of Community, Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, publicada en 1993.

Es obvio que el mandamiento del Señor de amar al prójimo ha sido un éxito en nuestros días. Los cristianos sólo pueden alegrarse. Cualquiera que sienta algo por las personas necesitadas se preocupará de que sus necesidades se satisfagan. En la parábola del Buen Samaritano, éste no le pregunta al hombre tendido en el suelo a qué religión pertenece para ofrecerle su caridad después. En este momento, considerando lo que he dicho antes sobre Abels & Grey, me pregunto: ¿qué es lo que hace «cristiana» a la caridad?, ¿cuál es esa característica o percepción que define su identidad?, ¿dónde, pues, residen las raíces de la tan popular hoy en día solidaridad humana?, ¿quién tiene los derechos sobre el concepto de caridad?, ¿expresa únicamente una lucha humanitaria universal, de alguna forma un legado humanístico, fruto del pensamiento greco-romano?

El pensamiento ético de la antigüedad clásica afirmaba que la sociedad debería ordenarse sobre las bases de la justicia, no de la caridad o de la compasión. Los antiguos conocían el con-

cepto de misericordia, *Eleos*, pero como un mensaje interior del espíritu y no como un principio de acción. De hecho, la filosofía moral de los Estoicos incluía la compasión como una enfermedad de los sentidos que se debía combatir. También el filósofo KANT la rechazó por ser un impulso, y NIETZSCHE la vio como una peligrosa patología. Ciertamente, lo normal en la época de los greco-romanos no era ocuparse de los pobres, y tampoco es que los pobres estuvieran bajo la protección de los dioses. Puede ser que a Zeus/Júpiter se le conociese como «dios de los sin patria», pero nunca como «amigo de los pobres». No se concebía el bienestar para los pobres. Cualquier cosa que hiciese dios, era un servicio no para los pobres sino para toda la sociedad, puesto que de esta forma contribuía a la seguridad del orden social. Así, los repartos de comida a la población, como la distribución de trigo en la antigüedad, estaban dirigidos a toda la sociedad, y no de manera especial a los hambrientos. También es significativo que, en las luchas del mundo greco-romano, los rebeldes nunca se encomendaban a los dioses.

En contra de lo que pudiese parecer, debemos afirmar que el amor al prójimo no es fruto del humanismo secular; sino que nació en el terreno de la revelación bíblica. Es más, no es sólo el producto de nuestro magnánimo espíritu o de un heroico compromiso con la idea cristiana de hacer el bien. Como cristianos, sabemos que deberemos ser juzgados por lo que hayamos hecho a todos nuestros hermanos o por lo que hayamos dejado de hacer.

Pero esta enseñanza del Señor: «... cuando lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25, 40), no debe caer en saco roto. Debe situarse en el contexto de una misión mucho más amplia que se nos ha

encomendado. Cuando el Señor envió a sus discípulos a los confines de la Tierra les dijo: «Id, pues, y haced discípulos míos en todos los pueblos...» (Mt 28, 19). Esta misión, encargada por el Señor resucitado, es el contexto que nos permite aprovechar completamente la actividad caritativa de la Iglesia. Sus palabras nos conducen a las raíces de la caridad, hacia la interacción recíproca de los grandes *munera* en los que la Iglesia se hace realidad.

En el terreno eclesial, se definen las tres funciones fundamentales de la Iglesia como *martyria*, *leiturgia* y *diakonia*. Estas funciones se pueden distinguir, pero, en la vida concreta de la Iglesia, no se pueden tomar por separado como si fueran compartimentos estancos. *Martyria*, *leiturgia* y *diakonia* son las tres dimensiones, las tres caras perceptibles de la misión de la Iglesia.

Nuestra búsqueda de la identidad de «la caridad en el nuevo milenio» nos obliga irremediamente a prestar atención a la inseparable unión que existe entre la ayuda que la Iglesia ofrece y su misión global. Además, la *diakonia* cristiana se ve amenazada por el peligro de adoptar una imagen secularizada. En otras palabras, su planificación y puesta en práctica no están representadas en el horizonte de la fe. Este peligro no surge de la mala fe o indiferencia de los pastores o de los líderes de las organizaciones de caridad. Las razones residen en el espíritu y en la mentalidad de hoy en día y en otros muchos factores contingentes que afectan a nuestra concepción de la caridad.

La actividad caritativa impregna todos los sectores y estratos de la sociedad. Se vincula a los derechos civiles, a los deberes sociales y a las responsabilidades de los Estados. El bienestar público acompaña a los individuos durante toda su existen-

cia terrena, desde el jardín de infancia hasta la jubilación. Esta es la razón por la que algunas organizaciones de caridad han experimentado un considerable desarrollo en algunos países occidentales, hasta el punto de convertirse en importantes suministradores de servicios sociales. Cuando visité Colonia para presentar un informe con motivo del centenario de *Cáritas Alemania*, me quedé sorprendido cuando escuché que *Cáritas* tiene más de 480.000 trabajadores a tiempo completo en Alemania. De hecho, es la institución con más trabajadores del país después del propio Estado. Tras esto, al ver algunas publicaciones de la actividad caritativa, me llamaron mucho la atención algunas cifras.

Los datos mostraban la magnitud y la influencia que tiene hoy en día la caridad católica: en 1998 la rama de *Cáritas* en Estados Unidos responsable de las actividades fuera del país, *Catholic Relief Services*, tuvo un presupuesto de 400 millones de dólares. El ejemplo de *Cáritas Italiana*, con un presupuesto de 38 millones en 1998, demuestra el poder financiero y social que tiene la Iglesia a la hora de proporcionar ayuda a los necesitados.

Sin embargo, el apoyo mundial a la acción caritativa indudablemente nos desafía a estar atentos para no perder nunca nuestra identidad cristiana. El torrente de simpatizantes de la secularización difícilmente nos recordará lo que nosotros consideramos como el típico criterio cristiano sobre la caridad. Para aumentar nuestra conciencia en cuanto a este criterio, y para recordarnos a nosotros mismos qué es lo que tenemos que es específicamente cristiano, vuelvo a recomendar el consejo de la compañía consultora que cité con anterioridad. Aún más poderosamente, sin embargo, la propia fidelidad a nuestra tarea nos lo recuerda constantemente. Mientras que un sinnúmero de grupos de acción social están comprometidos en tantos

proyectos diferentes por tantas razones diferentes, a nosotros se nos ha encomendado la misión que necesita ser cumplida a rajatabla. En esta tarea sólo Cristo puede ser nuestro modelo, nuestro punto de vista. Todos conocemos estas palabras: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el principal y primer mandamiento. El segundo es semejante a este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 22, 37-39).

Debemos tener en la mente este mandamiento del Señor cuando entremos como cristianos al servicio de los pobres. En estos versículos del Evangelio también encontramos el criterio para diferenciar la ayuda eclesial y el bienestar social secular. Consiste en el hecho de que el Señor pone en primer lugar el amor a Dios, que representa el fundamento para el amor por el prójimo, que Jesús sitúa como segundo mandamiento. El amor al prójimo no es suficiente por sí mismo, es el reflejo del amor a Dios. Nadie puede decir que no necesita que le recuerden esto. La sociología del conocimiento nos dice que lo que nunca más se dice, se olvida. Pero para nuestras reflexiones es aún más notable el énfasis que Jesús pone en el carácter indispensable del amor a Dios.

La primera parte del mandamiento del Señor, el de amar a Dios, se fundamenta en el *Shemá*, una oración tan famosa como el *Padre Nuestro* cristiano, que recitan todos los días los devotos judíos tanto por la mañana como por la noche. Esta oración reconoce que Yahveh es el único Dios. Él hizo un pacto con el pueblo de Israel y lo liberó de la esclavitud de Egipto. Este mandamiento tiene como objetivo asegurar que la grandeza de Dios seguirá viva en la memoria del pueblo de Israel y que, por virtud de esta memoria, cada judío debe día a día tener una fe más profunda en Yahveh y corresponderle con su amor:

Las palabras «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» deben quedar impresas en lo más profundo del corazón del pueblo y deben expresarse en las circunstancias y situaciones de cada día: «Graba sobre tu corazón las palabras que yo te dicto hoy. Incúlcase las a tus hijos y repíteselas cuando estás en casa, lo mismo que cuando estás de viaje, acostado o levantado. Átate las a las manos para que te sirvan de señal, pónelas en la frente entre los ojos. Escríbelas en los dinteles de tu casa y en tus puertas» (Dt 6, 6-9).

Los judíos explicaron la triple fórmula de una forma muy concreta: «Con todo tu corazón» significa que hay que amar a Dios con todos nuestros instintos, tanto los buenos como los malos (haciendo un esfuerzo de autocontrol). «Con toda tu alma» requiere un amor incondicional incluso cuando Dios quita la vida. «Con todas tus fuerzas» se refiere a las capacidades y los bienes que tiene cada uno. Un antiguo pasaje del *Talmud* muestra lo decisivo que era para el propio espíritu y para la propia vida recitar el *Shemá*. El *Talmud* es la recopilación de todas las leyes religiosas y de todas las tradiciones del judaísmo posbíblico.

El recitado del *Shemá* data del período en el que se reconstruyó el Templo (aprox. año 70 a.C.). Es incuestionable que la vida del Señor se vio condicionada por la práctica de la tradición judía. Para él, el servicio que se tiene que prestar a Dios de todo corazón es una parte integrante y esencial de lo que él predica. Jesús debe haber presupuesto un horizonte de fe similar para sus contemporáneos.

El hecho de que Jesús formulase el mandamiento diferenciando claramente ambos aspectos, es indudablemente intencionado para remarcar lo importante que es fusionar ambos

componentes: el amor a Dios se debe expresar a través del amor al prójimo. Existe, por lo tanto, cierta reciprocidad entre ambas partes: la fe y la ética están unidas de forma indisoluble, una implica la otra. Esta es precisamente la razón por la que existe la caridad cristiana.

Si nos fijamos en el Señor; hoy más que nunca, no podemos sino asombrarnos ante el énfasis que puso en la primera parte del doble mandamiento y fijarnos en la forma en que Jesús nos provoca para determinar si nuestra forma de amar al prójimo se basa en Dios y en qué grado; es decir, si corresponde al deseo del Señor. De hecho, parece que en nuestros tiempos la igualdad entre las dos partes ha dado pie a un desequilibrio perverso. La misión caritativa de la Iglesia hoy se entiende sin que sea necesario considerar la preeminencia que Jesús da al amor de Dios. La primera parte del doble mandamiento se ha ido borrando silenciosamente; no hay muestra de ella en los proyectos de las instituciones de caridad. Parece que incluso los teólogos intentan evitar mencionarla en su «teología» de la caridad.

Es cierto que existen riesgos al construir una casa de caridad sin fundamentos. Su consecuencia más inmediata podría ser una reducción o empobrecimiento del objetivo cristiano. Si la unión indispensable entre el amor a Dios y el amor al prójimo se olvidase, la misión de la Iglesia perdería un factor significativo de su dinámica.

La filantropía, tan extendida hoy en día en nuestra sociedad, ha provocado el aumento de los servicios voluntarios también en la Iglesia Católica. Nosotros, católicos, debemos mantener con orgullo que nosotros descubrimos tales servicios mucho antes que las Naciones Unidas y que nos alegra poder presaltarles un poco más de atención en este «Año Internacional del

Voluntariado», proclamado por la ONU. Me gustaría citar algunos datos que tengo a mano que ilustran la envergadura de estos servicios. La Asociación San Vicente de Paúl cuenta en todo el mundo con unos 800.000 miembros, que se consagran a los pobres y enfermos. Los grupos de la *Association Internationale de Charité* cuentan en las parroquias con unos 250.000 miembros. La organización española *Manos Unidas* llevó a cabo una serie de programas que en total sumaron 37 millones de dólares con la ayuda casi exclusiva de voluntarios.

Como ya dije antes, si hay gente que lucha contra la miseria, por supuesto que debemos aceptarla sin preguntarles cuál es su motivación. No obstante, nosotros también necesitamos recordar esta importante experiencia común: la acción caritativa entre los trabajadores lleva a una fe cada vez más profunda sólo si se tiene siempre en mente la conexión entre la primera y la segunda parte del mandamiento del Señor.

No todos los voluntarios que trabajan en acciones caritativas tienen porqué tener una fe ya madura. Sus motivaciones, al principio, suelen ser muy diferentes. Algunos se guían por unos ideales y otros por la compasión. Pero lo que es sorprendente es ver cómo su servicio gratuito les lleva cada vez más cerca de Dios. Esta afirmación tiene una base real; Jean Vanier, fundador de *Arche*, y una de las personas con mayor experiencia en la supervisión de voluntarios, lo ha reconocido así: «Cualquiera que sea la motivación que lleve a los voluntarios a trabajar con *Arche*, el hecho de encontrarse con los más desfavorecidos deja una huella imborrable en sus corazones; su forma de ver al hombre, a la sociedad y al mundo cambia, casi todos redescubren su fe de la infancia; estoy sorprendido por la cantidad de gente joven que ha descubierto a Jesús en los pobres, en la oración, en la eucaristía

y en la iglesia». De esta forma, la caridad se convierte en uno de los caminos que llevan al Señor, dependiendo del espíritu que reine en los grupos de voluntarios y de las concepciones que sus líderes les transmitan.

Me gustaría ilustrar este punto de una forma más concreta. Después del terremoto de Umbría de 1997, tuve un encuentro con el padre Lucio Gatti. Fue enviado a Nocera Umbra como sacerdote responsable de un grupo de unos 30 jóvenes voluntarios. Recuerda sobre todo los gritos de ayuda y desesperación de los que se habían visto más afectados por el desastre. Dijo: «Todavía no he podido olvidar algunas de las cosas que decía la gente: “Este Dios, que todos dicen que es bueno, de qué forma nos ha arruinado después de una vida entera de sacrificios...”, o “Dios nos ha abandonado y vosotros los curas deberíais morderos la lengua, ¿cómo podéis decir que Dios es bueno?”, o “¿Qué hemos hecho para merecer esto?”; ¿cómo podemos responder a esto? Intenté responderles compartiendo y asumiendo su carga; intenté estar lo más cerca de ellos que pude».

La única respuesta para los que piden ayuda, los que sufren, los que lloran, es la siguiente: quedarse a su lado, con bondad, con simplicidad, trabajando sin cesar por ellos, pero sin creerlos héroes.

Los que llegaron a nuestro campo para ayudar no eran expertos, sólo jóvenes de buena voluntad que habían sido llamados para vivir una vida dedicada a la caridad, olvidándose de ellos mismos y poniendo a otros en el centro de sus vidas. Se les pidió que ayudaran a los necesitados sin esperar nada a cambio, ya que el amor fortalece al que ama. Trabajamos durante todo el día junto con la gente y para la gente, dedicándoles todos nuestros cuidados y atenciones.

Nosotros, el grupo de voluntarios, nos unimos en la alegría, en las canciones, en los momentos de celebración con la gente o entre nosotros mismos. Nuestros días están salpicados de intensos momentos de simple pero seria oración: la oración de la Iglesia, la Santa Misa, es el pilar en el que se sustentan todos nuestros esfuerzos y toda nuestra acción; somos demasiado frágiles como para conseguir algo por nosotros mismos.

Intentamos vivir así, al lado de la gente, con el deseo de que nuestra propia vida pueda hablar por sí misma, con el anhelo de un Padre que nos ama y que, en este mundo en el que todo puede acabar de un momento a otro, es la respuesta para todo y para siempre.

Al aplicar el Evangelio a este contexto, indudablemente se crea un abismo entre lo que se nos pide y nuestra forma de vivir el cristianismo. Gracias a esta situación dramática Dios demuestra una vez más su amor y su proximidad a través de la generosidad y de la devoción de tantos jóvenes que con su dedicación, con su sacrificio, su abnegación y con su amor han demostrado el amor de Dios.

Gracias a estos jóvenes voluntarios, la gente ha redescubierto la esperanza y especialmente la voluntad de seguir hacia delante sin mirar atrás, intentando no sucumbir al desaliento, sino animarse unos a otros y poniéndose a trabajar para comenzar cuanto antes el proceso de reconstrucción.

Así termina el testimonio del padre Lucio, que nos indica la gran oportunidad apostólica de la tarea que se nos ha asignado.

CARIDAD INTEGRAL

MONS. JUAN JOSÉ OMELLA

Obispo de Barbastro-Monzón
y Presidente en funciones de la C.E.P.S.

Gustosamente accedo a la invitación de CORINTIOS XIII para colaborar en este número extraordinario de la Revista con motivo de alcanzar su número 100. Todos sabemos que no es tarea fácil mantener la continuidad de una publicación especializada en general. Haber logrado sortear las dificultades inherentes a una publicación única en su género es, sin duda, un signo de madurez y buen servicio a los objetivos que se propuso conseguir. Si, por otra parte, el horizonte y las perspectivas de futuro se plantean en la nueva etapa con signos de renovación a la vista de la experiencia vivida durante estos años, todo concurre a alegrarnos y a felicitar a Cáritas Española por esta contribución a la reflexión sobre Teología y Pastoral de la Caridad y de Cáritas.

EL HORIZONTE DE LA ACCIÓN CARITATIVA Y SOCIAL

Que una Institución como Cáritas se interrogue sobre el horizonte y sentido integral del servicio a los pobres y marginados no solamente es una exigencia de su identidad como Diaconía eclesial y social sino que responde a una necesidad de iluminar los desafíos que se presentan a su ser y actuar en

el escenario cultural y social en que desarrolla su tarea humana y liberadora de los excluidos de la tierra.

No basta con realizar y satisfacer las necesidades de los pobres. Ya es clásico afirmar que toda praxis supone una buena teoría. No bastan los medios, son necesarios los fines que mueven y dan sentido a nuestro actuar en el mundo y, en concreto, a nuestro servicio a los pobres. La acción de Cáritas está inserta en el mundo, en el que se dan múltiples formas de servicio a los pobres, enmarcados en diversos contextos de identidades y procedencias.

En el ámbito eclesial se da gran variedad de carismas y servicios con sus peculiaridades específicas. Lo mismo ocurre en los distintos espacios del mundo de las religiones. Y en nuestro tiempo, el dinamismo de la sociedad civil ha dado paso al nacimiento de iniciativas sociales, de corte humanitario, englobados, por lo general, bajo las siglas hoy muy aceptadas y asumidas prácticamente por todos de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs).

Esta realidad que, por una parte, refleja la riqueza de iniciativas en la comunidad humana y religiosa, por otra implica la necesidad de indagar y profundizar en las raíces de su identidad. A esta necesidad responde las publicaciones de Cáritas Española.

«Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada», trata de analizar «el hecho social» de la pobreza y orientar a Cáritas y a las organizaciones en general, empeñadas en el servicio a los mismos, en el conocimiento de la realidad y en el mejor modo de organizar su intervención social.

Ahora bien, la realidad de la pobreza y la exclusión social es, ante todo, «un fenómeno humano integral». Su núcleo central es

el hombre, la persona humana y sus carencias individuales, sociales, éticas y trascendentes que impiden la realización de su libertad y dignidad personal e inserción responsable en el dinamismo de la sociedad y en el Reino de Dios. A este nivel de reflexión quiere responder la Revista de Teología y Pastoral de la Caridad, CORINTIOS XIII.

A lo largo de sus 100 números ha ido planteando los problemas candentes de la pobreza y exclusión social, analizando en primer lugar «la realidad» en sí misma, pasando a adentrarse en el mundo de valores violados de la persona humana y preguntarse, por último, su significado en el contexto de los valores del Reino de Dios, a la luz de las fuentes bíblicas, la patrística y de la experiencia pastoral de la acción caritativa y social de Cáritas, especialmente, aunque incorporando también experiencias de la tradición viva de la Iglesia.

CARIDAD INTEGRAL

El verdadero rostro de la caridad cristiana se reconoce en el dinamismo de una acción caritativa y social en el que, a la vez que se acoge a la persona marginada, se afrontan las causas personales, comunitarias y sociales que han sido origen de su situación; se procura que ella misma sea sujeto responsable de su liberación e inserción en la sociedad y, proféticamente, se denuncian aquellas estructuras sociales de pecado que, junto con las responsabilidades personales, estén en la raíz de las pobrezas de nuestro tiempo. (*Solidaridad y Justicia Social*. Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social para el Día de la Caridad, 1991.)

Quizá hoy más que en otras épocas sea necesario insistir en este modelo de «práctica de la caridad cristiana» y hay que poner el acento en los siguientes aspectos coherentemente articulados:

1. **La acción caritativa y social es plenamente humana y humanizadora.** La promoción y defensa de la persona humana y de los derechos inherentes a la misma es una de sus dimensiones fundamentales. El Papa Juan Pablo II ha dicho a este respecto: «el hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios» (a la Comisión Teológica Internacional, 5-XII-1983).
2. **Una verdadera promoción humana, animada por el dinamismo de la caridad social, tiene una dimensión trascendente.** El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación. Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana (CA, n. 41).
3. **La animación profética de la promoción de la justicia y la denuncia** de las estructuras sociales de pecado es hoy otro de los aspectos que con-

viene tener articulado en la identidad de la acción caritativa y social. Hay que destacar y poner en relieve: «El amor por el hombre —afirma Juan Pablo II en CA—, y en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (CA, n. 58).

4. **Hay que establecer armónicamente las mutuas relaciones entre caridad y justicia.** Se debe recordar constantemente la afirmación del Concilio Vaticano II: «Ante todo cúmplanse los deberes de la justicia y no se dé como caridad lo que se debe por justicia» (AA, n. 8), sin dejar de tener en cuenta «que la justicia por sí sola no basta; más aún, puede conducir a la negación y el aniquilamiento de sí mismo si no permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones» (DM, n. 12).

El Magisterio de la Conferencia Episcopal Española ha acuñado una fórmula integradora de las relaciones entre caridad y justicia en la vida real del cristiano, aplicable a los agentes de la Pastoral de la Caridad y de Cáritas: «la vida teológica del cristiano tiene una dimensión social y aún política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre. Esta dimensión afecta al ejercicio de las virtudes cristianas o, lo que es lo mismo, al dinamismo entero de la vida cristiana» (*Los católicos en la vida pública*, n. 60). Bien puede decirse que lo fundamental en orden a la práctica es un modelo de caridad cristiana que exige la promoción de la justicia y se traduce en una defensa de la dignidad humana y de los derechos humanos.

TESTIGOS DE LA CARIDAD

Al comienzo del Tercer milenio se nos presentan nuevos retos a los que los cristianos hemos de tratar de responder. En relación con la caridad al servicio de los pobres, Juan Pablo II nos ha abierto nuevos horizontes en su carta «al Comienzo del nuevo milenio» (*Novo Millennio Ineunte*).

En primer lugar, dentro del nuevo dinamismo que la Iglesia debe imprimir a su acción evangelizadora en el mundo, resalta la necesidad de que toda la Comunidad eclesial y cada uno de sus miembros seamos «testigos de amor».

En línea de cuanto llevamos expuesto, Juan Pablo II nos previene de dos posibles tentaciones:

- **La primera tentación es la secularización del servicio a los pobres en la comunidad cristiana.**

No se ha de «ceder nunca a la tentación de reducir las comunidades e instituciones a **agencias sociales**» (NMI, n. 52).

Es conocida la proclividad a identificar el servicio cristiano a los pobres con una mera agencia de servicios sociales, como una de tantas iniciativas sociales que emergen en el dinamismo de la sociedad. La facilidad con que se identifica, sin más, a Cáritas con una ONG sin puntualizar que, aunque pueda tener esta dimensión, no se reduce a ella ni agota su identidad específicamente cristiana, lo pone de relieve Cáritas Española en su documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas», traducido por Cáritas Internacional a las lenguas más extendidas en el seno de su confederación mundial. CORINTIOS XIII ha publicado un número extraordinario comentando este importante documento (CORINTIOS XIII, n.º 93).

- **La segunda tentación es el individualismo.** «Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad» (NMI, n. 52).

Durante largo tiempo ha prevaecido, y aún persiste, una concepción y práctica de la caridad de corte individualista, al margen o eludiendo su conexión con la comunidad cristiana. También, y como raíz del individualismo, el cultivo de una espiritualidad intimista con el riesgo de separar la práctica de la caridad de la exigencia de la justicia y promoción humana. Por ello recuerda Juan Pablo II la enseñanza del Vaticano II: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la tarea de la construcción del mundo, ni les impulsa a despreocuparse del bien de sus semejantes, sino que les obliga más a llevar a cabo como un deber» (GS, n. 34).

Las instituciones eclesiales o de inspiración cristiana, y en concreto Cáritas, vienen realizando un gran esfuerzo por cambiar la mentalidad y la praxis enrocada en esta tentación.

El Papa enseña, así mismo, el camino a seguir en continuidad con la enseñanza del magisterio social de la Iglesia. «La vertiente ético-social —afirma continuamente Juan Pablo II— se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano.» «Es notorio el esfuerzo que el Magisterio Eclesial ha realizado, sobre todo en el siglo XX, para interpretar la realidad social a la luz del Evangelio, y de modo cada vez más puntual y orgánico, su propia contribución a la cuestión social ha llegado a ser ya una cuestión planetaria, mediante la enseñanza propuesta por la **Doctrina Social de la Iglesia**» (TMI, n. 52).

Siguiendo este modelo e intervención, el servicio de la caridad de las comunidades cristianas puede responder adecuada-

mente a los desafíos que nos depara la entrada en el tercer milenio de la historia humana.

Precisamente el cometido de la Revista CORINTIOS XIII ha sido y es acentuar y profundizar en estas dimensiones integrales de la caridad, algunas de las cuales hemos esbozado anteriormente. En definitiva, de lo que se trata en la acción caritativa y social de Cáritas es de «promover la dignidad de la persona» de los pobres y excluidos (CA, n. 49): el **Hombre integral**.

Reitero mi felicitación a Cáritas Española por la labor realizada a través de sus publicaciones y, de manera particular, a través de la Revista de Teología y Pastoral de la Caridad CORINTIOS XIII.

LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL EN CÁRITAS

JOSÉ SÁNCHEZ FABA
Presidente de Cáritas Española

I. LA MISIÓN SALVÍFICA

I. El seguimiento de Cristo

En conferencia pronunciada en las Jornadas de Teología de la Caridad celebradas por Cáritas en octubre de este año en Salamanca, el Obispo auxiliar de San Salvador, monseñor Rosa Chávez, afirmaba que «Jesucristo muestra el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre»

Con esa bella metáfora, se enseña cómo el Hijo de Dios asumió nuestra naturaleza humana por la Encarnación y, por esa misma Encarnación, elevó a la criatura humana hasta su Creador.

De aquí se sigue que, a diferencia de otras religiones, la cristiana no es sólo un conjunto de dogmas y de normas morales; el Cristianismo es, fundamentalmente, el seguimiento de una Persona: Cristo, con el anhelo de poder llegar a decir con san Pablo: «Ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí».

A algunos agnósticos este anhelo del cristiano de llegar a identificarse con Cristo puede parecerle una forma de alienación: el querer ser «**otro**» con destrucción del propio «**yo**».

Pero no hay nada de eso: es, sencillamente, que todos al nacer tenemos ante nosotros innumerables proyectos de vida posibles, que nos pueden conducir desde la altura de la santidad a la profundidad de la degradación. A lo largo de nuestra existencia, en la medida en que crezcamos en el amor, como Dios es Amor; nuestro propio yo, sin perder un ápice de su identidad, irá identificándose más y más con el Señor.

2. Profeta, Sacerdote, Rey

En el Evangelio, Jesús nos da como una definición de Sí mismo: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn. 6) Cada una de estas notas corresponde a un aspecto singular de la misión única del Salvador: Sacerdote, Profeta y Rey.

Y nosotros, cristianos, miembros del Cuerpo Místico, somos con Cristo, Cabeza de ese Cuerpo, sacerdotes, profetas y reyes.

Somos sacerdotes, partícipes del sacerdocio real de Cristo. —«Sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa...» (Pedro, 1.^a, P. 2, 9)—, cuando ofrecemos al Padre nuestras vidas, como hostias santas, por Jesucristo.

Somos profetas porque proclamamos la Verdad: que Cristo ha resucitado, con nuestra palabra y, sobre todo, con nuestra vida.

Y somos reyes, cuando ordenamos el mundo conforme al plan de Dios y lo hacemos, a la manera de Cristo, que «no ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida en rescate por todos» (Mt. 20, 28).

A estos tres aspectos se corresponden en la Iglesia las tres dimensiones de la pastoral: el culto, la predicación de la palabra

y la acción fruto del amor; tres aspectos indisolublemente unidos. «Ninguna comunidad realiza íntegramente su misión si no anuncia el Evangelio, si no celebra la fe y ora y no sirve con amor a los hermanos más necesitados (Reflexión sobre la identidad de Cáritas... I, I).

II. EUCARISTÍA, PALABRA Y CARIDAD

La Eucaristía constituye la fuente de vida perdurable para el cristiano. Cristo mismo lo ha expresado así: Si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre no tenéis vida en vosotros; el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna (Jn 6, 54-55).

Pero la Eucaristía, presencia y memorial de la suprema entrega de Jesús, es al mismo tiempo un movimiento de conversión de los participantes hacia el gesto fundamental de amor del Salvador:

Como afirma Karl RAHNER, la Eucaristía es... el sacramento que debe ...desarrollar en nosotros la vida divina que nos fue infundida en el baño del nacimiento nuevo por el agua y el Espíritu Santo (Karl RAHNER, *Escritos de Teología*, T. II, pág. 189, Taurus Ediciones, Madrid). Si desde el bautismo vivimos de la gracia de Cristo, unidos a Él como el injerto en la vid, tenemos que hacernos semejantes a la imagen del Hijo (Rom 8, 29), revestimos cada vez más en Cristo (Gál. 3, 27). Cristo debe formarse cada vez más en nosotros (Gál. 4, 19).

El vínculo entre Eucaristía y acción evangelizadora se fundamenta así en la propia esencia del Cristianismo. Porque **el glorificado es el mismo crucificado** (ROVIRA BELLOSO, «La Eucaristía, visibilización de la caridad», CORINTIOS XIII, enero-marzo 1975, pág. 152). Cristo resucitado, presente en el Santísimo

Sacramento, ha asumido para siempre la historia de su vida, su pasión y su muerte. Jesús, en la Eucaristía, sigue siendo el ungi-do por el Espíritu para liberar a los oprimidos y evangelizar a los pobres. Por eso, nuestra unión con Cristo en la Eucaristía hace que, al seguirle en todo, nos empeñemos con Él en la construcción del Reino de paz, de amor y de justicia que vino a anunciarnos.

En la Eucaristía los comulgantes asumen la exigencia de continuar la entrega a la acción misma de Jesús, que funda el hombre nuevo y la comunidad nueva como anticipación del Reino de los Cielos. Leemos en el Catecismo de la Iglesia Católica que «la liturgia en la que se realiza el misterio de salvación se termina con el envío de los fieles (*missio*) a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana» (CCE I.332) Por eso, como aseveran nuestros Obispos, «la Eucaristía, a la vez que corona la iniciación de los creyentes en la vida de Cristo, los impulsa a su vez a anunciar el Evangelio y a convertir en obras de caridad y de justicia cuanto han celebrado en la fe» («La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino», 25). Y añaden: «En la Eucaristía se encuentra la fuente de todo apostolado y de todo compromiso en favor de la paz y de la Justicia» (*Ibídem*).

Eucaristía y apostolado de la caridad son, pues, inseparables. En palabras de Juan Pablo II, «el sacramento de la Eucaristía no se puede separar del mandamiento de la caridad. No se puede recibir el Cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen hambre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos» (JUAN PABLO II, *Homilía en la misa de clausura del XLV Congreso Internacional de Sevilla*, 1993).

Tampoco basta con la palabra para la evangelización. Como ha dicho el Papa, «sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristia-

na, el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día. La caridad de las obras corrobora la caridad de las palabras» (*Novo Millennio Ineunte*, 50).

Por eso, como nuestros Obispos señalan, «la acción caritativo-social debe integrarse plenamente en la pastoral de la Iglesia... que no se reduce solamente a la predicación y a los sacramentos, sino que se extiende también al mandamiento de la caridad, en especial a los más pobres y necesitados» («La Iglesia y los pobres», 110).

III. ALCANCE UNIVERSAL DE LA MISIÓN

La actuación de la Iglesia en las tres dimensiones que comprende la misión salvífica de Cristo abarca a todo el mundo, pues le fue encomendada por su Fundador para llevarla hasta los confines de la Tierra: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 16-20); proclamad la Buena Nueva a toda la Creación. (Mc 16, 15).

Como dijo Pablo VI, la Iglesia debe trabajar para conseguir «la liberación de todo aquello que oprime a la Humanidad» (*Evangelii nuntiandi*, 9). Y Juan Pablo II ha reafirmado la necesidad de «un compromiso con la justicia y la paz, en un mundo como el nuestro marcado por tantos conflictos y por intolerables desigualdades sociales y económicas» (*Tertio millennio adveniente*, 51), por lo que exhorta a los cristianos a «alzar su voz en favor de todos los pobres del mundo» (*Ibidem*).

Por tanto, como afirma la Conferencia Episcopal Española, «la pastoral de la caridad tiene que ser universal, como el amor cristiano que la inspira. Una Iglesia que se encerrara en los límites estrechos de la propia diócesis, región o nación, no sería la Iglesia de Jesucristo» («La Caridad en la vida de la Iglesia», 1.^a parte).

La Iglesia ha de ser solidaria con el mundo. La solidaridad, tan frecuentemente invocada en nuestro tiempo, no es un concepto pagano que se contraponga al concepto cristiano de fraternidad. Al contrario, es un valor asumido por la Iglesia. No es, ha dicho el Papa, «un sentimiento superficial por los males de tantas personas... Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (*Sollicitudo rei socialis*, 38, 4). La solidaridad es un valor fundamental del seguimiento de Jesucristo, quien «al asumir la naturaleza humana.... unió así con cierta solidaridad sobrenatural a todo el género humano como una sola familia» (*Apostolicam Actuositatem*, 8).

La solidaridad abarca, pues, a todos los hombres y mujeres del mundo, sin distinciones ni fronteras. Claro es que la solidaridad cristiana tiene un especial nivel de exigencia. Cristo nos pide un amor sin límites, la caridad: un amor —ágape— capaz de sacrificarse en favor de los hermanos.

La tarea que afronta la Iglesia es ingente, dada la situación mundial. En la hora actual, 358 familias —unas 2.000 personas en total— perciben el mismo volumen de ingresos que los 2.000 millones de personas más pobres de la Tierra; esto es, la diferencia entre los más ricos y los más pobres del mundo es de uno a un millón. Añadamos el dato bien conocido de que 800 millones de personas sufren hambre, que vagan o se hacinan en campamentos sobre la superficie del planeta 50 millones de despla-

dos, que el número de personas en el límite del nivel de subsistencia —es decir, que subsisten con menos de un dólar diario— ha pasado en los países del Sur en los últimos diez años de 1.000 a 1.300 millones, que según datos de Unicef 250 millones de niños son explotados laboralmente o sexualmente, que en numerosos países del Sur la tasa de paro asciende a más de la mitad de la población activa, que millones de desheredados carecen de vivienda, de educación, de acceso al agua potable; que la destrucción del ambiente en amplias zonas del planeta, además de ataque egoísta salvaje y suicida al medio ambiente, constituye un genocidio de los pueblos más indefensos; que millones de personas sufren la crueldad de guerras internacionales y civiles...

Y tengamos presente que «la distribución desigual de los medios de subsistencia, destinados originariamente a todos los hombres ...sucede, no por responsabilidad de las poblaciones indigentes ni mucho menos por una especie de fatalidad dependiente de las condiciones naturales o del conjunto de las circunstancias» (JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 9), sino que la marginación extrema de los países del Sur tiene sus causas principales en «mecanismos económicos, financieros y sociales... Estos mecanismos, maniobrados por los países más desarrollados de modo directo o indirecto favorecen a causa de su mismo funcionamiento los intereses de los que los maniobran, aunque terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados» (*Sollicitudo rei socialis*, 16). La angustiada situación de los países del Sur se nos debe imputar fundamentalmente a nosotros, los habitantes del mundo del bienestar.

Frente a las realidades adversas del mundo contemporáneo, la Iglesia de Cristo ha de esforzarse por un mundo «donde todo hombre sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las

servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico» (Pablo VI, *Populorum progressio*, 47).

Un mundo, en suma, en donde:

- preservar la dignidad de la persona humana, hecha a imagen de Dios, sea lo más importante;
- no existan exclusión, discriminación ni pobreza;
- los bienes de la Tierra sean compartidos justamente. Juan Pablo II, reafirma la que llama destinación universal de los bienes (*Centessimus annus*, 31). Afirmación que se hace eco de la formulada ya por San Ambrosio: «Dios ha destinado los bienes de la Tierra para todos y no sólo para los ricos»;
- los pobres, marginados y oprimidos no pierdan la esperanza, porque se vean apoyados firmemente en sus reivindicaciones y habilitados para llegar a alcanzar la plenitud de su humanidad.

En definitiva, un mundo que consagre «la convivencia en la verdad, en la justicia, en el amor, en la libertad» (JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, I.^a parte).

IV. QUIÉN ES NUESTRO PRÓJIMO

A veces —cada vez menos, por fortuna— oímos decir que antes que de los pobres de otras naciones, los cristianos deberíamos ocuparnos de los de nuestro entorno, porque la pala-

bra «prójimo» viene de «próximo», el que está más cerca de nosotros...

Por fortuna, el concepto de «prójimo» ha sido explicitado por el propio Jesucristo. Jesús lo define en la parábola del Buen Samaritano, quien atiende en su necesidad no a un compatriota ni a un correligionario, sino a un judío, es decir, a una persona perteneciente a un pueblo distinto del samaritano y enfrentado con él por cuestiones de fe. Con ello, Cristo nos señala como prójimo a toda persona que necesita de nuestra ayuda. Porque la «proximidad» se mide no por la cercanía geográfica o cultural respecto a nosotros sino por la cercanía al corazón de Cristo. Y tan «próximo» está al corazón de Jesús el anciano indigente que mendiga en nuestro barrio como la gitana del suburbio, el indígena del Amazonas víctima de genocidio o el norteafricano que se juega la vida en el Estrecho huyendo de la geografía del hambre.

Por eso, como afirma JUAN PABLO II, «los ciudadanos de los países ricos... especialmente si son cristianos, tienen la obligación moral... de tomar en consideración en las decisiones personales y de gobierno esta relación de universalidad, esta interdependencia que subsiste entre su forma de comportarse y la miseria y el subdesarrollo de tantos miles de hombres» (*Sollicitudo rei socialis*, 9). Por lo que «la Iglesia... sus ministros y cada uno de sus miembros están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos, no sólo con lo superfluo sino con lo necesario» (*Sollicitudo rei socialis*, 31).

V. EL SER DE CÁRITAS

Como señala el documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas», «Cáritas es... instrumento que pone en movimiento la

corriente del servicio caritativo, expresión del amor de la Iglesia, la cual arranca del Cuerpo de Cristo y acaba en Cristo mismo, ya que el hermano es lugar teológico del encuentro con Dios y en especial lo es con el hermano pobre. A través de Cáritas se establece una circulación de amor que nace de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y acaba en el pobre, sacramento de Cristo» (loc. cit., I, I).

Estructuralmente, Cáritas no es una asociación privada de fieles: es mucho más. Como expresa el documento citado, «Cáritas no es en la Diócesis una organización carismática optativa que, desde fuera, se pone a su servicio; ni una “sucursal” de una organización supradiocesana. Es, más bien, un ministerio pastoral con el que el Obispo promueve y garantiza autorizadamente la responsabilidad de su Iglesia particular en la promoción, armonización y actualización de una dimensión irrenunciable de la Iglesia que preside: la acción sociocaritativa» («Reflexión...», I, 2).

Cáritas es, pues, un organismo de la misma Iglesia Católica, partícipe de su misión evangelizadora. No sólo se evangeliza con la palabra sino con el testimonio, el compromiso y el amor pues, como dijo Pablo VI, «El hombre contemporáneo escucha más de buena gana a los testigos que a los maestros. Y si son maestros, que sean también testigos» (PABLO VI, *Discurso a los miembros del Consilium de laicis*, 2 octubre 1974).

A Cáritas la Iglesia le ha confiado un papel importante en el ministerio de la caridad. Misión que Cáritas ejerce, precisamente, en el sector más sensible de la sociedad: los pobres, los desheredados, los predilectos de Jesús. Y esa tarea debe tener la misma amplitud que corresponde a la misión evangelizadora de la Iglesia a la que Cáritas pertenece: tiene que ser universal.

Por eso, Cáritas se organiza, bajo el nombre de Cáritas Internationalis, como una Confederación de Confederaciones,

que recibe el mandato de la Iglesia de que forma parte de irradiar solidaridad, justicia y caridad en el mundo, de trabajar para «conseguir la liberación de todo aquello que oprime a la Humanidad» (*Evangelii nuntiandi*, 9).

Auténtica familia de organizaciones que trabajan unidas para transformar el mundo en un lugar donde reine la justicia para los pobres y los oprimidos, mediante un empeño socio-pastoral que no tiene en cuenta las diferencias de religión, raza, etnia, sexo o país. Nuestra presencia a todos los niveles, con estas características, será testimonio fiel y eficaz de Cristo, muerto y resucitado.

VI. LA MISIÓN DE CÁRITAS

Ante los grandes males de nuestro tiempo, la labor de Cáritas es, pues, nada más y nada menos que esto: coadyuvar en la transformación del mundo conforme al proyecto de Jesús, para que todas las estructuras estén impregnadas de los valores evangélicos: amor, servicio, sacrificio por los demás, especialmente los más pobres, respeto absoluto a la libertad, la dignidad y la igualdad esencial de todos los hombres. Y, dadas las características desoladoras del mundo en que vivimos, podemos decir, como dijo hace años el Papa Pío XII, que nos enfrentamos con la dura tarea de transformar nuestro mundo de salvaje en humano y de humano en divino.

VII. LAS METAS DE CÁRITAS

El trabajo de Cáritas persigue las siguientes metas u objetivos:

1. Trabajar por la justicia

Como dijo el Sínodo de los Obispos de 1971, «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación de la sociedad se nos muestra como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio» (Sínodo de 1971 sobre la justicia en el mundo). Y Juan Pablo II nos recuerda que «El amor por el hombre y, en primer lugar, por el más pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia» (*Centesimus annus*, 58).

2. Trabajar por la paz

Jesucristo vino a proclamar la paz, pero su labor no ha terminado. Como expresa Rabindranath TAGORE en su bello poema sobre Cristo:

«Dagas y puñales taimados,
espadas crueles y fraudulentas,
siguen volteando
en rápidos relampagueos...
Y aún hay nuevas y tremendas armas de muerte
listas para ser empuñadas,
centelleantes, por las manos
del hombre homicida.
Cristo aprieta sus manos sobre el pecho,
comprende que no ha terminado
el momento perenne de su muerte.»

Cáritas, siguiendo a Cristo, trabaja por la paz, teniendo presente que paz y justicia están íntimamente interrelacionadas, pues «la paz se construye día a día, en la instauración de un

orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres (PABLO VI, *Populorum progressio*, 76).

3. Transformar las estructuras

En nuestra labor reviste particular importancia el «promover medidas orientadas a compensar las desigualdades económicas y sociales, a defender los derechos de los colectivos más vulnerables y a favorecer el acceso real de estos colectivos a esos derechos» (prioridades). Y, en sentido más amplio, «promover las condiciones sociales que, impulsando un cambio de valores, hagan posible un desarrollo humano y la incorporación a la sociedad de todos sus miembros y colectivos marginados» (*Ibidem*, 2, 2).

4. La denuncia profética

Ante las injusticias debe Cáritas, como institución eclesial, «denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y opresión y fomentar y defender en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana» (Sínodo del 20.º aniversario del Concilio, Relación final, 6). Pues «el ministerio de la caridad es el oído de la Iglesia que escucha los gemidos sin palabras de quienes han sido silenciados y suma su clamor al lamento apagado de quienes sufren, para interpelar junto con ellos a los que no pueden o no quieren oír («Reflexión sobre la identidad...», 3, 2).

VII. OBJECIONES A LA UNIVERSALIDAD DE LA ACCIÓN DE CÁRITAS

Indiscutible la dimensión universal de la acción sociocaritativa de la Iglesia, escuchamos a veces algunas objeciones pseu-

do-jurídicas sobre la extensión a ese mismo ámbito mundial de la actuación de Cáritas Española.

La primera dificultad parece inferirse de la dicción literal del art. 10 de los Estatutos: «Cáritas Española tiene por objeto la realización de la acción caritativa y social de *la Iglesia en España...*». Gramaticalmente, entendemos, sin embargo, que la locución «Iglesia en España» no tiene en la frase la función gramatical de complemento circunstancial de lugar de la actividad a que se refiere, sino que constituye la indicación precisa de la parte de la Iglesia Católica a que se alude, esto es, la que radica en España. Se trata, tal vez, por el redactor o redactores de soslayar la denominación de «Iglesia Española», expresión que podría dar la impresión de un ente estructuralmente separado de la única Iglesia de Cristo. Entendido así, este artículo se refiere no al ámbito de la actividad sino al organismo sujeto de esa actividad a que se refiere el precepto: la acción caritativa y social.

En la búsqueda del verdadero sentido de una norma es criterio interpretativo muchas veces decisivo el de interpretación sistemática, mediante la que se compara el texto supuestamente dudoso con el de otros preceptos referentes a la misma cuestión. En el supuesto examinado, el artículo 11 a) de los Estatutos de Cáritas Española contempla la actividad de sensibilización social «conforme a las orientaciones de la jerarquía y de *Cáritas Internationalis*». Como Cáritas Española es miembro de *Cáritas Internationalis*, está sujeta a lo establecido en los Estatutos de la misma, cuyo art. 2 establece que «*Cáritas Internationalis* tiene por objeto ayudar a sus miembros a *irradiar la caridad y la justicia social en el mundo*». Y el art. 3 del Reglamento de *Cáritas Internationalis* enumera como «deberes de las Organizaciones miembros: b) *actuar en la cooperación*

internacional de acuerdo con el código de comportamiento y los criterios definidos en común dentro de la Confederación. De aquí que la implicación de Cáritas Española, miembro de Cáritas Internationalis, en la cooperación internacional es indiscutible, pues la posible duda sobre el exacto sentido del art. 10 de los Estatutos de la primera queda desvanecida por la claridad de lo dispuesto en los Estatutos de la segunda. Cáritas Española, integrante de Cáritas Internationalis, ha de **irradiar la caridad y la justicia social «en el mundo»**.

A mayor abundamiento, todas las Cáritas Diocesanas y Regionales de España realizan acciones de cooperación internacional. Y si pasamos al ámbito internacional, todas las Cáritas Nacionales —154 hasta el momento— integradas en Cáritas Internationalis ejercen actividades de cooperación internacional en la medida que se lo permiten sus posibilidades. Hasta Cáritas de países tan empobrecidos como Haití participan, con modestos donativos, en SOA,s emitidos por Cáritas Internationalis. Sería, por consiguiente, tan infundado jurídicamente como humanamente incomprensible para nuestros hermanos de Cáritas Internationalis que Cáritas Española, en la actualidad una de las cinco Cáritas Nacionales más destacadas por el volumen de sus recursos, no contemplara entre sus actividades la cooperación internacional.

Como último argumento estrictamente jurídico, consideremos también, conforme a otro principio de tal naturaleza, que debe rechazarse siempre cualquier interpretación que conduzca al absurdo. Y si la Iglesia española —o Iglesia en España— ha creado, con el nombre de Cáritas Española, una institución, como organismo específico para la acción sociocaritativa, y dado que la misión de cada Iglesia local desborda los límites del propio país, como razonamos anteriormente, carecería de

sentido negar ese mismo ámbito internacional de actuación al organismo eclesial apostólico Cáritas Española.

Y sobre todo, más allá de argumentos legalistas, y como afirma el documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas», la dimensión universal de la caridad es una exigencia del amor; que, lejos de distanciarnos del amor al «prójimo próximo», «ensancha las posibilidades del amor cristiano en términos de construcción de la fraternidad universal» (loc. cit., 4.1), «más necesaria que nunca, puesto que la universalidad de la caridad es un desafío histórico en un mundo cada vez más interdependiente y en el que el desequilibrio creciente entre el Norte cada vez más rico y el Sur cada vez más pobre constituye uno de los desafíos más graves que debe afrontar la comunidad mundial» (loc. cit., 4.2).

VIII. FORMAS DE COOPERACIÓN

En la cooperación internacional sigue teniendo gran importancia la asistencia humanitaria, dadas las graves carencias que padecen los países del Sur. Aun así, recordemos que «las simples ayudas y limosnas no aseguran el respeto debido a la persona del necesitado, dificultan los procesos de integración, desfiguran el contenido de la caridad y pueden desprestigiar a la propia acción caritativa de la Iglesia» («La Iglesia y los pobres», I | 3); por lo que «esas ayudas no nos eximen del deber de trabajar para que cada una de esas personas, familias o grupos puedan acceder a las condiciones básicas necesarias para vivir con dignidad y poder desarrollarse» («Prioridades estratégicas de Cáritas...», I, I, 2).

Objetivos primordiales de la acción de Cáritas serán el desarrollo y la reforma de las estructuras. Sin perder de vista

que, tanto en el ámbito interno como en el externo, «la asistencia, la promoción y la educación para la justicia no son parcelas que puedan ser ocupadas por una Cáritas que intentara definirse por una sola de ellas. Son más bien dimensiones de un itinerario de inserción que ha de desarrollarse equilibradamente («Documento marco para la acción de Cáritas», 2, 10).

Por otra parte, en el trabajo de cooperación internacional la sensibilización y la educación para el desarrollo deben conducir con frecuencia a la denuncia profética de las injusticias, como elemento motivador de cambios estructurales en nuestras sociedades del Norte, al paso que la formación de dirigentes sociales servirá como elemento dinamizador de la progresiva mejora de las estructuras en los pueblos del Sur:

IX. EL TALANTE DE LA COOPERACIÓN

Afirma la Conferencia Episcopal Española: «La pregunta que debemos hacernos con sinceridad y con frecuencia, a la luz de la lectura del Nuevo Testamento, de la oración y de las mociones del Espíritu Santo, sería esta: ¿Cómo se encarnaría el Señor en nuestro tiempo y en nuestra sociedad para cumplir la misma misión que cumplió en aquella época y en aquel pueblo?» («La Iglesia y los pobres», 132). Y actuar en consecuencia.

Principio que pondremos en práctica, encarnándonos en la realidad de cada grupo, país o región. Sin dirigismos ni neocolonialismo: con afán sólo de servicio desinteresado, atento a las necesidades y prioridades locales.

Cáritas Española aspira a impulsar la cooperación con las instituciones de Iglesia en los países del Sur («La misión *Ad gentes*», 2001, pág. 48) participando en los compromisos diocesa-

nos. El estilo de esa cooperación es lo que llamamos en Cáritas la Cooperación fraterna (Memoria de Cáritas Española del año 2000, pág. 79) e implica una verdadera colaboración misionera entre nuestra entidad y las Cáritas y demás instituciones eclesiales del mundo de la pobreza. La cooperación, así entendida, no es un simple acto de donación sino el reconocimiento de la corresponsabilidad entre las Iglesias y Comunidades («La misión *Ad Gentes*», pág. 49).

Aspecto importante en la cooperación internacional también es la colaboración en numerosas ocasiones con otras iglesias cristianas y religiones no cristianas, porque somos conscientes de que «...la coincidencia y la colaboración en el servicio a los últimos de la tierra contribuyen a la unidad en el amor y pueden conducir a la unidad en la fe» («Reflexión...», 4.4) El diálogo entre religiones parece, además, un signo inequívoco de los tiempos.

La Cooperación fraterna, tal como la entiende Cáritas, supone:

- El respeto por Cáritas Española de los procesos locales y nuestra participación en ellos, en diálogo permanente con la Cáritas local, integrando, en caso necesario, a nuestros cooperantes en la estructura de dicha Cáritas.
- Que la aportación por Cáritas Española de los instrumentos y recursos humanos y materiales que contribuyan a erradicar las causas y efectos de la pobreza, se haga de plena conformidad con las Cáritas locales, sin invadir o desconocer sus competencias.
- Que se respeten las prioridades señaladas por las instituciones locales en cuanto a campos de actuación y determinación o selección de proyectos.

La cooperación, por último, se hará, en caso necesario, en colaboración con todos los que trabajan por un mundo más justo y solidario, sean o no cristianos, pues, como dijo el Concilio Vaticano II, «los valores comunes exigen también no rara vez una cooperación semejante de los cristianos que persiguen fines apostólicos con quienes no llevan el nombre de cristianos pero reconocen esos valores (*Apostolicam Actuositatem...*, 27).

X. QUIÉN LA REALIZA

Resta por dilucidar si la actividad de cooperación internacional corresponde a las Cáritas Diocesanas y Regionales, a los Servicios Generales de Cáritas Española o a unas y otros.

En primer lugar, no puede corresponder a las Cáritas Regionales y Diocesanas aisladamente, por razones de eficacia y de racionalidad. Pues absurda e ineficaz es la situación que se produce cuando, para trabajar en algún país, sobre todo en casos de emergencia, se presentan a la Cáritas nacional correspondiente diferentes Cáritas diocesanas de otro país sin coordinarse entre ellas. En varias ocasiones, las Cáritas receptoras de ayuda han pedido a las Cáritas de los países cooperantes que actúen unidas con una sola representación, para no crear dificultades añadidas a aquéllos a quienes se pretende ayudar.

Tampoco corresponde la cooperación internacional al órgano confederal —Cáritas Española, en el sentido restringido del término— con carácter exclusivo; ello atentaría a la legítima autonomía de las Cáritas confederadas, restringiéndola indebidamente.

La solución está, pues, en la actuación coordinada de la Confederación Española en su conjunto y de las Cáritas Regionales y Diocesanas que lo deseen, utilizando todas ellas como instrumento los Servicios Generales de Cáritas Española, que son de todos y están al servicio de todos. En el entendimiento de que coordinación no significa subordinación, sino cooperación fraternal entre todos los agentes implicados en la acción sociocaritativa.

XI. FORMAS DE COOPERACIÓN HOY

La cooperación internacional presenta en Cáritas Española múltiples facetas: emergencias, proyectos de desarrollo, planes globales de actuación, estrategias concernientes a distintos países, etc. Al mismo tiempo, Cáritas ha ido pasando de meras acciones asistenciales a otras favorecedoras del desarrollo y orientadas a la preparación de agentes locales, capaces de influir positivamente en las transformaciones estructurales necesarias en el país receptor de la ayuda.

En la actualidad, la Confederación Cáritas Española actúa en todas las Campañas de emergencia que se producen en el mundo: en las más graves, con recursos humanos, económicos y técnicos; en las demás, mediante la participación en los SOAS —llamadas de apoyo a un país azotado por una catástrofe— emitidos por Cáritas Internationalis.

En varios de los países o regiones afectados por emergencias, Cáritas Española desempeña funciones confiadas por Cáritas Internationalis de Agencia de Enlace; esto es, coordina la acción de todas las Cáritas nacionales que actúan en el país o en la diócesis.

Además, la Confederación tiene en ejecución cientos de proyectos de desarrollo en 75 áreas geográficas: 72 Estados y tres pueblos sin Estado.

En todos sus lugares de actuación, Cáritas Española recibe una ayuda inestimable para el logro efectivo de sus objetivos de las comunidades de religiosos y religiosas que desempeñan su abnegada labor en los países del Sur.

Por otra parte, la cooperación internacional no sólo se ejerce en los países empobrecidos, sino en nuestras propias naciones, sensibilizando a la comunidad creyente y a la sociedad en general, y demandando de las Administraciones y Gobiernos acciones eficaces que redunden en favor de los pueblos del Sur; tales como la condonación de la Deuda Externa de los países altamente endeudados, el destino de una parte significativa de los presupuestos a la Ayuda al Desarrollo y hasta el establecimiento de políticas generosas de inmigración, que indirectamente redundarán en beneficio de los países de procedencia de los inmigrantes —remisión de recursos a sus familias, disminución de la desocupación en aquellos países, etc.

XII. CONCLUSIÓN

Grandes son los problemas pero mayor es la esperanza. Quienes hemos puesto la mano en el arado no podemos volver la vista atrás. Sabemos que el ser y el actuar de la Iglesia se juegan en el mundo de la pobreza y el dolor; de la marginación y de la opresión, de la debilidad y del sufrimiento («La Iglesia y los pobres», 10). Pero en ese envite con que nos desafía un mundo desestructurado nos fortalece la fe, nos anima la esperanza y nos mueve la caridad. A pesar de todo, creemos, como

dijo Su Santidad el Papa ante la Asamblea de las Naciones Unidas, que «las lágrimas del presente anuncian una nueva primavera para la Humanidad». En el amanecer del siglo nuevo sabemos que el grano de mostaza que vamos depositando en el surco germinará poco a poco con la ayuda de Dios y terminará cubriendo con sus ramas un mundo nuevo, más justo, más humano, más cercano al proyecto de Jesús.

EXPERIENCIAS

LA IGLESIA DE VALENCIA CON LOS INMIGRANTES: VALENCIA, CRUCE DE CULTURAS

CÁRITAS DIOCESANA DE VALENCIA

INTRODUCCIÓN

Caminando por la ciudad de Valencia acuden a nuestra memoria recuerdos de la historia de la urbe, y parece que estamos de nuevo volviendo a sus orígenes. En el siglo II antes de Cristo los romanos, que difundían sus productos por el litoral mediterráneo, fundaron varias poblaciones, entre ellas Valencia, que en latín significa «vigor, fuerza, buen augurio». Muchas culturas se han sucedido en esta fértil Ciudad del Turia, pero fue la dominación musulmana la que dotó a Valencia de un desarrollo importante, a partir del siglo VIII, debido, entre otros factores, a la implantación de un sistema óptimo de regadío.

Sobre las ruinas de la Puerta de los Judíos, situada en la plaza de los Pinazo, junto a la calle de Colón, nos encontramos con un número elevado de inmigrantes de países del Este, en su gran mayoría mujeres con niños. Aprovechan la gran afluen-

cia de personas que allí se concentran para visitar los comercios y grandes almacenes, pidiendo limosna para ellas mismas o sus familias.

En el actual barrio de Ruzafa —anexionado a la ciudad en 1877— residen hoy un número elevado de ecuatorianos. Ruzafa, término árabe que significa «jardín», «huerto», acoge hoy a numerosos inmigrantes, generalmente procedentes de los países de América del Sur. Sobre lo que hoy es el convento de Nuestra Señora de los Ángeles, el Rey D. Jaime I asentó su tienda y cercó Valencia, ganándola a los moros, en el año 1238. Años después de la entrada del Rey, lo que había sido mezquita mayor se transformó en la Catedral de Valencia.

Si conocemos la historia de nuestra ciudad, sabemos que, en el transcurso de los años, los movimientos migratorios procedentes de provincias próximas a Valencia contribuyeron enormemente a su crecimiento económico y demográfico. Se anexionaron también numerosas poblaciones cercanas —entre ellas Ruzafa—, que aumentaron su superficie.

Actualmente, si paseamos por el viejo cauce del Turia, las tardes del fin de semana, nos encontramos con un elevado número de ecuatorianos que, llegados a nuestra ciudad, añoran un espacio amplio, un lugar y tiempo para compartir sus vivencias en esta localidad que les acoge...

Parece que nuestros orígenes nos traen a la memoria civilizaciones y culturas que aportaron tanto en otro tiempo, y así constatamos que somos fruto de la convergencia de todas ellas.

Hoy, las fronteras del mundo entero tienden a desdibujarse. Las comunicaciones han avanzado de manera vertiginosa, y

lo que ocurre en un rincón del mundo, lo sabemos al instante en el otro extremo. Realmente, estamos en una «aldea global», «la realidad del Tercer Mundo refleja la del Primer Mundo y nos golpea cada día; no sólo por la interdependencia creciente entre todos los pueblos, sino porque la marginación extrema del Tercer Mundo es una consecuencia que tiene sus causas principales aquí, entre nosotros, los habitantes del mundo instalado en el bienestar» (*Reflexión sobre la identidad de Cáritas*, Cáritas Española, 1998).

La migración es una realidad social que ha existido siempre, bien sea por motivos laborales o económicos, sociales y políticos. Sabemos, según los últimos datos de la ONU, que un 2,2% de la población mundial —de 130 a 145 millones de personas— vive fuera de sus países de origen.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948) reconoce el derecho de toda persona a cambiar de Estado, a abandonar un país, incluido el suyo, y a «un nivel de vida suficiente para asegurar su salud, su bienestar y los de su familia, especialmente por la alimentación, el vestido, el domicilio, los cuidados médicos y los servicios sociales necesarios...».

Igualmente, la *Gaudium et spes*, en el número 26, nos recuerda que es «necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo...».

Después de estas reflexiones, nos podemos preguntar: ¿Qué pasa ahora con los miles de personas que abandonan sus países para venir a España?

Queremos aportar aquí la experiencia vivida en la Archidiócesis de Valencia, desde la aprobación de la Ley de Extranjería 4/2000 y el final del plazo para la entrega de documentos en la Delegación de Gobierno.

La enfocaremos desde tres aspectos: el primero es un *análisis jurídico del Acuerdo de Regularización* entre la Delegación de Gobierno y el Movimiento asociativo en favor de los Inmigrantes; el segundo, la *experiencia de colaboración entre Cáritas Diocesana y diversas entidades* comprometidas en este campo, y, por último, el *trabajo cotidiano desde las Cáritas parroquiales y la Diocesana*. Terminaremos con unas conclusiones y desafíos que nos planteamos tras esta experiencia.

A) ANÁLISIS JURÍDICO DEL ACUERDO DE REGULARIZACIÓN

El Acuerdo de Regularización entre la Delegación de Gobierno y el Movimiento asociativo en favor de los inmigrantes tiene su origen en las reivindicaciones efectuadas por distintas asociaciones e instituciones de apoyo a este grupo, encaminadas a obtener la regularidad de un número importante de personas que quedaron fuera de los procesos de regularización anteriores. En concreto, la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, había establecido en su Disposición Transitoria primera que se procedería a la regularización de los extranjeros que se encontraran en territorio español antes del día 1 de junio de 1999 y, además, acreditaran haber solicitado en alguna ocasión permiso de residencia o trabajo, o que lo hubieran tenido en los últimos tres años. En cumplimiento de dicha previsión, el Gobierno promulgó un Real Decreto, de fecha 18 de febrero

de 2000, por medio del cual se regulaba dicho proceso, concediéndose hasta el 31 de marzo del mismo año para poder presentar una solicitud de permiso y así cumplir el segundo de los requisitos enunciados por la Ley.

Lo cierto es que dicha normativa significaba, en la práctica, dejar fuera a un considerable número de inmigrantes, bien porque habían entrado en España con posterioridad a la indicada fecha del 1 de junio de 1999, bien porque, aun habiendo entrado con anterioridad, no habían disfrutado nunca de un permiso o, en definitiva, no lo solicitaron antes del indicado 31 de marzo, por desconocer los requisitos, en la mayoría de los casos, debido, en parte, a la actitud de la Administración.

Como consecuencia de esto, existía en España un considerable número de extranjeros en situación irregular. Por ello, se inició un movimiento —cuyo propósito fue procurar la obtención de permisos por parte de dichas personas— singularmente activo en determinadas provincias, como Murcia, Almería y, especialmente, Barcelona, en donde se suscribió un acuerdo que, con determinadas condiciones, suponía una vía de regularización para un notable número de extranjeros, teniendo lugar diversos encierros en dicha ciudad.

Movilización en Valencia

En Valencia se organizaron encierros y manifestaciones, que motivaron a iniciar conversaciones entre la Delegación de Gobierno y las organizaciones de apoyo a los inmigrantes. Se partía de los acuerdos de Barcelona, pero se pretendía superarlos y mejorarlos. Tras diversas reuniones, en las que

estuvo permanentemente presente Cáritas Diocesana de Valencia, se alcanzó un texto de acuerdo que permitía la regularización de los extranjeros que se hallaran en la Comunidad Valenciana con anterioridad al 23 de enero de 2001. La razón de fijar ese límite temporal fue simplemente la de hacerlo coincidir con la entrada en vigor de la Ley Orgánica 4/2000.

El Acuerdo se refería a dos supuestos distintos:

1) Extranjeros que se hubieran acogido al proceso de regularización establecido en la L.O. 4/2000, y cuya solicitud hubiera sido denegada. Si bien el Real Decreto de 16 de febrero de 2001 ya preveía la revisión de tales expedientes, el Acuerdo contenía el compromiso de efectuar dicha revisión de la manera más amplia posible, especialmente en el caso de que se hubiera requerido una documentación y no se hubiese presentado por causa imputable al interesado, reteniéndose la resolución del expediente, en los casos en los que los extranjeros no dispusieran de pasaporte, hasta que pidieran obtener dicho documento, comprometiéndose con la Oficina de Extranjeros a facilitar las certificaciones necesarias para acreditar ante las correspondientes Oficinas Consulares que el expediente de regularización se hallaba en trámite.

2) Se contemplaba la situación de los extranjeros que se hallaran en la Comunidad Valenciana con anterioridad al día 23 de enero de 2001 y carecieran de dicha documentación. En su caso, podría obtenerse un permiso de trabajo y residencia, o de residencia no lucrativa, simplemente, siempre que se justificara esa permanencia en nuestro territorio mediante un certificado de empadronamiento o convivencia o cualquier otro medio de prueba admisible en Derecho.

Además, se preveía la posibilidad de solicitar exención de visado, es decir, la posibilidad de obtener el permiso sin necesidad de salir de España y regresar a su país de origen, para allí recoger el visado antes de volver a nuestro país. No se establecía como una vía a seguir en todos los casos, pero sí contemplaba el compromiso de evaluar dichas solicitudes de exención de la manera más amplia posible, especialmente atendiendo a circunstancias como desastres naturales en los países de origen, situaciones de conflicto o pobreza y determinadas circunstancias personales (mujeres maltratadas, menores o personas que colaboran con la Justicia española, por ejemplo).

Por otro lado, se recogía el compromiso de no proceder a ninguna expulsión mientras se hallara en trámite el expediente de regularización, siempre que el interesado no se hallase incurso en actividades delictivas o en un procedimiento penal o administrativo en curso.

En cuanto al plazo, el Acuerdo no fijaba ninguno, si bien el nuevo Reglamento aprobado en julio de 2001, que ordenaba una regularización en el ámbito nacional, estableció que el 1 de agosto, fecha de entrada en vigor de dicho Reglamento, todo proceso de regularización quedaría finalizado, criterio que fue adoptado por la Delegación de Gobierno en la Comunidad Valenciana.

Como valoración final de este análisis, dicho acuerdo supuso la posibilidad de remediar temporalmente la situación de un importante número de extranjeros, pero lo cierto es que la inmigración irregular es un problema constante que no puede quedar solucionado por medidas esporádicas y provisionales, sino mediante una política consecuente en materia de extranjería.

B) UNA EXPERIENCIA COMPARTIDA: CÁRITAS EN LA «MESA D'ENTITATS»

Haciendo un poco de historia, en un tiempo no muy lejano (aproximadamente diez años), un grupo de personas preocupadas por otras, a las que se denominaba inmigrantes, decidieron encontrarse y crear la «Mesa d'Entitats de Solidaritat amb els Inmigrants» (Mesa de Entidades de Solidaridad con los Inmigrantes). Desde ella se pretendía compartir el trabajo y la lucha por conseguir un mundo sin razas, pero formado por personas de diferentes procedencias. Así, pues, se creó una coordinadora unitaria que recoge en la ciudad de Valencia a la inmensa mayoría de organizaciones, sindicatos y ONGDs, que desarrollan juntos una labor en favor de las personas inmigrantes.

Su finalidad es la sensibilización social hacia este grupo: evitar y eliminar las bases de discriminación y racismo, consiguiendo una normativa basada en principios democráticos y multiculturales, que favorezca y permita avanzar en la integración de todos ellos.

Desde la fundación de la «Mesa d'Entitats», en 1990, Cáritas Diocesana de Valencia ha sido una de las organizaciones impulsoras de esta coordinadora amplia, plural y heterogénea, que, dentro del campo de la acción social con los inmigrantes, constituye una experiencia singular y poco común, puesto que no hay plataformas o coordinadoras estables más allá de actuaciones en campañas puntuales.

Durante el presente año, desde Cáritas hemos vivido y compartido en la Mesa todo el proceso de regularización de las personas inmigrantes, llevado a cabo en la totalidad del territorio español. En este sentido, Murcia, Cataluña y la

Comunidad Valenciana fueron las Comunidades que promovieron dicho proceso a través de encierros y movilizaciones.

Hechos que desencadenaron la acción

A principios de año, concretamente el día 3 de enero de 2001, ocurrió en Lorca el fatídico accidente donde murieron doce personas ecuatorianas, en un ambiente de creciente preocupación por la entrada en vigor de la Ley de Extranjería 4/2000. A la semana siguiente se inició el primer encierro en Murcia; en Valencia tuvo lugar el 18 de enero, en la Facultad de Filología. Fue protagonizado por un grupo de ecuatorianos, a los que se unieron otras personas de procedencia extracomunitaria.

Este acto recorrió un largo itinerario: tres iglesias —María Inmaculada de Vera, El Pilar y Santo Tomás—, un local de la Asociación de Vecinos de Benimaclet, la Facultad de Geografía e Historia y, finalmente, de nuevo, la parroquia de Vera —donde se había consolidado el encierro—, a la que acudió el Arzobispo de Valencia, D. Agustín García-Gasco, para alentar y apoyar estas primeras iniciativas en favor de los inmigrantes, comprometiéndose él mismo a buscar posibles soluciones.

La concentración duró tres largos meses, hasta finalizar con la firma de un Acuerdo entre la «Mesa d'Entitats», la Coordinadora de Inmigrantes —constituida para representar a todos: Rumiñahui (ecuatorianos), Asociación de Colombianos, Asociación de Argelinos y Asociación Al Mal (marroquíes)— y la Delegación de Gobierno. En la práctica, el acuerdo supuso un proceso de documentación para las personas «irregulares», o no documentadas, que cumplieran los

requisitos señalados antes. La Coordinadora y la «Mesa» coordinaron las movilizaciones y reivindicaciones organizadas para conseguir el Acuerdo.

El 11 de febrero tuvo lugar una numerosa manifestación (alrededor de diez mil personas), que recorrió el centro de la ciudad de Valencia. La presencia de los movimientos de Iglesia fue muy significativa: miembros de muchas Cáritas Parroquiales, la HOAC, y las Comunidades Cristianas Populares, a los que se unieron un gran número de personas que habían apoyado y prestado sus servicios, incluidos los locales parroquiales. También fue notable la presencia visible de los inmigrantes como agentes sociales, por primera vez, en un número tan elevado.

Reforzando este proceso reivindicativo hubo una serie de iniciativas: recogida de firmas, un encierro simbólico en la Universidad de Valencia con nacionales y extranjeros, un referéndum popular y una cadena humana. Todo ello condujo a la firma del Acuerdo, el 25 de abril, tras varias entrevistas con la Delegación de Gobierno. Destacamos, nuevamente, la presencia de Cáritas Diocesana en la comisión negociadora.

Un hecho señalado fue la disponibilidad de todas las entidades de la «Mesa» para recoger el mayor número posible de expedientes —el último sábado de julio— en la Plaza de la Virgen, ante el imprevisto cierre del plazo, que el Gobierno había fijado días antes.

En esta campaña de oposición a la Ley de Extranjería (aprobada por el Partido Popular en diciembre de 2000), la «Mesa d'Entitats» y Cáritas, como miembro de ella, han tenido un especial protagonismo. En Valencia, este movimiento se ha

caracterizado por una gran unidad entre todas las entidades, y agilidad en la acción, gracias a la existencia de la «Mesa», que ha sido capaz de aglutinar y respaldar en todo momento el proceso, con gran experiencia, consolidándose como una organización estable en el campo de la inmigración, puesto que la Coordinadora de Inmigrantes, al cesar su objetivo, se ha desintegrado.

C) DISPONIBILIDAD HACIA EL INMIGRANTE: ¿CÓMO SERVIR MEJOR?

La vivencia diaria de este proceso de documentación, visto ahora como parte de nuestra historia, ha supuesto para todos —voluntarios, técnicos y Dirección— un desafío no sólo en lo referente a nuestra capacidad de trabajo y organización, sino también en nuestras relaciones entre nosotros y con los inmigrantes. Sobre todo, hemos experimentado el reto de vivir lo esencial de nuestra tarea en Cáritas, desde la urgencia y la avalancha de personas que esperaban nuestra respuesta y ayuda.

Desde el equipo de atención —formado por diez voluntarios y tres técnicos— se reorganizó la tarea en función del desarrollo del proceso.

En un primer momento, lo fundamental era que la información —requisitos y documentación necesaria— llegara clara a los inmigrantes, porque constatábamos su angustia y ansiedad ante la falta de información y los rumores.

Así, en las primeras semanas se organizaron de dos a tres asambleas informativas, a las que acudían unas cien personas por cada una de ellas. En un segundo momento, con el apoyo

de los compañeros de otros programas, se organizó una acogida previa a la atención, para descongestionar el servicio y darle mayor calidad y cercanía. De esta manera, la persona podía encontrar respuesta a su duda concreta, sin tener que esperar tantos días. El último paso fue reforzar el servicio de atención y recogida de expedientes.

Detrás de esto hay algunas claves de trabajo, que nos parece importante resaltar:

Las decisiones respecto a la organización del trabajo y los planteamientos a la Administración fueron pensadas y valoradas en equipo: técnicos y voluntarios; nos unimos y compenetrarnos orientando nuestras acciones hacia el mismo fin. Los voluntarios aumentaron sus tiempos de dedicación con una actitud de generosidad y disponibilidad aún mayor; a fin de llevar a cabo su tarea. Fueron de gran ayuda los gestos cotidianos de todos: la cercanía y ayuda entre nosotros y la acogida desinteresada y continua hacia los inmigrantes.

En cuanto a la Dirección de la casa, en todo momento nos sentimos acompañados, acogidos y apoyados por ellos. Al echar la vista atrás, comprobamos que este hecho nos ayudó a unir esfuerzos y a trabajar conscientes de la importancia de nuestra labor cotidiana. En ningún momento nos sentimos solos ante esta ingente tarea.

Tuvo gran importancia la flexibilidad del servicio. Éste fue modificándose a medida que iban variando las necesidades, y tratábamos de adaptarlo continuamente para dar siempre respuestas adecuadas. La pregunta que nunca olvidábamos era: «¿Cómo servir mejor?».

Los miembros del equipo siempre hemos tenido presente la inquietud de seguir ofreciendo una calidad de atención, pese

a las limitaciones de tiempo y el volumen de personas que requerían escucha. Hemos extremado los detalles: atender con dignidad a las personas que acudían en busca de ayuda, escuchar con paciencia y respeto, considerando en todo momento que la calidad no se mide por el número de expedientes, sino por la capacidad de acogida. Nuestras reuniones de equipo no sólo se centraban en dudas e informaciones sobre el procedimiento técnico a seguir, sino también en aspectos humanos de nuestra atención al inmigrante.

Apoyo de las Cáritas parroquiales e instituciones eclesiales

Las Cáritas parroquiales han desempeñado un papel muy importante, cuantitativamente y cualitativamente, gestionando cerca de un 44% de los expedientes presentados por Cáritas Diocesana a la Delegación de Gobierno. Los miembros de estas Cáritas desarrollaron su trabajo con gran responsabilidad. Como grupos autónomos, contando con la asistencia de las Animadoras de Vicaría, organizaron sus servicios de atención. La tarea del programa diocesano ha sido la de informar, apoyar y coordinar.

Gracias a esta coordinación entre Cáritas Diocesana y las parroquiales, y a la gran capacidad de trabajo y organización de estas últimas, se ha llegado a gestionar un elevado número de expedientes. No podemos olvidar el papel desempeñado por las instituciones eclesiales, que también han colaborado desinteresadamente en esta tarea común, abriendo sus campos de actuación al trabajo con inmigrantes.

Todos hemos trabajado unidos y hemos sentido cómo la Iglesia sigue viva. Son signos de esperanza y aliento para conti-

nuar con ilusión nuestra labor: Expresión y cauce de esta comunión y colaboración sería la jornada de trabajo promovida por la Comisión Diocesana de Acción Social que, con el lema «La Iglesia de Valencia con los inmigrantes», el 7 de abril de 2001, convocó a representantes de las instituciones diocesanas, asociaciones y grupos eclesiales que están trabajando con inmigrantes. Encuentro que nos permitió compartir las experiencias y tareas con los inmigrantes que se llevan a cabo en la diócesis, profundizar en la nuevas necesidades, proponer líneas de trabajo y cauces de coordinación entre las múltiples iniciativas eclesiales entre sí y con las organizaciones sociales y la Administración.

La experiencia vivida con todos los miembros de Cáritas nos anima a seguir atentos a las necesidades de los más pobres y nos hace descubrir la vida que hay detrás de esta gran tarea, la fe vivida en comunidad, el objetivo común de todos: *hacer posible el Reino de Dios en la tierra*. Todo ello nos une con lazos que permanecen más allá de las distancias.

A lo largo del proceso, entre algunos de nosotros surgió el interrogante de si nuestro papel era la gestión de documentos, corriendo el riesgo de convertirnos en meras «gestorías». Podemos afirmar que la tramitación de expedientes no sólo es un fin, sino también un medio para llegar al inmigrante, canalizar sus dudas sobre algo tan fundamental para ellos como es disfrutar de un permiso de residencia en España.

Gracias a esta experiencia, hemos constatado la importancia de que nuestras Cáritas dispongan de servicios jurídicos, en el caso de tener que continuar nuestras relaciones con la Administración sobre cuestiones referentes a las leyes que regulan la materia de extranjería; sin que esto menoscabe la importancia que tienen los programas de integración.

CONCLUSIONES Y DESAFÍOS

La integración de los inmigrantes no es tarea fácil, supone un reto para los países de acogida. Es preciso dar respuestas, tanto personales como sociales y políticas. No basta solucionar los papeles a estos inmigrantes de hoy, esto es sólo una tarea puntual. Es necesaria una acción integral en la que hay que invertir tiempo y recursos. Es urgente, pues, elaborar políticas sociales que permitan acoger y favorecer la inserción de estas personas.

De nuestra experiencia destacamos un hecho significativo que se ha producido en la Comunidad Valenciana: es la *labor conjunta desarrollada por las personas inmigrantes agrupadas en la Coordinadora y en la «Mesa d'Entitats»*. Ha supuesto un encuentro de ideologías, motivaciones, valores y creencias de cada una de las organizaciones que componemos la «Mesa». Ésta se plantea ahora una prioridad: el seguimiento del Acuerdo, no sólo tramitar expedientes, sino velar por el cumplimiento de los acuerdos e intentar que se produzca una ágil resolución por parte de la Administración para un futuro inmediato y a largo plazo.

Constatamos igualmente el protagonismo de la Coordinadora, es decir, la implicación de los mismos afectados, tanto en los encierros como en las manifestaciones. Ha servido de gran apoyo la experiencia de la «Mesa», con capacidad de reconducir el proceso en todo momento.

En definitiva, una vez finalizado este procedimiento extraordinario, que hemos llevado a buen término, nos parece necesario volver a plantear nuestros programas de actuación y elaborar desde esta realidad que nos circunda nuevos proyectos encaminados a la integración real y efectiva de los inmigrantes.

Creemos que nuestra tarea fundamental, más allá del trabajo cotidiano, es la de ir abriendo nuevos caminos de *comunicación y encuentro, de diálogo entre culturas, pueblos y civilizaciones...* Este es nuestro reto hoy, desde el trabajo de cada día.

En nuestra búsqueda por la solidaridad, por un mundo y una sociedad más intercultural, no debemos quedarnos impasibles ante las situaciones de injusticia social, que día a día se dan en nuestro entorno. Estamos llamados a dar a conocer el rostro de Dios, visible en tantos hermanos nuestros, que dejan su tierra buscando un futuro mejor; a construir entre todos los pueblos, razas y culturas un mundo más justo, donde haya menos diferencias. Sólo así seremos signo creíble de la presencia del Reino de Dios entre nosotros y del amor del Padre por sus criaturas, especialmente las más pobres...

Para los cristianos, la fraternidad no tiene límites ni cotos cerrados. Lo recuerda la *Sollicitudo rei socialis*, en el número 32: «La obligación de empeñarse por el desarrollo de los pueblos no es un deber solamente individual, ni mucho menos individualista... Es un imperativo para todos y cada uno de los hombres y mujeres, para las sociedades y las naciones.»

Han colaborado en la comunicación de esta experiencia:

- *Manolo de Lorenzo Segrelles*, abogado, responsable del Servicio Jurídico de Extranjeros de Cáritas Diocesana de Valencia.
- *Vicen Sanz Soler*, trabajadora social, responsable de una vivienda para solicitantes de asilo y refugio, representante de Cáritas Diocesana en la «Mesa d'Entitats de Solidaritat amb els Inmigrants».

- *Ana Martínez Cuevas*, trabajadora social, responsable del programa de Migración de Cáritas Diocesana de Valencia.
- *M.^a Amparo Ventura Blanes*, Presidenta de CDIS-Valencia (Conferencia Diocesana de Institutos Seculares), que ha coordinado la redacción.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

		PRECIO
N.º 75	Hacia una cultura de la solidaridad (Formación y acción desde la D.S.I.)..... (Julio-septiembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 76	Animadores en la comunidad (Escuela de Formación Social año 1995)..... (Octubre-diciembre 1995)	1.100 ptas.
N.º 77	Iglesia y sociedad por el hombre y la mujer en prisión..... (Enero-marzo 1996)	Agotado
N.º 78	La pobreza, un reto para la Iglesia y la sociedad . (Abril-junio 1996)	1.100 ptas.
N.º 79	Participar para transformar. Acoger para compartir (Julio-septiembre 1996)	1.100 ptas.
N.º 80	Los desafíos de la pobreza a la acción evangelizadora de la Iglesia (Octubre-diciembre 1996)	2.000 ptas.
N.º 81	Preparando el Tercer Milenio. Jesucristo, centro de la Pastoral de la Caridad..... (Enero-marzo 1997)	1.500 ptas.
N.º 82	El hambre en el mundo (a partir del documento de «Cor Unum»)..... (Abril-junio 1997)	1.500 ptas.
N.º 83	Problemas nuevos del trabajo (Julio-septiembre 1997)	1.500 ptas.
N.º 84	Cáritas en la vida de la Iglesia (Memoria-presencia-profecía). (Actas de las XII Jornadas de Teología) ... (Octubre-diciembre 1997)	1.500 ptas.
N.º 85	Preparando el Tercer Milenio. El Espíritu, alma de la pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1998)	1.590 ptas.
N.º 86	La acción socio-caritativa y el laicado (Abril-junio 1998)	1.590 ptas.
N.º 87	La enseñanza y la formación en la Doctrina Social de la Iglesia (Seminario de expertos y docentes en la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-septiembre 1998)	1.590 ptas.

	<u>PRECIO</u>
N.º 88 Universalización de los Derechos Humanos. Exigencias desde la caridad (Octubre-diciembre 1998)	1.590 ptas.
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad (Enero-marzo 1999)	1.600 ptas.
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana (Abril-junio 1999)	1.600 ptas.
N.ºs 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) (Julio-diciembre 1999)	2.000 ptas.
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000)	1.640 ptas.
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	1.640 ptas.
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	1.640 ptas.
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000)	1.640 ptas.
N.ºs 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria . (Enero-junio 2001)	2.200 ptas.
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001)	1.690 ptas.
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	1.690 ptas.

PRÓXIMO TÍTULO

N.º 101 «Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual». (XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia... (Enero-marzo 2002)	10,46 €
--	---------

CORINTIOS

revista de ecología y pastoral de la caridad

XIII

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **4.430 ptas.**

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA.**
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA.**
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**