

2006

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

 **Cáritas**
Española
Editores

DE CAMINO HACIA «DEUS CARITAS EST»

DE CAMINO HACIA
«DEUS CARITAS EST»

CORINTIOS
XIII

117-118

N.ºs 117-118 • Enero - Junio • 2006

ISBN 978-84-8440-366-1



9 788484 403661

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 117-118. Enero-Junio 2006

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis
28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: maparicio.ssgg@caritas.es

<http://www.caritas.es>

Teléf.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Antonio Bravo

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuentes

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Ángel Galindo

Santiago Madrigal

Salvador Pellicer

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

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

I.S.B.N.: 84-8440-366-1

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 28,38 euros.

Europa: 40,39 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 10,82 euros.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

MANUEL GESTEIRA GARZA. En el momento de la publicación era doctor y profesor de Teología Dogmática (Cristología) en el Estudio Teológico del Seminario de Madrid y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, así como profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

JOAQUÍN LOSADA, S.J. En el momento de la publicación era teólogo y profesor de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid.

ALBERTO INIESTA. En el momento de la publicación era Presidente de la Comisión Episcopal de Migraciones.

MONS. JAVIER OSES. En el momento de la publicación era obispo de Huesca.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA. En el momento de la publicación era profesor del Centro de Estudios de la Iglesia de Santiago de Compostela.

RAMÓN ECHARREN YSTURIZ. En el momento de la publicación era Obispo de Canarias.

JESÚS DOMÍNGUEZ. En el momento de la publicación era Obispo de Coria-Cáceres.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA. En el momento de la publicación era doctor en teología y profesor de antropología teológica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

JOSEP MARÍA ROVIRA BELLOSO. En el momento de la publicación era licenciado en derecho, doctor en teología y profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Barcelona.

JESÚS ESPEJA, O.P. En el momento de la publicación era profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca.

HERVE CARRIER, S.J. En el momento de la publicación era Secretario del Pontificio Consejo para la Cultura.

FELIPE DUQUE. En el momento de la publicación era Delegado Episcopal de Cáritas Española y Consejero Delegado en el consejo de redacción de Corintios XIII.

JOSÉ MARÍA GUIX FERRERES. En el momento de la publicación era Obispo Auxiliar de Barcelona.

MONS. RAFAEL TORIJA. En el momento de la publicación era Obispo-Prior de la diócesis de Ciudad Real.

RAMÓN ECHARREN YSTURIZ. En el momento de la publicación era Obispo de Canarias y Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

MANUEL MATOS. En el momento de la publicación era Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid-Alcalá.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

DE CAMINO HACIA
«DEUS CARITAS EST»

N.ºs 117-118 • Enero - Junio • 2006

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>Jesús y los pobres.</i> Manuel Gesteira Garza	11
<i>La Iglesia y los pobres de hoy.</i> Joaquín Losada, S.J.	63
<i>Los pobres, futuro de la Iglesia.</i> Alberto Iniesta	85
<i>Exigencias de la opción por los pobres en la vida de la Iglesia.</i> Javier Osés	117
<i>La caridad, dimensión esencial de la vida cristiana.</i> Andrés Torres Queiruga	137
<i>Caridad y evangelización en la Iglesia.</i> Joaquín Losada, S.J.	155
<i>Caridad y justicia. Dimensión social de la caridad.</i> Ramón Echarren Ysturiz	187
<i>La austeridad, condición del amor cristiano en el próximo futuro.</i> Jesús Domínguez	205

	<u>Páginas</u>
<i>Realidad y Reino de Dios.</i> Juan Luis Ruiz de la Peña	227
<i>Solidaridad y Reino de Dios.</i> Josep Maria Rovira Bellosó .	249
<i>La civilización del amor: Fundamentación teológica e implicaciones sociales.</i> Jesús Espeja, O.P.	271
<i>Una civilización del amor. ¿Proyecto utópico?</i> Herve Carrier, S.J.	305
<i>Presencia de los católicos en la vida pública.</i> Felipe Duque	333
<i>Cáritas en el Magisterio Pontificio.</i> José María Guix Ferreres	379
<i>El obispo, animador del servicio a los pobres en la Iglesia.</i> Rafael Torija	413
<i>La coordinación de la acción caritativa y social en la pastoral diocesana función coordinadora de Cáritas.</i> Ramón Echarren Ysturiz	433
<i>Cáritas, servicio de reconciliación.</i> Manuel Matos	461

PRESENTACIÓN

«El amor crece a través del amor». «El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor; y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor. No obstante, éste es un proceso que siempre está en camino: el amor nunca se da por “concluido” y completado; se transforma en el curso de la vida, madura y, precisamente por ello, permanece fiel a sí mismo».

Estas afirmaciones de Benedicto XVI en su carta encíclica, *Deus caritas est*, muestran cómo el don del amor necesita ser cultivado en lo concreto de la historia. La acogida del don y la entrega a la fuente del amor es un proceso personal y comunitario. La persona madura cuando el eros va transformándose en ágape, en don de sí a los demás, mediante la disponibilidad y docilidad al Espíritu. Y esto es verdad también para la comunidad eclesial. La identidad sacramental del Pueblo de Dios en el mundo acontece a través de la caridad de las palabras y de las obras. Hoy se espera de él una nueva imaginación de la caridad. El compartir fraterno exige de la comunidad parroquial que sea verdadero hogar para la persona de los pobres y desvalidos.

Para ilustrar cómo el amor recibido se *transforma, madura y permanece fiel a sí mismo*, según indica el Papa, la redacción de CORINTIOS XIII ha pensado recopilar unos cuantos artículos publicados entre 1980 y 1990. En ellos se abordan muchos de los temas de la Encíclica, presentes ya, por otra parte, en la doctrina del Magisterio. El lector descubrirá, sin dificultad, cómo los temas son recurrentes, cómo hay novedad en la continuidad, cómo no basta con repetir: la verdadera fidelidad es apertura gozosa y comprometida a la novedad que brota del ágape. Pablo enseña que la vida no puede fijarse en un momento de la historia: «Desde el punto a donde hayamos llegado, sigamos adelante» (Fil 3,16).

Muchos serán los comentarios a la encíclica *Deus caritas est*. La originalidad del aporte de CORINTIOS XIII consiste en esto: ofrece al lector elementos para situarla en una tradición, para descubrir por él mismo la novedad y para prolongar el proceso de un amor que debe ser actualizado en la historia de un mundo en profunda mutación. No se da, por tanto, un plato guisado, sino los elementos para ir asimilando de forma creativa y práctica las orientaciones del Papa. Un verdadero reto para cuantos trabajamos en Cáritas, para cuantos animan la caridad organizada de la Iglesia.

Los criterios que han guiado la selección de los artículos publicados han sido los siguientes: el tema tratado y la relevancia de las personas por su estrecha vinculación al ejercicio de la caridad, a Cáritas o la propia revista. Buen número de quienes firman los artículos se encuentran ya en la casa del Padre; otros han entrado en la etapa de la jubilación, pocos son los que están en plena actividad. Este detalle es muy importante, sobre todo para los más jóvenes lectores, pues la lectura de dichos artículos hace entrar en comunión con esa

nube de testigos que nos han precedido en pensar y vivir la caridad. Su visión, que en muchos casos puede calificarse de profética, permite discernir mejor el proceso que debemos continuar con las nuevas orientaciones provenientes del Magisterio pontificio.

Los artículos seleccionados tienen una breve presentación. Su objetivo es recordar la personalidad de uno de esos testigos cualificados de la caridad cristiana en la tradición viva de la Iglesia y de Cáritas. Luego se alude a uno de los aspectos esenciales de *Deus caritas est**. De esta forma se reenvía al lector a un trabajo personal: ¿Cómo seguir el camino iniciado por tantos testigos de la fe? Alentada por el Espíritu de la comunión, la memoria es fuente de creatividad y de apertura al futuro, tanto para las personas como para la comunidad eclesial. «En efecto, el Espíritu es esa potencia interior que armoniza su corazón con el corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los ha amado, cuando se ha puesto a lavar los pies de sus discípulos (cf. Jn 13,1-13) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos (cf. Jn 13,1; 15,13).

«El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia. Toda la actividad de la Iglesia es una ex-

* Cada uno de los artículos seleccionados va precedido por una breve presentación con tipografía diferente, en redondo y mayor, para indicar el comienzo del artículo del presente número. A continuación, el texto seleccionado de la carta encíclica *Deus caritas est* en letra cursiva. Finalmente, el artículo tal cual fue publicado. Se ha optado por mantener el título del artículo en el propio texto original y no previo a la presentación.

presión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres».

Ojalá que el lector, a través del contacto con dichos testigos de la caridad, se renueve en la inteligencia y ejercicio de la caridad con los más pobres, débiles y vulnerables de una sociedad marcada por las pobrezas antiguas y nuevas que genera la globalización de la economía y de la cultura. «El programa del cristiano —el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús— es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia.»

LA REDACCIÓN

JESÚS Y LOS POBRES

La importancia de conocer la dignidad, vocación y misión de los pobres a la luz de la revelación. Es la condición para mejor servirles.

«Las grandes parábolas de Jesús han de entenderse también a partir de este principio [el “mandamiento” del amor es posible sólo porque no es una mera exigencia: el amor puede ser “mandado” porque antes es dado —DCE, 14]. El rico Epulón (cf. Lc 16,19-31) suplica desde el lugar de los condenados que se advierta a sus hermanos de lo que sucede a quien ha ignorado frívolamente al pobre necesitado. Jesús, por decirlo así, acoge este grito de ayuda y se hace eco de él para ponernos en guardia, para hacernos volver al recto camino. La parábola del buen Samaritano (cf. Lc 10,25-37) nos lleva sobre todo a dos aclaraciones importantes. Mientras el concepto de “prójimo” hasta entonces se refería esencialmente a los conciudadanos y a los extranjeros que se establecían en la tierra de Israel y, por tanto, a la comuni-

dad compacta de un país o de un pueblo, ahora este límite desaparece. Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto. Aunque se extienda a todos los hombres, el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez más esta relación entre lejanía y proximidad, con vistas a la vida práctica de sus miembros. En fin, se ha de recordar de modo particular la gran parábola del Juicio final (cf. Mat 25, 31-46), en el cual el amor se convierte en el criterio para la decisión definitiva sobre la valoración positiva o negativa de una vida humana. Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos y encarcelados. “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis” (Mat 25, 40). Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios» (DCE, 15).

JESÚS Y LOS POBRES*

MANUEL GESTEIRA GARZA**

EL MUNDO DE LOS POBRES EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Israel pasó por diferentes situaciones en su historia. En la época más primitiva, durante el nomadismo, no existía la pobreza como desigualdad social injusta. Las tribus nómadas disfrutaban de una prosperidad relativa, exigua en comparación con la actual, pero buena para los módulos de aquel tiempo: rebaños más o menos abundantes ofrecían una base aceptable de sustentación que respondía a las escasas necesidades de aquellos grupos nómadas. A su vez, la pertenencia a la tribu implicaba la plena participación en los bienes comunitarios, lo que impedía la pobreza de unos miembros frente a la abun-

* N.º 13-14 de junio de 1980: «CARIDAD Y MARGINACIÓN».

** En el momento de la publicación era doctor y profesor de Teología Dogmática (Cristología) en el Estudio Teológico del Seminario de Madrid y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequética, así como profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

dancia de otros. Esta riqueza *comunitaria* se consideraba como una bendición y un don de Dios (Gen 12, 16; 24, 35; 26, 12-14). Así, «la pobreza, como problema sociológico o teológico, era totalmente desconocida en esta época» (1).

El problema surgirá más tarde, cuando sea posible establecer una comparación entre situaciones de riqueza u opulencia frente a otras de miseria que descubrieran una injusticia evidente. Con la transición a la cultura sedentaria, agrícola, se acentúa la posesión privada de la tierra con sus consecuencias: la pérdida de lo poseído por intercambio o venta, o por repartición en herencia, etc. A lo que se añade más tarde el desarrollo de las primeras clases sociales —el artesano junto al agricultor—, cuyas diferencias se irán profundizando por el ulterior desarrollo del comercio y los servicios en las primeras ciudades estado y en la posterior evolución hacia sociedades cada vez más estructuradas.

La implantación de la monarquía significó, sobre todo para Israel, un incremento de los servicios y el comercio, así como un crecimiento de los impuestos, que acentuará aún más las diferencias entre las clases sociales (cf. Is 3, 10-15; Am 6, 2-8); impuestos que venían exigidos por las crecientes necesidades de la corte real y sus funcionarios que, a partir de Salomón, tratan de emular la pompa y el esplendor de las cortes orientales. Finalmente las frecuentes guerras y el mantenimiento de ejércitos mercenarios contribuyen al empobrecimiento de amplias capas de la población judía (2).

(1) M. SIENZEL, art. Pobreza en J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, col. 828-830; la cita en col. 828. E. KUTSCH, art. Armut en RGG I, 622-623.

(2) E. Kutsch, art. Armut en RGG I, 622-623.

Es en todo este contexto donde surge con claridad en Israel la figura del «pobre», que es aquél que carece de medios de subsistencia, pero sobre todo el desposeído y oprimido, el que tiene que soportar la carga que supone el mantener la riqueza y a veces el lujo de otros grupos humanos. Pobre significa, por tanto, el humillado; lo que supone siempre al poderoso, al rico, como culpable y causante de esa pobreza. La pobreza no es sólo una situación personal que afecta al individuo, sino sobre todo una incorrecta relación interhumana causada por la injusticia del hombre para con el hombre, e implica una ruptura de la solidaridad y de la comunión, de la comunidad reunida por Yahvé.

A partir de aquí, los profetas preexilios irán delineando una nueva dimensión de la pobreza: su perspectiva religiosa o teológica, que constituye una novedad en el ámbito de la religión universal. Dios es especialmente amigo de los pobres, que constituyen así el verdadero pueblo de Dios (Am 2, 6-7; Is 3, 13-15; Miq 2, 8-11; 3, 1-4; cf. Sal 34, 3. 7. 11. 19; 72,4. 7. 12-14, entre otros). Esta riqueza, que ha dejado de ser comunitaria, deja de ser también querida por Dios. Tal teologización tiene sin duda una base en la experiencia que Israel tiene de su Dios: es el Dios de la solidaridad y de la comunión, creador y liberador del pueblo, y, como tal, contrario a todo lo que rompa esa solidaridad y esa comunión. Y tiene su base también en la experiencia de que allí donde se da una excesiva acumulación de lujo y de riquezas prevalece el pecado y el olvido de Dios, mientras que la pobreza aflige a amplias capas de una población que permanece básicamente fiel a la relación con su Dios. Esta experiencia se acentuará sobre todo en la época del judaísmo tardío, donde la influencia del helenismo subyará más aún

la diferencia entre el lujo y la irreligiosidad de las clases altas y la precaria existencia del pueblo fiel.

En el exilio, como en anteriores momentos críticos de la historia de Israel, el concepto de pobreza se amplía al pueblo entero, porque es una buena parte de Israel la que se ha visto obligada a abandonar su tierra y marchar al exilio, como un día Abrahán, como otro día en Egipto. La pobreza adquiere así un sentido comunitario y un matiz ético: es la humildad y la sumisión a Yahvé (Sof 2, 8; 3, 12); pobres son ya no sólo los desheredados de la tierra, sino también los piadosos o los justos que permanecen fieles a Dios en el dolor del exilio en contraposición a los impíos que causan ese dolor y esa opresión (Sal 77, 14; cf. Ez 18, 5-9). Paralelamente, el concepto de pobre se tiñe de un colorido escatológico: Yahvé creará un pueblo nuevo, el «pueblo de los rescatados», el «resto de Israel», que será «un pueblo humilde y sencillo, que esperará en el nombre de Yahvé» (Sof 3, 11). Es a los pobres a los que será enviado el Mesías, también pobre (Zac 9, 9). Mientras tanto el Dios de Israel lucha vigorosamente por la justicia y el derecho de «sus» pobres (Sal 69,34; 109, 3 1; 140, 13; 147,3. 6).

Únicamente la literatura sapiencial adopta en ciertos casos una postura un tanto negativa en relación con la pobreza. En un intento de racionalización del problema, la pobreza es considerada como secuela de la pereza y la propia culpa de los pobres (cf. Prov 6,6-11; 10, 4) (3).

(3) Véase también, además del artículo citado en la nota anterior, E. Bammel, art. Ptojos en ThWNT VI, 888-902 y W. Grundmann, art. Tapeinos, ibíd.VIII, 6-15, ambos sobre el Antiguo Testamento. «En aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos» (Le 7, 21).

¿QUIENES SON LOS POBRES EN EL NUEVO TESTAMENTO?

La historia contempla, por lo general, el panorama de los hechos «importantes» de la humanidad. Pero la verdadera historia del hombre, ¿no será esa corriente subterránea de sufrimiento y de pobreza, que el gran libro de la historia generalmente omite y que son la secuela de las «hazañas», en su mayoría bélicas, del hombre? El evangelio, en cambio, presta una atención preferente a estas situaciones hasta el punto de que, a diferencia de otras grandes figuras de la historia, no es posible comprender a Jesús si no es enmarcado en el trasfondo de los desheredados de su tiempo.

El término *pobres* (ptojoi), en el lenguaje evangélico, aunque no designa exclusivamente a los *económicamente débiles* o a los desposeídos de bienes materiales, ciertamente los incluye y comprende, por tanto, también la pobreza real. Bajo el nombre de pobres se entiende a los necesitados y, sobre todo, a los mendigos. Lucas nos habla de «cautivos, ciegos y oprimidos» (4, 18) y Mateo (11, 5; Le 7, 21-22) menciona a enfermos o disminuidos físicos (ciegos, cojos, leprosos, sordos; Le 14, 13 añade: tullidos, cojos y ciegos) o bien a enfermos en el espíritu (endemoniados) (4). La mayor parte de estas personas eran mendigos, incapaces de ganarse el sustento por sí mismos, y que, a falta de instituciones benéficas que los acogiesen, se veían obligados a vivir de la limosna. Formaban parte también de los pobres, las viudas y los huérfanos, que frecuentemente quedaban a merced de la caridad pública. Tal es el caso de aquella «viuda pobre» que echa en el cepillo del

(4) «En aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos» (Lc 7, 21).

templo dos «leptas» (1/4 de «as»): «todo cuanto tenía para vivir», dice el evangelio, que era bien poco, pues sabemos que la ración diaria de pan distribuida a los mendigos de Jerusalén, y que cubría el mínimo vital, costaba entonces 2 «ases» (5). La precaria situación de viudas y huérfanos se refleja asimismo en la especial atención que la Iglesia primera les prestará «en sus tribulaciones» (cf. Act 6, 1-5; Sant 1, 27).

Pobres eran asimismo *los jornaleros*, trabajadores no cualificados, que en Palestina y en tiempos de Jesús eran mucho más numerosos que los esclavos, siendo sus condiciones de vida, por lo general, bastante más precarias que las de éstos: ganaban un denario al día incluida la comida, y con mucha frecuencia, tal como lo indica el evangelio, no tenían trabajo (Mt 20, 1-7) (6).

El sufrimiento principal de los pobres no provenía, por lo general, de situaciones límite como el hambre o la sed extremas. En el ámbito rural, la muerte por inanición no era frecuente, excepto en algunos momentos críticos de guerra o de hambre generalizada por fallo de las cosechas. En Jerusalén, donde abundaba la mendicidad al abrigo de las multitudes que de todas partes afluían al templo, había más medios para subvenir a las necesidades de los pobres: además de las numerosas limosnas que los peregrinos daban, encontramos cierta organización de la beneficencia pública vinculada al templo, la «cesta de los pobres», de la que se repartían raciones diarias (al menos una hogaza de pan) a los más necesitados (7). El mayor sufrimiento radicaba para ellos en la vergüenza de la

(5) Cf. J. JEREMÍAS, *Jen/salen en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977, 129 (nota 2) y 141.

(6) Cf. J. JEREMÍAS, *ibíd.*, 131.

(7) Cf. J. JEREMÍAS, *ibíd.*, 141-142. 151.

misma pobreza («siento vergüenza de mendigar», dice el administrador de la parábola: Lc 16, 3), así como en un terrible sentimiento de impotencia y de desgracia, ya que el honor y el prestigio eran más importantes en aquellas sociedades que el alimento y la vida misma. Y es que el pobre era un hombre sin ascendiente y sin valor, un ser insignificante y despreciable, el «último». Por eso Jesús describe muy bien a los pobres cuando habla de «rendidos y agobiados» (Mt 11, 28). Y la descripción podría completarse con la cita de Isaías (61, 1) utilizada por los evangelistas: los abatidos, los de corazón roto o quebrantado, los tristes y afligidos...

El catálogo de las bienaventuranzas habla de los que padecen hambre, los que lloran, los *marginados* y excluidos de la comunidad, los proscritos (Le 6, 20-23). En el mismo contexto Mateo insiste sobre todo en la dimensión espiritual de la pobreza como disposición personal e interior, siguiendo en buena parte la línea del profetismo tardío en el Antiguo Testamento. Y habla de los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos, los que padecen persecución por la justicia y los perseguidos por causa de Jesús. Lucas acentúa, en cambio, la pobreza real en su dimensión económica, material, y en cuanto es consecuencia de las situaciones contrarias, a las que se contraponen claramente. La pobreza aparece, pues, como una relación interhumana injusta e insolidaria: así, los pobres se contraponen a los ricos, los que tienen hambre a los hartos, los que lloran a los que ríen, los despreciados, proscritos y ultrajados a los alabados siempre y aplaudidos (cf. Le 6, 20-26). De este modo Lucas enlaza con aquel ardiente clamor en pro de los pobres que alentaba en los grandes profetas preexílicos, donde eran frecuentes estas

contraposiciones entre riqueza exagerada y pobreza extrema (cf. Is 3, 10-15; 5, 8-17; Am 3, 10-11; 6, 3-7; Miq 2, 1-3), así como la denuncia de la insolidaridad reinante.

Muy cerca de los pobres aparecen también los *pecadores*. Bajo este nombre no sólo se comprendía a los reos de una culpa grave y pública, en el sentido hoy usual (ladrones, tramposos, adúlteros: cf. Le 18, 11), sino también a los transgresores de un precepto meramente ritual o legal. El pecado era entendido de forma inadecuada: en vez de insistir en la relación personal incorrecta con el Dios vivo y con los hombres como imagen suya, se concebía como desobediencia a unas leyes impersonales y con frecuencia nimias. El pecado podía así contraerse de forma mecánica, por la mera inobservancia involuntaria de un precepto.

De este modo, el concepto de pecador pasa de ser una categoría éticoreligiosa a ser una categoría social. Así, el fariseísmo oficial propendía claramente a identificar pobreza y pecado: los enfermos, los ciegos, los leprosos, lo son como consecuencia de su culpa, como castigo de Dios por su pecado. El evangelio de Juan nos ofrece un reflejo de esta mentalidad: el ciego de nacimiento, por el mero hecho de serlo, es un «hombre pecador» (Jn 9, 2-3. 16. 34; cf. también en Le 13, 2-5 un caso análogo).

De este modo, en la práctica, pobres y pecadores vienen a coincidir en la misma escala o clase social: todos son mal vistos, despreciados, excluidos de la plenitud de derechos en la comunidad, marginados en mayor o menor grado, los «últimos».

Eran considerados también pecadores aquellos que ejercían ciertos oficios, conceptuados como «oficios de ladrones»:

así, los relacionados con el transporte de mercancías (conductores de camellos o asnos, cocheros o marineros), al igual que los pastores, jugadores de dados o tenderos. También eran mal vistos los recaudadores de impuestos y publicanos, porque solían apoderarse injustamente del dinero ajeno en beneficio propio. «A los pastores, los recaudadores de impuestos y los publicanos les es difícil la penitencia», se decía, porque era imposible que pudiesen restituir a tantas personas como habían defraudado. En el lenguaje usual de la época se asocia con frecuencia a publicanos y pecadores (cf. Me 2, 15-16 y par de Mt y Lc; Mt 11, 19 y par de Le; Le 15, 1-2 y 19, 7), o publicanos y paganos (Mt 18, 17), o publicanos y prostitutas (Mt 21, 31-32), o ladrones y tramposos, adúlteros y publicanos (cf. Le 18, 11). En el caso de que un recaudador o publicano formase parte de una comunidad farisea era expulsado de ella al asumir este oficio y no podía ser rehabilitado si no lo abandonaba. Se les negaban los derechos civiles y no se les permitía actuar como testigos en los tribunales. El desprecio popular se extendía también a sus familias (8).

Pecadores eran también, en la práctica, los *ignorantes*, personas que no pagaban el diezmo del templo o eran negligentes en el cumplimiento estricto del sábado y de las tradiciones, o incumplían las minuciosas prescripciones acerca de la pureza ritual. Las leyes judías eran tan complicadas en estas cuestiones que los pobres, que generalmente eran incultos, no podían observarlas, muchas veces no por mala voluntad, sino porque las desconocían en sus detalles. La educación y la cultura iban entonces estrechamente vinculadas al conocimiento de las Escrituras, pues los niños aprendían a leer en

(8) Cf. J. JEREMÍAS, *ibíd.* 322-323; así como, del mismo autor, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1974, 134-135.

los libros sagrados (tal como es usual todavía hoy en el Islam); por eso, los «sabios» eran los únicos que poseían un conocimiento adecuado de las prescripciones de la ley y podían acatarlas, mientras que los «simples» (nepioi), los que carecían de cultura y formación —religiosa y humana, al mismo tiempo— no podían cumplirlas. Ignorante, pues, en aquella época no sólo era el analfabeto, el que desconocía las letras, sino que significaba además hombre no piadoso, al margen de la ley, inmoral y pecador (9): «esa chusma que no conoce la ley son unos malditos» (Jn 7, 49). Pues bien, Jesús alabaré al Padre por su manifestación precisamente a este pueblo analfabeto, «maldito», a los sencillos frente a los sabios e inteligentes, ante los que se oculta (Mt 11, 25; cf. también Mt 21, 16). Porque Jesús pertenece también a este mundo de los «sencillos», ya que no es un teólogo oficial ni un escriba de Israel. Sus adversarios le echarán en cara el desconocer las letras («¿cómo sabe éste de letras sin haberlas aprendido?»: Jn 7, 15), admirándose sin embargo de su sabiduría («¿de dónde le viene a éste tal sabiduría?»: Mt 13, 54 y par de Me 6, 2). No tenemos noticia de que Jesús hubiese estudiado al lado de algún importante rabí de la época (como lo hizo Pablo al lado del rabí Gamaliel: Act 22, 3), ni que hubiese sido ordenado rabí (10). Jesús ataca con cierta dureza a los escribas que se alzan con la llave de la ciencia y ni entran ni dejan entrar a la gente, «guías ciegos» que olvidan, al interpretarla, el verdadero contenido de la ley, que es la justicia, la misericordia y la lealtad (cf. Le 11, 52 y Mt. 23, 13-23). Y, sin embargo, la gente acude a Jesús con problemas teológicos acerca del sentido y la práctica de los mandamien-

(9) Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 136.

(10) Cf. H. KIING, *Ser Cristiano*, Madrid, 1977, 223-224.

tos o sobre la resurrección (Me 12, 18-27), y le piden consejo sobre cuestiones jurídicas (Le 12, 13-14); funciones ambas típicas de los escribas, que eran a la vez teólogos y juristas. La gente reconoce en Jesús una sabiduría y un sentido que le hacen acreedor al título de «rabí», aun sin serlo oficialmente.

A los simples hay que añadir los pequeños (*mikroi*); término que expresa también una categoría social: los despreciados o los niños, minusvalorados en aquel tiempo como seres imperfectos y desconocedores asimismo de la ley (cf. Me 9, 42; Mt 10, 42; 18, 10), y que, sin embargo, son amados por Dios (Mt 18, 14). O los *últimos* (*esjatoi*), que serán los primeros en el reino (fórmula parecida a la de la primera bienaventuranza: cf. Le 13, 30 y par de Mt 19, 30 y Me 10, 31; Mt 20, 16). O «los más pequeños» (*elajystoi*): los que tienen hambre y sed, los peregrinos y desnudos, enfermos, encarcelados, los más desvalidos en suma, a los que Jesús denomina «hermanos míos» más pequeños (Mt 25, 40), porque con ellos se identifica plenamente (Mt 25, 45).

Algo habría que decir también de la mujer y los extranjeros, así como de la minusvaloración a que eran sometidos. El judaísmo, como, en general, la cultura oriental antigua, apartaban a la *mujer* de toda participación en la vida pública. Su vida se reducía al hogar, cuyos umbrales no debía sobrepasar sin necesidad, y cuando aparecía en público había de hacerlo siempre con el rostro velado. Y aunque es verdad que en el ámbito rural estas normas no eran tan estrictas como en Jerusalén, pues la mujer campesina ayudaba a su familia en las faenas agrícolas y no llevaba entonces velada su cabeza, estaba sometida de ordinario a un régimen estricto. Así, no le era permitido a un hombre entretenerse con una mujer extraña, hablar a solas con ella e incluso sa-

ludarla; regla que se hacía extensible a la propia esposa. Una norma rabínica del 150 a. C. recomendaba: «No hables mucho con una mujer. Esto vale de tu propia mujer, pero mucho más de la mujer de tu prójimo» (11). La mujer se hallaba sometida al padre antes del matrimonio y al marido después. No podían ser discípulas de los maestros o rabís, por lo que les estaba vetado el acceso a la mínima cultura. Ni podían actuar como testigos en un juicio, porque se les consideraba, en principio, mentirosas (cf. Gn 18, 15). No tenían acceso a los ámbitos interiores del templo y, por ello, según la concepción judía, al trato más directo con el Dios de Israel (12).

Por eso resulta tanto más novedoso el que Jesús se deje acompañar por un numeroso grupo de mujeres (13), que desde Galilea le seguían y que hasta se atreven a marchar con él hacia Jerusalén (Me 15, 40-41 y par de Mt, Le, Jn). Algunas le servían de sus bienes (como Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes: cf. Le 8, 2-3). En cierta ocasión acoge con un gesto de perdón a una mujer pecadora (Le 7, 37s). Y el evangelio nos habla del hondo afecto que Jesús profesaba a María y a Marta y su hermano Lázaro (Jn 11,5; cf. 20, 11-18). A estas mujeres que le siguen se refiere sin duda Jesús al hablar de «mis hermanas y mi madre» en contraposición a sus familiares (Me 3, 35). Toda esta forma de actuar resultaría sorprendente para aquella época: el que

(11) J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 372.

(12) Cf. J. JEREMÍAS, *ibíd.*, 371-387, donde se puede encontrar un buen estudio sobre la situación social de la mujer en tiempos de Jesús. «Muchas mujeres», dice Mateo (27, 55); «otras muchas», dice Marcos (15, 40-41); «bastantes otras», dice Lucas (8, 3).

(13) «Muchas mujeres», dice Mateo (27, 55); «otras muchas», dice Marcos (15, 40-41); «bastantes otras», dice Lucas (8, 3).

unas mujeres vivan fuera de su reducido ámbito hogareño y sobre todo el que acompañen al «rabí» Jesús frente a lo que era usual en los rabinos. El evangelio de Juan nos muestra algo de esta extrañeza en el pasaje de la samaritana: al llegar los discípulos «se maravillaron de que conversase con una mujer; ninguno sin embargo le dijo... ¿qué hablas con ella?» (Jn 4, 27). Igual que habla en otra ocasión con una mujer sorprendida en adulterio, para la que tiene una palabra de misericordia y de perdón (Jn 8, 9-11, en un pasaje discutido). En el entorno de Jesús encontramos, así, a «toda aquella clase de personas de las que un rabí profesional se apartaría al máximo: mujeres y niños, publicanos y pecadores» (14).

Los *extranjeros*. La palabra «extranjero» (*allogenes*) aparece sólo una vez en el Nuevo Testamento (siendo en cambio muy frecuente en el Antiguo): en Le 17, 18, referida a un leproso samaritano. En Israel, los extranjeros no eran bien vistos. Jesús propone a este samaritano «extranjero» como modelo de gratitud (*cf* Lc 17, 17-19) y en otra ocasión a otro samaritano como modelo de caridad (Le 10, 30-37) o a otros paganos como modelos de fe (así, el centurión romano: Mt 8, 10-12 y par de Le). Y si Jesús parece mostrar cierta animosidad frente a la mujer fenicia, pagana, que se acerca a él (Me 7, 24-30), también es cierto que otras palabras y actitudes de Jesús le muestran abierto a todo hombre sin discriminación (por lo que cabría admitir un progresivo avance de Jesús en esta cuestión). En la parábola del buen samaritano, que trata de explicar qué significa el «prójimo» de que habla el antiguo precepto del Levítico (19, 18: «amarás a tu prójimo como a ti mis-

(14) J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 59-60.

mo)), Jesús propone como modelo de esa «proximidad» a un samaritano, equiparado a los extranjeros y paganos bajo el punto de vista cultural y ritual, pues no se les permitía el acceso al templo de Jerusalén (15). De este modo Jesús rompe con la interpretación del Levítico, donde la palabra «prójimo» se refería únicamente a los judíos, a los «hijos de tu pueblo» (cf. Lev 19, 18).

ACTITUD DE JESÚS ANTE LOS POBRES

Jesús, el «pobre de Yahvé»

a) *El medio social de la familia de Jesús*

El evangelio pone en boca de Jesús esta afirmación: «Yo soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29). Jesús se cuenta entre los «humildes» de su tiempo; de hecho, vivió la mayor parte de su vida en un ámbito humilde, en un pueblo cuyo nombre es desconocido totalmente entonces. Su familia es, en principio, una familia campesina, de no muchos medios económicos, tal como aparece por la ofrenda que, en el momento de su purificación en el templo, hace María: «un par de tórtolas o dos pichones» (Le 2, 24), que era ofrenda propia de gente pobre (cf. Lev 12, 8). El cántico del Magníficat (aun supuesta la elaboración de la comunidad primera o del propio evangelista) sitúa también a María en el mundo de los «humildes» y nos describe así el marco en el que la familia de Jesús se mueve, al igual que el de su pueblo y sus convecinos: «Dios miró la humildad

(15) J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 366-367. Cf. Jn 4, 9. 20-21.

de su esclava..., derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes» (Le 1, 48. 52). M. Dibelius afirma que en la época de Jesús existían círculos o agrupaciones de pobres, «los humildes del país», que, sostenidos por la esperanza escatológica de la visitación de Yahvé, vivían distanciados, tanto de los fariseos como de los celotas. Jesús procedería de ese ámbito (16).

Nace, en suma, pobre. Aunque los evangelios señalan su ascendencia davídica, en todo caso es de creer que la familia de Jesús no tenía parientes en Belén (que con la tradicional hospitalidad oriental la hubieran acogido), por lo que tienen que acudir al «albergue» (17), donde no había sitio para ellos (Le 2, 7). La mención insistente del pesebre en el que el niño es reclinado y de los pañales (18) en los que María lo envuelve, parecen hablar de los escasos medios disponibles en esos momentos. En el entorno aparece un grupo de pastores, humildes gentes, uno de los oficios considerados oficialmente como «pecadores» por sospecha de ladrones: *para ellos* («para vosotros») ha nacido (Le 2, 11) y «a ellos» el Señor se les manifestó (Le 2, 15).

En Nazaret, Jesús aprende el oficio propio de un artesano, del que sin duda vive durante su vida oculta. «Tekton» lo lla-

(16) Cf. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1975, 80, nota 23.

(17) Lucas utiliza el término «katalyma». Esta palabra, que vuelve a aparecer otra vez en Le 22, 11 y el paralelo de Me 14, 14 en relación con la última cena, puede traducirse como «estancia amplia» o «sala... grande» (cf. Le 22, 12), dentro de una casa y de la que se distingue (cf. Le 22, 10-11). Estancias semejantes debían de tener los albergues de la época.

(18) Lucas menciona el pesebre tres veces: Le 2, 7. 12. 16; este pesebre podría ser una dependencia del mismo albergue. Dos veces menciona al niño «envuelto en pañales» (Le 2, 7. 12).

ma el evangelio (19), y cuyo trabajo equivalía al de constructor y albañil, así como carpintero y herrero. Jesús aprende el oficio de José, como era usual entonces, ya que la profesión se transmitía de padres a hijos. J. Jeremías señala la costumbre de Jesús de utilizar en sus discursos la imagen de una casa o de un edificio en construcción, de su cimentación, etc., lo que parece indicar sus conocimientos de este trabajo (20). Jesús no era, pues, un jornalero que vivía a merced de un salario eventual, sino que poseía cierta «cualificación laboral» por un oficio que, aunque no diese para mucho, sí le evitaría el vivir sometido a la miseria o a la mendicidad. Y durante algún período de la vida en Nazaret, siendo dos los hombres que trabajaban en casa, Jesús y José, cabe suponer —según algunos— que la familia de Jesús llegaría a aproximarse a la clase media de su época. Ninguna noticia poseemos de tierras o campos pertenecientes a la familia de Jesús; en todo caso, las posesiones serían muy exiguas, pues, posteriormente a la muerte de Jesús, nadie plantea problemas de herencia.

b) La renuncia de Jesús a sus bienes

Alrededor de los treinta años (cf. Le 3, 23) Jesús abandona su oficio y su único medio de vida, así como su familia y su pueblo, y sale a predicar el evangelio del reino. En esta actuación de Jesús habría que buscar la raíz de aquella recomendación que más tarde hará a sus discípulos: abandonar al padre y a la madre, los campos y las tierras, el oficio de pes-

(19) El «hijo del carpintero», dice Mateo (13, 55); o «el carpintero», aplicado directamente a Jesús en Marcos (6, 3).

(20) Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 132, nota 39.

cador y las redes (cf. Me 10, 28-32; Mt 4, 18-22). Jesús repite, por otra parte, en su propia vida el comportamiento de Abrahán, de Moisés y el éxodo del pueblo de Israel en marcha desde lo poseído hacia la novedad de la tierra prometida. En esta renuncia y posposición de su oficio, su casa y su pueblo por causa del reino, que debió de resultar sumamente extraña para sus deudos, habría que buscar la razón de esa especie como de incomprensión por parte de su familia (que dicen: «Está loco»: Me 3, 21; que salen en su búsqueda: Me 3, 31-32) (21). Jesús es consciente de que, por eso, él mismo «es tenido en poco en su patria, entre sus parientes y en su familia» (Me 6, 4).

Al parecer coincide también con los comienzos de la vida pública una renuncia inicial al camino del poder y la gloria humanas, de la fuerza y quizá de la violencia, de lo que nos hablan veladamente las tentaciones (Mt 4, 3-9). Jesús afrontará a lo largo de su vida el retorno constante de esta tentación e irá ahondando su renuncia al poder —hasta al «poder» de sus milagros, en la última etapa de su vida, según Marcos (22) en un camino que le conducirá a la total renuncia y pobreza de la cruz (momento en el que resuena con más fuerza la tentación antigua: si eres Hijo de Dios, muestra tu poder: cf. Me 15, 29-32). Es claro, pues, que la renuncia de Jesús y su situación en el mundo de los pobres es fruto de una opción personal,

(21) Lucas refleja una situación parecida, pero enmarcándola no en la vida pública, sino en la infancia de Jesús: «¿Por qué me buscabais?...Y ellos no comprendieron nada» (Le 2, 48-50), donde aparece la búsqueda de Jesús y la incomprensión de su familia.

(22) Como es sabido, según Marcos, los milagros y las parábolas de Jesús cesan prácticamente al iniciar la subida a Jerusalén (Me 9, 30). Poco antes, en torno a la confesión de Pedro, Jesús empieza a hablar de la pasión y la muerte.

voluntaria y constantemente repetida frente a la tentación, también constante, del poder humano.

Al abandonar Nazaret, su casa y su oficio, Jesús se convierte en un marginado. El evangelio nos habla de que al principio moraba en Cafarnaún (Mt 4, 13), en la casa de Simón Pedro (Me 1, 29; 2, 1), a donde suele retornar después de sus correrías por los parajes cercanos (Me 3, 20; 9, 32). En otras ocasiones, más alejado de su tierra, «no encuentra donde reclinar su cabeza» (Mt 8, 20; Le 9, 58) (23).

En su constante caminar, Jesús está a merced de la hospitalidad de los demás y de la generosidad de su ayuda. Esta acogida se da a veces: Jesús recibe alojamiento (cf. Le 10, 58) o es invitado a comer (Le 11, 37 o 14, 1) y acepta otras ayudas (Le 8, 3). Pero en otras ocasiones es mal recibido, no se le otorga la acogida que solicita y tiene que irse a otra aldea (cf. Lc 9, 52-53-56).

Durante su estancia en Jerusalén, Jesús no tiene al parecer allí morada estable, pues tiene que pedir prestada una sala para celebrar la última cena. Los evangelios nos dicen varias veces que al atardecer salía de la ciudad e iba a pernoctar a Betania, a algo más de una legua de camino (Me 11, 11-12. 19; 14, 3; Jn 12, 1 habla de la casa de Marta y María, familia amiga de Jesús, según Jn 11, 3). Al final de su vida quedan como única herencia material sus vestidos y una túnica inconsútil que se reparten los soldados (un dato en el que coinciden los cuatro evangelios: Me 15, 25 y par) y es enterrado en un sepulcro prestado por José de Arimatea.

(23) Este texto pertenece a la «fuente Q» o de los «logia», que recoge los elementos más antiguos de la tradición evangélica. Cf. A. POLAG. *De Christologie der Logienquelle*, Neukirchen, 1977, 74. 107.

Mientras Jesús vivió en Nazaret debió de utilizar dinero como salario de su trabajo. No obstante, por los datos del evangelio, parece que durante su vida pública Jesús prescindió voluntariamente del uso personal del dinero (24). En cierta ocasión en que le exigen el pago del impuesto no dispone de la moneda que se le pide (en Cafarnaún: Mt 17, 24-27). Otra vez, ya en Jerusalén, tendrá que pedir prestado un denario («y se lo trajeron») ante la pregunta de si es lícito o no pagar el impuesto al César (cf. Me 12, 15-16). Todo lo que poseía el grupo se guardaba en una bolsa común, confiada a Judas (Jn 12, 6), y de la que se sacaba el dinero para comprar lo más necesario o para «dar algo a los pobres» (Jn 13, 29; cf. Jn 12, 5) (25). Por otra parte, los recursos debían de ser escasos y el sustento del grupo bastante frugal, pues, en un momento dado y lejos de ciudad habitada, la comunidad de Jesús no disponía más que de cinco panes y dos peces para comer todos (cf. Me 6, 38, dato en el que concuerdan también Mateo y Lucas); y en otra ocasión semejante parece que las provisiones se reducían a siete panes y algunos pececillos (cf. Me 8, 5. 7 y Mt 15, 34), lo que no es mucho.

Desde esta forma de actuar puede entenderse el consejo que Jesús da a sus discípulos: «Habéis recibido gratis, dad gratis» (Mt 10, 8-10), y el encargo de que «no tomasen

(24) Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 136.

(25) J. JEREMÍAS cita un dicho rabínico según el cual «aun el pobre que vive de limosna ejercita la beneficencia»: esta solidaridad, propia de los mendigos de aquel tiempo que necesitan también de las limosnas para poder ejercitar ellos mismos la beneficencia, es la que Jesús realiza recibiendo ayuda y limosnas de otros (cf. Le 8, 3) y a su vez dando también limosna (cf. Jn 13, 29). Véase J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Ustella, 1979, 195, nota 234.

nada para el camino más que un bastón, ni pan, ni alforja, ni dinero...» (Me 6, 8 y Le 9, 3). Así como el comportamiento de los primeros discípulos, que «todo lo tenían en común» (cf. Act 2, 44s; 4, 34s; 5, 3), donde se refleja sin duda el comportamiento del propio Jesús y la comunicación de bienes que los discípulos vivieron antes a su lado. Tampoco los apóstoles Pedro y Juan llevan «oro ni plata» que poder dar al mendigo ante la Puerta Hermosa del templo (Act 3, 6). De igual modo, la dependencia de Jesús de la acogida gratuita y la hospitalidad de los demás, se refleja en la recomendación que hace a sus discípulos: «En cualquier casa que entréis... comed y bebed de lo que os sirvieren» (Le 9, 4; 10, 7-8), así como en el anuncio de la posibilidad de un rechazo (Le 10, 10); acogida y rechazo que Jesús sintió en propia carne y de los que, una vez vividos, habla a sus discípulos.

Jesús y los pobres

a) *La situación irredenta de los pobres y los pecadores*

En el mundo en el que Jesús vivía, los pobres y los pecadores se encontraban en un callejón sin salida: no había

(26) Este término tenía un sentido amplio: dice J. JEREMÍAS que «la calificación de prostituta se aplicaba a la prosélita, a la esclava liberta y a la desflorada (por ejemplo: la prisionera de guerra)» (*Jerusalén en tiempos de Jesús*, 174). La mujer prosélita era aquella que desde el paganismo se incorporaba al pueblo de Israel, pero «toda pagana, incluso una esposa, era sospechosa de haber practicado la prostitución» (ibíd., 335). Hasta este extremo llegaban a veces los juicios a priori sobre las personas que las situaban de antemano en un marco y en una clase determinada.

posibilidad humana de solución o de redención para ellos. Teóricamente, por ejemplo, las prostitutas (26) podrían liberarse de su culpa y de su situación a través de un complicado proceso de arrepentimiento, de purificaciones y expiaciones. Pero esto costaba dinero; dinero que, además así ganado, era considerado también sucio e impuro. Al recaudador se le exigía que abandonase su profesión y su medio de vida, y restituyese; algo que resultaba bien difícil. Otros tenían que abandonar antes su oficio impuro para poder ser aceptados ante los ojos de la ley de Yahvé. Los iliteratos y analfabetos tendrían que someterse a un proceso de instrucción para conocer y poder cumplir luego las complicadas leyes de la pureza ritual (prescripciones que inicialmente estaban pensadas para los sacerdotes en el templo y que luego los fariseos elevaron a norma general, preceptiva para todo el pueblo) (27).

Así, los pobres y los pecadores consideraban su situación como una suerte fatal, una especie como de inexorable predestinación a la desgracia. Ser pobre o pecador era ser cautivo o prisionero de un irremediable destino, de unas cadenas que no podrían romperse. Ellos sabían muy bien que jamás serían aceptados por la «gente respetable»: eran unos «malditos» (Jn 7, 49). A todo ello se añadía a veces la soledad y la marginación totales, ya que en ciertos casos de enfermedad o impureza tenía lugar la expulsión de la comunidad (por ejemplo: los leprosos; cf. también Jn 9, 22. 34-35 y 12,42; 16,2). Pero los pobres no sólo eran conscientes de no ser aceptados por los hombres, sino de que, además, dada la rígida estructura teocrática de Israel, sus nombres no estaban escritos en el

(27) Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 271-273.

«libro de la vida», no eran del agrado de Dios ni había para ellos salvación.

El sufrimiento de estas gentes —más moral que físico, muchas veces— adoptaba a menudo la forma de una profunda frustración, de una ansiedad o un complejo de culpa, de las que no era fácil encontrar liberación. Además de la enfermedad física, ligada con frecuencia a su pobreza, los pobres eran también propensos a otras enfermedades psíquicas como la angustia y la demencia (28).

Desde esta situación se comprende lo que significará para estas personas el que alguien se acerque con autoridad a ellos «y extendiendo su mano les toque» (cf. Me 1, 41), diciéndoles: quiero, sé limpio, o perdonados quedan tus pecados (cf. Me 2, 5; etc.), o vuestro es el reino de Dios; es decir: Dios está cerca de vosotros, en contra de lo que creáis, Dios se alegra más por un pecador que se convierte que por todos los justos (cf. Le 15, 10) y tiene complacencia en que no se pierda ninguno de estos más pequeños (cf. Mt 18, 14). Y todo esto dicho sin exigir, en principio, nada previo (algún sacrificio en el templo, una expiación o una purificación ritual previa), sino únicamente la conversión del corazón. Es la aceptación bondadosa, gratuita, inmerecida de Dios, que acepta al hombre desde la situación concreta en que se halla, desde la situación de su pobreza y desamparo radical. Ésta es la liberación que Jesús va a aportar: una liberación en toda su densidad y hondura religiosa a la par que humana.

(28) Algunos síntomas de este tipo podrían estar detrás de ciertos casos de posesión diabólica. Cf. A. NOLAN, *Jesús before Christianity*, Londres 1977, 24 ss. De forma asequible, este autor estudia también detenidamente la aproximación de Jesús al mundo de los pobres.

b) Jesús se siente llamado a predicar la buena noticia a los pobres

Jesús formula de este modo su misión: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ungió, me envió para anunciar la buena noticia a los pobres, para pregonar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista, para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor» (Le 4, 18-19). A continuación, Jesús habla del cumplimiento en él de «esta escritura que acabáis de oír» (Le 4, 21).

Este pasaje es fundamentalmente una cita de Is 61, 1, que en su tenor original se refiere a la liberación del pueblo cautivo y oprimido en el exilio. Pero la cita de Isaías sufre en Lucas ciertos retoques importantes en su referencia a Jesús. Cabe destacar, en primer término, la insistencia en la libertad o liberación gratuita. El término griego utilizado es «afesis», que significa condonación, perdón o amnistía y consiguiente liberación de la cautividad. En el texto de Lucas esta palabra aparece por dos veces, aunque para esto haya sido preciso introducir en la cita de Is 61, 1 otra cita tomada de Is 58, 6 («para poner en libertad a los oprimidos»); de este modo se habla no sólo de «anunciar» la libertad a los cautivos, sino también de «poner en libertad», liberar a los oprimidos; liberación real, efectiva, que no aparecía en Is 61, 1 y que responde a la situación concreta en que vivían los pobres. En segundo lugar, la cita de Is 61, 1 se detiene inopinadamente —en Lucas— antes de llegar a su final. Isaías termina así: «para anunciar un año de gracia del Señor \ un día de venganza de nuestro Dios». Lucas suprime esta mención al «día de la venganza» y destaca, en cambio, el «año de la gracia»: ahí es donde radica pre-

cisamente la buena noticia (29), pues los pobres habían vivido ya demasiado el clima adusto de la ira y la «venganza»; ahora les será anunciado, a ellos los primeros, el mensaje y la actuación de la compasión y la misericordia. En tercer lugar, en la cita de Lucas aparece un claro hálito universalista: el pasaje de Is 61, 1-3 acaba refiriéndose a la corona otorgada «a los afligidos de Sión». Jesús, según Lucas, prescinde también en su lectura de esta referencia a «los pobres de Sión», judíos, para mantenerse en un nivel que desborda el ámbito concreto de Israel. Es en esa situación de pobreza, de enfermedad, de opresión y de cautividad, donde se manifiesta al máximo la igualdad y la universalidad de lo humano, y es ahí también donde se va a manifestar la universalidad del Dios de Jesucristo. La adversidad iguala a los hombres que la padecen. Y es en la «parcialidad» de Jesús respecto al mundo de la adversidad y el sufrimiento humanos donde va a surgir el mejor signo de la totalidad y la universalidad de su misión, al acercarse a ese terreno de lo «humano profundo».

El segundo pasaje que nos refleja la misión de Jesús es Le 7, 22 (y paralelo de Mt 11, 5) (30): «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia la buena noticia; y bienaventurado el que no se escandalice de mí». Este pasaje

(29) J. JEREMÍAS llega a afirmar que la omisión de la «venganza» es la razón por la que sus paisanos de Nazaret se «escandalizaron» de Jesús y le rechazaron (cf. Le 4, 28), a la vez que se admiraban (o se extrañaban) de sus «palabras sobre la gracia» (cf. Le 4, 22); véase *Las parábolas de Jesús*, 263, nota 547, y, del mismo autor, *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid, 1974, 61-64.

(30) Según A. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle*, 36-38, el texto de Le 7, 22 forma parte de la primitiva «fuente Q»; cosa que no sucede, en cambio, o al menos no está tan claro respecto al tenor actual de Le 4, 18-19 (ibíd., 156-157).

es una cita libre de Is 35, 5-6 (donde se habla de ciegos, sordos, cojos y del surgir de las aguas fertilizantes en el desierto); Is 29, 18-19 (donde se habla de sordos, ojos ciegos, pobres) e Is 61, 1-2, ya citado. Pero en Lucas aparece una referencia a los leprosos y los muertos, que no se encontraba en las citas de Isaías. «Su mención por parte de Jesús significa que el cumplimiento sobrepasa con mucho a todas las promesas, esperanzas y expectativas» (31). Según un dicho judío, «cuatro pueden compararse a un muerto: el parálítico, el ciego, el leproso y el que no tiene hijos» (32). Pues bien, Jesús se siente llamado a este mundo de los pobres hasta el punto de prometerles el reino, y prometérselo de forma exclusiva. J. Jeremías insiste en que el «Vuestro» (Le 6, 20) o «de ellos (Mt 5, 3) es el reino» —en la primera de las bienaventuranzas— debe ser traducido: «el reino pertenece *únicamente* a los pobres». Según el mismo autor, la misma idea se repite respecto de los pecadores: «no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (Me 2, 17) equivale a la salvación no es para los gustos» (término con el que se designaban a sí mismos los fariseos; fariseo significa «separado»), para los que cumplen exteriormente la ley, sino para aquellos que la desconocen y la omiten sin culpa (los simples e incultos: Mt 11, 25; los niños: Me 10, 14; y los humildes como ellos: Mt 18, 3). Jeremías alude finalmente a Mt 21, 31: «los publícanos y las meretrices se os adelantan en el reino de Dios», y que él traduce así: «los publícanos y las meretrices entran en el reino de Dios, pero vosotros no» (33).

Esta postura de Jesús es tanto más sorprendente cuanto que la sociedad de su tiempo infravaloraba a los enfermos y los

(31) J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 129.

(32) J. JEREMÍAS, *ibíd.*, 128.

(33) J. JEREMÍAS, *ibíd.*, 142-143.

pobres. Algo que se refleja claramente en las Reglas de la Comunidad de Qumran, que excluyen del ingreso en la comunidad a «los necios, dementes, simples, idiotas, ciegos, tullidos, cojos, sordos y menores; ninguno de ellos puede ser incorporado a la comunidad, pues los ángeles santos moran en medio de ella» (34). Lo extraño es la razón que se da para esa exclusión: el que Dios (sus ángeles) moran en esa comunidad de santidad. El contraste con la actuación de Jesús es bien patente. En cambio, Jesús habla de su misión a los pobres con verdadero júbilo: ante la constatación de que tanto el Padre como él se manifiestan a los pobres y sencillos «se sintió inundado de gozo en el Espíritu» y señaló «dichoso» ese momento (Le 10, 21. 23).

Cuando Jesús se refiere a los pobres no habla sólo de uña pobreza teórica, sino real. Así, elige a sus discípulos de entre el pueblo sencillo y hasta de entre los pecadores (un publicano). Y exige el abandono del padre o la madre, las casas y los campos (Le 14, 26-27 y par de Mateo; Mt 19, 28-29 y par de Marcos y Lucas), hasta el punto de que «el que no renuncia a todos sus bienes» no puede ser discípulo suyo (Le 14, 33). Al joven rico, Jesús le pide que venda cuanto tiene, lo dé a los pobres y luego que le siga (Me 10, 21 y par de Mateo y Lucas): en este caso hay una clara

(34) Así, en el «Documento de Damasco» XV, 15-17, en J. CARMIGNAC y otros, *Les Textes de Qumran*, París, 1963, tomo II, 184. Otro pasaje parecido puede encontrarse en la «Regla de la Congregación» II, 3-9, según la cual no pueden «ocupar un lugar en medio de la congregación: ninguno golpeado en su carne (leproso), inútil en sus pies o sus manos, cojo, ciego, mudo o tullido, o golpeado en su carne de forma visible a los ojos, o el anciano vacilante incapaz de mantenerse en pie en medio de la congregación de los notables, porque los ángeles de santidad están en su congregación» (ibíd., tomo II, p. 22). Pasajes semejantes pueden encontrarse también en la «Regla de la Guerra» VII, 4-6 (ibíd., tomo I, 103) y en el «Florilegio» I, 4, donde se menciona además a los bastardos e inmigrados (ibíd., tomo II, p. 281).

contraposición entre riqueza real existente («tenía muchos bienes») y una pobreza real exigida («vende cuanto tienes»). El evangelio insiste en que los discípulos, al seguirle, «lo dejaron todo» (Le 5, 11. 28; las redes, la barca y al padre: Mt 4, 20. 22 y par de Marcos; todas las cosas: Mt 19, 27 y par de Marcos y Lucas).

Jesús habla de lo difícil que le será a un rico entrar en el reino de Dios (Me 10, 24-25 y par de Mateo y Lucas). La mala utilización de la riqueza —es decir: el no ponerla al servicio de los pobres— es causa suficiente para impedir al hombre la entrada en el reino. Es característico de Lucas el situar en mutua contraposición la riqueza y la pobreza. Tiene que haber una simbiosis, una mutua comunión entre el rico y el pobre; el querer atesorar sólo para sí, olvidándose del hermano más pobre aleja al hombre del reino. Esta idea se manifiesta ya en las bienaventuranzas en Lucas, pero también en la parábola del rico Epulón, que nos ofrece un claro paralelismo con las bienaventuranzas. La parábola viene a ser como una «puesta en acción», una dramatización, de las bienaventuranzas, a la vez que un comentario y una explicación de las mismas. En ella se nos muestra a Epulón, «hombre rico, vestido de púrpura y lino, que celebraba espléndidos banquetes» frente al pobre Lázaro, que deseaba saciarse de lo que caía de la mesa del rico (Le 16, 19-21); mientras las bienaventuranzas nos hablan de «los ricos», «los que están saciados ahora» frente a los «pobres» y «los que tienen hambre y serán saciados» (Le 6, 21. 24-25). La parábola dice que el rico recibió bienes en la vida y el pobre males, por lo que ahora —en el «seno de Abrahán»— el pobre es consolado y el rico atormentado (Le 16, 25), a lo que responde en las bienaventuranzas «los que lloran ahora, reirán» y «los que tienen consolación, tendrán duelo y llorarán» (cf. Le 6, 21, 24.25). La recompensa de los pobres será grande en los cielos (35). Por otra parte, la parábola del

rico Epulón y el mendigo Lázaro se sitúa en claro paralelismo también con la entrada en el reino del juicio final de Mateo (Mt 25, 31-46). En este caso aparece asimismo el pobre como piedra de toque para la salvación: el acercarse al pobre es acercarse a Cristo y a su reino, y el alejarse de aquél es alejarse de éste. Mateo, pues, como Lucas, equipara la atención a los pobres con la salvación escatológica. La diferencia entre Mateo (25, 31-46) y Lucas (16, 19-26) está en que el primero insiste principalmente en la dimensión escatológica, futura, del reino; mientras que Lucas, a través de la intensa dramatización de una parábola, realiza una transposición de lo escatológico a lo parenético proyectando el futuro sobre el presente y exhortando al recto uso de la riqueza y acentuando así» el aspecto ético (36).

c) *La aproximación de Jesús a los pobres en sus hechos: los milagros y las comidas con los pecadores*

Los milagros de Jesús, signos de la presencia anticipada del reino, no son meras acciones de Jesús realizadas «ante» la gente. Jesús no es un prestidigitador que, cara al gran público, trata de demostrar su poder, su sabiduría o su fuerza. El no necesita ni quiere demostrar nada. Lo único que trata de «demostrar» o de hacer presente en el mundo, a través de esos signos, es el amor, la compasión, la misericordia tanto suya —del propio Jesús— como del Padre celestial, que así reina ya entre los hombres. Por eso los milagros no son realizados, «ante» alguien, sino «para» alguien, en beneficio de alguien. Y estos beneficiarios son

(35) Coinciden ambos pasajes también en la referencia a los profetas (cf. Le 6, 23. 26 y 17, 29-31) y en una serie de términos que aparecen en ambos casos: piojos, plousios, jortadsein, paraklesis.

(36) Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 56. 60.

siempre los pobres, los necesitados, y no los ricos ni los poderosos: Jesús no hace «signo» alguno ante Caifás o Pilatos o Herodes (aunque éste «buscaba manera de verle», porque «oyó todo lo que hacía y estaba perplejo»: Le 9, 7-9; «esperaba verle hacer algún prodigio», expectativa a la que Jesús no respondió, mereciendo el desprecio del propio Herodes: Le 23, 8-9) (37).

Un gesto semejante, esta vez cara a los pecadores, gesto de acercamiento y de compasión, es el que Jesús realiza al invitarles y comer a veces con ellos. El evangelio destaca con frecuencia esta *comunidad de mesa con los pecadores*, así como el escándalo que produce. Los fariseos y los escribas le reprochan: «Éste acoge a los pecadores y come con ellos» (Le 15, 1-2) y llegan a llamar a Jesús «comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 9 : Le 7, 34, pasaje muy cercano a la realidad misma de Jesús; cf. también Mt 9, 10-13 y par de Marcos y Lucas). La actitud de Jesús para con los pecadores aparece también en algunas parábolas que nos hablan de la invitación a un banquete (que es anticipación del banquete escatológico del reino) dirigida a los pobres («pobres, tullidos, cojos y ciegos»: Le 14, 21s y par de Mateo; cf. también Le 14, 12-13), pues los invitados no aceptaron la convocatoria. Pero hay también una serie de parábolas que no van dirigidas a los pobres, anunciándoles la salvación, sino que tratan de dar respuesta a aquel reproche de los «justos» que se escandalizan de su actuación con los pobres y los pecadores, y en las que Jesús trata de justificar su actuación: tales son la parábola de la oveja y la dracma perdidas y la del hijo pródigo (Le 15), la de los dos deudores

(37) Véase también afirmaciones semejantes en Mt 14, 1-2 y Me 6, 14-16: estas referencias aparecen en un contexto de milagros realizados anteriormente: del «poder de hacer milagros» de Jesús.

(Le 7, 40 s.), la del fariseo y el publicano (Le 18, 9-14) y la de los dos hijos enviados a la viña (Mt 21, 28-32). Estas parábolas tratan de responder a los que murmuran: acoge a los pecadores y come con ellos, y de dar una explicación y una razón de su propio comportamiento (38).

La comida era en aquel ambiente la mejor expresión de comunión y de fraternidad, e implicaba una oferta de paz y de confianza, y era signo de perdón y reconciliación. Pero en el caso de Jesús la comida no sólo es expresión de confraternización humana, sino también de comunión con Dios y signo del reino y la futura alegría mesiánica: por eso es frecuente en estas comidas una palabra o un gesto de perdón de Jesús (a la mujer pecadora: Le 7, 36-49, que probablemente aparece en Mt 26, 6 y par de Marcos y Juan bajo el nombre de Magdalena; a Zaqueo: Le 19, 1-10). Las comidas de Jesús son, pues, un signo sensible, una como visualización de las mismas bienaventuranzas: en este compartir de Jesús con los pecadores su mesa y su vida misma, el reino de Dios ha llegado ya a los pobres, «es» ya de ellos (39).

d) *El acercamiento de Jesús a los pobres hace de él, a veces, un marginado*

La actitud de Jesús para con los pobres tiene para él consecuencias graves: desprecio, marginación en ciertos ca-

(38) Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 153-179, sobre todo 153-154 y 179.

(39) Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 140-141. Sobre la relación de Jesús con los pobres, véanse datos interesantes en G. BOMKAMM, *Jesús de Nazaret*, 133-148, así como J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, Madrid, 1974, 87-114.

sos, pobreza, persecución y muerte. No parece que Jesús estuviese encarcelado en algún momento, como el Bautista lo estuvo (Le 3, 20), pero sí hubo que llevar en ciertos momentos una vida al margen de la sociedad.

El primer pasaje que nos habla de una marginación de Jesús es aquel en el que se nos cuenta cómo Jesús «extendió su mano y le tocó» a un leproso para curarle (Me 1, 40-45). Una vez divulgado este hecho «ya no podía entrar manifiestamente en ninguna ciudad, sino que se quedaba fuera, en lugares desiertos...» (v. 45). Jesús correrá la misma suerte del leproso, por haberle tocado y haberse aproximado a él: «impuro, habitará solo: fuera del campamento tendrá su morada» (Lev 13, 46) (40).

También en otras ocasiones aparece Jesús «arrojado» o «expulsado». Sus paisanos de Nazaret «le arrojaron fuera de la ciudad» e intentaron apedrearle (Le 4, 29), precisamente a causa de los milagros obrados en Cafarnaún para los enfermos y los pobres (Le 4, 40-41).

A veces aparece como un prófugo y tiene que huir a lugares alejados o desiertos, porque es perseguido. La persecución por parte de Herodes, en Galilea, parece un hecho (Le 13, 31-33). Mateo hace notar asimismo, en relación con Herodes, cómo en cuanto Jesús oyó la noticia de la muerte de Juan el Bautista tuvo que huir y «se alejó de allí en una barca a un lugar desierto y apartado» (Mt 14, 13). El cuarto evangelio recuerda cómo al final de su vida se le busca para prenderle (Jn 7, 30. 32. 44; 8, 20), «pero él se escapó de sus manos» (Jn 8, 20). Entonces «ya no andaba en público entre los judíos, sino que se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada

(40) F. MUSSNER, *Die Wunder Jesu. Eine Einführung*, Munich, 1967.

Efrén, y allí moraba con sus discípulos» (Jn 11, 54). Por lo que los príncipes de los sacerdotes y los fariseos, que sin duda le habían perdido la pista, «dieron órdenes de que, *si alguno supiese dónde estaba*, lo denunciase, para apresarle» (Jn 11, 57). Estos datos de Juan, aunque tardíos, concuerdan con los sinópticos en parte y pueden reflejar bien la realidad histórica.

Desde esta situación existencial de Jesús, marginado y prófugo, perseguido y ya en la práctica condenado a muerte, puede entenderse bien esa actitud de honda comprensión hacia personas que corren una suerte parecida a la suya: «los expulsados de la sinagoga» (como el ciego de nacimiento, «al que echaron fuera», y con el que Jesús, al saberlo, se hace el enconradizo: Jn 9, 22. 34-35) o hacia un condenado a muerte: la mujer adúltera que iba a ser lapidada inmediatamente (Jn 8, 1-11, aun siendo este pasaje discutido). Probablemente la comunidad primera recuerda todas estas situaciones de Jesús cuando habla de «la forma de esclavo» que él asumió (Flp 2, 7), así como de «la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8, 9).

LAS RAZONES DEL COMPORTAMIENTO SINGULAR DE JESÚS CARA A LOS POBRES

La compasión de Jesús y su caridad

«Se le conmovieron las entrañas», dice el Evangelio a veces de Jesús. Esta expresión (41) aparece siempre vinculada a

(41) En el griego del Nuevo Testamento «splagñidseszai», infinitivo derivado del sustantivo «splagjna», que significa: vísceras, entrañas.

situaciones de pobreza, de necesidad o de dolor humano, que despiertan en Jesús un profundo sentimiento de conmiseración a la vez que de afecto entrañable. Es el evangelio de Mateo el que más emplea este término (5 veces); en Marcos aparece 4 y en Lucas, 3 veces.

Jesús experimenta este sentimiento ante la gente sencilla que a él se acerca: «Viendo a las turbas, se le enternecieron las entrañas, pues andaban deshechos y echados por los suelos como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9, 36 y par de Marcos); gentes que, en otro momento, «hace tres días que no se apartan de mi lado y no tienen qué comer, y no quiero despedirlos en ayunas no sea que desfallezcan por el camino» y hacia los que siente también compasión entrañable (Mt 15, 32 y par de Marcos: en la segunda multiplicación de los panes, pero de modo igual también en la primera multiplicación: Mt 14, 14), Jesús experimenta este mismo sentimiento de honda compasión ante un leproso (Me 1, 45) (42) y ante los ciegos de Jericó («con las entrañas conmovidas, tocó sus ojos»: Mt 20, 34), o ante el dolor de la viuda de Naim: «Se le conmovieron las entrañas por ella y le dijo: no llores» (Le 7, 13).

Las demás ocasiones nos muestran circunstancias semejantes a éstas: la compasión que pide a Jesús el padre del niño epiléptico (Me 9, 22). Y en boca de Jesús, donde bajo el manto de la parábola él describe sus propios sentimientos o los de su Dios: así, el señor que, compadecido, condona toda la

(42) Según la mejor lectura: cf. J. M. BOVER-J. O'CALLAGHAN, *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, 1977, 182 *ad locum*; lo mismo la edición de E. Nestlé-K. Aland y la de J. M. Bover; frente a algunas traducciones como la de Nácar-Colunga, que traduce aún «irritado» siguiendo la variante «orgiszeis».

deuda del siervo (Mt 18, 27), o el padre del hijo pródigo, quien al ver a éste «se le enterneció el corazón» (Le 15, 20). Lo mismo se afirma del buen samaritano (Le 10, 33), que es figura de Jesús.

La misma compasión aparece en ese interés de Jesús por infundir valor; por rescatar al hombre del dolor o del miedo, en expresiones como «no llores» (cf. Le 7, 13; 8, 52; 23, 28), «no temas» o «no temáis» (Me 5, 36; 6, 50; Le 12, 7; 12, 32), «no seáis tímidos» (Me 4, 40), «no os inquietéis», «no os preocupéis» (Mt 6, 25-34). La función de Jesús es curar, sanar (términos que aparecen 8 veces en Lucas), y él se presenta bajo la imagen del médico que realiza la curación (Me 2, 17 y par de Mateo y Lucas; cf. también Le 4, 23).

El valor del hombre por el mero hecho de ser hombre

No es un mero sentimentalismo romántico lo que late tras la actitud de Jesús en favor de los pobres, sino algo más profundo. No se trata de idealizar la pobreza en lo que ésta tiene de mera carencia, debilidad o necesidad humana, sino de arrancar al hombre de esa situación; y hacerlo precisamente a través de la solidaridad, el desprendimiento y la ayuda de los otros hombres, que así se convertirán en hermanos. Jesús, pues, busca una comunidad, un misterio de comunión, donde los hombres sean «próximos» los unos a los otros, donde sobre todo los que más tienen se aproximen a los más desvalidos, y en el amor y en la solidaridad voluntaria intenten superar y liberar de la pobreza a los que menos tienen, a la vez que éstos liberan también de esa terrible pobreza humana que es el egoísmo a los que más poseen.

Para Jesús lo importante es el hombre en sí mismo; él es el supremo valor al que hay que subordinar todos los demás valores. Lo que da valor al hombre no es su «status» o su prestigio social, sino el mero hecho de ser hombre: vale por lo que es, no por lo que de hecho tiene. Y el trato de Jesús con personas más ricas, que tampoco son excluidas de su trato, no es en razón de lo que poseen ni de su prestigio o importancia social, sino de que son «gente» sin más, de que son también hombres, y sólo en cuanto tales tienen acceso a Jesús. Jesús sustituye así el valor mundano del prestigio por el valor divino de la persona en cuanto ser humano e imagen de Dios. Por ello Jesús muestra una confianza extrema, utópica, en el hombre, en todo hombre; estaríamos tentados a decir que confía demasiado en el hombre, en sus posibilidades y en sus recursos.

De este modo, la atención de Jesús a los pobres no es un signo de debilidad, como quería Nietzsche, sino más bien un signo de fortaleza y de apertura hacia el futuro: se trata de inspirar una esperanza nueva, de hacer recobrar al hombre la confianza en Dios y desde aquí la confianza en sí mismo, de orientarlo y abrirlo hacia su propio futuro y al futuro del mundo, de romper cadenas y abrir callejones sin salida y de situar al hombre en el camino de la liberación y de la superación. Pero sin que se trate tampoco de crear un «superhombre», sino una «humanidad nueva», donde desde la solidaridad y la fraternidad el hombre sea verdaderamente lo que él es, lo que él debe ser: humano. Esta liberación es una liberación material a la vez que espiritual; la superación de la pobreza a través de una nueva solidaridad, el infundir fuerza a los débiles y esperanza a los desesperanzados y la nueva comunión y comunidad que todo esto implica, son ya para Jesús signos claros de la presencia del reino.

¿Fue Jesús un revolucionario social? Se ha dicho a veces que la ética de Jesús fue una ética puramente individualista, ajena a toda renovación social o socio-política. Jesús habría intentado una renovación de la persona, no de las estructuras sociales de su tiempo: lo cual conduce a una espiritualización o mera interiorización de todo el mensaje evangélico. Pero nada más ajeno a la pretensión de Jesús. Es verdad que la sociedad de aquel tiempo y sus estructuras eran bastante diferentes de las estructuras de la sociedad moderna, pero hay datos que nos permiten afirmar que Jesús no sólo intentó solucionar —en una actitud de compasión romántica— unos casos concretos, individuales, de pobreza o de marginación que iban saliendo al paso. No; él buscaba un nuevo estilo de vida, una sociedad y una comunidad nueva en la que la pobreza como realidad social y no sólo individual fuese superada por unas nuevas relaciones interhumanas más justas y más solidarias. Señalemos tres de estos datos fundamentales. En primer término, el «año de gracia» que Jesús viene a traer (Le 4, 19). Este año de gracia no se refiere a un hecho individual, sino a una institución social que formaba parte de la estructura de la comunidad de Israel: es el año jubilar que cada 50 años permitía el rescate de las propiedades por parte de sus antiguos dueños, muchas veces empobrecidos por la venta de sus bienes o los empréstitos sobre ellos y que alcanzaba su cota máxima en la recuperación de la libertad personal (en casos de extrema necesidad en que se había llegado a vender la propia persona como esclavo para poder sobrevivir) (cf. Lev 25, 23-55 y v. 39 s., donde se contempla el rescate de la propia persona). La razón de la existencia del año jubilar es la siguiente: «Las tierras no se venderán a perpetuidad, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío peregrinos y ex-

tranjeros» (Lev 25, 23). Algo semejante puede decirse del año sabático (cf. Lev 25, 1-7), que debía celebrarse cada 7 años. Aunque estas instituciones parece que nunca llegaron a cumplirse debidamente en Israel (43), Jesús intenta no obstante implantar un nuevo año jubilar (que parece que se había celebrado uno o dos años antes del comienzo de la vida pública de Jesús: el año 26 ó 27 de la era cristiana), en el que las cosas retornen a su situación y pureza originales: a las manos de Yahvé, el verdadero dueño, y desde ellas a las manos de los pobres. Es, pues, el retorno a una situación social en la que se superen al máximo posible las diferencias entre los hombres y en la que se pregona «la libertad por toda la tierra, para *todos* los habitantes de ella» y en la que «cada uno de vosotros recobrará su propiedad, que volverá a su familia» (Lev 25, 10). El año de gracia del Señor implica, pues, una liberación social, y no sólo individual, de la esclavitud, de la miseria y de la pobreza en todos sus niveles (44). En segundo lugar están las referencias de Jesús al reino en relación con los pobres, y que nos hablan asimismo de una colectividad, de un nuevo pueblo y una nueva humanidad. Un reino que se promete ya como una realidad inicialmente presente y que se concretará en una comunidad nueva aquí en la tierra. En tercer lugar, Jesús pone en cuestión las estructuras frecuentemente opresoras de la sociedad humana, en las que los poderosos «haciéndose llamar bienhechores» oprimen a los humildes «y los dominan con la fuerza». Y él contrapone a esta situación una nueva comunidad de servicio y de ayuda mutua (Me

(43) Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 151.

(44) Cf. también sobre esto J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Teología de cada día*, Salamanca, 1976, 187-196.

10, 42-43 y par de Mateo y Lucas —en la última cena—; cf. también Le 1, 51-53 en el Magníficat).

Jesús actúa así porque Dios es así

a) *El Dios de Jesús*

«Si los profetas preexílicos intervienen apasionadamente a favor de los pobres, no lo hacen por una solidaridad egoísta, pues los profetas pertenecen a una clase acomodada, sino porque Yahvé era particularmente amigo de los pobres» (45). Esto mismo puede decirse del Dios que se manifiesta en Jesús: en la compasión que Jesús muestra se plasma y se refleja la compasión misma de Dios, la «misericordia y la fidelidad» de Yahvé, de las que Jesús está lleno («lleno de gracia y de verdad»: Jn 1, 14). El mismo Jesús fundamenta su actitud en favor de los pobres en el hecho de que Dios también es así y se identifica realmente con el pobre (46), «hace salir el sol sobre los buenos y los malos y hace llover sobre justos e injustos» («sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso», añade Lucas: cf. Mt 5, 45 y Le 6, 35-36). O como más tarde lo expresará la co-

(45) M. STENZEL, art. Pobreza, en J. B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*, col. 829.

(46) Jesús viene a decir: «El amor de Dios para con los pecadores que buscan el hogar paterno es sin límites. Yo obro como corresponde a la naturaleza y a la voluntad de Dios. Jesús pretende, por tanto, actualizar en su proceder el amor de Dios a los pecadores arrepentidos»; así, J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, 163. Y en otro pasaje afirma: «Así es Dios: tan bueno. Y porque Dios es así, por eso soy yo (Jesús) también así, pues obro por mandato suyo y en su lugar» (ibíd., 171; cf. todo el capítulo, pp. 158-179).

munidad primera: «Dios no tiene acepción de personas» (Act 10, 34) (47). Lo cual significa que el Dios de Jesucristo no está solamente al lado de los ricos, ni está siempre de parte de los poderosos o de los que tienen (bienes, autoridad, poder, ciencia...), sino que se sitúa más bien al lado de los que no tienen: «Dios escogió a los pobres» (Sant 2, 5. 6) y «eligió la necesidad del mundo... la flaqueza del mundo... lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada» (1 Cor 1, 27-28), porque él no mira lo que el hombre tiene, sino lo que el hombre es.

b) *¿Dios identificado con el poder?*

Frente a la imagen del Dios de las religiones, donde la divinidad se identifica con la majestad y la gloria, Jesús anuncia y encarna de forma sorprendente a un Dios identificado con la impotencia y la pobreza humanas. Un Dios «consolador de los humildes» (2 Cor 7, 6), que «resiste a los soberbios, mientras da gracia a los humildes» (Sant 4, 6; cf. 1 Pe 5, 5; Le 1, 51-52). Ésta es la gran novedad, la buena nueva de la encarnación: esa nueva sabiduría de Dios que hace

(47) La «acepción de personas» aparecía ya en el Antiguo Testamento como el situarse al lado del poderoso, abandonando al débil y al menesteroso: cf. Dt 10, 17-19; Sal 82, 2-4. Lo que esto significa, lo define bien la carta de Santiago: «No juntéis la fe en Nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas. Porque si entrando en vuestra asamblea un hombre... en traje magnífico, y entrando asimismo un pobre con traje raído, fijáis la atención en el que lleva el traje magnífico y le decís: Tú siéntate aquí honrosamente; y al pobre le decís: Tú quédate ahí en pie... Obráis con acepción de personas, cometéis pecado» (Sant 2, 1-9).

radicar su poder en la locura y en la pobreza de la cruz (1 Cor 1, 17-31). El Dios como poder constituye una de las más antiguas imágenes de la divinidad forjadas por el hombre. En las etapas iniciales de la historia, a merced de las terribles fuerzas cósmicas, de la potencia ciega de la naturaleza, el hombre intuye a Dios como poder soberano y sobrehumano, como fuerza misteriosa e indomeñable. Luego, una vez que la humanidad va recobrando para sí un poder progresivo sobre la naturaleza, por sus primeras técnicas y posteriormente por la estructuración de las nacientes sociedades «urbanas» y el poder inherente a ello, identificará a Dios con la fuerza o el poder humanos, con la grandeza o la potencia de sus ejércitos o con el esplendor y la magnificencia de su autoridad (tal la divinización del rey en Egipto y en las culturas orientales, y más tarde, por su influjo, la del emperador romano). Todas estas imágenes de fuerza y de poder como atributos de la divinidad llevan a definir a Dios como potencia infinita, omnipotencia. Potencia que, naturalmente, el hombre anhela para sí mismo, con la que en vano sueña y que él trata de arrebatarse a la divinidad erigiéndose a sí mismo en Dios —«seréis como Dios» (Gn 3, 5)—. (L. Feuerbach: ¿No será Dios ese perpetuo, ese vano sueño del hombre?). Este deseo primordial del corazón humano será descalificado por la Biblia como «pecado primordial», original, del hombre.

De este Diospoder cabe decir que es un ser distante, sumamente lejano. Tras él late la figura del Juez supremo, que se enfrenta con el hombre como antagonista, como implacable perseguidor y espía de sus actos. O bien aparece bajo el semblante de un Buda impenetrable, cuyas reacciones son imprevisibles.

c) **El Dios de la pobreza y del vaciamiento
(o de la «kenosis»)**

Pero frente a esta imagen de Dios, Jesús presenta, encarna y plasma un nuevo rostro, una nueva imagen de la divinidad: un Dios que no se identifica con los poderosos, sino con los pobres y los humildes de la tierra. Quizá nos resulte tan difícil comprender el misterio de la encarnación porque hemos recaído en la imagen general del Dios de la religión, olvidando la imagen bíblica, sobre todo el Dios de Jesús, que es el Dios de la renuncia y el vaciamiento (de la «kenosis», de la pobreza radical hasta la muerte, del «Dios crucificado») (48). Desde la imagen de un Dios poderoso, lleno de magnificencia y de gloria, solamente Juez y, por ello, antagonista del hombre, situado en los antípodas de su pobreza y su impotencia, es muy difícil comprender la encarnación como auténtica «humillación» o kenosis de Dios. La encarnación en este caso queda reducida a un Dios que por mera compasión — por un mero impulso sentimental— desciende en un momento dado desde su palacio de cristal en las alturas y se limita a revestirse de pobre, aunque él realmente no sea pobre, sino rico. Y, sin embargo, nada más lejano al verdadero concepto de encarnación (que no es un mero «revestirse», sino un «llegar a ser», algo así como un desbordarse de Dios

(48) La «kenosis» de Dios constituyó un problema en la teología protestante a partir del siglo XVI. Véase una historia del problema en K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 172 ss., o en V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, París, 1969, 255-278, o el breve resumen de W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974, 381-401. Barth fue uno de los primeros en intuir la «kenosis» de Dios al hablar de la «obediencia» como el ser propio del Hijo en la Trinidad (cf. *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 42-79).

hacia fuera por comunicación de lo que él mismo es): pues la «kenosis» o el anonadamiento de Dios no es, por la encarnación, una «divina comedia», un lance eventual, una aventura transitoria y efímera de Dios. La encarnación no es — no puede ser— un situarse de Dios al lado de los pobres durante cierto tiempo, de modo provisional o circunstancial, pero sin que él sea realmente pobre, porque en realidad de verdad él no dejó de ser nunca el rico.

En realidad, el misterio de la encarnación implica que Jesús es lo que Dios mismo es, y, viceversa, Dios es lo que Jesús es. Luego Dios —como Jesús— se identifica con los pobres, es pobre. Porque, contrariamente a lo que nosotros creemos, la riqueza de Dios (que se plasma y se encarna en Jesús) no radica en el «tener», en el poseer y en el atesorar para sí, sino en el «dar» —en el «darse»—, en el amar: Dios se define en el Nuevo Testamento como el «rico en misericordia» (Ef 2, 4), donde se nos habla también de «la excelsa *riqueza de su gracia*» que se manifiesta en Cristo Jesús (Ef 2, 7). Dios es rico, pues, no por lo que retiene y guarda para sí —por su «poder» como «tener o poseer»— cuanto por lo que «da de sí», por su amor. Y su omnipotencia no consiste tanto en poderlo todo cuanto en poder darlo todo, o mejor: darse todo y totalmente. El Nuevo Testamento expresa esto mismo al definir a Dios como «amor» infinito (1 Jn 4, 8-11. 16. 19; Jn 3, 1. 16). Y este amor no es sólo la mera compasión por la que él, Dios, toma partido por los pobres, sino que el amor es lo que él es: donación y «vaciamiento» totales —pobreza—; y, por eso, está al lado de los pobres. Así, Pablo puede hablar de «la flaqueza de Dios», de su «debilidad», en donde radica su poder y desde las que «él eligió la pobreza del mundo, el desecho, lo que no es nada, para confundir a lo que es» (1 Cor 1, 25-28).

d) La «pobreza» de Dios y el ser de Dios: la Trinidad

Dios es, pues, en sí mismo un misterio de «kenosis», de vaciamiento radical y, por ello, de pobreza también radical, de amor. No pobreza en un sentido meramente negativo de carencia o privación, de «no ser» (que en Dios no puede darse), sino pobreza en el sentido de entrega —y de la renuncia que esto conlleva—, de darlo todo dándose todo, enteramente. Y es desde esta donación infinita, desde este vaciamiento absoluto que Dios es, desde donde se puede entender el misterio de la Trinidad. Utilizando como ejemplo la experiencia humana, podemos afirmar que la autodonación del hombre, la entrega de sí mismo en beneficio de los otros, la renuncia y la pobreza de uno mismo en el amor, es siempre creadora, vivificadora, personalizadora, y lo es tanto más cuanto más radical y más profunda. Vivificadora y personalizadora, en primer término, del otro, del «beneficiario», al que va originando, creando, haciendo hombre, pues el amor es siempre forjador del ser. La «pobreza» o la «kenosis» propia como donación va así enriqueciendo al otro y haciéndole ser más él mismo. Pero, a la vez, esta misma donación, vaciamiento o «kenosis», esta entrega, personifica igualmente y hace ser más él mismo al que la realiza; es decir, «enriquece», a la vez, al otro y al mismo que se «empobrece» por el otro. Mientras, por el contrario, el egoísmo, la cerrazón sobre sí mismo —la riqueza del tener; en vez de la riqueza del dar— es siempre estéril y esterilizante, conduce a la muerte y dista mucho de todo impulso creador y personalizados. En este sentido hay que entender la palabra del evangelio: el perder la vida —el darla o entregarla generosamente— es recobrarla y ganarla; el conservarla para uno mismo es perderla.

Todo lo dicho hasta aquí es analogía, vaga imagen de Dios. Pero en esta línea habría que situar, creemos, el misterio y la pa-

radoja del ser divino: el empobrecimiento infinito (el amor infinito como donación de sí mismo), es el enriquecimiento infinito, es el ser de Dios. Desde aquí habría que entender el ser de Dios como trinidad, así como la personalidad de Jesús, el Hijo.

En su donación infinita, en el vaciamiento *total* de sí mismo, Dios es forjador de Vida: de ahí surge el Hijo. Este vaciamiento total es algo que en el hombre no puede darse: éste, por su propia imperfección, sólo puede entregar parte de su ser; la donación total equivaldría a la muerte; mientras que en Dios la donación total de sí mismo equivale a la vida y es vivificadora: esta donación total es la vida misma de Dios. Pues bien; así surge el Hijo: de la autodonación *total* del Padre (de la misma «sustancia» o naturaleza del Padre; pero con tal de que esta sustancia no se entienda como el «ser subsistente», cerrado en sí mismo, sino como el «derramamiento», la donación absoluta de su propio ser; es decir, el *amor como ser*). Pero este mismo vaciamiento, amor y donación que está originando —no decimos «creando»— al Hijo es lo que constituye, a su vez, la personalidad del Padre (pues, ¿qué es el «ser Padre» mas que el comunicar, el dar el propio ser?). Todo ello realizado en el ámbito del Espíritu que personifica esta donación, esta corriente de amor y de vaciamiento mutuos, del Padre al Hijo y en el Hijo, y del Hijo en total respuesta y derramamiento, a su vez, en el Padre.

Podemos decir, en consecuencia, que la riqueza de Dios es, paradójicamente, su pobreza: Dios es rico en cuanto don, en cuanto renuncia a sí mismo, en cuanto pura relación (algo que la teología vio siempre muy claro: la relación y sólo la relación es lo que constituye a las personas en la Trinidad: no su ser ensí, sino su ser-fuera-de-sí), en cuanto capacidad infinita de entrega de *todo* lo que se es y lo que se tiene. Y es en esta «kenosis», en esta «pobreza» de su amor como renuncia y vaciamiento radical don-

de consiste la grandeza infinita de Dios, su riqueza y su fuerza, su majestad y su gloria: es en su flaqueza donde está su poder. Todo este misterio de vaciamiento y de «kenosis» es lo que se hace carne en Jesús: no el «ser» de Dios sin más, sino el ser como comunión y comunicación, como amor. Jesús es así la versión humana más depurada y más perfecta de lo que Dios es en sí mismo, y como tal es el Hijo del Padre. Por eso, el «cuerpo entregado y la sangre derramada» hasta la muerte (la mejor definición quizá de lo que Jesús es) no son más que la plasmación en carne, en una existencia humana, de la «entrega» y el «derramamiento» infinitos de Dios «hasta la muerte», que le constituyen en Trinidad, en comunión trinitaria. Sólo que en Dios ese «hasta la muerte» (como expresión de la totalidad y la radicalidad) se traduce paradójicamente por una «plenitud de vida»; y quizá por eso mismo la muerte de Jesús (donde su pobreza, su donación y su «empobrecimiento» por los otros se hace radical y total) se traduce igualmente para él en vida y resurrección. La donación del amor lleva inherente la renuncia y la «muerte»; pero, a la vez, implica la vida, el gozo y la plenitud del ser. Es aquí donde radica, sin duda, la intuición más valiosa de la moderna teología del «dolor de Dios» o del ser de Dios como «Dios crucificado».

Es claro que, siendo así las cosas, todo este misterio de un Dios que se define como amor y no como frío poder (o mejor: cuyo poder radica en su amor; ya que no es rico sin más, sino rico en donación de sí mismo, en «kenosis»), sólo podría manifestarse adecuadamente al hombre a través de «la forma de siervo» (Flp 2, 7). De no ser así, Dios seguiría apareciendo bajo el rostro del esplendor; la gloria y el poder humanos, y el que se revelaría entonces sería el viejo Dios de la religión, pero no el sorprendente, el nuevo semblante del Dios de Jesucristo, el Dios Trino, del que Pablo nos habla con esta ecuación: Amor (Ágape) de

Dios, el Padre; Gracia (Jarís), el Señor Jesucristo; Comunión o comunicación (Koinonía), el Espíritu (2 Cor 13, 13).

Desde este nuevo esquema cabe una respuesta (quizá la única válida) a L. Feuerbach. Es indudable que el hombre puede proyectar fuera de sí, como Dios, sus propios anhelos de grandeza, de poder y de gloria; lo cual es signo de su pobreza e indigencia, de la que él debería tomar conciencia, así como de las posibilidades que laten tras lo humano universal, para asumir las riendas de su propio futuro y superar su situación en vez de proyectarla en los sueños vacíos de una divinidad. Este peligro existe, ciertamente, y se ha hecho, a veces, realidad: la imagen de Dios ha servido con frecuencia para mantener al hombre en un estado de pobreza y de opresión, prestando un indebido respaldo a la autoridad injusta y a la dominación del hombre sobre el hombre. Y, no obstante, lo que ya no parece tan fácil es que el verdadero Dios de Jesucristo, el Dios de la pobreza y del vaciamiento, de Belén y del Calvario, de los pobres y no de los poderosos, pueda ser una mera proyección de nuestros sueños o de nuestros anhelos de grandeza. El hombre no sueña normalmente en la pobreza, ni en el Dios de la entrega, que más bien le resulta molesto. Así, el Dios de Jesús nos obliga a situarnos en los antípodas de nuestros sueños de poder; de aquel «seréis como Dios», anhelo primordial del corazón humano (49). Este «pecado original» y radical del hombre nos habla de que el hombre tiende a situarse a sí mismo —y, lo que es más grave, a situar también a Dios— en el polo opuesto donde Dios realmente se encuentra y lo que él realmente es, y, por ello, a creer equivocadamente que se está acercando a la divinidad cuando

(49) *Todo este dinamismo está latiendo tras el antiguo himno de Flp 2, 5-11, donde se contraponen de hecho el primero y el segundo Adán: el hom-*

trata de escalar la gloria y el trono de los dioses, cuando en realidad entonces se está alejando del verdadero Dios.

e) *!:! verdadero culto a Dios y el amor a los pobres*

Vinculado a todo lo anterior está el hecho de que el culto al verdadero Dios resulta ya indisociable del amor a los pobres y el servicio a los necesitados. En el Antiguo Testamento, los profetas habían intuido ya que el auténtico culto de Yahvé va unido a la protección al huérfano y a la viuda, y a la práctica de la justicia (cf. Is 1, 10-17; 58, 1-12; Am 5, 7-13. 21-25; etc.). También para Jesús, el templo implica la realización de la justicia, porque Dios no mora ya en el antiguo templo de Jerusalén, sino entre sus pobres y en el nuevo templo de la comunidad, la comunión y la justicia: porque «así dice el Altísimo, cuya morada es eterna y cuyo nombre es santo: yo habito en un lugar elevado y santo, pero también con el contrito y humillado, para hacer revivir el espíritu de los humillados y reanimar los corazones contritos» (Is 57, 15; cf. también Sal 113, 5. 7). Por eso Jesús prefiere «la misericordia al sacrificio» cultural (cf. Mt 9, 13; 12, 7: las dos veces en relación con los pobres y los pecadores) y realiza su nuevo culto y su sacrificio cotidiano en el constante servicio a los pobres. Es ahí donde él va respondiendo a la voluntad del Padre, que quiere verse buscado y encontrado en ellos. Y así lo entendió también la primera comunidad, que refleja el espíritu de Jesús al decir: «De la beneficencia y el socorro mu-

bre que quiere existir «en forma de Dios» y considera como presa o botín «ser igual a Dios» (v. 6), y Cristo que «se anonadó, tomando la forma de esclavo»... «y se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (v. 7-8).

tuo no os olvidéis, pues en *tales sacrificios* (*zysiais*: término cultural) se complace Dios» (Hebr 13, 16); y Pablo llama «sacrificio acepto, agradable a Dios» a la ayuda enviada caritativamente por los filipenses (Flp 4, 18) y habla de un «ministerio litúrgico» (*diakonía tes leitourgías*) que es el «remediar la escasez de los santos» y que se desborda en «acción de gracias» (eucaristía) a Dios (2 Cor 9, 12; cf. también v. 11 y 13).

Por eso, frente a la actitud de Jesús, resulta tanto más sorprendente el hecho de que los mendigos, que abundaban en Jerusalén, no tuviesen fácil acceso al templo, sobre todo si padecían ciertas enfermedades (si eran tullidos, ciegos o cojos y, por supuesto, leprosos). En 2 Sam 5, 8 se recoge un proverbio según el cual «no entrarán en la casa (de Dios) los ciegos y los cojos». Y Act 3, 2. 3. 10 menciona un tullido que pide limosna junto a la Puerta Hermosa del templo, en el atrio de las mujeres, y que, una vez curado por Pedro y Juan, «entró con ellos al templo» (3, 8). También en los aledaños del templo (en el atrio de los gentiles) habría que situar a los ciegos y tullidos curados por Jesús (según Mt 21, 14), así como al ciego que el Señor encuentra al salir del templo (Jn 8, 59 a 9, 1) y que estaba sentado pidiendo limosna (9, 8). Jesús hará de ellos el nuevo templo, el lugar donde Dios se encuentra y donde puede ser también adorado y servido de tal modo que el amor a Dios y al hermano sean ya inseparables (cf. 1 Jn 4, 12. 16. 20-21).

El reino de Dios es un tesoro mayor que toda otra riqueza

Otra razón que Jesús aporta para insistir en la función solidaria de la riqueza frente a su utilización puramente egoísta

es el hecho del reino de Dios: así se contraponen el «atesorar para sí» (Mt 6, 19-20; Le 12, 21) o el buscar «tesoros en la tierra» (Mt 16, 19) frente al «tesoro en los cielos» (Mt 6, 20 y par de Le 12, 33; Mt 13, 44; 19, 21 y par de Me 10, 21 y Le 8, 22). Este tesoro en los cielos es el reino de Dios que aparece en las parábolas bajo la imagen del tesoro escondido o la perla de gran valor que, una vez descubiertos, obligan a vender todo lo que se tiene para adquirirlos (Mt 13, 44-46).

Hay, pues, una razón escatológica para la renuncia y la pobreza voluntaria en razón del reino. Pero el reino escatológico no es algo puramente futuro: ya está presente y se desdobra en una doble dimensión. En primer término, el reino es de Dios: es la presencia de Yahvé como riqueza para el hombre, como tesoro ante el cual palidece toda otra riqueza terrena. Por eso, «no es posible servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24 y par de Lucas), porque allí «donde está tu tesoro está tu corazón» (Mt 6, 21 y par de Lucas). Pero, en segundo término, el reinado de Dios y su presencia generan una comunidad nueva; un pueblo solidario: el tesoro escondido, la nueva riqueza es junto a Dios, también el hombre, esa comunidad fraterna y esa humanidad nueva junto a la cual palidece asimismo toda otra riqueza terrena. Todo esto, cuya plenitud se dará en el futuro, es —debe ser— una realidad también en el presente.

En resumen podemos, pues, afirmar que la pobreza es el punto de partida de Jesús, más que la meta a la que Jesús tiende. Al hacerse pobre por nosotros, Jesús no busca ni pretende el empobrecimiento (ni material ni espiritual) de la humanidad, antes bien su enriquecimiento a todos los niveles. Pero este enriquecimiento deberá ser, en primer lugar, de *todos* los hombres y no sólo de un grupo humano frente a otros grupos humanos. En segundo lugar, esta participación de todos

debería lograrse por un movimiento de solidaridad y de largueza que contribuyese a la máxima igualdad entre los hombres, «porque no se trata de que para otros haya desahogo y para vosotros estrechez, sino de que ahora... vuestra abundancia alivie la escasez de aquellos... de donde resulte igualdad» (2 Cor 8, 13-14). Esto es lo que Jesús nos enseña: a renunciar de lo nuestro en favor de los demás. No se trata, pues, de un enriquecerse unos a costa de los otros, sino de enriquecer a todos a través de la renuncia por amor y solidaridad de los que más poseen, de forma que «ni el que recogió mucho abundaba, ni el que recogió poco estaba escaso» (2 Cor 8, 15). En tercer lugar, este movimiento de solidaridad ha de realizarse dentro de una opción personal, hecha con generosidad y «no de mala gana ni por obligación, porque Dios ama a los que dan con alegría» (2 Cor 9, 7). En cuarto lugar, esta liberalidad y largueza implica el poner al hombre en el centro de nuestros intereses y de nuestra actuación y, al mismo tiempo, llegar a comprender que en el vaciamiento de sí mismo por amor es donde radica la verdadera riqueza —el ser— de Dios y la verdadera riqueza —el ser— del hombre. El fruto de todo ello es la «koinonía», la comunidad o comunión «en virtud de la gracia eminente de Dios en vosotros». Esta dádiva de Dios, el don de sí mismo que Dios hace, está a la base del don de sí mismo que Jesús realiza por los otros, para los otros, y de la entrega de uno mismo y de sus cosas que el cristiano debe realizar en pro de los demás. «Gracias sean dadas a Dios por tan inefable dádiva», acaba diciendo Pablo (2 Cor 9, 14-15): por la dádiva que el mismo Dios es esencialmente; por esa dádiva hecha carne en la vida y en la actuación de Jesucristo; y por la misma dádiva que sigue haciéndose presente hoy también en aquellos discípulos que pretenden seguir a Jesús.

LA IGLESIA Y LOS POBRES

DE HOY

La iglesia vive más plenamente su identidad sirviendo a los pobres. Una Iglesia pobre al servicio de los últimos.

«Con el paso de los años y la difusión progresiva de la Iglesia, el ejercicio de la caridad se confirmó como uno de sus ámbitos esenciales, junto con la administración de los Sacramentos y el anuncio de la Palabra: practicar el amor hacia las viudas y los huérfanos, los presos, los enfermos y los necesitados de todo tipo, pertenece a su esencia tanto como el servicio de los Sacramentos y el anuncio del Evangelio. La Iglesia no puede descuidar el servicio de la caridad, como no puede omitir los Sacramentos y la Palabra. Para demostrarlo, basten algunas referencias. El mártir Justino († ca. 155), en el contexto de la celebración dominical de los cristianos, describe también su actividad caritativa, unida con la Eucaristía misma. Los que poseen, según sus posibilidades y cada uno cuanto quiere, entregan sus ofren-

das al Obispo; éste, con lo recibido, sustenta a los huérfanos, a las viudas y a los que se encuentran en necesidad por enfermedad u otros motivos, así como también a los presos y forasteros. El gran escritor cristiano Tertuliano († después de 220), cuenta cómo la solicitud de los cristianos por los necesitados de cualquier tipo suscitaba el asombro de los paganos. Y cuando Ignacio de Antioquía († ca. 117) llamaba a la Iglesia de Roma como la que “preside en la caridad (agapé)”, se puede pensar que con esta definición quería expresar de algún modo también la actividad caritativa concreta.» (DCE, 22).

LA IGLESIA Y LOS POBRES DE HOY*

JOAQUÍN LOSADA, S.J.**

BUSCANDO LA SINCERIDAD EN EL HABLAR

Cuando hoy se quiere decir algo sobre la Iglesia y los pobres, nos encontramos, de partida, enfrentados con una doble dificultad: el tópico y la realidad. Por una parte, hablar de la Iglesia y los pobres puede sonar a tópico gastado. Desde hace años, hablamos todos y hablamos mucho del tema. Y el gran riesgo que amenaza a los tópicos es su depreciación, producto de la inflación, su pérdida de credibilidad.

Por otra parte, hablar de la Iglesia y los pobres choca con la realidad misma de la Iglesia histórica. ¿Cómo relacionar a una Iglesia, que es rica y poderosa entre los poderosos del mundo, con los pobres e insignificantes de ese mismo mundo? ¿Qué tipo de relación se puede establecer que no sea la de la

* N° 13-14 de junio de 1980: «CARIDAD Y MARGINACIÓN».

** En el momento de la publicación era teólogo y profesor de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid.

distancia real y la disparidad? Hay una indudable acción benéfica asistencial, pero que no hace más que acentuar y confirmar el distanciamiento real. Y en esta situación ¿cómo darle a las palabras un tono de sinceridad, que digan lo que quieren decir, lo que hay que decir y, al mismo tiempo, no resulten negadas por la realidad?

A pesar de la fuerza de esta dificultad inicial, que hace tan difícil un hablar satisfactorio, la Iglesia sigue obstinada, hoy más que nunca, en clarificar y profundizar su relación con el mundo de los pobres. Es un mundo importante, especialmente importante, para ella, al que se siente referida, ante el que tiene que situarse y justificarse. Y esa situación y justificación no resulta nada fácil, porque la cuestiona radicalmente la misma realidad de la pobreza.

El artículo pretende analizar los determinantes que entran en juego en la relación de la Iglesia con los pobres, pero no de un modo abstracto, sino en referencia a las situaciones concretas y actuales en que hoy se encuentran la Iglesia y los mismos pobres. Esas situaciones son variables con la variación de la circunstancia histórica en la que se presentan. Habrá que tener en cuenta los fundamentos teóricos sobre los que se asienta la relación de la Iglesia con los pobres. Igualmente hay que tener presentes las distintas formas posibles de expresión de esa relación. Pero todo ello deberá proyectarse sobre la compleja situación en que hoy se encuentra la Iglesia y sobre el permanente problema de la identificación del pobre que se encuentra en su camino. Ambos aspectos están sometidos a las consiguientes variaciones históricas. Los dos necesitan una franca clarificación si se quiere abordar el problema dentro de la sinceridad cristiana. Finalmente, toda la cuestión debe ser vista desde la perspectiva que ofrece el servicio de «Cáritas» dentro de la Comunidad creyente.

EL CAMINO DE JESÚS

Los fundamentos de la relación de la Iglesia con el mundo de los pobres son cristológicos. La Iglesia, por razón de su mismo ser, debe seguir el mismo camino que siguió Jesús. Para ella no hay otro camino posible. Lo ha marcado el mismo Cristo: «Como el Padre me envió a mí, así os envío yo a vosotros» (Jo 20, 21). Por eso cualquier desviación en ese camino tiene siempre para la Iglesia sentido de infidelidad a su más profundo ser. Es la participación del Espíritu de Jesús la que hace posible y urge, en todo momento, la realización de ese camino.

Cristo ha seguido en toda su vida, y en toda su verdad, el camino de los pobres. Pertenecía al mundo de los pobres. Lo han testimoniado las tradiciones evangélicas en todos sus niveles. Vivió inmerso en el mundo del pueblo campesino de Galilea, que en los años críticos de la primera mitad del siglo primero experimentó con toda su fuerza una situación de dura crisis económica, hambre y pobreza. Las tradiciones que nos hablan del nacimiento e infancia de Jesús, conservadas por Lucas y Mateo, son testigos de la preocupación de la primera Comunidad cristiana por resaltar la condición de pobreza, marginación y persecución que marcó la vida de Jesús desde sus primeros años (cf. Le 2; Mt 2, 13 ss.).

La actividad pública de Jesús se orienta preferentemente hacia las gentes más pobres. La geografía de su predicación no es la de los ámbitos ciudadanos, donde había, sin duda, gentes pobres, sino la de las aldeas sin nombres y de los pueblos insignificantes de Galilea. Habla a esa clase social ínfima que se llama «el pueblo del país», el pueblo ignorante, despreciado por las minorías selectas, cultas y piadosas (Jo 7, 47 ss.). Se dirige a lo perdido de Israel, a lo que está enfermo (Me 2, 17;

Le 19, 10). Y como una señal de la autenticidad de su misión aducirá precisamente el hecho de que «los pobres son evangelizados» por él (Mt 11,5).

El mensaje, la Buena Nueva que Jesús anuncia, proclama la liberación de los pobres, de los oprimidos que hambread la justicia, «porque de ellos es el Reino de los cielos» (Mt 5, 3. 6. 10). En este sentido Jesús prolonga la línea de pensamiento y la acción de los profetas de Israel, desde Amos hasta Sofonías. No se trata de un programa de revolución social, sino de la llamada urgente a una conversión religiosa que pone en un primer plano las exigencias éticas de la relación del hombre con Dios. Esa relación, más que en el templo y en el culto, se establece y confirma en la vida social. Dios prefiere la misericordia a los sacrificios (Os 6, 6; Mt 9, 13; 12, 7). En el encuentro con el pobre, con el desamparado y marginado, negocia el hombre su situación y relación con Dios.

Los evangelios nos hablan de Jesús como de un hombre dotado de una sorprendente autoridad y poder. Se manifiesta tanto en la enseñanza que imparte a las multitudes que le escuchan como en sus actitudes ante la vida o en los gestos proféticos que realiza. El poder y autoridad de Jesús reflejan una absoluta libertad de espíritu frente a todos los condicionamientos sociales y la red de intereses creados que definen el mundo religioso de su tiempo. Es consecuencia de la proclamación fundamental de su predicación: «¡El Reino de Dios se ha aproximado!». Esta Buena Nueva lo cambia todo. Ha llegado una situación radicalmente nueva. La voluntad divina de aproximación y de misericordia se impone sobre todo otro valor e imperativo. Lo que las gentes califican de autoridad y poder es, en realidad, la manifestación de la nueva situación del Reino y la liberación de la condición de un mundo cadu-

co. Por eso la autoridad de Jesús no se traduce en avasallamiento, como sucede en el ejercicio de todas las autoridades humanas, sino que expresa la disponibilidad radical y la actitud de servicio que nace de un amor que lo acerca todo, singularmente lo más necesitado.

La primera Comunidad cristiana, reflexionando sobre los fundamentos de esa autoridad y señorío de Jesús, los descubrió en la actitud determinante de toda su vida, entendida como un vaciarse de sí mismo, «kenosis», anonadamiento, para tomar la forma de un siervo, atento en todo momento a la voluntad de un Dios, que es Padre que libera y salva. Autoridad y poder, que nacen de la renuncia radical a todo poder que no sea el de poder servir. Jesús se vacía de todos los poderes y prerrogativas divinas y humanas, políticas y religiosas. Asume la forma de un siervo, que obedece y sirve hasta la muerte en cruz. Esto supone la pobreza suma de todo poder y la riqueza suma del poder servir. Sobre ese fundamento se asienta el título de Señor al que Dios da todo poder en el cielo y en la tierra. Y es ese Señor el que envía a la Iglesia a todo el mundo para continuar su obra de anonadamiento y de poder servir (cf. Mt 28, 18 ss.).

EL CAMINO DE LA IGLESIA

Este camino de Jesús, simple y descarnado, es el que tiene que andar la Iglesia en su existencia histórica, si quiere ser la Iglesia de Jesús de Nazaret. Su misión en el mundo no puede ser otra que continuar en la historia la misión de Cristo. Y esa misión, lo hemos visto, está toda ella determinada por la pobreza, entendida en su más honda radicalidad. Lo reconoció el

Concilio Vaticano II, en la Constitución «Lumen Gentium», en unos términos que resumen los rasgos esenciales del camino de pobreza de Jesús:

Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino, a fin de comunicar los frutos de salvación a los hombres. Cristo Jesús, «existiendo en la forma de Dios... se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo» (Philip 2, 6 ss.), y por nosotros «se hizo pobre, siendo rico» (2 Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a «evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos» (Le 4, 18), «para buscar y salvar lo que estaba perdido» (Le 19, 10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo (LG 8).

El texto conciliar describe exactamente el camino de pobreza de Cristo y de la Iglesia, que debe andar el mismo camino. Un *Cristo* que se hace *pobre*, que se encarna en el mundo de los *pobres* y comparte con los *pobres* su vida. Un *Cristo* enviado por el Padre a los *pobres* con una misión evangelizadora y liberadora. Un *Cristo* *identificado* con los *pobres* del mundo. De ahí arranca ineludiblemente la urgencia de una *Iglesia pobre*, que vive con los *pobres*, que es de los *pobres*, que tiene conciencia de que su misión es *ir a los pobres* para anunciar y procurar la salvación y liberación, que se *identifica* con los *pobres* del mundo. En estas diferentes determinaciones quedan recogidas las posibles formas de entender cristianamente la

relación de la Iglesia con los pobres. Todas ellas tienen su origen y prolongan en la historia la relación establecida por el mismo Cristo con el mundo de los pobres. Vamos a analizarlas más detalladamente a la luz de esa fundamentación cristológica.

Una Iglesia pobre

La calificación de pobreza para Cristo y su camino no es accidental; afecta al mismo misterio de su ser humano-divino. «Siendo rico, se ha hecho pobre». Esa misma profundidad hay que dar a la calificación de pobreza de la Iglesia. Decir que la Iglesia es pobre, afirmarse y definirse «pobre», no puede significar la asunción de un calificativo accidental, referido al hecho de su carencia de bienes. Lo mismo que en Cristo, debe implicar una «kenosis», un anonadamiento, en el que la Iglesia se vacía de sí misma y de todo poder que no sea el poder servir a los hombres todos, particularmente a los que carecen de todo poder. No basta, pues, que la Iglesia aparezca pobre en sus manifestaciones de vida social. Se le exige que sea *radicalmente pobre en su mismo ser*. La Iglesia debe comprender que todas sus posibilidades de acción en el mundo nacen de la impotencia radical del que renuncia a todo poder y de las posibilidades absolutamente nuevas que se ofrecen a quien, como Cristo, da a su ser un sentido de servicio total. Ahí se reconoce su identidad de Iglesia de Cristo. Lo mismo que Jesús, también ella debe encontrar ahí el fundamento de su autoridad y eficacia históricas.

Esta comprensión del ser de la Iglesia desde la pobreza condiciona todas las formas de poder y de autoridad que se

puedan dar en la misma. Esos poderes, sean los que sean, tienen su justificación única en el servicio, en su capacidad real para servir a los necesitados. El poder que no se traduzca en servicio, es una usurpación; no vale en la Iglesia. Instituciones, equipamientos instrumentales, bienes, valen en la medida en que dejan de afirmarse a sí mismos o de utilizarse como instrumentos de poder, sometidos a las reglas del juego de los poderes de este mundo, para convertirse en servidores de los que no tienen poder:

La Iglesia radicalmente pobre, despojada de todo poder que no sea el poder de servir, vive en su vaciamiento la paradoja vivida por Cristo: el Siervo que se vacía y anonada es el Señor que recibe todo poder (Philip 2, 6-11). De un modo semejante, la Iglesia de Cristo que se anonada en el servicio recibe todo poder: «... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (1 Cor 3, 22 ss.). Pero este poder, nacido del amor hasta el fin y expresado en el servicio, establece una forma nueva de relación y de acción. No es ya la relación posesiva y asimilativa de las instituciones humanas, sino la nueva relación del Reino de Dios que llega, la relación comunicativa y participativa. El drama de la Iglesia, su tentación permanente en la historia, ha sido, ya desde los primeros tiempos, la de comprender y vivir su poder, en juego con los poderes de este mundo, en términos unívocos con todos los otros poderes, factores de la historia. La consecuencia fue el distanciamiento real entre los pobres del mundo y una Iglesia que sólo podía seguir llamándose «pobre», dando al calificativo un sentido que nadie entiende, porque nadie en la vida lo emplea así. Por eso, cuando la Iglesia del Concilio y posconcilio pretende reencontrar su identidad de pobre, hay que recordar que tal pretensión sólo

se puede alcanzar como fruto de una conversión radical que afecta a lo más profundo de su ser:

Una Iglesia encarnada en el mundo de los pobres

También, siguiendo el camino de Cristo, que fue verdaderamente hombre y vivió en este mundo como un pobre. El mundo en el que la Iglesia debe encarnarse es un mundo real, histórico, definido por la condición de pobreza. Pero tal condición no es natural en el hombre; es la consecuencia de un conjunto de factores que oprimen, despojan, encadenan y esclavizan, creando el mundo de los pobres; un mundo que es producto del pecado, subproducto de una determinada manera de concebir el mundo de los hombres. Ese mundo tiene unas características perfectamente definidas, unos problemas específicos, unos integrantes del todo individuados. Así los tenía el mundo en el que Jesús nació y vivió. Así los tiene también hoy el mundo de la pobreza en el que la Iglesia, que continúa el camino de Cristo, debe encarnarse. La encarnación en ese mundo concreto significa, ante todo, pertenecer realmente a él. Es decir, la Iglesia debe hoy participar de las características del mundo de los pobres, que deben, por lo tanto, ser características suyas. Debe hacer suyos los problemas angustiosos de ese mundo. Debe padecer lo que él padece; luchar por lo mismo que él lucha; esperar lo que él espera. Sólo entonces podrá decir con verdad que está encarnada en el mundo de los pobres.

En los primeros siglos cristianos, la fe en la realidad de la encarnación de Cristo fue cuestionada por el docetismo. Según los docetas, Cristo sólo habría padecido en apariencia;

sólo fue hombre aparentemente. Camino de Roma para ser entregado a las fieras, en su condición de preso y condenado, protestaba san Ignacio de Antioquía contra tal concepción: «Si, como algunos dicen, sólo sufrió en apariencia —¡ellos sí que son una apariencia!—, ¿para qué estoy yo encadenado? ¿Por qué anhelo luchar con las fieras? Voy a morir inútilmente. Estoy dando un falso testimonio contra el Señor» (Trall 10). El grito de protesta del obispo mártir contra la idea de la encarnación aparente de Cristo expresa el sentimiento de una Iglesia comprometida en la realidad sufriente del mundo. La razón de su pasión es la de continuar la pasión real, efectiva, hasta la muerte, de Jesús. Una continuidad que encuentra su cauce en la participación del padecimiento de los hombres pobres y humillados. Ahora bien, una Iglesia que se proclamase pobre y que redujese su pobreza a mero nombre, sería una Iglesia que podríamos calificar de «doceta», que vive sólo la apariencia de pertenecer a su mundo, al mundo de los pobres. La historia de la Iglesia es testigo de hasta qué punto, en el curso de los siglos, ha cedido a la tentación de esa forma de docetismo. La clara ortodoxia se curva y oscurece al proyectarse en una vida que no es ortopraxis evangélica. La verdad de la fe en la realidad de la encarnación de Cristo debe expresarla la Iglesia en la verdad de su misma encarnación en el mundo por el que murió Jesús.

El mundo en el que Cristo se encarnó era un mundo dividido, polémico, en modo alguno resignado. Grupos de resistencia y de acción, partidos y movimientos político-religiosos, buscaban la liberación y transformación de un mundo en el que el pueblo sufría opresiones injustas y carecía de libertad. Todos esperaban la llegada liberadora del Reino de Dios. Cada grupo intentaba abrir el camino que llevase hacia el esperado

Reino. Jesús entró de lleno en ese mundo. Como tantos otros de sus contemporáneos, expresó su radical discrepancia con la situación. Hizo del anuncio de la proximidad de la liberación su mensaje. Encontró discípulos y seguidores en todos los grupos contestatarios, pero no se identificó con ninguno de ellos.

Todos los intentos de comprometer a Jesús en la acción revolucionaria de los grupos concretos fracasaron. Cristo se movía a otro nivel más utópico, más radical y universal. La proximidad de Dios lo había cambiado todo. Por eso pedía la conversión. Lo que anunciaba era la explosión de la nueva creación. Por eso exigía el final de un mundo viejo y el comienzo de otro radicalmente nuevo, donde todo lo anterior ya no tiene sentido.

El drama de la vida de Jesús fue su choque con todos los grupos contemporáneos que también querían la liberación de Israel. Al final todos acabaron condenándolo y contribuyendo, en formas diversas, a su muerte. Esto significa que la encarnación de Cristo en el mundo de los pobres no fue una identificación pasiva con la tensa realidad socio-política de la Palestina de su tiempo, sino una inserción libre, crítica y activa, que aporta su palabra salvadora, original, a los hombres que viene a redimir.

Esta encarnación descarnada ha de ser también el difícil camino de la Iglesia que se encarna en el mundo de la pobreza. Como su Señor, es tentada por ofrecimientos seductores de compromisos que aparentemente lo prometen todo, pero que, en el fondo, mantienen los gérmenes que dan origen al mundo de la injusticia y de la pobreza. Se ofrecen «el poder y la gloria», ganados en acciones de eficacia inmediata, pero que desvían del camino del vaciamiento en el servicio. La renuncia a los com-

promisos del oportunismo puede ser dramática como lo fue para Cristo. Pero la voz libre de la Iglesia, como la de Cristo, ha de levantarse siempre desde la pobreza, llamando a avanzar más allá de todo horizonte en la liberación del hombre.

Una Iglesia con los pobres

Esta comprensión de la encarnación sitúa a la Iglesia definitivamente *con los pobres*. No es, pues, una posición histórica transitoria. Tampoco es una actitud de solidaridad y apoyo moral a los necesitados, que puede mantenerse desde una distancia prudente, en la que uno no llega a arriesgarse demasiado. Debe ser, ante todo, un *real* estar con los pobres allí donde los pobres estén. Esto obliga a la Iglesia a buscar y descubrir al pobre, sin contentarse con esperar que el pobre acuda a sus puertas para acogerlo. Una tal búsqueda y descubrimiento del pobre no es, por lo tanto, una actividad accidental de la Iglesia. Se trata de encontrar su espacio vital: el lugar que hay que ocupar y en el que hay que vivir como ámbito propio en el que es posible la vida.

Si la Iglesia ocupa ese puesto que la sitúa vitalmente con los pobres, desde él adquiere una perspectiva, un punto de vista que debiera determinar su manera de ver las situaciones y de enjuiciar los acontecimientos. Su escala de valores, la determinación de las prioridades de acción, deben quedar esencialmente afectadas por la posición ocupada. Si su puesto es el del poder en sus diversas formas, la perspectiva no será la de la pobreza. No podrá decir que está realmente con los pobres. El lugar que se ocupa determina inevitablemente unos puntos de vista.

Pero la perspectiva de una Iglesia que está con los pobres no es únicamente la perspectiva de la pobreza desesperada que busca una solución a las situaciones de injusticia. Es también la perspectiva del Reino de Dios que se acerca y que, en su proximidad, cambia esencialmente las relaciones y situaciones de un mundo viejo y de pecado. Son las dos perspectivas juntas las que construyen el punto de vista de una Iglesia que está con los pobres. El anuncio de la proximidad del Reino adquiere su sentido y fuerza precisamente cuando se dice y recibe en el lugar ocupado por los pobres. Entonces se comprende qué quiere decir esperanza, alegría de una buena nueva, liberación y salvación, transformación de un mundo en el que la pobreza se ha hecho esclavitud para el hombre. Es la conjunción de las dos perspectivas, pobreza y Reino de Dios, la que diversifica y da identidad propia al mensaje de la Iglesia frente a los otros mesianismos que ponen su esperanza únicamente en el esfuerzo humano.

Estar con los pobres, ocupar el lugar sociológico que son los pobres, sólo será posible de un modo efectivo si la Iglesia abandona el lugar en el que la historia la ha ido asentando a lo largo de los siglos. Hay un «con-los-no-pobres» que es necesario dejar para poder estar con los pobres de modo efectivo y convincente. Sólo así se disipa la ambigüedad que resta credibilidad al testimonio de la Iglesia. Esto exige una conversión que reencuentre la actitud de la fe. Estar dispuesto a salir, a emigrar de la casa de los padres, como Abraham. Reencontrar la inseguridad del éxodo y de la itinerancia de los primeros tiempos, la pobreza misionera que sale al encuentro de los pobres.

La Iglesia de hoy, como consecuencia de su larga historia, está fundamentalmente situada en Europa, en el mundo rico y

desarrollado. Sociológicamente, dentro del mundo occidental, se concentra en los niveles acomodados. Políticamente tiende a afiliarse en los movimientos conservadores o menos radicales. Este asentamiento implica, inevitablemente, el contagio de puntos de vista, intereses y sentimientos propios de un mundo que no es el de los pobres; es más, en gran parte enfrentado con el mundo de la pobreza y miseria. Estar con los pobres exigirá a la Iglesia salir de esa situación, lugar de seguridades, para caminar buscando el mundo de la pobreza actual. Geográficamente deberá vivir, cada vez más, en los grandes ámbitos de los pueblos pobres de América Latina y África, entre las grandes masas de Asia, haciendo suyos sus temores y sus esperanzas. Sociológicamente deberá identificarse cada día con los niveles más insignificantes e impotentes de la sociedad actual, sea en los países desarrollados o en los que buscan el desarrollo. Políticamente, la Iglesia debe reencontrar su libertad para poder «unirse a todos los que aman y practican la justicia» (GS 93). Sólo así podrá resolverse la ambigüedad que hoy enturbia su testimonio, falseado por las contradicciones que implica el lugar desde el que se viene dando.

La Iglesia de los pobres

Ser identificada como «la Iglesia de los pobres» fue la aspiración renovadora del Concilio Vaticano II. La pretensión conciliar fue reafirmada con compromisos públicos por una buena parte de los Obispos que participaron en el Concilio. Pero ¿qué se quiere decir con esa adscripción de la Iglesia a los pobres? También afirmamos que la Iglesia es de Dios; hablamos de la Iglesia de Cristo, del Espíritu, de los hombres... Son expresiones repetidas frecuentemente por la teología y la tra-

dición, y fundamentadas en la Sagrada Escritura. Ciertamente, en un sentido posesivo, no se puede decir que la Iglesia sea de los pobres. Desde este punto de vista, la Iglesia es sólo de Dios, es de Cristo, su único Señor. Tampoco sería exacto decir que la Iglesia es de los pobres porque originariamente fueron los pobres los que la hicieron nacer. En un sentido causativo, la Iglesia es obra del Espíritu, que actúa con toda libertad como quiere y allí donde quiere. Igualmente estaría fuera de la verdad decir en un sentido exclusivo que la Iglesia es de los pobres, como si sólo los que son pobres pudieran pertenecer a ella. ¿En qué sentido, pues, habrá que entender la pretensión de la Iglesia de ser de los pobres?

Una primera comprensión de la expresión «Iglesia de los pobres» debe referirse a la conciencia de pertenencia a la misma.

Un pobre no debe sentirse extraño en ella. No basta con que encuentre acogida. El ambiente, el lenguaje, la sensibilidad, debieran ser los suyos. Un pobre siempre debiera poder reconocerse en ellos. Los modelos de vida válidos en el mundo eclesiástico debieran valer igualmente en el mundo de los pobres. No debiera experimentar un conflicto de pertenencia cuando desde su mundo de pobreza pretende vivir su fe cristiana.

Desde un punto de vista práctico, la accesibilidad de los pobres a la Iglesia debiera ser una exigencia primaria. Experimentamos que una realidad social, una institución es nuestra, cuando el acceso a ella, a sus estructuras, a sus distintas formas de acción, a los hombres que actúan en ella, está, en alguna manera, al alcance de nuestras manos. Nada interfiere entre ella y nosotros; domina la relación de inmediatez. Cuando el

Concilio enseñaba en el Decreto «*Presbyterorum ordinis*» las formas de pobreza que deben vivir los sacerdotes, resumía su doctrina en el criterio de la accesibilidad:

Llevados, pues, del Espíritu del Señor, que ungió al Salvador y lo envió a dar la buena nueva a los pobres, eviten los presbíteros, y también los Obispos, todo aquello que de algún modo pudiera alejar a los pobres, apartando, más que los otros discípulos de Cristo, toda especie de vanidad. Dispongan su morada de tal forma que a nadie resulte inaccesible, ni nadie, aun el más humilde, tenga miedo de frecuentarla (PO 17).

No cabe duda de que la experiencia de la Iglesia actual es fundamentalmente otra. Hoy la Iglesia es, ante todo, de los clérigos, no de los pobres. Lo denota esa identificación que el lenguaje común de la gente hace de ambos. Por otra parte, podemos decir que hoy la Iglesia tiene tal complejidad en sus estructuras, en sus formas de vida, en su pensamiento, que en la práctica es de los hombres cultos, de los instruidos en las ciencias eclesíásticas o en las técnicas de la administración. Difícilmente podríamos decir con verdad que la Iglesia es hoy de los humildes y sencillos. Desde esta perspectiva, el «test» de la accesibilidad es inexorable en sus resultados.

Una última forma, tal vez la más profunda, de ser la Iglesia de los pobres, es su identificación con ellos. Ese camino de identidad lo señala el texto de la Constitución «*Lumen Gentium*», que está en la base de estas reflexiones: «Más aún —dice el Concilio—, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8). La identificación de Cristo con los pobres es un

principio fundamental de su mensaje. Estará en el fundamento de su juicio último de los hombres. Pero si en ellos hemos de encontrar a Cristo, también habrá que decir que, en alguna manera, la Iglesia se encuentra realmente en los pobres. Siendo las cosas así, lo que importa, y se hace tarea urgente de la catequesis cristiana, es tomar conciencia de esa identificación, de modo que el mundo de los pobres sea de verdad el mundo de la Iglesia de Cristo.

Una Iglesia para los pobres

El texto conciliar que venimos analizando señala la misión a los pobres como uno de los determinantes significativos del camino de pobreza de Cristo: «Fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Le 4, 18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Le 19, 10)». Hay que recordar que la misión de Cristo no es algo accidental en su vida. Propiamente está en la raíz del misterio de su ser humano-divino, de su elección y razón de ser. Por eso, la referencia a los pobres se encuentra entrañada en lo más hondo del misterio de Cristo. Ahora bien, al volvernos a la Iglesia, hay que decir de ella eso mismo que decimos de su Señor: Jesús la envía como el Padre lo envió a él (Jo 20, 21). Consiguientemente, también hay que decir que la misión, la continuidad de la misión de Jesús, es la razón de ser de la Iglesia. Si Jesús es enviado a evangelizar a los pobres y oprimidos, a lo perdido, también la Iglesia debe tomar conciencia y sentirse responsable de su misión de evangelizar a los pobres. Si esa misión era para Jesús un signo que ofrecía de la verdad de su identidad mesiánica (cf. Mt 11, 5), para la Iglesia lo es de su identidad cristiana.

La misión que el Padre hace de Cristo a los hombres es la más alta expresión de su amor al mundo (Jo 3, 16). La misión que Cristo hace de la Iglesia el día de su resurrección es, a su vez, la expresión de su amor al Padre y a los hombres, por los que dio su vida, y ahora la sigue dando en el darse de la Iglesia en la misión. Por eso, la misión de la Iglesia, enviada para los pobres, debe manifestar en su entrega y servicio el amor sin límites de Dios y de Cristo. Ahora bien, ese amor no fue un mero sentimiento afectivo. En el Padre es voluntad de justicia, de liberación y salvación que se traduce en su acudir al «clamor de los pobres» por la encarnación de Cristo entre los pobres. En Cristo el amor es voluntad de servicio, de entrega hasta el fin, de identificación con los necesitados y oprimidos, que revela la nueva condición divina de los hombres. En uno y otro es acción transformadora de un mundo de pecado e injusticia. Por eso, también la misión y el amor de la Iglesia deben necesariamente expresarse en acción operativa de justicia, que haga presente el obrar de Dios y de Cristo. En la Iglesia, que vive para los pobres, es Dios y es Cristo los que hoy llegan hasta ellos.

Este punto de vista es el que exige a la Iglesia una actitud permanente de atención al mundo de los pobres. Ellos son su horizonte, el término último de referencia de todas sus acciones. Esto implica salir de sí misma, dejar o posponer toda otra preocupación, para ir al encuentro de los pobres allá donde estén. Una Comunidad cristiana no tiene otra urgencia mayor que la de su encuentro con sus pobres, sus parados, sus necesitados. La Iglesia necesita asumir la actitud de búsqueda del pobre; encontrar la sensibilidad para saber descubrir al pobre escondido que ha perdido hasta su voz para gritar. Cada época de la historia humana, construida desde el pecado, crea el

mundo alucinante de sus pobres, como un campo maldito de deshechos residuales, fruto de despojos, injusticias y egoísmos. La misión de la Iglesia es poner su morada en medio de esos campos, salir fuera de la ciudad para buscar en los campos donde se arroja lo que no sirve, centrar su vida en lo que yace al borde del camino. Ahí está el prójimo. Para esos hombres perdidos llega primordialmente la buena nueva de la liberación. Y el primer deber de la Iglesia es comunicarlo a aquellos a los que va dirigida.

Finalmente, una Iglesia para los pobres debe ser consciente del derecho que los pobres tienen sobre ella. Consciente de su responsabilidad ante ellos. Los pobres tienen derecho a esperar y a exigir la acción de la Iglesia. Tienen derecho a su voz de protesta, al uso de todos sus recursos en su favor, a la entrega de su misma vida. La Iglesia no es para sí; es para ellos, los pobres de este mundo. Al derecho responde un deber; una responsabilidad de la vida y de toda su acción, que debe justificarse ante los pobres como ante Cristo que la envía a ellos.

CONCLUSIÓN

Al poner fin a este análisis de las difíciles y exigentes relaciones de la Iglesia con los pobres, inevitablemente se siente uno dominado por el desaliento. Quisiéramos poder refugiarnos en el recurso a la utopía o al género literario que permitiese una traducción fácil a la realidad cómoda. En último caso, pensamos en la unilateralidad de los puntos de vista. Sin embargo, ahí están los datos tremendamente simples del camino de Jesús y el principio fundamental de que la Iglesia no tiene otro camino válido más que el camino de Cristo.

Si las cosas son en alguna manera como las hemos analizado, la función del servicio de «Cáritas» en la Iglesia y en toda Comunidad tiene un sentido mucho más hondo que aquel que estamos acostumbrados a concederle. No sólo debe ser cauce y expresión del ser y de la misión esencial de la Iglesia, sino que debe convertirse en principio de concienciación y evangelización de la misma Iglesia, en orden a la afirmación de su identidad.

LOS POBRES, FUTURO DE LA IGLESIA

Para servir a los pobres, la Iglesia necesita reconocer su dignidad y aprender de ellos el camino de compromiso nacido del amor. Jesús es el camino a seguir por parte del Pueblo de Dios.

«Aunque hasta ahora hemos hablado principalmente del Antiguo Testamento, ya se ha dejado entrever la íntima penetración de los dos Testamentos como única Escritura de la fe cristiana. La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito. Tampoco en el Antiguo Testamento la novedad bíblica consiste simplemente en nociones abstractas, sino en la actuación imprevisible y, en cierto sentido inaudita, de Dios. Este actuar de Dios adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el propio Dios va tras la “oveja perdida”, la humanidad doliente y extraviada. Cuando Je-

sús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, de la mujer que busca el dracma, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza, no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar. En su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es amor en su forma más radical.» (DCE, 12).

«La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario. Pero, al mismo tiempo, la caritas —ágape supera los confines de la Iglesia; la parábola del Buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado “casualmente” (cf. Lc 10,31), quienquiera que sea.» (DCE, 25 b).

LOS POBRES, FUTURO DE LA IGLESIA*

ALBERTO INIESTA**

Antes de comenzar a desarrollar esta ponencia, quisiera hacer algunas precisiones semánticas sobre la terminología empleada. Aunque el título hable solamente de «pobreza», ésta se contrapone a «riqueza». Pero, además, en vuestra documentación observo que se usa frecuentemente un tándem de palabras —«pobreza y marginación»—, sin más precisiones, cosa por otra parte muy explicable y natural teniendo en cuenta el contexto de los participantes en la Asamblea, donde por la preparación de sus componentes y por la dedicación durante cierto tiempo a una reflexión y un trabajo comunes, se puede dar por supuesta la aceptación y el sentido que se da a cada término.

* N.º 44 de diciembre de 1987: «CÁRITAS Y LA PASTORAL SOCIAL». Ponencia en la 42 Asamblea de Cáritas Española.

** En el momento de la publicación, Mons. Iniesta era Presidente de la Comisión Episcopal de Migraciones.

No es éste mi caso, evidentemente. Ni soy sociólogo, ni teólogo, ni escriturista, ni especialista en nada, sino solamente pastor, que es lo que yo llamo habitualmente como el médico de medicina general. Pero tampoco estoy, como vosotros, consagrado al servicio asistencial y a la promoción social. Como, por otra parte, necesariamente tendré que utilizar algunas expresiones que están tomadas de vuestro campo de reflexión y de trabajo, para clarificar mi pensamiento y para evitar equívocos, quiero aclarar el sentido que doy a algunas palabras, sin pretensiones científicas ni definitivas, sino para andar por casa, como quien dice.

Digamos de antemano que tanto los términos de «riqueza» como el de «pobreza» son sumamente relativos. Así, por ejemplo, algunos pobres de países ricos acaso parecieran ricos en los países pobres. A nadie escandaliza en Nueva York que los mendigos vayan en coche a recoger ayudas o limosnas. Por otra parte, la pobreza tiene un matiz peyorativo en el lenguaje sociológico, mientras que en el pensamiento cristiano puede tener un aspecto positivo y elevado. «Marginación», en cambio, parece más unívoco y preciso, aunque tengo la sospecha fundada de que hoy por hoy no existe en castellano, al menos con ese sentido ya habitual, que se presupone en vuestros materiales de trabajo, sino solamente en el de algo que tiene márgenes, como un río o un canal. Pero es que tampoco aparece en los diccionarios de sociología, ni siquiera de teología moral, mientras que sí aparece «pobreza», entendida negativamente desde el campo de la sociología, y positivamente desde el campo de la teología bíblica, la teología moral o la espiritualidad. Más precisión tiene en castellano el término «indigencia», en cuanto «falta de medios para alimentarse, vestirse», etc., si bien esta definición no coincide del todo con la

«marginación». Esto dicho, paso a indicar el sentido que daré a los términos siguientes en el transcurso de mi intervención.

1. «Riqueza». Entiendo por riqueza la acumulación notable de bienes materiales —dinero, tierras, casas, fábricas, acciones de bolsa, etc.— por un solo individuo.
2. «Pobreza». ¿Pobreza «digna»? Nivel de vida sobrio y sencillo, viviendo poco más o menos al día, sin propiedades de bienes materiales notables, en relación con el nivel de vida de la sociedad de su tiempo, aunque con dignidad y sin faltar los bienes de consumo necesarios.
3. «Indigencia» o «pobreza extrema». Carencia de algunos bienes de consumo necesarios para llevar una vida digna dentro del contexto sociológico, sea en alimentación, vivienda, higiene, etc.
4. «Pobreza evangélica». Actitud del que asume la «pobreza» voluntariamente por motivaciones cristianas, con votos o sin ellos.
5. «Marginación». Situación forzosa de lejanía de aquellos bienes comunes en la sociedad en la que se vive —marginación de carácter local—, o en las sociedades medianamente desarrolladas de la época —marginación de carácter internacional—, tanto en el orden económico como en el cultural, sanitario, urbanístico, legal, político, laboral, etc.

LA PALABRA DE DIOS Y DE LA IGLESIA

Dada la riqueza y la complejidad del concepto de pobreza en el Antiguo Testamento —lo cual no podemos desarrollar aquí—, ni puede identificarse sin más con la indigencia ni con

la marginación, ni tampoco excluirse totalmente. Se da una corriente de pensamiento que juzga de acuerdo con la concepción entonces reinante de la retribución en esta vida según la cual, la riqueza era signo de la bendición de Dios y de la bondad del hombre rico, mientras que la pobreza o la indigencia eran signo de castigo y, por tanto, de pecado. Pero aun dentro de aquella mentalidad, hay también una corriente sapiencial que contempla las riquezas como un peligro, en cuanto que el corazón puede apegarse a ellas y desviarse de Yahvé, y considera como ideal del sabio israelita un vivir moderado, expresado en la famosa frase del Libro de los Proverbios: «No me des pobreza ni riqueza; déjame gustar mi bocado de pan, no sea que, siendo pobre, me dé al robo e injurie el nombre de mi Dios» (Prov. 30,9).

Sobre todo, son los Profetas y los Salmos los que condenan las riquezas y acusan a los ricos, como fruto de la injusticia y fuente de orgullo e impiedad, mientras que defienden y bendicen al pobre, formándose lentamente la figura de los «pobres de Yahvé», una situación compleja donde, al mismo tiempo que predomina una carencia material, se da una esperanza espiritual en Yahvé, el cual se declara el «goel», el salvador de los pobres. Inclusive una de las figuras del futuro Salvador o Mesías será la del «siervo», y una de sus características será que dará la buena noticia de la salvación a los pobres; los pobres serán evangelizados.

De este modo, podría decirse que en los tiempos mesiánicos los pobres serán los primeros y principales beneficiarios de la salvación, y de algún modo «el resto» de Israel, los elegidos, los privilegiados. «Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel», dice, por ejemplo, el profeta Sofonías en la pri-

mera mitad del siglo VII, después de anunciar el juicio severo de Dios contra los principales responsables del pueblo de Dios: príncipes, sacerdotes, jueces y profetas. Es decir: que éstos han sido la causa de la ruina y la perdición de Israel, pero aquéllos, los «anna-win», los pobres y humildes —los que son, a la vez, las dos cosas—, son la esperanza de la salvación, el «resto» de Israel a través del que se irán cumpliendo las promesas de los patriarcas (Sof 3,12). Unos setenta años después, Nabucodonosor hace prisioneros y deporta a todos los notables del pueblo, quedando en la tierra los humildes, los pobres, los «am-haares», los pobres de la tierra, como despreciativamente llamaban a esa clase social, en tiempos de Cristo, los fariseos.

Dentro de un contexto que hoy podríamos llamar «comunicación cristiana de bienes», tratando de la colecta que está promoviendo en las iglesias de la gentilidad a favor de los pobres de la Iglesia Madre de Jerusalén, San Pablo expresa lo que podría ser la obertura de todo el Nuevo Testamento en este campo de la riqueza y la pobreza. Dice así en la segunda a los Corintios, para motivar la generosidad y el desprendimiento de aquellos cristianos, donde, por cierto, predominaban también los pobres: «Pues conocéis la obra de caridad de Nuestro Señor Jesucristo: por vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros os hicierais ricos con su pobreza» (2 Cor. 8,9). Este pasaje recuerda, a su vez, el himno cristológico que aparece en la carta a los Filipenses, y que parece evocar la figura del «siervo de Yahvé» del Antiguo Testamento: «Aunque era de condición divina, / no consideró un tesoro aprovechable —otros traducen «no retuvo ávidamente»— el ser igual a Dios, / sino que se despojó a sí mismo / adoptando condición de esclavo», etc. (Fil 2,6 ss.).

Que esto no era literatura piadosa lo testifican insistentemente los Evangelios y, en general, el resto del Nuevo Testamento. Podemos imaginar a Dios reflexionando eternamente, en una «puesta en común» del «Equipo» trinitario, sobre la conveniencia o no de la Encarnación, en vista de cómo iban a ponerse las cosas por el asunto de la creación del hombre, ya decidida antes. Pero una vez «decidida por unanimidad-unánime» la Encarnación, había que elegir el modo y la manera. ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Y cómo? Dios podía haber sido varón o mujer, hombre prehistórico o astronauta, rubio, negro o castaño, rector de universidad o banquero, general o barrendero, etc., y, por lo que a nuestro tema respecta, rico o pobre.

Parece que, «inspirándose» en el Concilio Vaticano II y en el Sínodo Extraordinario de los Obispos, la Santísima Trinidad en bloque decidió hacer la «opción preferencial por los pobres». Y no creo que aquí haga falta ocupar el tiempo —aunque no sería perderlo— en demostrar nada, ante cristianos que conocemos bastante bien, al menos, los Evangelios. Solamente quiero destacar que el nivel de vida de la familia de Nazaret no era, proporcionalmente al de aquella sociedad, el de los miserables ni el de los marginados, sino el de los pobres, los pobres de Yahvé, humildes, sencillos, trabajadores, no ambiciosos, confiados y abandonados plenamente en el Señor, en el que tenían su verdadera riqueza. Pero, además, Jesús insiste en su predicación en algo que para aquella mentalidad era una paradoja y hasta un escándalo «teológico»: así como antes se consideraba la riqueza como un signo de bendición de Dios, ahora los benditos de Dios son los pobres, los pobres de Dios, los que viven como pobres y tienen alma de pobres. Ellos son los destinatarios de la verdadera Tierra Prometida, que es el Reino de los Cielos. Recordemos que los

que se quedaron en la Tierra Prometida después del destierro, fueron los pobres, mientras que los ricos y poderosos fueron expulsados, hasta que éstos, en la purificación y en la «purga», se hicieron también materialmente y espiritual-mente pobres, y, como el hijo pródigo, o, mejor, el hijo del padre pródigo, humildemente se dirigieron a su Padre Dios «pidiendo árnica», pidiendo perdón.

Jesús insistió también, en el peligro de las riquezas, que pueden desviar de Dios nuestro corazón; que engendran orgullo e insolidaridad, y que acaparan injustamente lo que otros necesitan. Habría que recordar aquí toda la predicación del Señor, especialmente el Sermón de la Montaña y las Bienaventuranzas.

Jesús es el nuevo Adán, el nuevo hombre según Dios, el modelo de nuestro nuevo ser cristiano y de nuestro vivir; no en una imitación mimética, pero sí en un seguimiento que sea prolongación y continuidad, bajo la guía y el impulso del Espíritu Santo, a través de la historia, de su estilo y su mensaje. El dedo de Dios, el dedo del Bautista y el dedo de la Iglesia, como un indicador de carreteras, señalan hacia Nazareth como modelo ideal de vida cristiana, y no al palacio de Herodes, de Pilato, ni tampoco del Sumo Sacerdote.

Para concluir este punto hay que hacer un matiz: Jesús buscó un modo de vivir diríamos obrero o artesano, trabajador pobre y humilde. Pero también quiso —lo aceptó en la historia, pero lo previó y lo quiso en la eternidad— pasar por esas situaciones brutales de la marginación humana, solidarizándose con los marginados y enseñando el camino para llevarlas con fortaleza, con esperanza y con espíritu redentor y liberador; como el «Siervo de Yahvé», que con su sufrimiento entraba

en su gloria y abría el camino para la gloria de los hermanos. Precisamente los dos momentos decisivos de la vida del hombre, al nacer y al morir; Jesús de Nazareth los vivió como un marginado. En ambos casos, la Ciudad Santa le rechazó, le expulsó, le marginó. Si humanamente y aun religiosamente hablando hubiera habido en el mundo algún lugar menos indigno del Hijo de Dios para nacer y para morir; hubiera sido el Templo de Jerusalén, en el «Sancta Sanctorum», el lugar de máximo encuentro entre Yahvé y su pueblo. Y, sin embargo, nació extramuros, fuera, marginado, en una cueva de animales, y murió fuera de Jerusalén, condenado, fracasado y «ajusticiado» — ¡la Justicia de Dios injustamente ajusticiada!— en un patíbulo, como un criminal para unos, y como un blasfemo, un hereje y un excomulgado, para otros. Así se cumplía el misterioso vaticinio del «Siervo de Yahvé»: «Despreciado y abandonado de los hombres». «Se le ha asignado su sepultura entre los impíos». «Como uno ante quien se oculta el rostro» (Is 52, 13-53, 12).

En Pentecostés, la Iglesia recibe el Espíritu de Jesús y el estilo del Siervo. «No sea así entre vosotros». «El que sea el mayor, que se comporte como el siervo» (Mt 20, 24-28).

Las comunidades cristianas lo tenían todo en común. Al menos, ése era el ideal y la tendencia general, sin que estuviera reglamentada en el sentido estricto de un comunismo cristiano. Pero el Libro de los Hechos refleja lo que generalmente ocurría y, lo que es más importante, el modelo ideal para la Iglesia.

Es necesario destacar cómo habla, en primer lugar, de la comunión espiritual, pero inmediatamente, y derivada de aquélla, de la comunión o comunicación en los bienes materia-

les: «La muchedumbre de los que habían abrazado la fe tenía un único corazón y alma, y ninguno decía que era propio suyo algo de sus bienes, sino que tenían todo en común». Después lo relaciona con la misión y con el testimonio del Resucitado: «Y con gran (despliegue de) fuerza daban los apóstoles testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y gracia abundante se derramaba sobre todos ellos; pues —es de notar este «pues» demostrativo— entre ellos no había ningún pobre —que aquí tiene sentido de indigente, como traduce, por ejemplo, el Comentario de los Jesuitas, en la BAC, o la TOB francesa, y la Biblia de Jerusalén traduce «necesitados»— , pues los que eran propietarios de fincas o casas, cuando vendían llevaban el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles y se distribuía a cada cual según lo que necesitara cada uno» (Act. 4,32 ss.). Y pone a continuación el ejemplo de José, de sobrenombre Bernabé.

Habría que recordar aquí también, si tuviéramos tiempo, la diatriba de la epístola de Santiago contra los ricos, las alusiones más «modosas» pero no menos claras y contundentes de la primera Carta de San Juan, etc. La Iglesia de los primeros siglos mantuvo constantemente este ideal cristiano de seguimiento de la vida apostólica también en el desprendimiento de las riquezas materiales y en la atención preferencial a los indigentes y marginados. Toda la predicación de los Santos Padres insiste con fuerza y, a veces, hasta con dureza en este sentido en la predicación —como, por ejemplo, San Juan Crisóstomo, San Basilio o San Jerónimo—, así como en la vida de los cristianos y de las comunidades.

Era muy frecuente que la conversión a la fe cristiana o el bautismo supusieran en aquellos que poseían muchos bienes al renunciar a ellos, entregándolos a los pobres y a la comuni-

dad cristiana. Así, Paulino de Nola, propietario de inmensos territorios en el Sureste de Francia, y tantos otros. Por otra parte, las Iglesias tenían muy a pecho mantener a su costa a todos los necesitados que podían, cuando ni las autoridades ni las sociedades de entonces se planteaban apenas ese problema. La comunidad romana, que contaba en el siglo II con unos 50.000 fieles, alimentaba diariamente durante todo el año varios miles de pobres, y era muy frecuente que los niños expósitos, que podían ser legalmente abandonados por los padres a la muerte, fueran adoptados por familias cristianas. También las viudas pobres, que entonces eran personas indefensas y marginadas, encontraron en la Iglesia defensa, apoyo y cobijo seguro.

La historia de la Iglesia —que, lógicamente, no podemos analizar aquí— ha tenido altibajos en este aspecto, y en algunas etapas se ha oscurecido el ideal cristiano primitivo, dejándose llevar de la ambición, del lujo y la riqueza. Pero hay un dato significativo que expresa el íntimo sentir de la comunidad cristiana, como un principio irrenunciable, a pesar de que en ocasiones los miembros de la misma hayan caído en «renuncio»: me refiero a ese desfile de modelos que supone la canonización de los santos, donde la Iglesia expresa su meta y su ideal. La que yo llamo «la saga» de los santos es una larga caravana, es un conjunto ya muy amplio de figuras muy variadas desde el punto de vista histórico, social, cultural, eclesial y hasta espiritual, pero todas coinciden en una cosa —además de las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y la caridad, claro—, y es en la pobreza, al menos a la hora de morir: Unos vivieron siempre como pobres y otros vivieron al principio como ricos, pero todos fueron caminando hacia el seguimiento de Cristo, humilde y pobre.

Podrían multiplicarse los ejemplos verdaderamente ejemplares, valga la redundancia, pero recordemos solamente el caso de San Carlos Borromeo, un cardenal del Renacimiento, el cual, aunque estaba considerado en su época como uno de los hombres más austeros de Roma, cuando salía a la calle llevaba un cortejo a su alrededor de docenas de pajes, vivía principescamente y buscaba interesadamente los intereses económicos. Hay una carta escrita a su hermana en la que le comunica que el Papa le había concedido otra abadía, para cobrar unas rentas anuales, naturalmente, no para interesarse lo más mínimo por aquella comunidad, a la que ni siquiera visitaría nunca. Así tenía varias de ellas, de las que cobraba muchos miles de ducados al año, además de ser el arzobispo de Milán, de donde también cobraba, aunque allí no iba nunca. Pero cuando se convirtió, porque la providencia permitió que cayera en desgracia con el nuevo Papa y tuviera que irse, «velis nolis», a Milán, allí, junto a su pueblo, se entregó al servicio de la pastoral, especialmente de los pobres, y en sus últimos tiempos murió pobre como una rata, después de haber vendido todas sus colecciones de arte, sus vajillas, y entregado sus ducados a los necesitados. La Iglesia no pone como modelo a esos «self made man» que empezaron de vendedores de periódicos y terminaron de propietarios de una multinacional.

Dejando ya la historia, vayamos al Concilio, y aun en éste nos fijaremos solamente en tres constituciones: la *Lumen Gentium*, la *Sacrosanctum Concilium* y la *Gaudium et Spes*. En el capítulo I de la constitución sobre la Iglesia, cuando se habla de su profundo misterio, se dice: «Pero como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres. Cris-

to Jesús, existiendo en la forma de Dios..., se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo (Fil 2, 6-7), y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8, 9); así también la Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación, también con su propio ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Le 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Le 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren, la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza para remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8c).

En el capítulo V, sobre la universal vocación a la santidad en la Iglesia, la constitución dedica un apartado completo para decir que los que se encuentran «oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos, o los que padecen persecución por la justicia (...) están especialmente unidos a Cristo, paciente por la salvación del mundo» (LG 41 f). Y en el número 42, cuando trata expresamente de los consejos evangélicos, consagra al final un párrafo, invitando a todos los cristianos a que busquen la santidad cada uno dentro de su estado de vida, y dice: «Están todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas, contrario al espíritu de pobreza evangélica, les impida la prosecución de la caridad perfecta» (LG 42 e).

En la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Liturgia, al definir la naturaleza de la misma, el Concilio se remonta a la obra de salvación realizada en Jesucristo, y cita el texto de Isaías que, según Lucas, se apropia Jesús en la sinagoga de Nazaret: «Para evangelizar a los pobres...» (SC 5 a).

Ya en el mismo exordio de la *Gaudium et Spes* se proclama como un grito profético: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1).

Por no alargarnos, no vamos a reproducir otros pasajes de la *Gaudium et Spes*, como el del número 63 c, donde se hace una fuerte denuncia profética de la situación de injusticia social que sufren los pobres en gran parte del mundo; o en el número 69 a), que comienza diciendo: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa». Tampoco tiene desperdicio todo el número 88, especialmente los párrafos a) y b), donde se dice, por ejemplo, que «es el propio Cristo quien en los pobres levanta su voz para despertar la caridad de sus discípulos», así como el número 81 c), donde se relaciona la pobreza con la carrera de armamento, que «perjudica —dice— a los pobres, de manera intolerable».

Dejando ya el Concilio y pasando al Sínodo Extraordinario de los Obispos, ya es sabido que existieron temores de que se le pudiera utilizar para intentar echar agua al vino del Concilio. Por el contrario, hay que destacar en este campo que no solamente confirmó el espíritu del Concilio, sino que una frase que se usó mucho durante las diversas etapas conciliares, pero que no aparece literalmente en ningún texto del mismo, salvo de una manera implícita en el exordio de la *Gaudium et Spes*, antes citado, el Sínodo no solamente la emplea literalmente, sino que además la emplea como título de un párrafo de la «Relación final».

El número 6 se titula precisamente «La opción preferencial por los pobres y la promoción humana». En el párrafo se habla no sólo de los pobres, sino también de los marginados y de los oprimidos; de las diferentes pobreza y limitaciones; se insiste en que la Iglesia debe denunciar proféticamente toda forma de pobreza humana, y pide al final que se examine en el futuro con más detenimiento qué significa y qué supone la opción preferencial por los pobres. También matiza que se trata de una opción preferencias, no exclusiva.

Aunque no pueda ser tratada aquí, por razones de tiempo, no quiero dejar de aludir de paso a la doctrina social de los romanos pontífices, desde León XIII, con la *Rerum Novarum*, hasta Juan Pablo II, con la *Laborem Exercens* pasando por la *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, la *Populorum Progressio*, de Pablo VI, etc.

LA DURA REALIDAD Y LA UTOPIA IDEAL

Frente a estos hermosos ideales, ya sabemos todos muy bien, especialmente Cáritas, cuál es, de hecho, la triste realidad presente. De todos son conocidas las intolerantes pero toleradas diferencias entre los hombres dentro de cada país, así como entre unos países y otros. Según datos del Banco Mundial de 1986, en 1984 el Tercer Mundo abarcaba 93 países con una renta «per cápita» de menos de 3.000 dólares al año. Pero dentro del grupo existían 38 países, que abarcaban 2.389 millones de habitantes, con una renta «per cápita» de 260 dólares, mientras que Suiza tenía 16.330 —según datos más recientes, eran 17 870— Estados Unidos, en 1986, 17.450; siguen Canadá, corí 13.740; Japón y Alemania, con 12.000 y

pico, y así otros países menores, como Francia, con 9.760 en 1984 y con 10.470 en 1986; España, con 4.440 en 1984, y con 4.810 en 1986, etc. El 18 por 100 de la humanidad produce el 65 por 100 de las mercancías y consume el 70 por 100 de los bienes del mercado mundial. Hablando en general, puede decirse que de cada 100 dólares, 20 personas se llevan 80, y 80 personas se llevan 20. ¡El mundo al revés, según el plan de Dios! Y aun dentro de los países ricos hay grandes desequilibrios. En Estados Unidos de América, por ejemplo, el 1 por 100 de la población acapara el 30 por 100 de la riqueza del país más rico del mundo. ¡Ricos entre los ricos! ¡Las antípodas del Evangelio! Y también entre nosotros, como sabéis muy bien, se dan estos desequilibrios y estas injustas diferencias sociales.

Si, además, recordamos la demencial carrera de armamento, que invierte en máquinas para matar lo que sería necesario a tantos millones de hombres para poder vivir; el capitalismo internacional, sin sentimientos patrios ni fronteras, sin entrañas ni ética, que va al sol que más calienta; la insolidaridad, el racismo y la xenofobia de muchos países ricos e industrializados frente a los inmigrantes de los países pobres; el problema insolucionable y creciente del paro, que destruye las familias y las personas; las redes internacionales del comercio de droga y los millones de jóvenes atrapados para siempre en su círculo mortal; la degradación irracional del medio ambiente, con la actitud suicida del que está cortando la rama del árbol en el que está subido, etc., tenemos que reconocer que el panorama no tiene nada de risueño, humanamente hablando.

Y sin embargo, ni como hombres ni como cristianos podemos cruzarnos de brazos ante las dificultades. Tenemos la esperanza de que Dios acompaña al hombre por la historia, des-

de que fue expulsado del Edén hasta que llegue al nuevo Paraíso. En cada estercolero se encuentran fuerzas que pueden dar nuevas cosechas, y aun en los cementerios Dios puede despertar la vida. Cada problema es una encrucijada y una alternativa para el hombre, que puede llevarle a un precipicio o puede empujarle a superarse y subir por la montaña. Todo esto no son frases retóricas, no son afeites que embellecen la fachada de la vida. El cristiano tiene el derecho y, más bien, el deber de ser utópico, en el sentido vulgar de la palabra, como el que apunta siempre hacia un horizonte ideal aún no realizado y acaso irrealizable. En realidad, creemos que el ideal cristiano, la Utopía cristiana, se ha realizado en Jesucristo y en los redimidos, aunque faltan todavía por llegar a la meta las restantes etapas de la historia. El Cristianismo no es ya una Utopía —lo que no existe en ninguna parte—, sino un «topos» o un «tópico», porque ya se ha realizado en «algún lugar» y porque, además, el Reino de los Cielos entre nosotros ya está, palpitando como un germen, en el camino por la historia hacia su plenitud. Salvados por Dios y elevados a la categoría de colaboradores de Dios, podemos trabajar con optimismo en los problemas más difíciles, con la esperanza de que su fuerza nos empuja, su luz nos ilumina, sus brazos nos esperan al final del trabajo.

DECÁLOGO PARA UNA «SOCIEDAD UTÓPICA»

No solamente esta actitud de fe y de esperanza no nos dispensa de nuestra racionalidad y nuestro esfuerzo, sino que nos compromete más, para empeñarnos completamente en el proyecto de Dios, para que venga su Reino a nosotros y para que nosotros vayamos hacia su Reino. Si un gran economista,

un gran político, un gran sociólogo o un gran gobernante nos invitaran a colaborar, nos sentiríamos honrados y pondríamos nuestro máximo interés en hacernos dignos de la confianza que se nos otorgaba. Es el Espíritu de Dios el que continúa la obra de Jesucristo en el mundo y en la historia, y llama a unos hombres a colaborar con Él. A unos, en el secreto de su buena voluntad, como si dijéramos escondido en el fondo de su corazón y «disfrazado» de sus ideales de justicia, solidaridad, libertad, humanismo, ética, etc. A otros, «descaradamente», en la fe de la Iglesia, como bautizados y miembros de Jesucristo, que prolonga en nosotros su encarnación, su humanización, su sacramentalización y hasta su «socialización».

Pues bien: volvamos al objetivo principal de esta ponencia: la pobreza, la indigencia o pobreza extrema y la marginación. Sabemos ya muy bien que el Evangelio no nos da un proyecto ni una estrategia, ni un método de análisis, ni unas herramientas de trabajo, sino más bien un horizonte y un talante, unas motivaciones nuevas y unas fuerzas; un corazón más que un cerebro; un río de sangre en las venas, más que unos brazos y unas piernas. Estamos ensamblados, en simbiosis con el Espíritu de Dios. Él pone su parte, y nosotros la nuestra. Es como en la celebración litúrgica. No podemos olvidar, cuando nos empeñamos en el trabajo digamos «social», aun con todo su rigor necesario y con su precisa y preciosa metodología, que para nosotros es, al mismo tiempo, y más aún, una colaboración en el reino, una actividad de Cristo, un sacramento del amor del Padre hacia sus hijos y en sus hijos.

Cuentan que estaban unos hombres picando piedra, junto a una inmensa construcción. A uno le preguntaron que qué hacía, y contestó: «Yo me gano la vida». Otro dijo: «Yo estoy picando piedra». Pero un tercero respondió con orgullo: «Yo

construyo una catedral». ¿Podría pasar algo así en la acción caritativa y social de Cáritas? Recordemos que San Pablo, cuando estaba preparando la colecta de la Iglesia de Jerusalén, a esa colecta la llamaba «una liturgia». Recordemos que estamos construyendo una catedral, la más grandiosa que se ha construido nunca y que nunca será destruida, el Cuerpo de Cristo que es su Iglesia.

Por otra parte, como los cristianos estamos en el mundo y somos mundo, aunque no debamos ser «mundanos», debemos colaborar con todos los hombres de buena voluntad, como ya insistía Juan XXIII en la *Pacem in Terris*, así mismo en el Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II. Deberíamos buscar caminos de futuro que podamos andar juntos creyentes y no creyentes, como un servicio al hombre, la humanidad. En una etapa de crisis planetaria como la nuestra, es más fácil saber lo que no queremos que buscar lo que necesitamos; mientras un edificio se está derrumbando, el polvo impide la visión, pero hay que intentar buscar salidas, aunque sea a tientas, palpando con las manos y tanteando con los pies.

Como una modesta aportación a esta búsqueda, se me ocurre ofrecer aquí lo que yo llamaría un «decálogo para una sociedad utópica». No se trata más que de presentar como el esqueleto, el armazón, la estructura de un edificio en su conjunto, sin poder entrar en detalles. Hay que reconocer sus límites y dificultades. Por una parte, la complejidad de problemas que habría que resolver para articular la nueva relación de fuerzas en lo económico, lo laboral, lo político y lo social. Por otra, la necesidad de un esfuerzo una voluntad política mundial, con el sacrificio que representaría para una parte de la Humanidad que vive en la opulencia. ¿Cómo lograr ese milagro ético de alcance planetario? Incluso en la Iglesia, tampo-

co se puede asegurar que todos estén dispuestos a todo, porque el egoísmo humano puede disfrazarse de razones aparentes, aunque de hecho sean excusas de mal pagador y racionalizaciones autojustificantes. Por otra parte, como se verá a continuación, para no parecer demasiado ingenuo e idealista, acepto fórmulas tan realistas y posibilistas en algunas cuestiones que también puede que los maximalistas y radicales las encuentren demasiado pragmáticas y meramente y malamente reformistas. Algunos, finalmente, pueden echar de menos en el proyecto una actitud cristiana más descaradamente confesante, más explícita y piadosa. Pero veamos, en primer lugar, este «decálogo», y después trataré de responder brevemente a algunas de las dificultades, dentro de lo posible:

1. Dios ha creado la Tierra para el hombre: para todos los hombres y para todo el hombre. Los bienes que produce son de Dios y están destinados a todos los hombres; todos pueden usarlos y disfrutarlos según sus legítimas necesidades. Dado este destino general, el acaparamiento y la acumulación individual de los mismos va contra la voluntad de Dios, porque supone una desconfianza de su providencia; esclavizan el corazón del hombre, haciendo la competencia a Dios, y cometen injusticias hacia los hermanos que tienen necesidad de esos bienes, de esas riquezas.
2. Todo hombre capaz de ello debe trabajar la tierra y trabajar en la tierra, dentro de las muchas maneras posibles en nuestra civilización. El trabajo tiene un valor por sí mismo, como colaboración con Dios, creador y providente; como colaboración con los demás hombres al servicio de la sociedad, y como realización del propio hombre que trabaja.

3. Todo trabajo humano tiene una dignidad y un valor incalculables, al estar hecho por un hijo de Dios y un miembro de la sociedad a la que pertenece. Cada uno debe trabajar en lo que pueda y para lo que tenga preparación y facultades. Todos los trabajos son necesarios a la sociedad. El salario de cada trabajador debe estar en función de sus necesidades individuales y familiares. Por lo mismo, las diferencias entre las retribuciones salariales dentro de la misma sociedad deben ser mínimas.
4. Gracias a los avances de la ciencia y de las nuevas tecnologías, se podrá reducir progresivamente la jornada laboral de trabajo profesional. El tiempo libre podrá dedicarse a actividades recreativas, en el sentido más auténtico de la palabra, en cuanto constituyen una verdadera creación libre, amorosa y lúdica, bien con aficiones personales, bien con actitudes y trabajos al servicio de la sociedad, como expresión y para fomento de la solidaridad y la amistad entre los hombres.
5. Una vez satisfechas con sencillez y sobriedad las necesidades básicas, el hombre puede encontrar la verdadera felicidad no en el hedonismo ni en el consumismo que le esclaviza y embrutece, sino en el cultivo de los auténticos valores del espíritu; en el ser; más que en el tener; en el compartir; más que en el acaparar; en el servir; más que en el dominar; en la amistad, más que en la competitividad.
6. La solidaridad y la comunicación de bienes debe realizarse no solamente entre individuos de una misma sociedad, sino también entre el conjunto de las naciones. Si las naciones opulentas vivieran con sobrie-

dad, no solamente podrían recuperar un talante y un espíritu más dinámico y renovador; menos aburguesado y más creativo, sino que facilitarían el que los pueblos subdesarrollados tuvieran la suficiente alimentación, educación higiene, vivienda y todo aquello necesario para una vida digna de hombres, hermanos de nuestra especie e hijos del mismo Dios. Así, además, se garantizaría el equilibrio y la paz internacional, en lugar de estarse gestando una revolución del hambre de carácter mundial. Recordemos aquí que aún en la moral cristiana más tradicional y constante, aquel que se apropia de lo necesario para subsistir no comete pecado, sino que más bien realiza un acto de justicia.

7. Teniendo en cuenta el sistema de producción actual más generalizado, se necesitan grandes capitalizaciones para financiar empresas. Pero ello no significa que necesariamente deban estar ni en manos de un Estado omnipotente ni en las de unos pocos capitalistas, sino que deberían buscarse fórmulas de accionariado popular; principalmente entre los mismos trabajadores de las propias empresas.
8. Todos los miembros de la sociedad, en cualquier edad y condición, tendrán derecho a los servicios sociales que sean en cada caso necesarios, comunes e iguales para todos, con cargo a la administración del Estado: guarderías, escuelas, clínicas, hospitales, residencias para jubilados y ancianos, así como centros deportivos y culturales, etc.
9. Será inutilizado todo el armamento nuclear actualmente existente y se reducirán las armas convencio-

nales al mínimo indispensable para garantizar la legítima defensa y el orden interno de un país. Las cantidades destinadas a dichos armamentos deberán invertirse en financiar proyectos de desarrollo en los países subdesarrollados. Se reforzará la autoridad moral de la ONU, como árbitro del orden internacional. Es preferible potenciar lo que ya existe que hacer nuevos esfuerzos para crear algo nuevo en este sentido.

10. El movimiento ecologista responde, en el fondo, a una llamada del instinto humano de conservación de la especie. Para los cristianos significa un «signo de los tiempos», una llamada del Dios creador y conservador para que tengamos mayor cordura y sabiduría en el uso sin abuso de nuestra madre Tierra, que nos sostiene y alimenta.

Ante problemas de solución dudosa pero de consecuencias gravísimas en caso de error, como los ocurridos en las centrales nucleares, es preferible garantizar el bien primario de la salud y de la vida de los hombres, los animales y las plantas. Hay que buscar energías más limpias y seguras.

Ello supondrá, al mismo tiempo, no derrochar tanta energía en usos superfluos, sea en electricidad, petróleo, carbón, etc. Ante la opción entre un poco más o menos de confort, por un lado, y millares de muertos por el cáncer, por otro, la prudencia, la sabiduría y la justicia nos exigen caminar hacia un tipo de sociedad más sobrio y funcional, lo cual no quiere decir menos humano, bello y alegre, sino todavía más, sabiendo descubrir lo grande en lo pequeño y la maravillosa complejidad de la creación en las cosas sencillas.

llas. Hombres como Francisco de Asís son de ello modelo y ejemplo, tanto para la sociedad humana como para la comunidad cristiana.

Podría parecer este decálogo como una lista de buenas intenciones, imposibles de cumplir. Creo, por el contrario, que no solamente no es imposible, sino que su espíritu se está viviendo en parte, al menos, en las sociedades más avanzadas y desarrolladas. Muchas realizaciones que hoy asumimos con naturalidad hubieran parecido irrealizables hace algunos siglos, como la escolarización gratuita, subvencionada en realidad por todos los ciudadanos, aun los que no tienen hijos; las jubilaciones; los subsidios de desempleo, aunque no sean suficientes todavía, etc. Para que la sociedad camine hacia adelante, es necesario que tengamos grandes metas y nos estimulemos a caminar siempre hacia más elevados fines.

Precisamente con el deseo de mantenerme dentro de cierto realismo y con un enfoque posibilista, además de por respeto a la legítima autonomía de lo temporal, he querido esbozar un tipo de convivencia que esté abierto a diferentes creencias o a ninguna, y que, al mismo tiempo, sea básicamente coherente con los principios cristianos. El cristianismo —ya lo hemos recordado antes— no puede dar un plan de acción para la organización de la sociedad temporal, pero sí puede decir si unos proyectos se acercan o se alejan del ideal cristiano. Sería importante, además, que en una sociedad pluralista se comprenda que la Iglesia puede tener una concepción social de las más avanzadas desde el punto de vista de la evolución histórica, y ello no solamente sin entrar en contradicción con sus propios principios, sino precisamente apoyándose en ellos, volviendo a sus «más puras esencias», si se me permite el tópico.

Esto, además, tiene mucho que ver con el mundo de la pobreza extrema, de la indigencia y la marginación. Aunque siempre pueda haber, por mil razones, personas que se encuentren en esa situación; aunque ahora sean muchos y evidentemente debemos ayudarles, hemos de trabajar al mismo tiempo por caminar hacia una sociedad en la que esas posibilidades se vean reducidas al mínimo y estén al mismo tiempo atendidas al máximo.

Ante las necesidades del prójimo, la caridad cristiana puede y debe reaccionar; según los casos, en diferentes planos: la caridad individual —dando de cenar una noche a un hombre—; la caridad institucional —abriendo un comedor benéfico para indigentes—, y la caridad política —ayudando a cambiar las estructuras injustas por otras más justas, que no den lugar a esas situaciones.

LA IGLESIA Y LOS CRISTIANOS ANTE LA RIQUEZA, LA POBREZA, LA INDIGENCIA Y LA MARGINACIÓN

¿Qué puede hacer la Iglesia, mientras llega ese mundo más justo, humano y solidario? En primer lugar, tomar en serio, con energía y con empeño, con paciencia y constancia, el ideal del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana de nuevo proclamado por el Concilio y el Sínodo de Roma: la opción preferencial por los pobres, aquí entendida en su sentido amplio, que ahora enuncio en síntesis: proclama como ideal de vida cristiana el espíritu de la proclama como ideal de vida cristiana el espíritu de la pobreza evangélica; la promoción social y la ayuda asistencias de los que estén en pobreza extrema o indi-

gencia; desplazar a la Iglesia de los centros de poder del mundo para acercarse a los desplazados, los marginados, los «descentrados», como signos de Cristo y esperanza de salvación.

Todo esto exige que la Iglesia —la Iglesia entera, toda la pastoral, no solamente Cáritas— insista permanentemente en estas motivaciones y exigencias de nuestra caridad cristiana, tanto en la catequesis como en la predicación y en las orientaciones pastorales de la comunidad, iluminando las conciencias y promoviendo aplicaciones prácticas lo más amplias que sea posible. En una palabra, privilegiando verdaderamente el servicio de la Iglesia entera hacia los marginados e indigentes, de tal manera que esta pastoral no sea a la vez en la comunidad cristiana como un grupo «marginado» e «indigente», formado por unos cuantos, considerados héroes por unos, extravagantes por otros. La parroquia entera, la diócesis entera, las Conferencias Episcopales y el Vaticano, todos estamos empeñados por la Palabra de Dios, en hacer realidad esta declaración de buenas intenciones: «La opción preferencial por los pobres».

Más en concreto, lo primero y principal es acercarse a ellos, a los pobres indigentes y a los marginados. No quedarnos al margen, marginándonos de los marginados, sino más bien ponernos con ellos al margen de la sociedad que les margina y les rechaza. Si Jerusalén marginó a la Sagrada Familia, los Magos marginaron a Jerusalén y pasaron de largo para ir a Belén, donde estaba la estrella de Dios, «los signos de los tiempos».

Cerca de ellos, conviviendo con ellos se descubrirá mejor cómo ayudarles, cómo defenderles, cómo consolarles. Aunque no siempre podamos remediar sus males, podemos compartir;

comprender, acompañar, aliviar, amar. La Iglesia debe estar preferentemente —opción preferencial— en los barrios y ambientes marginados. Y los indigentes y marginados deben tener un puesto preferencial, un puesto central en el corazón de la Iglesia, manifestado con dedicación amplia de personas, medios educativos, ayuda y colaboración, signos de afecto y de respeto, etc.

Además de levantar al caído y curarle las heridas de momento, hay que trabajar y luchar también por una sociedad mejor, un cambio de aquellas estructuras injustas que producen o permiten la miseria y la marginación. Para ello debe ejercerse, como lo recuerdan tanto el Concilio como el Sínodo Extraordinario, la denuncia profética de manera incansable, y, al mismo tiempo, buscar y colaborar con los que buscan soluciones estructurales de recambio, o, al menos, aquellas correcciones que sean posibles de momento para mejorar la situación, siquiera parcialmente. Pero sin olvidar nunca el horizonte ideal, aunque por hipótesis no pudiera llegarse a él en esta historia de manera perfecta y completa.

La vida de la Iglesia en cuanto comunidad es compleja, mirada con realismo. No se puede ignorar ni la necesidad de construir, mantener o reparar los locales o edificios que sean necesarios, aunque deban ser sencillos y modestos; ni la atención a las diversas actividades de la parroquia, como despacho y acogida, catequesis infantil o juvenil, círculos bíblicos, liturgia, atención a las parejas que van a contraer matrimonio, a los enfermos, etc. Sin embargo, con una mirada profunda de fe se descubren dos lugares privilegiados de la presencia de Jesús, dentro de la constelación de sus múltiples presencias. Esos dos focos centrales de su presencia y de su llamada son la Eucaristía y los indigentes; el Sagrario y los marginados. Aquélla, místi-

ca y misteriosa, litúrgica y sacramental. Esta, existencial, intencional, representativa, pero no menos verdadera ni menos racional, recibiendo en la intención real de Jesucristo una cierta «transfinalización», como expresa una de las teorías modernas sobre la transubstanciación eucarística. El cristiano de fe debe conocer y reconocer tanto la una como la otra y cultivar y buscar su presencia con la misma actitud de fe, aunque con diferencias de circunstancias.

Después de dejar bien claro que el mal es malo y que seguiremos luchando incansablemente contra él, y que la pobreza extrema y la marginación son un mal y una injusticia contra un hijo de Dios y hermano nuestro, hemos de proyectar también nuestra mirada de fe sobre el mal inevitable. Los discípulos de Jesús debemos aprender a vivir y enseñar a vivir con fortaleza y esperanza el dolor y el fracaso, la tristeza y la soledad, la indigencia y la marginación, sabiendo que podemos transformar con Cristo el dolor en amor, el fracaso en victoria, la tristeza en alegría, la miseria en riqueza y hasta la muerte en vida inmortal. Si los cristianos no conocemos y sabemos, sabemos y saboreamos el misterio profundo de la cruz de Cristo, no conocemos el misterio de Dios.

Ello requiere la presencia del cristiano en el mundo de la indigencia y de la marginación, para aprender cómo el Señor, según la Carta a los Hebreos, el cual «aun siendo Hijo, por lo que padeció aprendió» (Heb 5,8). Dios, para enseñar a los hombres a transformar el sufrimiento, tuvo que aprender de los hombres a sufrir, ya que El «no sabía», le «faltaba» un conocimiento existencial, «experiencial», de lo que es la vida de ciertas vidas. Y si bien todos los miembros de la Iglesia no pueden vivir literalmente y materialmente inmersos en ese mundo y sufrir y gozar esa experiencia en su propia carne, sí que

todos podemos y debemos reconocerla como algo nuestro, muy nuestro, como la avanzadilla de la comunidad, con la que nos sentimos solidarios, como en los tiempos de los mártires la comunidad se sentía vivir en ellos como en su ideal y modelo. Los cristianos que están presentes en el mundo de la indigencia y la marginación ejercen el ministerio más significativo de la Iglesia en cuanto presencia de Jesús, compasivo y misericordioso, que pasó haciendo el bien, dando de comer a los hambrientos, curando a muchos y consolando a todos. Ellos son como el puente, como el cordón umbilical de lo débil del mundo con la Iglesia.

Ésta debe además predicar en todas partes, en ambientes pobres como en ambientes ricos, el ideal de la vida cristiana: la sencillez en la vivienda, el vestido, los medios de locomoción, de descanso y de vacaciones; encontrar la alegría en las cosas pequeñas y sencillas, siendo grandes, en corazón humano y en vida cristiana. Gente que sepa compartir, comprometerse, comprender y ayudar; que tenga su alegría en los bienes del Reino y no en los bienes mundanos, como el lujo, las joyas, las fiestas fastuosas o los viajes exóticos. La Iglesia debe censurar proféticamente la avaricia, la injusticia, la opresión, el fraude y la riqueza no compartida, en cualquier aspecto, sea el económico, el social o el cultural.

La pobreza digna y voluntariamente buscada o aceptada es un ideal no solamente para el cristiano individualmente considerado, sino también para la Iglesia en cuanto comunidad y en sus instituciones, viviendo con libertad de espíritu, limpieza de corazón y manifestando ante el mundo que tiene su esperanza puesta en los bienes del Reino, y que para su alegría le basta con el Espíritu Santo, el Evangelio y la Eucaristía; una Iglesia que siempre busque los medios humanos más sencillos y al al-

cance de todos. La Iglesia de los pobres no debe ser una Iglesia rica, benefactora de los pobres, sino una Iglesia formada fundamentalmente y principalmente por los pobres y que vive y actúa con medios pobres.

«Dios quiere que todos los hombres se salven», dice San Pablo y confirma la Iglesia. ¡No faltaba más! También debe llamar e invitar a los ricos. Pero no a los pobres desde los ricos, sino a los ricos desde los pobres. No llamó a los pastores desde la casa de los magos, sino a los magos desde los pastores. Una vez que los ricos entran en la Iglesia, su caridad debe empujarles a la comunicación cristiana de bienes, como los vasos comunicantes. Entonces se empobrecen en los bienes materiales, los bienes pequeños, los bienes-malos, y se enriquecen en los bienes cristianos, los bienes grandes, los bienes buenos. Los pobres enriquecen a los ricos, como Cristo nos enriqueció con su pobreza. Sólo así la Iglesia será el signo de Jesús de Nazaret. Su Madre, María, aquella «*annawim*», estaba embarazada de Dios, llena de las riquezas de Dios; aquella «*annawim*» proclamó proféticamente que el Señor «*derriba de tronos a los potentados y eleva a los humildes*», palabra que evoca claramente los «*pobres y humildes*» del Antiguo Testamento. Y sigue: «*Llena de bienes a los hambrientos y despide vacíos a los ricos*» (Le I, 46-55) (versión de Bover-Iglesias). La Iglesia debe descubrir y redescubrir constantemente ese sacramento de Cristo que son los indigentes y los marginados. La Iglesia debe dar esperanza a los pobres, y así los pobres serán la esperanza de la Iglesia; los marginados del mundo deben estar en el corazón de la Iglesia. Los que parece que no tienen futuro pueden ser el mejor fruto de la Iglesia; los pobres, su mayor riqueza. Nada más. Gracias por vuestra atención.

EXIGENCIAS DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Desde los pobres, Dios aumenta nuestra fe y nuestro amor. Cristo desde los pobres suscita la caridad del discípulo (GS 88).

«Después de haber reflexionado sobre la esencia del amor y su significado en la fe bíblica, queda aún una doble cuestión sobre cómo podemos vivirlo: ¿Es realmente posible amar a Dios aunque no se le vea? Y, por otro lado: ¿Se puede mandar el amor? En estas preguntas se manifiestan dos objeciones contra el doble mandamiento del amor. Nadie ha visto a Dios jamás, ¿cómo podremos amarlo? Y además, el amor no se puede mandar; a fin de cuentas es un sentimiento que puede tenerse o no, pero que no puede ser creado por la voluntad. La Escritura parece respaldar la primera objeción cuando afirma: “Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4, 20). Pero este texto en modo alguno excluye el amor a Dios,

como si fuera un imposible; por el contrario, en todo el contexto de la Primera carta de Juan apenas citada, el amor a Dios es exigido explícitamente. Lo que se subraya es la inseparable relación entre amor a Dios y amor al prójimo. Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia. El versículo de Juan se ha de interpretar más bien en el sentido de que el amor del prójimo es un camino para encontrar también a Dios, y que cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios.» (DCE, 16).

EXIGENCIAS DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES EN LA VIDA DE LA IGLESIA*

MONS. JAVIER OSES**

EL PORQUÉ DE LA OPCIÓN POR LOS POBRES

La opción por los pobres ¿es un *slogan*, una moda, un oportunismo de algunos eclesiásticos, una demagogia, una fiebre pasajera que un día se calmará?

Digamos, de entrada, que la opción por los pobres forma parte del magisterio cualificado del Concilio Vaticano II, del Papa Juan Pablo II, y que el Sínodo de la Iglesia del año 1985 asimismo ha hecho de la opción preferencial por los pobres un centro de especial atención para una Iglesia, la de hoy, que intenta reasumir a fondo la letra y el espíritu del Concilio Vaticano II.

También los obispos de la Iglesia en España, en sus principales documentos de los últimos tiempos, «Testigos del Dios

* N.º 47 de septiembre de 1988: «SOLLICITUDO REI SOCIALIS», comentarios desde Cáritas.

** En el momento de la publicación, Mons. Osés era obispo de Huesca.

vivo», «Constructores de la paz» y «Los católicos en la vida pública», reiteramos la enseñanza de que la opción por los pobres es un dato verificador del auténtico ser y misión de la Iglesia.

LA OPCIÓN POR LOS POBRES NO ES UNA ENSEÑANZA MARGINAL: PERTENECE AL NÚCLEO DEL MENSAJE

Pero pongamos atención, porque la opción por los pobres no es una enseñanza más que estaba perdida en el arsenal de doctrina del Magisterio.

Hay enseñanzas de la Iglesia que, con mayor o menor distancia, se derivan de la fuente original, que es la Palabra de Dios, el mensaje de Jesús. La opción por los pobres no dista, ni mucho ni poco, del mensaje de Dios, sino que es su quintaesencia y constituye el núcleo central del mensaje bíblico y del profetismo de Israel. La opción por los pobres es la enseñanza, la vida misma de Jesús y la experiencia fundamental de la primera comunidad cristiana (cf. Hech 2, 42-45; I Cor 1, 26-29).

A lo largo de la historia de la Iglesia, esta opción ha sido expresada en variedad de categorías doctrinales, se ha encarnado en múltiples formas de carismas fundacionales de vida religiosa, de testimonios de santos y de personas de fe viva; pero no puede ser estimada como un asunto marginal u optativo, que lo podemos tomar o dejar, o como un camino, que existe junto a otros caminos, en el seguimiento de Cristo.

Cuando la Iglesia vive con más profundidad la opción por los pobres, se adentra más en su autenticidad original, más se

asimila a Jesús, su Señor, y refleja con mayor nitidez su rostro. Y cuando los cristianos, o las comunidades de la Iglesia, olvidan al pobre o se configuran en sus proyectos y actuaciones al margen de él, también se alejan de Dios y pierden sustancia eclesial.

Una Iglesia que opta por los pobres es una Iglesia evangelizadora, porque anuncia la Buena Nueva desde el único lugar evangélico: Cristo y los pobres.

Y una comunidad de la Iglesia que viva con la pretensión de evangelizar desde otro espacio que no sean los pobres sería, a lo sumo, una instancia doctrinal de bellas teorías y de ortodoxias muy afinadas, pero no sería la Iglesia evangelizadora del Señor Jesús.

LLAMADAS Y DESAFÍOS A NUESTRA IGLESIA

La Iglesia de nuestro tiempo, guiada por el Espíritu del Señor, quiere redescubrir su ser y su misión para ser fiel a Dios. Y sentimos que el Espíritu la reconduce hacia el Evangelio.

La Iglesia experimenta con fuerza, en su conciencia más íntima, que su misión esencial y su tarea inalienable es la evangelización.

Y esta toma de conciencia no obedece simplemente a los datos estadísticos preocupantes que reflejan los católicos alejados de la fe, sino que es, sobre todo, una escucha de Dios ante las nuevas situaciones de la sociedad y de la Iglesia.

No es un toque de alarma porque la clientela disminuye, sino que es una mirada profunda de la Iglesia a su ser original y a su misión.

Tampoco podemos quedarnos satisfechos con inventar nuevas estrategias para lograr la captación de miembros para la Iglesia, o limitarnos a crear nuevas estructuras: hoy el Espíritu dice a las Iglesias que es la hora de la conversión a lo más esencial. Y éstos son Cristo y su evangelio.

Naturalmente, esta conversión también se deberá manifestar en un nuevo talante, personal y comunitario, de la Iglesia. Y éste es el gran desafío con el que hoy se enfrenta la Iglesia y al que debe responder.

Porque la llamada «nueva cultura» gana terreno a pasos agigantados, arrinconando la que hemos llamado «cultura cristiana».

Hoy surge un estilo de hombre y de sociedad al margen no sólo de los valores cristianos, sino incluso de los valores éticos, emanados de lo racional y fundamental de la persona.

Hoy, la cultura, las leyes, la política, la economía, las relaciones internacionales, los medios de comunicación de masas, los modos de vida, son promovidos de forma pluralista y recorren su camino al margen y, a veces, en contra de los valores éticos y cristianos.

Es normal, por tanto, que muchos hombres de la Iglesia tengan la sensación de que la fe cristiana resulta extraña y de que pierda su carácter de publicidad, engullida por un mundo secularizado y ajeno a los valores religiosos. Olvidando a Dios, nuestra sociedad se fabrica y entroniza sus nuevos dioses, y rebrotan con inusitado vigor las idolatrías. Los dioses del dinero, el sexo, el poder; la patria, el pueblo, la raza, tienen sus altares y también multitudes de devotos y seguidores.

No es sólo la Iglesia, que anteriormente, en una sociedad de cristiandad, impregnaba el tejido social, la que ha sido des-

plazada de nuestro mundo. Es Dios mismo quien no tiene lugar en él, y quien es suplantado por el hombre, que no admite rivales extraños, de otros mundos.

Si reclamamos a Dios para impregnar los proyectos de los hombres, no es por afanes de protagonismos eclesiásticos, sino por amor al mismo hombre.

Sin reservas y de corazón, proclamamos con el Concilio Vaticano II la legítima autonomía de lo temporal (GS 36). Y, en nombre de esta autonomía, deseamos que Dios esté en las raíces de la historia humana, en el fondo de las conciencias, porque el hombre sin Dios pierde calidad humana. Y entonces, al perder esta calidad, en nuestro entorno se asoma el riesgo de la deshumanización y de la destrucción de la sociedad. Por tanto, queremos a Dios, porque amamos al hombre.

He aquí el gran reto de nuestro tiempo, matizada su presentación desde tres diversas perspectivas, reto que la Iglesia debe asumir:

- Cómo ofrecer al hombre, celoso de su libertad, este Dios Salvador; que es sentido para su vida y clave insustituible para construir el mundo nuevo que añoramos y al que aspiramos, pero del que nos distanciamos.
- Cómo mostrar a este mundo, que recibe tantas y tan contradictorias ofertas, que el evangelio es fuerza y salvación para todo hombre, también para este hombre del siglo de los grandes avances de la ciencia, de la modernidad.
- Cómo podrá ser percibida esta Iglesia nuestra como la mediación y la señal de Dios para revelar y otorgar al mundo la salvación integral.

LA RESPUESTA QUE VENCE Y CONVENCE AL MUNDO

Ciertamente la respuesta no puede darse con palabras, que nuestro mundo las tiene todas; ni con medios eficaces, al estilo de los poderosos que logran vencer y dominar; ni con experiencias originales, surgidas de la imaginación e inteligencia humanas.

Sólo la fuerza de Dios, que se manifiesta en la debilidad de los que confían en el Señor (2 Cor 12,9), puede aportar la novedad radical, traída por Jesús, novedad que transforma al hombre en hombre nuevo, en ciudadano del Reino de Dios. Y que, al hombre transformado, lo torna capaz de convertir el mundo en el Reino del Señor; donde se haga realidad, poco a poco, la verdad, la justicia, la paz, la solidaridad.

Esta fuerza, manifestada en la debilidad, es la fortaleza de una Iglesia pobre que opta por los pobres, que se une a su causa y que lucha por ellos para que recuperen su dignidad de hombres, de hijos de Dios.

Creo que éste es el camino, el único camino, para esta segunda evangelización de un mundo marcado por la in-creencia.

NUESTROS RECELOS

Quienes formamos la Iglesia debemos superar un cierto recelo instintivo hacia los pobres y marginados sociales. El clima reinante de considerar a estas personas como molestas, culpables, irremediables, económicamente costosas, no suscita, ni mucho menos, entusiasmo, sino aversión.

Y, en ciertos sectores de la Iglesia, esta actitud, contagiada del mundo, se palpa ante personas como los gitanos, las mujeres prostitutas, los homosexuales, los divorciados, los encarcelados, los drogadictos, los alcohólicos, los transeúntes, etc.

DESDE LOS POBRES, DIOS AUMENTA NUESTRA FE Y NUESTRO AMOR

Pero precisamente todas esas personas, esos colectivos hoy tan numerosos, son una llamada de Dios a la Iglesia, a la que le plantean constantemente la necesidad de conversión, de búsqueda de Dios.

Nunca podemos dar por supuesto que la Iglesia y quienes la formamos, hemos conseguido, de una vez por todas, la conquista y la posesión pacífica de la fe y el encuentro personal con Dios.

La Iglesia necesita aumentar cada día su fe, y cada día debe pedirla. Y sólo se hace creyente cuando, en el despojo y la humildad, acoge al único Dios verdadero, al Dios de la Biblia, defensor del pobre, y a Jesucristo, el Siervo de Yahvé, con el que se va identificando.

El pobre necesitado es una llamada a nuestro amor; > es el distintivo propio del cristiano y del grupo de los míe creen en el Señor:

El encuentro con el pobre es ya una preparación y un signo de conversión y de acogida del Reino del Señor:

Los pobres nos mantienen en esperanza activa para hacer realidad los valores de ese Reino. Y prescindir del pobre nos

conduce al alejamiento de Dios y del verdadero amor cristiano.

LA IGLESIA, PARA EL MUNDO

La misión primaria y determinante de la Iglesia no es la de que todos los hombres a los que se anuncia la Buena Nueva entren a formar parte de ella, para que así la Iglesia Católica se consolide, aumentando el número de sus miembros, como si cualquier otro servicio al hombre, que no culminase en esa integración en la Iglesia, significase un fracaso.

De muy buen grado admitimos que la Iglesia misionera ha de hacer todo lo posible, dentro del respeto a la libertad religiosa, para que los hombres reciban el anuncio del evangelio, lleguen a la fe, formen parte de la comunidad de Jesús y, en ella, acojan la Palabra de Dios, celebren los sacramentos y se integren en el ser y la misión de la Iglesia.

Pero la Constitución Pastoral «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II abre para los creyentes en Cristo otra perspectiva: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son, a la vez, gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1).

Al cristiano, pues, no le basta amar a la Iglesia, sino que, por ser miembro de Ella, ha de amar al mundo al que Dios tanto ama (cf. Jn 3,16).

La Iglesia no tiene su centro en sí misma, sino en Dios, que la dirige hacia el mundo y, sobre todo, hacia los pobres.

Su dinamismo es el servicio y su objetivo final no es tanto la consolidación creciente de su estructura interna, cuanto crecer en amor y servicio al Reino de Dios. Esa es la savia que le da su verdadero incremento: amar al mundo, preferentemente a los pobres, para que en ellos se haga realidad el Reino del Señor.

NORMAS LITÚRGICAS SÍ, CARIDAD TAMBIÉN

Todavía tendemos a definir más a la Iglesia por sus instituciones, que le dan rostro y brillo sociales, así como por el número de las personas que participan en las prácticas religiosas, que por su grado de solidaridad con los pobres.

Sin embargo, el mensaje cristiano es gracia de Dios y oferta, que incluye, necesariamente, la caridad y el servicio a los pobres.

Quienes con tanta asiduidad participamos en la Eucaristía, nos hemos de sentir interpelados continuamente por la denuncia y la contestación que San Pablo hace de las Eucaristías celebradas por los fieles de Corinto (I Cor 11,17-34).

San Pablo no pone objeción alguna al ritualismo de aquellas celebraciones, pero denuncia enérgicamente el que algunos de los asiduos participantes en ellas siguen enquistados en sus egoísmos, insensibles a las necesidades de los hermanos.

El Apóstol concluye que esta incoherencia entre celebración de la fe y caridad: causa más daño que fruto espiritual; significa un desprecio para la Iglesia de Dios, y, sobre todo, que quien así participa no celebra ni come la Cena del Señor; Cena que, en Jesús, tiene un significado radicalmente distinto: el de

entregarse y dar la vida por el hermano, sobre todo por el pobre y necesitado.

LA IGLESIA SIGNO, PERO ¿DE QUÉ?

La opción por los pobres nos dice que no podemos quedarnos sólo en el nivel de algunas acciones aisladas dirigidas hacia los pobres, sino que la conversión cristiana exige un giro radical en nuestra existencia, personal y comunicaria, hacia el Dios liberador y hacia el Reino del Señor; que pertenece a los pobres.

El tema central de la predicación de Jesús es el Reino de Dios, que ha llegado en su Persona, vida, mensaje y, sobre todo, en su muerte y resurrección.

Jesús proclama bienaventurados a los pobres (Mt 5,3), porque ellos van a ser los beneficiarios de la acción salvadora de Dios, no por sus méritos propios, sino porque Dios mismo quiere ser Rey y desea ejercer su soberanía actuando en favor de los débiles y oprimidos (Mt 11,28).

Para nosotros la lección es bien clara: la Iglesia no es el Reino de Dios, sino el signo del Reino de Dios.

El Reino del Señor traído por Jesús es de los pobres: ellos son sus destinatarios. Y esto quiere decir que ser pobre, la opción por los pobres, es el único modo de acoger la promesa salvadora de Dios y de entrar en su Reino.

Y, para la Iglesia, optar por los pobres significa, nada menos, que ha de recuperar su identidad de signo del Reino de Dios y, por exigencia de ser signo, que el anuncio que Ella hace sea, efectivamente, anuncio del Reino del Señor.

AMAR, ALGO MÁS QUE UNA PALABRA O UN SENTIMIENTO

Al anunciar su Buena Nueva, Jesús proclama inseparables el amor a Dios y el amor al hombre. Si amamos a Dios, si nos reconciliamos y convertimos al Señor, hemos de amar al hermano y nos hemos de convertir y reconciliar con él (cf. Me 12,28-31; Mt 22,36-40; Jn 15,12-14).

Pero, acaso, el discurso más radical de Jesús sobre la importancia del amor al prójimo es el del juicio final (Mt 25,31-46), ya que, en palabras del Señor, nuestra salvación o pérdida se deciden definitivamente en la actitud de cada uno de nosotros ante los pobres y marginados.

Es verdad que el mensaje de Jesús se centra en la relación del hombre con Dios y que, por tanto, tiene un carácter esencialmente religioso.

Por eso precisamente Jesús aporta a la humanidad un mensaje más profundo y radical que todos los otros movimientos revolucionarios de la historia: Jesús dirige su mensaje al corazón del hombre, a su conciencia, a su responsabilidad ante el amor a Dios y al prójimo.

La caridad cristiana, a la que apela Jesús, nada tiene que ver con ciertas actitudes vagas, imprecisas, de buenos modales, de pasar por la vida sin hacer males a los otros.

La caridad cristiana es una actitud teológica, es decir, una participación, nada menos, de la vida de Dios (cf. Mt 5,45; Rom 8,14-17; Gal 3,23-27; Efes 2,19-20; 5,1-2; I Jn 3,1); es, por tanto, una asimilación al Dios que ama activa y eficazmente al hombre, sobre todo al hombre que sufre, al hombre marginado y despojado de su dignidad de persona.

Para el cristiano, el amor es su vocación: amar como Dios ama, con amor universal, no excluyente; pero amor que se dirige preferentemente al pobre y que sólo desde la pobreza puede ser acogido por el hombre.

Recordemos continuamente la palabra del Señor que nos ha dicho que los suyos nos identificamos por el amor: «En esto conocerán que sois mis discípulos» (Jn 13,35).

El amor consiste, también lo dice el Señor, en amar como Cristo: «Como Yo os he amado» (Jn 15,12).

Por tanto, para todo cristiano ¿no es evidente que la opción por los pobres queda incluida en la misma caridad cristiana, en el distintivo identificador de la comunidad eclesial?

SIN LA JUSTICIA ES IMPOSIBLE LA CARIDAD

Pero la conversión a Dios y al hermano implica una exigencia absoluta de justicia. Y, a su vez, la justicia alcanza su plenitud en el amor:

El amor incluye, necesariamente, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. Separar caridad y justicia equivale a dejar el amor cristiano vacío de su contenido concreto. Porque, a la hora de la verdad, ¿qué otra cosa significa el amor al prójimo, sino, simple y sencillamente, el respetar su dignidad y el defender sus inalienables derechos?

Decimos que la tarea prioritaria de la Iglesia es la evangelización. Y evangelizar es testificar el mensaje de Jesús, anunciar el amor de Dios a los hombres. Pero este amor sería una pa-

labra vana, si no va acompañado de la proclamación valiente de la justicia.

Aunque muchas veces él mismo sea injusto, el hombre de nuestro tiempo es cada día más sensible a las situaciones personales y sociales de injusticia y, a la vez, sospecha de todo discurso de liberación humana meramente doctrinado: el hombre de hoy sólo da crédito la efectiva liberación del hombre.

En un mundo como es el nuestro, de opresiones, de injusticias, de hambre, de dependencias que esclavizan, de deudas que ahogan irremediabilmente el futuro de los países pobres, el anuncio de la salvación de Dios no puede ser tal anuncio sino acompañado de la acción liberadora.

A lo largo de la historia, nuestra Iglesia se ha mostrado siempre muy fiel a la doctrina y celosa de guardar la ortodoxia de la verdad cristiana. Ha llegado ya la hora de mostrar dentro de ella el mismo celo y fidelidad por la ortopraxis cristiana, esto es: hacer verdad este amor que anunciamos mediante el compromiso liberador del hombre, si es que realmente queremos tener carta de credibilidad en el mundo.

Una Iglesia que opta por los pobres está formada por hombres comprometidos en la causa de la justicia.

Muchas comunidades cristianas cultivan y mantienen relaciones personales cordiales y profundas entre sus miembros y entre unas y otras e incluso hay en ellas una cierta preocupación por ayudar al hermano. En todo ello hay mucho de bueno y positivo.

Pero si se quedan ahí y, en la comunidad y en la vida de quienes la forman, no resuena el compromiso por la justicia ante situaciones bien concretas que se dan en nuestros am-

bientes, si ven pasar delante de sus ojos las injusticias pero no levantan la voz ni mueven un dedo para corregirlas, deben revisar su caridad.

La caridad sin urgir la opción por la justicia hace sospechar de su verdad, precisamente porque se han separado la caridad y la justicia.

CONSTRUIR UN MUNDO NUEVO, ¿PURA ILUSIÓN?

La Iglesia evangeliza, nos dijo el Papa Pablo VI, cuando ella misma es evangelizada (EN 15). Y tan sólo una Iglesia libre de los poderes de este mundo, poderes de dominio y de sometimiento, es una Iglesia evangélica.

El camino de su libertad, la Iglesia lo encuentra cuando vive la pobreza de los pobres: desde ese lugar ha de anunciar la Buena Nueva que libera a los pobres.

Vivimos la experiencia de que esta sociedad nuestra, sociedad de libertades formales y constitucionales, en la práctica está sometida a burdas esclavitudes, porque ha dado prioridad absoluta a las cosas, al afán de tener, olvidando a las personas.

Hemos alterado, desde sus cimientos, el proyecto de Dios. Sí, el proyecto del Padre, que crea al hombre, lo hace hijo suyo y le entrega la creación entera con las cosas para que se realice como hijo en la fraternidad con los otros hombres (Gen 1,26-30).

Pero los hombres, arrastrados por los egoísmos, hemos deificado las cosas. Al hombre lo hemos reducido a cosa, a ob-

jeto de explotación, y, lógicamente, hemos olvidado al único Dios vivo y verdadero.

Si queremos hacer la voluntad del Padre y realizar el proyecto original de Dios, hemos de recuperar la prioridad del hombre, apostando por la justicia, a fin de que los hombres de nuestro mundo logren los medios suficientes para vivir con dignidad de personas.

Nuestra sociedad, sociedad del progreso y del desarrollo, con las nuevas técnicas, acelera los procesos productivos con la finalidad de que algunos pocos sigan acumulando, mientras las grandes masas padecen extrema necesidad.

El testimonio que hoy se demanda a la Iglesia es el de convertirse a los pobres para que surja una nueva sociedad:

- Una sociedad de relaciones personales, no de explotación y discriminación.
- Una sociedad que no compite en carreras de armamentos, sino en programas para la promoción de los pueblos del Tercer Mundo.
- Una sociedad con un sistema de relaciones internacionales y laborales donde la persona sea el valor supremo.

Cualquier lector comprende que en un sistema capitalista, tan profundamente arraigado como el nuestro, donde los factores económicos —el tener y el lucro— son el motor de la vida laboral y social, esta propuesta es una quimera, un sueño, una ilusión, casi diríamos que vaciedad y nada. Pero el cristianismo vive de la esperanza, de la lucha, de la utopía y, aunque parezca paradójico, en este caso, también del sentido común.

EXAMEN DE CONCIENCIA Y PROPÓSITO DE LA ENMIENDA

La opción por los pobres ha de vincularnos a sus sufrimientos y privaciones.

Se nos impone una mentalidad y unos comportamientos de austeridad; un talante de vida sencilla, basada en el compartir; y un apoyo decidido a las luchas por los pobres, animando una acción pastoral liberadora.

Quienes formamos la Iglesia de Jesús hemos de revisar si defendemos la causa justa del bien común, que sitúa en primer lugar a los pobres, o si antepone a ella nuestros intereses personales o de grupo.

En esta situación de tremendas injusticias en que hoy nos hallamos, el silencio y las actitudes inmovilistas equivalen a dar por bueno el actual orden establecido.

Por otro lado, la sociedad del bienestar agosta el fervor de la caridad en el corazón de muchos cristianos. De ahí que los cambios sociales, y sobre todo la crisis económica, llevan a defender con uñas y dientes las personales situaciones rentables, aislándonos aún más de los pobres, creciendo, de este modo, en la insolidaridad con ellos.

Termino recordando las palabras del Señor:

Para que se remonte nuestra esperanza y no nos abrumen nuestras omisiones, silencios y complicidades, recojo las palabras benditas de aprobación que, en el día del juicio final, el Señor dirá a los que estén a su derecha:

Porque tuve hambre y me diste de comer;
tuve sed y me diste de beber;

era forastero y me acogiste,
estaba desnudo y me vestiste,
enfermo y me visitaste,
en la cárcel y viniste a verme.

(Mt 25,35-36)

LA CARIDAD, DIMENSIÓN ESENCIAL DE LA VIDA CRISTIANA

El amor como principio configurador del cristianismo.

«Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva. En su Evangelio, Juan había expresado este acontecimiento con las siguientes palabras: “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en Él tengan vida eterna” (cf. 3, 16). La fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel, dándole al mismo tiempo una nueva profundidad y amplitud... Jesús, haciendo de ambos un único precepto, ha unido este mandamiento del amor a Dios con el del amor al prójimo... Y, puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4, 10), ahora el amor ya no es

sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual viene a nuestro encuentro.» (DCE, 1).

«En el desarrollo de este encuentro se muestra también claramente que el amor no es solamente un sentimiento... El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios pierde suscitarnos el sentimiento de alegría, que nace de la experiencia de ser amados... La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión de pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío. Crece entonces el abandono en Dios y Dios es nuestra alegría (cf. Sal 73 [72], 23-28).» (DCE, 17).

«De este modo se ve que es posible el amor al prójimo en el sentido enunciado por la Biblia, por Jesús. Consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco. Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro íntimo con Dios, un encuentro que se ha convertido en comunión de voluntad, llegando a implicar el sentimiento. Entonces aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo. Su amigo es mi amigo. Más allá de la apariencia exterior del otro descubro su anhelo interior de un gesto de amor, de atención, que no le hago llegar solamente a través de las organizaciones encargadas de ello, y aceptándolo tal vez por exigencias políticas. Al verlo con los ojos de Cristo, puedo dar al otro mucho más que cosas externas necesarias: puedo ofrecerle la mirada de amor que él necesita. En esto se manifiesta la imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo, de la que habla con tanta insistencia la Primera carta de Juan.» (DCE, 18).

LA CARIDAD, DIMENSIÓN ESENCIAL DE LA VIDA CRISTIANA*

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA**

EL AMOR, PRINCIPIO DEL CRISTIANISMO

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

De ese género es la «tremenda afirmación» (Tillich) que hace la primera epístola de Juan: «Dios es amor». Tremenda y extraordinaria. Tiene todo el aire de una definición solemne, que quiere expresar directamente el ser de Dios. Sólo en

* N.º 33 de marzo de 1985: «MANUAL TEOLÓGICO DE CARITAS».

** En el momento de la publicación, era profesor del Centro de Estudios de la Iglesia de Santiago de Compostela.

otras dos ocasiones se encuentra algo paralelo: «Dios es espíritu» (Jn 4, 24) y «Dios es luz» (1 Jn 1, 5). Y aun, frente a éstas, «Dios es amor» ofrece la particularidad de aparecer repetida dos veces (1 Jn 4, 8 y 16). Ella constituye el centro dinámico de la carta, hasta el punto de que acaba atrayendo hacia sí la otra definición: «Quien *ama* a su hermano permanece en la luz, y no hay escándalo en él» (1 Jn 2, 10). (La otra definición, la de «espíritu», aparece en el evangelio, en un nivel semántico distinto y perfectamente integrable en el amor).

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

El amor no es tan sólo una actividad más de Dios, sino que toda su actividad es una actividad amorosa. Si crea, crea por amor; si gobierna las cosas, lo hace en el amor; cuando juzga, juzga con amor. Todo cuanto hace es expresión de su naturaleza, y su naturaleza es amar (1).

A diferencia de lo que podría suceder en un pensamiento exclusivamente alimentado de helenismo, donde tanto el amor de Dios para el hombre como el hombre para Dios

(1) C. H. DODD, *The Johannine Epistles*, London, 1947, p. 110.

carecían de lugar (2), en la concepción bíblica, afirmar que Dios es amor; equivale a implantar en el amor toda su relación con el hombre. Juan no podía dejar de sacar la consecuencia, trayendo así a la luz el fondo último de la alianza veterotestamentaria y de la revelación definitiva en Jesús: «Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios nos tiene. Dios es amor; y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él» (1 Jn4, 16).

Más no se puede decir. El amor se ha colocado en el centro mismo de la relación, convirtiéndose en criterio último y definitivo en ambas direcciones. No hay más Dios que el Dios que ama, y no hay más hombre auténtico que el que se sitúa en ese amor y permanece en él como en una morada de donde saca fuerza, vida y sentido.

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

(2) «Aristóteles enseña que no tiene sentido hablar de un amor de los dioses a los hombres, porque los dioses no necesitan de ningún bien para su felicidad {*Ética a Nicómaco*, 9. 1158 B, 35}. Asimismo dice: "Sería absurdo que uno pretendiera afirmar que ama a Zeus" {*Ética Mayor* 2,11, 1208}. Tal afirmación vale para toda la religión griega y con ella, como ejemplo típico, para cualquier religiosidad natural» (K. H. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento* III, Barcelona, 1975, p. 167).

—prescindiendo ahora de la parte sistemática de su concepción: *ágape* como opuesta a *eros*— lo expresan muy bien:

Con razón podrá afirmarse, pues, que la “*ágape*” es el punto central, el motivo básico cristiano por excelencia, la respuesta, tanto al problema ético como al problema religioso, que se nos presenta como una creación totalmente original del cristianismo. Este motivo imprime su sello a todo el cristianismo y, sin él, éste perdería su originalidad propia. «*Ágape*» constituye la concepción original y fundamental del cristianismo (3).

* * *

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

La religión de la *ágape* aparece como «resentimiento» que envilece (Nietzsche), como «ilusión» que infantiliza (Freud) y como «opio» que aliena (Marx). Sólo si, aun contando con la ambigüedad y fragilidad de toda institución histórica, el cristianismo logra mostrar que el amor es para él no sólo principio

(3) EROS Y AGAPE. *La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, 1969, p. 40.

Del tema de este apartado —y, en general, del artículo— nos hemos ocupado en *El amor, principio del cristianismo*: Corintios XIII núm. 6, 1978, 1-55; allí podrán verse más referencias y fundamentaciones.

sino fuerza configuradora y fermento siempre activo, podrá responder a esa enorme y triple sospecha que envenena su relación con una parte tan considerable de la humanidad actual. Esas tres líneas pueden, por lo mismo, ser también las tres guías de nuestra reflexión.

EL AMOR, CRITERIO DEFINITIVO DE TODA COMPRENSIÓN CRISTIANA

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

Este enunciado tal vez resulte abstracto. Pero su importancia es trascendental. De las concepciones que, consciente o inconscientemente, impregnen la visión, acaba alimentándose la conducta. Y mantener el amor como criterio absoluto y per-

manente, exige una vigilancia constante y un esfuerzo nada fácil, para ir retraduciendo desde él todos los datos (que llegan casi siempre ya contaminados por otras interpretaciones, de ordinario «obvias» por espontáneas o por prestigiosas).

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

¡Dios *ama!* (...) tal es la esencia de Dios, que aparece en la revelación de su nombre. ¡Dios *ama!* Ama como sólo El puede amar (...). Su amor es su ser en el tiempo y en la eternidad. «Dios es» quiere decir: «Dios ama». Todo lo que a continuación deberemos afirmar del ser de Dios estará siempre necesariamente determinado por este hecho. Todas las proposiciones subsiguientes deberán indicar sin descanso este misterio. (...) de suerte que todo lo que todavía hemos de decir no será, de hecho, más que una explicación de *esta definición* (4).

Confrontado con estas afirmaciones, cualquier cristiano admitirá que son verdaderas. Pero *realizarlas* no resulta tan fácil. El decurso del tiempo fue cargando la dogmática cristiana de una serie de hábitos, imágenes y conceptos, que subrepticamente proyectan sobre Dios nuestros resentimientos humanos y nuestros fantasmas de omnipotencia. Páginas adelante, el mismo Barth habla ya de la «cólera de Dios en toda su espantosa realidad»; cólera que alcanza al mismo Jesús en la cruz y que no

(4) *Dogmatique III/I*, Génève, 1957, p. 30-31.

puede menos de ensombrecer, aunque sea «dialécticamente», la relación de Dios con el hombre. Pero hay más: existe toda una sombra fantasmal de angustia y prejuicio que acompaña los grandes temas de la dogmática en la entera teología cristiana. Del pecado original a la cruz, de la predestinación al castigo..., el misterio de estas verdades aparece demasiadas veces relleno por un contenido conceptual que no tiene ciertamente su centro en un Dios que es amor y sólo amor.

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

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

(5) Éste es el tema fundamental de nuestro libro *Recupera la salvación*, Vigo, 1977 (trad. castellana en Ed. Encuentro, Madrid, 1979), y más resumido en *La alegría de Dios*, Laicado, 1984 (en prensa).

LA EXISTENCIA CRISTIANA COMO REALIZACIÓN DEL AMOR

Con lo cual estamos entrando ya en la segunda de las líneas anunciadas. Porque la evidencia radical de Dios como amor, y amor determinante de toda la realidad, induce una concepción de la existencia humana que no puede legitimarse más que como realización del amor. Puesto que «Él nos amó primero» (cf. I Jn 4, 10-11), amar es el ejercicio de la auténtica humanidad. «Que ya sólo en amar es mi ejercicio»: esta afirmación de san Juan de la Cruz (6) representa, con la suprema evidencia de la belleza lograda, no lo raro y excepcional, sino la culminación del proceso real que marca el único estilo verdadero de la existencia cristiana.

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

Cuando, afilada la atención por la crítica freudiana, se analiza el Nuevo Testamento, sorprende más bien la increíble agu-

(6) *Cántico espiritual*, en *Obras Completas*, Madrid, 1964, quinta edición, p. 629.

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

En todo esto, además, lo decisivo es que no se trata de una teoría, sino del testimonio de una vida real. «Os anunciamos lo que hemos visto y oído» (1 Jn 1, 3) constituye la sabia misma de toda la reflexión. Es en la vida concreta de Jesús —que además culminaba en sí una larga historia— donde se va forjando la concepción cristiana del amor: Una vida que se alimenta de la experiencia radical del *abba*, es decir, de una filiación abierta en la ternura a la entrega total. Entrega al Padre, pero incluyendo en su esencia —«mi mandamiento nuevo»— la entrega a los hermanos.

Hablar ante esta vida de un amor o una filiación que infantiliza, constituiría una indignidad histórica y aun una ingenuidad psicológica: justamente el comienzo de su actuación pública se nos presenta —en las tentaciones— como la negación más abrupta del deseo de omnipotencia infantil: la relación al Padre se mantiene en la distancia de la adoración y no se utiliza para convertir en pan la dureza de las piedras que definen la tarea

de nuestra vida; y la entrega a los hermanos se firma al final con la renuncia a la propia vida. En medio, una existencia marcada por un amor tan patente y maduro, que en el recuerdo inmediato Jesús fue, con toda razón, calificado como «el que pasó haciendo el bien» (Hech 10, 38) y en la reflexión contemporánea como «el hombre para los demás».

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

Al mismo tiempo, al estar centrado en Jesús, es decir, en la realidad de una existencia concreta y no en un sistema teóri-

(7) *Christology Reconsidered*, London, 1970, p. 21. Cito esta cristología, porque es especialmente sugerente en el presente aspecto. El autor dirá todavía al final: «Algunos de mis críticos, igual que muchos de mis amigos, han notado que el único cambio esencial en mi postura teológica a lo largo del pasado cuarto de centuria ha sido en la dirección de un mayor énfasis en lo que califico la centralidad del amor y la exigencia de que tomemos el amor-en-acción como la clave de la naturaleza de Dios, del hombre, y de la relación entre ambos» (pp. 148-149).

co, el amor cristiano se presenta como tarea siempre abierta e inacabada. Siempre el cristiano sentirá delante de sí la llamada a seguir creciendo, también en el amor; «hasta la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). Y aquí todos los recursos pueden y deben aprovecharse al servicio de la creatividad del amor: La misma sospecha de la psicología se convierte así en medio de crítica y purificación, al tiempo que se acogen sus aportaciones positivas para el complejo y fundamental aprendizaje. Sería, por ejemplo, ceguera —y soberbia, contraria a la modestia del amor (cf. I Cor 13, 4)— no aprovechar el enorme avance que, psicología profunda de por medio, va de Ovidio a E. Fromm en el «arte de amar».

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

LA DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA DEL AMOR EN LA HISTORIA

Si ya la sospecha psicológica (y su reverso, el progreso en el conocimiento de la psique) impone una actualización de lo que se nos encomendó al comienzo, mucho más lo impone la sospecha sociológica levantada por Marx. Es tal vez en esta línea donde se hace sentir con mayor energía la historicidad del amor. Porque, como muy bien y muy enérgicamente ha subrayado Karl Rahner; «hay verdadera historicidad en el amor cris-

tiano al prójimo», y por eso a ese amor se le anuncian hoy día «tareas y exigencias (...) que hace cien años no se habían mencionado nunca en ninguna carta pastoral y que, no obstante, son tan obligatorias como las antiguas exhortaciones a no robarle al prójimo» (8). Entre ellas están sin duda la tarea y la exigencia urgidas por la sospecha y el anuncio marxianos.

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

Pero, también una vez más, eso no significa que la cuestión quede ya resuelta con la constatación de principio. Evidentemente, la conciencia refleja de esta nueva dimensión histórica de la caridad coloca al cristianismo en el umbral de una tarea enorme. Tarea en la que no todo resulta ni fácil ni unívoco, como nuestro momento lo está experimentando a propósito de la teología de la liberación. Pero tarea irrenunciable, so pena de matar al amor cercenándole su dinamismo histórico. Pues en una humanidad unificada y estrictamente interdependiente a escala mundial, «corresponde al amor al prójimo y a la fraternidad —insistimos nosotros: el único amor y la única fraternidad

(8) *Amar a Jesús. Amar al hermano*, Barcelona, 1983, pp. 98-99.

predicados por Jesús— un campo que hasta ahora no le había correspondido: el campo de la política propiamente tal, la responsabilidad por los principios estructurales de la sociedad que han de permitir una vida humana digna y una genuina vida cristiana en una sociedad adecuada para ello» (9).

El gran desafío está en que sea justamente el *amor* quien tome la dirección de ese campo. Sobre el peligro de caer en la ceguera histórica y la ineficacia real, hemos sido alertados por la sospecha marxiana. Pero también hemos de reconocer la necesidad de una «sospecha cristiana» que impida al amor abandonar su primacía y entregarse al dinamismo de otro principio. La alerta magisterial contra la «marxistización» tiene en el primer peligro su límite —posiblemente el más peligroso, dada la inercia histórica y las actuales relaciones de poder allí donde la teología de la liberación y la teología política en general se ejercen—; pero tiene también en el segundo su justificación. La *lucha de clases* es un «hecho», ciertamente, y como tal debe ser reconocido. Sin embargo, no lo es sin más la elevación de ese hecho a «principio». Fue tal vez una tragedia que Hegel no haya sido capaz de pensar hasta la final la dialéctica del amor, iniciada en su obra primera, y la haya sustituido por la dialéctica de la *lucha*, del amo y del esclavo (10). Esta dialéctica —que, en definitiva, es la burguesa del cambio, la concurrencia y la eficacia— pasó a Marx, contaminando su intención universal (11). ¡No aparece, de hecho, el marxismo

(9) *Ibíd.*, p. 128.

(10) Tema bien resaltado por E. Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, 1981.

(11) Cf. A. TORRES QUEIRFLGA, *¿Qué significa creer en el Dios de Jesús en nuestra sociedad burguesa?*: Iglesia Viva n. 107, 1983, 489-514, princ. pp. 505-510.

encerrado «en la dialéctica sin salida de liberación y nueva esclavitud»? ¿Y no consistirá justamente la aportación cristiana en introducir, con todas sus consecuencias, la dialéctica del amor, que incluye el reconocimiento del pecado —no hay lucha sin culpa— y la única superación posible del círculo infernal mediante el *perdón*? (12).

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

Pablo VI lo enunció con una expresión magnífica, cuando repetidamente anunció que la tarea del cristianismo consiste en realizar «una civilización del amor». El P. Hervé Carrier hizo en esta misma revista un comentario excelente (13), que nos dispensa de entrar en detalles. Una simple referencia a sus temas bastará para insinuar la inmensa perspectiva que se abre por aquí ante un cristianismo que quiere ser fiel a su dimensión esencial:

En nuestro mundo construido en gran parte por revoluciones violentas —la americana (1776), la francesa (1789) y la

(12) Cf. P. EICHER, *Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München, 1983, pp. 223-227; la cita entrecomillada, no referida directamente al marxismo, en p. 224.

(13) *Una civilización del amor. ¿Proyecto utópico?*: Corintios XIII n. 30, 1984, 21-44.

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

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

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

* * *

Pudiera dar la impresión de que por entre estas distinciones, defensas y aclaraciones se nos ha escapado el vigor de la intuición inicial. Bien mirado, no es así. En realidad, se trata de

(14) A. TÉVOEDJERÉ (Director General de la Oficina Intern. del Trabajo), cit. por H. Carrier, *ibíd.*, p. 30.

la difracción del principio en la densa complejidad de lo real, precisamente para asegurar su verdad y su efectividad. Tal vez ahora, al final, convenga insistir en la necesidad de reagrupar los haces dispersos en la luminosidad del principio unitario. Ver *el amor como el foco irradiante desde donde se ilumina y configura la esencia misma del cristianismo*. Y comprender la perenne urgencia de pensarlo y la llamada continúa a realizarlo.

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

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

CARIDAD Y EVANGELIZACIÓN

EN LA IGLESIA

Caridad y evangelización ponen de manifiesto el programa del buen samaritano, como se plantea en *Deus Caritas Est* (n.ºs 25b; 31b; 32). El Evangelio es siempre fuente de verdad y novedad.

«El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de toda la humanidad, en su Hijo, una sola familia. Toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano: busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos, empresa tantas veces heroica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres.» (DCE, 19).

«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (kerygma-martiría), celebración de los Sacramentos (leiturgia) y servicio de la Caridad (diakonia). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia.» (DCE, 25 a).

«Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia. Es consciente de que el amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar. El cristiano sabe cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4.8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace mas que amar.» (DCE, 31 c).

CARIDAD Y EVANGELIZACIÓN EN LA IGLESIA*

JOAQUÍN LOSADA, S.J.**

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

Pero la Iglesia del posconcilio no está segura de haber conseguido su objetivo. La tarea de la evangelización del mundo

* N.º 33 de marzo de 1985: «MANUAL TEOLOGICO DE CARITAS».

** En el momento de la publicación, era teólogo y profesor de la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid.

(1) Ev. N. 2

moderno sigue siendo difícil, arriesgada y de resultados poco alentadores. Por eso Pablo VI planteaba a toda la Iglesia, la que llamaba «cuestión fundamental»: «Después del Concilio, y gracias al Concilio, que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia, la Iglesia ¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para insertarlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia?» (2).

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

QUÉ ES LA ACCIÓN EVANGELIZADORA

Ante todo, hay que definir claramente la naturaleza de la evangelización. Sólo entonces podremos determinar las implicaciones y exigencias de esa acción a la que esencial y primariamente se debe la Iglesia. De ese modo será posible formar-

(2) Ev. N. 4.

(3) Ev. N. 5.

se un juicio preciso sobre nuestra capacidad de evangelización del mundo actual. Quizá también entonces queden al descubierto las causas reales de nuestras ineficacias y fracasos.

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

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

Por otra parte, el Dios que se anuncia que está próximo no es el Señor tremendo que llega como un juez justo y vengativo para juzgar con rigor estricto a los hombres. El que llega, según Jesús, es un Dios Padre, amigo, que se hace «cercano» a todos los hombres, cercano de los que están lejos y cercano de los que nunca han abandonado la casa familiar. El anuncio de la proximidad del Reino tiene también ese sentido revelador del rostro del Dios que llega y de la finalidad de

su venida. Viene a salvar, no a condenar; viene para encontrar lo perdido, a liberar a lo que se encuentra esclavizado. Y ya es una situación de liberación la situación creada por la cercanía de Dios. Por eso Jesús anuncia al pueblo la proximidad del Reino de Dios como quien anuncia una fiesta. Fiesta para todos, pero de modo particular para lo que se sabía y sentía perdido. Esta comprensión del Reino de Dios que llega es lo que diferencia radicalmente el anuncio de Jesús de las proclamaciones que hacen los otros apocalípticos contemporáneos suyos.

Esta comprensión de la proximidad da su sentido más profundo a la respuesta que da Jesús al legista que le pregunta sobre la identidad del prójimo (Le 10, 25-37). El «prójimo» que hay que amar no se identifica en la parábola por ninguna cualidad. Sólo sabemos de él que es un hombre que está tirado al borde del camino por donde vamos pasando los demás hombres. Frente a todas las proximidades que establecemos los hombres, fundándonos en las cualidades de las personas con las que nos relacionamos y frente a nuestros distanciamientos e indiferencias, justificados por la ausencia de las cualidades que hacen la proximidad, Jesús nos enseña que la proximidad es una manera de situarnos ante los hombres con los que nos encontramos, sean los que sean, en el amor y desde el amor. Una manera de estar cercanos, eficaz y comprometida, como estuvo el samaritano ante el desconocido que se encontró en su camino.

Por otro lado, la identificación que hace Jesús de los dos hombres que no han sabido estar próximos como

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

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

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

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

«De tal modo amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único... Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por medio de él» (Jo 3, 16 s.). Lo que está en el origen de la misión de Cristo y lo que se expresa en ella es el amor que Dios tiene al mundo; amor que se entrega a un mundo necesitado de salvación. Por eso en los recuerdos de la tradición evangélica sobre Jesús se destaca su amistad y especial atención hacia los pecadores y marginados por la sociedad. Es el mundo de lo perdido, lo enfermo, lo condenado por los hombres, lo que las gentes respetables evitan y mantienen a distancia, el que tiene particular importancia para Jesús. El sentido de esta actitud, que escandalizó a las gentes buenas de su tiempo, está precisamente en ese amor de Dios al mundo. Son los insignificantes, los que no tienen nada que dar a quien los ama. Pero esa nada de aliciente al amor es la que puede revelar toda la grandeza del amor de Dios al mundo, que se nos revela en la entrega de Jesús a lo perdido y condenado de este mundo.

Desde esta perspectiva, no se puede considerar como un detalle accidental, sin mayor trascendencia, la noticia que nos dan los evangelios de este amor de Jesús hacia los pobres, los insignificantes, los marginados, los pecadores o los mismos enemigos. Se trata de algo esencial a su mensaje. Sólo ahí se dice y revela la radicalidad absoluta que tiene el amor de Dios. Sólo en esa referencia a lo enfermo de este mundo aparece el sentido salvador y eficaz de ese amor de Dios. Fuera de ese contexto, que le da todo su sentido, el amor

de Dios al mundo se vacía de verdad y de credibilidad. Por eso hay que decir que el inmenso mundo de los pobres y de lo perdido está unido a la revelación cristiana como lugar de manifestación original y como único horizonte posible de sentido.

Si las cosas son así con respecto a la misión que Cristo ha recibido de su Padre, hay que afirmar que también la misión de la Iglesia, que debe continuar la misión de Jesús y, consiguientemente, ha de expresar el amor de Dios al mundo y el amor con que Jesús entregó su vida por él, debe realizarse con las mismas actitudes y a través de las mismas formas en las que se realizó la misión de Jesús. Tampoco es accidental para ella la referencia a los pobres, marginados, a lo perdido e insignificante de la sociedad. Sólo a ese nivel su misión enlaza en continuidad con la misión de Cristo. Sólo cuando la Iglesia se encarna y hace presente en esos niveles ínfimos de la vida humana como lo hizo Jesús, es realmente fiel a su misión y evangeliza de modo convincente. Porque sólo entonces proclama el amor de Dios, que se nos reveló en Cristo, en todo su alcance y transcendencia.

Es más; hay que decir en estricta lógica que toda la acción de la Iglesia, sea la que sea, debe, en alguna manera, nacer de aquí y encontrar su sentido y validez en su capacidad de relación con ese nivel fundamental de su ser. Todas las acciones eclesiales deben referirse e integrarse, mediata o inmediatamente, en la misión original que la identifica en su ser. En este sentido, la misión a lo pobre y perdido se convierte en un criterio fundamental de discernimiento para toda comuni-

dad cristiana. La acción eclesial que no encaja en ese cuadro no tiene razón de ser en la Iglesia.

- c) Evangelizar es dar testimonio de aquello que se proclama. El vocabulario de evangelización en el Nuevo Testamento, particularmente en Lucas y en Juan, está estrechamente unido con la acción testimonial y el conjunto de palabras que la expresan: «testimoniar», «testimonio», «testigo». La razón de tal asociación es clara. Testimoniar es afirmar un hecho, un acontecimiento, una realidad que se ha experimentado. Propiamente hablando, nadie es testigo de una teoría o de un sistema doctrinal. Se testimonia lo vivido, lo visto, lo oído, lo palpado con las propias manos. Por eso en el testimonio no va únicamente la mera afirmación oral de la realidad testimoniada. Puesto que se trata de una realidad vivida, el testimonio se hace una realidad en la que el mismo testigo está comprometido; el testigo forma parte de la realidad testimoniada. Su presencia al lado de la noticia testimoniada forman un todo inseparable. El testimonio implica el convencimiento del testigo respecto a la verdad del acontecimiento testimoniado. Un convencimiento que debe expresarse en la vida del testigo, que aparecerá marcada por el acontecimiento testimoniado. Por el contrario, la falta de coherencia entre testimonio y vida del testigo incide en la credibilidad del acontecimiento testimoniado. Se pierde la fuerza de arrastre del testimonio para pasar a la brumosa comunicación doctrinal de los saberes y las teorías.

Cuando Jesús evangeliza anunciando la proximidad del Reino de Dios, el evangelista Juan expresa ese anuncio

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

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

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

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

En virtud de esta implicación el testimonio de la primera comunidad cristiana puede referirse directamente a Jesús. Los discípulos son los que han convivido con él (Mc 3, 14; Act 1, 21); los «testigos oculares» (Le 1, 2) que anuncian lo que han visto, oído y contempla-

do, lo que tocaron con sus propias manos (cf. I Jo 1, 1). Son, pues, los testigos de una realidad experimentada en su convivencia con Jesús, que anuncian «para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (I Jo 1, 3).

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

En último término, se trata de la fuerza de convicción entrañada en el testimonio, de su capacidad de contagio, cuando se da la coherencia entre lo que se anuncia y se vive. En este caso, si lo que se anuncia y testi-

monia es la comunión de Dios con los hombres, que se nos ha revelado en el anuncio y en la vida de Jesús, es necesario que ese anuncio se testimonie en una comunidad de comunión, abierta a todos, sin límites, como vivió Jesús su comunión con los hombres. Por eso Lucas señala la «comunión» como uno de los rasgos de identidad de la comunidad de Jerusalén; una comunión que tenía su expresión sensible en la comunión de bienes (cf. Act 2, 42-44). Ese es el sentido de las colectas que Pablo organiza en todas sus comunidades en favor de los pobres de Jerusalén, a las que significativamente da el nombre de «comunión» (cf. texto griego de Rom 15, 26; 2 Cor 9, 13). El testimonio de la comunión de bienes es la manifestación de una nueva creación, una nueva humanidad, en la que la forma de relación a los hombres y a las cosas pasa a ser esencialmente comunicativa.

- d) Evangelizar es el quehacer de la comunidad cristiana. De hecho, la acción evangelizadora que hemos estado analizando aparece en las tres perspectivas consideradas, proximidad, misión y testimonio, entrañando la referencia a la comunidad. Las tres perspectivas definen rasgos propios de la comunidad al mismo tiempo que la señalan como sujeto de la acción de evangelización. Si la evangelización se presenta como el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, esa proximidad, anunciada por Jesús, realiza la proximidad radical entre, los hombres, que pone el fundamento de posibilidad para poder construir la nueva comunidad humana. De hecho, esa comunidad nace en la forma de la comunidad de los discípulos que Jesús reúne en torno a sí. Es ella

la que continúa haciendo el anuncio de la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios. Esa proximidad la proclama en las nuevas situaciones con la misma radicalidad con que la expresó Jesús. «Todos los bautizados os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27 s.). La comunidad que anuncia la proximidad se caracteriza como una comunidad en la que se han derribado los muros y anulado las distancias que dividen a los hombres para dar paso a la cercanía establecida por la llegada de Dios en Cristo.

Cuando la evangelización es vista desde la perspectiva de la misión, misión de Cristo, recibida del Padre, misión de la Iglesia confiada por Cristo, lo comunitario se manifiesta en el origen, en el misterio trinitario de Dios; aparece en el término, la reunión en la unidad de los hijos de Dios dispersos (cf. Jo 11, 52). Y es la comunidad, la comunidad de los discípulos, la que recibe de Jesús resucitado el encargo de continuar la misión que el Padre le había confiado. Para que esto sea posible, le comunica el Espíritu Santo. Tanto en Juan como en Lucas, su llegada a la Iglesia naciente está unida a la misión. El es la garantía de la posibilidad de cumplimiento y también la garantía de que esa misión de la Iglesia continúe realmente la misión de Jesús. Toda la comunidad recibe el Espíritu; todos: hombres, mujeres, jóvenes, ancianos (Act 2, 16 s.). Toda la comunidad tiene la responsabilidad de la misión. Pero la misión se personaliza conforme a las distintas participaciones que se poseen del Espíritu: «Él mismo dio a

unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros...» (Ef 4, 11). «Todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular conforme a su voluntad» (1 Cor 12, 11). Así nacen los distintos ministerios, las distintas vocaciones personales, que no deben hacernos olvidar la unidad del Espíritu que les da origen y la responsabilidad común a todos.

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

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

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

LA CARIDAD EN LA ACCIÓN EVANGELIZADORA

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

- a) La caridad que hace la proximidad. El anuncio de la evangelización es el de la proximidad del Reino de Dios. Una proximidad que se piensa temporal, pero

que tiene un sentido ontológico, el impacto que produce en el ser de las cosas y de sus relaciones la nueva situación de «la proximidad de Dios». Lo específico del mensaje de Jesús es que el Dios que se ha acercado no es el Dios tremendo que llega para juzgar y para condenar. Es un Dios Padre y amigo que sale al encuentro del hombre, sea el que sea, como un padre que corre al encuentro de sus hijos, para expresar la alegría de reencontrarlos (cf. Le 15, 20 s.). Por eso la atmósfera que rodea el anuncio de esta Buena Nueva es un aire de fiesta. Fiesta porque Dios recupera a los hijos que estaban lejos, o perdidos; porque los hombres reencuentran el hogar perdido y al Padre. Indudablemente, es el amor de Dios, simbolizado en el amor de un padre hacia sus hijos, el que explica y da su sentido a la nueva situación de proximidad del Reino de Dios, anunciada por Jesús. El Dios que se ha aproximado llega movido por el amor y se nos revela en actitudes de amor hacia los hombres. Pero hay que preguntarse ¿hasta qué punto?, ¿hasta dónde llega ese amor? Porque los rasgos del amor, la misericordia y la ternura también son característicos de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento. ¿Dónde está, por consiguiente, la novedad del rostro de Dios que nos revela Jesús? Estas preguntas dan su sentido más profundo a la cuestión sobre el prójimo que un legista le planteó un día a Jesús (Le 10, 25 s.): ¿Quién es el prójimo, el próximo, que hay que amar para tener la vida eterna?

La respuesta de Jesús descarta radicalmente la pretensión de identificar al prójimo por alguna cualidad per-

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

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

Se comprende que el anuncio de la proximidad del Reino de Dios, así entendido, resulte peligroso y se denuncie como subversivo. Lo es, indudablemente, para un mundo que hace de las afinidades cualitativas y de los distanciamientos selectivos el fundamento de sus juicios de valor, de sus posturas y de los compromisos pragmáticos. Por eso Jesús fue juzgado y conde-

nado. Resultaba peligroso para todos; para los poderes políticos civiles, para los poderes religiosos, para los situados socialmente, lo mismo que para los revolucionarios zelotes. Todos se sentían amenazados por la doctrina y la vida de Jesús. Pero la proximidad del Reino de Dios no era nada menos ni se podía anunciar en otros términos. La proximidad como principio absoluto, que marca el espacio sin límites del amor de Dios y la desaparición de los muros que distancian a los hombres son determinantes esenciales de toda auténtica proclamación del Reino de Dios. Sin ellos la caridad cristiana se convierte en una caricatura escandalosa que tiene muy poco que ver con el mensaje de Jesús.

- b) La caridad que mueve, da sentido y eficacia a la misión. El análisis de la evangelización como continuidad de la misión que Cristo recibió del Padre ya lo puso de relieve. La misión de Jesús nace del amor de Dios al mundo y se expresa en forma de una entrega total de toda su vida. Hasta la muerte. La misión de la Iglesia nace del amor de Cristo a los hombres y debe expresarse, como se expresó en Cristo, en forma de una entrega total que revele el amor de Dios y de Cristo. Por eso, para que esa entrega sea posible, la misión de la Iglesia arranca de la comunicación del Espíritu, que pone el amor de Dios en nuestros corazones (cf. Rom 5, 5).

El amor de Dios al mundo es la clave de sentido para comprender el mensaje de Jesús y su vida. Por eso, porque lo que se manifestó en la vida de Jesús fue amor y bondad, los discípulos de Jesús pudieron afir-

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

Esta perspectiva de la misión evangelizadora permite definir algunos rasgos importantes de lo que debe ser la caridad cristiana. En primer lugar, su operatividad y eficacia. La caridad es impulso de acción salvadora respecto al mundo. No es una mera moción afectiva, circunstancial, ante la necesidad de un hombre. Es un compromiso efectivo en la permanente acción del Dios que viene a salvar al mundo. En segundo lugar, hay que afirmar que una caridad que prolonga la acción salvadora de Dios y de Cristo, debe configurar la totalidad de la comunidad y de la existencia cristiana. Nada es cristiano, si no nace de la caridad. Toda acción de la Iglesia debe ser acción de caridad; si no lo es, es un abuso, una desviación en la misión. En tercer lugar, la caridad es esencialmente mundana, referida a este mundo, a la totalidad real e histórica de nuestro mundo. Como Cristo, no viene a condenar, sino a servir y salvar. Consiguientemente, nada de este mundo puede

serle ajeno. El mundo no puede ser nunca un pedestal para el triunfo, sino el término que hay que amar y por el que hay que dar la vida. Finalmente, la caridad está para siempre comprometida con los más pobres, con lo perdido. Ellos son «los importantes» para la Iglesia. Ésta sufre una esclavitud y violencia dolorosa cuando se encuentra referida y definida en su identidad en relación al mundo del poder; de la riqueza, mientras aparece ausente o lejana del mundo de los que no tienen, ni pueden ni significan nada. Una Iglesia situada así en el mundo está dislocada, violentada en su mismo ser:

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

Los cristianos somos, ante todo, los testigos de Jesús de Nazaret. Testigos de lo que él enseñó y anunció; de lo que fue y vivió. Ese testimonio se fundamenta en la experiencia personal de Cristo, en la convivencia con él. Una relación de amor que responde al amor

con que Dios y Cristo nos han amado primero (cf. Rom 5, 8; I Jo 4,10). Sobre esa experiencia de amor hasta el fin se levanta el testimonio cristiano. El contenido del testimonio cristiano es el mismo testimonio de Cristo expresado en palabra y en vida: amor misericordioso de Dios, manifestado en el mundo de la pobreza y marginación. Todo en la Iglesia tiene su sentido y se justifica en la medida en que se refiere a este testimonio y es capaz de integrarse en él. Todo pierde relevancia y sentido en el momento en que debilita su referencia relacional con este testimonio. Es lo que Pablo expresa tan radicalmente en el capítulo 13 de la primera carta a los Corintios. Sea el que sea el carisma la realidad eclesial, aunque se posea y exprese en su plenitud si no hay caridad, no vale nada, no es nada. Es el amor el que da el ser y el sentido a toda la realidad cristiana.

El testimonio cristiano del amor de Dios, revelado en Cristo y por Cristo, exige la vivencia cristiana del amor; en continuidad y en coherencia con el amor de Cristo: «Como yo...» (Jo 15, 12); «si Dios nos amó de esta manera, también nosotros...» (I Jo 4, 11). No hay escape posible cuando entramos en la dinámica del testimonio. La vida de la Iglesia, su ser mismo, la vida del cristiano, son parte esencial del testimonio cristiano. La praxis forma parte de la proclamación de la fe. La persona del testigo está implicada en el testimonio que da; su vida queda comprometida en aquello mismo que testifica. Por eso, si su testimonio se refiere al amor de Dios, que se nos ha revelado en la vida y en la muerte de Jesús de Nazaret, su vida ha de reflejar y

hacer presente ante los hombres las consecuencias que se derivan de ese amor. Sólo entonces hay testimonio y credibilidad. Si la vida del testigo no dice ese amor, se esfuma la credibilidad, se anula el testimonio, puesto que el mismo testigo contradice, de hecho, aquello mismo que proclama.

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

En la última cena con sus discípulos, la noche anterior a su pasión y muerte, Jesús realizó el rito que establecía la «Alianza nueva y eterna» con Dios. Era la culminación de su vida y de su mensaje. El Dios que llegaba, venía como amigo a unirse para siempre con los hombres, a pesar de sus miserias y pecado. En esa cena la comunidad de los discípulos se hace comunidad de la nueva Alianza con Dios, nuevo Pueblo de Dios. En ese contexto, como expresión del compromiso de la Alianza, Jesús promulga la ley nueva por la que ha de regirse la vida de la comunidad, lo mismo que en la celebración de la vieja Alianza del Sinaí Moisés había promulgado la ley de los diez mandamientos. Je-

sús promulga la ley nueva del amor: Sus discípulos deben amarse como él, Jesús, los ha amado (Jo 15, 12). Éste es el mandamiento que debe regir toda la vida de la comunidad de los discípulos de Jesús; el principio supremo de conducta al que todo debe quedar subordinado. La comunidad de la nueva Alianza, la comunidad cristiana, se revela a través de su ley como una comunidad de amor:

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

La razón última de la ley del amor está en la naturaleza de la Alianza nueva. La ley no es una imposición arbitraria de Dios ni un sueño utópico de los hombres; es una consecuencia inmediata de la Alianza establecida en la última cena entre los discípulos y el Dios que Jesús nos ha revelado. Esa Alianza no fue un mero pacto jurídico que determina unos deberes y unos derechos recíprocos. Fue un compromiso que establece para ambas partes una nueva situación de vida plena-

mente compartida. Dios, como un Padre, nos acoge y nos hace entrar en el misterio de su misma vida, al mismo tiempo que, en Cristo, asume la vida de los hombres y entra realmente en nuestra historia. Si por la nueva Alianza nos unimos a Dios y compartimos su vida, es claro que se nos impone vivir en el amor; en la misericordia, que es la vida de Dios tal como nos la reveló Jesús de Nazaret. El cumplimiento de la Alianza, la fidelidad a su compromiso, es la fidelidad a la ley del amor a los hombres como Jesús los amó, al revelarnos con su vida y muerte el amor misericordioso con que Dios los ama a todos.

Pablo VI y Juan Pablo II han recordado que, según la doctrina de los Santos Padres, la Iglesia hace la Eucaristía, pero es la Eucaristía la que hace la Iglesia (4). Esta afirmación implica que la Iglesia, que nace moldeada por la celebración eucarística, tiene que manifestarse como una comunidad de amor; que se compromete a hacer ley de toda su vida al amor fraterno. Esa comunidad se hace «memorial», «recuerdo objetivo», que hace presente ante Dios y ante los hombres la actitud de amor con que Jesús se entregó por todos. Es una comunidad que debe actualizar permanentemente en su vida el mensaje del amor de Dios. Todo en la comunidad debe estar subordinado a la expresión y transparencia de esa «memoria objetiva». Nada tiene vigencia en la Iglesia, si no nace del amor y expresa el amor. Eso es lo que Pablo enseña a la Iglesia de Corinto respecto a la primacía de la caridad en relación con cualquier

(4) Pablo VI, Enseñanzas III (1965) 1036; Juan Pablo II, Red. Hom. 20.

carisma. Esta enseñanza debe entenderse, ante todo, desde la perspectiva comunitaria (5). Si no hay caridad, ningún carisma, sea el que sea, se posea con la intensidad que sea, significa nada. Sin caridad, ninguna acción de la Iglesia realiza nada. Hay comunidad cristiana cuando las expresiones de su vida, a todos los niveles y en todos los grados, nacen de la caridad o se viven en la caridad.

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

(5) El sentido eclesial, comunitario, de I Cor 13, 1s., señala claramente el contexto de toda la sección de la carta que se inicia en el c. 12, respecto a los carismas y su integración en el Cuerpo, que es la Iglesia, y se concluye en el c. 14, con los principios para la valoración y actuación de los carismas en la comunicad.

CONCLUSIÓN: CARIDAD Y EVANGELIZACIÓN COMO ÍNDICES DE LA CAPACIDAD EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA ACTUAL

El análisis realizado hace posible dar, en alguna manera, una respuesta a la pregunta que se hacía Pablo VI y que recordábamos al comienzo del trabajo: «Después del Concilio, y gracias al Concilio, que ha constituido para ella una hora de Dios en este ciclo de la historia, la Iglesia ¿es más o menos apta para anunciar el Evangelio...?». Todo lo analizado hasta aquí nos ofrece los principios para poder realizar una evaluación cristiana de la eficacia evangelizadora de la Iglesia actual.

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

De acuerdo con toda la exposición anterior, hay que decir que la caridad ha de expresarse, en primer lugar, en la conciencia de la proximidad. Una proximidad nueva y gozosa al mundo, a todos los hombres, particularmente a todo lo marginado por la sociedad. Proximidad afectiva y efectiva, porque la Buena Nueva de que Dios se ha aproximado, lo ha hecho a todo cercano. Una Iglesia eficazmente evangelizadora tiene

que comprometerse, sin ambigüedades, a vivir la proximidad proclamada por Jesús. Debe reconocer la relatividad de todos los muros que la historia humana ha levantado y sigue levantando entre los hombres. No bastan las proclamaciones teóricas; debe ser testimonio vivido.

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

El anuncio cristiano se hace en forma de testimonio. Lo que se anuncia es un hecho, un acontecimiento, no una doctrina; y un hecho se anuncia testificándolo. Pero el testimonio se transmite por contagio. La Iglesia tendrá capacidad de contagiar, o recuperará la capacidad perdida, si ella misma está «contagiada», si hace vida propia aquello mismo que testimonia. Sólo así, como testimonio objetivo, se hace presente hoy el acontecimiento salvador que se anuncia en la evangelización. Una Iglesia poderosa, alejada del inmenso pueblo de los pobres, centrada en sí misma, es una Iglesia contradictoria. Niega con su vida lo que enseña con su palabra. Sólo la Iglesia coherentemente evangélica, capaz de liberarse de todo

cuanto no exprese el amor de Cristo, puede dar un testimonio convincente.

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

CARIDAD Y JUSTICIA.

Dimensión social de la caridad

La relación Caridad - Justicia no puede ser presentada ni como una excusa para el amor ni como una sustitución de una por otra.

«Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad —la limosna— serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores. Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es ga-

rantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia.» (DCE, 26).

«El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política. Un Estado que no se rigiera según la justicia se reduciría a una gran banda de ladrones, dijo una vez Agustín: “Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?”. Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. Mt 22, 21), esto es, entre Estado e Iglesia o, como dice el Concilio Vaticano II, el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales.

... ..

»La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética. Así, pues, el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Este es un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente.

»En este punto, política y fe se encuentran. Sin duda, la naturaleza específica de la fe es la relación con el Dios vivo, un encuentro que nos abre nuevos horizontes mucho más allá del ámbito propio de la razón. Pero, al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma. Al partir de la perspectiva de Dios, la libera de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio.» (DCE, 28 a).

CARIDAD Y JUSTICIA.

Dimensión social de la caridad*

RAMÓN ECHARREN YSTURIZ**

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

El ejercicio mecánico de la limosna como cumplimiento literal de la ley o de una ley en su sentido farisaico, que tan duramente critica el Señor en el Evangelio y que San Pablo desautoriza tanto en sus Epístolas a los Romanos y a los Gálatas como en el Libro de los Hechos de los Apóstoles, llevó en un momento dado a no pocos cristianos a practicar la limosna

* N.º 33 de marzo de 1985: «MANUAL TEOLOGICO DE CARITAS».

** En el momento de la publicación, Mons. Echarren era Obispo de Canarias.

como expresión formal de la caridad, identificando ambas de una forma abusiva, sin pensar que puede haber un corto desprendimiento de algunos bienes, absolutamente vacío de caridad, de verdadero amor, e incluso acompañado de un profundo egoísmo religioso en la creencia de que a Dios se le puede ganar mediante el chantaje de una falsa justicia en la línea del «do ut des», es decir, yo me desprendo de algo en favor de un pobre y tú, mi Dios, te ves obligado en justicia a entregarme la salvación. Ello supone identificar limosna, sin más, con caridad, sin más, como si la limosna en cualquier caso fuera siempre necesaria expresión de una caridad.

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

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

La lógica de la Revelación en cuanto al amor es un elemento nuclear en el Mensaje del Señor-Jesús: No se puede amar a Dios a quien no vemos sin amar al prójimo a quien vemos (cf. I Jn 4, 20-21); o, si se quiere, no se puede amar a Dios sin amar a Cristo-Jesús; no se puede amar a Cristo-Jesús sin amar al prójimo (cf. I Jn 4, 7-20); y no se puede amar al prójimo sin amar al pobre, al pequeño, al marginado (cf. Parábola del Juicio Final: Mt 25, 31-46). Pero esta «escala de realización del amor» no es reductible a leyes: lo que está en juego no es tanto un mero precepto jurídico, cuanto un «ser amor» como «Dios es amor» (cf. I Jn 4, 7); se trata de ser buenos del todo o perfectos como es bueno o perfecto nuestro Padre del Cielo (cf. Mt 5, 48).

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

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

Todo ello nos indica que el amor, tal como nos ha sido revelado y exigido por el Señor, al mismo tiempo que infundido

en nuestros corazones, es una actitud totalizante en el creyente, que desborda todo intento de identificarlo con unos comportamientos tipo que lo limiten en su proyección de apertura hacia Dios y hacia todos los hombres, hacia el bien de todos los hombres y de todo hombre, incluso de los pobres y de los enemigos.

Hablábamos al principio de un proceso de degradación. Cuando en un momento determinado de la historia, algunos proclaman que es necesario «menos caridad y más justicia», ello significa que la caridad ha sido estereotipada en formas que ya ni significan ni suponen un verdadero amor: ello entraña la afirmación terminante de que, socialmente hablando, la caridad ha perdido en aquel momento su virtualidad de ser amor y, en consecuencia, ya no es caridad. O dicho de otra manera, ello entraña que las expresiones de la caridad han perdido su referencia necesaria al amor de Dios, al amor de Jesús, hasta convertirse en una especie de caricatura de lo que debe ser el centro fundamental de nuestro vivir cristiano: amar a Dios con todas nuestras fuerzas y al prójimo como a nosotros mismos. Cuando el amor al prójimo no aparece como visibilización o transparencia del amor de Dios a los hombres, los cristianos estamos rompiendo la lógica querida por Dios en la Revelación y en la Redención.

Dios ha creado a todos los hombres iguales en su dignidad. Todos son «imagen y semejanza» de Dios. Las diferencias de todo tipo que acompañan a los hombres en su necesaria diversidad, no atañen a la dignidad última y sagrada de cada persona humana. Pero con el pecado, esta igualdad radical queda rota: las diferencias entre los hombres no nacen ya de las especificidades personales propias de cada hombre, sino de situaciones en las que se puede hablar de oprimidos y

opresores, de situaciones en las que muchos o pocos hombres, contra su voluntad y contra su dignidad, son sometidos a carencias más o menos fundamentales que cercenan sus posibilidades de desarrollo e, incluso, de subsistencia. Ello es más que «un pecado de injusticia» a los ojos de Dios. Es «un estado de injusticia». Representa que el «jus» original establecido por Dios en la creación queda roto a causa del comportamiento de los hombres o de sus consecuencias funcionales o estructurales. Y, desde el momento que ello ocurre, toda situación en la que el hombre, algún hombre, quede «inferiorizado» en sus posibilidades de subsistencia y de desarrollo, es una situación de injusticia a los ojos de Dios.

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

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

Todo el lenguaje actual de la «opresión», de la injusticia y del Dios «liberador» que «hace justicia a los oprimidos», se encuentra ya con toda su fuerza y realismo en el Antiguo Testamento y es un lenguaje que pertenece tanto a la revelación de Yahvé, el Dios poderoso y fiel a su promesa, como a las exi-

gencias mismas de su alianza con Israel. El Dios poderoso, fiel a su promesa, es el Dios que hace justicia a los que sufren la injusticia y en su alianza exige a Israel que le reconozca como el único verdadero Dios y que cumpla los deberes de justicia para con los hombres.

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

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

Al unir en un solo mandamiento el amor a Dios y el amor al prójimo, Jesús completa e interioriza la predicación de los profetas, que habían vinculado el «conocimiento de Dios» con el amor de los hombres. Jesús funda el amor al prójimo en la fraternidad universal de Dios para con todos los hombres, justos y pecadores. La actitud de sus discípulos para con los hombres deberá inspirarse en este amor universal y desinteresado de Dios; amarán con el corazón y con las obras a todos los hombres, incluso a los enemigos (cf. Mt 5,38-47; 6,12-

(1) «Agapé dans le N.T.» I,45.

15; 7,2-12; 8,32; Le 12,30-32; 15, 1-31). De esta manera, serán hijos de Dios y reconstruirán la justicia original, colaborando así con la obra creadora de Dios. El Mensaje de Jesús ha llevado así las exigencias veterotestamentarias sobre la justicia al nivel más profundo del hombre, a la interioridad radical del amor; solamente el amor sincero del prójimo puede dar la fuerza necesaria para hacer efectiva la justicia en el mundo.

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

La fe que se hace efectiva en el amor y servicio del prójimo, se convierte en la «nueva creación» en Cristo (Gal 6, 15), es decir, representa la existencia regenerada por la gracia de Cristo, una existencia que, según San Pablo, se recapitula y tiene su primado en el amor al prójimo (1 Cor 13, 13; Rom 13, 9; Gal 5, 13-14; Col 3, 14). Se trata de un amor que implica necesariamente la observancia de la justicia y se cumple en la ayuda eficaz a los necesitados (Rom 12, 13; 1 Cor 13, 3-7; 2 Cor 8, 8-15; Ef 4, 28-32; 5, 1-2; Fil 2, 1-4).

Y se debe tener en cuenta que la redención liberadora de Cristo representa la instauración de la fraternidad universal (la justicia original elevada a un nuevo grado en el que la igualdad se transforma en fraternidad) y la supresión de todas las ba-

rreras que separan a los hombres entre sí (diferencias de condición social y socio-económica, de cultura, de raza...) (Gal 3, 28; 6, 15; Ef 2, 14-18), es decir, la instauración o reinstauración de «la igualdad de todos los hombres»: «cada uno en relación al otro es Cristo» (Rom 12, 15; 14, 15; 1 Cor 12, 12.16).

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

El amor supremo de Dios a los hombres, cuya realización es Cristo, exige la respuesta del amor a Dios cumplida efectivamente en el amor a los hombres. La dimensión vertical y la horizontal de la existencia cristiana, quedan así insuperablemente unidas; la primera funda y exige la segunda, y ésta, a su vez, constituye el único cumplimiento auténtico de la primera (2).

«El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada hombre realmente imagen visible del Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada hombre a Dios y la exigencia absoluta de justicia y amor que es propia de Dios» (Sínodo de los Obispos, 1971).

(2) J. ALFARO: Cristianismo y Justicia, PPC, 1973.

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

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

El amor cristiano implica y radicaliza las exigencias de la justicia, dándoles una motivación nueva y una nueva fuerza interior. El acontecimiento de Cristo ha conferido a la persona humana un valor divino. Porque todo hombre es «un hermano por el que ha muerto Cristo» (Rom 14, 15; I Cor 8, 11) y porque Cristo ha resucitado como «el primogénito de todos los hermanos» (Rom 8, 29; Col 1, 18), nuestro encuentro con Cristo se realiza concretamente en el encuentro con los hombres: en cada hombre nos sale al encuentro Cristo mismo en persona (Mt 25, 40-45). En la Muerte y Resurrección de Cristo ha sido restablecida la igualdad original de todos los hombres y establecida la fraternidad universal, que deben ser realizadas en este mundo como anticipación de la futura participación comunitaria en la vida inmortal de Cristo glorificado (Ef 2, 13-18; Gal 3, 28). La originalidad del amor cristiano en su

motivación y en su interioridad bajo la acción del Espíritu; la ley interior del Espíritu es la ley del amor cumplido en el amor desinteresado de sí mismo a los otros (Gal 5, 1.13-14). El amor cristiano genuino, en lugar de suprimir las exigencias de la justicia, las interioriza hasta el fondo del corazón humano. La caridad cristiana viene a ser así el alimento de la justicia (Gal 5, 6; Ef 4,15; 1 Jn 3, 23).

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

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

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

franca de denuncia de las estructuras de opresión; una acción eficazmente comprometida por la liberación integral del hombre; un reconocimiento sincero de nuestro silencio y aun de nuestra identificación con las estructuras económico-sociales opresoras de los débiles y marginados» (3). Y sólo un verdadero amor es capaz de comprender en plenitud las injusticias de todo tipo que existen en nuestra sociedad y emprender la tarea de afrontarlas con una verdadera caridad que se vuelque en amor hacia los oprimidos, en los que descubre presente a Cristo, y hacia los opresores a los que también ama y porque los ama quiere, como Dios lo quiere, que se conviertan y vivan.

El respeto y la regulación de las exigencias que expresan la singularidad de cada persona, en sus derechos y en sus bienes, lo cual es exigido y realizado por la justicia y desde la justicia, han de presuponerse en toda búsqueda de amor, de unidad, en toda tentativa de comunicación entre personas, lo cual es propio de la caridad. La realización de la justicia se conseguirá siempre como una condición permanente de la caridad, condición, a la vez, previa y obligatoria que asegura la irradiación del amor: respetar los derechos de alguien es ya un comienzo de amor; e inversamente, si se ama de verdad a alguien, se respetará aún con más cuidado la justicia a él debida. Debe decirse, por tanto, que la justicia es una exigencia ineludible del orden moral cristiano (4).

La caridad, por tanto, exige la realización de la justicia como un preámbulo, como la condición necesaria de su pro-

(3) J. ALFARO: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona, 1972.

(4) J. M. AUBERT: *Ley de Dios, ley de los hombres*.

greso. No hay, pues, oposición entre el orden de la caridad y el de la justicia. Sin la justicia, la caridad corre el riesgo de ser ilusión e incluso falsa.

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

La caridad además personaliza las relaciones de justicia, ya que éstas, dejadas a su propia finalidad, acentúan, con grave riesgo, la alteridad, de modo que puede obstaculizarse la unidad y provocar la división. El verdadero sentido de la justicia es el de ser una etapa hacia su propia superación. Pararse en la estricta justicia puede llegar a ser una verdadera injusticia («Summum ius, summa iniuria»). En esta perspectiva, la justicia dejada a su propia suerte puede llegar a ser el terreno fértil para el egoísmo, y de ahí la importancia del amor, de la caridad, para evitar este riesgo (5).

Resumiendo, y en una perspectiva cristiana, no se puede concebir una caridad auténtica que no cumpla las exigencias de la justicia como base de su realización, ya que todo amor busca necesariamente todo el bien de la persona a la que se ama. Tampoco se puede concebir una caridad que, además de cumplir las exigencias de la justicia, no busque que se cumplan en plenitud las exigencias de la justicia en todo ámbito social, más allá de lo que uno hace y puede hacer, ya que toda caridad verdadera es universal, es amor a todos como a uno mis-

(5) J. M. AUBERT: *Moral social para nuestro tiempo*, Barcelona, 1972.

mo y descubre en cada hombre un hijo de Dios, un hermano, un objeto privilegiado del amor de Dios y del Señor-Jesús.

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

ROSSI Y VALSECCHI, *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, 1974.

JUAN ALFARO, *Cristianismo y Justicia*, Madrid, 1973.

JUAN ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona, 1972.

JEAN MARIE AUBERT, *Moral social para nuestro tiempo*, Barcelona, 1973.

JEAN MARIE AUBERT, *Ley de Dios, ley de los hombres*.

RAMÓN ECHARREN, *Caritas... ¿qué es?*, Madrid, 1967.

BERNHARD HARING, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona, 1978.

ORDUÑA, MORA, LÓPEZ AZPITARTE, *Praxis cristiana*, Madrid, 1980.

P. SPICQ, *Agapé*, París, 1960.

Sínodo de los Obispos, *La justicia en el mundo*, Madrid, 1972.

JUAN XXIII, *Mater et Magistra*.

PABLO VI, *Octogesima Adveniens*.

JUAN PABLO II, *Laborem Exercens y Dives in misericordia*.

KARL RAHNER, *Au service des hommes*. París, 1963.

KARL RAHNER, *Misión y gracia*, Burgos, 1968.

ADOLF EXELER, *Los diez mandamientos*, Santander, 1983.

LA AUSTERIDAD, CONDICIÓN DEL AMOR CRISTIANO EN EL PRÓXIMO FUTURO

Las sociedades ricas han de ponerse ante la realidad. La conversión a la justicia y la solidaridad pasa por la austeridad.

«La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el Logos encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega. ... La “mística” del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquiera elevación mística del hombre podría alcanzar. Pero ahora se debe prestar atención a otro aspecto: la “mística” del Sacramento tiene un carácter social, porque en la comunión sacramental yo quedo unido al Señor como todos los demás que comulgan: “El pan es uno, y así, nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”, dice San Pablo (1 Co 10,17). La unión con Cristo es, al mismo tiempo, unión con todos los demás a

los que Él se entrega. No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él y, por tanto, hacia a unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, aunados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí.» (DCE, 13/14).

«“Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos, según las necesidades de cada uno” (Hch 2, 44-45). Lucas nos relata esto relacionándolo con una especie de definición de la Iglesia, entre cuyos elementos constitutivos enuncia la adhesión a la “enseñanza de los Apóstoles”, a la “comunión” (koinonia), a la “fracción del pan” y a la “oración” (cf. Hch 2,42). La “comunión” (koinonia), mencionada inicialmente sin especificar, se concreta después en los versículos antes citados: consiste precisamente en que los creyentes tienen todo en común y en que, entre ellos, ya no hay diferencia entre ricos y pobres (cf. también Hch 4, 32-37). A decir verdad, a medida que la Iglesia se extendía resultaba imposible mantener esa forma radical de comunión material. Pero el núcleo central ha permanecido: en la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niegue a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa.» (DCE, 20).

LA AUSTRERIDAD, CONDICIÓN DEL AMOR CRISTIANO EN EL PRÓXIMO FUTURO*

JESÚS DOMÍNGUEZ**

Al iniciar mi ponencia, quiero hacer algunas indicaciones sobre los planteamientos que me he hecho al prepararla. Ellos os servirán para comprender mejor el sentido y alcance del tema que me toca exponer.

Lo primero que me ha preocupado es determinar concretamente en calidad de qué ha de entenderse mi participación en estas V Jornadas de Teología de la Caridad organizadas por Caritas Nacional. Y mis conclusiones han sido éstas:

- No me toca ser un técnico que habla sobre economía. Pese al esfuerzo que he hecho por asomarme con cierta profundidad al tema, ni mi preparación ni mi ámbito vital me capacitan para decir una palabra en ese sentido.

* N° 17 de marzo de 1981: «LA CRISIS ECONÓMICA. INSTANCIAS Y PERSPECTIVAS CRISTIANAS».

** En el momento de la publicación, Mons. Domínguez Gómez era Obispo de Coria-Cáceres.

- Pero tampoco se trata, yo creo, de actuar como predicador; como misionero profético, denunciando males y exhortando a la práctica del bien mediante unas actitudes éticas favorables a la solución del problema que nos aqueja.
- He creído, más bien, que el tono de mi intervención debe ajustarse a mi condición de Pastor de la Iglesia. Y en este sentido pretendo que mi ponencia sea la de un hombre que es testigo del Evangelio y de una comunidad concreta a la vez.

Como testigo, pues, del Evangelio, ofreceré unos elementos doctrinales sobre el tema inspirándome en el mismo Evangelio y en la doctrina de la Iglesia. Y como testigo de mi comunidad intentaré comunicar en qué forma se está viendo desde la comunidad a la que sirvo el grave problema económico existente y cómo creemos desde ella que debe abordarse su solución, si es que la hay.

Lo *segundo* que quiero manifestar previamente a mi disertación se refiere al tema en sí mismo.

Es evidente que el tema económico en general y el de la austeridad como vía para un inicio aceptable de solución a la crisis que padecemos tienen unas evidentes connotaciones técnicas que no se pueden olvidar. Pero yo me he dado cuenta de que, aparte los aspectos técnicos, la crisis económica tiene unos aspectos más profundos; y es que, al final, los fallos técnicos son fallos humanos, pues lo que está mal no es la economía sino las actitudes profundas de los hombres creadores de los sistemas económicos.

Por esto precisamente he creído que lo que puede esperarse de mí no son soluciones técnicas a los aspectos técnicos

de la crisis económica reinante, sino unos datos de valor que colaboren de algún modo a que no se repitan esos fallos humanos profundos de los que los fallos técnicos son sólo una lógica expresión.

En una situación de crisis económica, provocada por factores técnicos y humanos, que postula una economía de austeridad, hay una luz que brota del Evangelio: ¡La austeridad cristiana y el amor fraterno!

Esa es la orientación concreta de mi ponencia.

LA AUSTERIDAD EN EL EVANGELIO

I. La austeridad de vida, exigencia de la ascética cristiana

a) El concepto de austeridad

El hombre es un ser que tiene necesidad de cosas materiales para vivir; para ser persona. El precepto de Dios que recoge el Génesis (Gen 1, 28): «Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra...», nos dice con toda evidencia que es un derecho y un deber del hombre poseer y usar los bienes materiales que proporciona un orden económico recto. Cuando hablamos, pues, de austeridad desde el Evangelio no lo confundimos con un menosprecio de las cosas materiales o como si la posesión y disfrute de ellas fuese un mal para el hombre; al contrario, por austeridad entendemos no una renuncia a la posesión y uso de riquezas, sino unas formas de tenerlas, de usarlas, que favo-

rezcan el desarrollo integral y equilibrado del hombre que las necesita.

La austeridad, entonces, lo que exige es una moderación, una proporción. La economía, vista desde el Evangelio, tiene que proporcionar a los hombres aquellos bienes de este mundo que les son necesarios para vivir y desarrollarse; mientras que la austeridad tiene que actuar en ella como un mecanismo corrector de la tendencia que en el hombre existe a tener más de lo que necesita o a consumir más de lo que es conveniente.

En este sentido es en el que la austeridad se muestra como una exigencia de la ascética cristiana.

b) Valores de la austeridad

Pero los «beneficios» espirituales de la austeridad van más allá. No sólo libera al hombre del riesgo de una idolatría por las cosas de este mundo, sino que favorece y protege la apertura a la transcendencia que debe caracterizar al ser humano. Por ella, podemos decir, el hombre es más hombre. Recordemos al respecto la observación de Cristo, profundo conocedor del hombre: «No se puede servir a Dios y a las riquezas». ¿Por qué? Porque en el corazón del hombre hay una tendencia innata que le impulsa a convertir el dinero —en cuanto medio para poseer— en verdadero dios, capaz de resolver todos sus problemas y proporcionarle todas las felicidades.

La austeridad, asimismo, genera en el que la practica una fuerza espiritual que posibilita el *libre ejercicio de la voluntad* de cara a los verdaderos valores. El hombre austero es libre. Y,

porque es libre, puede elegir ordenada y equilibradamente todo aquello que la recta razón señala como bueno para él. Austeridad, pues, y libertad espiritual son valores conexos.

No cabe duda que las cosas que pueden ser objeto de posesión y uso por el hombre constituyen un acervo unido y coherente en razón precisamente del bien del hombre. Por eso en la tradición cristiana la sobriedad, el uso y posesión austera de las cosas materiales han sido interpretadas siempre como una vía imprescindible para la implantación y el mantenimiento de un orden justo, de un sistema justo de distribución de bienes en la sociedad. En la naturaleza hay cuanto los hombres podemos necesitar para satisfacer nuestras necesidades. Por la austeridad se llega a que sea posible una explotación y producción de bienes conforme a las necesidades y a que la distribución de esos bienes se adecúe a lo que pide la justicia.

Queda claro, por tanto, que la austeridad favorece la apertura del hombre a lo trascendente, su libertad espiritual como persona, el equilibrio de un orden justo en el mundo mediante el cual se produzca sólo y todo lo que los hombres necesitamos y eso se distribuya en claves de verdadera justicia.

2. La austeridad, una exigencia del amor fraterno

La austeridad evangélica se muestra también como exigencia del amor fraterno. Todo hombre que ama a los demás como hermanos se siente obligado a practicar en su vida la austeridad. Evidentemente, en esta forma de mundo de pecado en el que estamos; pero creo que en cualquier tipo de sociedad habrá de ser así.

a) *Comprensión evangélica del otro*

El primer paso del amor fraterno, de todo amor, es el descubrimiento del otro, su comprensión. Si amar significa el don de sí a otro, en orden a hacerlo poseedor de cuanto uno puede tener y el otro necesitar, es evidente que se requiere como condición absoluta el que quien ama tenga limpios los ojos para descubrir al otro, para detectar sus carencias, y limpio el corazón para sentirse llamado a comprenderlo, a aceptarlo, a desear su bien. Sólo los sencillos, los desprendidos, los sobrios, los austeros pueden alcanzar esa limpieza de ojos y de corazón necesaria para descubrir al prójimo y llegar a amarlo.

b) *Hacia una presencia disponible*

La práctica del amor fraterno postulado por el Evangelio a todos los creyentes se sitúa preferentemente, aunque no en exclusividad, en los espacios humanos más deprimidos, menos favorecidos. La fraternidad cristiana implica proximidad al desgraciado. Pero no cualquier proximidad, sino una proximidad disponible, esto es, una presencia mía en la vida del que sufre o tiene necesidad, que me ponga en condiciones de aportarle cuanto yo tengo y pueda remediarle a él.

Hoy por hoy al menos, y yo creo que será así siempre, la presencia del cristiano en la vida del prójimo necesitado —y todo prójimo es un necesitado para el que ama— no será posible sin una dosis alta de austeridad, de sobriedad, de sencillez de vida. Los bienes materiales poseídos o usados sin «austeridad» cristiana son un muro que separa, un camino que aleja, una nube que oscurece; más aún, un lastre, una atadura, un óbice a la total disponibilidad de sí.

c) *El amor es comunión*

El amor cristiano, por otra parte, es comunión. El conocimiento del otro y la disponibilidad de cara a él son pasos previos para la comunión, el intercambio. No ama el que da sino el que comparte. Siempre pensé que la comunicación cristiana de bienes exigida' por el amor fraterno no es un sistema económico o social para tener todos igualmente más, sino un ejercicio de pobreza evangélica que nos ayuda a ser verdaderamente más hermanos. Los ricos reparten; los pobres comparten. Ahí es donde hay que situar el dinamismo de la verdadera fraternidad. Sólo los «pobres» según el Evangelio pueden ser hermanos. Y todos sabemos hasta qué punto esa pobreza pasa por la austeridad. La austeridad, por tanto, hace posible la comunión que entraña el amor fraterno promulgado como salvación del mundo por el Evangelio.

d) *La responsabilidad de la acción*

El amor fraterno pasa por la comunicación de bienes que no existen y hay que producir. Qué bienes haya que crear y en qué medida es algo que sólo puede determinarse desde la lucidez de una conciencia inspirada en el amor. En este sentido, la austeridad cristiana estimula la laboriosidad, la creatividad.

No se es austero por higiene o por táctica; se es —hablo desde el Evangelio— por amor. Y el amor es por naturaleza inventivo. De ahí que quien ama fraternalmente siente la necesidad de poner en juego todo lo que está de su parte para lograr que existan en el mundo los bienes que razonablemente necesitan los hombres y para que esos bienes existentes se distribuyan entre todos con equidad.

El protagonismo de esa acción sólo puede ser asumido por quienes no se hallan bloqueados por el egoísmo. Y a la austeridad corresponde ejercer una acción permanente de profilaxis del egoísmo para que sea posible el amor fecundo y responsable. Ella no sólo impulsa a la acción sino que multiplica la capacidad de rendimiento al liberar de las hipotecas que impone el egoísmo y estimular las actitudes desinteresadas y altruistas.

3. Aspectos dinámicos de la austeridad cristiana

En una recta valoración de las cosas, la economía tiene por objeto lograr para todos aquellos bienes que todos necesitamos. Creo que desde la comprensión lúcida de la austeridad cristiana y del amor fraterno tal como han sido presentados más arriba, surgen unos rayos de luz muy vivos capaces de orientar los esfuerzos técnicos para una recta ordenación de todo sistema económico válido y justo. Voy a exponerlos porque son aspectos dinámicos del amor fraterno y de la austeridad que lo hace posible, muy útiles para convertir la economía en un instrumento de servicio al desarrollo del hombre.

a) Realismo

La austeridad propicia una toma de conciencia objetiva sobre lo que el hombre realmente necesita para desarrollarse y sobre la medida en que ha de usar los bienes que necesita. La austeridad favorece una sabia actitud, tanto psicológica como espiritual, de realismo; actitud que, aplicada a la administración

de los bienes de este mundo, conduce a la implantación del justo orden. Es verdad, y los economistas saben mucho de esto, que hay un realismo en economía, el realismo de los números, sin el cual no se puede dar un paso. Pero creo que ese realismo, de suyo, no es por sí mismo salvador; necesita ser interpretado desde ese otro realismo psicológico y espiritual que nace del amor y la austeridad para que lo sea.

b) Solidaridad

Con la práctica de la austeridad se desencadena asimismo en el corazón del hombre una fuerza misteriosa que está necesariamente en la raíz de todo movimiento tendente a la salvación del hombre: la fuerza de la solidaridad. Nadie puede salvarse en solitario. Toda salvación verdadera ha de ser común. Nada de lo que en este mundo puede tener un valor de salvación para alguien puede caer sobre ese alguien sin que haya pasado antes o pase a la vez por otros muchos.

En el campo de la economía sucede lo mismo: sin la solidaridad precisa para que cualquier planteamiento económico incida beneficiosamente sobre todos, asegurando a todos una justa participación en esos beneficios, los más ambiciosos planes de promoción se convertirían en una auténtica fuerza de opresión, de explotación, de deshumanización, a la postre. Si lo que hay no son más bienes sino más migajas de bienes caídas de la mesa de los opulentos, nunca se llegará a ese ideal de que la vida sea una mesa abierta a todos, en la que cada uno encuentre para comer aquello que en verdad necesita y en la medida dietética que lo necesita.

c) **Laboriosidad**

El hombre que vive la austeridad evangélica en claves de apertura a lo trascendente, de libertad espiritual, de solidaridad con los necesitados, de compromiso por la instauración en el mundo de un orden justo, no es un vago inoperante, parásito de una sociedad que lucha por mejorar. Es significativo a este respecto el lema monástico benedictino: *ora et labora*. No se trabajaba en los monasterios simplemente para aumentar las riquezas, sino que la laboriosidad era efecto precisamente del dinamismo que desencadenaba en aquellos monjes cristianos el ejercicio permanente de la oración y la austeridad de vida.

Es ésta una experiencia cristiana notable: quienes optan por ser austeros, apoyándose en motivos morales y humanos para ello, se convierten en personas fecundas, creadoras de bienes, impulsoras del progreso, comprometidas en el establecimiento de un sistema justo. La austeridad suscita militantes del bien. En nada se siente tan interesado el que auna la austeridad con la laboriosidad como en asegurar que los frutos de esas virtudes se conviertan realmente en un bien para aquellos en cuyo beneficio se ha sacrificado.

En la tradición cristiana, y termino con esto la primera parte de mi ponencia, aparece claro que la austeridad de vida, practicada en ese clima responsable y dinámico del amor fraterno, posee una fuerza enorme a la hora de instaurar un sistema justo de distribución de bienes. Es una desgracia que esta perspectiva haya desaparecido del horizonte espiritual de los hombres y que, para recomponer un sistema económico que está en crisis, en una crisis provocada por el mismo sistema, no se tenga en cuenta. Si se tuviera, podría romperse alguna vez este círculo fatal que está en la raíz de todas las crisis económicas:

unos cuantos poseen casi todo; los que poseen menos no se conforman; los que tienen más pretenden dominar a los otros; los otros no reaccionan de forma conveniente; se adoptan medidas de solución; esas medidas caen en crisis... y así siempre.

Quizás la incorporación sistemática a sistemas económicos razonables de estas referencias morales y antropológicas, nacidas de la sensibilidad cristiana ante el mensaje del Evangelio, sea una vía estable de solución. Una vez más, el Evangelio, sin ser una técnica ni mucho menos, se muestra como fuerza de salvación para la técnica y sus leyes.

CAMINOS HACIA LA PRÁCTICA DE LA AUSTERIDAD CRISTIANA, HOY

He de reconocer que cuanto voy a exponer en esta segunda parte es casi exclusivamente la reflexión moral que se ha hecho un Pastor de Iglesia ante la realidad cruda en la que le ha tocado ser Pastor. Por eso ruego comprensión.

Lo que quiero sencillamente es exponer cómo creo yo que son los caminos por los que habría que marchar hoy para alcanzar esa austeridad cristiana que favorece la solución de la grave crisis económica que padecemos.

I. Psicología del hombre austero

¿Qué rasgos espirituales caracterizan al hombre austero, protagonista de una economía de austeridad que sea favorable a la justa distribución de bienes y a una razonable y equitativa creación y posesión de esos bienes?

a) Pobre con los pobres

El hombre austero según el Evangelio ha descubierto el valor de la pobreza cristiana y se esfuerza por vivirla.

El pobre cristiano lo es, antes que nada, por el sentido que tiene de que su vida está en las manos de Dios, su Señor y Padre. La radical confianza en la Providencia que comporta la pobreza cristiana se apoya en la convicción de que no es la supervivencia que aseguran los bienes materiales la categoría principal de la vida, sino la plena realización de ésta, derivada de una donación total de sí al designio de Dios, cuyo amor corre a cargo de las necesidades que cada uno tiene. Ahí está el dinamismo de la pobreza. Y esa pobreza dinámica es la que comporta una exigencia de austeridad. Austeridad, por supuesto, más cualitativa que cuantitativa.

Pero el pobre cristiano no lo es porque, gracias a su confianza en Dios y no en las seguridades materiales, asegure su supervivencia a golpe de milagros, sino porque, al poner totalmente su vida al servicio del Reino de Dios, genera un sistema de producción y de distribución de bienes que asegura la posibilidad de poseer todo aquello que equitativamente necesita. Lo que no es posible sin la aplicación radical de esa ley de la fraternidad cristiana que es el compartir. Cada vez más, el hombre austero se acerca al ideal de la pobreza cristiana por el ejercicio del compartir. Los pobres, pues, comparten; sólo comparten los hermanos; y hermano se es por amor. Con lo que la pobreza cristiana se hace cada vez más profunda, y más enriquecedora diría yo, cuanto más se forja en el yunque de la solidaridad con los pobres.

Pobreza en dependencia de Dios; pobreza en solidaridad con los pobres; pobreza en el ejercicio creciente del compar-

tir con los necesitados: ¡esos son los efectos de la austeridad vivida por el cristiano que tiene una actitud de pobre en comunión con los pobres!

b) *Comprometido en la lucha por un orden justo*

La pobreza del hombre austero entra en dialéctica con la injusticia del mundo y se convierte en promotora de justicia. El fruto de la austeridad pasa a los desposeídos de este mundo promocionándolos, capacitándolos para resolver sus propios problemas, sin el peligro de un paternalismo condescendiente o humillante. Ésa es la vía por la que, en talante de lo que llamamos mansedumbre activa, accede al campo de la lucha por la justicia el hombre que vive en austeridad.

Tal forma de compromiso evidentemente es promotora de personas; establece las bases firmes de una auténtica humanización; supera la tentación de la violencia sistemática como vía rápida para el establecimiento del orden justo; concita la solidaridad de los hombres de buena voluntad; cierra las puertas a cualquier forma de dictadura o explotación; suscita el crédito, en fin, de las fuerzas sanas para conseguir la unidad de empeños en quienes trabajan por la misma causa.

c) *Conforme a una escala de valores correcta*

En este mundo materialista al que pertenecemos, cuyo sistema económico tiene pocas entrañas de humanidad, sólo el hombre austero, esclarecido por la práctica de unas opciones tomadas en función de unas prioridades y de un discer-

nimiento, posee las actitudes espirituales necesarias para valorar correctamente al hombre, a la sociedad, al cosmos, a la historia.

No basta con luchar, sin más, por un mundo justo; hay que hacerlo desde un proyecto correcto de ese mundo por el que se lucha. Y el que practica la austeridad llega al conocimiento existencial de qué es en verdad lo que construye la verdadera felicidad del ser humano. Sólo él entiende, liberado de las hipotecas mentales que generan el afán desorbitado de poseer y usar; qué es lo que sirve para establecer un orden de cosas en el que cada ser humano posea aquello que necesita y sepa usarlo en la forma correcta.

2. Imperativos urgentes para la austeridad

¿Cuáles son hoy los imperativos más urgentes para una práctica austera?

Me remito a exponerlos casi enunciándolos.

a) *Solidaridad frente al desequilibrio*

El mundo concreto al que pertenezco, padece, por obra y gracia de una mala distribución de bienes y, sobre todo, de una pésima distribución de oportunidades para acceder a esos bienes, el enorme mal de la desintegración: son comunidades desangradas.

Una economía de austeridad debe tener como primer objetivo evitar esas situaciones. Urge que a todo trance se ordenen las cosas de manera que cada cual esté donde tiene que

estar; forme parte de la comunidad humana a la que debe pertenecer; encuentre en ella lo que necesita para vivir y construir su futuro. Una economía de austeridad debe ser dinamizada por el empeño de ese objetivo. Lo que no será posible sin una real solidaridad.

Sin ella, el beneficio de una austeridad recaería en los superdotados, no en los necesitados.

b) Productividad para superar el subdesarrollo

La austeridad debe hacer posible una capacidad mayor de inversión y, por lo mismo, de producción. Pero creo que ese aumento de producción no debe orientarse a un aumento de beneficios para el productor y quienes participan directamente en el proceso productivo, sino en favor de quienes, en razón del subdesarrollo reinante, no han llegado a esos techos mínimos de bienestar que nuestra conciencia establece como mínimos humanos. Conste que entre nosotros hay situaciones así.

Y cuando hablo de techos mínimos de bienestar me refiero, sobre todo, a la posesión de esos mínimos culturales e instrumentales que permiten hoy el logro de los bienes de otro tipo. No olvidemos que la geografía del subdesarrollo coincide generalmente con la de la incultura.

Téngase en cuenta también esta observación: en cada sitio debe excogitarse una forma de pleno empleo que satisfaga las necesidades concretas. Y la verdad es que la necesidad de las regiones pobres no pasa tanto por unos dineros mínimos para comer como por una ocupación estable que permita a todos organizar con estabilidad su vida y su futuro. No es dinero lo

que se necesita, sino trabajo; no son millones para paliar el paro lo que urge sino puestos de trabajo. A eso es a lo que debe dedicarse el importe de los ahorros generados por la austeridad.

c) Ahorro frente a la dilapidación

Sí, urge ahorrar. Pero urge también que el fruto de la austeridad, que son los ahorros de los austeros, estén controlados, en cierto modo, por los ahorradores. Ese control debe tender a que se garantice un destino humanizador a los bienes generados por la austeridad. Sin esa posibilidad de decisión, no creo que haya excesiva voluntad de ahorro por parte de quienes estarían dispuestos a hacerlo en beneficio de los más necesitados. Esto es importante.

Como lo es que, en razón precisamente del destino que debe darse a los frutos de la austeridad, tomen alguna parte en la planificación y programación de su inversión quienes han de ser sus beneficiarios. Sabemos hasta qué punto los colonialismos son formas veladas de explotación en la mayoría de los casos.

Una observación más: es cierto que para ahorrar más se necesita el estímulo de unos beneficios económicos. Y que, por desgracia, no suele reportar mayores beneficios la producción de aquello que más se necesita. Pero habría que buscar la forma de conjugar beneficio económico con bien de aquellos en favor de los que se invierte. No son coches precisamente lo que ahora necesitamos, por ejemplo, sino trenes; ¿no habría que sacrificar beneficios mayores por otros menores?

PISTAS DE ACCIÓN PARA CÁRITAS ESPAÑOLA

Creo que a Cáritas le toca, en orden a favorecer ese proceso económico conducente al inicio de solución que propiciamos, una tarea importante y útil. Voy sólo a apuntarla.

Tanto de cara a la Sociedad Española como de cara a la misma Iglesia, Cáritas debe ejercer una triple función:

a) Función crítica

Se trata de saber denunciar oportuna y certeramente dónde está el mal, en qué consiste, cuáles son sus raíces. Y, viceversa, hay que saber detectar las alternativas válidas, los procesos salvadores, las decisiones certeras. Es, pues, una crítica desde lo profundo, desde las raíces. Lo peor de todo es siempre no saber. Y como el que no sabe no puede ser responsable, a Cáritas pedimos que nos ayude a serlo —o a avergonzarnos si no lo somos— ejerciendo sin descanso esa función crítica.

b) Función educativa

Por tal entiendo la orientación concreta de cómo debe actuar la base en materia económica para que esa actuación beneficie en verdad a los que queremos y no sea manipulada en favor de quienes menos queremos. Educar en este caso es posibilitar en este mundo del consumo rabioso y de la propaganda machacona, la austeridad, la vida austera. Y es enseñar a las personas y a las comunidades que quieran protagonizar la in-

versión de sus propios bienes a invertir bien, a organizar su actividad económica, a relacionarse correctamente con otras instancias económicas que les ayuden.

c) Función promotora

Se trataría, una vez más, de apuntalar la línea de promoción ya cristalizada en Cáritas. No insisto en ello.

* * *

Termino ya mi disertación. Pero no sin dirigirme antes a Cáritas para decirle que esa triple función la ejerza no sólo de cara a la Sociedad, sino también de cara a la Iglesia.

La Iglesia tiene como función propia la de anunciar a todos la Palabra de Dios. Esa Palabra ha de ser luz. Y no podrá serlo con efectividad si no va dirigida certeramente a las situaciones concretas que aquí y ahora viven los hombres. Los hombres no quieren de la Iglesia principios genéricos o frases absolutas; necesitan aplicaciones vivas. Creo que aquí es donde Caritas ha de ejercer un papel insustituible. Sí, decidnos, gritándolo si es preciso, qué situaciones vivas deben ser iluminadas por nosotros; no nos dejéis vagar más en las nubes de lo impreciso. Y si hoy hay una situación de crisis económica, descubridnosla, ofrecednos sus matizaciones. Así, nosotros nos esforzaremos por buscarla luz, por predicadla guste o no guste.

Pero la Iglesia no sólo es pregonera de la Palabra: a ella toca construir prácticamente la comunidad. Y la construimos, ciertamente, mediante la Palabra y los Sacramentos. Pero también haciendo vivir a los cristianos el compromiso de hacer de

ella verdadero fermento de salvación para el mundo. Cáritas tiene que ayudarla en esa tarea: hacernos ver cómo ha de traducirse en compromiso la fe que aceptamos y la gracia que celebramos. No dejéis que construyamos comunidades fantasmas e inoperantes.

Esa Palabra proyectada sobre la vida y esas comunidades abiertas al compromiso no son las fórmulas mágicas para crear el paraíso; nuestra lucha tiene, sí, como objetivo el Reino, pero ese Reino está más allá de este mundo. Cáritas debe llamarnos cada día al pesimismo del mal que existe aún en esta historia; pero debe ayudarnos a descubrir un pesimismo esperanzador y esperanzado que nace precisamente de pensar que, aun en el caso de que nada se logre plenamente, la lucha por el bien y la justicia, por la realización personal de los pobres y marginados, por la construcción de un mundo más humano, acaba siendo mucho más gratificante, más fecundo, en orden a la felicidad de los hombres que tantas y tantas fórmulas paradisiacas como se ofrecen cada día desde las ideologías y las políticas. Lo que los pobres de hoy necesitan no son promesas de felicidad al alcance de la mano, sino espacios de lucha para intentar la transformación del mundo. Ésa es la oferta que debe hoy la Iglesia hacer a los hombres de buena voluntad; y Cáritas tiene en ello una palabra decisiva.

REALIDAD Y REINO DE DIOS

Los cristianos, llamados a «esperar y acelerar» la venida del Reino de Dios, viven su existencia como don y como compromiso (cf. 2 P 3, 11-12).

«Ante todo, está la nueva imagen de Dios. En las culturas que circundan el mundo de la Biblia, la imagen de dios y de los dioses, al fin y al cabo, queda poco clara y es contradictoria en sí misma. En el camino de la fe bíblica, por el contrario, resulta cada vez más claro y unívoco lo que se resume en las palabras de la oración fundamental de Israel, la Shema: “Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es solamente uno” (Dt 6, 4). Existe un solo Dios, que es el Creador del cielo y de la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres. En esta puntualización hay dos elementos singulares: que realmente todos los otros dioses no son Dios y que toda la realidad en la que vivimos se remite a Dios, es creación suya. Ciertamente, la idea de una creación existe

también en otros lugares, pero sólo aquí queda absolutamente claro que no se trata de un dios cualquiera, sino que el único Dios verdadero, Él mismo, es el autor de toda la realidad; ésta proviene del poder de su Palabra creadora. Lo cual significa que estima a esta criatura, precisamente porque ha sido Él quien la ha querido, quien la ha “hecho”. Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre... El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección: entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente ágape.» (DCE, 9).

«A veces, el exceso de necesidades y lo limitado de sus propias actuaciones le harán sentir la tentación del desaliento. Pero, precisamente entonces, le aliavará saber que, en definitiva, él no es más que un instrumento en manos del Señor; se liberará así de la presunción de tener que mejorar el mundo —algo siempre necesario— en primera persona y por sí solo. Hará con humildad lo que le es posible y, con humildad, confiará el resto al Señor. Quien gobierna al mundo es Dios, no nosotros. Nosotros le ofrecemos nuestro servicio sólo en lo que podemos y hasta que Él nos dé fuerzas. Sin embargo, hacer todo lo que está en nuestras manos con las capacidades que tenemos, es la tarea que mantiene siempre activo al siervo bueno de Jesucristo: “Nos apremia el amor de Cristo” (2 Cor 5.14).» (DCE, 35).

REALIDAD Y REINO DE DIOS*

(Conferencia pronunciada en la 34.^a Asamblea General de Caritas Española)

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA**

Se me ha invitado a hablar en esta Asamblea de Cáritas Española sobre el tema «Realidad y Reino de Dios». El título me remite a dos áreas teológicas bien definidas: la de la doctrina de la creación, a partir de la cual la teología elabora una visión cristiana de la realidad, y la de la doctrina de la consumación, en la que se nos señala que esa realidad está destinada a ser escenario del Reino, o mejor, a devenir ella misma Reino en su estadio escatológico. Así, pues, protología (fe en la creación) y escatología (esperanza en la consumación) son los dos referentes aludidos en el rótulo propuesto, y a ellos trataré de atenerme.

Por otra parte, ¿por qué situar al comienzo de una Asamblea de Cáritas una reflexión acerca de esta temática? Parece

* N.º 15 de septiembre de 1980: «PRESENCIA ECLESIAL EN LA SOCIEDAD ACTUAL».

** En el momento de la publicación, era doctor en teología y profesor de antropología teológica en la Universidad Pontificia de Salamanca.

claro que en este marco no es tanto el interés teórico de un erudito discurso académico lo que ha de primar; cuanto el interés pragmático, en el sentido más noble de la palabra. Me imagino que los interrogantes a los que se busca respuesta son aproximadamente éstos: ¿tiene algo que ver la realidad con el Reino?; ¿cómo se relaciona el entorno normal de la vida normal con la confesión de fe y con las actitudes derivadas de esa confesión de fe?; ¿cómo incide en la praxis la interpretación creyente de la realidad, la esperanza en el Reino de Dios y la relación entre dicha realidad y dicho Reino?

Estos interrogantes, justamente a causa de su carácter pragmático, y no a pesar de él, son vitales para nosotros, pues también nosotros los cristianos —y no sólo los marxistas— defendemos el primado de la praxis sobre la teoría, puesto que hemos defendido siempre que se salva quien ama aunque no conozca, y no se salva el que conoce si no ama. Y así los cristianos sostenemos que entre la creación y la consumación de lo creado se abre un espacio para la ética y la praxis específicamente cristianas, las cuales, precisamente por serlo y para poder seguir siéndolo, han de dejarse normar por la doble referencia antes apuntada de origen (fe en la realidad como creación de Dios) y de destino (esperanza en el Reino como consumación de la realidad). Voy a intentar, por consiguiente, extraer las consecuencias prácticas del discurso teórico que la teología profiere sobre la realidad y sobre el Reino; a ello dedicaré las dos primeras partes de esta ponencia.

Acabo de aludir a una praxis específicamente cristiana. Tal especificidad se nos ha tomado hoy problemática. Durante mucho tiempo, la única institución que llevaba a cabo regularmente una tarea de asistencia y promoción social, de animación e iluminación ideológica o cultural, fue la Iglesia. La Iglesia

enseñó a leer; curó enfermos, alojó a pobres, asistió a moribundos, inspiró ordenamientos jurídicos, impulsó la cultura... Con mejor o peor fortuna, esta praxis de personas y organizaciones eclesíásticas configuró de forma muy nítida lo que luego se llamaría la sociedad secular. Hoy esta sociedad —recordarlo resulta ya un tópico banal— se ha emancipado de la tutela eclesíastica y ha asumido las tareas antes reseñadas. A la desamortización de los bienes materiales de la Iglesia, ocurrida el siglo pasado, sucede ahora una nueva desamortización de bienes espirituales (actitudes, valores, iniciativas, actividades...) hasta hace poco exclusivamente eclesíásticos y hoy reivindicados, por lo demás con todo derecho, por instancias extraeclesiales.

Este proceso acelerado de desamortización, acaso menos espectacular que la anterior; pero no menos real ni —para algunos— menos dolorosa, suscita un interrogante grave: ¿le queda todavía algo que hacer a la Iglesia en ese campo? Y, sobre todo, ¿cómo actuar en él manteniendo la propia especificidad? Los diversos pluralismos emergentes en nuestro país parecen cubrir ya todo el ancho del espectro ideológico y praxeológico. En esta situación surge al interior de la Iglesia la dialéctica, agudamente captada por Moltmann, entre identidad y relevancia. Habrá quienes prefieran apostar por la identidad, por la fidelidad a la confesión de fe, aun a costa de perder relevancia social. Y habrá quienes opten por la relevancia, aunque con ello se difumine la identidad. Cabe preguntarse si el dilema es irrebasable; si no le es posible a la Iglesia ser relevante desde la identidad; si lo cristiano puede todavía significar algo, y algo decisivo, para la realidad en que se incardina. A este problema me referiré en la tercera y última parte de mi exposición.

Voy a servirme, como guión orientador, de aquellos artículos del Credo más directamente implicados en nuestra temática. Subrayo así deliberadamente el carácter elemental de la presente reflexión. Nada de cuanto aquí se diga puede ser nuevo, entre otras cosas porque soy yo quien lo dice; quiero pensar, sin embargo, que acaso no sea inútil recordar juntos algunas de las que Rahner llamaba «Verdades olvidadas»; verdades que, de puro sabidas, están más necesitadas que otras de *anamnesis*, de memoria eficaz y operativa.

LA REALIDAD, CREACIÓN DE DIOS

Cuando los cristianos nos reunimos para proclamar nuestra fe, comenzamos por estas palabras: «Creemos en un solo Dios, *Padre* todopoderoso, *creador* del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible». Antes de mencionar la creación, sentimos la necesidad de aseverar enfáticamente que Dios es Padre. Y sólo a continuación añadimos: «creador de todo». La totalidad de lo real procede de un ser personal y paternal.

Estamos tan familiarizados con esta interpretación del origen de la realidad que nos hemos vuelto insensibles a su carácter de novedad revolucionaria. Sin embargo, fuera del ámbito bíblico dicha interpretación es rigurosamente desconocida. O bien se concibe a la realidad como mera parcela de la totalidad única y englobante, o bien se la hace derivar orgánicamente, casi biológicamente, de su principio frontal. En ambos casos, la realidad es teogonía, génesis del Absoluto. Su canon fundacional es la necesidad, no la libertad, y, por tanto, la palabra *amor* está aquí fuera de juego; el amor no tiene nada que ver con las raíces de la realidad. En efecto, el amor no es

posible sin alteridad (sin enfrentamiento dialógico de dos seres) y sin libertad; si por hipótesis sólo existe el Gran Uno de la cosmovisión panteísta, o si *el Ser* ha de segregar *los seres* necesariamente, como piensa toda cosmovisión dualista, el amor queda al margen de la urdimbre de lo real.

La noción bíblica de creación sustituye, de una vez por todas, la necesidad por la libertad. La realidad surge del amor: a una teología de la paternidad de Dios corresponde una ontología de la *agapé*, del puro don gratuito. A eso apuntaba la vieja fórmula *creatio ex nihilo*, creación desde la nada. Nada obliga a Dios, en nada se apoya Dios para crear, sino en su soberana y libérrima voluntad de comunicación. La idea de creación desde la nada es extraña al pensamiento extrabíblico porque a ese pensamiento le es extraña la idea bíblica del Dios-Padre. Sólo de un Dios cuyo ser es, lisa y llanamente, *amor*, puede predicarse no la autogénesis, no la emanación necesaria, no la producción forzada, sino la creación, es decir, el surgimiento de lo distinto de sí como algo libremente querido y, por ende, digno de ser amado en tanto que distinto.

En la cúspide de la realidad creada la acción creadora sitúa al hombre. De él se nos dice que es «imagen de Dios». La expresión no es nueva. Las culturas circunvecinas conocen una versión aristocrática de la misma: el rey es «imagen de Dios». Lo que hace la Biblia es democratizarla: todo hombre, cada hombre, por el simple hecho de serlo, es «imagen de Dios». Pero, ¿qué significa esta expresión? La imagen representa, esto es, hace presente lo imaginado. El hombre representa a Dios, es su vicario, ocupa su lugar. Lo que quiere decir que el acto creador no cierra la creación, la inicia. El gesto de Dios va a ser continuado por el hombre; la génesis de lo real se emplaza, pues, no en el comienzo sino en el término. Creando al hom-

bre como imagen suya, Dios está creando un concreator; alguien que va a darle el relevo prosiguiendo su obra. A partir de este momento, la realidad es, sí, creación de Dios; pero hay que agregar de inmediato: y será concreación del hombre.

Surge así otra novedad absoluta en el ámbito de las cosmovisiones: la concepción del tiempo como historia, a saber, como proceso teleológico. A la representación cíclica del tiempo sucede la representación lineal. El hombre griego —del que Occidente ha heredado tantos módulos culturales— estaba dominado por la fascinación del círculo. Vivía en una *polis* circular; emplazada en un *cosmos* circular que, a su vez, pertenece a una naturaleza que gira incansable en torno a una órbita circular. Todo parece inscribirse en esa órbita: el movimiento de los astros, el decurso de las estaciones, las secuencias biológicas, nacimiento-muerte, semilla-árbol... La justificación especulativa de este reinado del círculo reposa sobre la homologación de lo circular y lo inmutable. En efecto, en el movimiento cíclico no hay ni novedad ni cambio real; hay sólo la perpetua recurrencia de lo mismo. Así, pues, lo circular es lo inmutable; pero lo inmutable es lo eterno y lo eterno es lo verdadero.

Era preciso romper el círculo, enderezar el tiempo curvado sobre sí mismo que, porque no venía de ninguna parte, no conducía a ninguna parte. El hechizo se desvanece cuando se contempla la realidad en proceso de creación abierta que, porque ha tenido un comienzo, tendrá un término. El mundo no es un hecho consumado; es un devenir cuya iniciativa corresponde a Dios y cuya gerencia atañe al hombre, imagen de Dios. De la resignación estática ante lo inmutable se pasa a la explotación dinámica de una realidad procesual, de la que hay que extraer sus posibilidades para cumplir el encargo divino.

Pero todo esto no es todavía la fe *cristiana* en la creación. Decíamos antes que en el origen y en la esencia de la realidad yacía la voluntad libre de autocomunicación divina. El hecho Jesús de Nazaret conduce esta voluntad hacia su clímax. El prólogo del evangelio de Juan lo refleja muy bien: el Verbo «por quien fueron hechas todas las cosas... se encarnó y habitó entre nosotros». El primer artículo del Credo cobra su perfil definitivo, cristiano, cuando se lo confronta con la sección cristológica del símbolo de fe. El «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero... bajó del cielo y se encarnó de María la Virgen». Es este descender con y por nosotros, esta condescendencia vertiginosa, lo que hace explosiva hasta el escándalo la fe cristiana en la creación: el creador deviene, él mismo, criatura. La criatura posee una tal dignidad y densidad de ser que Dios puede integrarla en su misma existencia personal. Ninguna religión, ninguna ideología se ha atrevido, antes o después del Nuevo Testamento, a hablar así de la realidad. Sólo a la luz de esta revelación inaudita sabemos finalmente lo que ella es en último análisis: lo infinitamente distinto de Dios y, sin embargo, lo sustancialmente asumible por Dios.

Hagamos el balance de lo obtenido hasta ahora. La fe en la creación, distanciándose tanto del monismo como del dualismo, desdiviniza la realidad. Esta no es ni una parte de Dios ni un momento de la génesis de Dios; es simplemente su criatura. La realidad desdivinizada resulta así desdemonizada. El hombre había vivido en un mundo encantado, había soportado la atracción magnética de fuerzas cósmicas que, en su grandeza, se revelaban al hombre como teofanías y lo esclavizaban. La naturaleza había subyugado a la persona. La doctrina de la creación quebranta este encantamiento malsano; alguien ha escrito (H. Cox) que Gn 1 es «una página de propaganda atea». Todas las entidades mun-

danas que habían gozado de un aura sacra (los astros, el *aqua mater*, la *terra mater*, el caos primordial, el tiempo circular) son drásticamente despojadas de su halo numinoso, de su prestigio mítico, para quedar reducidas a simples criaturas. En este sentido la fe en la creación ejerce una función liberadora, permite por primera vez al mundo ser mundano, no divino, y le permite al hombre considerarlo como manipulable, no intangible, como gobernable, no inviolable. No es un azar que la civilización técnica se haya desarrollado en regiones dominadas por la fe en la creación, cuyos habitantes le han perdido el respeto a la naturaleza y conciben el tiempo como proceso histórico lineal y progresivo.

La realidad, pues, es profana. He ahí algo que la praxis cristiana no debe olvidar. El objetivo de esta praxis no puede ser la sacralización del mundo, sino su secularización. Dicho de otro modo, la praxis cristiana ha de oponerse a todo ensayo de absolutización o divinización de la realidad creada. «Consagrar» o «convertir» el mundo son expresiones bienintencionadas, pero sumamente infelices; tomadas en serio, conducirían a una colosal mistificación de lo mundano, a un estadio prebíblico de la comprensión de la realidad.

Ahora bien, el mundo profano es, cabalmente en su profanidad, supremamente valioso. No sólo porque Dios le ha dado el ser por la creación. Sino porque ese mismo ser de la realidad creada ha sido integrado para siempre en el ser de la divinidad creadora por la encarnación, que es —no lo olvidemos— la forma definitiva de existencia del Dios cristiano. El hecho de la encarnación avala y autentifica la creación. Esta no es, no será nunca (aunque lo parezca a veces) una causa perdida. La realidad es una magnitud fundada, no infundada. Es digna de crédito; merece la pena comprometerse por ella a fondo, como el propio Dios lo ha hecho en Jesucristo.

A este propósito hay que recordar un pasaje antológico de Bonhoeffer, tanto más significativo cuanto que su autor es considerado con justicia como el padre de las modernas teologías de la secularización: «Mientras Cristo y el mundo se conciban como dos esferas que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre le queda tan sólo esta posibilidad: renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ámbitos. O quiere a Cristo sin el mundo o quiere al mundo sin-Cristo... Con ello llegará a ser el hombre del eterno conflicto... Este pensamiento de esferas contradice de la manera más profunda al pensamiento bíblico... No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo, tal y como se nos ha revelado en Cristo».

La teología de la creación que acaba de diseñarse sinópticamente, implica ya una teología del Reino. Esta protología es ya una virtual escatología. Dado que en el origen de la realidad está el propósito divino de autocomunicarse, la creación apunta a una consumación. Si bien se mira, nada hay de extraño en esto; la última palabra sólo puede tenerla el que pudo tener aquella primera «por la que fueron hechas todas las cosas». Y viceversa: la primera palabra, al surgir del puro amor, promete tácitamente una última palabra y a ella remite como a su propia exégesis. En efecto, esa palabra última anuncia la desembocadura de la realidad en el Reino de Dios.

REALIDAD Y REINO DE DIOS

La sección cristológica del Credo que antes recordábamos concluye con la proclamación de la resurrección de Jesús: «Al tercer día resucitó de entre los muertos... y está sentado a la derecha del Padre». El símbolo continúa: «Desde allí vendrá

con gloria...». *Resucitó-vendrá*; esta oscilación entre pasado y futuro de dos verbos que tienen por sujeto a Cristo anticipa el carácter paradójico del concepto cristiano de Reino de Dios. En la vida, muerte y resurrección de Jesús, el Reino ha sido instaurado, está ya realmente presente. Pero el Reino ya presente queda abierto a su consumación futura, cuando el Señor venga.

El *éschaton* ha comenzado ya; todavía no se ha consumado. *Ya-todavía no*; la arquitectura del *éschaton* se trenza sobre esta articulación bímembre. No es lícita la succión de un polo por otro o la neutralización de la tensión entre ambos.

Así, una concepción puramente presentista *del* Reino sería justificable si la realidad poseyera ya una nitidez absoluta, si en la historia no operase más dinámica que la de la gracia, si fuese sólo trigo lo que se siembra y se recoge en la tierra, y no trigo más cizaña. Obviamente no es ésta la situación. Declarar realizado el Reino dentro de la historia es la tentación-tipo de todos los totalitarismos, equivale a cerrar los ojos ante las indignidades de la existencia, dar el visto bueno a las formas plurales de inhumanismo hoy vigentes, convalidar indiscriminadamente conductas y valores que pugnan con lo que la Biblia entiende por Reino de Dios.

En el extremo opuesto, una concepción exclusivamente futurista del Reino, propia de la escatología judía y de todas las utopías revolucionarias laicas, ignora la significatividad del hecho Jesús, reabsorbe el Nuevo Testamento en el Antiguo y, sobre todo, no concede salvación más que a un presunto último tramo de la historia, secuestrando el resto en un *status* de deficiencia insanable. Para salvar el futuro se condena el presente; éste no tiene esperanza propia —dado que la salvación *to-*

davía no es posible—; a lo sumo es el material con el que se fabrican los contenidos de una esperanza ajena.

El acontecimiento *Cristo* se opone a esta doble forma de desmembración del Reino. Porque Cristo ha venido y ha resucitado, los cristianos creemos en el *ya* de la salvación; porque Cristo «vendrá con gloria», creemos también en su *todavía no*. El futuro está respaldado por el presente; el presente será acrisolado y colmado en el futuro.

El polo *todavía no* del Reino nos enseña a ser comprensivos con las imperfecciones actuales de la fe y el amor; nos precave contra la arrogante euforia y el rigorismo dictatorial característicos de las ideologías que —tanto dentro como fuera de la Iglesia— creen poseer ya la realidad de la utopía; impide la absolutización de los proyectos sociopolíticos, funciona como antídoto frente a la intolerancia, el fanatismo o el conformismo.

El polo *ya* nos faculta para actuar en el sentido del futuro esperado. Aguardar el Reino significa, cristianamente entendido, ejecutar las obras del Reino, perseguir sus valores y erradicar sus contravalores. «Los redimidos esperan la redención», decía Pablo con un expresivo juego de palabras. Lo que significa: esperar la redención es vivir como redimidos, es redimir lo aún irredento, haciendo así esperable —y creíble— la plenitud redentora. Mas para ello es preciso que la redención haya acontecido *ya* en algo más que una figura o un anuncio; en la realidad de su virtud transformante.

Puesto que la acusación de ideología alienadora es uno de los clichés más socorridos con que se trata de desautorizar la esperanza en el futuro del Reino, quisiera insistir en que el esperante cristiano es el operante en la dirección de

lo que espera. Esperar la parusía implica creer que Cristo ha vencido la injusticia, el dolor, la muerte; exige, por tanto, no resignarse pasivamente ante la emergencia persistente de estos fenómenos. Anunciar el triunfo final del Reino es sin duda «dar testimonio de la verdad». Pero, como ha mostrado recientemente un teólogo de la liberación (J. P. Miranda), la verdad bíblica no equivale a la verdad griega, que es la mera adecuación de lo que se dice con la realidad objetiva. «Dar testimonio de la verdad» significa bíblicamente hacerla veraz, obrarla verificándola. Proclamar la venida de Cristo en poder, la victoria definitiva sobre el mal, la injusticia, el dolor, la muerte, es combatir para que se imponga el bien, la justicia, la verdad, la vida. El Reino que se anuncia llegará si los anunciantes realizan las obras del Reino. Cuando los cristianos rezamos «venga a nosotros tu Reino», o saludamos el milagro eucarístico con el venerable *maranatha* («ven, Señor Jesús») de las primitivas liturgias, no lo hacemos en el marco formulario de una piedad quietista, a la que basta pronunciar palabras, recitar fórmulas. La palabra evangélica queda prostituida cuando se la degrada a mera notificación. Pues ella no ha nacido sólo para notificar, sino para obrar lo que notifica; el evangelio es sacramento, signo que no se limita a significar, sino que actúa eficazmente lo que significa.

¿Somos conscientes los cristianos del compromiso que contraemos con la realidad cuando pronunciamos esa palabra, cuando exclamamos «el Señor vendrá con poder», «venga tu Reino», «ven, Señor Jesús»? La segunda carta de Pedro contiene un texto que suele pasar desapercibido: «¿Cómo conviene que seáis en vuestra santa conducta y en la piedad, *esperando* y *acelerando* la venida del día de Dios?» (3, 11-12). Este texto avala con impresionante explicitud el alcance insospechado de

la proclamación del futuro del Reino. Esperar la parusía consiste en acelerarla, en hacerla sobrevenir. ¿Por qué? Porque, como se apuntó antes, esperar es operar. Quien confiesa su fe en el Reino está manifestando su esperanza en un mundo y una humanidad donde la justicia, la libertad y la vida no son promesas vacías ni verdades a medias, sino gloriosa realidad que, ya desde ahora, es posible y que, por tanto, *ya desde ahora es menester construir*.

«Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro». El Credo se cierra con estos dos artículos (resurrección, vida eterna) que son como un eco amplificado de su artículo central: «Resucitó de entre los muertos y está sentado a la derecha del Padre». *Resurrección*: la historia es incapaz de rescatar por sí sola a sus muertos, de redimir el abrumador raudal de lágrimas y sangre con que se ha ido amasando a lo largo de su curso. Por eso una esperanza meramente histórica es incapaz de cumplir su promesa de justicia para todos, de libertad para todos y de todas las alienaciones. Sólo si los injusta e indignamente muertos resucitan, es posible la libertad y la justicia.

Vida eterna: una vida que es comunión en el ser de Dios, pero también *sanctorum communio*, comunión de los santos, realización de otra entrañable utopía, la de la solidaridad de todos con todos, la utopía de la fraternidad universal. Y de nuevo hay que decir que, porque esa fraternidad se realizará, es ya posible y, porque es posible, es ya hacedera.

En suma, el Reino transmutará la realidad; la realidad es transmutable en Reino. He ahí, expresado aforísticamente, todo lo que la teología puede decir sobre la realidad, sobre el Reino y sobre la relación entre una y otro.

PRAXIS CRISTIANA: ENTRE LA REALIDAD Y EL REINO

Nos preguntábamos al comienzo: ¿queda todavía espacio para una praxis cristiana, o ha sido ya copado por las ideologías y las praxeologías seculares de una sociedad pluralista, de un mundo devenido adulto? ¿Deberemos los cristianos limitarnos, por una parte, a anunciar el evangelio, a proclamar nuestra fe, y luego por otra, cuando toca actuar, alistarnos en este o aquel programa sociopolítico y atenernos exclusivamente a su proyecto?

De cuanto antecede se sigue que existe una praxis específicamente cristiana. Y que su especificidad radica en lo que podríamos llamar su sacramentalidad: tal praxis trata de esclarecer la ambigüedad inevitable de toda acción con la diáfanidad definitoria de la palabra *uniendo palabra y acción en un único movimiento*. Tal praxis no puede ser, por consiguiente, ni acción sola ni, obviamente, palabra sola. La estructura de lo cristiano es siempre sacramental; su exteriorización ha de ser siempre acción más palabra, palabra en acción. La palabra, decíamos antes, es eficaz, operativa, actuante; la acción es evangelio, anuncio generador del Reino. Evangelizar no es in-doctrinar; no es una operación de transferencia noética de «verdades». Evangelizar es introyectar en la realidad los valores del Reino: el valor-fraternidad, el valor-libertad, el valor-justicia, el valor-amor. Y mientras no se haga esto, habrá a lo sumo difusión de una ideología, pero no habrá evangelización.

Así, pues, independientemente de que haya o no otras instancias que hagan lo que el cristiano se ve movido a hacer, éste tiene que actuar. La Iglesia tiene que actuar, porque tiene

que evangelizar; y evangelizar es también actuar. ¿Cómo ha de ser entonces nuestra acción?

Decíamos antes que la realidad se enraíza en el amor creador, cuyo testigo fiel es Jesucristo, encarnación del Dios-amor. La realidad será tanto más auténtica, más conforme a su estructura, cuanto más vigencia tenga en ella la *agapé* primigenia, esta *caritas* fundacional. La acción cristiana ha de tender a hacer visible este principio configurador de la realidad; tiene que poner de manifiesto que la realidad no se construye con indiferencia, y mucho menos con odio, sino con amor.

Recordemos además que el amor creador surge desde la nada, desde la liberalidad de lo supremamente gratuito. En el evangelio los que son como nada, los niños, los humillados y ofendidos, los desgraciados, son por antonomasia los agraciados, los más amados precisamente porque son los menos amables, los que tienen menos títulos para exigir amor. De ahí que el amor que estamos postulando para la praxis cristiana haya de ser también *desde la nada*; de esta forma reproduce y prolonga el gesto creador; construye la realidad.

Naturalmente, la praxis cristiana de la *cáritas*, si no quiere quedarse en declamación retórica, habrá de encarnarse. Es ésta una de las intuiciones más válidas de los nuevos modelos de teologías políticas. Hablar de praxis específicamente cristiana no equivale a postular la vuelta restauracionista de partidos cristianos, de sindicatos cristianos... Esto no es encarnación, sino integrismo. El concepto cristiano de encarnación significa asumir lo otro, lo distinto, dejarse permear por lo diverso. El amor cristiano encarnado habrá de aliarse con aquellos proyectos y programas seculares que persiguen la justicia, la libertad, la fraternidad; sólo así podrá ser eficaz.

Ahora bien, de esta forma es como se genera la tensión, señalada al comienzo, entre identidad y relevancia, y nace el temor a lo que antes llamé la nueva desamortización. Hoy sabemos que la primera desamortización fue positiva para la Iglesia. Esta nueva desamortización no tendría por qué ser negativa. La esencia de lo cristiano, su identidad, consiste justamente en su aptitud para la enajenación, para la entrega de lo propio. Lo cristiano —como Cristo— es lo que debería ser *dándose*. Por ello, el dilema identidad-relevancia es un falso dilema, pues plantea una falsa alternativa. A nosotros corresponde ejecutar las obras del amor cristiano, no detentar su monopolio. Si otros las hacen también, o si nosotros las hacemos con ellos, y son ellos quienes a la postre se las apropian, nada de esto tendría que resultar traumático; simplemente se habría verificado por enésima vez la parábola del grano que da fruto si se entierra y muere.

Junto al amor que se remonta a la creación, la praxis cristiana ha de estar animada por la esperanza que nos remite al Reino. Hoy más que nunca es necesario este ingrediente de la acción, cuando el mundo soporta una crisis de confianza sin precedentes. La quiebra de los optimismos finiseculares, el eclipse de la ingenua «fe en el progreso», el desencanto creciente que —guste o no a los políticos profesionales— suscitan las ideologías, hacen planear sobre la realidad la amenaza planetaria del sinsentido, fomentan la sospecha de que el mundo sea, a fin de cuentas, una broma siniestra, un proceso insensato. El *boom* sorprendente de los llamados «nuevos filósofos» se explica porque han sabido catalizar esta sensación de difuso y radical desencanto, al margen de la personal credibilidad que puedan merecer.

Pues bien, es deber del cristiano reconciliar a sus coetáneos con la realidad, por áspera y amarga que se torne en cier-

tos recodos de la historia. La realidad —decíamos antes— es una magnitud fundada, no infundada o desfundada. Merece crédito, un crédito cubierto por la promesa del Reino. Nuestra praxis ha de prestar al mundo el servicio de contrarrestar las desconfianzas y desesperanzas en curso con la convicción de una radical confianza en la consistencia de la empresa que tenemos entre manos: conrear la realidad en la dirección del Reino.

Por último, e insistiendo en algo ya reiterado: la praxis cristiana esclarece la acción con la palabra. Además del amor y la esperanza, es necesaria la fe. «No tengo oro ni plata, pero lo que tengo, eso te doy: en nombre de Jesús Nazareno, levántate y anda» (Hch 3, 6). *En nombre de Jesús Nazareno*; eso es lo que *tiene* Pedro, su única propiedad no enajenable: la confesión del nombre de Cristo. La praxis cristiana no puede escamotear ese nombre. No por afán proselitista, no por el mezquino propósito de pasar factura sórdidamente. Sino porque, como dice el mismo Pedro en otra ocasión, «no hay otro nombre bajo el cielo en el que podamos ser salvos». Los cristianos no tenemos derecho a ocultarle a la realidad cuál es su último sentido, su fundamento y su horizonte; reléase a este propósito Col 1, 15 ss. Nosotros sabemos que la realidad es cristocéntrica y está llamada a devenir cristiforme. Al margen del amor, la realidad no se construye; se deforma o se destruye, decíamos más arriba. Pero el amor tiene un nombre propio y un rostro, el de Jesús. No se puede hacer la historia de rechamente obstinándose en ignorar o silenciar su *nomos*, su norma estructural. Esta es la razón por la que el cristiano cree inviables las utopías laicas. Y, al mismo tiempo, ésta es una de las razones por las que el cristiano ha de encamarse en esas utopías, no para identificarse acríticamente con ellas, sino para

sanearlas colmando su déficit cristológico. El cristiano no puede desertar de la construcción de la realidad, entre otros motivos porque no puede tolerar que sea violentada en su textura, que no se reconozca que Cristo es su único Señor, como ha sido su *alfa* y será su *omega*.

En este punto, toda transacción es traición. Pero no sólo a Cristo, sino a la realidad, que sin Cristo resulta fatalmente mistificada y descentrada. Oigamos de nuevo a Bonhoeffer: «El mundo no tiene una realidad propia e independiente de la revelación de Dios en Cristo... Hay que oponerse a lo temporal allí donde se encuentra en trance de autonomizarse... Pues cuando lo temporal blande su propia ley al margen del anuncio de Cristo, entonces el mundo queda entregado a su propia corrupción».

Cuántas veces se le amputa a la realidad su *nomos* cristológico, o se le considera como simple apéndice residual u ornamental —cosa que hacen las ideologías laicas, pero también, para vergüenza suya, ciertas teologías que alardean de ortodoxia—, cuántas veces no se confiesa, sino que se margina el nombre de Cristo, se alza en el horizonte de la historia lo que un libro reciente designa como «la barbarie con rostro humano». Una de las más terribles paradojas de lo humano consiste en su insuperable destreza para deshumanizarse si se le mantiene en estado químicamente puro. El hombre atrincherado jactanciosamente en sí mismo ha probado hasta la saciedad que lo que mejor sabe hacer es «convertir el mundo finito en un tormento infinito» (Adorno); que sus ensayos para realizar el cielo en la tierra «producen siempre el infierno» (Popper).

Termino. Fe en la creación y esperanza en el Reino son las dos referencias normativas de la praxis cristiana. Esta se espe-

cifica como tal en la medida en que se comprende como actualización del amor creador y consumidor de Dios, que Cristo nos revela. ¿Qué ocurriría si los cristianos actuásemos así? Somos muchos; el mundo sería distinto. Por eso es tan grande nuestra responsabilidad; porque el dolor de un mundo hecho todavía a medias, cuando no mal hecho o deshecho, se endosa a nuestra cuenta desde que Cristo lo tomó a su cargo. Estaremos a la altura de nuestra misión histórica si reconocemos esta deuda y obramos en consecuencia. Si, en suma, podemos dirigir al mundo con verdad las palabras antes citadas de Pedro: «No tengo oro ni plata. Lo que tengo, eso te doy; en nombre de Jesús Nazareno, levántate y anda».

SOLIDARIDAD Y REINO DE DIOS

La fidelidad a la propia identidad de la Iglesia pasa por el servicio de la caridad. Los lenguajes cambian, la realidad permanece.

«Los medios de comunicación de masas han como empequeñecido hoy nuestro planeta, acercando rápidamente a hombres y culturas muy diferentes. Si bien este “estar juntos” suscita a veces incomprendiones y tensiones, el hecho de que ahora se conozcan de manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres es también una llamada sobre todo a compartir situaciones y dificultades. Vemos cada día lo mucho que se sufre en el mundo a causa de tantas formas de miseria material o espiritual, no obstante los grandes progresos en el campo de la ciencia y de la técnica. Así, pues, el momento actual requiere una nueva disponibilidad para socorrer al prójimo necesitado. El Concilio Vaticano II lo ha subrayado con palabras muy claras: “Al ser más rápidos los medios de comunicación, se ha acertado en cierto

modo la distancia entre los hombres y todos los habitantes del mundo [...]. La acción caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y todas sus necesidades” (Apostolicam actuositatem, 8).»

Por otra parte —y éste es un aspecto provocativo y a la vez estimulante del proceso de globalización—, ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados, como son los modernos sistemas para la distribución de comida y ropa, así como también para ofrecer alojamiento y acogida. La solicitud por el prójimo, pues, superando los confines de las comunidades nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero. El Concilio Vaticano II ha hecho notar oportunamente que “entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre todos los pueblos”.» (DCE, 30 a).

SOLIDARIDAD Y REINO DE DIOS*

JOSEP MARÍA ROVIRA BELLOSO**

No se trata de desarrollar el tema de la solidaridad al modo de una redacción escolar. Se trata de mostrar por qué, según el Nuevo Testamento, hay que pasar por la solidaridad para llegar al Reino de dios. Así parecerá la solidaridad no sólo como un concepto teórico, sino como una práctica posible y real.

EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD

Es un concepto que brota por contraste con el individualismo actual, además de manifestarse en sí mismo con fuerza y poder de los que están unidos. Por ello, lo estudiaré en estos dos aspectos:

* N.º 18-19 de septiembre de 1981: «EDUCAR PARA LA SOLIDARIDAD».

** En el momento de la publicación, era licenciado en derecho, doctor en teología y profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Barcelona.

I. Como contrario al individualismo actual

¿Qué es el individualismo? Es exclusión del tercero en provecho propio. En su forma mitigada: Es posesión en provecho propio con tendencia a desposeer o a excluir al otro. Aún podríamos dar una versión más mitigada del individualismo: Afán de posesión en provecho propio. Pero si doy esta versión aparentemente más mitigada es para poder tomar conciencia de que, en el fondo, sólo se trata de una «mitigación» verbal, puesto que quien tiene verdadero afán de poseer acabará excluyendo al otro y quién sabe si, incluso, desposeyéndolo.

¿Qué formas toma el individualismo, hoy? En las clases medias sigue imperando el mito de la felicidad individual a través de la posesión, como en la célebre parábola lucana del hombre que tiene como objetivo práctico de su vida el cuádruple lema: «Descansa, come, bebe, diviértete» (Le 12, 15-21). Los que pertenecen al mundo del bienestar se hallan sometidos, ya desde pequeños en los colegios, a una estricta competitividad selectiva, cuyo finalismo espoleante crea en los sujetos un afán de llegar a ser un «triunfador»: llegar a distinguirse de los demás. Los *slogans* publicitarios, tales como «reservado para los muy exigentes», o «éste es el producto más caro del mundo», fomentan este deseo ancestral de «no ser como los demás hombres», recogido también con gran finura psicológica por San Lucas (18, 11). Pero ¿no es compartido con nadie este deseo de triunfo y felicidad individual, propio del burgués clásico? Otra pasión humana profunda —«eros»— hace compartir con la amada, idealizada o real, este mito de poseer o de crear para sí un mundo amable en servicio propio. Y, en la versión más completa de este compartir limitado, se extiende la felicidad posesiva de ese soñado mundo feliz al ámbito de

la familia propia, del propio «clan» familiar o del mundo reducido de la propia «clase». Posesión y eros vividos en exclusiva: ¿acaso no es ésta la quinta esencia del individualismo no-solidario de nuestras clases elevadas y aun medias? La psicología y la sociología de estos ambientes podemos verlo reflejado en tantísimas descripciones certeras de este mundo de los de «arriba» que reflejan las novelas y los *films* ingleses de todas las tendencias, desde los ambientes clasistas reflejados ingenuamente por Aghata Christie hasta el film de Joseph Losey *The servant*.

Pero el mito de la felicidad-para-mí-solo siempre tiene algo de irreal y de inalcanzable: no en vano, en la parábola de Lucas, todo se interrumpe bruscamente. La limitación del tiempo, puesto que somos los hombres temporales y limitados lo que viene a ser lo mismo, es —en definitiva— el *stop* decisivo, por si no hubiera la serie de avatares reales de la vida que contradicen el deseo del hombre individual. Seguramente debido a esta limitación potencial o actual, el deseo de felicidad a través de la posesión y del eros se remonta a una «arcadia feliz» o sueña con una «edad de oro» mítica, donde —sin límites— puede ser poseído el jardín de Edén por Adán y por Eva inocentes. A veces este jardín lo imagina el buen burgués situado «en los buenos tiempos pasados». Otras veces —cuando se es joven sobre todo— está a la vuelta del futuro inmediato. Podríamos llamar a este individualismo un tanto mítico e imposible, «individualismo de componente ilusoria».

En el proletariado también se siente hoy día, con gran fuerza, la tentación de «salvarse a sí mismo» individualmente, prescindiendo del conjunto solidario de toda la clase obrera. Esta tentación se hace más aguda hoy, cuando el padre de fa-

milia trabajador experimenta que si él trabaja ya no tiene por qué sentir zozobra o angustia por lo que ocurre en general: «En casa entran tres sueldos... no me puedo quejar», he oído decir hace poco. Es verdad. Además, como atenuante a esta incitación a la insolidaridad, se puede aducir todo el cúmulo de penuria y sufrimiento que hay en la historia de las familias que piensan o se expresan como este amigo mío. Por otra parte, hay una atenuante muy fuerte que explica además ciertas actitudes insolidarias en ambiente obrero: el temor de ser engañado —mejor dicho: la experiencia de haber sido engañado muchas veces— hace que el trabajador mayor, falto de recursos culturales para afrontar la vida, a menudo «se plante» de una manera conformista e individual cuando ha alcanzado un mínimo de seguridad (lo contrario del engaño permanente) para sí y/o para su familia.

Esta doble atenuante no debe hacernos desconocer lo que son hoy día formas de insolidaridad en ambiente trabajador: la despolitización (tan sólo aparente, puesto que en realidad quien se despolitiza juega conservador); la no pertenencia a las centrales sindicales o la no participación en la organización y elevación de las mismas, en aquellos que por naturaleza o por formación están más dotados de recursos ante la vida y de visión certera de las cosas; el mimetismo con las formas de vida de la burguesía consumista, etc. ¡Cuánta matización debería acompañar a estas constataciones, sobre todo, en el sentido que no pretendo yo aquí resucitar aquella solidaridad-de-los-miserables de la primera época del industrialismo! Hoy día han cambiado las cosas: resulta que un cierto poder adquisitivo es un elemento de liberación de la gente desposeída, es cierto. Pero esto no puede hacernos olvidar que el ideal del proletariado no puede ser el de ir pasando de uno en

uno al mundo del bienestar... ¡Como si ello fuera posible, además!

No quiero dejar de observar que, por paradójico que pueda parecer, creo que el trabajador consumista llega a un grado de bienestar positivo y de contentamiento con la vida al que el burgués sofisticado, tantas veces atormentado por su componente frustrado de intelectualismo o de ideal ético, no ha negado a alcanzar. Por tanto, llamaría «individualismo de componente positiva» al que acabo de describir.

La voz de la ética llama al hombre a una actitud de fondo más solidaria, que contraste con los individualismos que acabo de describir: la exigencia ética que deriva del evangelio aparece muy bien descrita por el Concilio Vaticano II en lo que se refiere a la solidaridad: Dios ha creado a los hombres no para que vivan en solitario sino para que convivan en sociedad, de tal forma que todo el género humano forme una comunidad, ya que tiene un único origen y un único fin (GS32; *Nostra Aetate* I). Esta comunidad está pidiendo una recíproca dependencia de todos los hombres en una solidaridad necesaria, para poder gozar entre todos de las riquezas, posibilidades y potencial económico de nuestra época (GS 4).

Cuando se aduzca como pretexto que debe desarrollarse al máximo la libertad individual del hombre, habrá que reflexionar que libertad y solidaridad no sólo no deben aparecer como contradictorias, sino que la libertad se fortifica y se encuentra a sí misma cuando acepta la llamada a la solidaridad comprometiéndose en el servicio a la comunidad. (GS 31).

Y habrá que advertir que los cristianos deben ser maestros en saber conjugar libertad y solidaridad. (GS 76).

Tal como se deriva de la primera afirmación —el hombre es creado para convivir en sociedad— hay que afirmar que la sociedad se extiende a todos los hombres del mundo (GS 57), dando origen a una cooperación internacional que, naturalmente, abraza también la cooperación económica (GS 85). Esta solidaridad —desde el punto de vista cívico— es uno de los valores positivos de la cultura moderna (GS 57), y —desde el punto de vista teológico— es un signo de los tiempos (AA 15), constituyendo no sólo uno de los deberes principales del hombre moderno (GS 30), sino —en consecuencia— una manera de ser fundamental del mismo.

Cristo ha venido para ponerse él mismo como fundamento concreto (GS 32) de la familia humana solidaria (AL 8). El es el paradigma eficaz del esfuerzo de solidaridad que han de desplegar los cristianos en el mundo (GS 1. 3. 81); él mueve el deseo de los hombres hacia una fraternidad (AL 14), hacia una comunidad verdaderamente fraterna y humana (GS 89). El testimonio de los cristianos en este mundo ha de mostrar este nuevo lazo de unidad y solidaridad universales (AG 21). Y lo mismo han de hacer las asociaciones católicas internacionales (GS90).

Junto a esa voz de la ética se eleva la voz de la utopía, del deseo de un modo de ser hombre más solidario y fraterno. Parece que tendría que existir un momento —un punto— en la curva de la humanización ascendente en que se pasara definitivamente la frontera entre el individualismo y la solidaridad, un punto y un momento donde se empezara a estar a gusto conviviendo, donde fuera más natural compartir que poseer, ayudar que mostrarse indiferente o no afectado por lo que le pasa al otro donde lo más natural para el hombre habría de ser la actitud de pasar del «yo» al «nosotros», la acti-

tud de «estar-con»: ya que Dios mismo es el que, a nivel trinitario, comparte una misma «physis» y convive en el amor relacional y gozoso del Espíritu la fecunda relación de paternidad y de filiación, ya que Jesús mismo es la realización del Dios-con-nosotros I y su nombre — «Emmanuel»— puede traducirse, según el verso I final de Mateo, por «Yo-con-vosotros-estoy.

No sólo no desprecio esta utopía. La tengo como fruto del regalo de Dios y del esfuerzo nuestro (en una primera etapa), hasta que llegue a ser el pleno gozo de Dios en nuestro gozo, del cual es anticipo aquí abajo la fiesta y, por supuesto, la fiesta cristiana.

2. La solidaridad como «poder» y como «solidez»

Habría que volver al sentido etimológico de la solidaridad: al «in solidum» de los romanos. A lo contrario de la precaria fragilidad. Solidaridad es ayuda, fuerza, potencia y solidez de los que se unen y se ayudan. No me detendré mucho en contemplar este aspecto porque la encíclica «Laborem exercens» lo está suponiendo y trataré ex profeso de ella.

De esta solidaridad hemos sido testigos ya que se ha mostrado en múltiples formas y ocasiones: Es, por ejemplo, la solidaridad de todos los vecinos del barrio de la Bomba, en Hospitalet del Llobregat, que les permitió acceder a los pisos ya acabados pero sellados y sin atribuir todavía a sus destinatarios, en el Polígono Gomal. El momento cumbre y la materialización de esta solidaridad fue la «sentada» de los vecinos en la autovía de Castelldefels, acción solidaria que todavía es recordada entre quienes la protagonizaron como un pequeño

éxodo de fuerza popular al servicio de la justicia y de la humanización.

Al contrario, la in-solidaridad engendra el miedo, la impotencia, la debilidad de sentirse solo y sin camino. Porque todo camino auténtico de humanización —todo éxodo auténtico— es siempre un movimiento solidario en el cual la gente pone en común su ilusión, sus intereses, su trabajo, su riesgo, sus posesiones, su esfuerzo. El hombre no está hecho para vencer solo e individualmente las crisis colectivas y los grandes obstáculos que impiden la convivencia y el respiro a todo un grupo humano. Y si la humanidad avanza unida ante los actuales desafíos del hambre, el paro, la amenaza de guerra, etc., sólo puede salir adelante en actitud de solidaridad: mediante la mutua ayuda a nivel colectivo. Mediante la ayuda mutua que un colectivo humano se presta en el esfuerzo y en la lucha de pasar de un grado de humanización precario a otro más elevado. Y es este un buen concepto de solidaridad.

LA ACTIVIDAD MESIÁNICA DE JESÚS ES FOCO DE SOLIDARIDAD (1) Y BISAGRA QUE ARTICULA LA TEORÍA CON LA PRÁCTICA, ES DECIR, EL «ANUNCIO» DEL REINO DE DIOS CON LA «REALIZACIÓN» DEL MISMO (2)

He aquí un enunciado, a modo de tesis, con dos partes bien diferenciadas.

- 1) He estudiado con interés, en otro trabajo que llevará por título «La humanitat de Déu», lo que constituye la esencia de la actividad mesiánica de Jesús. Es suficiente dar aquí la síntesis:

Es la actividad que teniendo como epicentro la palabra de Dios pronunciada y vivida por Jesús se expande en una acción que viene a dar cumplimiento a la profecía de Isaías (61, 1) y que en realidad es una acción que abre paso, entre los hombres y por medio de ellos, a la justicia de Dios, superior a la de escribas y fariseos, de tal manera que esa divina justicia llega al corazón del hombre ya su convivencia. Es, pues, una palabra que, de tan densa y verdadera que es, se convierte en acción liberadora y humanizadora. Es una palabra que se identifica con el mismo ser de Jesús y que se proyecta en el mundo como actuar del mismo Mesías.

Esta palabra en acción es, ante todo, foco de solidaridad. Si queremos hallar un imperativo claro y explícito que movilice a los amigos de Jesús hacia esa solidaridad para con los desheredados es suficiente que escuchemos en profundidad la exhortación de Mt. 9, 13: «Dadles vosotros de comer», exhortación pronunciada en un momento muy significativo, porque no se puede negar que es bajo el influjo de ese imperativo —o de otros semejantes— que se va forjando la comunidad de los discípulos de Jesús. Y no solo se forma la comunidad o grupo de «seguidores sino que, asimismo, queda establecido el tipo de relación que de esta comunidad ha de tener con la sociedad: una relación eminentemente de solidaridad, de dar la ayuda material —dar de comer— a quien está deprimido.

Hallamos en los evangelios numerosos imperativos semejantes al enunciado: «Ve primero a hacer las paces con tu hermano» (Mt. 5, 24); «Da a quien te pida y no

rehuyas al que desee que le prestes algo» (5, 42); «Sed misericordiosos» (Le 6, 36); «Dirigíos a las ovejas perdidas de la casa de Israel. Id, proclamando que el Reino de los Cielos está cerca. Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios. De gracia lo recibisteis; dadlo de gracia» (Mt 10, 6-8).

Todos estos imperativos dan lugar a la formación de una corriente de solidaridad que tiene como motivación la misma misericordia práctica que impulsaba a Jesús a acercarse a los faltados de plenitud, comunicándose a ellos, y tiene por objetivo a esos pobres —siempre redescubiertos— de los que dice la Encíclica «*Laborem exercens*» que «aparecen en muchos casos como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano». (L.E., 8). (El subrayado es de la misma Encíclica).

- 2) La actividad mesiánica de Jesús es algo que pone en relación el designio invisible y trascendente de Dios con la historia de miseria y de esperanza de los hombres del tiempo de Jesús (y, respectivamente, de nuestro tiempo).

Esto es tanto como decir que la actividad mesiánica de Jesús —y en nuestro tiempo, la continuación de dicha actividad que es la convivencia entregada y liberadora de la comunidad cristiana que sigue y continúa la obra del Mesías—, dicha actividad mesiánica es la articulación entre el «deber ser» teórico y los resultados concretos de la práctica.

Y esa actividad de Jesús es nexo viviente entre teoría y práctica porque ella misma es el «vaciado práctico»

de un designio que —sin ella— permanecería teórico. El deseo de Dios de que nadie se pierda (Mt. 18, 14; Juan 6, 39; 18, 9) o, para decirlo con las palabras del Antiguo Testamento, el designio programático contenido en el nombre mismo de Dios —«yo estaré contigo», «yo seré con vosotros»— necesita una articulación práctica, pero que sea adecuado cumplimiento de la teoría, para que este designio pase del programa a la realidad, de la semilla a la cosecha, de la concepción al fruto, de la teoría a la práctica.

Dicho de manera pregnante: la actividad mesiánica de Jesús engendra un movimiento práctico colectivo que es realización de un programa de salvación y de un «deber ser» ético. Es la realización de toda justicia, como dice Jesús en Mt. 3, 15: para dar a entender que su tarea mesiánica, a partir de la convivencia con los pobres y del levantamiento de los mismos, era la implantación de la justicia de Dios —mayor que la de escribas y fariseos— entre los hombres.

Pienso que necesitamos hoy una nueva convicción: no sólo aquella genérica suposición de que «es posible cambiar el mundo». BÁLDUCCI), sino de que son posibles ideas nuevas y pequeñas o grandes realizaciones mas racionales y humanas. Para el autor citado, por ejemplo, cabe cambiar el eje histórico que sostiene el mundo —el eje de la voluntad de poder— por el eje de la solidaridad fraterna. Ese cambio urge allí donde precisamente la voluntad de poder oprime: allí donde no hay fraternidad.

Son buenos, pues, los movimientos de solidaridad —afirma el Papa— aun cuando los sistemas ideológi-

cos o de poder sean opresivos y frenen la realización de la humanización personal y de la justicia interhumana.

De manera que, mientras estos sistemas son objeto de crítica distanciada, en cambio los movimientos concretos de solidaridad en el campo del trabajo «pueden ser necesarios» —dice la Encíclica— incluso con relación a grupos sociales, los intelectuales, por ejemplo, que anteriormente no estaban comprendidos en dichos movimientos que, tal como se ha dicho, arrancan más bien de los trabajadores de la industria.

La necesidad de un compromiso

Las consecuencias pastorales, si se tomara en serio esta manera de pensar, podrían ser de giro copernicano y de gran alcance.

En efecto, ¿qué hubiera pasado en la historia de Europa si la Iglesia —en la línea de la famosa distinción de «Pacem in Tennis» entre sistemas ideológicos y realizaciones prácticas (nn. 151-154) y en la línea de esta Encíclica que distingue movimientos de solidaridad de sistemas ideológicos — qué hubiera pasado si la Iglesia hubiera tenido cuidado exquisito en apoyar estas crecientes prácticas de solidaridad, velando no menos cuidadosamente por los derechos de los trabajadores concretos, con mirada lúcida y con compromiso ardiente, sin que ello —como ahora hace ver claramente la Encíclica— hubiera supuesto ninguna identificación con los mencionados «sistemas ideológicos»? Ocurrió exactamente lo contrario: la

Iglesia permanecía anclada en uno de estos «sistemas ideológicos» (alianza trono-altar) y ello le impedía ser libre para acudir al terreno concreto de la convivencia con los trabajadores y de la defensa de los mismos.

EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD CONCRETADO EN NUESTRA ÉPOCA DE CAMBIO SOCIAL Y DE LUCHA SOCIAL. LA ENCÍCLICA «LABORERA EXERCENS»

La solidaridad no es un simple concepto intemporal. La persecución de un tal concepto situado fuera del espacio y del tiempo, nos llevaría ciertamente a lo que yo calificaba de redacción escolar. No. La solidaridad es algo que —conceptual y prácticamente— se ha ido creando a caballo de las acciones y reacciones de nuestra época desde la industrialización hacia acá. Un análisis de lo que ha sido esta «solidaridad concreta» es lo que hace la Encíclica de Juan Pablo II, «*Laborem exercens*», al señalar el origen, el término y la valoración de la solidaridad, su distinción de los sistemas ideológicos y —conformemente con el evangelio— su carácter dinámico y práctico.

Su origen

Hay que buscarlo en la cuestión obrera, que —según Juan Pablo II— «ha dado origen a una justa reacción social: ha hecho surgir y casi irrumpir un gran impulso de solidaridad entre los hombres del trabajo y, ante todo, entre los trabajadores de la industria». (N 8).

Su valoración

«La llamada a la solidaridad y a la acción común —sigue K. Wojtyła, Papa— lanzada a los hombres del trabajo tenía un importante valor desde el punto de vista de la ética social: Era la reacción contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del trabajador» (Ibíd.).

Esta reacción fue justa porque el sistema de injusticia y de daño contra las personas pedía venganza al cielo, dice la Encíclica literalmente. Esta situación —favorecida por el sistema socio-político liberal con las premisas del Economismo que le son propias descuidaba los derechos de los hombres del trabajo.

Creo interpretar rectamente la Encíclica —y ahí veo su enorme importancia— si subrayo lo siguiente:

Estos movimientos de solidaridad son buenos, y la Iglesia —lejos de temerlos— ve en ellos el sello de la voluntad divina, ya que son la reacción contra algo que clama al cielo. Ellos vienen a realizar y a cumplir la voluntad divina de justicia. ¿No es bueno recordar aquí que la acción mesiánica de Jesús vino a cumplir toda justicia» y a ser, como hemos visto, foco de solidaridad humana?

Su resultado

«Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad» (LE 8).

Lo que sigue en la Encíclica es capaz de romper el hielo de «lúcidos» conformismos y de este realismo chato que siempre se

conforma fatalísticamente con la realidad existente desconociendo aquel dicho de Chesterton: «si el palo blanco no se repinta constantemente, degenera en gris o en negro». En efecto —en vez de lamentarse— Juan Pablo II atestigua los resultados eficaces que suelen producir los movimientos de solidaridad:

Cuando esta realidad se produce, tienen lugar —en muchos casos— cambios profundos que, a su vez, suponen la búsqueda de sistemas nuevos, por ejemplo, el neocapitalismo y el colectivismo.

Mientras estos «sistemas ideológicos son objeto de crítica, los movimientos de solidaridad se valoran como necesarios. Aún más: los cristianos y la misma Iglesia se comprometen con la causa del hombre derrotado, de suerte que la solidaridad es paralela a una toma de conciencia lúcida de cada situación de opresión, como la solidaridad» es paralela también a un mayor compromiso en favor de los hombres del trabajo:

«LA IGLESIA ESTÁ VIVAMENTE COMPROMETIDA EN ESTA CAUSA PORQUE LA CONSIDERA COMO SU MISIÓN, SU SERVICIO, COMO VERIFICACIÓN DE SU FIDELIDAD A CRISTO, PARA PODER SER VERDADERAMENTE LA IGLESIA DE LOS POBRES.» (Ibíd.).

Y los pobres son objeto del descubrimiento siempre renovado de esta Iglesia que se hace compañera y buena vecina. Estos pobres se encuentran bajo diversas formas —ancianos, enfermos, sectores deprimidos, parados, jóvenes sin perspectivas de trabajo, etc.— y aparecen en diversos lugares y momentos. Es deber de la Iglesia misionera que tiene su punta en la evangelización y en la evangelización de los pobres, encontrar con sensibilidad y entrañas de misericordia estas diversas

formas y esos diversos lugares y momentos que recubren el mundo de la pobreza.

Atención, porque la Encíclica no se detiene en una descripción superficial que no penetre las causas de la pobreza sino que incide en el análisis de las estructuras que dan origen al mundo de la pobreza, la marginación y la depresión:

«Los pobres aparecen, en muchos casos, como resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano, bien porque se limitan las posibilidades del trabajo —y aparece la enorme plaga del paro—, bien porque se desprecia el trabajo y los derechos que fluyen del mismo.»

Esto da lugar a una serie de preguntas muy importantes, sin respuesta a las cuales la pastoral de la Iglesia puede aparecer como «inanis et vacua»:

- ¿Qué hacemos para ver claro dónde están las diversas formas, los diversos lugares y momentos de la pobreza? ¿Qué «antenas» tiene la comunidad y las diversas comunidades para detectar estas personas y estas zonas de la pobreza? La respuesta a esta pregunta creo que justifica ya la existencia de Cáritas, pero de una Cáritas que, siendo continuación hoy de la actividad mesiánica de Jesús, participe de las condiciones de vida de este mundo pobre al que la Iglesia quiere salir al encuentro: es decir, la Cáritas como un organismo de convivencia con el mundo pobre y de elevación del mismo. No sueño cosas románticas. Es suficiente una convivencia mínima: de encuentro y de respeto, de escucha y de atención, de dinamismo práctico y eficaz.
- ¿Qué hacemos para crear movimientos de solidaridad? donde no existen o para reconocer e insertarnos en los

diversos movimientos que ya existen y para encontrar en el seno de los mismos nuestra propia identidad de comunidad cristiana QUE REZA, CELEBRA Y DA TESTIMONIO DE Jesús en alabanza al Padre, en Espíritu y en Verdad?

- ¿Qué hacemos los cristianos y la Iglesia en favor de los hombres y mujeres afectados por el paro? ¿Es tan seguro que el paro es fruto de una situación «natural» que nada ni nadie puede parar ni paliar? ¿O más bien es fruto de una situación de atonía social, de falta de solidaridad práctica y de justicia? ¿Puede la Cáritas diocesana, bien apoyada por las Cáritas parroquiales, crear ni que sea en grado mínimo algún puesto de trabajo, aunque sólo sea para acompañar a los ancianos o para hacer faenas domésticas en sitios necesitados?
- ¿Es seguro que el Estado y los Entes intermedios no pueden hacer nada más para evitar esta plaga social aunque sólo fuera a través de la socorrida reactivación de las obras públicas? Pero, al menos, que se hiciera esto. Aunque sólo fuera a través de planes locales —pero podrían coordinarse— destinados a enriquecer los servicios ciudadanos o populares, como son la vigilancia pública, la limpieza, el regado de las calles que en algunas ciudades se ha vuelto a instaurar a pesar de resultar caro, el embellecimiento de jardines, el adecentamiento de zonas miserables en todos sentidos, la multiplicación de la red viaria como actualmente se proyecta en las comarcas de Lérida...

Esto equivale a decir: ¿Es seguro que el subsidio de paro es el único medio para paliarlo? ¿No hay otros?

El dinamismo práctico

La solidaridad en la Encíclica es concebida como un movimiento, como un dinamismo lúcido y humanista contra la resignación y contra la manera de ver las cosas como si todo fuera fruto y resultado de la necesidad, de la vieja «ananké» niveladora y paralizadora de la fatalidad griega. Dinamismo de inquietud, de lucidez, de esfuerzo común y colectivo, de levantamiento ético —del que tan necesitado está Occidente— de lucha hacia la justicia que levanta y humaniza a los pobres concretos de cada país.

SOLIDARIDAD Y REINO DE DIOS: LOS ASPECTOS MÁS INTERIORES (RELIGIOSOS) DEL TEMA

La solidaridad reclama que revisemos nuestra concepción de lo que es la capacidad de relación humana, de lo que es el encuentro, de lo que es la calidad de nuestra relación.

Ernesto BALDUCCI sueña en «Iglesia Viva», n. 85, enero-febrero de 1980, en un mundo donde las relaciones humanas fueran más fáciles, más transparentes, más llenas de contenido (conocimiento, amor y vida). Dicho de otra manera: somos muy aislacionistas. Nos cuesta llamar a la policía cuando vemos que descerrajan la puerta de un piso para robar en él; nos cuesta decir lo que pensamos, aun cuando eso que pensamos sea bueno; nos cuesta salir de nosotros mismos para realizar la categoría «encuentro» tantas veces alabada a nivel académico. Nos cuesta vivir «relacionados» y ello tiene mucho que ver con lo que he dicho al comienzo: ponemos un nivel mítico de

felicidad en poseer en exclusiva: para nosotros, para nosotros solamente.

Hay que ver las posibilidades que el cristianismo ofrece no sólo para la realización de la solidaridad como justicia, sino de la realización de la solidaridad como relación. Si Dios mismo es el Dios con-nosotros y no se da de menos por el hecho de que su vivir sea un con-vivir, ¿por qué nos hemos empeñado los humanos en ir contra corriente de esta cualidad de nuestro Dios que envuelve y penetra lo humano para asemejarlo a El? Si Jesús dice: «Yo estaré con vosotros, día tras día, hasta la consumación del mundo», ¿por qué nosotros nos empeñamos en permanecer in-solidarios del ser y del quehacer del otro a quien todavía nos atrevemos a llamar hermano?

La salida de María a visitar a santa Isabel es el paradigma y la parábola de la Iglesia misionera que acude a vivir con el prójimo y que tiende a verterse en comunicación de vida y esperanza en la necesidad ajena. Quisiera decir que esto no es una exhortación piadosa sino una constatación antropológica, puesto que estoy señalando el «modo de ser» (y el correlativo «modo de actuar») de los que creen que la Encarnación de Dios ha sido algo importante para el hombre. Esta solidaridad evangélica acerca el Reino de Dios a nuestra realidad precaria.

Deseamos, pues, una nueva humanización que provenga de la espiritualidad de la humanización de Dios (S. BASILIO). Si hoy día, como insinúa BALDUCCI, la ley natural incluye la potencial agresividad, la agresión y la violencia, ¿no podríamos esperar un momento más humano en que el «hombre sea amigo del hombre, el hombre vea en el otro la condición misma para descubrir su propia interioridad y para enfrentarse

con eficacia a los riesgos a que está expuesta su existencia?» (BALDUCCI, l. c, p. 17). Hoy necesitamos esta «comunidad cultural» que evoca el mismo pensador: Ella nos llevaría a actuar en lo particular de tal manera que eso que hacemos en lo particular influya, de hecho, en la totalidad: «Ser fieles a lo particular en vista de la totalidad» sería la forma más abstracta pero más pregnans del espíritu solidario. Rompiendo el hielo de lo ideológico y llegando allí donde —del centro al centro del hombre— puede crearse una relación humana y agradante, no simplemente funcional o utilitaria. Una relación que —en la amistad, la acción, el trabajo y la lucha— produce el encuentro y la reconciliación de los hermanos que se ayudan. Y este sería, en definitiva, el concepto de solidaridad.

LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR: FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA E IMPLICACIONES SOCIALES

Las exigencias para la comunidad eclesial provenientes de vivir en comunión con el Dios del amor y la justicia.

«El amor —caritas— siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo. El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido —cualquier ser humano— necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reco-

nozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo. Este amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, una ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material. La afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre: el prejuicio de que el hombre vive «sólo de pan» (Mt 4, 4; cf. Dt 8, 3), una concepción que humilla al hombre e ignora precisamente lo que es más específicamente humano.» (DCE, 28 b).

LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR: FUNDAMENTACION TEOLÓGICA E IMPLICACIONES SOCIALES*

JESÚS ESPEJA, O.P.**

INTRODUCCIÓN

1. Hace veinte años el Vaticano II constataba: «La universal familia humana ha llegado en su proceso de madurez a un momento de suprema crisis» (GS,71). «Tiene abierto el camino para optar por la libertad y por la esclavitud; entre el progreso y el retroceso; entre la fraternidad y el odio» (GS, 9). Para seguir el recto camino «es absolutamente necesario el firme propósito de respetar a los demás, hombres y pueblos, así como su dignidad, y el apasionado ejercicio de la fraternidad en orden a construir la paz» (GS, 78).

* N° 42-43 de septiembre de 1987: «LA CIVILIZACION DEL AMOR. DESAFÍOS EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA». I Congreso Hispano-Latinoamericano de Teología de la Caridad. Mayo de 1987.

** En el momento de la publicación era profesor de la Pontificia Universidad de Salamanca.

2. Las últimas décadas han sido escenario de la humanidad malherida y rota. Los pueblos pobres del Tercer Mundo claman por su liberación. Las mayorías negras de Suráfrica se ven oprimidas y masacradas por grupos en el poder. Los países ricos se hacen amos de la tierra, mientras que los más débiles se ven esclavizados por la deuda exterior. Dentro del Primer Mundo, la técnica va sustituyendo al hombre que, sin el debido protagonismo en el proceso de producción, queda reducido a la miseria en el paro y en la marginación que le impide ser él mismo. La Humanidad dispone hoy de recursos impresionantes para lograr el bienestar y la convivencia pacífica de todos los hombres; pero «los recursos se destinan a preparar la guerra entre los hombres (armamentos y defensa) y a buscar dominio aplastante de unos sobre otros» (Enc. *Dives in Misericordia*, I I DM).

3. Ya en 1967, Pablo VI, viendo las diferencias económicas, sociales y culturales entre los pueblos, pide que los hombres emprendan «un camino hacia más y mejores sentimientos de humanidad» (Encíclica *Populorum Progressio*, 79 PP); que todos trabajen por «superar las ambiciones y las injusticias; por lograr una vida más humana en la que cada uno sea amado y ayudado como su prójimo y hermano» (PP, 82). Sin embargo, la conducta de los hombres y la organización social que mantienen parece que no deja espacio a esos sentimientos humanos de justicia y de misericordia. La ideología de dominación sigue clavando sus garras de muerte. La violencia institucionalizada cada vez más anónima e indómita, que puede fácilmente generar un holocausto bélico, «es inquietud para el futuro del

hombre y de toda la Humanidad; exige soluciones decisivas que ya parecen imponerse al género humano» (DM, 11). Todavía en su reciente visita pastoral a Chile, Juan Pablo II urgía de nuevo la invitación de la encíclica *Populorum Progressio*: «Que los individuos, los grupos sociales y las naciones se den fraternalmente la mano; el fuerte ayudando al débil a levantarse, poniendo en ello toda su competencia, su entusiasmo y su amor desinteresado.» (PP, Juan Pablo II ha recordado estas palabras en su reciente visita pastoral a Chile: «Encuentro con los habitantes de Santiago», 2 de abril de 1986, en *Ecclesia*, 18 y 25 de abril, 37 (573).

4. En esta llamada de urgencia a la sensatez y el compromiso para implantar relaciones fraternas entre los hombres y entre los pueblos, tiene sentido nuestra reflexión. El tema es decisivo y apasionante. Donde la teología se hace profética, y el cristiano se siente más testigo del Dios de la vida y más solidario de la humanidad, anhelante de plenitud y amenazado en su crecimiento. Sean estas sugerencias como una meditación en voz alta, como expresión de un deseo, como una profesión de fe cristiana. En mi exposición seguiré las tres partes enunciadas en el título que me fue dado: presentada la frase «civilización del amor», veremos qué fundamentación teológica tiene y qué implicaciones sociales conlleva.

HACIA OTRA FORMA DE RELACIONES

1. En la clausura del Año Santo 1975, Pablo VI, bien sensible a los signos de los tiempos y a los profundos an-

helos de sus contemporáneos, apostaba por «la civilización del amor que prevalecerá en medio de la inquietud de las implacables luchas sociales y dará al mundo la soñada transfiguración de la Humanidad finalmente cristiana» (tuvo lugar el 24-12-1975, en *Ecclesia*, 17 de enero 1976, 5 (70)). Juan Pablo II ha empleado varias veces la frase «civilización del amor», y ha precisado su riqueza teológica en la encíclica *Dives in Misericordia* (especialmente en el número 14); hace un mes formuló esa idea con otra frase: «Civilización de la verdad y del amor» («A los jóvenes de Chile», 2 de abril 1976, en *Ecclesia*, 44 (580)).

2. En castellano «civilización» significa «el conjunto de conocimientos y costumbres que forman la cultura y estado social de un pueblo o de una raza». La civilización incluye unos valores e intereses que se manifiestan en el modo de comportarse o en las relaciones de convivencia entre los hombres y entre los pueblos.

La civilización actual es calificada de «materialística», porque «acepta la primacía de las cosas sobre las personas y el interés egoísta sobre los intereses comunitarios» (DM, 11). Prevalece la ley del más fuerte, que dictamina la justicia según las conveniencias de la propia seguridad, aunque para ello tengan que morir los otros: los medios técnicos «en la civilización actual encubren no sólo la posibilidad de una autodestrucción por vía de un conflicto militar, sino también la posibilidad de un sometimiento silencioso de los individuos, de los ambientes de vida, de ciudades enteras y de naciones, que por cualquier motivo pueden resultar incó-

modos a quienes disponen de medios suficientes, y están dispuestos a servirse de ellos sin escrúpulos» (Ibíd.).

Es la civilización montada en la dialéctica «del odio y avaricia», de las relaciones egoístamente calculadas e in-misericordes (PABLO VI, en la clausura del Año Santo 1975: l.c.). Por eso «el hombre contemporáneo tiene miedo de que con el uso de los medios inventados por este tipo de civilización, cada individuo, lo mismo que los ambientes, las comunidades, las sociedades, las naciones, pueda ser víctima del atropello de otros individuos, ambientes y sociedades» (DM, 11).

3. La civilización del amor llegará «con otro espíritu» que anime las relaciones entre los hombres (DM, 11). Unas relaciones motivadas y promovidas por «el amor engendrador de amor; el amor del hombre hacia el hombre, no por interés provisional y equívoco, o por alguna condescendencia amarga o mal tolerada», sino por la valoración del hombre sobre las cosas y seguridades egoístas; descubriendo la faz de Cristo «en el sufrimiento y necesidad de todos nuestros semejantes» (Pablo VI, en la clausura...). El que viva transformado por este amor será «ingenioso para discernir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla y para vencerla con intrepidez» (Encíclica PP, 75). En esta nueva civilización ya no tendrá vigencia el criterio de «ojo por ojo y diente por diente»; el perdón y la solidaridad serán objetivo «al que deben tender todos los esfuerzos en el campo social y cultural, económico y político» (DM, 11).

FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA

El término «teológico» nos remite a Dios, que permanece como misterio inabarcable y siempre queda más allá. La revelación bíblica, cuya plenitud es Jesucristo, nos habla no tanto de Dios en sí mismo cuanto de sus sentimientos y de su proyecto en favor nuestro. Es el mensaje central del Evangelio, que nos ofrece la verdad de Dios en su relación con la historia humana, y el camino que debemos emprender para conseguir nuestra verdad plena. Jesús de Nazaret es revelador de Dios «sobre todo en su amor hacia (nosotros)» (DM, 2), manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (Vaticano II, GS, 22), y ha mostrado cómo «en el mundo en que vivimos está ya presente el amor, el amor operante» (DM, 3).

Desarrollemos estas tres verdades que, unidas y conjugadas, fundamentan y explican en qué consiste la civilización del amor:

I. Los sentimientos de Dios

Quizá resulte atrevida la expresión. Pero más que definiciones o atributos entitativos del Invisible, la revelación bíblica nos entrega sus sentimientos, su corazón inclinado hacia nosotros. Tres palabras, con sus derivados, son importantes para conocer las acciones de Dios en la historia de los hombres: compasión (*hesed*), justicia (*mispal*) y verdad (*emeth*).

a) *Compasión o misericordia*

Es como el afecto que brota en la intimidad de la madre o en el corazón del padre (Jer 31,20). Un sentimiento que se

manifiesta espontáneamente y con fuerza, como ayuda y como perdón (Sal 105,45). No es sólo un instinto de bondad, sino una salida de sí mismo consciente y voluntaria en favor del otro. El término «hesed» significa ternura, piedad, misericordia.

Aunque no salga expresamente la palabra en el relato del acontecimiento, la liberación de los israelitas esclavizados en Egipto es fruto de la compasión o misericordia de Dios en favor de los hombres oprimidos: «He visto la miseria de mi pueblo, he oído su clamor, conozco sus angustias, y estoy resuelto a liberarle» (Ex 3,7,16). Dios es «el misericordioso» (Jer 3,12); como ternura afectiva y liberadora del hombre. Los profetas, destacan esa misericordia divina con rasgos entrañablemente humanos: «Yo enseñé a Efraín a caminar llevándole en mis brazos, rodeándole con lazos de amor, levantándole como quien alza a un niño, inclinándome hacia él para darle de comer» (Os 11,3); reconociendo la falta de su pueblo, Yahvé se compadece: « ¿Cómo voy a dejarte, Efraín? ¿Cómo voy a entregarte, Israel? Mi corazón se me revuelve dentro, a la vez que mis entrañas se estremecen» (Os 11,8); «se desborda mi ternura» (Jer 31,20). Misericordia o compasión es una «forma especial de amor que prevalece sobre el pecado e infidelidad del pueblo elegido» (DM, 4). Mediante la Alianza con Israel, la ternura de Dios alcanza y envuelve a todas las criaturas: «El amor de Yahvé llena toda la tierra» (Sal 33,5).

En Jesús de Nazaret el «Padre de la misericordia» se inclina definitivamente a favor nuestro. Ahí se nos revela como «especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad» (DM, 2). «Movido a compasión», Jesús hace que los muertos vuelvan a la vida y que los enfermos recupe-

ren la salud; su corazón se conmueve ante las multitudes hambrientas y su paso entre los hombres significa una oferta de perdón. En la intimidad y conducta de Jesús tuvieron eco transparente los sentimientos del Padre. Ese clima de su alma justifica también su apuesta en favor de los más débiles que socialmente nada cuentan.

b) La justicia divina

Las palabras hebreas *sedakah* y *mispat*, que significan «justicia», tienen distinta versión en las traducciones de la Biblia: equidad, rectitud, integridad, honestidad, juicio. Is 40 describe la inclinación gratuita de Dios para «que todo valle sea elevado y todo monte allanado»; ésa es la justicia de Yahvé con su pueblo: animado por el amor «enderezar, poner recto lo torcido». Es el sentido del verbo hebreo «juzgar» («mispat»); los jueces de Israel —Gedeón, Sansón, Débora— no son los que se sientan en el tribunal para escuchar causas y dictar sentencias, sino los que coordinan a los grupos del pueblo y organizan el ejército para hacer justicia, para corregir los atropellos y vejaciones inferidos por los enemigos. La ley mosaica es simplemente la revelación de Dios sobre lo que sería justo y lo que sería injusto en las circunstancias de aquel tiempo y en aquella cultura.

En la Biblia queda prohibido el culto a los ídolos, que mantiene y encubre las injusticias. La idolatría es una ideologización de la religiosidad al servicio de intereses egoístas; contra ella reaccionan duramente los profetas del siglo vm; su fe les decía que al verdadero Dios «son insoportables e incompatibles la solemnidad litúrgica y los crímenes de injusticia» (Is 1,13); incluso llegan a decir que se conoce a Dios —«yada» hebraico

significa «tener experiencia»— practicando la justicia y trabajando por rectificar la situación injusta en que los pobres sufren la humillación (Jer 22,16). Conviene destacar que la «justicia de Dios» incluye también la dimensión económica; según la revelación bíblica, las personas a quienes se hace justicia son los socialmente marginados; los huérfanos y las viudas; el pueblo abandonado y explotado.

Esta «justicia de Dios» desborda los estrechos límites de lo legal, porque brota de un corazón compasivo y está motivada por el amor sin paga ni retorno. La gratuidad en la elección y en la Alianza, en las intervenciones de Yahvé para librar de sus enemigos al pueblo, dan a la justicia divina una calidad incontrolable por la justicia que mide a cada uno por el rendimiento en su trabajo y por sus méritos.

Así lo experimentó y vivió Jesús de Nazaret. Animado por el Espíritu o fuerza de Dios, trató de rectificar lo torcido por la utilización egoísta de las riquezas, la manipulación de las leyes y de las prácticas religiosas. Respiraba los sentimientos del Padre que quiere la fraternidad entre todos los hombres, y no soportaba la marginación injusta de los pobres, fruto amargo de una organización social deshumanizada. En el fondo vivía una experiencia decisiva: Dios es justo no tanto porque dé a cada uno lo que merece, sino porque concede gratuitamente a todos lo que necesitan. Porque su justicia brota del corazón, el dueño de la viña paga salario completo también al obrero que llega cuando ya termina el tajo; en cualquier caso tiene unas necesidades que deben ser atendidas. Aunque no lo merece, también el hijo pródigo necesita sentirse acogido y perdonado.

La justicia del Evangelio no se agota en un cuerpo de leyes. El código de la comunidad cristiana es el amor, que simul-

táneamente fructifica en justicia y en perdón: «La auténtica misericordia es, por decirlo así, la fuente más profunda de la justicia» (DM, 14).

c) *Sinceridad y fiabilidad*

La palabra hebrea *emeth* «verdad» significa ser sólido, seguro, digno de confianza. No es el concepto griego de «verdad»: conformidad de la mente con la realidad objetiva; se refiere, más bien, a la virtud o cualidad moral.

Según la revelación bíblica, Dios es fiel: «Guarda su alianza y su amor por mil generaciones» (Dt 7,9); sus palabras «son verdad» (2 Sam 7,28). No dice una cosa y luego hace otra; en su actuar no hay hipocresía ni engaño; precisamente porque actúa con amor gratuito; con frecuencia en el A. T. la compasión y la verdad van unidas: «Amor y lealtad ante su trono marchan» (Sal 89,15).

Jesús de Nazaret experimentó esa verdad de Dios y se fió totalmente; los primeros cristianos le proclama «iniciador y consumidor de la fe», primogénito de los creyentes (Heb 12,2). Toda la conducta de Jesús llevó la marca de lo verdadero, de la coherencia; lo reconocieron hasta sus mismos enemigos: «Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios» (Me 12,14).

El gran pecado de las clases dirigentes en la Palestina de aquel tiempo fue la hipocresía que desfiguraba incluso a la ley y a la religión para mantener intereses egoístas y asegurar posiciones de privilegio social. Esos dirigentes dicen una cosa y prac-

tican otra (Mt 23,3); hacen limosna, guardan el sábado y oran de pie para ser vistos y para que socialmente se les considere; son hipócritas, en su intimidad anida la mentira, no son permeables a los sentimientos de mi misericordia ni a los imperativos de justicia (cf. Mc 3,5; Lc 12,1; Mt 6,5,7; 23,14 y 15). Cegados por su egoísmo, no dejan que la luz de la verdad entre y clarifique su vida. El Evangelio abre un camino nuevo a quienes consciente y humildemente reconocen que no ven; pero desconcierta y vuelve ciegos a los que cierran su corazón en el orgullo (cf. Lc 12,56-57; Jn 9,39-41).

Compasión, justicia y fidelidad son notas o aspectos inseparablemente unidos en la única experiencia que la revelación bíblica nos ofrece sobre Dios. La compasión no se reduce a un sentimiento; sólo prueba su verdad en la práctica de la justicia. Y esta práctica es versión histórica de la compasión y lealtad en que ya no hay espacio para las hipocresías. La conducta divina que se hace palpable para nosotros en Jesucristo, es invitación y garantía para una civilización del amor.

2. La dignidad del hombre

- a) Según el relato bíblico de la creación, Dios se proyecta con amor gratuito. Quiere dar a los hombres su felicidad como intenta dejar bien claro el Yahvista en Gen 2,4b-25: la tierra debe ser un paraíso y no un valle de lágrimas; ahí el hombre se realiza como imagen de Dios porque ama y vive reconciliado consigo mismo y con todas las criaturas; epifanía de Dios, el hombre ha sido creado para relacionarse con los otros en amor y solidariamente.

La esfera del pecado (Gen 4,11) viene a ser el ámbito en que los hombres oprimen y matan a los hombres. Pero la palabra definitiva sobre los orígenes del mundo y el destino de la raza humana, no es la torre de Babel, sino la vocación de Abraham: en él serán benditas todas las familias de la tierra, que «guardarán el camino de Yahvé practicando la justicia y el derecho» (Gen 18,19). Leyendo la Biblia, da la impresión de que lo divino es razón determinante de los seres humanos; el hombre viene a ser como hijo amado de Dios que no puede permanecer insensible ante la marginación injusta y la sangre derramada» (cf. Gn 4; y la reacción de los profetas ante la opresión de los pobres, por ejemplo, Is 1 y 5, 5-7). «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» es una fórmula para expresar la protección divina en favor de los hombres. De ahí que a lo largo de la historia bíblica se alimente la esperanza de liberación para los que no cuentan en la sociedad.

- b) Jesús de Nazaret vivió la inclinación gratuita de Dios hacia los hombres con intensidad singular. Estaba convencido de que Dios hace suya la causa del hombre; su verdadera gloria es que todos los hombres tengan vida «en abundancia» (Jn 10,10). Esa convicción íntima le llevó a enfrentarse con el ejercicio vigente de la justicia, con el absolutismo de las leyes y con las interpretaciones adulteradas de la tradición. Esas referencias o criterios sociales no son válidos cuando marginan a los hombres y aplastan a los más pobres (Respecto a la ley religiosa (Me 3); en cuanto a la tradición (Me 7); también la justicia (Le 15,11-32; Mt 20,1-15).

Según el Evangelio, un hombre vale más que todos los medios de producción (Mt 12,12), es sujeto de atenciones por sí mismo y su persona es insustituible (Le 15,4-7). Cuando no tiene con qué vestirse, sufre hambre o enfermedad, cuando en la oscuridad de la cárcel queda solo y olvidado, cuando ya nadie le considera socialmente, todavía entonces Dios le acompaña como imperativo de amor y de justicia.

- c) En el Vaticano II la Iglesia fue muy sensible a su vocación de amor y solidaridad con todos los hombres en quienes ya el Espíritu va realizando su obra de gracia. Fiel a esta visión, Juan Pablo II ha dicho: «El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social... es el primer camino que la Iglesia recorre en el cumplimiento de su misión» (Encíclica *Redemptor Hominis*, 14). Ella experimenta «un profundo estupor respecto al valor y dignidad del hombre (que) se llama evangelio, es decir, buena noticia» (Ibíd., 10). En ese clima contemplativo nacen las nuevas relaciones humanas.

3. Reino de Dios, o la nueva civilización

Cuando nos dejamos transformar por la verdad de Dios y por la verdad del hombre manifestadas en Jesucristo, vivimos la experiencia cristiana que genera una civilización del amor; nuevas relaciones en ternura y en justicia. A esta nueva convivencia Jesús llamó Reinado de Dios.

Siguiendo lo que venimos diciendo, damos un paso más. La fundamentación teológica de la civilización del amor, nos per-

miten también precisar cómo se articula en espiritualidad: una práctica de Dios realizada por el hombre, y una recta práctica de convivencia humana.

a) *Teopraxis*

La fe cristiana es conocimiento teórico y práctico sobre Dios, cuyos sentimientos hacemos nuestras gracias al Espíritu. La fe nos une a la vida de Dios; por el pensamiento amante nos hace partícipes de su pensamiento y de su amor; por eso significa una entrega total a ese conocimiento gratuitamente recibido, que incluye la caridad y la esperanza.

El Sermón del Monte trae gran novedad. Jesús no revoca la Ley con todas sus exigencias; más bien la completa, la lleva más allá, porque hay una motivación interior nueva. San Pablo dice que recibimos la justificación —misericordia y justicia— como don de gracia (Rom 3,24).

El Padre de la misericordia, que hace justicia y protege a los desvalidos, es fuerza y fuente de nuestras acciones buenas y justas. La invitación del Evangelio a ser perfectos o misericordiosos como el Padre (Mt 5,48; Le 6,36) supone dejarse animar por los sentimientos de Dios, que ha infundido en nosotros el Espíritu. Quienes se mueven con estos sentimientos son bienaventurados (Mt 5,7). Cuando los hombres actúan con amor y con justicia, construyen la verdadera paz; con toda razón los pacíficos son llamados «hijos de Dios» (Mt 5,9).

En la experiencia cristiana hay originariamente una participación del ser divino, una sintonía con su voluntad, que históricamente se manifiesta en actitudes y en actos; por eso habla-

mos de «teopraxis». Hay en el fondo nueva motivación interior; que va más allá de toda ley, y no se apaga con el fracaso de las mediaciones. No es cuestión de amar sólo a los amigos ni de prestar sólo el servicio que está mandado; hay que amar también a los enemigos; el que se mueve con los sentimientos de Dios, no se conforma con matar físicamente, renuncia de modo espontáneo también al asesinato de intención. Cuando uno ha experimentado la misericordia del Padre, acoge al que se acerca vengativo y procura liberarle de su propia violencia ofreciéndole un corazón pacificado (Mt 5,21-48). Porque la gracia es motivación básica del compromiso temporal cristiano, éste no se apaga ni apacigua con los fracasos o éxitos en las mediaciones sociopolíticas; lleva en su inspiración un hálito de gratuidad, que toma cuerpo en las mediaciones sociales, y va más allá de cualquier conquista o fracaso políticos.

Amor y justicia son inseparables en la experiencia o conocimiento de verdadero Dios. Según San Juan, «todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce» (1 Jn 4,7); pero en la misma carta escribe: «Todo el que obra la justicia es nacido de Dios» (2,29). El amor se hace concreto y eficaz en la práctica de la justicia, en el empeño tenaz por rectificar lo torcido. «La justicia obedece a una exigencia del amor que da una impronta peculiar; la justicia evangélica permite superar todas las interpretaciones miopes y farisaicas de la justicia (Mt 5,20); el que actúe con este nuevo espíritu descubrirá siempre a su prójimo en el hombre maltratado junto al camino (Le 10,30-37). El rico Epulón y el hombre rico de la parábola que almacena una gran cosecha son insensatos porque no son sensibles a la indigencia de los pobres. Finalmente, «la misericordia confiere a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón» (DM, 14).

b) *Ortopraxis entre los hombres*

La civilización del amor tiene su fuente y asiento en esa fuerza que Dios infunde gratuitamente a los hombres. Un espíritu nuevo que nos libera del egoísmo y de falsas seguridades, nos permite practicar espontáneamente la justicia de Dios y establecer nuevas relaciones entre los hombres. A la convivencia en el amor y en la justicia sin hipocresías, el Evangelio lo llama Reino de Dios.

Es la imagen bíblica que Jesús propuso como símbolo de la salvación que irrumpe. Una imagen social, para dar a entender que la salvación no es una forma individualista o aislada de felicidad. Nos alcanza en alma y en cuerpo; como individuos y como miembros de una sociedad; como sujetos de necesidades materiales y anhelante todavía de gozo ilimitado.

Jesús habló de la llegada del Reino como liberación; y los cristianos confesamos que ha llegado ya este Reino trascendente por ser gratuito y total. Pero debemos puntualizar bien el significado y alcancé de estos dos calificativos.

La liberación que Jesús ofrece como buena noticia es un don gratuito. Así podemos reconocer la mano de Dios en todas las liberaciones parciales que se van logrando dentro de nuestra historia. Pero esa gratuidad no dispensa, más bien exige un esfuerzo constante de los hombres para llegar a ser libres.

También decimos que la liberación evangélica es total; pero esa totalidad debe ser rectamente interpretada. Precisamente por ser total, incluye la liberación política, económica y cultural; de la mujer del negro y del amarillo. No es paralela ni por encima de, sino que se realiza en todas las liberaciones

que ya tienen lugar en la historia; y las trasciende, va más allá de todas ellas, porque, inspirada y realizada en el amor, no pacta con el egoísmo, causa original de todas las alienaciones. Porque la liberación de Cristo ataca directamente al pecado y a sus consecuencias, es liberación trascendente y definitiva.

Esta liberación cristiana que podemos llamar integral determina las nuevas relaciones entre los hombres en una civilización del amor. Según el Evangelio, esas relaciones tienen sus valores y exigencias:

- 1.º Reconocer en todos la igual dignidad humana, tratándoles con respeto y amor; sentir «profundo estupor ante la dignidad del hombre». ¿No concedemos especial dignidad a personas según el «status social», su forma de vestir o el color de su piel? Jesús de Nazaret rompió con todos esos criterios convencionales; los honorables de su tiempo le acusaron de ser amigo de los socialmente marginados, de gentes sin ley y de pecadores. En una visión cristiana tienen igual dignidad y valor el niño que muere de hambre, el joven parado porque no encuentra trabajo y el gobernante de turno en la Casa Blanca.
- 2.º Solidaridad humana sin fronteras. En la sociedad palestinese donde vivió Jesús había grupos enfrentados; los mismos judíos excluían de su amistad a los paganos. Jesús rompió barreras, salió de su grupo religioso, de su ámbito social y de su clan familiar convencido de que todos los hombres eran sus hermanos (Le 8,21). Buena pista para nuestro mundo insolidario y antisolidario. Hay ciertos acuerdos entre los poderosos para asegurarse mutuamente contra las justas reivindicaciones de los pobres; pero esta misma

solidaridad hipócrita hace imposible la verdadera solidaridad del que piensa no sólo «qué será de mí», sino «qué será de los otros, especialmente de los más pobres».

- 3.º En actitud de servicio. Con la llegada del Reino, en la civilización del amor, también cambia el ejercicio del poder. Jesús rechazó como falso valor la independencia y dominio sobre los otros. El hombre nuevo, motivado por la misericordia y justicia de Dios, no buscará su seguridad ni su prestigio. Estará dispuesto a servir a los demás «perdiendo la vida» para que nazca la comunidad nueva, o Reino de Dios donde todos puedan vivir como hermanos y en libertad (Mt 6,35). Servicio quiere decir inclinación a favor de alguien, atención a sus demandas y prestación para satisfacerlas. Un dinamismo nuevo que desmonta los antagonismos actuales del poder, y es incompatible con la ideología de la dominación que hoy deshumaniza las relaciones entre los hombres y entre los pueblos.
- 4.º Compartir y repartir el dinero y las posesiones. San Lucas destaca bien este imperativo evangélico, denunciando el engaño de quienes acaparan riquezas, olvidando a los pobres que viven con ellos en la misma sociedad. El discípulo de Jesucristo no puede servir a Dios y a las riquezas. La solidaridad con los menos favorecidos económicamente pertenece al núcleo central de la espiritualidad evangélica. Si no se comparten y reparten los bienes de la tierra, creados para todos los hombres, no hay justicia de Dios y no llegará la civilización del amor.

Esta nueva civilización tiene su fundamentación teológica en la experiencia del Dios verdadero y en el profundo estupor ante la dignidad del hombre. Se define como teopraxis y como ortopraxis humana. Nuevas relaciones entre los hombres y entre los pueblos, inspiradas en el respeto y en el amor a todos, en la solidaridad auténtica y en actitud de servicio compartiendo con los demás lo que cada uno es y tiene.

EXIGENCIAS SOCIALES

Con lo dicho ya queda diseñado un programa social, tan urgente como decisivo para caminar hacia esa civilización del amor con la que todos soñamos en nuestra intimidad. Vamos a concretar un poco más.

I. La persona humana es social

La organización de la sociedad repercute para bien o para mal en la dignificación del hombre. El amor al prójimo tiene una dimensión individual y una dimensión social. El entorno del hombre son los otros hombres, pero su relación con ellos se verifica y tamiza en las mediaciones económicas, políticas y religiosas. Ahí entran las distintas ideologías que pueden facilitar o hacer imposible la realización de los derechos humanos. Fijándonos en lo que venimos diciendo sobre la verdad de Dios, la verdad del hombre y los imperativos éticos que conlleva la civilización del amor, sugerimos algunas aplicaciones y dejando campo abierto para que se hagan otras.

2. Tres cualidades unidas

En la experiencia bíblica sobre Dios y sobre las relaciones que deben vivir los hombres, compasión, justicia y veracidad son virtudes inseparablemente unidas. Esta observación trae sus implicaciones.

a) *Compasión, sensibilidad cristiana y justicia*

Si decimos que creemos, conocemos y tenemos experiencia del Dios verdadero, mientras somos insensibles o permanecemos pasivos ante los sufrimientos de los hombres y el empobrecimiento de los pueblos pobres, nuestra experiencia es falsa. Esta sensibilidad es una gracia, pertenece a la misma fe cristiana, que contempla «con profundo estupor» al hombre, imagen viva e histórica de Dios.

La compasión se traduce y verifica en la práctica de la justicia. No vale un amor abstracto, porque los hombres viven dentro de un tejido social y en una situación concreta. Por eso el amor fructifica y prueba su verdad en la práctica de la justicia. En la Biblia justicia y amor se refieren a toda la persona, cuerpo y alma, individual y social; no cabe la distinción sutil del amor para las relaciones personales, y de la justicia para las relaciones sociales. El término *ágape* «amor» significa sentimiento de vivir juntos, solidaridad corresponsable, preocupación desinteresada de unos por otros. El amor verdadero, participación de la misericordia divina, se hace pasión por liberar al hombre de todas sus alienaciones. Exige y promueve los cambios estructurales necesarios para que todos puedan vivir; y acepta los conflictos que sobrevengan en la búsqueda de esa liberación.

Jesús de Nazaret no gastó sus energías en teorizar sobre los derechos humanos o la opción preferencial por los pobres; más bien actuó en favor de cada hombre marginado en la sociedad palestinese de su tiempo. Hace unos años Monseñor Romero explicaba: mientras la Iglesia opte por «los pobres en abstracto», no pasa nada; pero sufre persecución si opta «por los pobres reales y no ficticios, por los realmente oprimidos y reprimidos» (Dimensión política de la fe desde la opción por los pobres: en *¡Cese la represión!* (Madrid, 1980), 111). La misericordia es movimiento eficaz en favor del hombre deshumanizado por una situación concreta de miseria. Parece importante esa concreción no sólo en el mundo que teoriza sobre derechos humanos mientras millones de hombres mueren aplastados, sino también dentro de la Iglesia que corre peligro de reducir el amor preferencial a los pobres en una frase vacía y sin sentido.

¿Cómo hablar de amor y compasión en una sociedad mundial donde los pueblos económicamente más débiles se ven hipotecados por una deuda exterior insuperable? La civilización marcada por el egoísmo del más fuerte narcotiza nuestras entrañas de misericordia; nos acostumbramos a ver con indiferencia cómo en los pueblos más pobres muchos hombres mueren de hambre, mientras los países ricos no saben cómo almacenar los excedentes de producción; vemos con normalidad el paro y la delincuencia juvenil, mientras los recursos de la tierra se destinan a fabricar armamentos para mantener la rivalidad y dominio de unos por otros. La espiral de violencia que hoy determina la organización del mundo tiene salida lógica en una guerra universal. Sólo el amor puede cambiar nuestro corazón de piedra.

b) *Corregir concepciones defectuosas sobre lo justo*

Siendo la justicia una práctica histórica del amor en situaciones de injusticia, se imponen también algunos correctivos a ideas superficiales y legalistas sobre lo justo.

Justicia es rectificar lo torcido; enderezar lo que no responde al designio del Creador; según el cual todos los hombres tienen derecho a la vida, sean blancos o negros, nigerianos o rusos, esa justicia da validez a los códigos escritos por los hombres, no a la inversa. Muchas veces prostituidos en su formulación o aplicación, esos códigos pueden calificar de legales o ilegales a los actos, pero no alcanzan la verdad de la justicia. Ésta sólo es verdadera cuando responde a la voluntad de Dios: que todos los hombres tengan vida en abundancia.

Según esta voluntad, sabemos que todos los bienes de la tierra están destinados fundamentalmente a toda la Humanidad repartida por el mundo. Nadie debe acapararlos egoístamente, se impone hacer justicia, rectificar lo torcido. La propiedad privada de los medios de producción, sean los propietarios individuos o naciones, no es un derecho absoluto, y es injusto cuando impide la realización de otro derecho fundamental, que todos los hombres y pueblos tienen a ser sujetos responsables y activos en la marcha de la historia.

Por eso no es limosna poner al servicio de los demás dones y bienes recibidos. Quedan muy por debajo de la justicia esas concesiones paternalistas que, como migajas, los países ricos dejan caer sobre los países pobres, previa e injustamente desprovistos de sus recursos naturales y sometidos al subdesarrollo. Ningún pueblo, valiéndose de su poderío, tiene derecho a impedir la libre autogestión de otro mientras respete y promueva el bien común de las naciones.

El mundo actual produce recursos materiales de sobra. ¿Qué se hace con ellos? Recientemente, la Conferencia Episcopal de los EE. UU. ha publicado una Carta Pastoral con título bien significativo: «Justicia económica para todos». Es la justicia verdadera, la justicia de Dios; ese nuevo espíritu en el amor; donde nadie puede ser indiferente para nadie y todos acreedores de la misma consideración.

Cuando el pueblo elegido se veía entre dos grandes imperios, políticamente se imponía un pacto con uno de ellos para asegurar la supervivencia. Pero los profetas, que no eran políticos sino profundamente religiosos, insistían en la neutralidad. Les resultaba intolerable la idolatría del poder que oprime a los pobres y, arrogándose las prerrogativas de la divinidad, impide la autodeterminación de los pueblos. Nuestra opción por la justicia hoy, ¿no tendrá que ser clara y tenaz denuncia contra todo imperialismo cultural, económico y político?

Esa denuncia que conllevará conflicto y lucha debe fructificar en clima de misericordia, pues la justicia de Dios y el amor van unidos. La compasión debe ser alma en todas las actividades que los cristianos llevan a cabo para transformar la realidad, y ha de ser imperativo ético en todos sus compromisos por revolucionarios y agresivos que puedan ser. Hay una motivación de amor que va más allá de las ambiciones de poder y corrige cualquier sentimiento de venganza.

c) *Hipocresía personal e hipocresía estructural*

Dios es veraz y fiel a su palabra; el Verdadero, según la expresión de 1 Jn 5,20; en su intervención a favor nuestro no caben ni el egoísmo ni la hipocresía. Así se manifestó en Jesús de

Nazaret, que desenmascarará las conductas hipócritas de su pueblo y fue víctima de sus mentiras.

El sentido de la justicia y últimamente de nuevas relaciones humanas se han despertado con fuerza y a gran escala en el mundo contemporáneo. Pero en la práctica llevan la delantera, la marginación de los pobres, el desprecio y la crueldad, el rencor y el odio. ¿Qué está sucediendo?

Conviene traer aquí la enseñanza de Rom 1,18. Se refiere a los paganos que también reciben la luz de Dios, pero no perciben esa revelación «porque matan la verdad con la injusticia». En términos joáneos, «no llegan a la luz porque no hacen la verdad» (1 Jn 1,5-7); tienen la ceguera producida por sus intereses egoístas. Es lo que ahora llamamos ideologización y pecado: actitudes y conductas antisolidarias, cuya motivación son valores y objetivos que se oponen a la convivencia fraterna de los hombres y de los pueblos, narcotizando y apagando los sentimientos nobles de la Humanidad.

Según Rom 3,23, todos somos pecadores. Llevamos esa inclinación al egoísmo; es como una tendencia de insolidaridad; un miedo del ser indigente a perder falsas apoyaturas. Cada uno fabricamos nuestros ídolos, que topamos con las notas de lo divino: ultimidad, autojustificación e intocabilidad. Esos ídolos nos cierran en nuestra propia miseria y nos aíslan de los demás; nos hacen perder lo más auténtico del hombre: ser imagen de Dios, que es comunión y fraternidad. La fe cristiana como teopraxis nos libera de las idolatrías que son el pecado.

Pero el mal con sus ídolos e intereses bastardos, que ya están dentro del corazón humano, también se implanta en el tejido social, que no se identifica con la persona pero de algún modo determina su conducta. En nuestro entorno hay una je-

rarquía de valores, unas ideologías y unos objetivos ambientales que influyen necesariamente sobre nuestra forma de pensar y de actuar: Como también ahí clava sus garras el egoísmo, hay también un pecado social o estructural, una violencia institucionalizada, una hipocresía pública.

Jesús denunció esa ideologización egoísta en la sociedad de su tiempo cuando los dirigentes religiosos del pueblo aparentaban ahogarse por un comino y se tragaban un camello; su celo por la ley era pretexto para mantener su seguridad y prestigio sociales; por acudir a las prácticas religiosas, dejaban que los hombres muriesen abandonados junto al camino.

También hoy tenemos casos de nefasta ideologización. Es bien clara en el absolutismo mítico que se concede a la propiedad privada o a la seguridad nacional. Pero con frecuencia se ha ideologizado también el término «desarrollo», que mantiene a los países más débiles en dependencia inhumana y esclavizante, ¿no vemos en el seno de los mismos pueblos desarrollados esa ideología de dominación que genera la enfermedad grave del paro y la pobreza en muchos sectores? ¿Acaso no es una mentira evidente conceder a los pueblos subdesarrollados una independencia política, mientras se les tiene subyugados mediante el neocolonialismo económico? Cuántas veces el racismo se ha puesto como excusa para explotación de los pobres; se pueden marchar de Suráfrica los blancos europeos, pero han dejado impreso el interés egoísta y su ambición desmedida en las oligarquías negras, que siguen dominando y matando a las mayorías pobres de su misma raza.

En el fondo hay una ideologización imperialista. Una mentalidad de pirámide: los que dominan en la cúspide imponen sus valores a todos los demás; los países pobres quedan ven-

didados al no poder saldar sus deudas, y los que intentan salir de la pirámide sufren la desestabilización económica que no pueden soportar. Es la mentalidad diabólica que corroe también a los proyectos democráticos, donde imponen su ley no quienes votan en las urnas o salen triunfadores de las mismas, sino los que tienen el poder o fuerza económica.

3. Llamada urgente para los cristianos

La encíclica *Dives in Misericordia* indica la misión que de modo especial hoy debe realizar la Iglesia: «Profesar y proclamar la misericordia divina en toda su verdad tal cual ha sido transmitida por la revelación» (DM, 13). Pero no es posible anunciar este mensaje, «que constituye la esencia del ethos evangélico», sin el compromiso de los cristianos en la transformación de la sociedad, inspirado en el amor, preocupado de la justicia y limpio de hipocresías. Sólo así la Iglesia puede ser hoy «vibrante llamada a la misericordia» (DM, 2).

a) Peligro de ideologización egoísta

Los intereses y la mentalidad ambientales se extienden a todo el hecho social, incluida la religión; la Iglesia se ve alcanzada también por esas valoraciones sociales. En su reciente visita pastoral a Chile, Juan Pablo II no sólo denunció «la ideología que proclama la violencia y el odio», sino también «los ídolos de la riqueza, la codicia de tener; el consumismo fácil, el ídolo del poder como dominio sobre los demás; el ídolo del sexo y del placer» («A los jóvenes de Chile», l. c.).

- 1.º La violencia vindicativa y el odio son tentación para el compromiso del cristiano que debe actuar con los sentimientos de Dios misericordioso y justo. Pero hay una violencia que llamaríamos directa y otra indirecta o estructural tan real como la primera, si bien más sutil. Esta violencia estructural es resultado de cada uno y de todos los pecados personales que toman cuerpo en la organización social y causan la muerte de muchos; se habla de «violencia institucionalizada». Teniendo en cuenta la interdependencia de todos los pueblos y las escandalosas diferencias económicas entre los mismos, no cabe la neutralidad. Sólo a modo de ejemplo, ¿no está manteniendo la violencia institucionalizada en la organización actual del mundo esa mentalidad y práctica consumista que contagia también a los cristianos? Cada uno tendríamos que hacernos la pregunta: ¿Con mi forma de vivir y de actuar soy parte del pecado social, de la injusticia reinante, o colaboro a la solución del problema? Si no somos conscientes de que todos nuestros empeños por construir un mundo de ternura y de justicia nacen dentro de un sistema mundial que conlleva la violencia, puede ocurrir que acciones válidas en sí mismas no se vean libres de la hipocresía: puede haber organizaciones cristianas de países desarrollados que presten cuantiosas ayudas económicas para obras de promoción en pueblos del Tercer Mundo, sin cuestionar para nada la exportación de armas a esos mismos pueblos ni el sistema económico internacional injusto los propios países ricos.

- 2.º Tampoco el odio puede tener espacio en el corazón que viva la experiencia de Dios, amor a la misericordia. Pero no menos evangélicos; son el desentendi-

miento, la indiferencia o el desprecio de los otros. Es verdad que la venganza y el odio circulan hoy por todos los pueblos del mundo; pero en los países más desarrollados la insolidaridad se presenta más bien como aislamiento egoísta, desconfianza y despreocupación hacia los problemas de los otros, no sólo dentro de la misma sociedad nacional, sino también respecto a los demás pueblos del mundo. Cuando esto sucede, hay una ideologización deformante del cristianismo. El que ha experimentado en sí mismo la justicia de Dios se siente fraternalmente unido a todos los hombres y responsable de cada uno; sin la práctica de la justicia, su diálogo con el verdadero Dios en la oración y en la vida cotidiana es sencillamente imposible.

- 3.º Está en el fondo la ideologización del «poder como dominio de los demás». Fue una tentación vencida por Jesús de Nazaret, sigue siendo tentación para los cristianos. Para aumentar posiciones de poder se distinguen y se colocan por separado la fe y la justicia; como si fuera posible ser creyente cristiano sin emprender una práctica de auténtica solidaridad. Se ve ya el consorcio antievangélico de los cristianos con el poder; cuando se acomodan a la mentalidad y patrón de vida en la sociedad aburguesada, despreocupándose de tantos hombres que mueren de hambre. Pero a veces la ideologización es más palpable. Hace poco varias confesiones cristianas publicaron el documento «Kairos», comentario teológico sobre la crisis política de Suráfrica; con un talante profético denuncia la llamada «teología del Estado», que manipula conceptos bíblicos

para justificar los intereses egoístas de los poderosos gobernantes que someten y maltratan a las mayorías de nativos negros. Sólo una Iglesia, ideologizada por el poder, puede ofrecer unos capellanes para que infundan coraje y bendigan a las fuerzas militares que defienden los intereses de gobernantes que matan a niños inocentes y a pobres indefensos.

b) *El pecado y sus consecuencias*

Es un caso de posible ideologización que merece ser tenido en cuenta. Recordemos que nuestros pecados son en primer lugar un mal contra nosotros mismos: llamados a crear comunidad nos deshumanizamos cerrándonos en nosotros mismos y desoyendo las necesidades de los otros; así perjudicamos a los demás negándoles nuestro apoyo, y consiguientemente ofendemos a Dios que nos creó para que vivamos y nos relacionemos en solidaridad de amor. Consecuencia de nuestras acciones injustas es el pecado social que maya o no deja vivir a los hombres.

Con frecuencia los cristianos urgimos la liberación del pecado, pero a veces olvidamos las consecuencias del mismo. Así, mientras nosotros nos quedamos en la conversión personal, otros organizan movimientos para liberar a los hombres y a los pueblos de las consecuencias del pecado: hambre, marginación de los pueblos, imperialismo dominante.

Quien, movido por la compasión de Dios, quiera practicar la justicia sin mentiras, no puede olvidar ningún frente: ni el pecado personal ni las consecuencias del mismo. Hay muchas personas en la sociedad humana que sufren esas consecuen-

cias de nuestro egoísmo. ¡Cuántos mueren de hambre por abundancia desmedida de otros! Hablamos poco del pecado de omisión: elegimos no hacer nada, cuando tanto podemos hacer a favor de los débiles; el Evangelio declara culpable al que se regala en un banquete, insensible a la existencia de pobres que mendigan el pan. Muchas veces nos atormentamos por un pecado personal que apenas tiene consecuencias sociales negativas, y somos conscientes de actos u omisiones que causan mal incalculable a miles de personas.

c) *Hay que discernir*

Porque la realidad social es muy compleja y es permanente la posibilidad de ideologización egoísta, en la práctica de la justicia se impone un fino discernimiento. Se ha dicho muchas veces: no es suficiente compartir nuestros bienes con los pobres; hay que abolir las causas de la pobreza. La pretensión de avanzar hacia un mundo de humanidad y de justicia sin cambiar la organización social vigente y el corazón del hombre que la mantiene, resulta ingenuo y hasta inútil. Valga como ejemplo el término tan frecuentado de «reconciliación». Puede haber malentendidos entre hombres o pueblos que fácilmente se reconcilian, llegan a un acuerdo, mediante diálogo y negociación. Pero esa receta no sirve cuando hay un pecado estructural de injusticia que pueblos, grupos o personas quieren mantener a toda costa; entonces no es posible la negociación, ni la conformidad del que opta por su seguridad antisolidaria, y del que busca la justicia de Dios que brota del amor. No se pueden sentar a la misma mesa la hipocresía y la verdad. Sin el cambio estructural y el arrepentimiento que lo garantiza, no vale llamar a la reconciliación.

CONCLUSIÓN TESTIGOS DEL DIOS VERDADERO

1. Es verdad que ninguno por nuestra cuenta podemos arreglar la situación injusta del mundo; el mal nos desborda, y sentimos la tentación de abandonar la tarea. A ninguno se nos pide que rectifiquemos todo lo que hay de torcido en la sociedad, y mucho menos que lo hagamos de golpe. Sin embargo, ese compromiso brota espontáneamente de la fe y proyecto cristianos: construir un mundo más justo y fraterno que tenga sus fundamentos «en la verdad, establecido en las normas de la justicia, sustentado y animado por la caridad, y finalmente realizado bajo los auspicios de la libertad» (JUAN PABLO II, «Encuentro con los habitantes de Santiago», l. c.). La civilización del amor es objetivo de la vocación cristiana, y no podemos renunciar a ella. Debemos construirla «cada uno desde su posición social», desde su ambiente, utilizando los medios a su alcance, grandes o pequeños» (Ibíd.).
2. La urgencia es de práctica. El Vaticano II ya dejó bien claro que sólo el testimonio de vida evangélica en la transparencia y en la humildad, es oferta válida de la Iglesia. Pablo VI expresó la demanda en la encíclica «Oct. Adv.»: la palabra de Dios no tendrá eco en los hombres, si no viene avalada «por el testimonio y la potencia del Espíritu manifiesta en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos» (N. 51). Esa práctica de convivencia sin dominación, en el seno de la comunidad creyente y en la presencia social de la misma, hará que la Iglesia sea signo elocuente hacia una civilización del amor.

3. Sólo ahí se prueba la verdad de la fe cristiana. Es importante hacerlo notar en nuestro mundo europeo, donde a veces se intenta compaginar esa fe con una práctica idolátrica; hoy para nosotros es más sutil y peligroso el pecado de idolatría que la generalizada situación de ateísmo. El credo cristiano sobre Dios no se reduce a confesar su naturaleza infinita; experimentamos y creemos que Dios es comunión de personas divinas, alegría eterna de compartir gratuitamente. Por eso ni el hombre individualista ni la sociedad de dominación son imagen adecuada del Dios verdadero. Sólo el hombre solidario, la convivencia o comunión en el amor y la justicia, reflejan y manifiestan el rostro de la divinidad revelada en Jesucristo. Sólo corazones solidarios tienen experiencia cristiana y adoran a un Dios trinitario. Desde ahí es posible una civilización del amor:

UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR. ¿PROYECTO UTÓPICO?

(Ponencia pronunciada en la XII Asamblea
General de Caritas Internationalis
(Roma, 26 de mayo/2 de junio, 1983)

Hacia una cultura que sea expresión de la caridad para construir un mundo verdaderamente humano.

«La verdad es que no se puede promover la humanización del mundo renunciando, por el momento, a comportarse de manera humana. A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible, independientemente de estrategias y programas de partido. El programa del cristiano —el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús— es un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares.» (DCE, 31 b).

«Fe, esperanza y caridad están unidas. La esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad. La fe nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que Dios es amor. De este modo transforma nuestra impaciencia y nuestras dudas en la esperanza segura de que el mundo está en manos de Dios y que, no obstante las oscuridades, al final vencerá Él, como luminosamente muestra el Apocalipsis mediante sus imágenes sobrecogedoras. La fe, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el amor. El amor es una luz —en el fondo la única— que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar. El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica porque hemos sido creados a imagen de Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta Encíclica.» (DCE, 39).

UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR. ¿PROYECTO UTÓPICO?*

(Ponencia pronunciada en la XII Asamblea General
de Caritas Internationalis (Roma, 26 de mayo/2 de junio, 1983)

HERVE CARRIER, S.J.**

¿UNA CULTURA REFRACTARIA A LA CARIDAD?

«Una civilización del amor». La expresión fue creada por Pablo VI en 1970 (1) En un primer momento llamó la atención, después hizo fortuna y fue repetida como tema constante por Pablo VI y por el Papa actual. Pero surge una cues-

* N.º 30 de marzo de 1984: «UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR. ¿PROYECTO UTÓPICO?»

** En el momento de la publicación era Secretario del Pontificio Consejo para la Cultura.

(1) La expresión «civilización del amor» fue empleada por primera vez por Pablo VI, el 17 de mayo de 1970, día de Pentecostés. Este día, decía desde su balcón: «Lo que Pentecostés inauguró es la civilización del amor y de la paz, y todos nosotros sabemos lo necesitado que está nuestro mundo, todavía hoy, de amor y de paz». Pablo VI la repitió con frecuencia, y llegó a ser en él una palabra de orden movilizador. En la clausura del año jubilar, en 1975, por ejemplo, dijo que la expresión venía a coronar en cierto sentido todo el año santo (Ver el discurso del 31 de diciembre de 1975, *L'Osservatore Romano*, 1 de enero de 1976).

tión: la cultura moderna, ¿sigue aceptando el amor y la caridad como factores dinámicos de la vida social? La cultura actual, ¿sigue estimando todavía la caridad como valor individual y social? La reacción frente a esta cuestión es ya reveladora. Suscitar el problema les parece a muchos una provocación, o como mínimo un anacronismo. Si la caridad no es ya una idea aceptada por las nuevas culturas, esto significa que en la práctica la virtud clave del cristianismo queda devaluada y vacía de sentido. Lo cual se convierte en un hecho perturbador para los creyentes, cuyo signo distintivo es precisamente la caridad, y en particular para los cristianos comprometidos en la acción caritativa y el servicio fraterno a los hombres de hoy.

Se impone un análisis de psicología colectiva, más o menos común a todos, para comprender las causas que obstaculizan la caridad como valor social y para devolverle su credibilidad.

Limitaremos nuestras observaciones sobre todo al terreno socio-económico y político, que interesa más directamente a las personas y a los organismos comprometidos en la acción social y humanitaria. Veamos cómo los movimientos actuales parecen rechazar la idea misma del amor:

I. Primacía de las actitudes enérgicas y duras

Todos nosotros participamos de una mentalidad que valora las actitudes enérgicas y duras, como la lucha, la rivalidad, la competición, la libre conquista de la autonomía del placer, del provecho propio, etc. Lo que hay que subrayar sobre todo es que la mentalidad actual parece haber reprimido en el inconsciente valores como la afectividad, el amor la candad o la

compasión por las personas individuales. El mismo lenguaje de la justicia deja poco espacio a la caridad. Podríamos decir que, por una especie de paradoja, el amor hacia el hombre colectivo lleva a muchos a sacrificar el amor a las personas concretas. Queremos salvar los grupos, las clases los países, pero olvidamos a los individuos, es decir a los hombres y mujeres concretos que viven en esas colectividades. A veces hasta estamos dispuestos a sacrificarlos por la causa del bien común. Muchos millones han sido así víctimas de la instauración de regímenes totalitarios de izquierdas o de derechas, para que pudieran triunfar ideologías o intereses defendidos en nombre de principios colectivos, ciegos a las necesidades y a las aspiraciones de las personas individuales.

En el lenguaje corriente de nuestros contemporáneos, las categorías de la praxis social están influenciadas por los residuos de las ideologías que han concebido el cambio social como resultado de la lucha, de la reivindicación violenta o de la revolución. Espontáneamente hablamos de las conquistas de la clase obrera, de la descolonización o del progreso del derecho social como frutos obtenidos mediante duras luchas, e incluso a menudo mediante enfrentamientos revolucionarios. Es como si el inconsciente colectivo estuviera marcado por las categorías del pensamiento revolucionario. De hecho, el hombre moderno se siente atraído espontáneamente a los cambios provocados, a una nueva sociedad, instaurada mediante la lucha, a la liberación y las conquistas sociales.

El espíritu contemporáneo está marcado por la influencia de tres revoluciones-tipo: la revolución americana de 1776, que proclamaba la independencia nacional y el advenimiento de un Mundo Nuevo; luego, la revolución francesa de 1789, que trastornó el antiguo orden prometiendo la instauración de una sociedad para

el «homo aequalis» (2); y por último la revolución de octubre de 1917 en Rusia, que se convirtió en el símbolo de la era comunista. Aun cuando estas revoluciones, y tantas otras que han existido, hayan perdido su fuerza propulsora y su dinamismo renovador, han habituado al hombre de hoy a pensar en términos de acción revolucionaria y de combate socio-político. Si no se tiene cuidado, se razona en forma dialéctica, mediante tesis, antítesis y síntesis, viendo en ello el paradigma obligado de las luchas sociales.

Más o menos conscientemente, las mentalidades actuales reflejan las grandes corrientes ideológicas que, desde finales del s. XVIII, han enseñado al hombre dos principios revolucionarios. En primer lugar, la posibilidad para las sociedades de emprender un esfuerzo colectivo de liberación y de progreso; y, en segundo lugar, el empleo de la fuerza organizada para llegar a la instauración de una sociedad más igual, más justa y más fraterna. En esta perspectiva de lucha organizada, la caridad aparece como una virtud descolorida que se recluye en lo privado o se relega a la conciencia individual. En el lenguaje enérgico y serio de los hombres y mujeres de acción, hablar de caridad parece hasta ridículo. Por una especie de inhibición psicológica, la caridad queda descartada del discurso sobre las relaciones soció-políticas y socio-económicas. Para Karl Marx, la lucha de clases constituye el dinamismo profundo de la historia, y hablar de amor y de fraternidad es intentar la «ilusoria supresión de las relaciones de clase». Se trata de «verborrea sobre el amor» o de «dichos de cura de pueblo» (3).

(2) Ver la obra de LOUIS DUMONT, *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977, y su *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967.

(3) Varios textos citados en: RENE COSTE, *L'Amour qui change le monde*, París, S.O.S., 1981, pp. 75-96; y del mismo autor, *Analyse marxiste et foi chrétienne*, París, Editions Ouvrières, 1978, pp. 196-199.

2. Cultura de la beligerancia

El asalto más brutal a la fraternidad humana proviene ahora del sistema de beligerancia que divide al mundo. ¿Cómo hablar de amor, en un mundo movilizado para la guerra, amenazado y obsesionado por un holocausto colectivo? Ahora se habla de equilibrio del terror: El terror es la nueva dialéctica de las fuerzas que dividen y dominan la humanidad. Lo que está claro es que ahora nos encontramos ante un sistema de beligerancia. La actividad militar se ha convertido en una institución, una empresa planificada científicamente. En otros tiempos, los Estados preparaban su defensa con medios relativamente proporcionados, pero hoy el objetivo de la beligerancia tiende a dominar todo el sistema de la política internacional.

La amplitud del esfuerzo humano y las sumas astronómicas invertidas en los proyectos militares de hoy, revelan una situación escandalosa e intolerable. Más de 600.000 millones de dólares consumidos por año, 25 millones de personas enroladas regularmente en las fuerzas armadas de todo el mundo. Jamás había estado la humanidad entera sometida a semejante tensión colectiva y a semejante violencia. Por cada individuo que hay sobre la tierra, existe una carga explosiva de 3,5 toneladas de TNT. Pensemos que un soldado cuesta anualmente casi cincuenta veces más que la educación de un escolar. Un solo submarino Trident cuesta tanto como la escolarización de 16 millones de niños del Tercer Mundo durante un año. El coste de la investigación con fines militares se estima en 50.000 millones de dólares por año. Alrededor de un millón y medio de investigadores y técnicos están empleados en ella.

En 93 países está presente una fuerza militar extranjera. En los países del Tercer Mundo, el 46 por ciento de los gobiernos

están en manos de militares. Es sabido que el 75 por ciento del comercio de importación de armas se hace con los países en vías de desarrollo (4).

Más alarmante quizá es que a algunos les parece inevitable la violencia y los enfrentamientos. Escuchemos a A. Sanguinetti: «La violencia es la génesis del mundo, la matriz de las sociedades. Es el pecado original de la condición humana. No hay bautismo, ni confesión, ni contrición, ni conciencia, que hayan logrado erradicarla hasta el día de hoy». Añade: «¿Y si la libertad consistiera justamente en la confrontación, la lucha, el enfrentamiento? No existe una solución que permita conseguir la paz de la especie humana para siempre jamás» (5).

3. El escándalo de un desarrollo bloqueado

El hombre contemporáneo es, por otro lado, prisionero de una especie de fatalismo. Obsesionado por el extenuante esfuerzo de la defensa militar, está paralizado frente a las urgentes tareas del desarrollo. Vemos aquí una de las contradicciones morales más escandalosas de nuestro tiempo. Siendo así que los recursos económicos y el «saber hacer» (*savoir faire*) podrían hacer maravillas para combatir el hambre en el mundo y servir sistemáticamente a un desarrollo digno del hombre, todo el mundo se siente paralizado e incapaz de enfrentarse a los problemas más graves de nuestra época. Nos sentimos impotentes ante esta necesidad de amor elemental, que, sin embargo, no podemos dejar de experimentar, hacia la fa-

(4) Ver: RUTH LEGER SIVARD, *World Military and Social Expenditures 1982*, Nueva York, Institute for World Order, 1983.

(5) SANGUINETTI, *Histoire du soldat*, París, Ramsey, 1979, pp. 13, 33.

milia humana, que suspira por su liberación y su auténtico progreso.

El increíble esfuerzo militar que prosiguen nuestros contemporáneos, además de agravar peligrosamente la psicosis de guerra, tiene el nefasto efecto de arruinar las economías y de impedir que la humanidad emprenda un esfuerzo positivo y eficaz con vistas al desarrollo de todos los hombres y de todos los pueblos. Y esto en un momento en que hay en el mundo 600 millones de parados, 900 millones de analfabetos y 500 millones de seres que pasan hambre. La empresa militar-industrial de hoy se ha convertido en un sistema económico que hace pasar hambre al mundo, puesto que se engulle una proporción considerable de los recursos de la humanidad en concepto de preparativos militares. Mientras tanto, uno de cada cuatro niños vive en la más absoluta miseria, sin alimento, ni agua potable, ni cuidados médicos, ni instrucción elemental. Hace 25 años, eran 500 las personas que morían de hambre diariamente. Hoy mueren hambrientos día tras día 160.000 seres humanos (6).

Para agravar la degradación social y moral producida por las políticas de guerra, varios gobiernos especulan con el temor al enemigo para reforzar su poder e imponer su dominio en el interior. Gastón Bouthoul escribía: «El temor al enemigo común refuerza mejor que ninguna represión la cohesión del Estado, la concordia del pueblo, la disciplina, el fervor y la lealtad hacia los dirigentes...». En otras palabras: la agresividad es utilizada como sistema de control social y sirve «a la puesta a punto de las poblaciones para que mantengan su subordina-

(6) Estadísticas de la «Organización Mundial de la Salud», 1983; cf. René Dumont en *Le Monde*, 14 octubre 1980.

ción y su lealtad al Estado y a las jerarquías existentes». Parece, desde luego, ventajoso servirse del «complejo de Damocles» para afirmar su autoridad (7).

Es necesario observar las consecuencias éticas y psicológicas del sistema de la beligerancia. Además de crear el peligro de un holocausto, del que sería víctima toda la familia humana, vemos cómo la empresa desmesurada en que se ha convertido el sistema bélico amenaza también con atacar al hombre en su espíritu, creando una psicosis colectiva y un terror generalizado, y sobre todo difundiendo un clima común de violencia. En estas condiciones, ¿cómo no dejarse tentar por el nihilismo, o por un pacifismo irracional, que a menudo se presenta como el rechazo violento del sistema de poder ciego que los hombres se han impuesto a sí mismos?

Todo poder, militar o no, que se declara a sí mismo un fin, se hace monstruoso. Hace 35 años George Orwell, en su novela premonitoria «1984», hizo decir a Big Brother: «El poder no es un medio, es un fin». En uno de los pasajes más dramáticos de la novela, el torturador declara a su víctima: «Las viejas civilizaciones pretendían estar fundadas sobre el amor y la justicia. La nuestra se basa en el odio» (8). Al leer de nuevo a George Orwell, nos preguntamos hoy si la realidad no ha sobrepasado la ficción, y comenzamos todos a rebelarnos contra

(7) G. BOUTHOU, *Avoir la Paix*, París, Grasset, 1967, pp. 181-182.

(8) GEORGE ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, Londres, Penguin Books, 1977 (publicado por primera vez en 1949), p. 214. Donde podemos leer: «The old civilizations claimed to be founded on love and justice. Ours is founded upon hatred. In our world there will be no emotions except fear, rage, triumph, self-abasement. Everything else we shall destroy - everything. Already we are breaking down the habits of thought which have survived from before the Revolution».

un sistema que obliga a los hermanos a destruirse mutuamente. ¿No indican estas nuevas actitudes que, en el fondo, el hombre se rebela contra la idea de estar predeterminado al odio y al enfrentamiento entre hermanos? ¿Está hecho el hombre para el odio o para el amor? Las generaciones jóvenes sienten más que los mayores la pertinencia dramática de este interrogante.

PROMOVER UNA CULTURA DE LA FRATERNIDAD

La familia humana, desgarrada por profundas divisiones ideológicas y perseguida por el terror de la guerra, ¿logrará escuchar la llamada a la fraternidad, a la concordia y a la paz? Retornamos a nuestra cuestión inicial: ¿cómo hacer oír el lenguaje de fraternidad a nuestros contemporáneos, inmersos en un clima de antagonismo mantenido día a día a sabiendas y oficialmente?

A la luz de las reflexiones precedentes, nos gustaría sugerir cuatro líneas para la reflexión y la acción. 1) Hacer violencia a la violencia. 2) Mostrar la caridad como eficaz y competente. 3) Dotar a la caridad de un lenguaje creíble. 4) Presentar una imagen visible de la caridad.

I. Hacer violencia a la violencia

La primera caridad que nuestro mundo necesita es la de ayudarle a salir del círculo vicioso del odio y de la violencia; círculo que se ha erigido en un sistema que divide al mundo

en bloques opuestos, en partidos irreductibles y en ideologías irreconciliables. Es necesario hacer comprender a nuestros contemporáneos que este sistema se ha hecho autodestructor y hace violencia a una de las exigencias más profundas, cual es la fraternidad, la concordia, la paz, sinónimos todos ellos que expresan el amor. Los cristianos y todos los creyentes pueden ejercer una influencia decisiva para que se rompa el férreo círculo de violencia. Si el hombre está hecho para el amor, ¿cómo no creer en la fuerza atrayente del ideal de fraternidad? ¿Pueden permanecer insensibles a su origen común y al lazo espiritual que constituye la familia humana quienes creen que el hombre ha sido creado a imagen de Dios? ¿Por qué iba a ser imposible proclamar que Dios es amor y anunciar la Buena Noticia de Jesucristo, cuyo supremo testimonio de amor ha transformado el mundo? Pero, para que este mensaje se haga creíble, es necesario que los discípulos de Cristo lo testimonien de forma convincente, en su vida y en sus compromisos, días tras día, generación tras generación, pues la inclinación natural no sitúa espontáneamente a los hombres del lado de la caridad.

Si la enseñanza paciente y el testimonio vivo no consiguen convencer a nuestros contemporáneos para que rechacen la violencia, a lo mejor la lección de los hechos les abre los ojos. Sirvámonos de los argumentos de la experiencia para iluminar los espíritus.

La experiencia demuestra, en efecto, que el uso de la violencia degenera pronto en una nueva forma de injusticia, pues se trata de un procedimiento que es anti-humano. La injusticia creada por la violencia no solamente afecta a sus víctimas directas, sino que también termina, indirectamente, por corromper las poblaciones a las que quería servir, pues, al legitimar la

violencia, se desencadena una espiral trágica. Fijémonos en indicadores tan terribles como son la práctica de la tortura, la desaparición de personas, los goulags oficiales, los encarcelamientos psiquiátricos, o el terrorismo organizado.

En más de 50 países, la tortura ha llegado a ser una práctica corriente hoy, según Amnistía Internacional (9). ¡Qué degradación y qué monstruosa ilustración de la anti-fraternidad! El hombre que tortura el ser físico y psicológico de su hermano se destruye moralmente a sí mismo como ser humano. La violencia, una vez desencadenada, llama a la violencia y termina siempre por volverse contra quienes la han empleado, aun con la ilusión de servir al bien común. La ideología de la violencia ha degenerado en proyectos terroristas, que encuentran intelectuales irresponsables que la legitiman. En Italia, uno de los pensadores que inspira a las Brigadas Rojas, Toni Negri, ha escrito desde la cárcel un libro que ilustra su concepción de la violencia como fuerza sagrada e invencible: «El espesor de la historia... reside en el odio de clases», dice. Y añade: «La violencia de las masas... lleva la marca de la victoria». Es necesario, pues, cultivar «la voluntad de una única y gran violencia» (10).

El Papa Juan Pablo II, después de Pablo VI, ha denunciado con vigor y solemnidad la locura y la ilusión de la violencia: «Proclamo con la convicción de mi fe en Cristo y con plena conciencia de mi misión que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución a los problemas, que la violencia no es digna del hombre. La violencia es una mentira,

(9) Dicho por Radio Vaticano, el 30 de abril de 1983.

(10) TONI NEGRI, *Pipeline, Lettere da Rebbibia*, Roma, 1983. Citado en *L'Espresso*, 10 de abril de 1983, p. 79.

pues va contra la verdad de nuestra fe y contra la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye aquello que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad de los seres humanos. La violencia es un crimen contra la humanidad, pues destruye el tejido mismo de la sociedad» (11).

En nuestra época abundan los ejemplos que demuestran hasta qué punto el odio y la violencia engendran una psicosis colectiva y un estado de irracionalidad que obnubilan tanto a las poblaciones como a sus dirigentes. Hacer prevalecer el buen sentido y conducir los espíritus hacia la pacificación, es una empresa sobrehumana. La opinión pública puede contribuir mucho a ello subrayando la irracionalidad de la violencia o, al menos, absteniéndose de presentar como un valor la lucha violenta. «Bienaventurados los artífices de la paz», nos recuerda el Evangelio. Los hombres pueden emplearse en ello eficazmente, pero el éxito de su acción dependerá en último término de la acción ejercida sobre las conciencias, ya que sólo a este nivel se puede instaurar la concordia. Sabemos que el sentido del amor y de la caridad, que es su coronamiento, sólo puede venir por la intervención de Dios mismo actuando en los espíritus.

Nuestra época, ¿no está madura para entender este mensaje? Albert Tévoédjré decía recientemente: «De lo que nuestro mundo tiene necesidad es de una caridad que yo definiría como una disciplina social asumida colectivamente, y fundada sobre los valores humanos de justicia, responsabilidad y solidaridad. Esta caridad, ilustrada y comprometida, sería el instrumento por excelencia para la reconquista por parte de

(11) Discurso a los irlandeses en Drogheda, 29 de septiembre de 1979. *L'Osservatore Romano*, 1-2 octubre 1979.

cada hombre de su soberanía personal y el símbolo de una humanidad completamente redimida» (12).

Si es necesario denunciar la violencia sustentada por individuos o partidos, hay que condenar igualmente la violencia estructural, es decir, los sistemas ideológicos o económicos que aprisionan a los hombres. El empleo de la fuerza totalitaria o el establecimiento de sistemas económicos opresivos y dominadores, violentan a las personas y deben ser rechazados. Pero afirmemos que, frente a estas dos formas de violencia, la solución no es el empleo de otra violencia irracional, injusta e indigna del hombre. En la lucha por la justicia, sea cual sea la nobleza de su ideal, no se puede recurrir a otra injusticia, ni a una agresividad destructora para restablecer el orden, la paz y la dignidad. La norma de actuación, en otros términos, sigue siendo la de la ética. Juan Pablo II lo ha resumido en esta fórmula: «Realicemos todas las correcciones que la ética exige en las relaciones económicas y sociales, pero evitando las destructoras violencias de los enfrentamientos revolucionarios» (13).

La mentalidad occidental, que aparentemente se ha hecho refractaria al lenguaje de la caridad, tendría mucho que aprender observando el comportamiento de las naciones jóvenes, muchas de las cuales se remontan a una vieja sabiduría. Fijémonos en el sentido de solidaridad, en el amor a la familia, en la ayuda mutua y la hospitalidad que caracterizan a tantos países de los así llamados en vías de desarrollo; o en las viejas

(12) Albert Tévoédjré, Director general adjunto de la Oficina Internacional del Trabajo. Citado en *La Croix*, 24 noviembre, 1982.

(13) Mensaje a los universitarios de América Central. *L'Osservatore Romano*, 9 marzo, 1983.

culturas de la India que inspiraron a Gandhi una inmensa pasión por la liberación de su pueblo, renunciando sin embargo a las armas de la violencia. En más de una ocasión él mismo se refirió al mensaje de amor del Evangelio.

El testimonio y el mensaje de la caridad no pueden dejar insensibles a los hombres y mujeres de hoy, pues la exigencia de fraternidad responde a las más profundas y permanentes exigencias del corazón humano. Al apelar al amor entre los hombres se tocan los resortes secretos de la acción y del compromiso generoso y se alcanza el orden moral. Sepamos percibir la esperanza, la expectativa de las masas de hoy, que aspiran a la paz, a la concordia, a la compasión frente a las miserias cercanas, lo mismo que frente a las miserias de toda la familia humana. En esta esperanza colectiva hay un signo de los tiempos que la Iglesia debe acoger para responder a él, anunciando precisamente que el mensaje vivo del Evangelio consiste en el anuncio de la fraternidad de los hombres, hijos todos de un mismo Padre.

2. Una caridad eficaz y competente

Se objeta, a veces, que hablar de caridad equivale a amortiguar la eficacia de la lucha por la justicia. Cristo es un «ladrón de energía», decía Arthur Rimbaud. Es el reproche que hacen los marxistas y los revolucionarios a los cristianos que pretenden apoyarse en el Evangelio para transformar la sociedad. La caridad es considerada como una actitud paralizadota, pues se equipara en el pensamiento de muchos a un sentimentalismo ineficaz o a una compasión emotiva que paraliza la acción social y las luchas políticas. Viene al recuerdo Merleau-Ponty que

reprochaba a los cristianos el no ser seguros ni del todo auténticos revolucionarios. Esta es una ambigüedad que hay que suprimir.

¿No sería necesario que los cristianos fueran los primeros en reconocer que la lucha por la justicia debe ser lo más eficaz posible? El combate por la liberación y la promoción del hombre es indispensable y necesario. Pablo VI y Juan Pablo II lo reafirman con términos enérgicos.

¿No nos lo ilustra acaso la historia? ¿No es por la lucha como se consiguieron la descolonización y la liberación de tantos países, como se obtuvieron los derechos de los trabajadores y la caída de los tiranos? Los cristianos estuvieron, la mayor parte de las veces, implicados muy de cerca en estas conquistas que han conducido a la liberación y a la promoción del hombre. Pablo VI, hablando al Cuerpo diplomático, no negaba que la justicia deba a veces ser obtenida por la lucha. Decía: «No negamos que la lucha puede ser necesaria y que puede ser el arma de la justicia; que puede incluso llegar a constituir un deber magnánimo y heroico» (14). Quienes han actuado y continúan actuando en nombre del Evangelio, son invitados a un esfuerzo concertado, tanto en la denuncia de las injusticias como en la reivindicación de la dignidad del hombre y de los pueblos. No se debería reprochar a los cristianos el estar inhibidos por su amor platónico del hombre. Sería olvidar el hecho de que los cristianos proclaman igualmente la virtud de la fortaleza, la legítima defensa, la urgencia del combate por la justicia y la necesidad de una acción colectiva y eficaz.

(14) Mensaje para la Jornada de la Paz, 30 noviembre 1969. *L'Osservatore Romano*, 1 enero, 1970.

Pero, en nombre de la acción eficaz, los cristianos denuncian también la sacralización de la revolución o la idolatría de la violencia, que sólo pueden llevar al terrorismo y al envilecimiento del hombre al que se trata de defender y de promover su dignidad, ya que, a fin de cuentas, se trata de defender al hombre sin lastimar al hombre mismo. En este contexto, la violencia aparece, pues, como la ilusión suprema y como el contra-valor de lo que el hombre se ha propuesto obtener en el combate social.

El Sínodo de Obispos de 1971 sobre «la justicia en el mundo» afirmó enérgicamente esta exigencia en nombre del Evangelio, diciendo: «El combate por la justicia y la participación en la transformación del mundo, se nos presentan plenamente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, que es la misión de la Iglesia para la redención de la humanidad y su liberación de toda situación opresiva» (15).

Añadamos que, aunque la caridad sea un valor prioritario, en sí misma no reemplaza las competencias que garantizan la eficacia de la acción social, política o humanitaria. La caridad sola no basta. Son necesarias, igualmente, la competencia, la habilidad profesional, la capacidad de organización y de colaboración que permiten abordar correctamente los problemas económicos, sociales o jurídicos relacionados con la acción humanitaria.

Las buenas intenciones son necesarias pero insuficientes para resolver los complejos problemas del desarrollo, de la asistencia técnica, de la cooperación internacional, de la alimentación en el mundo o del diálogo para la paz. Los organismos humanitarios y sociales necesitan, por tanto, de técnicos y de espe-

(15) «Documentos del Sínodo Episcopal de 1971, sobre el Sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo». Ver: *Documentation Catholique*, 1600 (2 de enero, 1972), pp. 2-18, especialmente p. 12.

cialistas competentes, para decir una palabra autorizada y para elaborar proyectos eficaces. Se necesitan también expertos para recaudar, administrar y distribuir con competencia los fondos destinados a la promoción humana o al alivio de miserias. El problema que se plantea como un desafío a estos organismos es el de saber conservar en sus cuadros y en sus colaboradores el mismo espíritu de fraternidad y de caridad que debe caracterizar continuamente su actividad. Este es el principal desafío del liderazgo en una organización caritativa o humanitaria con una historia de dos o tres generaciones. La solución consiste en recordar incesantemente la inspiración ética y espiritual que debe fundamentar la acción humanitaria o socio-económica. El economista y demógrafo Alfred Sauvy lo decía con estas palabras: «En economía hay dos grandes objetivos: moral (o justicia social) y eficacia. El hombre político puede fingir creer en la posibilidad de acuerdo. Pero siempre hay que elegir» (16).

Para los cristianos, la elección radical es siempre el servicio fraterno, cualquiera que sea la naturaleza técnica del servicio que se quiere prestar a las colectividades o a los individuos. Digamos en breve que, si la competencia es indispensable, la caridad debe motivar su adquisición y ejercicio para dar así una dimensión ética a todo compromiso en favor del progreso y del bienestar de los hombres.

3. Dotar a la caridad de un lenguaje creíble

Si estamos convencidos de que la caridad es el valor supremo, tanto en la vida de las personas como en la de las co-

(16) En *Le Monde*, 12 de abril, 1983.

lectividades, tenemos que inventar un lenguaje creíble para ser entendidos en el mundo de hoy. Más que una cuestión de palabras, es un asunto de testimonio y de persuasión inteligente. No minimicemos la ignorancia que a menudo prevalece en este terreno. La caridad es menos conocida de lo que se cree, lo cual suscita por otro lado maneras extrañas de hablar de ella. Mao-tse-tung decía: «El pretendido amor de la humanidad no ha existido jamás desde que la humanidad se dividió en clases... No podemos amar a nuestros enemigos, no podemos amar los males sociales, nuestra finalidad es destruirlos» (17).

El argumento más convincente continúa siendo la práctica de la caridad entre los mismos cristianos. Desde siempre ha sido ésta la fuerza más eficaz en el anuncio del Evangelio. El Concilio Vaticano II quiso precisamente insistir en una definición de la Iglesia que pone de relieve esta convicción. Dice, en efecto, que la Iglesia es un signo plantado en el mundo «para operar la unión íntima con Dios y la unidad de todo el género humano» (*Lumen Gentium*, n. 1). Obra esencialmente de unidad, de reconciliación y de amor.

En el plano del compromiso social o humanitario, hay que saber hacer aceptar la realidad misma de la caridad con un lenguaje comprensible para nuestros contemporáneos. Los conceptos principales que mueven la acción social, política o internacional, son susceptibles de ser enriquecidos por la idea misma de caridad. Fijémonos, por ejemplo, en los conceptos de solidaridad, fraternidad, justicia, paz, dignidad, derechos del hombre, liberación o desarrollo. Todos estos términos, que se repiten continuamente en programas sociales, discursos políticos y de-

(17) Recogido por R. GUILLAIN, *Dans 30 ans la Chine*, París, Ed. tu Seuil, 1965, p. 269.

claraciones internacionales, llevan consigo una carga emotiva abierta a la ambivalencia. Depende de los cristianos y de todos los que creen en un Dios de amor el aportar al lenguaje de la acción social este suplemento de espíritu, esta convicción interior sin la cual, a la larga, no se puede movilizar a los hombres para la construcción de una sociedad más justa y más fraterna.

Los mismos cristianos deben estar persuadidos de la credibilidad social de la caridad. Una parte de responsabilidad de que, en la cultura actual, la caridad esté devaluada, corresponde sin duda a los creyentes. No es exagerado decir que se impone un esfuerzo concertado para salvar a la caridad misma. Es a nosotros, en primer lugar, a quienes corresponde rehabilitar la caridad como dinamismo social. La enseñanza reciente de la Iglesia nos suministra excelentes elementos para salvar la caridad y promoverla en nombre de nuestra fe. Escuchemos lo que decía Juan Pablo II a la Asamblea General de «Cor Unum» en noviembre de 1982: «Lo que salva es la caridad; pero me atrevería a añadir, en otro sentido: es necesario “salvar” precisamente a la caridad, es decir, rehabilitarla, fijarse en lo que implica en el plano espiritual, religarla al gran designio de Amor de Dios, a la Vida trinitaria que debe testimoniar, enriquecerla con la escucha del Evangelio, de la Palabra de Dios, nutrirla con la oración y la participación en la Eucaristía, que es su culmen. Es necesario, pues, velar también para no aislar la caridad de las otras exigencias de las Bienaventuranzas, esclarecer sus relaciones con la justicia, a la que no se reduce, aunque también ella tienda a la promoción humana, considerar su especificidad en relación a las acciones socio-políticas de las autoridades civiles» (18).

(18) *L'Osservatore Romano*, 22-23 noviembre, 1982.

Es, en definitiva, creyendo eficazmente en ella como se hace creíble la caridad. Esto implica comprometerse concretamente en nombre del amor y de la justicia. Escuchemos estas palabras del ya citado Sínodo de 1971: «La misión de predicar el Evangelio exige hoy el compromiso radical por la liberación integral del hombre; ya desde ahora y en la propia realidad de su existencia en este mundo. Si el mensaje cristiano de amor y de justicia no se realiza efectivamente en la acción para la justicia en el mundo, difícilmente parecerá creíble al hombre de hoy» (19).

4. Una imagen visible de la caridad

Sería urgente, por otra parte, reflexionar sobre la imagen que da la Iglesia en su práctica de la caridad. ¿No sería necesario un esfuerzo concertado para hacer un inventario de sus principales iniciativas de caridad y de promoción humana? Hay en ellas un testimonio que vale la pena explicitar y presentar ante la conciencia universal. Los organismos sociales y caritativos deberían ponerse de acuerdo para preparar y difundir, discreta e inteligentemente, informes periódicos relativos a la acción caritativa de los cristianos. Esto podría estimular a los mismos creyentes en su compromiso y en su capacidad de testimoniar personalmente el dinamismo de la caridad cristiana.

La visibilidad de la caridad debe emanar sobre todo del testimonio que dan de ella los cristianos en su acción. De ahí la necesidad de reafirmar, en la acción caritativa y en los compromisos sociales, las motivaciones propias que encontramos

(19) Ver: *Documentation Catholique*, 1600 (2 de enero, 1972), p. 15.

en el Evangelio. Es cierto que las motivaciones de la acción social están con frecuencia implícitas y que hay que tener cuidado para no confundir el proselitismo con la cooperación desinteresada con cualquier persona de buena fe. Pero, para devolver el vigor a la caridad y al sentido del amor, nada puede desplazar al testimonio visible de una acción inspirada en el espíritu de fraternidad que emana de las fuentes evangélicas. Olvidar esto sería exponer la acción social y caritativa a una lenta secularización.

Hasta los mismos católicos, actuando en nombre de la Iglesia, pueden verse tentados a poner entre paréntesis las motivaciones propias de la caridad y a comprometerse en la acción, dando prioridad al peso socio-político de la Iglesia. Y es que la Iglesia es también un poder social y ejerce su propio peso en la sociedad. Como todo grupo humano, tiene capacidad de intervención o de presión sobre la opinión pública. La Iglesia puede ser percibida como una fuerza política que detenta el poder del número y del prestigio. La Iglesia, por sus miembros y sus estructuras, tiene la capacidad colectiva de intervenir en las relaciones socio-políticas y en la lucha por la justicia. No es imposible, en último término, que la acción concreta de los católicos se fundamente únicamente en el dinamismo sociológico de la comunidad eclesial. Y, de hecho, esto se verifica cada vez que los cristianos se comprometen concretamente en una acción concertada haciendo abstracción de la inspiración evangélica que debería caracterizar su acción. La Iglesia tiene que rechazar esta instrumentalización por parte de los movimientos ideológicos, y esto sea cual sea su tendencia.

Otra forma de secularización de la acción humanitaria consistiría en silenciar completamente el lenguaje de la fraternidad o incluso en desacreditar la práctica de la caridad, como si ésta obs-

taculizara el logro de la justicia. Ello equivaldría a oponer erróneamente justicia y caridad. Juan Pablo II decía, en abril de 1983, a las Conferencias de San Vicente de Paúl, reunidas en Roma con motivo del 150.º aniversario de su fundación: «Sin duda hay todavía personas que piensan que la caridad que practicáis corre el riesgo de frenar; con sus pequeños alivios, el proceso necesario para crear una sociedad humana completamente renovada y liberada de la injusticia. Esto no debe preocuparos. Es claro que hay que tomar siempre partido contra la injusticia, para defender a largo plazo precisamente a los pequeños y desposeídos por quienes vosotros os tomáis tantos cuidados. Pero es la misma caridad la que suscita uno y otro esfuerzo» (20).

La caridad es, en definitiva, engendrada por la caridad misma, pues el amor llama al amor. No es necesario ningún otro argumento. Por eso el testimonio visible del amor es irresistible. Fijémonos en la extraordinaria irradiación, por todo el mundo, de la Madre Teresa de Calcuta. Fijémonos en la resonancia de la muerte de Martín Lutero King, o en la abnegación del doctor Schweitzer, consagrado a sus leprosos, en el extraordinario eco, en la Iglesia y en el mundo, del todavía reciente martirio de monseñor Romero. No se puede a la larga hacer callar la voz potente de la caridad y del amor. Monseñor Romero escribía estas palabras proféticas: «Si me matan, resucitaré en el pueblo. Lo digo sin jactancia, con la mayor humildad. Si llegaran a matarme, perdono y bendigo a quienes lo hicieren. El martirio es una gracia de Dios que yo no creo merecer. Pero si Dios acepta el sacrificio de mi vida, que mi sangre sea semilla de libertad y signo de esperanza» (21).

(20) *L'Osservatore Romano*, 29 de abril, 1983.

(21) Entrevista a Mons. Osear Romero por *Excelsior*, recogida en *Solidaridad*, Bogotá, abril 1980; cf. *La Croix*, 6-1 de marzo, 1983.

HACIA UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

¿No da testimonio acaso nuestra época de una profunda aspiración a la fraternidad y a la paz? El mundo actual, en efecto, va tomando conciencia progresivamente de que no podrá sobrevivir sin un esfuerzo concertado, emprendido con un espíritu de fraternidad. Sin concordia y sin amor fraterno no hay paz posible ni solución eficaz a los problemas del desarrollo, la alimentación y la promoción de todos los hombres. Pablo VI y Juan Pablo II, habiendo percibido agudamente esta imperante necesidad de nuestra época, proponen como objetivo una civilización del amor:

La civilización es un ideal colectivo dotado de instituciones y de estructuras sociales. La Iglesia, con la audacia que le viene del Evangelio, propone una civilización basada en el amor como valor supremo.

Pablo VI afirmaba que la Iglesia es «experta en humanidad». Ahora bien, al leer de nuevo algunos textos de Pablo VI, uno se queda maravillado viendo lo experto que era él mismo en la comprensión de la mentalidad de su época y de las ideas-fuerza que la inspiran. Sabía reconocer las conquistas del hombre moderno, pero percibía con nitidez los peligros que amenazan a una humanidad remolcada por la lucha, el egoísmo y el odio.

Ya, en noviembre de 1969, la idea de una civilización del amor está presente en su mensaje para la Jornada de la Paz. Escribía entonces: «En el fondo sola idea es verdadera y buena: la del amor universal, es decir, la de la paz». Esta es, según expresión suya, la «idea luminosa» de que está necesitada la humanidad. Añadía: «Decimos que es hora de que la civili-

zación se inspire en una concepción distinta a la de lucha, violencia, guerra y explotación, para hacer progresar al mundo hacia una justicia común auténtica» (22).

Pablo VI supo expresar de forma feliz esta «idea luminosa», no sólo ante auditorios católicos, sino también de cara al mundo entero, en sus preciosos mensajes con ocasión de la Jornada de la Paz y en sus discursos al Cuerpo diplomático.

Los cristianos deben hacer de fermento en el interior de las estructuras de la sociedad y en todos los sectores de la actividad que se interesan por la promoción humana. Juan Pablo II lo ha repetido en varias ocasiones. Escuchemos, por ejemplo, las palabras siguientes suyas: «No dejéis de buscar continuamente hasta las más mínimas ocasiones para ampliar los contactos y la cooperación leal y prudente con esta gran realidad humana y social en que estáis inmersos como fermento, para conducir y hacer avanzar esta obra de promoción, basada en la verdad, la justicia y el respeto por la dignidad de la persona, que constituye para el mundo el preámbulo necesario al conocimiento de Cristo en la fe y en la Iglesia» (23).

Notemos la fuerte expresión de Juan Pablo II: el compromiso visible de los cristianos por la promoción del hombre, constituye, para nuestro mundo, el preámbulo, dice, e incluso el preámbulo necesario para el conocimiento de Cristo. Amar a los semejantes vuelve a ser el principio fundamental de toda sociabilidad justa y digna. Se impone, desde luego, amar a toda la humanidad; pero esto concretamente significa amar a los hermanos próximos. Juan Pablo II lo ha recordado claramente, haciendo notar que esta exigencia moral vale por todo

(22) *L'Osservatore Romano*, 1 de enero, 1970.

(23) *L'Osservatore Romano*, 13-14 de diciembre, 1982.

sistema y para toda ayuda organizada: «Y tampoco basta con reflexionar generosamente sobre el amor a la humanidad entera; hay que amar concretamente a los que el Evangelio llama prójimos, a los que están próximos y a los que uno se aproxima. No hay sistema social —aunque se crea basado en la justicia—, ni ayuda organizada —ciertamente necesaria—, que dispense al hombre de volverse con todo su corazón hacia sus semejantes» (24).

Nuestra tarea es, por tanto, actuar sobre las culturas, es decir, sobre las mentalidades y los comportamientos, invitando a los hombres de hoy a abrirse a los valores del espíritu y del amor. Con estas miras fue creado por Juan Pablo II, el 20 de mayo de 1982, el Consejo Pontificio para la Cultura, para promover el diálogo —considerado decisivo para nuestra época— entre la Iglesia y las culturas. El Papa recordó en esta ocasión hasta qué punto cultura, amor y desarrollo están íntimamente ligados. Escuchemos sus palabras: «¿No es el amor como una gran fuerza escondida en el corazón de las culturas para invitarlas a trascender su irremediable finitud, abriéndose hacia Aquél que es su Origen y su Término, y que les da un aumento de plenitud cuando se abren a su gracia?» (25). Ésta es la fuerza capaz de movilizar a todas las personas de buena voluntad para la transformación del mundo y el desarrollo de toda la familia humana. El Papa repetía en esta ocasión las enérgicas palabras que había pronunciado en Hiroshima el 25 de febrero de 1981: «La construcción de una humanidad

(24) Discurso a las Conferencias de San Vicente de Paúl. *L'Osservatore Romano*, 29 de abril, 1983.

(25) Carta autógrafa del Santo Padre al Cardenal Casaroli, creando el Consejo Pontificio para la Cultura. *L'Osservatore Romano*, 21-22 de mayo, 1982.

más justa o de una comunidad internacional más unida no es un simple sueño o un ideal vacío, es un imperativo moral, un deber sagrado que el hombre puede afrontar gracias a una nueva movilización de todos los recursos técnicos y culturales del hombre» (26).

Al término de esta exposición, vuelvo a pensar en la impresionante imagen de la caridad que San Pablo dibujó hace dos mil años, y me reafirmo en que ningún especialista de las relaciones sociales podría encontrar para nuestro tiempo una fórmula más atrayente y persuasiva del amor: «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; se fía siempre, espera siempre, aguanta siempre» (27). ¿Por qué no basar sobre este ideal de comportamiento social la sociedad fraterna que nuestro mundo espera?

(26) Carta del Santo Padre. *L'Osservatore Romano*, 21-22 de mayo, 1982.

(27) I Cor 13, 4-7.

PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA. CARIDAD POLÍTICA.

La dimensión social y política de la caridad.

«De este modo podemos ahora determinar con mayor precisión la relación que existe en la vida de la Iglesia entre el empeño por el orden justo del Estado y la sociedad, por un lado y, por otro, la actividad caritativa organizada. Ya se ha dicho que el establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política, es decir, de la razón auto-responsable. En esto, la tarea de la Iglesia es mediata, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo.

El deber inmediato de actuar en favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos. Como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pue-

den eximirse de la “multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común”. La misión de los fieles es, por tanto, configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos según las respectivas competencias y bajo su propia responsabilidad. Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como “caridad social”.

Las organizaciones caritativas de la Iglesia, sin embargo, son un opus proprium suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza. La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor» (DCE, 29).

PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA. CARIDAD POLÍTICA.*

Conferencia pronunciada en las Jornadas de Sensibilización
de Cáritas Diocesana de Salamanca (29-01-87)

FELIPE DUQUE**

INTRODUCCIÓN

La presencia de los católicos en la vida pública es hoy uno de los imperativos más urgentes en la Iglesia Española.

De una situación como la del período del Nacional Catolicismo, en la cual la vigencia y peso social de la Iglesia y de lo religioso, en general, tenía caracteres de «inflación», da la impresión de que se ha pasado en la actualidad a otra en la que el «factor religioso» no sólo tiene escaso espesor en la vida y trama social, sino que parece que se diluye en el tejido social como algo residual.

* N.º 44 de diciembre de 1987: «CÁRITAS Y LA PASTORAL SOCIAL».

** En el momento de la publicación, era Delegado Episcopal de Cáritas Española y Consejero Delegado en el consejo de redacción de Corintios XIII.

Contrasta esta situación con los datos que arrojan recientes estadísticas acerca de la religiosidad del pueblo español, que se confiesa mayoritariamente católico. ¿No sería lógico esperar que, aunque se haya producido un cambio radical en la forma de gobernabilidad del Estado y se haya implantado la democracia, la condición de creyentes debería alcanzar mayores cotas de vigencia en el comportamiento ético y social de los españoles?

Sin duda, el contraste incluye preguntas serias y complejas. No es mi propósito entrar a fondo en ellas. Sin embargo, ahora cabe interrogarse: ¿hasta qué punto caló en la conciencia personal y social de nuestro pueblo el sentido cristiano de la vida y sus exigencias sociales durante el largo período de «influencia social» de la Iglesia?

Es obvio que el planteamiento del problema a estas alturas se hace desde perspectivas conciliares de la justa autonomía de las realidades temporales. La vuelta al «Sacro Imperio», al «Altar y el Trono», al «maridaje entre la Iglesia y el Estado», no caben en las líneas maestras del Concilio Vaticano II, que en la Iglesia de España tiene su aplicación en los documentos de la Conferencia Episcopal ESPAÑOLA «La Iglesia y la comunidad política (1973)» y «Los católicos en la vida pública (1986)».

Sin embargo, un análisis en profundidad de las tendencias que se observan en la singladura actual del catolicismo español detecta la existencia de síntomas preocupantes. Indican que la doctrina y el mensaje del Concilio y de la Conferencia Episcopal no han penetrado de manera que configuren el ser y actuar de los católicos españoles en sus comportamientos sociales. En 1984 la Comisión Episcopal de Pastoral Social es-

cribía a este respecto: «Con enorme tristeza hemos de confesar que nos resulta sencillamente escandaloso el tener que oír de nuestras autoridades gubernativas, que todavía, en nuestro país, “uno de cada cuatro ciudadanos con obligación de tributar por el impuesto sobre la renta no declara a Hacienda...”. Sin entrar ahora en enjuiciar cada uno de los datos, lo menos que podemos decir acerca de la situación social que revelan es que seguimos fomentando una sociedad terriblemente in-solidaria e injusta».

Es posible que la propia Iglesia y su Magisterio Social tengan su parte de responsabilidad en que todavía hoy exista una conciencia fiscal excesivamente laxa como manifiestan esos comportamientos fraudulentos (Crisis Económica y Responsabilidad Moral, n. 3.4).

Este juicio de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, referido a las responsabilidades de los católicos ante la crisis Económica que padece el país, refleja el «pulso» y la temperatura del entramado social de nuestras comunidades cristianas y de nuestro pueblo. Apunta, a su vez, un problema grave para la Iglesia: ¿Ha sabido educar adecuadamente a los creyentes ante sus comportamientos sociales?

Por otra parte, es preciso reconocer y tener en cuenta los cambios profundos y acelerados que han tenido lugar en la realidad social de España en los últimos cincuenta años. Me refiero no solamente a los cambios políticos, sino, especialmente, al «ethos cultural y formas de vida» de los españoles. El «europeísmo», «la nueva cultura», con sus luces y sombras, ha marcado la identidad de nuestro pueblo. Si ciertamente ha supuesto la subida al «autobús» de la «modernidad» en lo que tiene de impulso y logro de libertad y promoción verdadera-

mente humanas, de otro lado, cabe la sospecha de que se ha operado en la conciencia del español un «desarraigo» de sus raíces profundas, una falta de actitud crítica constructiva ante la «avalancha» del progreso y una pérdida de valores fundamentales de la persona humana. Tales son el afán de poseer y el consumismo, la permisividad como pauta ética y, en general, la concepción de la vida como logro de satisfacciones materiales con la incidencia que lleva consigo en cuanto al valor y vigencia personal y social del «factor religioso».

Si quisiéramos trazar una semblanza del católico español en la vida pública de nuestro tiempo, tal vez se podría dibujar el siguiente cuadro: «Vive en la perplejidad, se refugia en sí mismo, acosado, amenazado por los desafíos del cambio, sometido a no pocas tentaciones. Socialmente, da la sensación de vivir en letargo. No sabe a que atenerse».

Es verdad que existen grupos minoritarios, concienciados en una u otra dirección. Pero su influencia en el colectivo social parece que no alcanza relieves considerables.

Es indudable, asimismo, que el esfuerzo de reflexión teológica y pastoral de estos años en España acerca de la dimensión social de la fe ha sido considerable, aunque, quizás, demasiado dependiente de prestamos foráneos. Sin embargo, parece que no se ha traducido en experiencias cuajadas y significativas en las comunidades cristianas en general.

¿Un cuadro con tonos pesimistas? No es esa la intención. Ni tampoco la realidad. Mas bien se trata de un tramo de la historia del catolicismo español, cuya singladura avanza hacia su propia identidad en el contexto azaroso de historia religiosa del país. Se dan, por una parte, atisbos valiosos, y, por otra, sombras que velan la imagen del creyente en la realidad social.

En todo caso, flota en el ambiente una conciencia de búsqueda de caminos y mediaciones adecuadas para que el «factor religioso» tenga su puesto y carta de ciudadanía justa en el contexto de la nueva realidad de la España actual.

A este respecto, vale la pena recordar aquellas palabras lúdicas de Juan Pablo II en su visita apostólica a España: «Es necesario que los católicos españoles sepáis recobrar el vigor pleno del espíritu, la valentía de una fe vivida, la lucidez evangélica iluminada por el amor profundo al hombre hermano. Para sacar de ahí fuerza renovada que os haga siempre infatigables creadores de dialogo y promotores de justicia, alentadores de cultura y elevación humana y moral del pueblo. En un clima de respetuosa convivencia con otras legítimas opciones, mientras exijís el justo respeto de las vuestras» (31-11-82).

Se trata, pues, de un problema que la Iglesia de España no puede aplazar ni contemplar pasivamente.

Cáritas Diocesana de Salamanca ha tenido el acierto de encarar abiertamente la situación desde el análisis global de unos de los problemas mas graves de la España de hoy: el paro. No bastan los análisis sociológicos de la realidad del desempleo. Tampoco el reto y la respuesta de las ideologías. Asistimos al crepúsculo de las mismas. Es la Utopía como fuerza dinámica y forma de vida transformadora de la realidad, a través de las oportunas y adecuadas mediaciones, el motor y cauce para generar y hacer llegar la energía liberadora a las realidades históricas y sociales.

El problema del paro encubre interrogantes profundos. Mas allá de la realidad sangrante de los tres millones de parados, esta lo que Cáritas Diocesana de Barcelona ha llamado

«la cara oculta del paro»: el drama humano de miles de familias y de personas y la revelación de un tejido social terriblemente insolidario, como ha denunciado la Comisión Episcopal de Pastoral Social. Solamente la «Utopía encarnada» es capaz de transformar esa cruda realidad, en el fondo de las conciencias, y en la urdimbre de los mecanismos sociales. Impulsa un cambio de valores que harán posible la conversión solidaria del hombre y la organización justa y fraternal de una sociedad que ha generado un residuo social de tales . dimensiones.

La conexión entre fe cristiana y vigencia social y, por tanto, la presencia de los católicos en la vida pública, tiene una estrecha relación con los problemas de fondo que laten en el fenómeno del paro. En última instancia, lo que está en juego es el hombre y la naturaleza misma de la sociedad. El desafío se dirige a la fe cristiana y su capacidad redentora y liberadora del hombre. «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 ya que no ha sido dado bajo el cielo a la Humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse» (GS, 10).

Para que sea creíble esa «Utopía», el Sínodo 71 sobre la justicia en el mundo recordó a los creyentes: «Si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo».

Cáritas quiere recordar esta llamada a todos cuantos se preocupan por la suerte del hombre, en especial de los pobres. Desde esta perspectiva se aborda el tema de mi conferencia en el conjunto de las Jornadas de Sensibilización organizadas por Cáritas Diocesana de Salamanca.

I. EL COMPROMISO SOCIAL Y LAS TENTACIONES DE LOS CREYENTES

Como la Iglesia, los creyentes caminan fortalecidos «con la virtud de su Señor resucitado, para triunfar con paciencia y caridad de sus aflicciones y dificultades» (LG 8).

Ante los desafíos sociales del presente, y, en concreto, ante la «calamidad social» (Laborem Exercens, n. 8) del paro, los católicos españoles están tentados, entre otras, de tres tentaciones (cf. Los católicos en la vida pública, n. 91-94).

I.1. Individualismo ético y privatización de la fe

Los críticos de la sociedad ESPAÑOLA coinciden en que el colectivo español, en general, está asentado en sus comportamientos sobre un fondo ético de corte individualista (cf. Felipe Duque, *Insolidaridad y pobreza*, en CORINTIOS XIII, n. 39-40, 1986, p. 77-113).

Salvador de Madariaga habla de la «insolidaridad del ibero» (cf. España. *Ensayo de historia contemporánea*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 298-299). Esta «forma de vida» arranca y hunde sus raíces —como afirma el autor— en el individualismo, tan fuerte que le hace rehuir todas las formas de cooperación social como mecanismo de defensa de la propia libertad (ibíd., p. 28).

Un análisis somero de la realidad actual nos mostraría fácilmente el arraigo y presencia en el tejido social de nuestro pueblo de esta «pauta de vida» individualista.

La citada declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social hace un diagnóstico certero: «En una situación social en

la que uno de cada tres españoles esta abocado a condiciones económicas humana y socialmente desesperantes... Nos sentimos en la obligación moral de hacer un llamamiento a todos para que se corrijan determinadas actitudes insolidarias como estas:

- a) La de aquellos que tratan de ignorar la realidad de la crisis Económica, sus causas y sus efectos. Son los que piensan que en una sociedad competitiva cada uno debe luchar por sus propios intereses. Lo que suceda a los demás es preferible ignorarlo, pues no cabemos todos en el mismo barco. En realidad, se trata de una actitud de autodefensa, egoísta, defensora exclusivamente de las propias rentas y el propio nivel de vida a costa de los demás, como si no existieran unos vínculos humanos, que nos obligan a compartir y resolver solidariamente las interrelaciones de la crisis» (n. 2).

Todo ello aboca a una conclusión: la educación cívica y social de los españoles es débil, por no decir nula, en su conjunto. En este «estrato ético» no es extraño que arraiguen comportamientos egoístas. Los problemas sociales encuentran difícil solución por la vía del entendimiento y la negociación. Se producen, consiguientemente, las situaciones violentas y la «lucha de clases».

¿Qué incidencia tiene en la experiencia de la fe cristiana este panorama ético? No poco.

No solamente, en buena parte, por razones de formación teológica y catequética de los creyentes, sino por su proclividad al individualismo, el «discurso cristiano» de la fe se mueve en las coordenadas de la «privatización» en amplios sectores

del catolicismo español. Después de 20 años de experiencia postconciliar, entre nosotros no ha calado aún suficientemente el núcleo personal, comunitario y social de la fe cristiana. La visión y experiencia de la Iglesia de no pocos creyentes aún está anclada en modelos inadecuados de la fe de la Iglesia. A modo de ejemplo, fijémonos como todavía existe una fuerte resistencia a practicar la caridad de una manera organizada tal como lo indica la Iglesia. ¿No cuesta mucho organizar en las comunidades cristianas, en las parroquias, una Cáritas eficaz? El fiel prefiere «dar limosna». ¿Que subyace detrás de todo esto, sin que en ningún modo juzguemos intenciones? La ausencia de una vivencia de la dimensión comunitaria de la fe. Se vive «privadamente». Se detecta aquí «el individualismo cristiano». Más aún y más grave: con frecuencia se da por caridad lo que se debe por justicia, en contra de lo que dice el Concilio (cf. *Decreto sobre Apostolado Seglar*, n. 8).

Este modelo de experiencia de la fe se da con frecuencia entre cristianos clasificados políticamente como «de derechas».

No es raro que «echen la culpa» de la situación de inclemencia en la que parece vivir la Iglesia en España a «los obispos y a los curas», que «ya no hablan de Dios» y «son cobardes» ante las fuerzas sociales que no favorecen a la Iglesia y a los católicos.

Hay que recordarles la enseñanza de la Conferencia Episcopal: «Ante tales situaciones, no debemos caer en la tentación de la nostalgia ni del revanchismo. El verdadero camino consiste en buscar con serenidad cual debe ser nuestra respuesta como cristianos para que las generaciones futuras puedan seguir creyendo en Dios y encuentren en Él y en la mo-

ral cristiana la referencia segura y verdadera» («Los católicos en la vida publica», n. 92; conviene leer también el 40). Si queremos dar pasos eficaces hacia la formación de una Iglesia y unas comunidades cristianas con una experiencia de la fe y de la Utopía cristiana integral, la primera tarea, y urgente, es la erradicación del «individualismo ético» y la «privatización de la fe».

Los historiadores de los movimientos sociales apuntan que una de las lacras del catolicismo español es su escaso compromiso social. ¿Nos hemos preguntado seriamente como se explica que nuestros templos estén normalmente llenos de fieles en la Misa dominical y que no se corresponda su dinamismo en el compromiso con los problemas sociales?

1.2. Compromiso social y «horizontalismo» de la fe

Si la tentación anterior podríamos denominarla como incoherente «verticalismo» de la fe (puede hablarse y debe hablarse de un autentico verticalismo de la experiencia de Dios con todas sus implicaciones, aunque no entro ahora en ello; cf. I. Congar, *Caminos del Dios vivo*, Estela, Barcelona, 1964), se ha dado y se da un ambiguo e incoherente «horizontalismo» de la experiencia de la fe de la Iglesia entre nosotros.

Me refiero a dos tendencias, principalmente:

1.2.1. Una es aquella en la que, tratando de adaptar la fe a la «nueva cultura» y a los problemas sociales de nuestro tiempo, se hace una «relectura» de la palabra y de la identidad de la Iglesia en la que «el dato cultural y social» se convierte

en clave de interpretación determinante del sentido auténtico de dicha lectura. O, al menos, dicha clave es ambigua e incoherente.

Otra tendencia es la del creyente que procede con una actitud pragmática. Es decir, ante los retos de la situación actual que vive el país, se acomoda acriticamente y establece un compromiso entre la realidad que vive y su fe. Si en épocas anteriores la Iglesia se acomodó a la situación y dio lugar al llamado nacional catolicismo, ¿por que no se puede hoy proceder del mismo modo y acomodarse al ambiente dominante política, económica y socialmente? ¿Alguien ha hablado de la tentación del católico español de instalarse en un social catolicismo (socialista)?

La primera, más bien, se da en círculos minoritarios influyentes en su radio propio de acción y con eco en la opinión pública y en los medios de comunicación social de amplia audiencia en el país.

Si bien es verdad que el intento es noble teológica y pastoralmente, no es menos cierto que se mueven en la ambigüedad con el riesgo de distorsionar el genuino sentido de la fe de la Iglesia. Si supone un esfuerzo de «aggiornamento» de la Iglesia en España, no se debería olvidar su dependencia excesiva de modelos teológico-pastorales propios de otros entornos culturales y que: «Una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aun plenamente percibida. Pero para que esta reflexión teológica sea verdaderamente una lectura de la Escritura y no una proyección sobre la palabra de Dios de un significado que

no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que el parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma» (cf. «Libertad Cristiana y Liberación», *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, n. 70).

1.2.2. La segunda tentación parece que esta bastante extendida. Por lo menos de manera difusa, si no con lucidez.

Es un hecho que una buena parte de los católicos españoles han dado su voto al partido socialista en el poder:

también lo es que gran parte de los militantes del partido se confiesan católicos. No se ha estudiado convenientemente este fenómeno. Merecería la pena hacerlo en serio. De momento, valgan estas reflexiones. Por de pronto, se observa que se ha dado un cambio en la mentalidad de los católicos. Tradicionalmente, «ser católico» equivalía a «ser de derechas». El cliché se ha roto.

Ahora bien, puede y debe preguntarse si los católicos de este círculo han hecho una reflexión y discernimiento lúcido sobre los problemas que subyacen todavía entre nosotros en esa «nueva postura».

Como dijimos al hablar de la primera tentación, el «factor religioso» quedaba encerrado en el área de la «privatización». ¿No ocurre lo mismo en las circunstancias actuales, en la segunda tentación?

También habría que recordar a este sector la advertencia de la Conferencia Episcopal: «No faltan tampoco quienes consideran que la aconfesionalidad del Estado y el reconocimiento de la legítima autonomía de las actividades seculares del hombre, exigen eliminar cualquier intervención de la Iglesia o

de los católicos, inspirada por la fe, en los diversos campos de la vida pública. Cualquier actuación de esta naturaleza es descalificada y rechazada como una vuelta a viejos esquemas confesionales y clericales. La recta comprensión de la salvación en Jesucristo individual y social del hombre y de la enseñanza de la Iglesia en relación con los problemas sociales obliga a ver las cosas de otra manera» («Los católicos en la vida pública», n. 41).

Es sabido que el proyecto de hombre y de sociedad que incluye el poder dominante relega la religión a la esfera de lo «privado». En consecuencia, se producen esas interpretaciones a las que hace referencia el texto episcopal.

1.3. Pasividad y exigencias sociales de la fe

La declaración de la Comisión Episcopal a la que venimos haciendo referencia apunta otra de las tentaciones de los españoles en general y de los católicos ante la crisis Económica y social que soporta el país (cf. n. 5): La pasividad y el fatalismo.

Es conocida la existencia de ocho millones de pobres, a distintos niveles, en la España de hoy. Este dato escalofriante ha sido puesto de relieve por recientes estudios de Cáritas Española (cf. «Pobreza y marginación en España», *Documentación Social*, 1984).

El problema reviste tales caracteres, que la gente de la calle se pregunta: ¿Qué podemos hacer nosotros? Desborda nuestras posibilidades. Y se encoge de hombros, y o remite el asunto al gobierno o acepta esta cruda realidad como

algo inevitable y fatalista. La pasividad se convierte en actitud ética.

Lo mismo se podría decir en cuanto a los tres millones de parados.

La declaración sale al paso de esta tentación. Recomiendo vivamente la lectura de este documento, en el cual se acentúa la necesidad de abrir brecha a este círculo «senequista» (muy propio de la tradición española), mediante una toma de conciencia solidaria, cuyo dinamismo exige que todos, cada uno a su nivel, arrime el hombro para dar salida a la crisis.

2. FEY COMPROMISO SOCIAL

No quiere decir que las tres actitudes apuntadas anteriormente sean las únicas. Creemos que sintetizan de algún modo «el pulso» de los españoles, y de los católicos en concreto, ante las exigencias sociales de la fe.

El Magisterio social de la Iglesia española de estos últimos años se ha esforzado en iluminar esta situación en su trilogía de documentos: «Testigos del Dios vivo», «Constructores de la paz» y «Los católicos en la vida pública». Las Comisiones Episcopales han hecho públicos otros documentos en los que se aplican las enseñanzas de la Iglesia contenidas en dicha trilogía. Tales son: la mencionada declaración, y «Las Comunidades Cristianas y las prisiones», «Ante las elecciones sindicales» y «Por una justa Ley de Extranjería», todas las de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

El documento «Los católicos en la vida pública» es como el Breviario de los católicos para afrontar y desarrollar en la España actual las relaciones de la fe y la vida pública.

Su estudio es imprescindible para todas las comunidades cristianas, a fin de que, a su luz, broten iniciativas concretas y programas de acción social en conformidad con la Doctrina Social de la Iglesia.

Si quisiéramos condensar brevemente el núcleo de la fundamentación de las relaciones entre la fe y la vida pública en el documento, tal vez podría intentarse hacerlo así:

El destinatario de la salvación de Dios en Jesucristo es el hombre, todo el hombre, la persona humana con todas sus dimensiones individuales y sociales (cf. n. 42-53). La fe exige que todas las realidades temporales, cuyo vértice es el hombre, la persona humana, se salven: «Por su participación en el Misterio Pascual, es decir, por un proceso de muerte al pecado y de renovación; pero cuando entra la salvación de Cristo en las realidades temporales, confirmándolas, curándolas, llenándolas de sentido y de vida en Él, no entra en ellas como en realidades extrañas. Aun con su ser, valor y leyes propios, el mundo secular es de Cristo, a Él le está destinado» (n. 46).

La separación entre fe y vida, fe y realidades temporales es artificial. De ahí que el Concilio Vaticano II se dirija severamente a los creyentes: «El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo, falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (GS n. 43).

Una experiencia coherente e integral de la fe, necesariamente rompe el círculo de la privatización, el «verticalismo» y el «horizontalismo». No caben en la vida cristiana tales actitudes.

Por otra parte, la esperanza cristiana de la vida futura espera segura de «otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en

que tiene su morada la justicia» (2 Petr 3,13): «No mengua, sino que aviva en el cristiano su interés y compromiso en llevar adelante el proceso humano e histórico de la humanización del hombre» (ibíd. n. 51).

En torno a este eje anuda el documento todo el entramado de las exigencias sociales de la fe.

Y transformandolo en pautas éticas de comportamientos, afirma: «La concreta realidad humana integra dimensiones sociales y personales. No se puede, por tanto, interpretar en términos de bondad y de maldad ética, de gracia y de pecado, únicamente el interior de las intenciones o los comportamientos de la conducta individual. también los hechos, las realidades, como todo lo humano, debe ser interpretado bajo categorías éticas, religiosas y cristianas» (n. 55).

A partir de «esta piedra ética», el documento desarrolla y aplica a las diversas realidades sociales la línea de fuerza de la salvación cristiana.

No es nuestro intento bajar a analizar cada una de ellas. Tampoco lo requiere la finalidad de este ciclo de sensibilización.

3. CARIDAD POLÍTICA

¿Quiere decir que todo cuanto llevamos dicho conduce al católico español a «tocar las campanas a rebato» y organizar la vida social del país de acuerdo con modelos ya periclitados? Con toda claridad rechaza el documento esta «vuelta a la restauración»; «este señorío de Cristo en el mundo y en la historia, en el ámbito privado y público de la vida del hombre, no

significa una subordinación del mundo “profano” a la Iglesia» (n. 49).

Justo es reconocer que, deudores de ciertas formas de experiencias de la fe, que ya hemos examinado, algunos sectores cristianos aún viven con esa «nostalgia». Se manifiesta, por ejemplo, ya cada vez menos, en los períodos electorales, en los cuales en ciertos círculos se «echa la culpa a los curas» de que no haya un «partido católico» animado y promovido por la Iglesia.

El documento ha dado en la diana para resolver este problema. Ni asociacionismo político «confesional» como tal, ni meramente «laico», en el sentido de excluir el influjo de los valores cristianos, sino «asociacionismo de inspiración cristiana», que «no excluye la libertad de opción de los católicos en el ámbito de las realidades temporales, y, más en concreto, en el de las diferentes asociaciones. Más aún, es ésta una exigencia que deriva de la comprensión cristiana del hombre y de la sociedad» (n. 131).

Como dije al comienzo de esta conferencia, el tenía, aunque se hayan expuesto las líneas maestras que incluye, se aborda desde la perspectiva de Cáritas.

¿Cómo se concreta el binomio fe y compromiso social en la órbita de Cáritas? La respuesta es: mediante la caridad política.

3.1. Cáritas ¿o «las Cáritas»?

A primera vista parece algo extraño que se pueda aplicar a la realidad de Cáritas un concepto como el de caridad política.

La percepción que tiene a menudo la gente es que una institución como Cáritas lo que tiene que hacer es aliviar los sufrimientos de los pobres mediante las «limosnas» y tratar de resolver sus necesidades inmediatas. La frase acunada por el vulgo es reveladora: «He estado en las Cáritas (con acento en la i) y me han dado un vale y una manta». Y ahí termina su misión.

Y no es que no sea función propia y esencial de Cáritas «socorrer al necesitado». Es una de las obras de misericordia. Pero reducirla a esa dimensión es desnaturalizar su identidad. No se trata de «las Cáritas», sino de Cáritas. Es decir, de un ministerio o servicio eclesial mediante el cual debe llegar la fuerza de la salvación cristiana integral al hombre pobre y marginado. O de otro modo, la misma asistencia o socorro al necesitado hay que plantearlo —como dijo Juan Pablo II a Cáritas Internacional— en términos de promoción. «En todo caso, es necesario mirar las cosas en términos de promoción humana. La ayuda inmediata, la asistencia a personas y pueblos víctimas de calamidades, tienen su lugar; son expresiones, siempre necesarias, de la caridad, que no espera y que valora a cada persona, a cada vida humana, como el buen samaritano; no se las puede dejar de lado, oponiéndoles como lo único importante las ayudas a largo plazo, las medidas preventivas, la erradicación de las causas de los males, la implantación de estructuras sociales, la acción por la justicia todo ello es necesario, como se os ha dicho a menudo» (A la XII Asamblea Internacional, cf. *Corintios XIII*, n. 30, pp. 237-42).

¿Quiere esto decir que en la «práctica de la caridad», afrontar las causas sociales y estructurales es algo secundario? En modo alguno. «Sin embargo —prosigue el Papa—, incluso a nivel de asistencia, la perspectiva del desarrollo no debe fal-

tar nunca. Sois bien conscientes de que es necesario evitar que las personas y grupos sociales reciban únicamente asistencia. Más bien es necesario ayudarles a que tomen en sus manos su propio destino, su vida, su familia, en la medida de lo posible; y despertar también la opinión pública, las instituciones afectadas, los cuerpos intermedios y las instancias del Estado, para que tomen sus propias responsabilidades sociales. Por lo demás, la promoción no se refiere sólo a la alimentación, al techo o a la salud, sino al hombre entero» (ibíd.).

Esta imagen de Cáritas puede tener y tiene credibilidad en un mundo como el nuestro, consciente de la dignidad, libertad y derechos del hombre. Por eso el Sínodo Extraordinario sobre el vigésimo aniversario del Concilio Vaticano II señaló como línea y contenido fundamental de la «opción preferencial por los pobres» en la Iglesia: «Denunciar, de manera profética, toda forma de pobreza y de opresión, y defender y fomentar en todas partes los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana» (relación final, D. n. 6).

La «práctica de la caridad cristiana», por tanto, no puede reducirse a la mera benevolencia o beneficencia. Cuando se practica de este modo se la mutila. «Si la caridad significa un movimiento sólo del corazón humano o la ayuda prestada por pura benevolencia, no se puede armonizar con los derechos humanos. Pero esta interpretación es una deformación de amor de Cristo Redentor» (Juan Pablo II, «A la Comisión teológica Internacional», 5-XII-83).

De todo ello se desprende que «la utopía de Cáritas» contiene y transmite una fuerza transformadora de la persona del pobre y marginado, que alcanza directamente no sólo a la carencia como tal que padecen los afectados, sino al fondo

mismo de su personalidad, a fin de que dinamicen todas sus capacidades personales y puedan ser ellos mismos quienes afronten su Liberación, tanto a nivel personal como social» (cf. Felipe Duque, *Cáritas y los marginados. Notas para una teología de Cáritas*, en *Corintios XIII*, n. 13-14, pp. 99-117).

Por último —y sin pretender ofrecer toda una visión completa de la teología de Cáritas—, destacar como la acción liberadora de Cáritas no es algo al margen de la comunidad cristiana, sino un servicio que brota directamente de ella. Los agentes o animadores de Cáritas no actúan a título personal, sino en nombre de la comunidad cristiana. Toda la comunidad, animada y penetrada por el Mandamiento Nuevo (el amor fraterno y solidario) se mueve hacia el pobre y comparte su suerte. Para realizar este compartir nace en su seno un servicio organizado: Cáritas. En esta perspectiva, no hay duda de que puede hablarse de Cáritas y la caridad política.

3.2. Identidad de la caridad política

En «Los católicos en la vida pública» es descrita como «un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y fraterno con especial atención a las necesidades de los mas pobres» (n. 61).

3.2.1. Evolución histórica

Demos una breve explicación. En primer lugar, ya es una novedad que en un documento episcopal de este rango aparezca

esa dimensión de la caridad cristiana. En los círculos teológicos, esta faceta de la caridad se asocia a la teología política y de la Liberación. Metz habla de la «capacidad de crítica social-política de la fe, de la esperanza y del amor cristiano» (cf. J. B. Metz: La responsabilidad de la comunidad cristiana ante el futuro, en varios, «La nueva comunidad», Salamanca, 1970, p. 277).

L. Boff escribe: «La justicia que Él predicó (en el Sermón de la Montaña) no supone la consagración o legitimación de *statu quo* social levantado sobre la discriminación entre los hombres. Él anuncia una igualdad fundamental: todos son signos de amor. ¿Quién es mi prójimo? He ahí una pregunta equivocada que no debe hacerse. Todos son prójimo de cada uno. De ahí que la predicación del amor universal representa una crisis permanente para cualquier sistema social o eclesiástico» (*Jesucristo y la Liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp. 102).

La coincidencia con una determinada escuela teológica no quiere decir que el texto episcopal acepte sin más —o rechace— dicha escuela. No tiene otro alcance que el de asumir algo que estima valioso y enriquecedor y lo incorpora al «magisterio ordinario». Recordemos cómo algo similar ha ocurrido con la clave «Liberación». La *Evangelii Nuntiandi* la incorpora y ha pasado ya a ser usual en el lenguaje del Magisterio.

Pío XI ya utilizó el binomio «caridad política» («A los estudiantes católicos», 1934).

Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI hablan de «caridad social»; Juan Pablo II, de «amor social») (cf. *Redemptor Hominis*, *passim*).

Sería interesante profundizar en el sentido que tiene el apelativo social en cada uno de los Papas aplicado a la caridad. podría decirse que hay una Evolución gradual hasta que se lle-

ga a lo que hoy entendemos por caridad política. Se pueden distinguir tres fases:

- 1.º Lo social serían las «obras asistenciales» de la Iglesia para socorrer los sufrimientos y miserias de los hombres. Aún no se ha establecido en el «discurso cristiano de la caridad» una relación directa entre «amor al prójimo y justicia». Indirecta, sí, como es natural.
- 2.º La Iglesia, que a través de los siglos ha sido creadora e inspiradora de obras caritativas que han remediado sufrimientos y miserias de todo género, está hoy descubriendo su propia responsabilidad en un campo más vasto que el del socorro. Véanse, por ejemplo, en las encíclicas *Pacem in Tenis* y *Mater et Magistra*, la lucha promovida por el Consejo Ecuménico de las Iglesias contra el racismo, la «apelación a la Iglesia de los pobres», el problema de la «promoción humana», que en «Cristo vivificador» (Jn 15,5) ponen de manifiesto la preocupación porque el hombre acceda a una nueva dimensión que le conceda la verdadera dignidad» (M. Sbaffi, Carita, en «Nuevo Dizionario di Spiritualita», Ed. Paoline, Roma, 1979).
- 3.º En el Magisterio reciente (Pablo VI, Juan Pablo II) se habla de «Liberación integral del hombre y caridad liberadora» (*Evangelii Nuntiandi*). En la que podría llamarse la carta magna de la caridad cristiana, la encíclica *Di-ves in Misericordia*, dice: «El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el amor misericordioso, que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio» (n. 14).

Como puede apreciarse, se opera una evolución progresiva. Paulatinamente, en la comprensión de la caridad va entrando la justicia, como elemento integrante de una caridad liberadora del hombre. Sin que por ello se confundan o identifiquen sin más ambas virtudes. En *Dives in Misericordia* se matiza cuál es la naturaleza de cada una y su interacción mutua.

Más allá de las opciones de las Escuelas Teológicas y sin identificarse con ellas, puede afirmarse que el Magisterio ha incorporado a la comprensión del contenido objetivo de la caridad todo cuanto incluye la dignidad y promoción de la persona humana.

3.2.2. Raíz y sentido de la «caridad política»

En esta línea se comprende lo que se quiere decir cuando habla el documento de «caridad política».

Es evidente que no tiene resonancias de «opción política concreta». Por ejemplo, que el ejercicio de la caridad cristiana exigiese identificarse con el programa y la estrategia de Alianza Popular o del PSOE. O que retornando a «la restauración» no llevase consigo la exigencia de «partido católico».

En el número 60 se expresa claramente la raíz y el sentido del apelativo «política», aplicado a la «caridad cristiana».

Raíz. En consonancia con el núcleo de la fundamentación de las relaciones entre fe y compromiso social (cf. II de esta conferencia), se extraen las consecuencias de la misma: la salvación cristiana alcanza a la persona humana y a todo lo creado. Por consiguiente, cuanto afecta a la dignidad y promoción integral de la persona en su dimensión individual, comunitaria,

social e histórica queda incluido en la órbita de la fe, la esperanza y la caridad. Por eso dice: «La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aún política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y Salvador del hombre y de la creación entera». Adviértase el inciso, «y aún política». Se ve la preocupación por no dejar la puerta abierta a una interpretación del concepto «político» en tanto que opción concreta. Y, por otra parte, se quiere dar el paso a «aceptar» este nuevo rostro de la caridad, con el fin de que sea «recibido» en la comunidad cristiana sin recelos.

Sentido. «Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualiza en la persecución del bien común de la sociedad» (n. 60).

La mediación por la que el hombre introduce en el ámbito ético de su perfección y promoción integral «lo social», es lo que comúnmente llamamos «política». Es decir, «los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de la propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a procurar mejor el bien común... (que) ... abarca el conjunto de aquellas condiciones de la vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud su propia perfección» (GS n. 74).

3.2.3. Un «acto de amor»

«La política» incluye dos aspectos: uno objetivo y otro subjetivo. Lo indica el texto conciliar citado. El primero abarca

lo que se denomina «bien común»: «El conjunto de aquellas condiciones...». El segundo: la acción dinámica y solidaria de las personas que integran dicha comunidad política para conseguir ese bien común: «Todos conjuguen a diario sus energías...».

Ambos aspectos forman una «unidad ética, moral, cristiana». Su valor no está configurado por el «beneficio propio», sino por «el sentido de responsabilidad y de servicio al bien común» (GS n. 75). El acto político, pues, es el ejercicio de la libertad personal de todos cuantos integran la sociedad al servicio de todos con el fin de que todos y cada uno puedan lograr su propia perfección, incorporando solidariamente cuantos aspectos sociales concurren a su desarrollo y promoción integral. Es un «acto de autodonación» a los demás, que a su vez revierte en favor de la libertad de cada uno de los que constituyen el conjunto de la comunidad. Es, en último término, «un acto de amor» —*bonum est difusivum sui*— por el que la persona libre da su propia libertad para que, ejerciéndola solidariamente, ayude a los demás a conseguir su auto-realización humana integral.

Se trata, por tanto, de un compromiso de la libertad personal para el servicio del bien común. Dicho compromiso nace del amor a los demás, en virtud de la naturaleza social del hombre y de la solidaridad que intrínsecamente les une y traba entre sí.

A la luz de estas reflexiones se comprende la justeza y precisión ética de la descripción que el documento «Los católicos en la vida pública» da de la caridad política.

No obstante, con lo dicho no se agota cuanto contiene en el contexto del documento.

3.2.4. *Vidateologal*

En efecto, el texto episcopal une y relaciona la caridad política con la vida teologal del cristiano.

Me parece que el tema es de tal importancia que bien merece le dediquemos algunas reflexiones.

Ya hemos hecho la distinción entre política entendida como opción concreta y como «bien común». Aun a riesgo de ser reiterativos, quede claro que el documento directa y formalmente se refiere al «bien común» en general. Pero no excluye la primera. Más aún, no puede ni debe excluirla. A la hora de la consecución concreta del bien común, hay que optar por caminos concretos que lo hagan posible. Éstos pueden ser plurales y cada uno de ellos constituye «una opción política concreta». Siempre que estas opciones incluyan en sus programas la promoción y defensa integral de la persona humana y el bien común de la sociedad pueden ser considerados como un servicio, fruto del amor a los demás. Desde el momento en que en sus ofertas a la sociedad se quiebre algún derecho fundamental del hombre (por ejemplo, el derecho a la vida y una vida digna en su desarrollo humano y social) ya no estaríamos en el campo del «bien común», sino de las «ideologías», que, en el fondo, sirven a intereses de grupos de uno u otro signo. En último término, a «integristas».

Esta «ideologización» de las opciones políticas concretas (a ello hace referencia el n. 62 del documento) es lo que ha hecho que en las sociedades contemporáneas el «quehacer político» esté devaluado. Y que, aunque en las democracias a la hora de los períodos electorales los ciudadanos concu-

rran a las elecciones, en la vida real se desentienden de «la política y de los políticos». Son dos mundos paralelos. O lo que es peor, «se consideran engañados por los que, en teoría, son sus representantes en la búsqueda del bien común de todos». Lo más grave es que tras esta realidad se esconde algo muy serio: la participación real solidaria de los ciudadanos a la consecución del bien común, que es «la iniciativa social», está «secuestrada» en manos de opciones políticas ideologizadas. Una «inflación política» de este género invade el ambiente social y los ciudadanos abdican de sus responsabilidades de cara al bien común. Por desgracia, creemos puede afirmarse que ésta es la triste realidad española hoy.

En un clima dominado por este «secuestro de la iniciativa social», ¿cómo se puede hablar de caridad política?

3.2.5. *¿Animación sociocultural?*

Si en un tiempo se dio pie a entender la caridad como mero alivio y socorro, ¿no se corre ahora el riesgo de entenderla como «mero servicio social» y «canal de políticas sociales» en un estado de bienestar social?

Razón de más para que destaquemos la importancia de las claves del dinamismo ético y cristiano de la caridad política.

Hunde sus raíces en la «vida teológica» del creyente. O lo que es lo mismo: la persona humana, redimida y liberada por la acción salvífica del Misterio Pascual, es incorporada a la «vida divina» y refiere y orienta todas las realidades personales, sociales, históricas, cósmicas hacia su origen y fin último, sin

merma del dinamismo propio de cada una de ellas, complementándose, sin confundirse ambos movimientos en la unidad orgánica de la existencia cristiana.

La fe, la esperanza y la caridad son «tres modos fundamentales por medio de los cuales el hombre responde a la autocomunicación gratuita de Dios en su vida divina. En esta respuesta el fondo personal y experiencial del hombre es orientado hacia su «más profundo centro» (Dios), y esta orientación se inserta en el mismo fondo personal y experiencial, trascendiendolo continuamente hacia el Absoluto, en los tres momentos fundamentales de la persona humana: el conocimiento (fe), la confianza (esperanza), el amor (caridad) (cf. V.Thular, *Lessico di spiritualita: Virtù teologali e cardinali*, Queriniana, Brescia, 1973).

A su vez, se produce en el dinamismo de la personalidad humana un movimiento inmanente de la orientación hacia el Absoluto, mediante la presencia personificada de las virtudes teologales en las virtudes cardinales. Éstas son las que rigen directamente las relaciones interhumanas del hombre. Su alma es la fe, la esperanza y la caridad. La vida teologal incluye simultáneamente la experiencia de Dios y de todo lo humano, de todo lo creado. Exige, por la fuerza de la caridad, que engloba a la fe y la esperanza pues es «la forma de todas las virtudes» (Tomas de Aquino), de insertar en la órbita de la dimensión ética y cristiana toda realidad humana, personal y comunitaria, social, histórica.

En un tiempo como el nuestro en que la tentación de «secularizar» a la caridad puede ser muy real, no está de más recordar la trama del «discurso cristiano de la caridad política». Advirtiendo que el intento de explicación responde a la visión

clásica de las virtudes, en la cual parece que se mueve el documento.

3.3. Características de la caridad política

Una vez que se ha fijado su identidad, origen y sentido, el documento pasa a presentar algunas características fundamentales de la caridad política.

En primer lugar, señala algunos aspectos que no son propios de la misma.

3.3.1. No basta la justicia

«Con lo que entendemos por “caridad política” no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo» (n. 61).

El texto está muy matizado. ¿Qué entraña esta afirmación? Creemos que apunta a un problema actual y, a la vez, recoge precisiones recientes del Magisterio pontificio.

El problema real no es otro que la ambigüedad o el peligro de reduccionismo de la «caridad cristiana» a la justicia. La conciencia cristiana hoy es muy sensible a las injusticias que padece la humanidad y a la necesidad de que la justicia se imponga en el mundo.

Ocurre a menudo que cuando se trata de dar un viraje de una orientación a otra se hace con la «ley del péndulo». Es decir, se pasa de un extremo a otro igual. «Las luchas por la justicia», en ocasiones, han oscurecido, tal vez desnaturalizado,

el verdadero rostro de la caridad cristiana. Al tratar de dismantelar inadecuadas (o falsas) imágenes de la «caridad» se ha puesto el acento en la justicia, de tal forma que no brilla en ella el sentido y el marco cristiano de la misma. La verdadera y eficaz caridad se la reduce a mera justicia en algunos movimientos liberadores. Bien es verdad que asistimos al proceso del nacimiento de estos movimientos en la Iglesia y es comprensible que caminen entre luces y sombras hasta que se decanten y encuentren con lucidez su identidad genuinamente cristiana.

De ahí, fácilmente, se ha pasado a concebir y contemplar «la salvación cristiana» en clave de justicia social, sin referencia escatológica. Consiguientemente, «el amor cristiano» no sería otra cosa que justicia interhumana.

Por eso habla el documento de «suplir las deficiencias de la justicia no basta la justicia». Es precisamente lo que expone Juan Pablo II en su carta magna de la caridad cristiana, *Dives in Misericordia*, en la cual sintetiza, coherentemente, el adecuado planteamiento: «El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el amor misericordioso, que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio» (n. 14) (cf. Sínodo 71: «La justicia en el mundo de hoy»).

Además, cuando afirma que «en ocasiones es necesario suplir las deficiencias de la justicia» implícitamente se está refiriendo al problema tan discutido, artificialmente con frecuencia, de los «socorros inmediatos». ¿Tiene sentido en nuestro tiempo, de libertad y justicia, de derechos humanos, practicar la asistencia caritativa? ¿No hay que ir a las causas de tales si-

tuaciones? Qué duda cabe. Pero la cruda realidad es que los hambrientos, los sin techo, etcétera, no pueden esperar a que se pongan en marcha «estructuras justas» en las que no quepan esas carencias. Otro problema es cómo deba hacerse u orientarse esa asistencia.

3.3.2. *No encubrir injusticias*

«Ni mucho menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raíces de dominación o explotación.»

Al menos, dos matices es preciso resaltar en esta afirmación. El primero es dialéctico: pretende dar respuesta a quienes, como los maestros de la sospecha (marxismo), entre otros, achacan al cristianismo «el pecado social» de querer solucionar los problemas sociales del hombre en clave alienadora del hombre, mediante una esperanza de liberación extrahumana (antihumana), cuyo signo de consuelo y resignación en este mundo sería «la caridad benéfica». Este signo actuaría a la vez como «legitimación» del *statu quo*: «Un orden establecido en profundas raíces de dominación y explotación».

Sin duda, también se refiere a otros sistemas como el capitalismo o neocapitalismo liberal en cuanto mantiene dicho *statu quo* y genera el fenómeno generalizado de la pobreza y marginación en el mundo, alargando y extendiendo cada vez más las desigualdades sociales, que atentan contra la dignidad y derechos inalienables del hombre y de los pueblos (bolsas de pobreza, hambre en el mundo, deuda externa del Tercer Mundo, etc.).

Ningún modelo «de caridad política», viene a decir el documento, puede suplantar lo que es exigido por la justicia. Ya en el documento «Testigos del Dios vivo» esta preocupación estaba presente cuando afirma que «el esfuerzo por la fraternidad y solidaridad con los pobres y necesitados, hecho en el nombre y con el espíritu de Dios, será nuestra mejor respuesta a quienes piensan y enseñan que Dios es una palabra vacía o una esperanza ilusoria» (n. 60).

De ahí el segundo matiz: la negación anterior supone una afirmación esencial: «No se dé por caridad lo que se debe por justicia», como programáticamente afirma el Concilio Vaticano II (Decreto sobre el Apostolado Seglar, n. 8), al trazar la identidad de la genuina caridad cristiana.

3.3.3. Estructura teológica de la caridad política

Como puede observarse en el análisis de estos dos aspectos negativos, subyace una tensión dialéctica complementaria: ni sólo justicia, ni sólo caridad, sino una «caridad política» en la que en el entramado de la «caridad» está el de la justicia, cada una con su dinamismo propio y complementario.

Juan Pablo II lo ha expresado justamente: «La estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia. Ésta, sin embargo, tiene la fuerza de conferir a la justicia un contexto nuevo... (si la justicia) es de por sí apta para servir de árbitro entre los nombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según un modelo adecuado, el amor; en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos misericordia) es capaz de restituir al hombre a sí mismo. La misericordia auténticamente cristiana

es también, en cierto modo, la más perfecta encarnación de la igualdad entre los hombres, y, por consiguiente, también la encarnación más perfecta de la justicia... La igualdad introducida por la justicia se limita, sin embargo, al ámbito de los bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia» (*Dives in Misericordia*, n. 14).

3.3.4. Compromiso transformador de la realidad

De manera positiva, el documento «Los católicos en la vida pública» tiene la pretensión de subrayar y destacar el carácter de «compromiso eficaz transformador de la realidad», que incluye la caridad política como una de las características que es preciso resaltar en la situación concreta de la Iglesia y de la sociedad española.

En efecto, en la definición descriptiva de la caridad política se advierte la intención de destacar lo que en las páginas anteriores hemos denominado «aspectos subjetivos del acto político». Allí contemplamos ambos (los objetivos y los subjetivos) como una «unidad ética y cristiana». Y desarrollamos de algún modo el carácter de «servicio y de amor» de todo acto político personal y solidario.

¿Por qué este empeño? No es difícil averiguarlo. Ya hemos aludido a la devaluación entre nosotros del «compromiso político concreto». A ella se refiere el documento en el número 63. Pero creemos que hay más: late la preocupación que ha dado origen al documento mismo: la ausencia de los católicos, en general, en la arena de la construcción de orden temporal.

El problema es grave. ¿De qué sirve la promulgación del documento que comentamos, si no se encarna en la vida y en el compromiso de los cristianos su mensaje?

Se comprende que, a la hora de trazar los rasgos peculiares de la caridad política, se ponga de relieve la responsabilidad activa e implicaciones del sujeto de la misma (cf. nn. 61 y 62).

3.3.5. *opción libre y comprometida*

La caridad política es una opción libre, que comporta:

- Un compromiso activo.
- Un compromiso operante.
- Fruto de una experiencia personal del amor cristiano.
- Que exige entrega personal.
- Que exige generosidad.
- Que exige desinterés.

Todas estas cualidades subjetivas apuntan a una persona creyente, que ha personalizado y madurado integralmente la «experiencia del amor cristiano» con todas sus implicaciones. Por lo mismo, «opta» (entrega) compromete su persona, dinamizando todas sus energías (generosidad) con una «acción» (activo, operante).

¿Hacia qué acción? Por tratarse de una «experiencia del amor cristiano» el «objeto» de la misma es compartir, es decir, hacer suyo, solidarizarse con y desde:

- Los demás hombres, considerados como hermanos.
- En favor de un mundo más justo y fraterno.

- Con especial atención a las necesidades de los más pobres.

Con esta dinámica personal y personalizadora, cuyo eje es el «compartir cristiano», fruto de una experiencia integral del «ágape» y la «Koinonia», se ha forjado «un testigo» de la caridad política. ¿Por qué no usar la palabra «militante», despojada de resonancias propias de otras épocas?

El «testigo» se entrega personalmente y se implica con la realidad que comparte. Se solidariza desde y con la suerte del hombre como hermano en su situación alienante y alienadora. Y no sólo comparte esta situación, sino que se implica y compromete en la promoción y defensa de la persona y los derechos del hombre, en la erradicación de las causas que producen dicha situación y que han sido provocadas por una sociedad insolidariza e injusta.

Coherente con las exigencias del Reino de Dios, su compartir lo es especialmente con los pobres y marginados.

Su «experiencia y mensaje testimonial» entrañan y son portadores de «valores nuevos», verdadera alternativa a las «situaciones de pecado» (personales y sociales). Tienen capacidad de provocar e impulsar un «cambio social», conforme con los proyectos de Dios sobre el hombre, el sentido y dinamismo de la historia humana.

Es el «hombre nuevo», creador de comunidades vivas, fraternas y solidarias, verdadero motor de «iniciativa social» en la sociedad, de compromiso político, en nombre de su fe, a todos los niveles de la vida pública.

Cuando en las comunidades cristianas contemos con creyentes «testigos», «militantes» de la caridad política, estaremos

en condiciones de lanzarnos a la acción de construir un mundo más justo y fraternal y la Iglesia de España saldrá del letargo en que parece estar sumida. La «salvación cristiana» llegará integralmente a los pobres y marginados.

Llama la atención que el documento, al hacer referencia a los pobres como meta del compromiso del testigo de la caridad política, no hable de «opción preferencial por los pobres». Ya es un lenguaje aceptado por el Magisterio (cf. *Laborem Exercens*, n. 8; Sínodo 1986 sobre el XX Aniversario del Vaticano II; Redacción final, n. 6; «Libertad cristiana y Liberación», de la Sagrada Congregación de la Fe, n. 68).

¿Tal vez, por evitar, en un documento que llama a todos al compromiso y a la acción por la caridad política, las diferencias que existen en cuanto al contenido de la clave «opción por los pobres», «Iglesia de los pobres»? No sería extraño que así fuese.

3.4. La «caridad política, escuela de perfección»

Ya hemos hablado del entronque de la caridad política con la vida teológica del cristiano. Allí nos limitábamos a trazar el marco teológico y su estructura.

El documento da un paso más y pone de relieve otra característica fundamental: la «caridad política» es una escuela de perfección (cf. n. 63).

Digámoslo sin rodeos: es una escuela de santidad en la línea marcada por el Vaticano II: «Todos los fieles de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un

nivel más humano incluso en la sociedad terrena»; «sepan también que están especialmente unidos a Cristo, paciente, por la salvación del mundo, aquellos que se encuentran oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques, o los que padecen persecución por la justicia... haciendo manifiesto al mundo, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo» (LG, n. 40 y 41).

La Iglesia reconoce que hoy se dan «nuevos modelos de santidad» en consonancia con «los signos de los tiempos»: muchos cristianos se sienten impulsados a dar «auténticos» testimonios de justicia, mediante diversas formas de acción en favor de ella, inspirándose en la caridad según la gracia que han recibido de Dios. Para algunos de ellos esta acción tiene lugar en el ámbito de los conflictos sociales y políticos en los cuales los cristianos dan testimonio del Evangelio, demostrando que en la historia hay fuentes de desarrollo distintas de la lucha, es decir, el amor y el derecho. Esta prioridad del amor en la historia induce a otros cristianos a preferir el camino de la acción no violenta y la actuación en la vida pública» (Sínodo 71: «La justicia en el mundo», III).

El compromiso que exige la caridad política es duro: cambiar al hombre de insolidario en solidario, transformar los mecanismos injustos del tejido social, forjar comunidades que comparten solidariamente, compartir la suerte de los pobres y marginados. Sin duda —como dice el documento—, «este compromiso social tiene: grandes posibilidades... para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y en la fortaleza, en el desprendimiento y en la generosidad; cuando el compromiso social o político es vivido con verdadero Espíritu cristiano se convierte en una dura escuela de perfección y un exigente ejercicio de las virtudes» (n. 63).

Maximilian Kolbe «optó» por comprometer su vida hasta el holocausto ante la injusticia de los campos de exterminio nazis. Teresa de Calcuta templa su fe en la entrega a los más pobres del Tercer Mundo y de las «bolsas de pobreza» del Primer Mundo. Cuando el tiempo haya dado al olvido posibles manipulaciones del presente, ¿no veremos en los altares a monseñor Romero? Así ocurrió con Juana de Arco. Y a tantos «santos anónimos», «testigos de la justicia del Reino de Dios en las luchas por la Liberación de los pobres y marginados desde distintos campos» (cf. Nuevo Dicionario di spiritualita: política, 6: La spiritualita política come problema del cristiano. también: Calvez, J. L: La politique e Dieu, Paris, Cefr: 1985).

El documento episcopal recomienda a los sacerdotes que sean «particularmente sensibles a la responsabilidad que les incumbe de ayudar a los cristianos a una plena y armónica comprensión de la vida cristiana, enseñándoles a desarrollar armónicamente los aspectos más íntimamente religiosos con las implicaciones sociales y políticas de su vocación» (n. 178).

Tal vez tengamos todos que preguntarnos si no hemos descuidado esta faceta esencial en nuestras instituciones y movimientos. ¿Hemos cuidado debidamente la dimensión teológica de su compromiso?

LA «CARIDAD POLÍTICA» Y CÁRITAS

Ya observamos que las reflexiones que se hacen en la ponencia tienen como plataforma a Cáritas. Desde las preocupaciones de Cáritas se contempla, principalmente, la naturaleza y contenidos de la caridad política. Por ello, y con el fin de clari-

ficar la sintonía y conexiones entre ambas, expusimos en el número 3.1 las líneas de fuerza de la identidad de Cáritas.

Es conveniente hacer unas observaciones previas.

Primera observación: La «caridad política» se extiende a todos los campos de la vida pública. El documento dice a este propósito: «Por medio de los cristianos que actúan de una u otra manera en los diversos sectores sociales, culturales, económicos, laborales o políticos, la luz del Evangelio y los valores del Reino de Dios, anunciados y vividos por la comunidad cristiana..., van impregnando la vida social, la purifican constantemente de las consecuencias de los pecados, confirman cuanto hay en ella de noble y verdadero, potencian incansablemente su esfuerzo permanente hacia metas más altas en las que se anticipe de alguna manera la paz y la felicidad que Dios quiere definitivamente para todos sus hijos» (n. 90).

Seguidamente, el documento estudia cómo ha de verificarse en los diversos sectores más significativos de la sociedad la «caridad política».

Segunda observación: Quiere decir que Cáritas no agota toda la comprensión y realización de la caridad política.

En el documento se distingue bien entre «la caridad, alma y motor de la caridad política en todas sus dimensiones públicas y niveles “asociativos”» y «aquellas instituciones estrictamente eclesiales que se dedican a finalidades de orden social educativo o asistencial, nacidas del dinamismo espiritual de la Iglesia» (n. 147).

Tercera observación: Es evidente que, aunque no muy adecuadamente, dada la identidad de Cáritas, el documento incluye a Cáritas entre las «asociaciones asistenciales». El

modo, por tanto, de presencia en la vida pública y, por consiguiente, de realizar la caridad política, es de otro orden al de la presencia de los movimientos o asociaciones de fieles o simplemente al compromiso político de inspiración cristiana.

4.1. Fidelidad al propio carisma

Los obispos recuerdan, bajo la fórmula inadecuada de «instituciones asistenciales», a Cáritas la fidelidad que ha de guardar a su carácter eclesial. Ya hemos hecho mención del riesgo de «secularización» al tratar de la vida teologal como fuente del compromiso de la caridad política. De nuevo, dada la fuerte corriente secularizadora tendente al «secularismo» que hoy existe, vuelve sobre ello en el número 148, recordando que la «aconfesionalidad del Estado» no conlleva la desestima y menos la negación del derecho de la ciudadanía a la «iniciativa social» entre las cuales están: «las iniciativas religiosas en favor del bienestar social y de las necesidades reales de los ciudadanos» (n. 148).

Los Estados que así proceden se mueven «más bien en una concepción laicista de la sociedad en lo que tiene de impositiva y discriminatoria, manifiesta tendencias poco conformes con una convivencia verdaderamente tolerante, pacífica y democrática».

La alusión a los síntomas preocupantes de la política social del poder dominante entre nosotros es clara en materia de bienestar social. Las leyes de bienestar social ya promulgadas o en vías de promulgación, ¿respetan debidamente el derecho de ciudadanía de la «iniciativa social»?

Es un punto al que Cáritas ha de estar atenta y denunciar cuanto se estime conveniente en esta materia en beneficio de la sociedad.

4.2. Actualización de la Utopía

Otro aspecto en relación con Cáritas es la llamada a la actualización de la propia misión de Cáritas en la Iglesia y en la sociedad.

A ello hace referencia el número 149: «Las instituciones educativas y asistenciales de la Iglesia, nacidas ellas para estar cerca de los más pobres y necesitados, tienen que buscar sinceramente la manera de actuar su carisma y misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad».

La Confederación de Cáritas Española se encuentra en un momento de revisión y debate sobre su misión en la Iglesia y en la sociedad.

A ello hace referencia el número 149: «Las instituciones educativas y asistenciales de la Iglesia, nacidas ellas para estar cerca de los más pobres y necesitados, tienen que buscar sinceramente la manera de actuar su carisma y misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad».

La Confederación de Cáritas Española se encuentra en un momento de revisión y debate sobre su misión en la Iglesia y en la sociedad.

Los obispos llaman la atención sobre el «desafío histórico» al que se enfrenta toda la Iglesia (cf. nn. 91-94).

Cáritas es consciente de sus responsabilidades en la hora actual. Y trata de avanzar para responder a los «signos de los

tiempos» en nuestra sociedad. (cf. Felipe Duque: *Cáritas y el servicio a los pobres. Veinte años de experiencia postconciliar*, en *Corintios XIII*, n. 37, pp. 123-144.)

4.3. Cáritas, promotora de la caridad política

La Utopía de Cáritas, tal como vimos en el número 3.1, se mueve y apunta hacia la Liberación de los pobres y marginados, siendo ellos mismos responsables de su rehabilitación, con la participación y solidaridad de la comunidad cristiana y de la sociedad.

La caridad política, a su vez, también apunta en la misma dirección: el bien común ha de ser obra solidaria de todas las personas y fuerzas sociales que integran la sociedad.

Como ya hemos anotado, uno de los más graves problemas que padece la sociedad española hoy es «el secuestro de la iniciativa social».

Creemos que, entre sus prioridades, Cáritas debe optar por la promoción de un movimiento de animación comunitaria y social, que despierte e implique a las personas y a las comunidades en el compromiso social, abierto a cooperar con la sociedad en la solución de los problemas de los pobres y marginados.

Nos parece que es una de las tareas más urgentes. Ante la insolidaridad dominante, personal y colectiva, es preciso formar personas y comunidades solidarias, que muevan «la iniciativa social» y que, con espíritu de servicio, bajen a la arena en el juego democrático de los partidos políticos, con su propia y personal responsabilidad e inspiración cristiana.

Si es verdad que Cáritas no es un «movimiento» o asociación vocacionada para «el compromiso político», no es menos cierto que es el fermento, en el seno de la comunidad, de la fraternidad y solidaridad con el hombre y todo lo humano, preferentemente con el pobre marginado.

Cáritas es «una escuela de solidaridad», de la cual deben salir vocaciones para la caridad política en todas sus dimensiones. (cf. Alejandro Fernández Pumarino; Cáritas, escuela de solidaridad, en Corintios XIII, nn. 18-19, pp. 131-150.)

4.4. Paro, Cáritas y «caridad política»

Las Jornadas de sensibilización que está realizando Cáritas Diocesana de Salamanca son en sí mismas una experiencia de caridad política.

Su intención final no es otra que la de crear una conciencia solidaria, personal y comunitaria, a fin de que se produzcan «movimientos de solidaridad ciudadana» (iniciativas sociales) que concurren solidariamente a dar salida al problema del paro.

En esta línea se mueve la Confederación de Cáritas Española.

El Simposio Nacional sobre «El paro a debate», promovido por Cáritas Española, invitando a todas las fuerzas sociales a poner en marcha una fuerte «reacción social» ante el paro, condensa y expresa los caminos por donde va la caridad política de Cáritas ante el drama del desempleo.

«En torno a seis ejes podemos sintetizar la respuesta que Cáritas viene dando al paro:

- Análisis de la realidad y denuncias de situaciones concretas.
- Ayudas individualizadas y colectivas a familias necesitadas.
- Formación profesional, reciclaje ocupacional, formación cooperativista, social, empresarial.
- Asesoramiento jurídico, psicológico, social, económico.
- Promoción de empleo en diversas formas empresariales.
- Especial apoyo a cooperativas de trabajo asociado.»

(Cf. «El paro a debate», *Documentación Social*, Presentación, p. 10, Madrid, 1986).

En esta línea trata Cáritas de hacer realidad la Doctrina Social de la Iglesia, mediante una caridad política, que impulsa movimientos de solidaridad con los hombres sin empleo, como signo de verificación de la «Iglesia de los pobres» (cf. Juan Pablo II, *Laborem Exercens*, nn. 8 y 18).

CÁRITAS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO

Releer *Deus Caritas est* en la tradición reciente ayuda a comprender mejor los horizontes de la Encíclica, y su aportación para impulsar Cáritas.

«Según el modelo expuesto en la parábola del buen Samaritano, la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación: los hambrientos han de ser saciados, los desnudos vestidos, los enfermos atendidos para que se recuperen, los prisioneros visitados, etc. Las organizaciones caritativas de la Iglesia, comenzando por Cáritas (Diocesana, Nacional, Internacional), han de hacer lo posible para poner a disposición los medios necesarios y, sobre todo, los hombres y mujeres que desempeñan estos cometidos. Por lo que se refiere al servicio que se ofrece a los que sufren, es preciso que sean competentes profesionalmente: quienes prestan ayuda han de ser formados de manera que sepan hacer lo más apropiado y de la manera más adecuada, asumiendo el compromiso de que se continúe después las atenciones necesarias. Un primer requisito fundamental es la competencia profesional, pero por sí sola no basta. En efecto, se trata de seres humanos, y los seres humanos necesitan siempre algo más que una atención sólo técnicamente correcta. Necesitan humanidad. Necesitan atención cordial. Cuantos trabajan en las instituciones

caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una «formación del corazón»: se les ha de guiar hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que, para ellos, el amor al prójimo ya no sea un mandamiento por así decir impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad (cf. Ga 5, 6).» (DCE, 31 a).

«Se debe admitir que los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo. No faltaron pioneros: uno de ellos, por ejemplo, fue el Obispo Ketteler de Maguncia († 1877). Para hacer frente a las necesidades concretas surgieron también círculos, asociaciones, uniones, federaciones y, sobre todo, nuevas Congregaciones religiosas, que en el siglo XIX se dedicaron a combatir la pobreza, las enfermedades y las situaciones de carencia en el campo educativo. En 1891, se interesó también el magisterio pontificio con la Encíclica Rerum novarum de León XIII. Siguió con la Encíclica de Pío XI Quadragesimo anno, en 1931. En 1961, el beato Papa Juan XXIII publicó la Encíclica Mater et Magistra, mientras que Pablo VI, en la Encíclica Populorum progressio (1967) y en la Carta apostólica Octogesima adveniens (1971), afrontó con insistencia la problemática social que, entre tanto, se había agudizado sobre todo en Latinoamérica. Mi gran predecesor Juan Pablo II nos ha dejado una trilogía de Encíclicas sociales: Laborem exercens (1981), Sollicitudo rei socialis (1987) y Centesimus annus (1991). Así pues, cotejando situaciones y problemas nuevos cada vez, se ha ido desarrollando una doctrina social católica, que en 2004 ha sido presentada de modo orgánico en el Compendio de la doctrina social de la Iglesia, redactado por el Consejo Pontificio Iustitia et Pax.» (DCE, 27).

CÁRITAS EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO*

JOSÉ MARÍA GUIX FERRERES**

En estas pocas páginas intento recoger las líneas maestras del boceto que sobre Cáritas han ido trazando los últimos Papas, y poner de relieve el camino de actuación que éstos le trazan y le animan a seguir.

Las fuentes para este apunte, solamente esbozado, son:

- a) En primer lugar, los discursos pronunciados por los Papas, con ocasión de las distintas Asambleas Generales de Cáritas Internationalis:
 - Juan XXIII, con ocasión de la V Asamblea General (27-VII-1960).
 - Pablo VI, con ocasión de la VII Asamblea General (10-IX-1965); VIII (9-V-1969); IX (12-V-1972) y X (17-V-1975).

* N.º 21 de marzo de 1982: «JUAN PABLO II: VISITA PASTORAL A ESPAÑA».

** En el momento de la publicación, Mons. Guix Ferrer era Obispo Auxiliar de Barcelona.

- Juan Pablo II, con ocasión de la XI Asamblea General (28-V-1979).
- b) También son de mucho valor otros cuatro discursos papales, totalmente relacionados con Cáritas:
- Pablo VI, alocución al Comité Ejecutivo de Cáritas Internationalis (29-XI-1972).
 - Pablo VI, alocuciones a la Cáritas Italiana (28-IX-1972 y 26-IX-1973).
 - Juan Pablo II, alocución a la Cáritas Italiana (21-IX-1979).
- c) A estos documentos pontificios hay que añadir, por su interés:
- La carta del cardenal Cicognani, Secretario de Estado, a monseñor Rodhain, Presidente de Cáritas Internationalis (28-XI-1967).
 - La carta del cardenal Villot, Secretario de Estado, a monseñor Lorscheider, Presidente de Cáritas Internationalis (17-X-1974).
 - La homilía de monseñor Benelli, Sustituto de la Secretaría de Estado, a los participantes en la X Asamblea general de Cáritas Internationalis (16-V-1975).
- d) Finalmente, y prescindiendo de otras muchas alocuciones de menor importancia, hay dos discursos de Pablo VI, en los que se hace una referencia densa y llena de intención a la misión de Cáritas Internationalis —uno dirigido al Comité del «Programa Mundial para la Alimentación» (20-IV-1967) y otro a la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» (20-IV-1967)— y algunos otros documentos de Pablo VI y de Juan Pablo II, en

los cuales, a pesar de no dirigirse a Cáritas y de no hablar directamente de ella, se encuentran principios y orientaciones muy valiosas y válidas para su actuación; por ejemplo:

- Discurso de Pablo VI a los participantes al VII Congreso de la Asociación Nacional de Delegaciones de Asistencias (16-V-1964).
- Discursos de Juan Pablo II a los Juristas Católicos de Italia (25-XI-1978), a UNEBA (7-IV-1979) y a los miembros de «Cor Unum» (5 y 23-XI-1981).
- Carta de Juan Pablo II a los Jefes de Estado de los países signatarios del Acta de Helsinki (I-IX-1980).

Como es fácil suponer, estos textos son, ordinariamente y en su mayor parte, de carácter parenético: en ellos el Papa felicita a los miembros de Cáritas por la labor que realizan, les exhorta y anima a proseguir con entusiasmo la obra iniciada... Sin embargo, como podremos observar, en ellos aparecen también —aunque sea de manera desperdigada— elementos esenciales relativos a su estructura y organización, a sus objetivos, a su campo de acción...; elementos todos ellos que interesa recoger, sintetizar y sistematizar en la primera parte de esta exposición. En la segunda parte apuntaremos las pistas por las que deben avanzar las relaciones entre Cáritas y los Poderes Públicos. Finalmente, en la tercera parte atenderemos de modo especial a un par de puntos que, según parece, preocupan al Papa y a los altos organismos directivos de la Iglesia y están íntimamente relacionados con la vida de Cáritas, particularmente con Cáritas Internationalis.

NATURALEZA Y ACCIÓN DE CÁRITAS, A LA LUZ DE LA DOCTRINA PONTIFICIA

1. Cáritas juega un papel de primera importancia en la Iglesia de nuestros días: es «el instrumento privilegiado de la caridad de la Iglesia» (Pablo VI, 9-V-1969).
2. Es «como un árbol bien estructurado de ramificaciones múltiples». Consta de las Cáritas diocesanas, que «a nivel local son la expresión y el instrumento de la caridad de la gran comunidad cristiana presidida por el obispo y, por ello, de todas las comunidades eclesiales, parroquiales u otras ligadas a ellas»; las Cáritas nacionales, que «tienen un papel de primera categoría para animar y coordinar la actividad caritativa, en unión estrecha con las Conferencias Episcopales»; Cáritas Internationalis, confederación a nivel internacional de las Cáritas nacionales, «con el fin de estudiar, estimular y armonizar los proyectos de las asociaciones miembros» (Juan Pablo II, 28-V-1979).
3. Tiene un carácter principalmente operativo (Pablo VI, 20-IV-1967), aunque no debe omitir nunca en su actividad «la reflexión necesaria para el ejercicio de una auténtica caridad evangélica» (Íd., 9-V-1969).
4. El campo específico de la competencia de Cáritas dentro de la Iglesia es «la caridad pronta y eficiente». Por ello, debe «estar a la escucha de las necesidades y de las miserias, ayudar a las personas y a las colectividades a fraternizar, a repartir y a ampliar los espacios de la caridad» (Pablo VI, 17-V-1975). Tal es «su identidad, su originalidad» (Ib.). Esta tarea, desempe-

ñada con fecundidad creciente desde su nacimiento como organismo internacional en 1951, es irremplazable desde el punto de vista pastoral. Si, por hipótesis, Cáritas decidiera apartarse de este objetivo, habría que crear otra institución que asumiera, a nivel local, nacional e internacional, esta misión (Benelli, 16-V-1975). Para ser fiel a su identidad, Cáritas «no puede transformarse en una Comisión de Justicia y Paz..., o en un Comité de Promoción Humana, o en un órgano de sensibilización en materia de problemas sindicales, cívicos y políticos» (Benelli, 16-I-1975; Villot, 17-X-1974).

5. El campo de acción de Cáritas es muy vasto. Debe atender a las víctimas de «la guerra, el hambre, la ignorancia, la enfermedad, la inseguridad social» (Pablo VI, 9-V-1969). Debe estar abierta a las «situaciones de necesidad y de miseria», «a las situaciones contrarias a la justicia y al orden social», «a las situaciones de subdesarrollo» (Ib.). Su mirada debe centrarse en «los pobres, las víctimas y los oprimidos» (Benelli, 16-V-1975). En una palabra, debe ensanchar «su corazón y su acción a las dimensiones de las inmensas necesidades del mundo» (Pablo VI, 20-IV-1967).
6. En su nivel internacional, Cáritas (Cáritas Internationalis) está reconocida como la institución operativa de la Iglesia que, además de realizar los programas más variados, coordina y representa las diversas obras de caridad y asistencia reconocidas por los Episcopados responsables. Es «labor irremplazable» de Cáritas Internationalis «coordinar la acción caritativa a nivel internacional para poder manifestar con

rapidez y eficacia la solidaridad de los católicos con los hermanos necesitados, especialmente con los dolorosamente afectados por alguna súbita catástrofe» (Juan XXIII, 27-VII-1960). Esta coordinación implica «estudiar, estimular y armonizar los proyectos de las asociaciones miembros» (Juan Pablo II, 28-V-1979; cf. también Pablo VI, 10-V-1965 y 20-IV-1967).

7. Asegurando siempre la debida atención a su campo específico (supra, 4), Cáritas no debe quedarse encerrada en el campo de la pura asistencia y beneficencia. Puede y debe investigar las causas de las injusticias, buscar los requisitos de la promoción humana; en una palabra, su «acción debe orientarse hacia un proceso de desarrollo integral» (Benelli, 16-V-1975).
8. «Las Cáritas nacionales —que son los miembros de Cáritas Internationalis— cumplen un rol de primera importancia... en la animación y coordinación de la acción caritativa y en estrecha vinculación con las Conferencias Episcopales» (Juan Pablo II, 21-IX-1979). Hay que tener muy presente que la acción de Cáritas es eminentemente comunitaria y eclesial: afecta a todo el Pueblo de Dios y, teológica y pastoralmente, encuentra su unidad por excelencia en la comunidad diocesana presidida por el Obispo. Evidentemente, el cristiano debe ofrecer testimonio de caridad personalmente y nadie está dispensado de esta obligación. Juan XXIII, en la *Mater et Magistra* (n. 120), escribió que «siempre quedará abierto un vasto campo para el ejercicio de la misericordia y de la caridad cristiana por parte de los particulares». Sin embargo, es de capital importancia que los cristianos

den un testimonio en forma solidaria y que sus iniciativas estén debidamente coordinadas. Lo pide la eficacia, pero también la transparencia comunitaria y eclesial del testimonio. Esto es, precisamente, lo que hace Cáritas (cf. Juan Pablo II, 28-V-1979).

9. Cáritas debe evitar el paternalismo y asociar a su acción promocionadora a aquellas personas en cuyo favor trabaja para ayudarlas a promocionarse (cf. Pablo VI, 9-V-1969; Juan Pablo II, 23-XI-1981).
10. La acción caritativa de Cáritas sigue siendo válida, actual y necesaria. No es fácil trabajar en este delicado sector de la vida pastoral: hoy se está procesando la caridad; vivimos en una sociedad que es mucho más sensible a la aplicación de la justicia que al ejercicio de la caridad; por otra parte, la Seguridad Social y la asistencia pública cubren parte del campo que los siglos habían reservado tradicionalmente a la acción caritativa de la Iglesia. A pesar de todo esto, la caridad no ha perdido su actualidad y la acción caritativa de la Iglesia sigue siendo necesaria en el mundo contemporáneo, caracterizado por una creciente organización técnica y social. La caridad bien entendida será siempre la expresión privilegiada de la vida cristiana, el signo por excelencia de los seguidores de Cristo. La caridad es y será necesaria siempre, por lo menos como estímulo y complemento de la justicia y, seguramente también, con una función y radio de acción más amplios. Y, porque no se trata de un amor de palabras, sino de hechos (cf. I Jo 3, 18), tal caridad se manifiesta en obras concretas de asistencia, de solidaridad, de promoción, de servicio, etc., que exigen una

estructura y una organización eficaces (cf. Juan XXIII, 27-VII-1960; Pablo VI, 10-IX-1965, 28-IX-1972 y 26-IX-1973; Juan Pablo II, 23-XI-1981).

11. Algunas voces han urgido o han sugerido que Cáritas cambie de nombre por la connotación negativa que, en algunos ambientes, lleva consigo esta palabra. Sin embargo, Juan Pablo II, después de alabar el «bello nombre» que lleva Cáritas, porque «es palabra clave del Evangelio», dice: «No permitamos que pierda su valor la palabra o la realidad de la caridad. Ésta no es sólo el fruto de una piedad sentimental o pasajera» (28-V-1979). Entonces, lo que hay que hacer es recuperar toda la riqueza que encierra esta palabra con el testimonio inequívoco de la acción. El nombre de Cáritas debe ser un ideal y, al mismo tiempo, un estímulo en todo momento. Cáritas debe ser la vivencia institucionalizada de la frase de San Pablo «caritas Christi urget nos» (2 Co 5, 14), que impide pasar indiferente ante el que yace exhausto a la vera del camino (cf. Le 10, 31-32) y obliga a tener piedad de las necesidades de la muchedumbre (cf. Mt 15, 32).

Somos nosotros los que debemos devolver a la palabra Cáritas toda la riqueza inmensa que en sí encierra. No podemos permitir que quien nos contemple crea que, en nuestra boca, la caridad, la participación al desarrollo y a la justicia no son más que palabras para tranquilizar la conciencia de los ricos y para hacer tener paciencia a los pobres. Cáritas debe aparecer siempre como la expresión y el instrumento de la caridad en la comunidad eclesial al servicio de los pobres y de los oprimidos, como el intermediario

que hace encontrar la mano del que da con la del que recibe.

En definitiva, Cáritas —tanto en el nombre como en su contenido— sigue siendo una institución válida de la Iglesia, con tal de que nosotros no aduleremos su misión (cf. Juan Pablo II, 22-V-1979 y 23-XI-1981).

12. No deben contraponerse —ni dentro de la Iglesia ni dentro del campo de la acción de Cáritas— las medidas asistenciales y las acciones en favor de la promoción y el desarrollo. Las dos deben avanzar al mismo ritmo. La controversia del socorro inmediato o del socorro diferido («¿Hay que volcarse inmediatamente en ayuda de los necesitados o antes hay que modificar las estructuras?») debería quedar superada por una conjugación armónica de ambas.

Cáritas no puede quedarse tranquila con la simple satisfacción de las necesidades apremiantes, sino que debe trabajar por modificar las causas que están en la raíz de estas necesidades. Debe preocuparse de hoy y de mañana. Debe contribuir a crear para el mañana, en la medida de lo posible, condiciones de vida que permitan evitar o superar las miserias endémicas de hoy. Esto exige anunciar y ayudar a que nazca la liberación en su sentido más integral —tal como la anunció y la llevó a cabo Jesús—; exige promocionar al hombre —a todo el hombre y a todos los hombres—; exige, en muchos casos, revisar las estructuras que dificultan al hombre serlo plenamente y abren el camino de la marginación; exige promover leyes justas y crear relaciones humanas más satisfactorias... A

todas estas cosas no puede ser ajena ni estar indiferente Cáritas, aun cuando sean misión específica —y, por consiguiente, más directa— de otras organizaciones; a realizar todas aquellas cosas debe colaborar positivamente Cáritas, en la medida de sus posibilidades, sin olvidarse de su campo específico («la caridad pronta y eficiente»).

En efecto, la preocupación por la promoción humana o por un mañana mejor, no dispensa a Cáritas de atender hoy mismo las necesidades vitales que no pueden esperar. Cáritas no puede menospreciar la caridad hacia los pobres de hoy bajo el pretexto de preparar un régimen social más justo para mañana. En su afán de preparar un mañana mejor, no puede cerrar los ojos ante ciertos casos personales de apuro, ciertas situaciones angustiosas, ciertas categorías de marginados, ciertas víctimas de las injusticias o de las catástrofes... Cáritas debe tener como «su primer objetivo, como vocación singular, la preocupación constante de encontrar a esos pobres, de ayudarlos, de sensibilizar a los demás ante su presencia» (Juan Pablo II, 28-V-1979).

Esta preocupación por los necesitados de hoy está en línea con la enseñanza clásica de la Doctrina Social de la Iglesia, que prohíbe sacrificar la generación presente en aras del positivo beneficio que de ello pudiera resultar para las generaciones futuras (cf., por ejemplo, la carta de Mons. Dell'Aqua a la XLIII Semana Social de Francia; la alocución de Pío XII a las ACLI, en fecha 7-VI-1957; la *Mater et Magistra* n. 69 y 79; etc.).

(Para todo este epígrafe n. 12 son muy provechosos los siguientes documentos: Juan XXIII, 27-VII-1960; Pablo VI, 17-V-1975; Juan Pablo II, 28-V-1979 y 5-XI-1981; Villot, 17-X-1974; Benelli, 16-V-1975.)

13. La acción de Cáritas no se agota en la distribución de bienes o en la prestación de ayuda a los hermanos necesitados, en el esfuerzo en favor de la promoción y del desarrollo. Es muy importante su función pedagógica para que la comunicación cristiana de bienes no sea solamente fruto de una emoción pasajera y contingente, sino la consecuencia lógica de un progreso en la comprensión y vivencia de la caridad fraterna que, si es verdadera, se traduce necesariamente en gestos concretos de comunión con los que sufren alguna necesidad.

El proceso experimentado por el Pueblo de Dios en el espíritu del Concilio Vaticano II, no es concebible sin una mayor toma de conciencia, por parte de toda la comunidad cristiana, de su propia responsabilidad en el descubrimiento y atención de las necesidades de sus miembros. La caridad será siempre para la Iglesia la mejor demostración de su credibilidad delante del mundo (cf. Jo 13, 35). Cáritas debe jugar un papel muy importante en este esfuerzo para hacer tomar conciencia y hacer reflexionar sobre el papel de la caridad fraterna en la comunidad eclesial.

De aquí se sigue la necesidad de «una catequesis que ilumine cada vez mejor a los fieles sobre el estrecho nexo que existe entre el anuncio de la Palabra de Dios, su celebración en la Liturgia y su traducción concreta en un testimonio de caridad que compro-

meta la vida» Juan Pablo II, 21-IX-1979). Los cristianos de los primeros tiempos de la Iglesia tuvieron una conciencia muy viva de este nexo, como demuestran las diversas fuentes neotestamentarias y de los Padres Apostólicos (cf. Ac 2, 42 ss.; 4, 32 ss.; I Co 11, 17 ss.; Sant 2, 1 ss.; Didaché 14, 1 ss.) y muy especialmente las colectas que mandó hacer San Pablo, el cual, a pesar de la intensidad de su trabajo apostólico consagrado a la evangelización, se preocupó de que las Iglesias por él fundadas recogieran limosnas para ayudar a la Iglesia madre de Jerusalén (Ac 4, 32; 11, 27-30; 24, 17; Ga 2, 10; I Co 16, 1-4; 2 Co 8-9; Rom 15,25-31).

(Cf. Juan XXIII, 27-VII-1960; Pablo VI, 10-IX-1965, 9-V-1969 y 12-V-1972; Juan Pablo II, 28-V-1979 y 21-IX-1979; Benelli, 16-V-1975.)

14. Cáritas debe superar los métodos empíricos e imperfectos de los que ha venido acompañada la acción caritativa de la Iglesia en tiempos pasados. En el cumplimiento de su misión debe aprovechar los progresos técnicos y científicos de nuestro tiempo. Obliga a ello la misma caridad para conseguir una mayor eficacia. De aquí la necesidad de contar con personas expertas en diversos campos, para un mejor conocimiento de las necesidades y de las causas que las generan o alimentan, para una más eficaz programación de las acciones, etc. Por otra parte, es preciso tomar conciencia y hacerla tomar a la comunidad cristiana «sobre la necesaria adaptación de su presencia caritativa a la evolución histórica de las necesidades que alumbran nuevas formas de pobreza» (Juan Pablo II,

21-IX-1979; cf. también Juan XXIII, 27-VII-1960; Pablo VI, 10-IX-1965).

15. Cáritas debe abrirse a una cooperación sincera y plena con todos aquellos organismos, instituciones y personas que, en el ejercicio del amor, de la justicia, de las obras de misericordia, en sus esfuerzos por la promoción y el desarrollo, dan testimonio de caridad. Esta colaboración debe avanzar por los caminos del ecumenismo. Las iniciativas del mal son muy numerosas. Las del bien debieran serlo todavía más (Pablo VI, 10-IX-1965, 20-IV-1967, 28-IX-1972 y 17-V-1975).
16. Consciente de sus propias limitaciones, Cáritas debe poner su ilusión en desempeñar lo mejor posible la función que le corresponde, sin invadir las competencias que corresponden a otros organismos. «Cáritas no puede hacerse cargo de todo por sí sola, sin incurrir en el riesgo de descuidar el sector específico de su competencia» (Benelli, 16-V-1975).
17. Las necesidades de la propia diócesis o del propio país no deben cerrar los ojos y la compasión de Cáritas ante situaciones más difíciles de otros países (Pablo VI, 20-IV-1967 y 28-IX-1972).
18. Cáritas debe administrar los medios económicos, que los fieles ponen en sus manos, con una extremada escrupulosidad: «Vigilemos siempre que las sumas recolectadas para los pobres, y que a veces provienen de otros pobres, sean realmente destinadas al servicio de los pobres» (Juan Pablo II, 28-V-1979).
19. Conviene que Cáritas se abra a «las perspectivas de un voluntariado de la caridad que sustituya la espon-

taneidad dispersa y provisional con la funcionalidad y continuidad de una organización racional del servicio, entendido no sólo como simple satisfacción de las necesidades inmediatas, sino, más bien, como un empeño tendente a modificar las causas que originan tales necesidades. Los voluntarios, oportunamente formados, serán los normales animadores de un proceso de responsabilización de la comunidad, del que podrán derivarse la revisión de estructuras marginadoras, la promoción de leyes más justas, la creación de relaciones humanas más satisfactorias». Esta llamada al voluntariado va dirigida «sobre todo a los más jóvenes» (Juan Pablo II, 21-IX-1979).

RELACIONES ENTRE CÁRITAS Y LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA

Los tres puntos que integran esta segunda parte son una aplicación, que opino puede hacerse a Cáritas, de unos principios y orientaciones que los Papas dan para la acción caritativo-social de la Iglesia en general.

A) Acogida cordial de la acción asistencial del Estado por parte de Cáritas

El desarrollo de la sociedad civil conlleva, en nuestros días, la intervención de los poderes públicos en la organización y subvención de diversas asistencias a los ciudadanos. Esta atención constituye un deber de toda comunidad rectamente organizada. Cáritas —y toda la Iglesia en general— se complace

en el hecho de que la conciencia administrativa y ciudadana despierte y se preocupe de socorrer y prevenir situaciones desgraciadas; más aún, desea que esta preocupación sea incrementada, comprendida y participada por todos los ciudadanos. En definitiva, esta sensibilidad es «el reflejo de esa ley suprema de la caridad que trajo al mundo el Evangelio» (Pablo VI, 16-V-1964), «es cristianismo in acta, es caridad practicada, es testimonio evidente del gesto humanísimo del buen samaritano evangélico» (Ib.).

Cáritas tiene el pleno convencimiento del bien que de ello puede derivarse en orden a paliar las crecientes necesidades de diversa índole.

B) Relaciones amistosas y colaboración leal y fecunda

Cáritas debe estar dispuesta a colaborar leal y generosamente con la acción benéfica y social del Estado en sus distintas fases de estudio, programación y ejecución. «La Iglesia desea colaborar, en la medida de sus posibilidades y según el espíritu del Evangelio, con todos los organismos de la sociedad civil cuando se trata de venir en ayuda del hombre. Además, la escasez de sus propios recursos materiales hace que ella se enrole en un cuadro de acción concertada y programada para conseguir buenos resultados» (Juan Pablo II, 5-XI-1981 y 23-XI-1981).

Pero por su fidelidad al Evangelio y a su identidad cristiana, Cáritas no puede abdicar de sus principios ni colaborar indiscriminadamente en toda clase de acciones, sin antes discernir, con miras nobles, la conveniencia y el grado de colaboración

o de no colaboración. Debe evitar también ser instrumentalizada por el poder público o por los responsables políticos.

De una sana colaboración entre el Estado y la Iglesia se seguiría un enriquecimiento de la acción caritativo-social para los beneficiarios, ya que con la aportación de ambos serían mejor atendidos y valorados los factores humanos y más seriamente exigidos y asegurados los aspectos técnicos, tanto en personas como en medios. ¡Ojalá fuera posible armonizar siempre estos dos factores en el campo de toda acción asistencial caritativo-social! Estas relaciones de Cáritas con el Estado, a veces pueden ser difíciles; sin embargo, los cristianos no deben buscar una prueba de fuerza para afirmar el derecho de ejercer la diaconía de la caridad; eso sí, en todas partes donde sea posible, es de desear haya un diálogo para una toma de conciencia recíproca de los campos respectivos y de su respectiva independencia en una mutua complementariedad.

C) Respeto a la acción caritativo-social de Cáritas por parte del Estado

El incremento de los sistemas y métodos y alcances asistenciales civiles no ha de estorbar la organización y el ejercicio de la asistencia promovida por entidades y personas no revestidas de autoridad pública u oficial, en particular por la Iglesia o entidades eclesiales o confesionales. La intervención pública en este campo, como en otros, no puede hacerse excesiva, absorbente excluyente y totalitaria. La «caza de votos», que puede llevar a utilizar «la estrategia asistencial», resultaría negativa para los particulares, para la Iglesia y para los mismos posibles beneficiarios. En beneficio de todos debe ser respetada.

da —y pedimos que lo sea siempre, cualquiera que sea la ideología política en el poder— la acción caritativo-social de la Iglesia. La Iglesia —y en su nombre Cáritas— debe gozar de libertad también en este campo, para llevar a cabo sin cortapisas su acción de atención y asistencia caritativa, que le viene encomendada por su misión evangelizadora. Así lo proclama el Concilio Vaticano II: ...en todo tiempo se hace reconocer por este distintivo de amor y, sin dejar de gozarse con las iniciativas de los demás, reivindica para sí las obras de caridad como deber y derecho propio que no puede enajenar» (*Apostolicam actuositatem*, n. 8), y lo reivindica Juan Pablo II, hablando a los juristas católicos de Italia (25-XI-1978), en su carta a los Jefes de Estado de los países signatarios del Acta de Helsinki (1-IX-1980) y en su alocución a «Cor Unum» (5-XI-1981).

Será bueno recordar también, para este quehacer, el principio de subsidiariedad repetidamente invocado por los Papas, desde Pío XI, dejando bien claro que la Iglesia no niega que el Estado (u otras expresiones territoriales del poder público) pueda y deba ocuparse de la asistencia a los ciudadanos necesitados. Lo único que proclama y defiende es la libertad de seguir ejerciendo su acción caritativo-social en sus entidades propias y el derecho de asistir espiritualmente a los acogidos a la asistencia del Estado u otros entes de derecho público.

El Estado no puede sofocar la acción asistencial de los demás, ni intentar monopolizarla. Por el contrario, la debe promover; impulsar; tutelar; favorecer; estimular; integrar; subvencionar con aportaciones del erario público. El Estado, primero, ha de suscitar iniciativas; luego, ayudarlas; y sólo en último término, cuando sea necesario, suplirlas. Nunca, sin embargo, puede arrogarse en exclusividad la beneficencia y asistencia social.

ESCOLLOS QUE HAY QUE SUPERAR

Abrazando de una mirada todas las intervenciones pontificias relacionadas con Cáritas, parece descubrirse una preocupación que está latente en la mayoría de ellas y que conviene subrayar debidamente.

A) La acción caritativa (tarea específica, aunque no única ni exclusiva de Cáritas), si se lleva a cabo debidamente, es dignísima y debe ser mantenida sin complejos (ver nn. 10 y 19 de la primera parte).

- 1) La opinión pública actual —especialmente entre la juventud— presenta muchas objeciones y reservas a la acción caritativa de las diversas instituciones benéficas y asistenciales existentes. El ambiente que nos rodea considera aquella acción como más o menos ilegítima y pasada de moda. Se piensa y se afirma que la acción caritativa, en el fondo, no es más que un pretexto para camuflar y a veces justificar externamente faltas contra la justicia. Se asegura que esta «caridad» humilla al beneficiario, ya que le alarga como «limosna» aquello que le es debido de justicia. Se repite que los que practican la caridad a través de las obras de misericordia tratan de dar satisfacción a sus conciencias farisaicas cubriendo con un velo hipócrita la explotación de las necesidades ajenas. Se asegura que, en muchos casos, lo que se da al indigente a través de las obras de caridad, no es más que lo que previamente le ha sido robado, muchas veces por parte de los mismos que ahora le devuelven en forma de limosna una parte de lo que es absolutamente suyo. Más aún, algunos miran con mucho recelo cualquier acción caritati-

va porque creen que resulta negativa para la elevación del proletariado, para el cambio de estructuras y para el triunfo rápido de la justicia social.

Estas acusaciones y posturas desconciertan y desalientan a muchas personas que consagran de buena fe y con generosidad admirable sus esfuerzos, su tiempo y sus recursos ala acción de Cáritas. Algunas veces llegan a plantear una crisis de conciencia; y en algún caso consiguen convencer y hacerse asumir:

Sin analizar aquí la parte de razón que pueda haber en estas acusaciones y sin querernos defender contra ellas con argumentos apoloéticos, será mejor aceptar honestamente la parte de verdad que pueda tener —y seguramente tiene— esta acusación. Por desgracia, aquí y allá se han dado casos que, si no justifican, por lo menos explican, estas reservas, prejuicios, objeciones, descripciones caricaturescas y acusaciones contra la práctica de las obras de caridad.

Pío XI tuvo que salir ya al paso de ciertas «obras de caridad» y desenmascarar valientemente la «incoherencia y discontinuidad en la vida cristiana» de algunos que, «aparentemente fieles al cumplimiento de sus deberes religiosos, luego, en el campo del trabajo o de la industria, de la profesión, en el comercio o en el empleo, por el deplorable desdoblamiento de conciencia, llevan una vida demasiado disconforme con las claras normas de la justicia y de la caridad cristiana, dando así grave escándalo a los débiles y ofreciendo a los malos fácil pretexto para desacreditar a la Iglesia misma» (Div. Redempt., n. 56; cf. también nn. 50-55).

En otro lugar del mismo documento se dice que «la pretensión de eludir con pequeñas dádivas de misericordia las grandes obligaciones impuestas por la justicia» es, con toda evidencia, un «falso simulacro de caridad» (Ib., n. 50; cf. también *Cuadragésimo atino*, n. 4).

El contratestimonio de esta «caridad» mixtificadora y adulterada es quizás lo que suscita mayor desconfianza con respecto a las obras de caridad practicadas en y por la comunidad eclesial. Esto es triste y lamentable. Pero lo más triste es que, desgraciadamente, las caricaturas aberrantes de la caridad seguirán dándose hasta el fin del mundo. También vale para este campo concreto de la acción caritativa, la parábola del Señor sobre el trigo y la cizaña (cf. Mt 13, 24 ss.).

- 2) Sin embargo, Cáritas —tanto en sus frecuentes mensajes a la comunidad eclesial y a la opinión pública en general como en el ejercicio permanente de su acción caritativo-social— se esfuerza sinceramente por evidenciar su fidelidad a la doctrina de la Iglesia sobre las relaciones de la justicia y la caridad. A pesar de sus limitaciones y posibles yerros, para Cáritas es un principio fundamental que el amor al prójimo y la justicia no sólo no se oponen, sino que son inseparables y se complementan mutuamente. Sabe que separar la caridad y la justicia sería la perversión del amor cristiano. Para Cáritas, la justicia es la primera exigencia, el límite ínfimo, el punto de partida y la «conditio sine qua non» de la caridad. Está convencida de que amar es, ante todo, respetar efectivamente la dignidad personal y los derechos inalienables del prójimo, ya que no se

ama al prójimo si no se desea que reciba todo lo que le es debido. Para Cáritas, el amor cristiano implica y radicaliza las exigencias de la justicia, les da una motivación nueva y una fuerza ulterior; ya que Cristo ha conferido valor divino al hombre y ha muerto por todos nuestros hermanos. Cáritas cree firmemente que en la muerte y resurrección de Cristo ha sido establecida la fraternidad universal, que debe ser realizada en este mundo como anticipo de la futura participación comunitaria en la vida inmortal de Cristo glorificado. Por esto proclama sin cesar que en cada hombre nos encontramos con Cristo.

Este respeto al prójimo debe ser siempre para Cáritas un presupuesto elemental e imprescindible y, al mismo tiempo, un fruto de la auténtica caridad. Donde ésta es sincera, engendra una delicadeza y una atención que no se pliega a ningún equívoco. Aquellos cristianos que viven y practican la acción caritativa en su genuino sentido, son auténticos modelos de respeto al hombre, que es la forma más esencial de la justicia. Allí donde este respeto falla, no puede hablarse de caridad. Nadie puede, por consiguiente, escudarse en que practica la caridad para descuidar sus deberes de justicia, a los cuales el cristiano —como hombre y como cristiano— queda rigurosamente obligado (cf. Sant 5, 4-6).

Esta inseparabilidad de la caridad y de la justicia es más vivamente percibida en nuestros días, pero no es una novedad. La tradición genuina dentro de la Iglesia ha percibido siempre esta relación y, desde hace muchos siglos, la ha expresado con palabras

explícitas hasta cristalizar en este párrafo del Concilio Vaticano II:

Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario... cumplir antes que nada las exigencias de la justicia, para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia (Apóstol, *actuositatem*, n. 8).

- 3) Sin embargo, Cáritas intenta ir más allá. Para ella la caridad auténtica no sólo implica necesariamente las exigencias de la justicia, las trasciende. Después de cumplidas con rigurosa escrupulosidad todas las exigencias de la justicia, puede decir con San Pablo que «la caridad permanece» todavía (1 Cor 13, 8). Más aún,

es indispensable que permanezca. No puede adquirir un rostro que la identifique con la justicia. Porque la caridad perfecciona la obra de la justicia: constituye su motivación pero no se confunde con ella. Es preciso que se mantenga una caridad auténtica, plena (Benelli, 16-V-1975).

Así es; la caridad al prójimo, después de robustecer el sentido de la justicia, de interiorizar hasta el fondo del corazón sus exigencias y de ser el alma que alienta a su observancia, todavía debe ir y va mucho más lejos. Porque la justicia no llega a su plenitud interior; sino en el amor. Por el hecho de ser cada hombre la imagen visible de Dios invisible y hermano de Cristo, el cristiano encuentra en cada persona al mismo Dios con una exigencia absoluta de justicia y de amor. Amor que no

se detiene una vez cumplida la justicia, sino que sigue ayudando a aquellas personas y atendiendo a aquellos casos que, limitándonos solamente a las exigencias de la justicia, podríamos dejar desatendidos.

Este amor al prójimo impulsa a comprometerse seriamente en favor de los hermanos que padecen cualquier tipo de injusticia, para ayudarles a liberarse de su esclavitud o servidumbre. Anima a preparar el terreno para que los límites y horizontes de la justicia cobren mayor amplitud, de suerte que algunas de las exigencias hoy todavía limitadas al campo de la caridad entren en la esfera de los deberes de justicia, y lo que hoy no pasa de ser un apremio íntimo de la propia conciencia mañana llegue a cristalizar en norma jurídica.

Naturalmente, ésta es la idea que Cáritas debe tener de la acción caritativa y a ella debe ajustar toda su amplia e intensa actuación.

B) Existe un segundo punto —origen, algunas veces, de dudas y tensiones— que también está muy presente en la preocupación del Papa y de las altas instancias vaticanas. Se trata de la necesidad de conseguir la debida coordinación y una colaboración sincera y cordial entre «Cáritas Internationalis» y otros organismos afines (ver n. 15 de la primera parte).

1) Actualmente, dentro de la Iglesia católica, existen cuatro organismos internacionales, entre los cuales, por su afinidad, pudieran surgir, en algún caso, conflictos de competencia. Son «Cáritas Internationalis», Cooperación Internacional para el Desarrollo Socio-Económi-

co (CIDSE), la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» y el Consejo Pontificio «Cor Unum». Creemos de interés ofrecer unas breves pinceladas sobre cada uno de estos organismos; así se verá mejor en qué puntos coinciden y en cuáles se diferencian.

- «Cáritas Internationalis» fue fundada en 1951 para promover y coordinar a nivel internacional —con poder, rapidez y eficacia— la prestación de socorros, cuando se producen grandes catástrofes (terremotos, situaciones de urgencia, etc.). Además de la atención a estos casos excepcionales, «Cáritas Internationalis» asegura asistencia a los refugiados y emigrantes, a los necesitados, a los enfermos e impedidos. Atiende a la formación profesional de la juventud y de los responsables del trabajo social, incluidos aquellos que han de prestar sus servicios en los países en vía de desarrollo. Igualmente se preocupa de la «educación de la caridad» a través de publicaciones. Otra de las tareas de «Cáritas Internationalis» es la creación de Cáritas nacionales en aquellos países donde aún no existen, así como la representación de los organismos católicos de caridad a nivel internacional (v. gr., en ECOSOC, UNESCO, UNICEF, FAO, OIT, OMS, etc.). Ha ayudado mucho al desarrollo socio-económico de varios países de África, Asia y América Latina, y ha fomentado la colaboración ecuménica, especialmente en el campo de los socorros de urgencia y de la colaboración al desarrollo. Aun cuando no es un organismo vaticano, la Santa Sede tiene bastante influencia sobre «Cáritas Internationalis»: tiene en ella

a una especie de consiliario o asistente eclesiástico que participa en las principales reuniones (Asamblea General, Comité Ejecutivo, Bureau); se exige su «placet» previo para confeccionar las listas de los candidatos a la Presidencia y a la Secretaría General; la modificación de sus Estatutos o el traslado de su sede social deben solicitarse de la Secretaría de Estado.

- CIDSE, proyectada durante el Congreso Eucarístico Internacional de Munich (1960), fue fundada en 1965. Tiene su sede social en Bruselas y goza de la simpatía y apoyo del episcopado belga, pero no es obra oficial suya. Inicialmente se constituyó como grupo de trabajo y de enlace entre organismos nacionales católicos de ayuda mutua —unos, dependientes de la jerarquía; otros, no—, y ofrece principalmente, gracias a sus colectas de Cuaresma, su colaboración a la realización de proyectos de desarrollo en los países menos favorecidos. Hoy día se presenta como una organización internacional con vocación universal dentro del campo de ayuda de la Iglesia a la promoción humana y al desarrollo. Es de subrayar la importancia de los recursos que distribuye, la actividad que despliega ante diversas instituciones internacionales, de las que ha obtenido el estatuto consultivo, y su influencia en la sensibilización del mundo católico por los problemas del desarrollo. Mucho más autónoma que «Cáritas Internationalis» ante la jerarquía, en 1977 solicitó ser reconocida por la Santa Sede como organismo de la Iglesia. Este reconocimiento supondrá aceptar una

intervención mayor de los episcopados y de los órganos vaticanos.

Así, pues, «Cáritas Internationalis» y CIDSE —a diferencia de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» y «Cor Unum»— no son organismos de la Santa Sede, han surgido con una fuerza federativa de abajo hacia arriba, están integrados por los representantes de los organismos o asociaciones de los países miembros, se eligen democráticamente ellos mismos los cargos directivos, etc.

- La Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» fue instituida con carácter experimental por el Motu Proprio «Catholicam Christi Ecclesiam» (6-I-1967) de Pablo VI y reestructurada de manera estable y definitiva por el mismo Papa con el Motu Proprio «Iustitiam et Pacem» (10-XII-1976). «Iustitia et Pax» tiene como competencia específica el estudio y la profundización —bajo el aspecto doctrinal, pastoral y apostólico— de los problemas relativos a la justicia y a la paz, a fin de sensibilizar la responsabilidad del Pueblo de Dios sobre los citados problemas. Es un organismo de la Curia Romana y tiene a un cardenal como Presidente.
- El Consejo Pontificio «Cor Unum» para la promoción humana y cristiana fue instituido por Pablo VI con una carta autógrafa dirigida al cardenal Villot, Secretario de Estado (15-VII-1971), al cual confiaba la presidencia del nuevo organismo. Objetivo de esta iniciativa era ofrecer a todo el Pueblo de Dios la oportunidad de un encuentro común en torno a los temas de la solidaridad y del desarrollo, y la po-

sibilidad de actuar según los principios del Evangelio. Para realizar este intento, «Cor Unum», compuesto en un 50 o/o por obispos y laicos provenientes de países en vía de desarrollo y en otro 50 o/o por organizaciones católicas de ayuda y asistencia, coordina las actividades realizadas en el campo eclesial para favorecer la promoción integral, especialmente en los países del Tercer Mundo, y para prestar ayuda cuando ocurre alguna catástrofe. «Cor Unum» no es un órgano federativo, sino «un lugar de encuentro para todos los organismos de la Iglesia consagrados a la caridad y al desarrollo» (Juan Pablo II, 28-V-1979). En la actualidad, su presidente es el mismo cardenal Presidente de la Comisión Pontificia «Iustitia et Pax».

- 2) «Cáritas Internationalis», desde su nacimiento en 1951, venía cubriendo de hecho algunos campos que posteriormente —en su totalidad o en parte— han sido asumidos también por CIDSE o han sido oficialmente confiados por la Santa Sede a «Iustitia et Pax» y/o a «Cor Unum».

Así, por ejemplo, en relación con «Iustitia et Pax», tenemos un párrafo muy significativo de Pablo VI a los participantes en la VIII Asamblea General de «Cáritas Internationalis» (9-V-1969). Dice así:

En este movimiento de fraternidad universal al servicio de la humanidad doliente, no estáis solos. La Iglesia, sobre todo después del Concilio, ha sentido la necesidad de acentuar su esfuerzo para armonizar mejor su ayuda. Es a nuestra Comisión Pontificia «Iustitia et Pax» que Nos hemos confiado la misión de expresar

oficialmente las grandes orientaciones de la Santa Sede en los campos de la justicia social, del desarrollo, de la promoción humana y de la paz. Como ya sabéis, esta Comisión Pontificia tiene igualmente como tarea promover, animar y articular los esfuerzos de la Iglesia para el estudio de estos graves problemas y la sensibilización de la opinión pública en una acción educativa, al mismo tiempo que le corresponde armonizar las iniciativas oportunas de los organismos de la Iglesia, no sólo en su interior, sino también en cooperación con las grandes instancias internacionales.

A la luz de este párrafo, hay motivos para sospechar que el Papa transfiere a «Iustitia et Pax» algunas de las atribuciones que de hecho (es dudoso poder asegurar que también en virtud de los Estatutos), antes de la creación de esta Comisión Pontificia, venía desempeñando «Cáritas Internationalis» y, también de *iure*, estaban confiadas a algunas Cáritas nacionales por sus respectivas Conferencias Episcopales.

En el caso de «Cor Unum» —cuya función específica, a diferencia de «Iustitia et Pax», no es el estudio y la concienciación, sino lo operativo—, esta transferencia de atribuciones parece menos dudosa. Desde su creación en 1971, todo cuanto se refiere a la coordinación de organismos católicos de ayuda en acciones operativas concretas ante catástrofes o en favor del Tercer Mundo, corresponde a «Cor Unum».

Actualmente, «Cáritas Internationalis» no puede invocar como vigentes estas palabras pronunciadas por Pablo VI en su discurso al Comité del Programa Mundial para la Alimentación (20-IV-1967):

Ya indicamos en nuestro mensaje a la ONU cuan preocupados estamos de que nuestros hijos católicos ensanchen su corazón y su acción a las dimensiones de las inmensas necesidades del mundo. En muchos países se han constituido organizaciones católicas, bajo la dirección de los obispos, para ayudar al Tercer Mundo. Otras, ya existentes, han ampliado su radio de acción en este sentido. Un gran organismo internacional ha sido delegado por Nos para englobar y coordinar toda esta acción y para representarla a nivel mundial: *Cáritas Internationalis*.

Sin embargo, incluso después de la creación de «*Cor Unum*», «*Cáritas Internationalis*» sigue siendo —igual que en el pasado— el elemento animador y coordinador de todas las *Cáritas* nacionales implantadas en todos los continentes, sosteniéndolas en sus actividades de asistencia y desarrollo.

Cáritas —no sólo a nivel internacional, sino también a nivel nacional y diocesano— debe tener muy presentes estos dos puntos comentados en esta tercera parte, a saber, que la acción caritativa debidamente realizada sigue siendo válida y que la acción de *Cáritas* debe coordinarse necesariamente, a nivel teórico y práctico, y sobre todo de manera espiritual, cordial y católica, con todos los otros organismos afines de Iglesia. Quizá por no haberse tenido suficientemente en cuenta estos dos puntos, la intervención vaticana, a raíz de la X Asamblea General de *Cáritas Internationalis*, fue un tanto dura (véase lo que dijimos en la XXX Asamblea Nacional de *Cáritas Española*: Anuario *Cáritas* 1976, pp. 302-320).

CONCLUSIÓN

Es preciso poner punto final a este ligero esbozo sobre Cáritas en los documentos pontificios. Se ha prescindido de lo parenético e incluso de lo teológico para centrar la atención en la naturaleza, estructura, fines y campo de competencia de Cáritas. Sena temerario o por lo menos aventurado querer deducir de estas enseñanzas y consignas papales conclusiones que escapan a su intención y alcance. Hay que tener presente que los documentos analizados van dirigidos, prácticamente todos ellos, a «Cáritas Internationalis», a otros organismos supranacionales o a la Cáritas Nacional de Italia. Por esta razón, las Cáritas diocesanas y parroquiales son directamente atendidas en pocas ocasiones. Hay que tener en cuenta esta circunstancia a la hora de aplicar las enseñanzas de los Papas a realidades distintas de las que ellos toman en consideración. Sin embargo, podemos afirmar que, en la mayoría de los casos, estas enseñanzas son perfectamente válidas —por lo menos en su núcleo fundamental— para las Cáritas en todos sus niveles.

Algunos, excesivamente obsesionados por ciertos párrafos del Papa y especialmente de la carta del cardenal Villot (1974) y de la homilía de monseñor Benelli (1975), han hablado de «frenazo» e «involución». Es abusivo y equivocado hablar en estos términos. Hay, sí, en el conjunto de las intervenciones vaticanas, clarificación de objetivos y precisión de campos de competencia; hay armonización en las tareas de Cáritas (a nivel internacional) con algunos organismos nacidos o creados posteriormente a fin de conseguir una eficacia mayor; hay toques de atención para urgir a Cáritas el «age quod agis» y no lanzarse a otras tareas que se salen de su campo específico, si ello es en detrimento de su función propia o se realiza inva-

diendo indebidamente el terreno confiado a otros organismos eclesiales; etc. Pero todas estas advertencias van claramente orientadas a conseguir unas Cáritas más eficaces dentro de la pastoral de conjunto.

Por otra parte, como ocurre en todos los campos, las enseñanzas y consignas de los Papas son siempre un punto obligado de referencia, pero no dispensan en modo alguno de pensar y de hacer progresar la doctrina y las instituciones con el pensamiento y la acción.

Es muy de agradecer todo cuanto han dicho los últimos Papas sobre Cáritas. Es la mejor prueba de que Cáritas es un ser lleno de vida, cuyos pasos sigue con gran interés el que — según la célebre frase de San Ignacio de Antioquía— «preside la caridad universal».

EL OBISPO, ANIMADOR DEL SERVICIO A LOS POBRES EN LA IGLESIA

La responsabilidad del ministerio apostólico con relación al ejercicio y servicio de la caridad.

«Finalmente, debemos dirigir nuestra atención a los responsables de la acción caritativa de la Iglesia ya mencionados. En las reflexiones precedentes se ha visto claro que el verdadero sujeto de las diversas organizaciones católicas que desempeñan un servicio de caridad es la Iglesia misma, y eso a todos los niveles, empezando por las parroquias, a través de las Iglesias particulares, hasta llegar a la Iglesia universal. Por esto fue muy oportuno que mi venerado predecesor Pablo VI instituyera el Consejo Pontificio Cor unum como organismo de la Santa Sede responsable para la orientación y coordinación entre las organizaciones y las actividades caritativas promovidas por la Iglesia católica. Además, es propio de la estructura episcopal de la Iglesia que los obispos, como sucesores de los Apóstoles, tengan en las Iglesias particulares la primera responsabilidad de cumplir,

también hoy, el programa expuesto en los Hechos de los Apóstoles (cf. 2, 42-44): la Iglesia, como familia de Dios, debe ser, hoy como ayer, un lugar de ayuda recíproca y al mismo tiempo de disponibilidad para servir también a cuantos fuera de ella necesitan ayuda. Durante el rito de la ordenación episcopal, el acto de consagración propiamente dicho está precedido por algunas preguntas al candidato, en las que se expresan los elementos esenciales de su oficio y se le recuerdan los deberes de su futuro ministerio. En este contexto, el ordenando promete expresamente que será, en nombre del Señor, acogedor y misericordioso para con los más pobres y necesitados de consuelo y ayuda. El Código de Derecho Canónico, en los cánones relativos al ministerio episcopal, no habla expresamente de la caridad como un ámbito específico de la actividad episcopal, sino sólo, de modo general, del deber del Obispo de coordinar las diversas obras de apostolado respetando su propia índole. Recientemente, no obstante, el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos ha profundizado más concretamente el deber de la caridad como cometido intrínseco de toda la Iglesia y del Obispo en su diócesis, y ha subrayado que el ejercicio de la caridad es una actividad de la Iglesia como tal y que forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los Sacramentos.» (DCE, 32).

EL OBISPO, ANIMADOR DEL SERVICIO A LOS POBRES EN LA IGLESIA*

MONS. RAFAEL TORIJA**

La reflexión que propongo expresar en las líneas que siguen, debe situarse en la perspectiva general que la dirección de la revista Corintios XIII ha adoptado al solicitar los trabajos para este número: conmemoración, profundización, intercambio de experiencias y perspectivas de futuro sobre el mensaje conciliar y el servicio a los pobres, a los 20 años del Vaticano II.

Ya, durante el Concilio, surgió con fuerza la expresión «Iglesia de los pobres». La exigencia evangélica de reconocer un lugar preferente a los más pobres en el anuncio de la palabra y en el ejercicio de toda la misión de la Iglesia, a ejemplo de Jesús, que había sido enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cau-

* N.º 36 de diciembre de 1985: «LA IGLESIA Y LOS POBRES. VEINTE AÑOS DE EXPERIENCIA POSCONCILIAR EN LA IGLESIA ESPAÑOLA».

** En el momento de la publicación, Mons. Torija era Obispo-Prior de la diócesis de Ciudad Real.

tivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos (Le 4, 16-19), y que había estado siempre presente en la conciencia de la Iglesia, a lo largo de su historia, se va haciendo más extensa porque alcanza a sectores más amplios de la misma Iglesia y más intensa porque se deja sentir con mayor fuerza, como fruto del Concilio, durante los últimos veinte años. Son muchas y muy ricas las expresiones de esa inquietud, que se han ido manifestando un poco por todas partes, de muy diversas maneras, como fruto de los impulsos del Espíritu. Seguramente ha sido en América latina donde esta exigencia de la misión evangelizadora ha adquirido mayor consistencia y se ha expresado con mayor fuerza.

En toda la Iglesia, en particular en la Iglesia de España, viene desempeñando un papel decisivo en la tarea de despertar la conciencia de los cristianos en la necesaria dimensión social de la fe, esa institución eclesial que tiene como característica propia el intento de promover y coordinar el riquísimo caudal de la caridad de la Iglesia para con los más pobres y necesitados de la sociedad, por una fraterna comunicación de los bienes materiales y espirituales. Me refiero, claro está, a Cáritas.

El obispo, pastor que preside la caridad de una Iglesia particular, tiene que sentir la urgencia de promover el espíritu de fraternidad y de coordinar la comunicación generosa de las ayudas de unos a otros, mucho más allá de los propios fieles. El obispo tiene que ser el primero que en su Iglesia se emplee a fondo en orden a promover el compromiso de los cristianos, a fin de conseguir que, en efecto, las instituciones de la sociedad estén todas ellas de verdad al servicio de todos los hombres.

A LOS OBISPOS «SE LES CONFÍA PLENAMENTE EL OFICIO PASTORAL»

Los documentos conciliares, y especialmente el Decreto *Christus Dominus*, describen ampliamente el ministerio o servicio que se les encomienda a los obispos en la Iglesia, bajo esa clásica trilogía, traducida repetidas veces por la Constitución *Lumen Gentium*, de la predicación de la palabra, la celebración de los sacramentos y el Sacrificio, y el pastoreo o gobierno de los fieles.

Los obispos, con la ayuda de sus «necesarios cooperadores», los presbíteros, ejercen su ministerio, procurando que, en efecto, la comunidad de los creyentes cumpla plenamente la misión que Jesucristo ha confiado a su Iglesia, que «no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico» (AA 5).

Desde el primer momento, entendió la comunidad de los creyentes que su fe en Cristo el Señor, reanimada gozosamente cada vez que se reunían para oír la Palabra y celebrar la Eucaristía, se había de extender hasta los más necesitados, y así ponían en común y compartían sus bienes con los demás (Act 2, 42-46; 4, 32-35). Los cristianos empezaron a distinguirse por el signo de la caridad. La Iglesia, a partir ya del mandato mismo de Jesucristo, se pondrá en marcha por los caminos de la historia, llevando por todas partes el mensaje del Evangelio, pues sabe que es misión suya hacer que llegue a todos los hombres lo que Jesús ha predicado y enseñado para la salvación de todo el género humano (cf. AG 3), despertando en los fieles, y en cuantos hombres de buena voluntad encuentra a su paso, el deseo y la necesidad de contribuir a desarrollar y

a compartir los bienes materiales, culturales y espirituales que, por proceder de Dios, son patrimonio puesto por el mismo Creador al servicio de toda la humanidad. Aquella expresión de San Pablo de que el encargo que le habían hecho los Apóstoles sobre los pobres «se lo había tomado muy a pecho» (Gal 2, 10), viene a significar la actitud que la Iglesia ha deseado mantener siempre viva a lo largo de su historia. No se puede decir con propiedad que la comunidad de los creyentes se halla verdaderamente formada, mientras la comunicación fraterna y la preocupación por la ayuda desinteresada y amorosa a los más débiles no llega a ser norma de conducta asumida por la mayor parte de la comunidad (cf. AG 12).

Decimos que este aspecto o dimensión «caritativa» de su misión, la Iglesia ha deseado siempre tenerla presente y llevarla a la práctica en su vida. ¿Lo ha conseguido a lo largo de la historia? y, en particular, ¿se ha intensificado su esfuerzo en los años del posconcilio? Por lo menos, habrá que admitir que no siempre los cristianos hemos agotado las posibilidades a nuestro alcance para hacer que el Evangelio transformara de verdad la vida de los hombres hacia formas de convivencia más en conformidad con el Evangelio. Porque se trata de eso. De hacer que el fermento del Evangelio penetre en todos los tejidos de la vida familiar y social, llegando, por supuesto, a lo más hondo del corazón de cada uno, de manera que se opere de verdad una profunda transformación hacia una sociedad más justa, más fraterna, más solidaria.

La Iglesia percibe que su misión, en este aspecto que no se puede descuidar jamás, no consiste sólo en despertar actitudes y movimientos de amor y fraternidad en el corazón de cada uno de sus fieles. Es evidente que los hombres apaleados y maltratados de las mil formas propias de nuestra sociedad,

que nos podemos encontrar en el camino de la vida, tienen derecho a esperar de los cristianos la ayuda inmediata que su situación requiere. La parábola del buen samaritano sigue teniendo plena actualidad. Y seguramente la humanidad tendrá que soportar por mucho tiempo la vergüenza de la pobreza extrema y del hambre en el mundo, los miles y millones de seres humanos que no tienen acceso a los bienes más elementales para la vida de una persona: alimento, casa, cultura, bienes del espíritu.

Pero la verdadera caridad tiende a llegar mucho más lejos. Apunta a las raíces del mal. Muchas de las miserias que hoy aquejan a los hombres, son fruto de la injusticia y de los abusos que unos hombres cometen contra otros hombres. Hay que reconocer los derechos de toda persona humana, sin lugar a discriminación alguna. Los vínculos de fraternidad que nos unen a los hombres, en virtud de nuestra condición de hijos de un mismo Padre común, deben situarnos a todos en el plano de igualdad y de solidaridad justas, como corresponde a verdaderos hermanos.

La caridad que la Iglesia tiene que extender por todo el mundo, como parte sustantiva, imprescindible del Evangelio que predica, tiende a eliminar las causas estructurales que, por encima de la voluntad de hombres determinados, producen, como fruto de sus mismos planteamientos y mecanismos, la explotación y la discriminación. Nada hay más sanamente subversivo que la verdadera caridad, que no consiste sólo en ayudar al hermano en casos de emergencia, ni siquiera en solucionar sus necesidades en un número determinado de veces, sino que exige unas características muy propias, que el Concilio enumera, entre las que se incluyen las de «cumplir antes que nada las exigencias de la justicia para no dar como ayuda de

caridad lo que ya se debe por razón de justicia; suprimir las causas, y no sólo los efectos, de los males, y organizar los auxilios de tal forma que quienes los reciben se vayan liberando progresivamente de la dependencia externa y se vayan basando por sí mismos» (AA 8).

La Iglesia es una comunidad de amor que debe su existencia al amor del Padre, que nos ha enviado a su propio Hijo y nos ha santificado en su Espíritu. «Un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (cf. LG 2-4).

El amor constituye también la relación fundamental que une entre sí a cuantos formamos el Cuerpo de Cristo, que es su Iglesia, puesto que formamos una comunidad de hermanos (Act 2, 42), y cuya función fundamental es ejercer la caridad. El capítulo XIII de la primera carta a los corintios es un bello himno que reserva la primacía a las obras de la caridad.

La Iglesia particular, esa «porción del pueblo de Dios que se confía al obispo para ser apacentada, con la cooperación de su presbiterio, adherida a su pastor y reunida por él en el Espíritu, por medio del Evangelio y de la Eucaristía» (Ch D 11), está llamada a realizar su misión de forma completa, presentando a los hombres y al mundo salvados por Jesucristo el Redentor las exigencias y los caminos de la verdadera fraternidad entre los hombres y los pueblos de la tierra. La acción pastoral de la Iglesia particular, de forma conjuntada, tiene que procurar que todos los aspectos de la misión evangélica sean desarrollados armónicamente.

El obispo recibe la misión de conjuntar toda la actividad y la vida de su Iglesia, en comunión con las otras Iglesias. El está llamado a ser signo visible de la unidad de la Iglesia y de su ac-

ción misionera y santificadora. Por eso, el obispo está llamado a ser el animador de la acción en favor de los pobres.

Un ejercicio interesante sería el de estudiar el lugar que ocupan, en las programaciones pastorales de las diócesis, los aspectos de promoción de la caridad y de recursos humanos y materiales dedicados al desarrollo y a la educación en la caridad. Un índice de la sensibilidad del pastor y de la comunidad que preside se puede encontrar también en las exhortaciones que frecuentemente, sobre todo con motivo del Día del Amor Fraterno o la Jornada de la Caridad, dirige a sus fieles. La necesaria educación de los cristianos para la caridad se irá consiguiendo con mayor eficacia en la medida en que los pastores de la Iglesia vayamos logrando, con los escritos y con las palabras, y sobre todo con las obras, que en los planteamientos pastorales diocesanos, la acción caritativa y social y el servicio a los pobres ocupen el lugar y atraigan los recursos que corresponden a un aspecto básico, imprescindible, en la acción pastoral de la Iglesia. El obispo tiene la enorme responsabilidad de despertar la conciencia de toda su Iglesia hacia una más intensa y extensa comunicación cristiana de bienes y a una actitud más consciente y generosa de servicio a los más pobres.

AMPLIAR LOS ESPACIOS DE LA CARIDAD

Hace ya unos años tuve la oportunidad de participar en una asamblea plenaria de Cáritas Internationalis. Se trataba de hacer una cierta revisión de las actividades de Cáritas en el mundo, porque se celebraba entonces el 25 aniversario de su constitución. Fue una sesión toda ella verdaderamen-

te interesante. Hubo también una alusión del Papa Pablo VI, tan matizada como todas las suyas. Entre otras cosas, dijo el Papa: «... continuaréis estando a la escucha de las necesidades y de las miserias, ayudaréis a las personas y a las colectividades a fraternizar, a repartir y a ampliar los espacios de la caridad» (Aloc. Pablo VI a Cáritas Internationalis, 17 de mayo de 1975).

Sigue siendo necesario ampliar los espacios de la caridad. Sigue siendo necesario que la acción caritativa y social de la Iglesia no sólo llegue con rapidez y eficacia a remediar las miserias de tantos hombres que padecen escasez, enfermedad o marginación, sino que, como se dijo también entonces por el Papa, «la fidelidad a la caridad exige una renovación continua; el mundo contemporáneo tiene más necesidad que nunca de la juventud de la caridad». Una juventud que se manifestará de mil formas, todas ellas ingeniosas y generosas, de ayudas eficaces en las necesidades inmediatas y que descubrirá todos los días nuevos caminos para avanzar con decisión hacia la eliminación más radical de las desigualdades y discriminaciones entre los hombres. Juventud que no se sentirá satisfecha de sus trabajos mientras no se haya logrado vencer la pobreza en el mundo y mientras todos los hombres no lleguen a ser los primeros protagonistas de su propia elevación y liberación humana. Una juventud que tenderá siempre a ayudar a los hombres a pasar de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, como se dice en la *Populorum Progressio* (cf. nn. 20-21).

En esta tarea siempre inacabada de dilatar los espacios de la caridad, están comprometidas las Iglesias particulares. Ante sus propios fieles, en primer lugar; pero también abiertas al trabajo y a la cooperación con hombres y grupos comprome-

tidos en la búsqueda de una sociedad más justa y fraterna. Y en cada Iglesia particular; el animador de la caridad, que es el obispo, se siente llamado y comprometido a ser el primero, el que va delante, en el esfuerzo por renovar constantemente y ampliar el servicio de la Iglesia a los pobres.

Estas líneas están escritas desde una tierra que es patria chica de un santo conocido universalmente como «el obispo de los pobres», Santo Tomás de Villanueva, cuyo quinto aniversario de su nacimiento celebramos este año precisamente. El supo darse de mil formas generosamente a los más necesitados de su tiempo. Tantos otros pastores de épocas pasadas y de la actual han sabido promover en sus Iglesias actitudes de amor y de ayuda a los más pobres y necesitados. Eso es lo admirable de la caridad cristiana: que sabe, en cada momento de la historia, en cada lugar de la tierra, encontrar los caminos más aptos, más adecuados, para llegar con calor, no sólo con la frialdad de la ayuda distante, al hermano apaleado en el camino de la vida, a la vez que lucha por abrir nuevas sendas hacia una solución más radical de las necesidades del hombre y del mundo.

¿Cuáles serían hoy los cometidos más inmediatos que debería emprender un obispo que siente la necesidad de ampliar los espacios de la caridad en su Iglesia particular y que desea ser de verdad el animador del servicio de la caridad hacia los pobres y marginados de hoy? ¿Cómo un obispo se puede sentir de verdad, no sólo de nombre, presidiendo, es decir, promoviendo y estimulando la caridad de su Iglesia, de forma que de verdad los más pobres vengan a serlos preferidos y los primeros en la acción de la misma Iglesia; de forma que, como ha dicho un obispo de nuestros días, los pobres dejen de ser puros destinatarios de los beneficios de los gobiernos o de la

misma Iglesia, para convertirse en los actores y protagonistas de sus luchas y de su liberación? (Monseñor Romero).

Desde el ministerio pastoral habría que atender especialmente a estas tareas concretas:

a) *Conocer mejor la realidad*

Cómo es el hombre contemporáneo. Cómo es el mundo que vive el hombre de hoy. Cuáles son los rasgos fundamentales de la cultura en la que desarrolla su existencia el hombre de hoy. Cuáles son las características históricas, socio-culturales, el estilo de religiosidad, etc., de los hombres de la región de la que forma parte la diócesis... En este sentido, el aviso del Decreto conciliar *Christus Dominus* no puede ser más explícito: «A fin de que puedan (los obispos) atender más adecuadamente al bien de los fieles, según la condición de cada uno, procuren conocer debidamente sus necesidades dentro de las circunstancias sociales en que viven, valiéndose para ello de instrumentos adecuados, señaladamente de la investigación social» (Ch D 16).

Es verdad que el trabajo diario del pastor, obispo o sacerdote, en contacto permanente con las comunidades cristianas, proporciona un conocimiento cercano, lleno de humanidad y hasta de ternura, de las personas y de sus problemas y situaciones concretas, que capacita formidablemente para el ejercicio del ministerio pastoral. Este conocimiento de la vida es indispensable en el pastor. Pero no basta. Hay que recurrir a los estudios técnicos, que unas veces encontraremos hechos y otras habrá que promover expresamente.

Son frecuentes los estudios socio-religiosos llevados a cabo en las diócesis con esta finalidad precisa. Resulta una ayuda preciosa en orden a conocer mejor cada día las condicio-

nes en que viven y los sufrimientos que padecen, en ocasiones, tantos hermanos nuestros, «pues la sociedad moderna segregaba marginación y sufrimiento, que luego con frecuencia ignora y olvida» (*Testigos del Dios Vivo*, 60). Es necesario, si queremos que nuestra pastoral responda adecuadamente a las necesidades de los hombres, llegar a conocer de cerca a esos que el documento episcopal que acabo de citar llama «nuevos pobres de la sociedad moderna»: ancianos solitarios, enfermos terminales, niños sin familia, madres abandonadas, delincuentes, drogadictos, alcohólicos y tantos otros, especialmente tantas familias sin trabajo... Conocer también las causas que originan tales situaciones.

Solamente un adecuado conocimiento de la diócesis y de la sociedad y cultura en la que se halla inmerso el hombre de nuestro tiempo, hacen posible el acierto a la hora de precisar objetivos y procedimientos para desarrollar la debida pastoral socio-caritativa dentro del conjunto de toda la acción pastoral diocesana.

b) La formación de la conciencia social

Los estudios socio-religiosos llevados a cabo por diversas diócesis, ponen claramente de manifiesto una laguna o deficiencia grave en la formación de la conciencia de los cristianos: se tienen a sí mismos por creyentes, profesan su adhesión a las verdades predicadas por la Iglesia, confiesan su fe en Jesucristo Hijo de Dios..., y, sin embargo, manifiestan claramente su déficit de preocupación por los demás, su negligencia a la hora de un compromiso serio por una sociedad más justa, su falta de responsabilidad por el bien común, etc.

El obispo, con la colaboración de los presbíteros, habrá de emplearse a fondo en el trabajo por despertar y formar la con-

ciencia de los fieles en sus responsabilidades sociales. Valores tan evangélicos como la fraternidad universal, la necesaria preferencia por los pobres, el sentido de solidaridad con todos, la necesidad de compartir los propios bienes con los demás, la aceptación de los compromisos sociales y políticos de un ciudadano que debe colaborar al desarrollo armónico de la sociedad de la que es miembro, la necesidad de situar por encima de los intereses personales la atención a las personas y grupos sociales..., deben ser promovidos constantemente por los pastores.

El trabajo de los pastores en este campo ha de enderezarse hacia los objetivos claramente expresados en el Concilio Vaticano II y en el Magisterio de los últimos veinte años: actividad económica y social puesta al servicio del hombre; desarrollo pleno del hombre y de todo el hombre; reconocimiento de la dignidad y de los derechos consiguientes de la persona humana; ejercicio de las libertades individuales y sociales del hombre; trabajo reconocido y remunerado dignamente a toda persona en disposición de trabajar.. (GS, PP, PT, LE, etc.).

En este sentido, es especialmente importante la advertencia de la *Evangelii nuntiandi*: no es posible proclamar eficazmente el mandamiento nuevo de la caridad, sin promover, mediante la justicia y la paz, el auténtico crecimiento del hombre. No es posible aceptar que la obra de la evangelización pueda olvidar cuestiones tan extremadamente graves como las que hoy preocupan a la humanidad: la justicia en las relaciones personales e internacionales, la liberación del hombre marginado y oprimido, el desarrollo y la paz del mundo (cf. EN 31).

La dimensión social de la fe debe desarrollarse más ampliamente en las comunidades cristianas. Y tienen que ser ellas mismas, con sus pastores, las que discernen acerca de las si-

tuaciones creadas y las actividades que crean oportunas desarrollar:

Urge animar a la formación de los formadores, es decir, de todos aquellos que están llamados a participar en la delicada tarea de la formación de los otros. La dimensión social y política constituye un aspecto muy importante en la formación de la conciencia cristiana.

c) La coordinación de la actividad pastoral socio-caritativa

A pesar de las deficiencias en la formación y en los comportamientos de los cristianos, a que acabo de referirme, es mucho lo que la Iglesia lleva a cabo en el campo de la acción socio-caritativa. Al obispo corresponde coordinar los esfuerzos de todos, a fin de que el trabajo adquiera mayor eficacia y, sobre todo, a fin de que brille más el testimonio evangélico de los cristianos. Es, a través de Cáritas Diocesana, como el obispo cumple este importante aspecto de su trabajo pastoral (cf. Ramón Echarren. La coordinación de la acción caritativa y social, en «Cuadernos de Cáritas» n. 3; F. Duque. El ministerio de la caridad y la coordinación diocesana, en «Corintios XIII» n. 33, p. 125 ss.).

El obispo deberá coordinar la actividad y el servicio a los pobres de su Iglesia, y atender a la necesaria coordinación de los diversos aspectos de la acción pastoral en la diócesis. La Iglesia es una, y una es la misión que tiene encomendada, y todos sus esfuerzos y trabajos han de ir encaminados a hacer viva y operante la presencia del Evangelio en medio de los hombres.

Atención especial ha de merecer a los pastores la actividad de grupos e instituciones de seculares y de religiosos/as

en servicio de los pobres, en sus múltiples facetas. Tales iniciativas deben ser incorporadas al conjunto de la acción de la Iglesia, dentro del respeto que siempre merecen los dones y carismas particulares que a cada uno el Espíritu sugiera.

Atento ha de permanecer asimismo el pastor a que la Iglesia diocesana se mantenga siempre abierta a las necesidades y urgencias que llegan desde más lejos de sus límites geográficos o humanos. La caridad es universal; por eso, la caridad de cada Iglesia se tiene que ejercer en comunión con todas las Iglesias del mundo. Nada de cuanto sucede en el mundo queda excluido de la caridad de la Iglesia. El papel y la ayuda que en este sentido proporciona Cáritas Internationalis, no pueden ser desconocidos o minusvalorados.

d) *La revisión de cuanto se hace*

La Iglesia no se deja llevar por ninguna especie de «activismo». Está volviendo siempre en su reflexión a las motivaciones más hondas de donde proceden sus actividades. No se da por satisfecha con organizar actividades, promover programas, etc. Ni siquiera en los casos en que sus intervenciones obtienen éxitos evidentes. La Iglesia necesita preguntarse a sí misma por las razones de sus actividades, por el modo cómo las lleva a cabo, por los resultados obtenidos. De esta forma, pretende responder cada vez mejor a las exigencias del Evangelio, dejándose interpelar por Jesucristo, presente en cada hombre constituido en necesidad.

El obispo considera un quehacer propio de su misión animadora de la caridad en la diócesis esta función de promover la revisión de la acción de la Iglesia a la luz del Evangelio. Es un trabajo que no debería descuidarse nunca.

LOS CAUCES DE ANIMACIÓN

Antes de terminar esta breve reflexión, será oportuno hacer una alusión a algunos de los cauces por los que llegan normalmente a la comunidad diocesana la animación y el estímulo de la caridad y del servicio para los más pobres. En términos generales, hay que decir que son los mismos por los que discurre toda la acción pastoral de la Iglesia diocesana. Sin embargo, estimo conveniente subrayar de forma especial algunos:

- a) Los programas pastorales. Es evidente que, después del Concilio, las Iglesias diocesanas han adquirido una más clara conciencia de su unidad como porción de pueblo de Dios, con la misión única de anunciar a los hombres el Reino, en comunión con su pastor, a la luz del Evangelio y en torno a la Eucaristía.

Una de las manifestaciones de este evidente progreso en la conciencia de la Iglesia es esa preocupación, hoy presente en la inmensa mayoría de las diócesis, de programar la acción pastoral en orden a conseguir de forma más eficaz determinados objetivos dentro del fin general de la misión de la Iglesia. Basta con asomarse a los boletines de las diócesis para constatar esta realidad que, sin duda, está ya siendo de trascendencia para la pastoral de España.

En esas programaciones pastorales de las diócesis tiene su lugar propio lo que, sin duda, debe considerarse como objetivo prioritario siempre en la acción de la Iglesia: el desarrollo de la caridad, el servicio de la Iglesia a los pobres. La Iglesia no puede dejar de anunciar la palabra de Dios suscitando el movimiento de la fe en cuantos la reciben con corazón abierto; la Iglesia no puede descuidar

jamás su atención a la celebración de los sacramentos en la liturgia; la Iglesia sabe que todos sus cuidados se encaminan a despertar en los hombres el deseo de amar a Dios con todo su corazón y a los otros hombres como hermanos. Todos los trabajos apostólicos de la Iglesia se encaminan a que los hombres, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, alaben gozosos a Dios, participen en el Sacrificio sagrado y vivan ardientemente el mandamiento del amor (cf. SC 10).

Resulta, por esto, especialmente importante prestar atención a las programaciones pastorales ya desde el momento de su elaboración, luego durante la ejecución de las mismas y a la hora de la revisión. Los proyectos pastorales tienen evidentemente una influencia en la vida de toda la Iglesia particular. He aquí un cauce por donde el obispo podrá conseguir la animación de la caridad en su Iglesia.

- b) Los arciprestazgos. Están llamados a desempeñar una tarea de gran importancia en la vida de la Iglesia. Son muchas las diócesis que han logrado ya, o están ahora intentando, reorganizar los arciprestazgos, dotándoles de funciones importantes, tanto respecto de las parroquias del mismo arciprestazgo como en el conjunto de la diócesis. Los arciprestes suelen participar en los consejos de mayor responsabilidad pastoral en la diócesis. Los programas diocesanos se adaptan a cada arciprestazgo. Cierta iniciativa de programación y organización de la pastoral está confiada al arciprestazgo.

Por el camino de los arciprestazgos puede el obispo hacer llegar a las parroquias el espíritu y la animación deseada.

- c) *Cáritas Diocesana y Parroquiales.* *Cáritas* es una institución de Iglesia que tiene por finalidad la promoción y la coordinación de la acción socio-caritativa de la comunidad cristiana. Se puede decir con razón que de alguna manera *Cáritas* es la Iglesia en cuanto que expresa y comunica el amor que constituye su misma vida. Nadie considera hoy que *Cáritas*, tanto en el ámbito diocesano como parroquial, deba limitarse a atender los casos de emergencia que a diario se le presentan. Es algo que nunca podrán descuidar ciertamente. Pero su preocupación y sus proyectos van más lejos. Intentan llegar hasta la conciencia de los cristianos para despertar en ellos actitudes de amor a la verdad, de justicia, de ejemplaridad moral, de voluntad de participación, de discernimiento sereno ante situaciones y problemas de la vida pública, siempre a la luz de la fe, de respeto sumo por las personas incluso en el caso de discrepancia de pareceres, de aceptación de las diferencias culturales, de compromiso por la paz, etc.
- Cáritas* viene a ser el cauce normal por el que los pastores, obispos y sacerdotes pueden estimular de forma más eficaz a la comunidad cristiana a sensibilizarse ante los problemas del mundo actual y a asumir las responsabilidades correspondientes.

* * *

El obispo es el padre y pastor de una comunidad de fieles cristianos, que es la Iglesia particular. El hace presente a Cristo en medio de su pueblo. Es el vínculo de la unidad en la fe y en la caridad. A él le corresponde promover una acción pastoral ordenada y conjuntada en toda la diócesis, con la cooperación

de los sacerdotes y con la participación activa de todos los fieles cristianos. La dimensión sustancial de la misión de la Iglesia, que es la caridad, no puede ser descuidada. Él tiene que procurar que la comunidad crezca y se fortalezca en el amor y que, con la fuerza del testimonio de las obras, ese amor llegue a todos, especialmente y en primer lugar a los más pobres, para que el Evangelio de Cristo pueda ser creído.

La exhortación de palabra y el testimonio de su propia vida no pueden faltar por parte del obispo a su comunidad, que de esta forma se sentirá estimulada a sentir con los más pobres y a compartir los bienes materiales con todos. Toda la Iglesia tiene que despertar a una más extensa e intensa comunicación cristiana de bienes y a una actitud más comprometida de servicio a los pobres.

LA COORDINACIÓN DE LA ACCIÓN CARITATIVA Y SOCIAL EN LA PASTORAL DIOCESANA FUNCIÓN COORDINADORA DE CÁRITAS

El papel de Cáritas en la comunidad cristiana.
La iglesia se tiene que organizar.

«El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad. También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor. En consecuencia, el amor necesita también una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado. La Iglesia ha sido consciente de que esta tarea ha tenido una importancia constitutiva para ella desde sus comienzos.» (DCE, 20).

«Un paso decisivo en la difícil búsqueda de soluciones para realizar este principio eclesial fundamental se puede ver en la elección de los siete varones, que fue el principio

del ministerio diaconal (cf. Hch 6, 5-6). En efecto, en la Iglesia de los primeros momentos, se había producido una disparidad en el suministro cotidiano a las viudas entre la parte de lengua hebrea y la de lengua griega. Los Apóstoles, a los que estaba encomendado sobre todo “la oración” (Eucaristía y Liturgia) y el “servicio de la Palabra”, se sintieron excesivamente cargados con el “servicio de la mesa”; decidieron, pues, reservar para sí su oficio principal y crear para el otro, también necesario en la Iglesia, un grupo de siete personas. Pero este grupo tampoco debía limitarse a un servicio meramente técnico de distribución: debían ser hombres “llenos de Espíritu y de sabiduría” (cf. Hch 6, 1-6). Lo cual significa que el servicio social que desempeñaban era absolutamente concreto, pero sin duda también espiritual al mismo tiempo; por tanto, era un verdadero oficio espiritual el suyo, que realizaba un cometido esencial de la Iglesia, precisamente el del amor bien ordenado al prójimo. Con la formación de este grupo de los Siete, la “diaconía” —el servicio del amor al prójimo ejercido comunitariamente y de modo orgánico— quedaba ya instaurada en la estructura fundamental de la Iglesia misma.» (DCE, 21).

LA COORDINACIÓN DE LA ACCIÓN CARITATIVA Y SOCIAL EN LA PASTORAL DIOCESANA FUNCIÓN COORDINADORA DE CÁRITAS*

RAMÓN ECHARREN YSTURIZ**

Hace pocas semanas, el Papa Juan Pablo II nos ofrecía una espléndida Encíclica Social, la «Sollicitudo Rei Socialis». Me van a permitir ustedes que, como introducción a nuestro tema, comience citando algunas frases de esa Encíclica. Y lo hago no por simple reverencia a nuestro Papa, por muy legítima y obligada que sea esa reverencia, sino porque sólo desde el enfoque que de la pobreza y del amor cristiano hace Juan Pablo II, se puede entender el tema tal como lo voy a exponer. Dice el Papa, entre otras cosas:

«La enseñanza y la difusión de la doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que orienta la conducta de las personas (no es una mera teoría...), tiene como consecuencia el compromiso por la justicia según la función, vocación y circunstancias de

* N.º 46 de junio de 1988: «DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y ACCIÓN CARITATIVA Y SOCIAL».

** En el momento de la publicación, Mons. Echarren era Obispo de Canarias y Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social.

cada uno. Al ejercicio de este ministerio de evangelización en el campo social, que es un aspecto de la función profética de la Iglesia, pertenece también la denuncia de los males y de las injusticias» (n.º 41). «La opción o amor preferencial por los pobres», «es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes» (n.º 42). «Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso. Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava una hipoteca social, es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes» (n.º 42).

«Así, pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministerios 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. Ante los casos de necesidad, no se debe dar preferencia a los adornos superfinos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quienes carecen de ello» (n.º 31) (piénsese a este res-

pecto en las colectas que hacemos para Cáritas, para los más pobres, y las que hacemos para otros fines, evitando la fácil demagogia de pensar en retablos o en relicarios o en cálices más o menos valiosos...).

Bastan estas palabras del Papa para situar el tema, es decir, en el contexto de estas afirmaciones ya podemos afrontar el tema de la coordinación de la caridad en la pastoral diocesana o el de la función coordinadora de Cáritas Diocesana.

No es fácil hablar de coordinación. Se trata de un término que casi inevitablemente despierta todos los mecanismos de defensa de personas e instituciones ante una palabra que se traduce automáticamente por «absorción», «pérdida de independencia», por «integración», o cosas semejantes. También para los llamados a coordinar el término tiene o puede tener sus peculiares resonancias en una línea de sentirse superiores, de adquisición de poder o de prestigio. Todo ello hace especialmente difícil hablar de coordinación.

Hablando de coordinación entran en juego una serie de realidades que es necesario contemplar, analizar y jerarquizar a la luz del Evangelio: los pobres y marginados, la misión y los carismas de los cristianos; la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Sacramento de la Salvación querida por Dios para todos los hombres; las instituciones caritativas y sociales; el amor de Dios, la caridad que ha sido infundida en nuestros corazones. En la medida en que nuestros ojos acentúen la importancia relativa de una u otra de esas realidades, en la medida que esas realidades sean jerarquizadas de una u otra manera, la coordinación se hace viable o inviable, se hace necesaria o innecesaria.

Pero el problema se comprende en toda su urgencia pastoral si partimos de esta doble constatación:

- 1.^a La urgencia dramática de la pobreza, tal como hoy ha explotado en nuestro país y en el mundo entero.
- 2.^a La urgencia inaplazable de un testimonio de amor por los pobres, por los marginados, que aparezca y se defina, más allá de grupos e instituciones, como el amor de la comunidad cristiana, como amor de la Iglesia, en un momento en el que el gran obstáculo para creer por parte de muchos, o el factor impulsor para separarse de la fe por parte de no pocos, es la condición eclesial de la fe.

No se trata, por tanto, de una discusión o de una decisión en el campo abstracto de los principios. A mi modo de ver, se trata más bien de una decisión pastoral en la línea de lo que Dios nos pide en este momento histórico en orden a que la evangelización y el testimonio evangélico de la Iglesia sean llevados a sus más altas cotas de significación en un mundo que se desespera, impotente ante la miseria, y en un mundo que no acaba de recibir en plenitud la Buena Noticia y su radical esperanza de salvación, entre otras cosas, porque no acaba de percibir a la Iglesia como Sacramento de Salvación.

Se trata, pues, de ponernos al servicio de los marginados y de una acción caritativa y social, de tal manera que nos pongamos al servicio del hombre de hoy para ofrecerle de una manera integral y con una mayor transparencia y plenitud el Evangelio del Señor, para bien de la humanidad y para bien de los indigentes que son «Sacramento» del Señor-Jesús.

No se niega en absoluto que cada institución sea Iglesia ni que cada institución ofrezca un testimonio de amor eclesial. Lo que se afirma es que inevitablemente estos testimonios aparecen dispersos, enlazados no inmediata sino mediatamen-

te con la Iglesia, y que ello dificulta al hombre de hoy la lectura de la realidad eclesial como «sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45), como «comunidad de fe, esperanza y caridad» (LG 8), como realidad visible que «abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, que reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8). El hecho es que en una sociedad tan pluralista como la nuestra, en la que se multiplican sin cesar las realidades asociativas, no es fácil descubrir la identidad eclesial (y aun la cristiana) en las instituciones caritativas y sociales de la Iglesia, y, aun descubierta esa identidad, no es fácil hacer una lectura de su actividad como actividad propia y específica de la comunidad cristiana. Y esta afirmación no es teórica: no es difícil descubrir, como opinión pública extraordinariamente difundida, el que la Iglesia apenas hace nada por los pobres y marginados, o que lo que hace apenas tiene consistencia, o que la Iglesia sigue moviéndose exclusivamente en una acción benéfico-asistencial fundamentalmente paternalista, o que la Iglesia sigue manteniendo la identificación de caridad y limosna, o que la Iglesia no aporta esfuerzo alguno en el campo social de la atención a las nuevas formas de marginación, etc.

Y tras esa visión de la acción caritativa, late una visión profundamente desprestigiada de la Iglesia. Ello no se opone a mil esfuerzos beneméritos de las diferentes instituciones eclesiales para acabar con ese concepto trasnochado de caridad, por renovar la acción caritativa, por dotar a la caridad de toda su imprescindible dimensión social, por ofrecer otra imagen renovada de la acción caritativa y social. Pero estos esfuerzos no se

identifican socialmente, en la opinión pública, con la Iglesia. Socialmente repercuten, sin duda, en una mejor visión de las propias instituciones que pueden llegar a ser altamente valoradas, pero como fenómenos aislados, propiamente institucionales, como excepciones a lo que es la Iglesia, a lo que es la comunidad cristiana, que sigue apareciendo como un fenómeno fundamentalmente retrógrado y paternalista en el campo de lo social. Ello demuestra la existencia de un «cortocircuito» entre instituciones eclesiales e Iglesia, que rompe la posibilidad de un testimonio eclesial y comunitario a partir de los testimonios institucionales y asociativos en el campo de la acción caritativa y social.

Lo que está en juego, por tanto, es hasta qué punto los cristianos que, por razón de sus carismas, actúan en el campo de la acción caritativa y social, están dispuestos a organizarse de tal forma que en el corazón del mundo de hoy aparezca en plenitud un testimonio eclesial comunitario, de amor a los necesitados, en lugar de una larga serie de testimonios dispersos que la sociedad difícilmente relaciona con la Iglesia y con su misión, con el Evangelio y con su fuerza transformadora del hombre.

Todo ello significa que la coordinación de la acción caritativa y social no es una mera exigencia organizativa, ni mucho menos responde a un afán sistematizador en orden a encontrar unas claves para mejor jerarquizar la pastoral de la Iglesia, sino a una clara intención evangelizadora en una búsqueda de una Iglesia que sea y aparezca como «sacramento universal de salvación» (GS 45; LG 48).

Y ello tiene una especial importancia en una sociedad que ya no aparece como cristiana, que ya ha dejado de ser «cristian-

dad», para convertirse en un conglomerado social pluralista, conflictivo y secular; en cuyo seno la Iglesia necesita recuperar su propia identidad cristiana diferenciada de otros mil fenómenos asociativos sin relación alguna o con relaciones explícitas o implícitas a unas motivaciones cristianas, pero que no desean ni buscan su identificación eclesial en una plena integración en esa comunidad de fe, de esperanza y amor que constituimos los discípulos del Señor. Dicho de otra manera, en nuestra sociedad ya no es posible dar por supuesto la identidad cristiana y eclesial de un servicio, de una asociación o de una institución, por el mero hecho de que así se autodefinan, sino que se hace necesaria la explicitación clara y definida de la pertenencia a la Iglesia de Jesús, de una pertenencia que manifieste, más allá de un planteamiento meramente jurídico, una vinculación visible a la comunidad de los creyentes, a la comunidad cristiana que permanece asidua a las enseñanzas de los apóstoles, a la oración y a la fracción del pan, a la puesta en común de bienes con los necesitados y a una comunidad de vida (cf. Hech. 2,42), realizando todo ello en una perfecta coordinación de vida eclesial. Esto es lo que bíblicamente llamamos Pastoral de Conjunto.

Esta Pastoral de Conjunto, que no es otra cosa que la realización simultánea y armónica, en cada comunidad y por cada comunidad, de las tres acciones esenciales básicas, exige romper radicalmente con una visión de la acción caritativa y social que no pase de ser una estructura dispersa de agencias de servicios sociales sin una vinculación expresa entre sí y la comunidad que celebra la fe y proclama la Palabra, que es y debe aparecer como comunidad de fe, de esperanza, de culto y de amor; única realidad que puede y debe dar unidad y coherencia interna a sus propias actividades esencialmente evangelizadoras.

No es de extrañar por ello que el Concilio haya insistido en que se fomente «la coordinación e íntima conexión de todas las obras de apostolado bajo la dirección del Obispo, de suerte que todas las empresas e instituciones (catequéticas, misionales, caritativas, sociales, familiares, escolares y cualesquiera otras que persigan un fin pastoral) sean reducidas a acción concorde, por la que resplandezca al mismo tiempo más claramente la unidad de la Diócesis» (Ch. D. 17). «Foméntese una ordenada cooperación entre los varios institutos religiosos y entre éstos y el clero diocesano. Establézcase además una estrecha coordinación de todas las obras y acciones apostólicas, la cual depende sobre todo de la disposición sobrenatural, arraigada y fundada en la caridad, de las almas y de las mentes. Ahora bien, procurar esta coordinación para la Iglesia universal incumbe a la Sede Apostólica, a los Sagrados Pastores en sus respectivas Diócesis, a los Sínodos Patriarcales y a las Conferencias Episcopales, finalmente, en su propio territorio» (Ch. D. 35).

Y en la misma línea el Concilio ha afirmado que «en las Diócesis, en cuanto sea posible, deben crearse Consejos que ayuden a la obra apostólica de la Iglesia, tanto en el campo de la evangelización y santificación como en el campo caritativo, social y otros semejantes; cooperen en ellos de manera apropiada los clérigos y los religiosos con los seglares. Estos Consejos podrán servir para la mutua coordinación de las varias asociaciones y obras seglares, respetando siempre la índole propia y la autonomía de cada una» (AA 26). ¿No es eso lo que la Conferencia Episcopal ha querido que sea Caritas?

La pobreza no es una realidad nueva. Pero lo que es nuevo es el brutal contraste que hoy se da, en nuestra sociedad y en el mundo entero, entre las posibilidades y realidades de

bienestar y las situaciones de carencia de un mínimo de recursos para subsistir, en una parte importante de la población. Lo que es nuevo del todo es que en el hoy que vivimos hay recursos sobrados para resolver los problemas de la pobreza; hay posibilidades técnicas sobradas para acabar con la miseria en todas sus formas; hay bienes suficientes para paliar o eliminar las situaciones de pobreza. Y, sin embargo, la pobreza lo llena todo, se multiplica por doquier, está rompiendo en pedazos a millones de seres humanos.

Ello significa que vivimos una sociedad radicalmente injusta, una sociedad en la que nunca se ha hablado tanto de justicia, de respeto a la persona, de derechos fundamentales de la persona humana, y en la que, sin embargo, se siguen conculcando, de hecho y de derecho, las más mínimas exigencias de dignidad de una multitud de seres humanos. Tal vez pocas veces a lo largo de los siglos, la Iglesia se ha tenido que enfrentar con una sociedad tan profundamente hipócrita como la nuestra en la que las palabras y los gestos se mueven en campos tan lejanos, tan extranjeros los unos a los otros. Se podrían señalar muchas formas de hipocresía típicas de nuestro tiempo.

El hecho es que nuestra sociedad, llena de palabras bien intencionadas, pregonera sin descanso de la justicia y de la solidaridad, de los derechos fundamentales de la persona, es una sociedad radicalmente injusta en la que cientos de miles de personas viven en una grave situación de indigencia.

«La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan funciones, luces y energías, que pueden servir para

establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina. Más aún, donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia y otras semejantes» (GS 42) (cf. *Sollicitudo Rei Socialis*).

La eficacia nunca ha sido un criterio evangélico. Afrontar desde la Iglesia la injusticia de nuestra sociedad con criterios políticos, económicos o sociales, nos conducirá siempre a un callejón sin salida. No es ésa la misión de la Iglesia.

Pero es misión de la Iglesia motivar evangélicamente a los cristianos para que se comprometan en toda tarea temporal tendente a que desaparezcan las injusticias, la marginación, la explotación del hombre por el hombre.

Hoy es muy raro encontrar un cristiano que se atreva a negar, ¡eso sí, de palabra!, la radical exigencia del amor a los pobres, del compartir, del comprometerse por la causa del Reino de Dios y de su justicia. Pero son menos los cristianos que alcanzan a comprender y aceptar a quienes son los destinatarios privilegiados de ese Reino.

Y si son menos los cristianos que alcanzan a comprender y aceptar que los pobres son destinatarios privilegiados, aunque no exclusivos, de la Buena Noticia y del Reino de Dios, apenas existen cristianos y sacerdotes que comprendan y acepten que la exigencia radicalmente evangélica de amar a los pobres sea un ministerio eclesial, como el ministerio de la Palabra o como el de la Liturgia, es decir, que sea misión de la comunidad cristiana en cuanto tal comunidad, esa comunidad que se reúne para escuchar la Palabra y que se preocupa

(y hace bien...) de institucionalizar comunitariamente la Catequesis, que se reúne para celebrar la Cena del Señor y los sacramentos y para rezar, pero que no se reúne ni vive comunitariamente el amor a los pobres y marginados.

Creo que es en este momento cuando debo citar a Cáritas no se creó como un simple organismo, no como un movimiento, ni como un grupo más o menos cualificado de seglares, ni menos aún como una agencia de servicios benéficos. Cáritas es la comunidad cristiana, sea parroquial sea diocesana, realizándose evangélicamente en amor solidario con los pobres, marginados y explotados. Así entendida, Cáritas no es otra cosa que el instrumento del «Ministerio de la Caridad» que ha de realizar la Iglesia entera.

En un momento en que los problemas de los pobres son cada día más apremiantes para las conciencias verdaderamente cristianas o verdaderamente humanas, Cáritas puede tener la tentación de dejarse absorber por la inmediatez de los casos que demandan sin dilación soluciones prácticas y respuestas urgentes a las carencias de los pobres. No se puede dudar que el «compartir» generoso e inmediato es imprescindible: no podemos dejar tirados, muertos en el camino de la vida, a los que sólo piden subsistir; bajo la disculpa de que hemos de transformar la sociedad o de que hemos de resolver las causas profundas de la injusticia, de la pobreza, de la marginación. Nunca hemos de olvidar que cada pobre, cada hombre sumido en la miseria y en la marginación, es un misterio cristiano completo, que refleja el rostro de Cristo y su muerte en la cruz dejarlo a su suerte es dejar abandonado a Cristo. Pero ello no debe impedir a Cáritas, a la comunidad cristiana dar paso a un enfoque del ministerio de la caridad que ríe olvide ni relegue el planteamiento global teológico-pastoral del ver-

dadero servicio de la caridad. Hemos de ser conscientes de que en nuestra Iglesia todavía sigue vigente una imagen de la caridad que vela el genuino rostro del amor cristiano y que no se ha vertebrado coherentemente la relación asistencia-promoción social. Lo que es explicable —como afirma Juan Pablo II— «si la caridad significa un movimiento sólo del corazón o la ayuda prestada por pura benevolencia...» en cuyo caso «no puede armonizarse con los derechos humanos» (a los miembros de la Comisión Teológica Internacional, 5-12-83). «Es preciso afirma y desentrañar la unión entre los derechos del hombre y la caridad de la nueva ley» (íd). Y es que en un ambiente socio-cultural ideologizado, hay que situar el ministerio de la caridad, a Cáritas, «en el centro mismo de la Revelación divina; en el corazón del mensaje mesiánico de Jesús; en el vértice de la misión de la Iglesia; en los fundamentos de la posibilidad y realidad de la renovación buscada por el Concilio Vaticano II...; e igualmente en la cercanía, en la proximidad del hombre de nuestro tiempo, de todos los marginados y oprimidos por la injusticia...; en lo más hondo de la lucha por la justicia, que encuentra en la misericordia cristiana ... su más perfecta expresión y garantía de su verdad» (J. Losada: La encíclica de Juan Pablo II, *Dives in misericordia*. Una lectura desde Cáritas, en *Corintios XIII* n.º 21, 1982) (*Corintios XIII* n.º 33, enero-marzo 1985, «Manual Teológico de Cáritas», Presentación).

Una Iglesia que, como el Señor, se compadece del hombre, es una Iglesia que ha comprendido la revelación que Dios nos ha hecho de la dignidad del hombre. Por eso «simpatiza» y «empatiza» con el pobre, es decir, con aquél a quien el mundo, marcado por el pecado, niega sistemáticamente el ejercicio real de sus derechos fundamentales, sea en Occidente, sea en

Oriente. Una Iglesia compasiva lleva en el corazón, no sólo de cada cristiano, no sólo de Cáritas, sino en su propia vida y en la totalidad de sus actividades, el objetivo de salvar la dignidad de todo hombre. Por ello se fija particularmente en los pobres y marginados. Juan XXIII se propuso rehabilitar al hombre y el Concilio le sirvió para lograr este objetivo. Para la «*Gaudium et Spes*», «la persona humana, salida de las manos del Creador; salvada por el Redentor de sus errores y de sus faltas, tiene una maravillosa dignidad. Conocer la verdad, querer el bien, construir y humanizar el cosmos engendrar vidas en el amor conyugal, crear culturas, civilizaciones, poderes políticos, técnicos, artes, es la sublime vocación del que hizo la creación y de la humanidad cuando ella se confía a Cristo. En esta perspectiva, reconocer los derechos fundamentales y esenciales de todos los hombres, es simplemente ver en ellos a hijos de Dios, hombres auténticos, seres capaces de asumir sus propias responsabilidades». (Comisión Teológica Internacional: «*Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité e les droits de la personne humaine*». Pontificia Comisión de Justicia et Pax-Vaticano, 1985.)

La Iglesia, Cáritas como comunidad de los creyentes en cuanto que se solidarizan con los pobres y marginados ha de vivir; si es fiel al Evangelio, en permanente compasión con los que sufren en su dignidad de seres humanos es decir, ha de llorar con el que llora, ser pobre con los pobres, ha de identificarse con las humillaciones de los humillados, ha de gritar con los que gritan su dolor. Pero ello no le ha de impedir poner en común lo poco que tenga para que, por la bendición de Jesús —como en el milagro de la multiplicación de los panes y de los peces—, se sacien todos, demostrando que Dios quiere que los bienes de este mundo los disfruten todos y no

sólo unos pocos y demostrando que la Iglesia no es la llamada a resolver los problemas de la pobreza con el dinero, como querían los Apóstoles, sino compartiendo lo poco que tiene y compadeciéndose de la multitud hambrienta sin abandonarla a su suerte, como también querían los Apóstoles. La Iglesia Cantas, ha de evangelizar activamente una caridad real que transforme el «yo» en «nosotros» y el «nosotros» eclesial en un «nosotros» universal que se ha de centrar prioritariamente en los pobres y marginados. La Iglesia, Caritas ha de asumir hasta la muerte, y muerte de cruz si es preciso, el compromiso por la justicia como aparte esencial, inseparable, del ministerio de la caridad.

Ante la gravedad de las situaciones de pobreza, ante la extensión de la miseria, ante la profundidad de los problemas de marginación, ni el mundo ni los mismos necesitados pueden comprender que sea auténtico un amor que, teniendo la misma fuente para todos los cristianos, las mismas características y exigencias, los mismos objetivos e idénticas finalidades, aparezca disperso en su realización, roto en su necesaria unidad, parcelado en una larga serie de instituciones que dicen ser una sola comunidad cristiana, dividido en acciones muchas veces idénticas y que recaen sobre los mismos beneficiarios, protagonizado por diversas asociaciones que se afirman pertenecer a la misma Iglesia. No es fácil comprender que los que tienen como signo específico el mutuo amor y el amor a los enemigos y a los necesitados; que los que tienen una sola esperanza, un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y un Padre de todos (cf. Ef. 4, 4-6), aparezcan divididos, lejanos los unos de los otros en desacuerdo teórico y práctico, cuando se trata de ayudar a los mismos hombres que por su situación de pobreza son para nosotros «sacramento de Cristo». Dicho de

otra manera, un amor que no busca por todos los medios el máximo bien de las personas amadas, que no busca la máxima eficacia, no para bien propio sino para bien de las personas amadas, difícilmente será entendido como verdadero amor o, mejor, difícilmente será un verdadero amor.

Ante la magnitud tremenda de los problemas de la pobreza, un verdadero amor no puede menos que sacrificar lo más personal, lo satisfactorio de la propia obra, toda búsqueda de prestigio institucional, toda forma de protagonizo, en bien de unos seres humanos que lo necesitan todo. Y ello es especialmente urgente cuando la totalidad de los recursos de todo tipo que la comunidad cristiana pone en común con los necesitados, representa una cuantía del todo insuficiente, no sólo para acabar con la pobreza, sino simplemente para paliarla. Es especialmente urgente cuando hemos de unir todas nuestras voces para hacer una denuncia profética de todos los sistemas vigentes y hemos de unir todos nuestros esfuerzos para perfilar una sociedad más justa y solidaria.

Difícilmente podremos levantar nuestras cabezas con alegría cuando el Señor nos examine de amor al final de los tiempos si habiéndole encontrado con hambre, sin vivienda con sed, desnudo, drogadicto, enfermo, en la cárcel, extranjero marginado de mil maneras, no fuimos capaces de amarle hasta el fin, buscando su bien total, por razones jurídicas personales, institucionales, asociativas o de cualquier otro tipo que nada tienen que ver con un verdadero amor. El escándalo del «capillismo» y de la dispersión de esfuerzos en detrimento del Jesús que sufre en cada necesitado; el escándalo de una ineficacia en el amor por razones de prestigio o de un amor propio asociativo o institucional; el escándalo de no entregar todo lo que somos y poseemos en la búsqueda del mayor

bien posible en favor de los necesitados constituirá siempre un pecado de acción o de omisión contra las exigencias insoslayables de un amor a los marginados que ha de ser expresión de nuestro amor al prójimo, expresión a su vez del necesario amor a Dios.

La Iglesia a través de la Conferencia Episcopal Española quiso que Cáritas fuese el instrumento para llevar a cabo esa coordinación. Instituida por la Conferencia Episcopal en España y por cada Diócesis en su territorio, Cáritas tiene por objeto promover y coordinar la comunicación cristiana de bienes en todas sus formas y de ayudar a la promoción humana y al desarrollo integral de todos los hombres (cf. arte. 10 y 34 de los Estatutos).

Los Estatutos vigentes perfilan no sólo unas funciones y unos objetivos propios de Cáritas, sino un determinado modo de ser. Cáritas no es una asociación de acción caritativa y social. No es tampoco una especie de estructura directiva que se impone reglamentariamente a la variedad de realidades asociativas que en el campo de la acción caritativa y social existen en la Iglesia en España o en cada Iglesia diocesana. Tampoco es una institución que con pretensiones de ser mejor que las demás compite con el resto de las instituciones de acción caritativa y social de la Iglesia. Mucho menos es algo así como el monopolio oficial de la acción caritativa y social de la Iglesia. Tampoco es una asociación exclusivamente abierta a determinados cristianos que libremente se incorporan a un estilo concreto de realizar, de acuerdo con una particular espiritualidad, la acción caritativa y social. En modo alguno, Cáritas puede convertirse en un equipo cerrado de cristianos que se apropian indefinidamente de la institución imponiendo su peculiar forma de entender la Iglesia, el testimonio y la misma acción caritativa y social.

Los Estatutos vigentes que quisieron definirla, nos dicen que Cáritas se identifica con todo el Pueblo de Dios, realizando la acción caritativa y social, y que por eso mismo se constituye en diaconía de la comunidad para la realización de la actividad de la acción caritativa y social de la Iglesia, incorporando a su propio ser todas aquellas personas y entidades que deseen llevar a cabo esa acción, no en nombre propio, como simples organizaciones aconfesionales, sino en nombre de la Iglesia misma.

La afirmación es, pues, terminante. Si Cáritas no es capaz de perfilarse a sí misma como la diaconía, el servicio, de toda la comunidad cristiana, coordinando respetuosamente en su seno todos los esfuerzos institucionales que tienen el deseo de aparecer y de ser como de la Iglesia, y se autodefine como un organismo que (en solitario y al margen de los diferentes esfuerzos personales y asociativos de acción caritativa y social que realizan los cristianos) desea protagonizar el testimonio eclesial del amor y la solidaridad con los marginados, está traicionando su vocación esencial y tendría que plantearse seriamente, o convertirse y encontrar su verdadera naturaleza, o desaparecer.

A propósito de la coordinación en la Iglesia, nuestro Papa Juan Pablo II ha dicho en su discurso a la XII Asamblea de Cáritas Internacionalis: «Los esfuerzos de Cáritas hay que situarlos en el cuadro de la Pastoral Social de la Iglesia, y la elección del tema de nuestra Asamblea, Realidad y Futuro de la Pastoral Social, os ha permitido, creo, profundizar este aspecto. Esta Pastoral Social incluye muchos sectores, obras y servicios, lleva a compromisos muy diversos por parte de los laicos, de los que están organizados en movimientos y de los que no lo están, pero también por parte de religiosos y religiosas que tienen a

su cargo obras sociales; a título especial, están interesados también los sacerdotes y, evidentemente, los diáconos. A nivel diocesano, es el Obispo quien coordina esta Pastoral Social, como todo lo que es Apostolado, según lo recuerda el Decreto *Christus Dominus*. Sin su acuerdo, no se podrían tomar las múltiples iniciativas en la base. La Cáritas participa con él en ello, entre otras cosas, pero con un carisma particular; para recordar el lugar primordial de la caridad, para despertar la conciencia de los cristianos y de los no cristianos, ayudando a descubrir las exigencias del amor ante las multiformes necesidades del prójimo, a suscitar una eficaz voluntad mutua y a coordinar estos esfuerzos» (n. 3, cit. en Corintios XIII n. 3, «Cáritas Internacional», 1984, pp. 237-242).

Pero para que Cáritas haga posible la coordinación de la caridad en una Diócesis, tendrá que plantearse con toda seriedad lo que hoy exige ese ministerio de la caridad en el interior de la misión evangelizadora de la Iglesia. El ministerio de la caridad de la Iglesia ha de responder directamente al ministerio de Jesús.

Lo que Jesús ofrecía, mediante sus palabras y sus actos, especialmente mediante su crucifixión que da lugar a su resurrección, era el desmantelamiento de toda conciencia de poder, de egoísmo, de prepotencia, de la que resultaban sacrificados los pequeños, los pobres, los marginados. Pero lo que Jesús ofrecía y lo que constituía el centro mismo de su obra no era un simple desmantelamiento, sino la inauguración de una nueva mentalidad.

El ministerio de Jesús es, desde luego, el factor dinamizador que dio lugar a comienzos radicales precisamente cuando ningún comienzo de ese tipo parecía posible.

Lo que la gente observaba era que la vida se había visto transformada de un modo extraño e inexplicable, y esa transformación no se había producido por los medios normales, al mismo tiempo que los resultados de los medios empleados por Jesús violaban la racionalidad: sus medios y sus fines eran un escándalo (amor a los enemigos; perdón a la adúltera o a la Magdalena; «las prostitutas os precederán en el Reino de los cielos...»); el publicano y el fariseo; «es más difícil que un rico entre en el Reino de los cielos que un camello entre en el ojo de una aguja...»; «bienaventurados los pobres..., los que lloran..., los pacíficos...»; etc.). La rara novedad sucedía de una forma que no era susceptible de ser legitimada por el sistema político y que no cuadraba con los modos que se siguen en los asuntos de la administración.

Todo el movimiento de Jesús se resume con pasmosa sencillez: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la Buena Noticia» (Le. 7,22).

Todos conocemos la reacción: Jesús es acusado de bebedor, de estar endemoniado, loco..., y acaba muerto en la cruz.

Pero hubo otros, aquellos desde los cuales y para los cuales era la Buena Noticia y su asombrosa novedad: éstos quedaban pasmados (Me. 1,27), maravillados (Me. 4,41; 6,2), asombrados (Le. 5,26), atónitos (Le. 9,43), etc.

Jesús de Nazaret, un profeta y más que profeta, puso en práctica de la manera más radical los principales elementos del ministerio caritativo y de la imaginación profética. Por una parte ejerció la crítica del mundo de muerte que le rodeaba. Además, curó a los enfermos, dio de comer a los hambrientos y perdonó a los pecadores. El desmantelamiento total y defi-

nitivo de todo se produjo en su crucifixión, en la que El mismo encarnó la compasión, el compartir todo lo que se es y se posee y hasta la realidad desmantelada. Por otra parte, llevó a cabo la dinamización del nuevo futuro otorgado por Dios, algo que tuvo lugar en plenitud en su resurrección, en la que él mismo encarnó ese nuevo futuro.

Concretemos ahora un poco más. El ministerio caritativo, como el profético, no consiste en emprender espectaculares acciones de «cruzada social» ni en realizar gestos de airada indignación para salir en TV y en la prensa. Consiste más bien en ofrecer, como buena noticia, de parte de Jesús, de parte de Dios, un modo alternativo de percibir la realidad y en hacer que la gente contemple su propia historia a la luz de la libertad de Dios y su deseo de justicia, tareas que no siempre aparecen ni tienen que manifestarse por encima de todo en los grandes problemas del momento. Pero que pueden y deben ser discernidas allá donde las personas tratan de vivir en común y se preocupan por su futuro y su identidad (pensemos en las grandes manifestaciones encabezadas por los líderes de todos los partidos, en tanto unos miles de personas pobres se plantean qué cenarán en cualquiera de nuestros suburbios).

Saquemos, pues, conclusiones en orden a cómo tiene que plantearse hoy una caridad coordinada en Cáritas:

- 1.º La tarea del ministerio de la caridad y del ministerio profético consiste en suscitar una comunidad alternativa consciente de estar ocupándose de diferentes cosas y de diferente manera de como lo hacen los poderosos del mundo: los políticos, los sindicalistas, los financieros, los ricos, los economistas, los del 4º Poder, los ideólogos e intelectuales... Y esa comunidad

alternativa deberá tener diversos tipos de relaciones con la comunidad dominante, sin dejarse nunca colonizar por ella.

- 2.º La práctica del ministerio caritativo, como del profético, no es algo especial que se realiza dos días a la semana. Más bien se realiza en todos y cada uno de los actos del ministerio, en la orientación espiritual de los cristianos, en la predicación, en la liturgia, en la oración, en la educación, en el compromiso, en la evangelización de ambientes, en la puesta en común de bienes... Tiene mucho que ver con una actitud, una postura, una hermenéutica en relación con el mundo de muerte y la palabra de vida, y debe manifestarse y expresarse abiertamente en cualquier contexto eclesial y social.
- 3.º La práctica del ministerio caritativo entraña compartir abiertamente el sufrimiento como una manera de dejarse penetrar por la realidad.
- 4.º El ministerio de la caridad, como el profético, inseparable de aquél, ha de pretender también incidir profundamente en la desesperación, a fin de que podamos creer en los nuevos factores que se nos ofrecen en Jesús y para que sepamos asumirlos. En un mundo como el que vivimos, fatigado, lleno de hastío, desilusionado de todo, existe sin embargo una auténtica ansia de dinamismo. Y sabemos ciertamente que la única acción capaz de dinamizar es una palabra, un gesto, un acto, llenos de amor, que revela que quien los realiza cree en nuestro futuro y nos lo confirma desinteresadamente.

- 5.º El ministerio de la caridad, como el profético, ha de intentar concienciar al Pueblo de Dios y a todos los hombres de buena voluntad, no sólo de forma exclusiva en la necesidad de un compartir lo que se es y lo que se posee, es decir, no sólo en la necesidad de realizar una Comunicación Cristiana de Bienes, sino también y sobre todo en lo que tiene de alegre aventura la construcción del Reino de Dios a través de gestos simbólicos significativos que ofrezcan a nuestra sociedad caminos para que la paz se imponga sobre la violencia de palabra, de pensamiento y de obra; para que la justicia acabe con toda forma de injusticia tal como existe en la economía, en lo laboral, en lo social, en el deporte, en la política, hasta en la misma Iglesia, en la familia...; para que construyamos entre todos una civilización del amor (Juan Pablo II) frente a una sociedad y una humanidad en las que reinan el odio, la venganza, el egoísmo, los mil imperialismos (grandes y pequeños), la adoración del consumo y del bienestar cerrado en sí mismo, la sexualidad como alienación, un pragmatismo egoísta que no respeta ni la propia vida (drogas, alcohol, suicidios...) ni la de los demás (aborto, eutanasia, pena de muerte deseada por tantos, terrorismo en todas sus formas...); para que la libertad se imponga sobre las mil formas de explotación del hombre por el hombre, de alineación, de opresión...; para que la verdad haga libres a los hombres tantas veces sumidos en el error, en la mentira, en la insinceridad, en la hipocresía..., alentados por tantas manipulaciones como existen en la convivencia y en los medios de comunicación social.

- 6.º El ministerio de la caridad, como el profético, tiene que plantearse siempre dentro de unas coordenadas que simplemente enuncio:
- Primacía de lo opcional: lo asistencial o el consuelo del que sufre, nunca deben cerrar el camino a lo promocionad.
 - Dimensión educativa: nuestras acciones deben crear conciencia y esperanza, ayudando a descubrir las causas de la pobreza, cambiando la resignación fatalista por esperanza activa, creando valores nuevos fundados en la solidaridad y en la fraternidad.
 - Dimensión eclesial: unidos a todos los hombres de buena voluntad, debemos actuar de forma que los marginados se sientan amados por la comunidad cristiana, por la Iglesia, y no por uno y otro cristiano de buena voluntad.

Hay una tarea que realizar en el presente, una tarea de amor; de simpatía y empatía con los pobres, pecadores y marginados, una tarea en la que hay que compartir lo que se es y lo que se posee, una tarea dolorosa para que advenga el futuro. Hay que llorar incluso por aquellos pecadores que no son conscientes del carácter perecedero de su propia situación. Hay que afligirse y llorar por quienes experimentan el dolor y el sufrimiento y carecen del poder de la libertad necesaria para expresarlos. Las palabras de Jesús son duras, porque establecen esta penosa tarea como condición necesaria para acceder al gozo; porque anuncian que quienes no han querido afligirse con la situación de muerte que el mundo vive, no conocerán el júbilo.

El que no llora y se aflige por el ordenamiento presente no puede realizar el ministerio caritativo ni el profético. Tal vez no tenga fe porque no tiene ojos para descubrir al hombre que sufre, al pobre, al explotado, al tratado injustamente, al condenado por pecador (cuando el propio Dios no condena a nadie mientras vive), al marginado, al metido por unas estructuras políticas, sociales, económicas, jurídicas, laborales que no le reconocen su dignidad ni le permiten ejercer sus derechos fundamentales por mucha democracia de la que se presuma. No podemos olvidar la parábola del Juicio Final (Mt. 25).

Pero el llanto y la aflicción constituyen también una condición previa en otro sentido. No se trata de una exigencia formal, sino más bien se trata de la única puerta y del único camino hacia el gozo. Vista en este contexto, la expresión de Jesús, «bienaventurados los que lloran», no es tan sólo una frase ingeniosa, sino un compendio de toda la teología de la cruz. Únicamente este tipo de desasimiento doloroso, de generosidad, de entrega en el compromiso, de un compartir sin condiciones, de una valiente denuncia profética, permite que el anhelo se haga realidad, y únicamente la abierta aceptación de la finitud y de la mortalidad hace posible que llegue la novedad. Es preciso que nuestras comunidades aprendan a llorar con los que lloran y que aprendan a comprender que Dios se aflige de formas desconocidas para nosotros y que, para regocijarse, sólo espera que llegue el momento en que sus promesas se cumplan plenamente.

* * *

Por estos caminos ha de ir el ministerio de la caridad de la Iglesia indisolublemente unido al ministerio profético, a la oración y a la celebración de la Cena del Señor; una caridad de-

bidamente coordinada en el seno de una Pastoral de Conjunto plenamente diocesana. Lo contrario sería convertir a Caritas, o a la misma Iglesia, en una especie de Cruz Roja (con todos mis respetos), en la Lucha contra el Cáncer (también con todos mis respetos), o en una «sociedad protectora de animales»...

Si alguno que posee bienes de la tierra ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boquilla, sino con obras y según la verdad (1 Jn. 3, 17-18).

Acabo con unas palabras de nuestro Papa, en su Encíclica «Sollicitudo Rei Socialis»: «María Santísima, nuestra Madre y Reina, es la que, dirigiéndose a su Hijo, dice: “No tienen vino” (Jn. 2,3) y es también la que alaba a Dios Padre, porque “derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada” (Le. 1, 52 ss.)».

¿No es María un estupendo ejemplo de solidaridad social y caritativa y de talante profético ante un mundo sumido en la insolidaridad y en la injusticia?

Merece la pena ponernos en manos del Señor a través de su intercesión, para que seamos capaces de realizar la «revolución del amor» que nuestro mundo espera, y que los que mueren en la miseria ansían ver el rostro de Cristo reflejado en su rostro de moribundos.

Zaragoza, 25 de abril de 1988

CÁRITAS, SERVICIO DE RECONCILIACIÓN

El servicio de la caridad y la reconciliación en el horizonte de la misión de la Iglesia en el mundo.

«El eros de Dios para con el hombre, como hemos dicho, es a la vez agapé. No sólo porque se da del todo gratuitamente, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que perdona. Oseas, de modo particular, nos muestra la dimensión del agapé en el amor de Dios por el hombre, que va mucho más allá de la gratuidad. Israel ha cometido «adulterio», ha roto la Alianza; Dios debería juzgarlo y repudiarlo. Pero precisamente en esto se revela que Dios es Dios y no hombre: “¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy Dios y no hombre, santo en medio de ti” (Os 11, 8-9). El amor apasionado de Dios por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que per-

dona. Un amor tan grande que pone a Dios contra sí mismo, su amor contra su justicia. El cristiano ve perfilarse ya en esto, veladamente, el misterio de la Cruz: Dios ama tanto al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, reconcilia la justicia y el amor» (DCE, 10).

«El desarrollo del amor hacia sus más altas cotas y su más íntima pureza conlleva el que ahora aspire a lo definitivo, y esto en un doble sentido: en cuanto implica exclusividad — sólo esta persona—, y en el sentido del “para siempre”. El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad. Ciertamente, el amor es “éxtasis”, pero no en el sentido de arrebató momentáneo, sino como camino permanente, como un salir del yo cerrado en sí mismo hacia su liberación en la entrega de sí y, precisamente de este modo, hacia el reencuentro consigo mismo, más aún, hacia el descubrimiento de Dios: “El que pretenda guardarse su vida, la perderá; y el que la pierda, la recobrará” (Lc 17, 33), dice Jesús en una sentencia suya que, con algunas variantes, se repite en los Evangelios (cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jn 12, 25). Con estas palabras, Jesús describe su propio itinerario, que a través de la cruz lo lleva a la resurrección: el camino del grano de trigo que cae en tierra y muere, dando así fruto abundante. Describe también, partiendo de su sacrificio personal y del amor que en éste llega a su plenitud, la esencia del amor y de la existencia humana en general» (DCE, 6).

CÁRITAS, SERVICIO DE RECONCILIACIÓN*

MANUEL MATOS**

Yo no he sido católico, aunque fui bautizado. Desgraciadamente no lo seré en mi vejez. Pero creo que sólo la Iglesia podría dar una sólida orientación espiritual al mundo, que permitiera el establecimiento de una paz duradera. La presente desahogada lucha de intereses sólo nos llevará a nuevos desastres. Veo muy próximo el peligro que representa el comunismo en el mundo. Suministra a las clases populares una falsa mística, que le da incontenible poder expansivo. Sus seguidores son audaces en la empresa y denodados en el combate. Contra esa fuerza universal no hay otra más poderosa, de mayor contenido espiritual, que la Iglesia católica.

La solución que nosotros (los socialistas) proponemos es generalmente una solución pesimista. A la falta de caridad empleamos la fuerza de las masas. El socialismo busca llegar a la justicia social

* N° 35 de septiembre de 1985: «CARIDAD Y RECONCILIACIÓN».

** En el momento de la publicación, era Delegado Episcopal de Cáritas Diocesana de Madrid-Alcalá.

y cree que el empleo de esas fuerzas es lícito. Pero si la Iglesia se propone llegar a ese mismo fin sirviéndose de la caridad, tendrá ciertamente una preponderancia, pues ha escogido un medio más elevado. Y si, además, la intrepidez de la Iglesia hace ese medio suficientemente eficaz para modificar las relaciones sociales, el socialismo seguirá gustoso sus pasos y afianzará sus conquistas.

Declaraciones de Indalecio Prieto al periódico
«El Universal» de Caracas, 7 de noviembre de 1945.

Me ha parecido importante comenzar este comentario a la Tercera Parte de la Exhortación apostólica de Juan Pablo II Reconciliación y Penitencia con este testimonio de un gran español no-católico que cree en la fuerza de la caridad para solucionar los problemas sociales. Los aspectos políticos de sus declaraciones me parecen relevantes, pero menos importantes para mi reflexión.

De ellas quiero quedarme con dos cosas que definen también el pensamiento del actual Sucesor de Pedro en Roma: la necesidad de una Iglesia intrépida y la fe en la fuerza de la caridad. Todo el magisterio ordinario de Juan Pablo II, desde la *Redemptor hominis* hasta *Laborem exercens* —documento importantísimo que hace avanzar claramente el pensamiento social cristiano—, va marcado por esa doble convicción aún no asumida claramente por la comunidad cristiana: ante un mundo dividido y un hombre desgarrado, la Iglesia tiene un mensaje valioso y un ministerio de reconciliación (RP, 8), y, a la vez, la convicción de que el amor es más poderoso que el pecado (RP, 22) para la salud individual y social. El ministerio de reconciliación es así misterio y ministerio de piedad (RP, 21-22).

Cáritas es, en la Iglesia que se abre a la sociedad, al mundo, solamente eso: el testimonio intrépido de un amor sin lí-

mites que se traduce en acción social, es decir, un amor gratuito y práctico que nace de Dios, revelado en Jesús, y tiene como destinatario al hombre, hijo de Dios y hermano del hombre, al que no se le pregunta por su religión, su raza o su ideología.

EL SERVICIO A LOS POBRES EN EL PROCESO PENITENCIAL

¿Qué puede aportar Cáritas a una Pastoral de la Penitencia y de la Reconciliación en la comunidad cristiana y en la sociedad civil? Dicho de otro modo, ¿puede Cáritas ser un cauce de reconciliación en el proceso penitencial de la Iglesia y en la misión de reconciliación de la Iglesia en el mundo? Si «la misión connatural» de la Iglesia es «suscitar en el corazón del hombre la conversión y la penitencia, y ofrecerle el don de la reconciliación», que es iniciativa siempre de Dios (RP, 23), y Cáritas es una de las acciones constitutivas de la comunidad cristiana — junto con la evangelización misionera, la catequesis y la liturgia e interrelacionada con ellas—, no cabe duda de que la respuesta a estos interrogantes debería, en principio, ser positiva.

La acción social, nacida de la fe, la esperanza y el amor cristiano, es parte de la evangelización misionera; a ella conducen la catequesis y la liturgia. No hace falta insistir en ello cuando todo el magisterio pontificio que desarrolla el Vaticano II, desde la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI a *Catecheis tradendae* de Juan Pablo II, ha ido marcando la convergencia de todas las acciones eclesiales. Hay, también, una larga tradición de la Iglesia que vincula el proceso individual y comunitario penitencial al servicio de los pobres.

A modo de ejemplo: el Concilio de Trento, desde una perspectiva del proceso penitencial de un cristiano, establecía como cauces principales para la satisfacción de la Penitencia los siguientes campos morales: 1. El cumplimiento del propio deber a nivel personal, familiar y social; 2. El servicio al prójimo, especialmente al más necesitado, dándose y dando de los propios bienes en servicio y espíritu de caridad; y 3. La sobriedad y la generosidad, es decir, «abstenerse de cosas lícitas y agradables en voluntario espíritu de penitencia». Trento recoge así la tradición bíblica de la limosna y el ayuno como obras penitenciales, como expresiones de la caridad recuperada, después de la ruptura del pecado, ciertamente en una línea ascética más personalista que comunitaria. Hay, por tanto, una vieja tradición que une penitencia y obras de caridad y misericordia, comunicación cristiana de bienes y servicio a los pobres.

LOS PROBLEMAS DE FONDO

Sin embargo, en nuestra sociedad civil, herida bastante profundamente por la secularización, y en nuestra Iglesia, sumergida en esa sociedad pluralista y fragmentada, los problemas básicos previos de una Pastoral de la Penitencia son dos: uno, la debilitación o pérdida del sentido del pecado como experiencia religiosa, y, en segundo lugar, el oscurecimiento de la mediación eclesial sacramental para la reconciliación con Dios y con la misma Iglesia. A mi modo de ver, estos dos problemas son básicos, pero difícilmente abordables desde lo que Cáritas es, a no ser por una vía indirecta. Pertenece a los presupuestos de la fe, la condición pecadora del hombre, necesitado de salvación, y la necesidad de la Iglesia, mediadora en la salvación. Devolver a los cristianos la conciencia del pecado y la necesidad

de la mediación eclesial, son tareas más propias de la catequesis y de la evangelización misionera y de la vivencia eclesial de las celebraciones de la fe en la liturgia.

Es la evangelización misionera de la Iglesia la que, desde una antropología bíblica y teológica, no sólo cultural, debe abordar la iluminación de la experiencia religiosa del pecado. En el proceso catecumenal —que es para los bautizados también un proceso penitencial—, el hombre llega a tomar conciencia de la realidad dramática del pecado en su vida y en el mundo, sin excluir su presencia en la vida de la comunidad cristiana, a la vez que experimenta la gratuidad con que Dios le ama y le inunda de misericordia y de perdón. Gracia y pecado, el hombre «*simul iustus et peccator*» y la Iglesia «*casta meretrix*», son teológicamente inseparables, y así, *per modum unius*, los asume la pedagogía catequética, que quiere educar en una sana psicología religiosa del hombre pecador redimido. Por el pecado, el hombre no sólo rompe su relación de caridad con Dios, sino que disloca su pertenencia a la comunidad cristiana y fragmenta su visión de la realidad de los demás y del mundo. El proceso penitencial será necesariamente, a la vez, individual y comunitario, de vuelta a la caridad de Dios y a la comunión fraterna, que se expresa en su culmen en la Eucaristía y en el servicio a los pobres. En este proceso penitencial, el Sacramento de la Reconciliación tiene su puesto justo, como cristalización de la actitud personal de retorno y encuentro con la misericordia gratuita de Cristo, que, por un acto creador sacramental, devuelve al penitente a la reconciliación bautismal en la comunión de la Iglesia santa. El carácter mediador comunitario-eclesial de la Penitencia debe dejarlo claro la liturgia, incluso en la reconciliación de un solo penitente, ya que el Sacramento no es nunca sólo un acto individual.

La reforma de los ritos sacramentales del Vaticano II tenía precisamente este alcance.

Abordar con seriedad y profundidad estos temas básicos de una Pastoral de la Reconciliación, sólo es posible desde la evangelización, la catequesis y la liturgia renovadas según el Vaticano II y en fidelidad a la rica tradición de la Iglesia que el Vaticano II asume. Cáritas, como servicio a los pobres y testimonio del amor fraterno en la Iglesia —diaconía de la caridad—, sólo puede contribuir de modo indirecto y subsidiario: la acción caritativa-social verifica en algún modo la fidelidad evangélica de la catequesis y la celebración de la fe y remite a ellas. Desde el servicio a los pobres, víctimas del pecado, es decir, del egoísmo, el desamor y la injusticia humana, se manifiesta, de forma plástica, la realidad del pecado social, cuya última responsabilidad siempre implica la instancia individual (RP, 16). La celebración sacramental de la fe, que ignora la vinculación insoslayable entre el amor de Dios y el amor al prójimo, traducido en el amor preferencial de Jesús y de la Iglesia a los más pobres, no deja de ser un culto vacío y desnaturalizado que, desde lo que Cáritas es y hace, queda patente.

Esta dimensión profética y discernidora de Cáritas respecto de las otras acciones eclesiales, podrá ser indirecta, pero será siempre estimulante y no es secundaria respecto de lo que Cáritas es y debe ser en la Iglesia.

EL MINISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN: PALABRA Y ACCIÓN

El «ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5 18) es un aspecto esencial del ser de la Iglesia, que tiene que llamar al

mundo a la reconciliación y ofrecer ese don de parte de Dios. Cáritas, como acción eclesial, es también parte de ese «servicio eclesial de la reconciliación» (RP, 23). Es necesariamente como la Iglesia misma, Palabra y Acción de reconciliación:

- Es Palabra que recuerda a toda la Iglesia, con oportunidad y sin ella, que sólo hay una señal por la que se reconoce a los cristianos: el amor fraterno; y que sólo en ese movimiento de amor de Dios al hombre y del hombre al hombre se verifica el ser hijo de Dios, cuyo mandamiento principal resume el Evangelio del Remo que anuncia Jesús y la Iglesia sigue anunciando (Jn 15, 12).

Y es Palabra que recuerda el amor preferencial de Jesús por los pobres a los que anuncia el Reino —son ellos los primeros porque fueron los últimos—, con los que Jesús se identifica cuyo estilo de vida asume y como uno de ellos muere crucificado entre ladrones, fuera de la ciudad.

En el seguimiento radical de Jesús, pobre y humilde reencuentra el cristiano su propio ser, su verdadera identidad cristiana, cuando del «orgullo de la vida» vuelve a sí mismo no para vivir para sí mismo, sino para vivir para Aquel que por nosotros muño y resucitó» (2 Cor 5, 14-17).

Cáritas es así Palabra provocadora que suscita la conversión: invita a cambiar la forma de vivir, saliendo de sí mismo para convertirse a Dios y a los demás. *Deambula per Deum et pervenies al hominem* (san Agustín).

- Es Acción que traduce el amor fraterno del que ha nacido de Dios en servicio gratuito a los pobres. El amor

se da gratis y pide su expresión en obras, siempre más fiables que las palabras. La obra expresa lo que uno es y quiere ser. Como Jesús, antes de decir: ¡Quiero! ¡Queda limpio! (Mt 8, 4), hay que tocar al leproso. Sin tocar al leproso, la palabra queda pendiente de la prueba de su verdad. El amor sólo se hace verdad cuando el samaritano se hace cargo de curar las heridas del hombre desconocido que encuentra en el camino. El leproso, el herido en el camino, el marginado, siempre es llamada de Dios a la acción. El pobre es nombre de Dios y «sacramento» de Cristo (Mt. 25). Y ese amor práctico causa, consolida, y es fruto de reconciliación. Y ese amor tiene tal fuerza que hace posible poner en marcha un movimiento de amor solidario que tiene fuerza transformadora para el hombre, la Iglesia y la sociedad. Sólo el amor cambia la forma de vivir, de pensar, de actuar.

Si la única ofensa posible a Dios es actuar contra nuestro propio bien (santo Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles* III, 122), la reconstrucción del ser del hombre pecador por la penitencia supone su propia reorientación en la búsqueda de su verdadero «propio bien». Ese «propio bien» del hombre, teológicamente expresado, sólo puede ser Dios mismo, origen y fin, y su plan de salvación, su diseño del hombre creado, caído y redimido, es decir, del hombre reconciliado con Dios, consigo mismo y con los demás, por el Bautismo de agua primero y por el «Baptismun laboriosum» después, que es la penitencia que cura el corazón de piedra y lo transforma en corazón de carne.

Cáritas ofrece al hombre la vida del amor práctico como servicio de reconciliación: tocar al leproso

para que sane el leproso y el que le toca con amor gratuito.

DIÁLOGO DE SALVACIÓN Y CONVERSIÓN A LA REALIDAD

«A la realidad hay que respetarla, entre otras razones, porque es inexorable, y hay que contar siempre con ella».

J. Marías. España: una reconquista de libertad.
Cuenta y Razón I (1981) 9.

El diálogo es un medió, un modo de desarrollar la acción de la Iglesia en el mundo. Pertenece al método pastoral. Fue Pablo VI, en *Ecclesiam suam*, el que acuñó la expresión diálogo de salvación para la renovación profunda de la conciencia individual y social (RP, 25).

Cáritas, en este sentido y perspectiva, ofrece cauces para un verdadero dialogo de salvación, que debe producirse, ante todo, al interior de la misma Iglesia semper reformanda, y, desde la continua conversión de la comunidad cristiana al Reino, abrir un diálogo fecundo con el mundo, al que la Iglesia no se acerca para condenar, sino para descubrir en él la acción del Espíritu Santo y ofrecer lo que ella tiene y es: la fuerza curativa del amor.

Cáritas, desde esa parcela de la realidad social de la marginación y la pobreza que ella percibe tan agudamente, ofrece a la Iglesia y a la sociedad civil la posibilidad de convertirse a la realidad, objeto ineludible de todo diálogo de salvación que no quiera ser vacío de sentido. La conversión a la realidad per-

sonal, saliendo de los autoengaños, a la realidad eclesial y a la realidad social, es el presupuesto de toda penitencia y reconciliación. Sin verdad, no hay cambio de actitudes. La verdad hace libres. La realidad social abre al hombre encerrado en sí mismo por el pecado, en su experiencia parcial y limitada, a ese mundo amplio de la injusticia instalada que ahoga siempre la verdad. Sólo la conversión a la realidad permite descubrir tareas de liberación al que, por la gracia de Dios, ha sido liberado del pecado y de la muerte.

A través de Cáritas el mundo puede recibir el anuncio hecho gesto y acción de una Buena Noticia de la que es portadora la Iglesia y, a su vez, puede cuestionar a la Iglesia sobre la verdad de su amor práctico. A través de Cáritas la Iglesia ofrece a los hombres los valores del Reino como alternativa a los valores vigentes y, con ellos, la crítica a los modelos de sociedad establecidos o proyectados, siempre incompletos y, por tanto, criticables desde el Reino. Sólo desde este diálogo no interesado y liberador; es posible, por un lado, la evangelización, y, por otro, la búsqueda de una alternativa a los modelos de sociedad implantados. En tanto cuanto Cáritas sea fiel al análisis de la realidad social y a la denuncia de las causas que generan la pobreza, podrá ser cauce de acercamiento e inteligencia en el diálogo Iglesia-mundo.

Desde esta perspectiva de la acción social, se abren caminos importantes para el diálogo ecuménico (RP, 25) entre las Iglesias cristianas y las religiones no cristianas. Si a la preocupación —pasión— de la lucha por la justicia se añade la preocupación por la paz internacional, la concordia entre los pueblos, que incluye la justicia en las relaciones económicas internacionales y la búsqueda de un nuevo orden económico internacional, el diálogo de salvación servirá a la reconciliación universal.

Si la Iglesia, por su propia naturaleza, es sacramento de la comunión universal de caridad (RP, 25), Cáritas puede poner ante sus ojos, los de las demás confesiones cristianas y religiones no cristianas, la realidad de un mundo no-reconciliado que vive en tensión con el proyecto del Reino de Dios, se opone a él y se justifica en la rutina tenaz del «status quo». «En la regeneración de los corazones mediante la conversión y la penitencia, radica, por tanto, el presupuesto fundamental y una base firme para cualquier renovación social duradera y para la paz entre las naciones» (RP, 25).

El carácter eminentemente seglar de Cáritas en la Iglesia, le permite ofrecer un servicio de reconciliación social que asuma la misión de los seglares en el diálogo Iglesia-mundo desde una clara identidad cristiana y con la grandeza y amplitud que propone el Concilio Vaticano II y recoge el nuevo Código de Derecho canónico. Este es un desafío pendiente no sólo para Caritas, sino para toda la Iglesia. El Sínodo de los Obispos, anunciado para 1986, sobre el seglar en la Iglesia, deberá dar respuesta a este reto, en fidelidad al Vaticano II.

CATEQUESIS, FORMACIÓN DE LA CONCIENCIA SOCIAL Y CÁRITAS

Cuando arrecian las injusticias, crecen desmesuradamente los pobres y la distancia entre ellos y los ricos, se hace de todo punto imprescindible formar la conciencia social de los católicos a todos los niveles y en todos los sectores. Se ha dicho, y no sin razón, que en España, donde el catolicismo ha dado copiosos frutos en la vida individual y familiar, no se ha formado suficientemente la conciencia social, en conformidad con la doctrina y exigencias de la Iglesia...

Como Obispo de Madrid, gozoso de ver tan numerosos catequistas seculares que, en las parroquias, colaboran en la formación del Pueblo de Dios, os ruego vivamente que leáis y os forméis en la Doctrina Social de la Iglesia para ayudar a formar en ella la conciencia de nuestros fieles.

Card. Ángel Suquía, Arzobispo de Madrid-Alcalá. B.O. de la A. de M.-A. Marzo, 1985, p. 221.

La desconexión entre las distintas acciones eclesiales, es ciertamente uno de los vicios más llamativos de nuestra pastoral. El diálogo entre catequistas y liturgistas es escaso, a pesar de saber todos que tenemos temas pendientes. El diálogo teólogos-catequistas apenas existe de forma institucionalizada, con detrimento para la catequesis y con peligro de aislamiento de la realidad para la teología. La presencia de la dimensión social en la catequesis y la liturgia es ocasional, y sólo algo más sistemática en la formación teológica de los * ' os. Y, sin embargo, todos somos conscientes de la mutua implicación de las acciones eclesiales —se necesitan mutuamente, no pueden darse aisladas sin fragmentar el ser cristiano— Y de la necesidad de intensificar la formación de la conciencia moral de los cristianos en los aspectos sociales.

Juan Pablo II, en *Catechesi tradendae* (n. 29), señala, entre los elementos que no debe olvidar la catequesis, «iluminar como es debido, en su esfuerzo de educación en la fe, realidades cómo la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz». Haciéndose eco de la opinión de los Obispos del Sínodo de 1977, pide «que el rico patrimonio de la enseñanza social de la Iglesia encuentre su puesto, bajo formas apropiadas, en la formación catequética común de los fieles» (CT, 29).

Esta preocupación e insistencia vuelven a aparecer en RP, 26: «Por la gran importancia que tiene la reconciliación, Fundamentada sobre la conversión, en el delicado campo de las relaciones humanas y de la convivencia social a todos los niveles, incluso el internacional, no puede faltar a la catequesis la preciosa aportación de la doctrina social de la Iglesia». Son los principios fundamentales del magisterio social, los que proponen los dictámenes universales de la razón y de la conciencia de los pueblos, y en los que se apoya la posibilidad de una reconciliación universal. De cara a la formación de la conciencia moral de los cristianos, la doctrina sobre derechos y deberes individuales de la familia y comunitarios, el valor de la libertad y las dimensiones de la justicia, la primacía de la caridad, la dignidad de la persona humana y las exigencias del bien común como norma de la política y del orden económico, son contenidos ineludibles de la catequesis, en todas sus formas, y de la homilía. La doctrina social de la Iglesia no puede considerarse desvinculada de la Palabra de Dios, sino únicamente como su explicitación para el campo social.

La Palabra de Dios es el punto de convergencia de todas las acciones eclesiales, a la que todas sirven y de la que todas parten para anunciar la Buena Noticia a los alejados, a los catecúmenos, a los ya convertidos e integrados en la comunidad cristiana. La formación de la conciencia moral de los cristianos, incluidos los aspectos de la Moral social y pública, parten de ahí también. «Una opción por los pobres, que sea en verdad comprometida y esté en coherencia con la pureza e integridad de la fe y la enseñanza de la Iglesia; porque, si tenemos que conservar la unidad en el amor; no menos hemos de conservar la unidad en la verdad; si hemos de ser fieles a los pobres, tenemos que ser también fieles a la fe» (Card. Suquía, op. cit.).

La Teología de la caridad es el patrimonio teológico de Caritas e incluye todas las derivaciones de la Palabra de Dios, desde su núcleo del amor incondicional de Dios al hombre y al mundo, en el campo social. Hay un amor político, una caridad política, en expresión del Cardenal Danielou, para la polis, la ciudad de los hombres. El núcleo de la fe es el misterio paschal, la Nueva y Eterna Alianza realizada por Dios con los hombres en la muerte y la resurrección de Cristo. El catequista alemán Adolf Exeler ha puesto de manifiesto cómo la catequesis moral, bien sobre el esquema de los mandamientos, bien a partir de las actitudes que se derivan del seguimiento de Jesús, no puede desvincularse en la sistemática catequética del núcleo paschal, desde donde la moral cristiana se ilumina y fundamenta. La celebración litúrgica de los sacramentos es también celebración de la Pascua del Señor. El servicio a los pobres se vincula así a la Penitencia y Eucaristía, al Bautismo y Confirmación, a todos los sacramentos. Caritas ha visto siempre la lógica entre Eucaristía y acción social, expresión y forma de la caridad. Se ha apoyado, para ello, en la vieja tradición eclesial. Tal vez nos falte desarrollar teológicamente más ampliamente la relación entre todos los sacramentos y el servicio a los pobres. Sería una congruente aportación de Caritas a la vida eclesial y una mejor fundamentación de la caridad como acción social, a veces mal percibida por los cristianos.

IN QUANTUM POSSUM

El proceso penitencial devuelve al hombre pecador a sus raíces bautismales, al amor primero. Si el pecado fue ruptura de la comunión con Dios por parte del hombre, que trae como consecuencia la ruptura con los demás y con la comu-

nidad cristiana, la penitencia reintegra a la comunión y a la comunidad.

La Iglesia tomaba siempre sus cautelas para medir la sinceridad de la conversión, conocedora, como es, de los complicados caminos por donde camina el corazón del hombre. Por eso, en la liturgia anterior al Vaticano II, se incluía en la fórmula latina de absolución una cláusula de advertencia: «*In quantum possum*», es decir, te absuelvo de tus pecados, en la medida en que yo puedo, porque no puedo absolverte si tu estilo de vida, tu nivel de vida es tal que hace imposible la fraternidad y prueba que no ha habido una verdadera conversión a los valores del Evangelio, manteniéndote todavía sustancialmente distanciado de los pobres. La fórmula «*in quantum possum*» avisaba al penitente de que la conversión supone también un uso cristiano de los bienes y una vida, en lo material, de acuerdo con el estilo de vida de los discípulos de Jesús. La desconfianza de Jesús frente al poder del dinero y del prestigio que en el mundo da el dinero —la Escritura lo equipara a los ídolos que ocupan en el corazón del hombre el lugar del Dios verdadero—, aparecía así en la fórmula sacramental de absolución como advertencia y examen de la profundidad de la conversión operada.

Una penitencia homeopática incluía también la limosna, el desprendimiento de los bienes en favor de los pobres, como signo de conversión y expresión de la comunión recuperada (RP, 26).

La liturgia renovada del Sacramento de la Penitencia ha hecho desaparecer esta admonición tal vez porque se había perdido ya la memoria de su sentido primero. Habría que volver a los Santos Padres para encontrar otra vez esta vincula-

ción entre sacramento y servicio a los pobres desde el cambio de estilo de vida que se ha producido. Muchos grandes testigos de la fe lo vivieron así. Y es de esperar que en la Iglesia lo sigamos viviendo.

El Evangelio, práctica y testimonialmente vivido y anunciado, hace presente «la solidaridad de Dios» para los hombres y entre ellos. Esta solidaridad, que es el amor mismo de Dios, su misericordia, es la Buena Noticia para nosotros, es llamada de reconciliación para levantarnos de donde estemos. Este proyecto de Dios incluye siempre la restitución de la imagen del hombre, como hijo de Dios, donde esa imagen se haya destruido. El rostro desfigurado de Dios está en todos aquellos a los que Cáritas se dedica. Cáritas sigue a su Señor: «He venido a buscar y encontrar lo que andaba perdido» (Le 19, 10).

Si la Iglesia quiere ser ministro de la reconciliación, testigo de la solidaridad de Dios entre los hombres, debe estar presente allí donde el pecado personal y estructural aparece en su realidad más verdadera: en los destinatarios de Cáritas.

Si la Iglesia no lo hace y no privilegia la acción preferencial con los pobres, difícilmente haría posible la reconciliación entre Dios y los hombres que abre el Señor Jesús con su entrega de la vida en la cruz.

Los «clientes» y destinatarios de Cáritas son siempre fruto del pecado de una sociedad que va produciendo hombres marginados, productos humanos residuales y que, una vez que los ha producido, es incapaz de atenderlos como sería justo. Cáritas en su acción tropieza siempre con presencia de pecado. Los pobres son las consecuencias del pecado, pagan sus consecuencias, son cuerpo de pecado, «hechos» pecado (2 Cor 5, 21).

Es Jesús el que en solidaridad carga con el pecado del mundo (Jn 1, 29). La Iglesia, como Jesús, tendrá que «llevar las culpas» (Is 43, 5-6), hacerse pecado, ser solidaria del pecado. Y, desde esa solidaridad, reconciliar. La solidaridad de Dios con los pobres, tal como nos la revela Jesús y la vive la comunidad cristiana, es lo que constituye la identidad cristiana y eclesial de Cáritas y la que le hace posible participar desde la solidaridad, ser agente del ministerio de la Reconciliación.