

 **Cáritas**
Española
Editores

ISBN 978-84-8440-376-0



9 788484 403760

CORINTIOS
XIII

120

«EL AMOR COMO PROPUESTA CRISTIANA A LA SOCIEDAD DE HOY»
Retos pastorales desde la encíclica *Deus caritas est*

2006

XV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Madrid, 11-14 de septiembre de 2006

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

«EL AMOR COMO PROPUESTA
CRISTIANA A LA SOCIEDAD
DE HOY»

Retos pastorales desde
la encíclica *Deus caritas est*

**XV CURSO DE FORMACIÓN
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

Madrid, 11-14 de septiembre de 2006

N.º 120 • Octubre - Diciembre • 2006

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 120. Octubre-Diciembre 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.: 978-84-8440-376-0

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

MARIO TOSO. SDB. Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana. Roma.

JOSÉ MANUEL MADRUGA SALVADOR. Director de la revista Misiones Extranjeras.

RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ. Obispo auxiliar de Oviedo.

SANTIAGO DEL CURA ELENA. Miembro de la Comisión Teológica Internacional y Decano de la Facultad de Teología de Burgos.

ILDEFONSO CAMACHO, S. J. Facultad de Teología de Granada.

SEBASTIÁN TALTAVULL ANGLADA. Director del Secretariado de la Comisión de Pastoral de la CEE.

EUGENIO ALBURQUERQUE. Director de *Misión Joven*.

BEGOÑA DE BURGOS. Presidenta de Manos Unidas.

RAFAEL DEL RÍO. Presidente de Cáritas Española.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA. Catedrático de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca.

FRANCISCO GÜETO MORENO. Presidente General de la HOAC.

MIGUEL MARTÍNEZ ROBLES.

JOSÉ J. CARMONA.

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ. Profesor de Sociología y DSI (Oviedo).

JOSÉ MIGUEL HERNÁNDEZ ZARAGOZA.

CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

XIII

«EL AMOR COMO PROPUESTA
CRISTIANA A LA SOCIEDAD
DE HOY»

Retos pastorales desde la encíclica
Deus caritas est

XV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Madrid, 11-14 de septiembre de 2006

N.º 120 • Octubre - Diciembre • 2006

CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 120. Octubre-Diciembre 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.: 978-84-8440-376-0

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

MARIO TOSO. SDB. Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana. Roma.

JOSÉ MANUEL MADRUGA SALVADOR. Director de la revista Misiones Extranjeras.

RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ. Obispo auxiliar de Oviedo.

SANTIAGO DEL CURA ELENA. Miembro de la Comisión Teológica Internacional y Decano de la Facultad de Teología de Burgos.

ILDEFONSO CAMACHO, S. J. Facultad de Teología de Granada.

SEBASTIÁN TALTAVULL ANGLADA. Director del Secretariado de la Comisión de Pastoral de la CEE.

EUGENIO ALBURQUERQUE. Director de *Misión Joven*.

BEGOÑA DE BURGOS. Presidenta de Manos Unidas.

RAFAEL DEL RÍO. Presidente de Cáritas Española.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA. Catedrático de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca.

FRANCISCO GÜETO MORENO. Presidente General de la HOAC.

MIGUEL MARTÍNEZ ROBLES.

JOSÉ J. CARMONA.

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ. Profesor de Sociología y DSI (Oviedo).

JOSÉ MIGUEL HERNÁNDEZ ZARAGOZA.

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	7
XV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	
PROGRAMA	16
CONFERENCIAS	
<i>«Deus caritas est»: La manifestación del amor trinitario y la Doctrina Social de la Iglesia. Mario Toso, SDB</i>	23
<i>El Cristianismo ¿decisión ética o acontecimiento y encuentro? José Manuel Madruga Salvador</i>	55
<i>Retos pastorales de la encíclica «Deus caritas est». Raúl Berzosa Martínez</i>	91
<i>La unidad de creación y salvación en la encíclica «Deus caritas est» de Benedicto XVI. Santiago del Cura Elena</i>	133

**PONENCIAS DE FONDO DEL SEMINARIO SOBRE
EL COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA CON PROPUESTAS PASTORALES
DE FORMACIÓN Y APLICACIÓN**

<i>La evangelización de lo social según el reciente compendio de la DSI.</i> Mario Toso, SDB	163
<i>La vida económica y el trabajo en el «Compendio de la Doctrina social de la Iglesia». Claves de lectura y aplicación.</i> Ildefonso Camacho, S. J.	183
<i>Catequesis, espiritualidad y Doctrina social de la Iglesia.</i> Sebastián Taltavull Anglada.	215
<i>La Doctrina social de la Iglesia en la enseñanza religiosa y en la formación.</i> Eugenio Alburquerque	275

**APORTACIONES A LA MESA REDONDA:
LA ENCÍCLICA «DEUS CARITAS EST»,
¿UNA NUEVA ORIENTACIÓN PARA LA DOCTRINA
Y LA ACCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA?**

<i>El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy.</i> Begoña de Burgos	303
Rafael del Río	311
Ángel Galindo García	315
Francisco Güeto Moreno	323

COMUNICACIONES

<i>El primado del amor-caridad en el compendio de DSI.</i> Miguel Martínez Robles	333
<i>Retos que plantea la Evangelización de la social.</i> José J. Carmona	343
<i>El riesgo de un uso ideológico de la Doctrina Social de la Iglesia.</i> José Manuel Parrilla Fernández	355
<i>La deslocalización empresarial: «La mano visible de los empresarios».</i> José Miguel Hernández Zaragoza	365

PRESENTACIÓN

Con la edición de este volumen de la Revista CORINTIOS XIII, se acude puntualmente a la cita de cada año y se recogen las intervenciones de los ponentes participantes en el XV Curso de Doctrina Social de la Iglesia dedicado a profundizar en la reciente encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est*.

Estoy convencido de que estamos ante un documento que interesa a todos y especialmente dirigido a nuestro tiempo; lo digo, en particular, para los estudiosos de la doctrina social de la Iglesia, en el sentido de que aunque para algunos la encíclica *Deus caritas est* no sería un documento de Doctrina social de la Iglesia propiamente, sí que despierta el interés del destinatario «natural» de esta Revista, destinatario procedente de la pastoral de la caridad. En última instancia, el planteamiento que pretendieron los organizadores era recoger la reflexión sobre un gran documento, reflexión que en el Curso alcanzó una brillantez especial con los ponentes Don MARIO TOSO, SANTIAGO DEL CURA y Mons. RAÚL BERZOSA.

No es ninguna falta de modestia decir, por tanto, que en este volumen de CORINTIOS XIII se aúna una «buena» teología sobre la caridad y una sugerente aplicación de la Doctrina social de la Iglesia a los diversos campos de la pastoral. Por ello, por primera vez en mucho tiempo, se ha utilizado como recurso metodológico la exposición de ponencias más breves que fueran una aproximación a los diversos ámbitos de la Doctrina Social de la Iglesia en toda su extensión: la vida económica (tan magnífica y claramente expuesta por Ildelfonso Camacho); la vida pastoral en temas tan importantes como la enseñanza (EUGENIO ALBUQUERQUE) y la catequesis (SEBASTIÀ TALTAVULL), la cuestión bioética (JOSÉ ALARCOS) autores que supieron comunicar con el auditorio de una forma empática y con numerosas sugerencias positivas para la implantación y reconocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia en el ministerio de la evangelización.

El XV Curso de Doctrina social se complementó con otras actividades como el Cine Forum, en el que se proyectó una película sobre la Madre Teresa de Calcuta como testigo excepcional del amor de Dios, y la convivencia fraterna entre los 150 asistentes de prácticamente todas las diócesis de España. Muchos de estos asistentes, gracias a la formación permanente de estos encuentros, logran tener una renovación actualizada de la Doctrina Social de la Iglesia para animar, sobre todo, el testimonio cristiano en temas no exentos de complejidad.

Hay que agradecer a la Fundación Pablo II el regalo tan importante que nos hizo, el Compendio de Doctrina social de la Iglesia, y la ayuda económica prestada para la realización de este encuentro.

Por ultimo, también agradecer la colaboración de tantos que en tareas de infraestructura se ocupan del buen resultado de estos cursos.

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA
Director del Secretariado de la Comisión Episcopal
de Pastoral Social y Director del Curso

**XV Curso
de Formación
de Doctrina
Social
de la Iglesia**

Programa

**COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL
FUNDACIÓN PABLO VI
INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA
CAMPUS DE MADRID**



**«EL AMOR COMO PROPUESTA
CRISTIANA A LA SOCIEDAD DE HOY»**

**Retos pastorales desde la encíclica
*Deus caritas est***

XV Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia

Madrid, 11-14 de septiembre de 2006

**www.instituto-social-leonxiii.org
www.conferenciaepiscopal.es**

PROGRAMA

Lunes, 11 de septiembre

17,00 horas: Recepción y entrega de materiales.

18,00 horas: Sesión de apertura y conferencia inaugural.
«Deus caritas est»: la manifestación del amor trinitario y la Doctrina social de la Iglesia.
MARIO TOSO, SDB.
Rector de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

Martes, 12 de septiembre

10,00 horas: Presentación del Curso.

10,30-14,00 horas: Seminario sobre el Compendio de Doctrina social de la Iglesia con propuestas pastorales de formación y aplicación.

10,30 horas: 1.^a Ponencia de fondo sobre el Compendio:
«La evangelización de lo social».
MARIO TOSO, SDB.
Rector de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

11,30 horas: 2.^a Ponencia de fondo sobre el Compendio:
«La vida económica y el trabajo. Claves de lectura y aplicación».
ILDEFONSO CAMACHO, S. J.
Rector de la Universidad Cartuja de Granada.

13,00 horas: 3.^a Ponencia de fondo sobre el Compendio:
«Catequesis, espiritualidad y Doctrina social de la Iglesia».
SEBASTIÀ TALTAVULL.
Conferencia Episcopal Española.

16,30 horas: Sesión informativa sobre iniciativas de Doctrina social.

17,30 horas: 2.^a Conferencia.
«El Cristianismo ¿decisión ética o acontecimiento y encuentro?»
JOSÉ MANUEL MADRUGA
Instituto Español de Misiones Extranjeras.

19,00 horas: Mesa redonda.
«La encíclica “Deus caritas est” ¿una nueva orientación para la Doctrina social de la Iglesia?»
1. Como sustitución del Estado.
2. La denuncia profética.
3. La lucha por la justicia.
4. La formación de las conciencias.
5. La purificación de la razón.

Intervienen:

BEGOÑA DE BURGOS LÓPEZ.
Presidenta de Manos Unidas.

RAFAEL DEL RÍO SENDINO.
Presidente de Cáritas Española.

ILDEFONSO CAMACHO LARAÑA.
Rector de la Universidad Cartuja de Granada.

FRANCISCO GÜETO MORENO.
Presidente General de HOAC.

JOSÉ LUIS RESTÁN.
Director de Contenidos de la Cadena COPE.

Miércoles, 13 de septiembre

10,00-14,00 horas: Continuación del seminario sobre el Compendio de Doctrina social.

10,00 horas: 3.^a Ponencia de fondo sobre el Compendio:
«Los nuevos temas de la bioética en el contexto social y cultural».
FRANCISCO JOSÉ ALARCOS.
Facultad de Teología de Granada.

11,30 horas 4.^a Ponencia de fondo sobre el Compendio:
«La Doctrina social de la Iglesia en la enseñanza religiosa y en la formación».
EUGENIO ALBURQUERQUE, SDB.
Director de la Revista Misión Joven.

13,00 horas: Comunicaciones por grupos de ponencias.

16,30 horas: CINE FÓRUM
A partir de la película «Teresa de Calcuta», coloquio y debate sobre la encíclica «Deus caritas est».
DIRIGE: JUAN ORELLANA GUTIÉRREZ.
Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española.

19,30 horas 3.^a Conferencia:

«Retos pastorales de la encíclica “Deus caritas est”.

MONSEÑOR RAÚL BERZOSA.

Obispo auxiliar de Oviedo.

Jueves, 14 de septiembre

10,00 horas: Puesta en común de las conclusiones del Seminario.

11,00 horas: Conferencia de clausura:

«La unidad de creación y salvación (Eros y Ágape) en la encíclica “Deus caritas est” de Benedicto XVI».

SANTIAGO DEL CURA.

*Miembro de la Comisión Teología Internacional
y Decano de la Facultad de Teología de Burgos.*

Conferencias

MARIO TOSO, SDB

Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana. Roma

JOSÉ MANUEL MADRUGA SALVADOR

Director de la revista «Misiones Extranjeras»

RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ

Obispo auxiliar de Oviedo

SANTIAGO DEL CURA ELENA

Miembro de la Comisión Teológica Internacional
y Decano de la Facultad de Teología de Burgos

«DEUS CARITAS EST»: LA MANIFESTACIÓN DEL AMOR TRINITARIO Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

MARIO TOSO, SDB

Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana.
Roma

INTRODUCCIÓN

Desde hace tiempo la comunidad eclesial ha tomado conciencia de estar constituida como realidad al *servicio de la caridad de Cristo*. La Iglesia está llamada a ser sacramento del «Evangelio de la caridad» y a testimoniarlo en el mundo. Es sobre todo por las encíclicas de Juan Pablo II —*Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Redemptoris missio*— como ha crecido tal conciencia. El «Evangelio de la caridad», que la Iglesia debe anunciar y testimoniar —queriendo precisar mejor una expresión que puede parecer genérica o retórica— es la revelación que Jesucristo hace del *amor misericordioso* del Padre que alcanza a *todo* el hombre, a cada hombre, históricamente concreto, especialmente al más pobre y frágil. Además, es la efectiva rehabilitación de la persona para amarla *como* Cristo, que se da todo entero, obedeciendo a Dios y oponiéndose al mal con todas sus propias fuerzas.

Jesucristo encarnándose, muriendo en la cruz y resucitando, reconduce la humanidad a la comunión con Dios, después de que con Adán y Eva se hubiera alejado de Él (1).

En Cristo, con Cristo, la humanidad revive de forma ejemplar la propia vocación originaria al amor; responde, por último, al amor del Padre (2). El programa mesiánico de Jesucristo es el programa de la Iglesia, comunión de vida, de verdad y de caridad (cf. *RH*, 9): para *profesar* y celebrar el amor misericordioso de Dios con el hombre y con lo creado; para *introducirlo* y *encarnarlo*, mediante el anuncio y testimonio, en la vida tanto de su fieles como, dentro de lo posible, en la de todos los hombres de buena voluntad; para *implorarlo* (cf. *DIM*, 13-15).

La caridad de Cristo es fuente y criterio de la vida y de la misión de la Iglesia (3). La compagina como pueblo en comunión con la caridad de Dios; como comunidad que, al mismo tiempo, es enviada a anunciarla y a participarla a cada hombre y a cada sociedad. Esto es importante para el compromiso de profesar y de celebrar el amor-misericordia de Dios y de Cristo también con referencia a la *vida social*.

La enseñanza social de la Iglesia (= ESI) o doctrina social (= DSI) es «camino» para anunciar y testimoniar el «Evangelio de la caridad» en las realidades sociales (4).

(1) Cf. JUAN PABLO II. *Dives in misericordia* (30-11-1980) (= **DIM**), con comentario de RAVASI, G. Ed. Paoline. Roma, 1981, nn. 7-8.

(2) Cf. JUAN PABLO II. *Redemptor hominis* (04-03-1979) (= **RHM**), con comentario de HÄRING, B. Ed. Paoline. Roma, 1979, nn. 9-10.

(3) Cf. Juan Pablo II. *Redemptoris missio* (07-12-1990) (= **RM**). Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 1990, n. 60.

(4) En estos aspectos relacionados con la DSI como expresión de una comunidad que anuncia y testimonia el «Evangelio de la caridad», cf.

Con el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (5) (= **C**) estos horizontes aparecen sobre todo conjugados en términos *trinitarios*. La Iglesia es misterio de comunión en el que se refleja en alguna medida la misma comunión infinita de amor de la Trinidad. El mandamiento del amor recíproco — «Como yo os he amado, así debéis también amaros los unos a los otros» (Jo 13,34)— es el modo para vivir en Cristo la vida trinitaria en la Iglesia y en la sociedad (cf. C nn. 30-33). La DSI es expresión de la comunidad eclesial con vista a la transformación del mundo y de la sociedad según el dinamismo del amor trinitario, «que da fundamento al significado y al sentido de la persona, de la sociabilidad y del obrar humano» (C n. 54).

La primera encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est* (6) presupone el camino de profundización que la conciencia eclesial ha realizado al percibir la dimensión agápica y trinitaria de la comunidad de los creyentes y de la DSI. Lo refuerza con la propia aportación original, que aquí se quiere mostrar. Finalmente se detendrá para precisar, apoyándose sobre todo en el *Compendio*, la revolución que puede producirse, en lo personal y social, por la acogida y por el testimonio del amor trinitario.

TOSO, Mario. *Verso quale società?* «La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 157. LAS. Roma, 2000. 491 pp.

(5) PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Eds. Biblioteca de Autores Cristianos - Planeta. Madrid, 2005. 420 pp. (También: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2005. 528 pp. IDEM. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2004. 520 pp.)

(6) Cf. BENEDICTO XVI. *Deus caritas est* (25-12-2005) (= **DCE**), Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

I. LO QUE APORTA DEUS CARITAS EST A LA FUNDAMENTACIÓN DE LA IGLESIA Y A SU DOCTRINA SOCIAL EN EL AMOR TRINITARIO

Como acaba de decirse, la encíclica de Benedicto XVI viene a confirmar y a integrar una eclesiología y una DSI ya presentada, especialmente por Juan Pablo II, en términos trinitarios. Lo atestiguan unos cuantos puntos, que se pueden encontrar al comienzo de la segunda parte de la encíclica. En estos se lee que intenta hablar del ejercicio de la caridad por la Iglesia como manifestación del amor trinitario (cf *DCE*, 19). En el centro está la idea de que la Iglesia es comunidad de amor: El espíritu armoniza el corazón de los creyentes con el Corazón de Cristo y los mueve a amar a los hermanos como Él los amó; transforma el corazón de la misma comunidad eclesial «para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una única familia». «Toda la actividad de la Iglesia es expresión de un amor que busca el bien integral del hombre» (*ib.*).

Es sobre este fondo donde se puede entender la aportación de Benedicto XVI a nuestro tema. El Pontífice, mientras desea hablar del amor «del que Dios nos colma y que debe ser comunicado a los demás por nosotros» (*DCE*, 1), está guiado principalmente por una *preocupación que es al mismo tiempo eminentemente pastoral y cultural*. Él desea entrar en diálogo con la modernidad y con la post-modernidad para mostrarle méritos y límites. Entre los objetivos previos que Benedicto XVI se fija no está sólo el de afirmar que el cristianismo es, en su esencia, algo más que una idea o una doctrina ética. Tiene, sobre todo, el objetivo de *evangelizar la cultura de hoy*, de anunciar —haciéndolo principalmente visible—, el amor ilimitado de Dios con cada hombre, dejando claro cómo

éste, encarnado por Jesús, hecho accesible a todos, representa la *esperanza del mundo*.

El amor trinitario, ofrecido de manera gratuita y misteriosa al hombre, explica el pontífice, no está en contradicción con las aspiraciones profundas del corazón humano. No envenena, como ha insinuado Friedrich Nietzsche, las fuentes de la vida. En el diseño de Dios creador y redentor existe una conexión intrínseca entre aquel amor y el amor-eros. El amor trinitario, conquistado para cada hombre por Jesucristo sobre la cruz y dado por su Espíritu, no lo desestructura radicalmente, ni en su movimiento de búsqueda ni en el de «posesión» por el otro, ni en el «éxtasis» hacia lo Divino.

Gracias al amor trinitario, el amor-eros es purificado y transformado. Es vivido dentro de un sistema «abierto» de relaciones que potencian sus virtualidades positivas. No están superados los aspectos egoístas, de cerrazón, de posesión del otro. No se han perfeccionado los aspectos de trascendencia. Más exactamente, se han robustecido el dinamismo y la «dialéctica» del amor recíproco: quien se da y se hace todo para todos recibe, a su vez, amor desinteresado. Se pone en comunión con el amor de Dios, fuente originaria y trascendente que, además de consentir al amor humano una reciprocidad libre de ventajas utilitaristas, lo convierte en fuente de la que brotan ríos de agua viva (cf. Jo 7,37-38).

I.1. El amor oblato y recíproco, una ética del amor del prójimo «como si Dios existiera»

Es precisamente en este punto en el que Benedicto XVI muestra la especificidad y la grandeza del amor cristiano. Se

trata de un amor que no está desvinculado de las relaciones vitales del existir de las personas, como si fuera una realidad superpuesta a otra, completamente extraña. El amor-*ágape*, que viene de lo alto, está en la puerta de todos, porque Dios, que ha creado al hombre muy semejante a si mismo, en cada uno de ellos ha puesto las raíces.

Mientras que algunos pensadores, como Emmanuel Lévinas, pretenden con razón volver a proponer a la cultura actual el amor oblativo a la manera de un imperativo categórico kantiano —se debe amar al otro de manera incondicionada, el otro no debe ser nunca medio sino fin— o como un relacionarse y un darse asimétricos, sin reciprocidad, el pontífice no contrapone el amor oblativo con el amor recíproco. Por otra parte, tampoco parece que sostenga como imposible que el hombre puede vivir exclusivamente con un amor que se da sin recibir. El hombre tiene al menos la reciprocidad de Dios. Se ejerce así, en casos concretos, una reciprocidad que se juega principalmente en un plano sobrenatural. El yo que se da incesantemente al que no está en condición de responder al amor con el amor, puede terminar extenuado. Lo puede apoyar en su servicio sólo Dios, con su ayuda y con su amor (cf. *DCE*, 8).

El tratamiento que el Pontífice da al amor ayuda a superar las aporías de la modernidad libertaria. Nos ayuda sobre todo con la afirmación definitiva de que el amor puede ser «mandado» porque antes ha sido dado (cf. *DCE*, 14).

Semejante afirmación, en efecto, ayuda a volver a unir el amor al prójimo con el amor a Dios, separados y contrapuestos por las culturas y por las éticas seculares contemporáneas, herederas de una mentalidad para la que todo lo que se le da a Dios se le roba al hombre.

Para el Cristianismo, el amor al prójimo y el amor de Dios no son separables. Están estrechamente unidos. La afirmación del amor de Dios se convierte en una mentira, si el hombre se cierra al prójimo o, más aún, si lo odia. De manera semejante, el amor al prójimo sin el amor de Dios puede degenerar fácilmente en instrumentalización de las personas. Dicho de otra manera, una ética relacionada con el amor del prójimo encuentra su fundamento granítico, y también la garantía de su vitalidad, *en Dios*, en su amor. La transcendencia horizontal tiene necesidad de la transcendencia vertical, de la apertura a la ley moral, que remite a su creador.

Este aspecto merece ser profundizado, para captar mejor la forma de superar la aporías modernas señaladas.

Según Benedicto XVI la ética del amor al prójimo se mantiene recta por el amor de Dios. En efecto, si el prójimo es amado *en Dios*, *con Él*, entonces las personas son amadas por sí mismas, de manera desinteresada, *como Dios las ama*.

Proponiendo estas perspectivas, el pontífice muestra la razón principal de la fragilidad y del fracaso de las figuras contemporáneas y seculares de ética, que se apoyan sobre una autonomía absolutizada, pensada *etsi Deus non daretur*. De la misma manera indica el punto de fuerza de una verdadera ética del amor al prójimo.

Suponiendo éticas que ponen a Dios entre paréntesis y no alcanzan al ser, se construyen mundos que se apoyan sobre una razón que está expuesta al relativismo ético y sobre un politeísmo de valores verdaderamente conflictivo. Las éticas que son fruto de una razón que crea desde la nada un orden moral subjetivista están destinadas a envejecer y a vaciarse. Las éticas pueden, en cambio, volver a encontrar vigor y futuro

desde el momento en el que acepten el fundamento propuesto por la moral cristiana, que permite superar tanto el utilitarismo como el relativismo ético. Tal fundamento está representado, según el pontífice, por la referencia a *Dios-amor, Amor trinitario, Bien sumo para amar, Amor previo que nos ha amado el primero*.

Si amamos en respuesta a un Amor que nos ama antes, la *medida* ética de nuestro actuar, de nuestro dar, no está creada en definitiva por nosotros como lo está en las morales seculares. El *criterio supremo* de nuestro amor se encuentra como un *dato* ya existente, *previo* a nuestras opciones que lo hacen apropiado y lo especifican en las diversas circunstancias.

La mutua implicación del amor del prójimo y del amor de Dios, su mutuo potenciamiento, también se deben al hecho de haber sido precedidos por el Amor trinitario. Creándonos, Dios ha impreso en nuestro ser el dinamismo que caracteriza su existencia. Puedo abrirme al amor de Dios, comprender mejor, sobre todo porque, sirviendo a mi prójimo, descubro que Él es en definitiva la fuente de mis capacidades de entrega. El don de mí mismo está sujeto por Aquél que en la parte más interior de mí ser me empuja a caminar al encuentro del otro. Y después, en mi prójimo también lo encuentro a Él, que ama a cada hombre y que lo constituye para amar. Por esto el amor de Dios y el amor del prójimo son inseparablemente un único mandamiento. «Ambos —concluye de manera coherente Benedicto XVI— viven del amor que viene de Dios, que nos ha amado primero» (*DCE*, 18).

En síntesis, la comunidad eclesial y su doctrina social deben anunciar y dar testimonio de una ética del amor al prójimo «como si Dios existiera». Esto va en beneficio de las éticas ci-

viles mismas, de las comunidades políticas. La apertura a la Transcendencia salvaguarda la sana laicidad estatal, que no puede ser vaciada de contenidos morales, que derivan del amor al bien común, bien que se refiere al ser integral de las personas.

1.2. La novedad de una gran obra de educación para el amor: el camino de la prevención

La emergencia de la que está atravesada Europa no es principalmente de tipo económico o político, sino que afecta al terreno de la educación. En efecto, parece que ya no se tiene capacidad para educar a las nuevas generaciones, que permanecen huérfanas de ideales, carentes de padres y de maestros. Principalmente se trata de una crisis antropológica y ética. Las modernas instituciones educativas en los últimos decenios han trabajado presuponiendo que la libertad carece de conexiones y de historia, que se puede crecer sin pertenencia, que en el fondo sólo el dinero, el poder y la posición social tienen un valor. En la base de tal debilitamiento pedagógico están la desconfianza en las capacidades cognoscitivas del hombre y el consiguiente relativismo ético, que les hace inalcanzable la realidad ontológica, porque de la misma se conocen sólo interpretaciones parciales y subjetivas. Se han condenado a la fragmentariedad de los saberes y, como ya se ha indicado, al politeísmo de los valores.

Proponiendo una *nueva evangelización* del amor, presentando una ética no fundada tanto sobre preceptos sino sobre un amor suscitado por Aquél que en Cristo nos ha amado primero, la encíclica de Benedicto XVI invita a todos, pero especial-

mente a los centros destinados a la formación, a una *gran obra de educación*, basada principalmente sobre los pilares de un *amor no entendido en sentido meramente kantiano*, y sobre la *prevención*.

La obra compleja de la educación —entendida no sólo como conocimiento de la verdad y logro del sentido de la realidad, sino también como obra que ayuda a llevar una vida sana, virtuosa— tiene, para el pontífice, como objetivo no la autorrealización egoísta, como generalmente se practica hoy, sino la realización humana mediante *la entrega desinteresada de uno mismo a los demás por amor de Dios*.

La persona, por tanto, es ayudada a crecer como sujeto que no vive para sí misma sino *para Dios y, con Dios, para los otros*. Las personas son amadas no tanto como fines en sí, genéricamente, kantianamente, sino como sujetos *capaces* de vivir para Dios, *en Jesucristo*, la propia relacionalidad. El amor del prójimo se ejerce por completo cuando se ama *en Dios y con Dios*, también a las personas que no estimamos ni conocemos (*DCE*, 18).

El mensaje de la encíclica *DCE*, que pide, aunque sólo sea indirectamente, una nueva obra de educación al amor —teniendo unidos el amor al prójimo y el amor a Dios; apoyándose sobre el bien que hay en cada hombre; invirtiendo en el crecimiento de personas no significativas y cerradas en su propia particularidad, aunque capaces de ver en el otro un hermano del que hacerse cargo, reconociendo en él un hijo de Dios; creando ambientes en los que las personas colaboran y cultivan la mutua capacidad de ser—, es una invitación natural a prestar atención a nuestras sociedades devastadas por crecientes neoindividualismos y neoliberalismos. Es estímulo para

reaccionar ante la progresiva marginalización de los más débiles, determinada por los duros golpes de la *desregulación* de los mercados especialmente financieros, por la profunda mutación de los *ethos* de fraternidad y de solidaridad que el Estado social y democrático del siglo pasado apoyaban, por la criminalización de los problemas sociales, por el aumento de la violencia y de la xenofobia. Es dar ánimo para apreciar la bondad y la fuerza decisiva de la *prevención moral y social* con vistas al desarrollo de los pueblos y del bien común.

Actualmente, respecto a políticas de intervención *constitutiva* y *preventiva* que se anticipan a los males y los conflictos sociales, parece que se vuelven a privilegiar políticas que *reparan* los resultados negativos de la libre explicación de la actividad económica o que *reintegran* a los ciudadanos en sus condiciones perdidas. Si en algunos casos, en la organización y en la distribución de servicios sociales, y también en los procesos educativos, se está imponiendo la perspectiva que pone en el centro a la persona, a sus necesidades y sus actitudes positivas, en otros casos parece que los esfuerzos se gastan principalmente señalando caminos de formación y de intervenciones sociales y políticas de acuerdo con unas lógicas represivas o reactivas (7).

Prevenir la aparición de experiencias negativas, que podrían comprometer las mejores energías de los jóvenes, de las familias, de las sociedades civiles y de los pueblos, para privilegiar y reforzar la libertad activa y responsable, la relación solidaria y de comunión, de manera que los ciudadanos experi-

(7) Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. «La modernidad y sus parias». Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2005. 176 pp. (Trad. it.: BAUMAN, Z. *Vita di scarto*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 2005, pp. 84-115).

menten y sientan los valores de la Transcendencia, no es estratégicamente una pérdida. La prevención está antes y es insustituible en relación con un crecimiento integral de las personas, con la formación de «comunidades de personas» o, como decía Alasdair MacIntyre, de «comunidades de virtud», necesarias para aumentar la libertad y la justicia social en tejidos relacionales donde dominan la lógica del beneficio, el conflicto, el despilfarro entre las personas y entre los grupos (8).

Al descubrimiento de la bondad de la prevención puede ayudar, sin duda, la encíclica de Benedicto XVI con su *orientación antropológica y ética de tipo trinitario y agápico*. Las comunidades eclesiales y las personas, llamadas a vivir del amor de Dios y a comunicarlo a los demás, mediante la evangelización, mediante la actividad caritativa organizada y el compromiso de formación para el amor, contribuyen a una acción social *eminentemente preventiva*. Componen un pueblo, que vive en la historia, con el programa de ser «un corazón que ve» la necesidad de amor de las personas (cf. *DCE*, 31), para responderles con la medida alta del Señor Jesús. Piden, en conse-

(8) Sobre la posibilidad de realizar comunidades de virtud en la sociedad moderna puede verse MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud. (After Virtue)*. Ed. Crítica. Barcelona, 1987. En la Col. «Biblioteca de Bolsillo», 2001. 348 pp. (MACINTYRE, A. *After Virtue. «A Study in Moral Theory»*. University of Notre Dame Press, Notre Dame/IN 1981. Trad. it.: *Dopo la virtù. «Saggio di teoria morale»*. Ed. Feltrinelli. Milano, 1988). MacIntyre no propone la ética de las virtudes para el moderno Estado-nación, sino para las microcomunidades. Es verdad que el moderno Estado-nación democrático y pluralista, no puede ser una comunidad de virtudes, y que la ética de las virtudes no puede aplicarse a la sociedad política sin adaptaciones realistas. Pero ello no significa que la ética de las virtudes no sea oportuna y que no pueda encontrar ya alguna expresión social. Sobre esto puede verse ABBÀ, G. *Quale impostazione per la filosofia morale?* Ed. LAS. Roma, 1995, pp. 295-299.

cuencia, comunidades civiles para organizarse no como lugares donde las personas sean tratadas como cosas o medios, sino como ambientes en donde los individuos puedan, de manera provechosa, tener experiencia de la propia transcendencia dedicándose al bien común.

1.3. La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario: una respuesta a la vieja problemática de la relación entre evangelización y promoción humana

En la segunda parte de la encíclica el pontífice ofrece una respuesta al viejo problema de la relación entre evangelización y promoción humana. La cuestión de la relación estaba presente en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Fue debatida en los Sínodos de 1971, *La justicia en el mundo*, y de 1974, *Evangelii nuntiandi*. Ha estado en el centro de la reflexión de la teología de la liberación. Después profundizó el tema la *Comisión Teológica Internacional*, que desde 1974 decidió estudiar el fenómeno complejo de la misma Teología de la Liberación. Volvió a ser tomada en consideración, especialmente para eliminar algunos equívocos que perduraban sobre dicha relación, para evitar los extremos de la inmanencia secularista y del escatologismo, en dos *Instrucciones* de la Congregación para la Doctrina de la Fe: la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* de 1984, y la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* de 1986. Especialmente esta última afirma que no están fuera de su misión el pronunciarse la Iglesia a favor de la promoción de la justicia en las sociedades humanas y, además, el pedir a los fieles laicos que trabajen según su propia vocación. Pero no la pueden agotar enteramente. Por este

motivo, la Iglesia «pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos distintos, de su misión» (9).

En la reflexión sobre la relación entre evangelización y promoción humana se ha conseguido señalar que esta última no es elemento primario de la obra de evangelización. Es un elemento secundario, pero necesario y cualificador. Ahora bien, su lugar secundario no equivale a ser marginal o extrínseca respecto a la obra de evangelización de la Iglesia. Incluso sin ser central, es parte imprescindible, que ayuda a constituir-la en su fisonomía completa, evitando, además, el empobrecimiento de la misión de la Iglesia y su desconcierto.

En relación con esta interpretación sobre dicha relación no pocos permanecían insatisfechos. La afirmación de la primacía de la evangelización y del segundo puesto a la promoción humana parecía que no ponía suficientemente en claro la *esencialidad* de esta última en la misión de la Iglesia. Efectivamente, si se pensara en realidad la promoción humana, en su dimensión de amor al prójimo, aparecería ésta, además de como elemento «necesario», también como elemento «esencial» de la evangelización que proclama la Buena Nueva del amor de Dios revelado en Cristo.

No por azar, Benedicto XVI, sin discutir sobre si le corresponde el lugar primero o segundo, afirma que *ambas*, evange-

(9) CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, 64. Tipografía Poliglota Vaticana. Città del Vaticano, 1986.

lización y promoción humana, son expresión de un *único* amor (DCE, 19). Hablando, poco después, sobre la promoción humana y el «servicio de la caridad» —referida esta a la práctica del amor hacia las viudas y los huérfanos, hacia los encarcelados, los enfermos y los necesitados de cualquier servicio— precisa que estos pertenecen a la Iglesia «como uno de sus ámbitos esenciales, junto con la administración de los Sacramentos y el anuncio de la Palabra» (DCE, 22) (10).

Para el papa Benedicto la promoción del hombre en los diversos ámbitos de la vida y de su actividad, vivida con *amor cristiano*, es elemento *constitutivo* del ser y del *actuar* de la Iglesia, comunidad de amor en Cristo. El compromiso de amor por la promoción del hombre y el servicio de la caridad no son para la comunidad eclesial una especie de filantropía o de asistencia social que se podría dejar también a otros, sino que pertenecen a su naturaleza, son expresión irrenunciable e inaplazable de su misma *esencia* (DCE, 25).

La perspectiva adoptada por Benedicto XVI no sólo le permite redefinir el rostro de la Iglesia en términos menos desencarnados, evitando poner una dualidad entre redención y transformación del mundo, sino también afirmar la *especificidad cristiana* del compromiso por la construcción de la sociedad y del amor al prójimo. El servicio de amor al prójimo, ejercido de forma comunitaria y de modo ordenado, desde los comienzos de la Iglesia, ha venido caracterizándose como servicio social «absolutamente concreto» y como «servicio espiritual» «[...] Era —subraya el pontífice, poniendo de relieve la dimensión divina, sobrenatural- un verdadero oficio espiritual,

(10) (NdT.: El texto italiano es más preciso: «all'essenza della Chiesa tanto quanto il servizio dei Sacramenti e l'annuncio del Vangelo»).

que realizaba un cometido esencial de la Iglesia» (DCE, 21). Dicho de otra manera, el amor al prójimo, vivido por la comunidad y por los creyentes, de forma individual o asociada, es *siempre* un amor fundado en el amor de Dios, vivido en Cristo, en comunión con su amor.

1.4. El servicio de la caridad: su especificidad y su relación con el compromiso por la justicia

En este contexto, el pontífice alemán, mientras define *toda* la actividad de la Iglesia en términos de amor —incluidas también la celebración de los Sacramentos y la evangelización consideradas ambas como un «servicio de amor, *diakonía*— se centra en el servicio relacionado con la ayuda a los necesitados, con la actividad asistencial con los pobres y los que sufren. Considera, en particular, la *esencialidad* en la misión de la Iglesia, la relación con el compromiso de construir la sociedad según justicia, la situación general en el mundo actual, el perfil específico, los sujetos y la espiritualidad que les corresponde.

Se trata de un aspecto relativamente nuevo, que viene a actualizar un capítulo importante de la Pastoral social y de la DSI.

Las últimas encíclicas de los pontífices y el *Compendio*, mientras que nos han acostumbrado a la perspectiva de la Iglesia como sujeto de evangelización de lo social y, por tanto, de la Pastoral social, se han interesado —en honor de la verdad— con una cierta parsimonia en el «servicio de la caridad». El modo de aproximación que tiene Benedicto XVI hace de esta manera justicia a la dignidad de esta actividad eclesial, con frecuencia subestimada, no sólo por la cultura marxista sino también por amplios sectores de la comunidad eclesial.

La actividad caritativa, *opus proprium* de la Iglesia, mediante la cual la comunidad eclesial no colabora de manera tangencial, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo lo que le corresponde por su propia naturaleza, será siempre necesaria incluso en la sociedad más justa. No hay ningún ordenamiento social justo —señala el pontífice— que pueda hacer superfluo el servicio del amor caritativo. La razón de todo ello está en el hecho de que la institución estatal, constituida en servicio de la justicia, es institución intrínsecamente limitada, que tiene tareas definidas y circunscritas. Puede ejercitar la justicia —que es una forma particular de amor al prójimo— sólo en cierta medida y de alguna manera. La ejerce en la contingencia, en el orden de las relaciones externas, no sobrepasando lo que es debido y exigible por la ley, que utiliza, si es necesario, incluso con la coerción.

Un Estado que tenga la pretensión de ser —como ha sucedido en el siglo parado en los Estado del Bienestar de orientación asistencialista— la única institución capaz de dar al hombre todo lo que necesita en el plano material y espiritual, es un Estado que contradice la propia esencia de realidad creada. Es portador de un trágico reduccionismo antropológico, que implica una visión materialista de la persona, privada de su destino trascendente (cf. *DCE*, 28). El ciudadano queda humillado en su dignidad y reducido en su subjetividad.

A la pluridimensionalidad del ser humano, el Estado responde con la competencia y medios que le son propios. Son los de una comunidad política que, según el principio de subsidiariedad, debe reconocer la autonomía de otros sujetos sociales, incluida la Iglesia, apreciando en ellos competencias y especificidades en el servicio a la persona. El amor que impulsa en la comunidad eclesial, en efecto, explica el pontífice, «no

brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, un ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material» (cf. *DCE*, 28).

La Iglesia, con sus distintas instancias de servicio caritativo, contribuye al bien de las personas con una aportación específica propia. Sólo ella lo puede dar. Sus estructuras, tradicionales o modernas, no sólo colaboran con el Estado respondiendo a las múltiples necesidades de las personas. Pueden, con la transparencia de su actuar y la fidelidad al deber de testimoniar el amor, animar *cristianamente* a las numerosas instancias de solidaridad de las que se ha poblado últimamente la sociedad civil, favoreciendo una coordinación mutua que no cesará de ayudar a la eficacia del mismo servicio caritativo (cf. *DCE*, 30).

La pluriforme actividad caritativa de la Iglesia puede influir positivamente tanto sobre el tejido ético de la comunidad política como sobre la tensión moral de las organizaciones civiles de solidaridad. Los hace renovando aquel imperativo del amor al prójimo, escrito por el Creador en la misma naturaleza del hombre y encarnado en las distintas organizaciones de solidaridad (cf. *DCE*, 31). «Por tanto, es muy importante —concluye el pontífice— que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga todo su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes.» (*ibíd.*).

Es preciso que la «esencia de la caridad cristiana y eclesial» sea cultivada de manera especial.

Sobre todo mediante la *preparación profesional* y la «*formación del corazón*» de los agentes.

En segundo lugar, *continuando la actividad caritativa cristiana sin inspirarse en las ideologías de mejora del mundo, sino haciéndolo*

se «guiar por la fe que actúa por el amor» (cf. Gal 5,6). (DCE, 33). La actividad caritativa cristiana se vive con independencia de los partidos. No debe estar al servicio de sus estructuras mundanas. Al contrario, hay que vivirla *por amor a Jesucristo*. Es la actualización, aquí y ahora, del amor del que el hombre siempre está necesitado. Esto no es renunciar a mejorar el mundo, no es querer conservar el *statu quo*. «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 el de un “corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia» (DCE, 31).

En tercer lugar, convirtiéndose en testigos creíbles de Jesucristo, sin instrumentalizar la caridad con fines de proselitismo.

Este último rasgo podría hacer pensar que para Benedicto XVI la actividad caritativa cristiana no es lugar o instrumento de evangelización. En realidad no es así. La actividad caritativa, según Benedicto XVI, no contribuye sólo a la consolidación del *ethos* de las comunidades políticas y de las sociedades civiles, sino también a la evangelización. En realidad el pontífice reconoce que en las formas de actividad caritativa antiguas y nuevas «frecuentemente se logra establecer un acertado nexo entre evangelización y obras de caridad» (DCE, 30). La evangelización se hace no mediante coerciones sino con el ejercicio normal de un amor gratuito que envía de manera natural a su fuente, el amor de Cristo y de Dios: «Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia —escribe el pontífice— 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 cuándo es

tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor» (DCE, 31).

Finalmente, veamos algunos puntos destacados y preguntas que surgen al considerar la visión de Benedicto XVI sobre las relaciones entre comunidad eclesial y comunidad política, entre jerarquía y laicado católico.

Hablando del anuncio y del testimonio del amor, el pontífice no podía eximirse de considerarlos en relación con el compromiso por la justicia, que constituye un capítulo clásico de la DSI. El mismo Juan Pablo II lo ha afrontado de manera magistral y lo ha ensalzado en su encíclica *Dives in misericordia*. Lo que merece ser destacado es que en la lectura que hace Benedicto XVI de tal relación, la justicia viene definida como *fin* y *medida* intrínseca de la política. La Iglesia, con su doctrina social, ayuda al Estado a realizarla, contribuyendo a ello mediante una aportación específica. Más exactamente, contribuye purificando y haciendo *recta* la razón práctica con la que se llega al fundamento de la misma justicia, es decir, la ley moral natural, imprescindible para reconocer y establecer lo que es justo.

En el actual contexto cultural que, para la realización de la sociedad justa, considera decisivo el primado de la justicia procedimental respecto al bien, el llamamiento de Benedicto XVI es, sin duda, providencial. Frente a los límites de la razón en el conocimiento de la ley moral natural, la Iglesia tiene una misión redentora y purificadora frente al hombre y su capacidad de alcanzar la ley moral natural (cf DCE, 28-29) (11).

(11) Sobre esta cuestión puede verse también TOSO, Mario. *Democrazia e libertà* «Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 196. LAS. Roma, 2006. 248 pp. (Cf. Una reseña en *Sociedad y Utopía*, 27 [mayo 2006] 389-391).

La preocupación por la necesaria correlación entre caridad y compromiso por la justicia —esta es una primera pregunta— ¿no deja en la sombra una afirmación constante de los pontífices anteriores?, y lo que es el origen y el fin de la política anterior a la justicia, ¿se encuentra en el bien común? La justicia presupone el bien común. Sin esto no se da comunidad política y, en consecuencia, tampoco un Estado justo.

Las precisiones de Benedicto XVI sobre la tarea de la Iglesia respecto a la realización de un orden social y de un Estado justos resultan indudablemente oportunas. «La Iglesia —afirma el Papa de forma tajante— no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. [...]. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política». (cf. *DCE*, 28).

Si con semejantes afirmaciones se dice que la Iglesia, en cuanto sociedad religiosa y especialmente como jerarquía, no puede considerar al Estado como un instrumento para hacer valer políticamente su visión de la sociedad, no se niega que esta tenga una tarea que deba desarrollar respecto a la realización de la justicia. La Iglesia, afirma Benedicto XVI, debe sobre todo «servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales» (cf. *DCE*, 28). A ello contribuye de manera especial con su doctrina social que puede ofrecer sobre esto una dimensión germinal (cf. *DCE*, 27-28).

Ciertamente sería interesante especificar tal horizonte. Pero sobre esto nos preguntamos ¿la palabras inequívocas de

Benedicto XVI sobre las tareas de la comunidad eclesial respecto a la política son, quizá, un aviso para aquellas situaciones en las que la Iglesia-jerarquía, dado que ninguno de los católicos en política expresa la posición, se siente animada a ser interlocutor directo de las instituciones y a desarrollar un papel activo en la arena política? Frente a un protagonismo excesivo de la jerarquía en política, ¿son una invitación a reconocer el papel legítimo del laicado organizado y un estímulo para que éste se convierta en principal protagonista, saliendo de un estado de pasividad y de minoría, aumentando la iniciativa no sólo en política, sino antes incluso en lo cultural y en lo opinable?

Algunos párrafos de la encíclica parece que nos permiten responder positivamente a las preguntas planteadas. En efecto, en esta, entre otras cosas, se lee: «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 pueden 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» (cf. *DCE*, 29).

Más que los papas y los obispos es el laicado organizado —presente en los partidos, en los medios de comunicación, en la cultura y en la sociedad civil— el que se debe pronunciar y movilizarse para realizar en el mundo la justicia y la paz.

2. LA REVOLUCIÓN DE LA TRINIDAD EN LA HISTORIA

Benedicto XVI, con su encíclica, ha indicado la fundamentación de la comunidad eclesial, de su actividad caritativa y de su doctrina social en el amor trinitario. Él, además, lo ha hecho de manera sobria, lapidaria.

En este parágrafo, con la ayuda del *Compendio*, que sobre esto contiene afirmaciones más explícitas, se quiere hacer entender la gran capacidad y la profundidad de la revolución moral y cultural que puede ser propiciada por la comunidad de amor que es la Iglesia y por el compromiso de los fieles laicos en las realidades terrenas.

Según el *Compendio*, el epicentro de la revolución es la comunidad en la unidad y en la diversidad de sus sujetos. En ella, gracias a la Eucaristía, se vive de manera vertical tanto la comunión con la Comunidad de la Trinidad como la relacionalidad que subsiste en ella. En la comunión infinita de Amor que es la Trinidad, cada Persona vive con la Otra, para la Otra, en la Otra, gracias a la Otra; cada Persona es ella misma haciendo ser a la Otra. Haciendo memoria de la muerte y resurrección de Jesucristo, la comunidad de los creyentes participa en el amor trinitario que el Hijo de Dios revela y da desde lo alto de la cruz, infundiendo su Espíritu sobre el mundo (cf. DCE, 30-31).

Viviendo el amor trinitario, la comunidad eclesial se constituye como casa y escuela de comunión, sujeto de libertad responsable y de amor recíproco, que los irradia alrededor de sí (cf. DCE, 52-55). Ella introduce en el mundo un torrente de vida que pone al tu en el centro de toda relación. Pide distin-

tas formas de organización social para no alienarse, es decir, que sean ambientes en los que las personas puedan tener experiencia de la propia dimensión de transcendencia.

Para el *Compendio* la vida comunitaria de la Trinidad —constituida como compartir y comunicar en plenitud la Verdad, el Bien, la Belleza, la Vida— es, en el plano de la creación y de la redención, causa eficiente, ejemplar y final de la vida de las personas y de cualquier convivencia humana. La historia se orienta así hacia la *civilización del amor* (cf. DCE, 580), cuyas semillas han sido plantadas por iniciativa de la misma Trinidad en la estructura del ser de cada apersona y de toda la humanidad como *vocación universal*. Ser revolucionarios en la línea del amor es, pues, posible para cada hombre y para cada pueblo. Es posible cambiar el mundo aunque no se posea el poder político. Es posible porque en cada uno subsiste la capacidad intrínseca, que no puede ser eliminada por nadie. También es posible si se vive en comunión con Jesucristo, que con el don de su Espíritu de amor perfecciona nuestra actitud para vivir en comunión con Dios, entre nosotros y con los demás. En efecto, se lee en el *Compendio*: «la realidad nueva que Jesucristo ofrece no se injerta en la naturaleza humana, no se le añade desde fuera: por el contrario, es aquella realidad de comunión con el Dios trinitario hacia la que los hombres están desde siempre orientados en lo más profundo de su ser, gracias a su semejanza creatural con Dios; pero se trata también de una realidad que los hombres no pueden alcanzar con sus solas fuerzas» (cf. C n. 122).

Las personas, las familias, las comunidades políticas actúan en sentido trinitario, cuando viven *con* los demás, *para* los demás, *en* los demás y *gracias* a los demás. De esta manera se convierten en talleres de personas que saben trascenderse a

ellas mismas y viven la experiencia de la entrega de sí mismas para la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios.

Sólo en sociedades orientadas en sentido trinitario, dialógico y de comunión, el hombre y la mujer se relacionan en términos de reciprocidad en los que cada uno puede dar la máxima aportación peculiar porque jamás sea instrumentalizado o escarnecido en su propia dignidad e identidad.

En una sociedad en la que los individuos viven en soledad, a pesar de su inmersión en una red infinita de comunicaciones, y en donde la organización neocapitalista y neoliberal de la vida social y económica produce «*vidas desperdiciadas*» desechos de la globalización irremediamente marginados (12), la contemplación del misterio de la Trinidad, su experiencia mediante la fe, la profundización racional de la participación de la vida divina en el hombre, pueden ofrecer un respiro y vigor a nuestra esperanza. Mirando a la Transcendencia es como se renueva la cultura moderna y como se puede dar nuevo empuje profético a la acción social.

Sobre todo lo dicho hasta ahora, se puede concretar más:

- a) *La Trinidad empuja a las personas y a los pueblos a vivir la propia libertad en sentido solidario y comunitario.* Nuestro ser, conformado al modelo trinitario y los

(12) Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas*. «La modernidad y sus parias». Ed. Paidós Ibérica. Barcelona, 2005. 176 pp.; IDEM. *Confianza y temor en la ciudad*. «Vivir con extranjeros». Ed. Arcadia/Atmarcadia. Barcelona, 2006. 75 pp. [En italiano: BAUMAN, Zygmunt. *Vite di scarto*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 2005, pp. 84-115; ID., *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano 2005].

retos actuales nos llaman a *saber*, a *saber hacer*, a *ser* no de cualquier manera, sino como personas que ejercen, con determinación firme y perseverante, la propia dimensión de transcendencia, horizontal (hacia el otro) y vertical (hacia Dios). No es difícil observar que en nuestros días la libertad es elevada al rango de una religión moderna. Quieren exportarla con los ejércitos. Es proclamada desde los púlpitos internacionales, como se ha hecho en Nueva York, del 13 al 16 de septiembre de 2005, con ocasión de la Asamblea General Anual de la ONU, en el 60° aniversario de esta organización. Los grandes de la tierra se han apresurado a pronosticar para todos los pueblos la libertad *del* hambre, *de las* enfermedades, *del* terrorismo y *de las* guerras. Pero, como nos enseña una antropología leída en sentido trinitario, se trata de una libertad parcial, incompleta. Para vivir bien y en paz, los pueblos tienen necesidad de una libertad mayor. No se es verdaderamente libre únicamente porque se vive sin coerciones. Y por eso no basta la libertad neoliberal, según la cual se puede hacer todo lo que place porque no se lesionan el derecho de los demás. Tal libertad se convierte fácilmente en libertad de poder y de dominio, que se arroga la potestad de crear la verdad y el bien, de disponer de forma incondicionada de la existencia propia y ajena, hasta llegar a disociar la sexualidad de la identidad de las personas. Las personas y los pueblos, conforme a su naturaleza de iconos del Dios-Trino, están hechos para una libertad que vive para la verdad, para el bien humano y, por tanto, para el bien común, en el plano de la transcendencia hacia lo Alto y hacia el

otro (13). La libertad, don de Dios al hombre, en definitiva tiene *como finalidad* a Dios. Sólo una libertad que se hace cargo del bien propio y ajeno y que sabe amar al otro también en el sufrimiento sin tenerse en cuenta a sí mismo, permite hacer realidad los sueños de paz y de justicia para todos;

- b) *La Trinidad, vida de comunión plena en la Verdad, en el Bien y en la Belleza, participada por el hombre, gracias al Espíritu de Jesucristo, vuelve a encender y reaviva la capacidad natural* —que el pecado original ha herido, pero no destruido— *para buscar la Verdad y el Bien.* Gracias a compartir la vida trinitaria es posible a cada hombre no sólo llegar más fácilmente al conocimiento de la ley mora universal, que constituye la plataforma común para construir la comunidad política mundial, sino que, sobre todo, es posible llegar a poseer aquellas fuerzas morales con las que se vencen los egoísmos y se realizan la justicia y el derecho. Por las mismas razones, la vida trinitaria se pone como condición que refuerza la laicidad del Estado. En efecto, esta es más sólida cuando se apoya sobre fundamentos éticos incontrovertibles cuya firmeza tiene como garante último a Dios.

(13) Sobre esto puede tenerse presente la visión de la libertad propuesta por Benedicto XVI en la *homilía* del 21 de agosto de 2005, durante la solemne concelebración eucarística en la explanada de Marienfeld, en presencia de ocho millones de jóvenes: «la libertad no quiere decir regocijarse en la vida, considerarse absolutamente autónomos, sino orientarse según la medida de la verdad y del bien». (Benedetto XVI, *La rivoluzione di Dio*. Libreria Editrice Vaticana-Edizioni San Paolo. Roma-Cinisello Balsamo [MI], 2005, p. 71).

- c) *La libertad vivida en sentido trinitario revitaliza la dimensión antropológica y ética de la democracia.* La crisis de la democracia hoy es compleja y profunda, hasta tal punto que, según algunos estudiosos, nos encontramos ya en una fase de *postmodernidad*. Respecto a la forma democrática ideal, madurada en el siglo pasado, se observan aspectos de disolución y de involución (14). Eso se puede conocer en la más pequeña oportunidad de participación de las poblaciones a la hora de definir las prioridades de la vida política: en la persistente prevaricación de los aspectos financieros y económicos sobre el bien común; en la progresiva separación entre representantes y ciudadanos; en el desencanto ante la política. Pero la crisis actual de la democracia no se debe sólo a la inadecuación estructural, a la incapacidad representativa, que la exponen a éxitos oligárquicos y a tentaciones populistas. Se debe sobre todo a la pérdida de parámetros antropológicos y éticos que deberían constituir el fundamento de las conciencias. En este contexto las mayorías, incluso haciendo profesión de neutralidad ética, pretenden frecuentemente determinar lo que debe valer como universalmente verdadero y justo. En no pocos casos, ne-

(14) Cf, por ejemplo, DAHRENDORF, Ralf. *Después de la democracia*. «Entrevista al cuidado de Antonio Polito». Ed. Crítica. Barcelona, 2002. 192 pp. (También en FCE. México, 2003). CROUCH, Colin. *Posdemocracia*. Col. «Pensamiento». Ed. Taurus. Madrid, 2004. 179 pp. [También sobre este tema, consultar: GIDDENS, Anthony. *Un mundo desbocado*. Ed. Taurus. Madrid, 2000. ABAL MEDINA, Juan; *La muerte y la resurrección de la representación política*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 2004. En italiano: DAHRENDORF, R. *Dopo la democrazia. Intervista a cura di Antonio Polito*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 2001; CROUCH, Colin. *Postdemocrazia*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 2003].

gando la existencia de valores universales, se arrojan la tarea de crear o de abolir los derechos, ateniéndose a una criteriología meramente estadística. El arbitrio o el capricho son legitimados como *derecho*, gracias al voto de la mayoría. Se registran así fenómenos preocupantes de «tiranía de la mayoría», como la llamaba Alexis de Tocqueville. Pues bien, una libertad vivida en sentido trinitario, o sea, en sentido solidario y comunitario, le permite a la democracia ser un conjunto de reglas guiado por la referencia al bien común y a la justicia social. La democracia encuentra así aquella alma ética que le es imprescindible, porque tiene como sujeto, fundamento y fin de la persona, un ser constitutivamente trascendente.

- d) *La fuerza de la entrega infinita de uno mismo, que habita en la comunidad de amor de la Trinidad, refuerza a la familia en cuanto «institución» en un clima cultural que la quiere reducir a conjunto de sentimientos privados. La prerrogativa actual de las dimensiones psicológicas, intersubjetivas, termina por perjudicar a la identidad total, a la ciudadanía, a la subjetividad de la sociedad, a la importancia pública de la familia. La ocultación de las relaciones estructurales sobre las subjetivas, la infravaloración de los aspectos institucionales y normativos, que la reducen a pareja de mera convivencia —en donde las relaciones interpersonales están privadas de funcionalidad intrínseca y objetiva, desvinculada de obligaciones y de sanciones de carácter público y social— atrofian y empobrecen la vida interna, convirtiéndola en carente de significación para el bien de las restantes sociedades. Las familias, en cambio, que acogen el don del Espíritu Santo —Espíritu del Padre y*

Espíritu del Hijo, Espíritu de amor—, se consolidan como ambiente de relaciones del potenciamiento del ser de ambos, de la entrega mutua, desinteresada y permanente. Haciendo las relaciones interpersonal-conyugales estables en el amor, la Trinidad se convierte en promotora de la familia como *institución*, es decir, como conjunto de relaciones que perduran en el tiempo, como sujeto social y público no precario.

- e) *La Trinidad transforma Babel, ciudad de la incomunicación, en «comunidad de personas»* en donde se vive en comunión mediante diálogo y entrega *con* y *para* los demás. El hombre ha sido hecho para comunicar y para amar: así lo ha creado Dios. Precisamente por esto, hay en cada uno un inmenso deseo de comunicar de manera profunda y auténtica. Pero la capacidad comunicativa del hombre está sometida de forma constante a dificultades en los individuos, en las familias, en la sociedad, en la misma comunidad eclesial. Se instauran a veces bloques, que se sitúan entre las personas como si fueran adoquines. El deseo de comunicar con el otro falla con frecuencia porque están movidos por una falsa idea de la comunicación, que se deja corroer por la carcoma de la codicia y de la concupiscencia de poseer al otro, como si fuera una cosa en nuestras manos, para desmontar y componer a capricho, obedeciendo a intenciones oscuras de dominio (15). Pero ¿cómo enderezar y curar la concupis-

(15) Cf. MARTINI, Carlo Maria. *Effatà, apriti. Lettera per il programma pastorale «Comunicare»*. Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi. Milano, 1990, p. 28. [En español puede encontrarse en la web de «catholic.net/comunicadorescatolicos»].

cencia profunda que hay en cada hombre? Sólo Dios amor; dado por el Espíritu de Pentecostés, rehabilita la capacidad comunicativa, reabre los canales de comunicación interrumpidos en Babel, restablece la posibilidad de una comunión más fácil entre el hombre y Dios, entre las personas.

TRADUCE Y TRANSCRIBE: JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ.
Universidad Pontificia de Salamanca.

EL CRISTIANISMO ¿DECISIÓN ÉTICA O ACONTECIMIENTO Y ENCUENTRO

JOSÉ MANUEL MADRUGA SALVADOR
Director de la revista «Misiones Extranjeras»

I. INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI ha inaugurado su magisterio oficial de Pastor universal recordándonos una verdad, sencilla y obvia, central en la esencia y en la existencia del cristianismo: **Dios es amor.**

La vida humana, en todas sus expresiones personales, sociales y políticas, tiene como única llave de lectura y de realización el amor; que es Dios, que Él ha manifestado enviando a su Hijo Unigénito como salvador del mundo. Amor auténtico es el que tiene en Dios su origen y su modelo. El amor «engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo» (DCE 6).

Estamos viviendo una serie de transformaciones globales que intentan relegar a la religión, de manera especial a la cristiana, a los márgenes de la vida pública y de las instituciones mundiales, con el objetivo de construir una antropología que presente una plataforma de valores que todos podamos compartir.

El cristianismo se está viendo obligado a justificar su existencia en una Europa que está llevando a acabo una «aposta-

sía silenciosa» de Dios y de Cristo, situación que intenta exportar a otras partes del mundo.

No es el objetivo de mi intervención entrar a analizar en las causas de esta situación aunque pienso que todo esto forma parte de un proyecto, a más largo plazo, y que va más allá de la legítima separación entre estado e Iglesia, entre religión y laicidad. Más bien es exponente de una voluntad que quiere construir una humanidad prescindiendo de Dios.

Sin embargo, en vez de bienestar, justicia y paz, este proyecto global ha causado dramas e infligido profundas heridas a la humanidad. «Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones y millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana» (NMI 50).

Ante esta realidad, Benedicto XVI nos recuerda a los cristianos la verdad primera, según la cual la humanidad no se puede construir sin Dios, un Dios que como nos ha revelado Jesús, es amor. El amor es la realidad fundamental capaz de construir la convivencia humana, la armonía, la justicia, la comunión entre las personas, las razas y los pueblos. «La mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor» (DCE 31).

La encíclica *Deus caritas est* interpela a la Iglesia a la que anima a ser expresión concreta de la caridad de Dios hacia todos y cada uno de los hombres. Esta es su verdadera identidad. La Iglesia es la comunidad que tiene como único fundamento el amor; que es el contenido y la metodología de su presencia y de su misión. De ahí que toda la Iglesia debe comprometerse a ser mensajera del amor. «Deseo hablar del amor, del cual Dios nos

colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás» (DCE 1). «Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica» (DCE 39).

En esta línea de dejarnos sorprender por el amor y de convertirnos en mensajeros del amor para toda la humanidad, los cristianos encontramos la cosmovisión y el sentido a la vida. Efectivamente, la propia existencia, personal y comunitaria, se convierte en misión orientada por el amor y hacia el amor: «Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: Dios es amor (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar» (DCE 12).

Es posible que en una primera lectura, se tenga la impresión de que la encíclica habla poco o casi nada de la misión ad gentes. Más allá de la terminología, en ella encontramos pistas para una misión de caridad «más allá de las fronteras de la fe cristiana» (DCE 31). Al contagiarse de la «mirada» de Jesús, el creyente aprende a «mirar» al mundo y a toda la humanidad con su misma mirada de compasión y de amor (cf. DCE 12, 18).

La misma expresión «más allá» (cf. DCE 31) cuestiona muchos planteamientos de la misionología actual que necesitan revisión puesto que la misión no es sólo ni principalmente de ámbito geográfico, sino también cultural y sociológico (1).

(1) Cf. ESQUERDA BIFET, Juan, *Deus caritas est. Comentarios y texto de la Encíclica de Benedicto XVI*, Edicep, junio, 2006.

Pero la gran aportación misionera de la encíclica es recordarnos que la fuente de la misión no es de orden sociológico sino teológico en su sentido más profundo: esta fuente es Dios. La encíclica pretende reconducirnos a la unidad, al centro de nuestra fe y de la misión: Dios es amor.

Efectivamente, «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» (DCE 1). Este acontecimiento es la Persona de Jesucristo, que con su vida, muerte y resurrección nos dice cuál es la esencia del amor y de la existencia en general. Él es el amor auténtico, perfecto. Toda la actividad apostólica debe hacer referencia a este modelo, para llegar a ser, a su vez, fuente de amor (2).

El trabajo misionero se sitúa en este horizonte al que nos remite la encíclica. De ahí que, a partir de mi experiencia misionera, intente hacer una lectura misionera de la encíclica tratando de plantear y abordar algunos problemas y retos que hoy desafían y cuestionan el ejercicio y la praxis misionera.

2. EL ESTADO ACTUAL DE LA MISIÓN. ¿DÓNDE NOS ENCONTRAMOS? RECENTRAR LA MISIÓN

Juan Pablo II quiso reafirmar que la Iglesia y su misión tienen un único fundamento, un único modelo, una única razón de ser: Cristo, Redentor del hombre, revelador de la caridad

(2) Cf. DEL PRETE, Vito, «En las fuentes de la actividad misionera: Deus caritas est», *Omnis Terra*, n.º 359, abril, 2006.

del Padre. Cualquier otro fundamento constituye simplemente un sucedáneo, una traición del cristianismo y del mismo hombre. Por otro lado, el hombre, en la plenitud y en la totalidad de su ser, es el camino primero, fundamental de la Iglesia, porque es imagen de Cristo, con el cual Él casi se ha unido y cuyo destino final se encuentra en Dios.

El programa de la Iglesia, afirmaba con determinación en la *Novo Millennio Ineunte*, es el Cristo conocido, amado, contemplado; ese Cristo que es expresión visible del amor del Padre. Cristo y hombre, amor de Dios y amor del hombre, pasión por Dios y pasión por el hombre, no se pueden separar de ninguna manera. «La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega» (DCE 14).

Benedicto XVI, haciendo una síntesis de Ecclesia de Eucharistia, repropone la Eucaristía como fuente de la misión y culmen de la misma vida de la Iglesia. «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, también hacia la unidad con todos los cristianos. Nos hacemos “un cuerpo”, ayudados en una única existencia. Ahora, el amor a Dios y al prójimo están realmente unidos: el Dios encarnado nos atrae a todos hacia sí. Se entiende pues, que el ágape se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: en ella el ágape de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros» (DCE 14).

Hoy día, cuando en algunos ambientes se deshecha la dimensión religiosa de la misión dando la impresión de que es suficiente trabajar a favor de la promoción humana y de la defensa de los derechos humanos de los más débiles, dejando a

un lado a Dios y a Cristo, es necesario volver a afirmar como indisolubles el amor a Dios y el amor a la humanidad. No hay separación ni contradicción. En el ejercicio de la caridad «siempre está en juego el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios» (DCE 31). La ausencia y las concepciones distorsionadas de Dios han acarreado a la humanidad situaciones trágicas, de ahí que la encíclica quiera ser una respuesta a todo el sufrimiento de la Iglesia y de la humanidad y también a la problemática que hoy envuelve a la misión, tema que me interesa plantear:

Podemos decir que nunca tanto como en nuestros días, la idea de la misión se ha encontrado sometida a procesos de demolición, reconstrucción y transformación. Es lógico, dado que la realidad de la misión, y, de modo especial, la misión fuera de las fronteras, se encuentra necesariamente relacionada con la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma y de su relación con el mundo. La misión ad gentes ha sufrido directamente la influencia del atormentado sufrimiento de nuestro tiempo.

La problemática misionera se ha gestado en el marco y horizonte de un siglo que se ha apoyado en la idea iluminista, en base a la cual la humanidad, en sí misma, es buena, capaz de desarrollarse ilimitadamente. Siguiendo esta lógica lo importante es seguir la razón y hacer que los conocimientos avancen, sin la necesidad de una intervención sobrenatural. Estamos ante la gnosis de nuestro tiempo: se acepta el cristianismo en la medida que responde a las normas contenidas dentro de los límites de la razón, de la armonía y de la estética, y en la medida en que sea capaz de dar una mano a la evolución de la humanidad. Cristo mismo será válido si se le inter-

preta como la imagen del hombre perfecto, un modelo, un ejemplo moral, al que algún día llegará la humanidad. La ciencia, la tecnología, el desarrollo, constituyen las nuevas realidades que sustituirán a la religión, a cualquier religión (3).

La crítica a la actividad misionera se expresa, ante todo, bajo dos aspectos. Por un lado, se ha definido la misión en términos tan totalmente amplios que se ha anulado el valor mismo del término. «Si todo es misión, nada es misión». Se puede decir que ha predominado y aún predomina una especie de «panmisionismo». Por otro lado, se ha hablado de un ocaso de la misión por diferentes motivos:

- La Iglesia es objeto de crítica por su manera de actuar, no siempre considerada evangélica.
- La Iglesia se ha identificado a sí misma y a su misión con el mundo y sus problemas y esto ha llevado a una frustración profunda por su incapacidad de realizar la agenda del mundo.
- El despertar de las grandes religiones del mundo con su dinamismo y agresividad misionera. El mismo espíritu de diálogo con los miembros de otra fe, hace que muchos misioneros se pregunten si vale la pena ir hacia los confines de la tierra por amor del evangelio cristiano.

Hay otro hecho fundamental que no podemos soslayar y es que la fe cristiana y, por consiguiente, la misión, se encuentran hoy ante un mundo totalmente diferente de aquel que se habían encontrado en el pasado. Vivimos en una época de transición y los dos mayores problemas no resueltos de la

(3) Cf. DEL PRETE, Vito, art. cit.

Iglesia y de la misión cristiana, son los que se relacionan con las visiones del mundo que ofrecen una salvación mundana y la relación con los otros credos.

El Magisterio de la Iglesia ha ofrecido orientaciones precisas a partir de la *Gaudium et Spes*, de la *Evangelii Nuntiandi* y de la *Redemptoris Missio* para iluminar la problemática en torno a la transformación del mundo y de la humanidad, la crisis de la misión, la centralidad y la unicidad de Cristo, la misión de la Iglesia.

Por su parte, la encíclica *Deus caritas est* reconduce todas las enseñanzas sobre la misión de la Iglesia a un dato esencial y que es, al mismo tiempo, específico de la revelación cristiana: **el cristianismo es la religión de Dios que es amor**. Pero además, constituye un nuevo punto de salida al sintetizar y englobar cada aspecto de la misión en la afirmación esencial de que Dios es amor y que la comunidad cristiana está llamada a ser comunidad de amor y su misión es esencialmente un servicio de amor: «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 el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres» (DCE 19).

3. LA MISIÓN COMO UN SERVICIO AL AMOR

Ya hemos dicho que la encíclica pretende reconducirnos a la unidad y al centro de nuestra fe y de la misión: **Dios es**

amor. La fuente de la misión es Dios Amor. «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Por esto, la experiencia del amor de Dios, comporta «llevar la luz de Dios al mundo» (DCE 39).

Los principales textos bíblicos, en que se inspira Benedicto XVI, son los de la primera carta de san Juan, especialmente el texto central: «Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,8-10).

Se trata de una experiencia de fe vivida: «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene, y hemos creído en él. Dios es amor» (1 Jn 4,16). De esta experiencia se pasa a la misión como anuncio y testimonio: «Nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre envió a su Hijo, como Salvador del mundo» (1 Jn 4,14).

Efectivamente, «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» (DCE 1). Este acontecimiento es la Persona de Jesucristo, que con su vida, muerte y resurrección nos dice cuál es la esencia del amor y de la existencia en general. Él es el amor auténtico, perfecto. Toda actividad apostólica debe hacer referencia a este modelo, para llegar a ser, a su vez, fuente de amor:

La Iglesia es misionera por su misma naturaleza, es decir que existe para evangelizar. Su vocación es la misión, que tie-

ne su origen o fuente en el amor fontal de Dios. «La Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre. Pero este designio dimana del *amor fontal* o de la *caridad* de Dios Padre» (AG 2). La Iglesia es misionera por ser Iglesia de la Trinidad y todo servicio en la Iglesia tiene esta connotación trinitaria y misionera.

Se puede decir que amor y misión forman un binomio inseparable. De hecho, se relacionan los textos joánicos de la misión, que Jesús realiza y que trasmite a los suyos, con sus afirmaciones sobre el amor: Jesús invita a entrar en su amor y en el amor del Padre, para comprender y vivir su misma misión. «Como el Padre me ha amado a mí, yo os he amado. Permaneced en mi amor» (Jn 15,9). «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo» (Jn 17,18). «Tú me has enviado y los has amado como me has amado a mí» (Jn 17,23). «Como el Padre me ha enviado así os envío yo» (Jn 20,21).

La encíclica *Deus caritas est* se sitúa en la dimensión misionera que deriva del amor de Dios. «El Espíritu es 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» (DCE 19). «Después de su resurrección, Jesús encomendó a los Apóstoles el mandato de difundir el anuncio de este amor; y los Apóstoles, transformados interiormente el día de Pentecostés por la fuerza del Espíritu Santo, comenzaron a dar testimonio del Señor muerto y resucitado. Desde entonces, la Iglesia prosigue esa misma misión, que constituye para todos los creyentes un compromiso irrenunciable y permanente» (4).

(4) BENEDICTO XVI, Mensaje para la Jornada Misionera Mundial 2006.

Recibir el Espíritu Santo, que es Espíritu de amor, trae como consecuencia la misión de comunicar a los demás esta «agua viva» o «torrentes de agua viva» que brotan del costado de Cristo muerto en la cruz (cf. DCE 7,12,42). De la misma manera comunicamos a los demás el mismo amor recibido de Dios. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5,5).

El gesto de Jesús en la cruz, de dar la vida por amor «entregó su espíritu» (Jn 19,30); cf. 10,15-18;15,13), es como el «preludio del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección» (cf. Jn 20,22) (DCE 19). Es su entrega oblativa por amor (como expresión de Dios Amor) la que fundamenta la misión (cf. Jn 20,21).

La actividad misionera debe volver continuamente a su motivación fundamental, a su fuente. No puede seguir dándose una especie de esquizofrenia entre anuncio explícito, promoción humana, diálogo y atención pastoral, confesión de fe y testimonio de vida evangélica. La Iglesia no es, ni puede ser entendida o dar una imagen de sí misma como una organización social más para el desarrollo y la defensa de los derechos humanos. Su tarea es una misión que brota de la unión y del encuentro con el Resucitado.

La encíclica llega incluso a hacer una síntesis de las múltiples actividades misioneras, asumiendo al Dios-Amor como fuente de la misión de la Iglesia. «La naturaleza íntima de la iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), 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 actividad 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).

En el Mensaje para la Jornada Misionera Mundial de este año, Benedicto XVI nos recuerda que «la misión, si no está orientada por la caridad, es decir, si no brota de un profundo acto de amor divino, corre el riesgo de reducirse a mera actividad filantrópica y social. En efecto, el amor que Dios tiene por cada persona constituye el centro de la experiencia y del anuncio del Evangelio, y los que lo acogen se convierten a su vez en testigos. El amor de Dios que da vida al mundo es el amor que nos ha sido dado en Jesús, Palabra de salvación, imagen perfecta de la misericordia del Padre celestial».

3.1. La dinámica misionera de la caridad

Entrar en la lógica del amor incluye aceptar la lógica de la misión. Es decir que de la experiencia del amor de Dios en Cristo debemos pasar al anuncio de este amor a los hermanos.

En el Mensaje para la Cuaresma de este año, nos decía Benedicto XVI: «Quien actúa según esta lógica evangélica vive la fe como amistad con el Dios encarnado y, como Él, se preocupa por las necesidades materiales y espirituales del prójimo».

A partir de la experiencia de encuentro con Cristo, podemos hacernos interlocutores coherentes con toda la humanidad, también en el diálogo intercultural e interreligioso. Para

los primeros cristianos, nos recuerda la *Fides et Ratio* «la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del Bautismo» (FR 38).

Es la lógica de Juan, el discípulo amado, quien anuncia el mensaje evangélico sobre el «Verbo de la vida», a partir de una experiencia de encuentro personal con él: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplaron y palparon nuestras manos... os lo anunciamos también a vosotros» (1 Jn 1,1.3).

Cuando la fe es encuentro con Cristo, entonces la vida se encuadra en su verdadero horizonte de donación, a imitación de Cristo: «Hemos creído en el amor de Dios: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida» (DCE 1).

La misión cristiana, como anuncio de Dios Amor en Cristo, se abre a un horizonte universalista, sin fronteras. No son sólo las fronteras de la geografía y de la cultura, sino las mismas fronteras de la fe: «La parábola del buen Samaritano sigue siendo el criterio de comportamiento y muestra la universalidad del amor» (DCE 25).

Son múltiples y variadas las formas de actividad caritativa en la Iglesia, unas son nuevas y otras son antiguas, pero han resurgido con renovado impulso y además son «formas en las que frecuentemente se logra establecer un acertado nexo entre evangelización y obras de caridad» (DCE 30). La caridad cristiana no es una variante de unas obras de solidaridad y ayuda, sino la consecuencia de haber experimentado la caridad de Dios Amor, manifestado por Cristo.

Quien ha sido tocado por este amor de Dios, percibe que el proyecto del mismo Dios todavía no se ha cumplido perfectamente. Por esto, cuando uno ha experimentado el amor, se entrega al cumplimiento de los proyectos de Dios Amor sobre la humanidad. Esta fue la motivación que dio el Concilio Vaticano II: «La Iglesia, enviada por Cristo para manifestar y comunicar la caridad de Dios a todos los hombres y pueblos, sabe que le queda por hacer todavía una obra misionera ingente» (AG 10).

Es la misma urgencia que sentía el apóstol Pablo: «El amor de Cristo me apremia» (2 Cor 5,14). Es la urgencia que emana de contemplar el misterio pascual de Cristo, quien «murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor 5,15).

La Iglesia, movida por este amor, se dedica a las obras de caridad, manifestando en ellas el modo peculiar de amar que deriva del Señor; es decir, dándose a sí mismo. «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» (DCE 31).

Podemos afirmar que «toda la actividad de la Iglesia es una expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano» (DCE 19). Pero este amor de oblación o de darse a sí mismo, se aprende en la celebración eucarística: «La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús» (DCE 13). A este respecto decía Juan Pablo II en su carta apostólica *Mane nobiscum Domine*: «El encuentro con Cristo, profundizado continuamente en la intimidad eucarística, suscita en la iglesia y en cada cristiano la exigencia de evangelizar y dar

testimonio... Entrar en comunión con Cristo en el memorial de la Pascua significa experimentar al mismo tiempo el deber de ser misioneros del acontecimiento actualizado del rito» (MND 24).

3.2. La tensión entre anuncio y promoción humana

La proclamación del Evangelio no circunscribe la misión solamente al campo religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre. Pero sigue siendo fundamental el primado de su vocación espiritual, que no le permite sustituir el anuncio del Reino con la sola proclamación de la liberación humana. Sin el anuncio de la salvación en Jesucristo, su contribución es incompleta.

Al analizar el trabajo de evangelización, nos encontramos con la tensión entre anuncio de Cristo y promoción humana, entre Reino de Dios y Reino del hombre, tensiones que no se resuelven siempre en una equilibrada síntesis cristiana.

En el campo de la misión es muy común encontrarse a las Iglesias locales y a las fuerzas misioneras ocupadas y preocupadas principalmente en actividades de promoción humana, en todos sus aspectos. «Con todo derecho, se hacen cargo de todas las tragedias humanas, desde las personales y sociales a las cósmicas mundiales. Se encuentran en la primera línea allí donde la humanidad es oprimida por la pobreza, la enfermedad, la ignorancia. Alzan su voz allí donde se niegan los derechos fundamentales del hombre, humillado y perseguido por dictaduras feroces. Con su acción de concientización, y con gestos proféticos, son la conciencia crítica de los poderes, que

determinan, en la era de la globalización, situaciones de injusticia sistemática» (5).

Podemos decir que todo este trabajo es justo y necesario, dado que nuestra tarea consiste en sembrar la semilla de los valores evangélicos en las mismas entrañas de la humanidad, con la cual los misioneros compartimos angustias y esperanzas, alegrías y dolores, porque somos parte de esa humanidad. Es más, sin esta misión de promoción humana, el mismo anuncio del Evangelio del Reino puede resultar incomprensible y poco eficaz. Las obras de caridad son signos demostrativos de la venida de Dios en medio de los hombres. «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11,4-5).

Lo que está en cuestión no es el empeño apasionado en la promoción humana, sino su motivación profunda. Es necesario que esta promoción se realice en consonancia con el «perfil específico del servicio» (DCE 30) que Cristo pide a sus discípulos.

La caridad de la que nos habla Benedicto XVI es mucho más que una simple actividad: «Podría repartir en limosna todo lo que tengo y aún dejarme quemar vivo; si no tengo amor, de nada me sirve» (cf 1 Cor 13,3). La caridad es la fuente que justifica y hace evangelizador nuestro actuar. «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 he-

(5) DEL PRETE, Vito, art. cit.

roica en su realización histórica; y busca su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana» (DCE 19).

Todo esto es posible gracias a la acción del Espíritu Santo, «la fuerza que transforma el corazón de la comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre» (DCE 19). Es este amor el que nos debe conducir a la completa dedicación personal al otro, a quien no se ofrece solamente una ayuda material, sino «la mirada de amor que él necesita» (DCE 18).

Conviene tener en cuenta que no somos los únicos agentes de la promoción humana en el mundo y que es necesario colaborar con las otras organizaciones. Ciertamente que el mensaje cristiano ha influenciado y modelado la cultura humana contribuyendo a que surgieran y maduraran valores éticos universales. Hoy emerge una conciencia más sensible al respeto de la dignidad humana y de la justicia, a la vez que se impulsa, cada vez más, a participar más activamente en la construcción de nuevos valores, y es muy agudo el sentido de la solidaridad. Por lo tanto se hace necesaria la colaboración sincera con otras organizaciones pero «respetando la fisonomía específica del servicio que Cristo pidió a sus discípulos» (DCE 34).

3.3. La oración como fuente del apostolado y de la misionaridad

Oración, contemplación, imitación de Cristo, son la condición sine qua non de toda actividad apostólica, las únicas que permiten al apóstol «beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (cf. Jn 19,34)» (DCE 7).

Estas no son sólo una opción entre otras muchas, sino el alma de todo apostolado. El magisterio de la Iglesia ha recordado con insistencia a los misioneros la necesidad de la santidad (cf. RM 90). El misionero, nos dirá la *Redemptoris Missio* es el hombre de la caridad, se inspira en la misma caridad de Cristo, hecha de atención, ternura, compasión, acogida, disponibilidad, interés por los problemas de la gente por los cuales gasta la propia vida (cf. 89).

Una de las expresiones que más se repiten en la encíclica *Deus caritas est* es la de «encuentro» que va acompañado de varios matices en relación con la misión como ejercicio de la caridad fraterna. «Esto sólo puede llevarse a cabo a partir del encuentro con Dios» (DCE 18). «La actuación práctica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor por el hombre, un amor que se alimenta con el encuentro con Cristo» (DCE 34). «El contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto» (DCE 36).

En toda la encíclica se percibe la dinámica de pasar del encuentro con Dios Amor, manifestado en Cristo, a la misión de invitar a todos a participar en este don. Esta relación entre el encuentro vivencial con Dios y la disponibilidad misionera, ayuda a superar dicotomías, conceptos equivocados o restrictivos con respecto a la misión.

La dinámica que va del encuentro vivencial con Cristo a la disponibilidad misionera, se aprende en la oración, como prioridad pastoral. La *Deus caritas est* hace referencia a la beata María Teresa de Calcuta, cuya vida se nutrió siempre de oración contemplativa y de adoración eucarística. «La beata Teresa de Calcuta es un ejemplo evidente de que el tiempo dedicado a Dios en la oración no sólo deja de ser un obstáculo

para la eficacia y la dedicación al amor al prójimo, sino que es en realidad una fuente inagotable para ello» (DCE 36).

Benedicto XVI hace una apología verdadera y propia de la oración como fuente del apostolado. De alguna manera, podríamos decir que el amor que Dios da y que se vuelca en nuestros corazones en los momentos de contemplación se convierte en motor del amor apostólico. Con frecuencia el Papa hace referencia al texto de Juan 15,5 «separados de mí no podéis hacer nada» y escribe: «Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente, el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo» (DCE 37).

El misionero está llamado a ser activo en la contemplación y contemplativo en la acción. Sólo una educación en la oración contemplativa y una coherente vida de oración íntima y profunda, permite hacer de los cristianos personas totalmente abiertas, como corresponde a la lógica de la gracia de la consagración apostólica y misionera, a Dios y a los hermanos. La oración es capaz de mantener viva la conciencia de «relacionalidad» en el amor de Cristo, del cual viene, y con los hermanos y hermanas, a los cuales somos enviados. Y es manantial de profetismo y de creatividad (6).

El apóstol, en la oración con Dios, no abandona a los hermanos. En la acción con los hermanos, no deja a Dios si se en-

(6) Cf. CASTELLANO CERVERA, Jesús, «La oración apostólica a la luz de la encíclica "Deus caritas est"», *Omnis Terra*, 358, marzo, 2006.

cuentra todo impregnado de la caridad. Oración apostólica no es sólo aquella que deja a la persona fecundada por el Espíritu Santo, sino también la que explícitamente, como Pablo, recuerda a Dios, en la oración, a las personas, las actividades, los compromisos, las necesidades de los hermanos y de las hermanas.

El misionero necesita el silencio del encuentro con Dios y consigo mismo en lo íntimo del santuario de su conciencia pero también necesita de una visión interior; con mirada contemplativa del rostro de las personas, de sus necesidades, de sus sufrimientos. Se ha dicho que la cima de la contemplación es mirar a los otros con los ojos de Dios, después de haber sido iluminados por su mirada.

La persona contemplativa pone delante de su Señor en la oración todo cuanto hace y cree realizar en su apostolado. De sus trabajos hace una oferta y una petición; pide, en una constante «epiclesis» que el Espíritu Santo fecunde su actividad y su abnegación. Pero no deja de interrogarse y de interrogar a Dios en su oración sobre las cosas que tiene que hacer; sobre la posible mejora de su programación, sobre las cosas esenciales a las que debe tender su acción misionera. Dejándose fecundar por el espíritu deja espacio a la profecía, a la creatividad; se deja guiar; juzgar y discernir en la oración, abriendo el corazón a las posibles inspiraciones que guían de manera auténtica su apostolado misionero. Con estas premisas, la oración contemplativa se carga de densidad y de realismo. Citando al Papa Gregorio Magno, nos dice Benedicto XVI: «El pastor bueno debe estar anclado en la contemplación. En efecto, sólo de este modo le será posible captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser; para hacerlas suyas» (DCE 7).

Sólo cuando el misionero reconoce que su misión no consiste en tomar el lugar de la misión de Dios sino en participar de ella, comienza a comprender que su primer desafío es esencialmente el de la contemplación. La misión es un encuentro con un misterio: el misterio de un Dios misionero cuyo amor abraza al mundo y a todos sus habitantes; misterio del poder de Espíritu presente en lugares inesperados, de maneras imprevisibles; misterio de la participación del pueblo en el misterio pascual a través de maneras que no hemos conocido ni imaginado. Para encontrar este misterio necesitamos mirar, contemplar, discernir, escuchar, aprender, responder, colaborar (7).

Nuestra primera tarea como misioneros consistirá en buscar y discernir dónde y cómo el Espíritu de Dios está presente y activo entre aquellos a quienes hemos sido enviados. Se trata, por tanto y esencialmente, de un ejercicio contemplativo. Sólo un espíritu contemplativo nos permitirá no imponer nuestro programa en el diálogo que ya existe entre Dios y el pueblo, sino más bien entrar en este diálogo con el corazón y el Espíritu de Cristo, a fin de descubrir el designio de Dios. Sólo en la oración podemos aprender a respetar la libertad de Dios, presente y activo en su pueblo antes de nuestra llegada, y a respetar la libertad de la gente que responde a Dios a su manera.

El movimiento misionero moderno está marcado por el trágico divorcio entre contemplación y misión. Se ha dicho, tal vez sea una broma, que los misioneros hemos pedido a los contemplativos que cumplieran con la oración por nosotros, mientras nosotros nos dedicábamos, en cuerpo y en alma, a predicar el Evangelio, construir la Iglesia, trabajar en la promoción humana.

(7) Cf. MAC CABE, Michael, «Misioneros del mañana», revista *Spíritus*, edición hispanoamericana, n.º 176, 2004.

Quizás hemos olvidado que la oración es una dimensión intrínseca, no extrínseca, a la misión. Sólo en una contemplación orante, los misioneros podemos concordar con el plan misionero de Dios. Fuera de la oración, los misioneros corremos el riesgo de volvernos propagadores de un Evangelio que no es el de Cristo y «bautizadores» de un Reino que no tiene nada que ver con el Reino de Dios. El designio misionero de Dios no puede obtenerse sino a partir de una escucha profunda del espíritu que sondea la profundidad y conoce las vías de Dios. Es urgente que los misioneros revisemos la unidad que debe darse entre contemplación y acción apostólica, unidad que marcó el movimiento misionero monástico de la Edad Media.

La relación entre contemplación (como encuentro con Dios Amor en Cristo) y la misión (como anuncio del misterio de Cristo), es uno de los temas que han quedado más acentuados en *Evangelii Nuntiandi* y en *Redemptoris Missio*. La sociedad intercultural e interreligiosa en que vivimos pide e, incluso, «exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible» (EN 76). Por esto, puede afirmarse que «el futuro de la misión depende en gran parte de la contemplación. El misionero, si no es contemplativo, no puede anunciar a Cristo de modo creíble. El misionero es un testigo de la experiencia de Dios y debe poder decir como los Apóstoles: «Lo que contemplamos... acerca de la Palabra de vida... os lo anunciamos» (1 Jn 1,1-3)» (RM 91).

3.4. Las relaciones entre la justicia y la caridad

La caridad ha sido cuestionada como una realidad amenazada de manipulación cuando se presenta y realiza como sus-

titutiva de la justicia. No voy a entrar de lleno en este tema, pero sí voy a plantear algunas dudas al respecto que planean en el ámbito de la misión.

Con frecuencia nos encontramos con misioneros atormentados ante el siguiente dilema: ¿hacer obras de caridad para los pobres o trabajar por cambiar las estructuras que los originan? ¿No sería mejor trabajar por cambiar el orden mundial y combatir el mal en su raíz? La ayuda a los pobres, a los países del Tercer Mundo y la pobreza de medios que exige el Evangelio (discurso de Mateo sobre el envío de los discípulos) han constituido siempre un dilema para el trabajo apostólico. Cada vez son más numerosos los misioneros que se sienten incómodos cuando se encuentran entre las manos recursos económicos que —dicen— hacen muy difícil que las relaciones con las personas sean auténticas. Como también es fácil encontrarse con misioneros, incluso recién llegados, cuyo trabajo apostólico se apoya en fuertes recursos financieros para sostener a unas Iglesias carentes de medios.

El debate lleva largo tiempo planteado pero no sólo en el ámbito eclesial sino también en el ámbito de la sociedad civil. Hay quienes creen, incluso entre las fuerzas eclesiales, que la tarea primaria, si no exclusiva es trabajar por cambiar el orden mundial y combatir el mal en su raíz. Claro que, a nivel eclesial, tampoco se encuentran misioneros que se resistan a responder al aquí y ahora, pero siempre sin dejar de pensar que no deben concentrar sus esfuerzos exclusivamente en esas tareas y que también se hace necesario trabajar por un cambio de estructuras.

Benedicto XVI intenta afrontar de manera clara este dilema o problema. Coherente con todo el planteamiento de su

reflexión, el Papa ratifica la doctrina social de la Iglesia, según la cual «la justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política» (DCE 28). Tarea de la Iglesia es la de «servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia» (DCE 28).

Por lo tanto, la relación intrínseca entre «el compromiso necesario por la justicia» y «el servicio de la caridad» (cf. DCE 28), exige tener en cuenta dos hechos. Uno, la justicia tiene que regir la vida social y el Estado, pero su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la política. La Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, «son dos esferas distintas»; eso sí, «siempre en relación recíproca» (cf. DCE 28).

La Iglesia no se propone como sujeto político. «La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política» (DCE 28). Corresponde a la Iglesia iluminar la inteligencia y la voluntad para que se abran a las exigencias del bien. Tarea no fácil, porque se trata de evangelizar la política, los modelos económicos y culturales.

No podemos olvidar que «la caridad tiene otro origen, tiene parámetros y ámbitos diferentes. La caridad responde siempre a las necesidades y a las insuficiencias inmediatas: se debe dar de comer a los pobres, vestir a los desnudos, curar a los enfermos. La caridad que brota directamente del encuentro con Cristo, suscita el amor y abre el ánimo del creyente al otro que se encuentra en la necesidad. Es una consecuencia inmediata de la fe, que se hace vida en la práctica del amor» (8).

(8) DEL PRETE, Vito, art. cit.

El corazón es la clave y el centro propulsor de la caridad, un corazón que palpita al unísono con los latidos del corazón de Cristo, que se conmueve ante la vista de las muchedumbres hambrientas y desorientadas cual ovejas sin pastor. Además la caridad no humilla y no subyuga a quien la recibe; no impide, de ningún modo, la construcción de una sociedad justa, no le ofrece solamente una asistencia material, sino que da lo fundamental a quien se encuentra en la necesidad y en la aflicción: «una entrañable atención personal» (DCE 28) y le ofrece «la mirada de amor que él necesita» (DCE 18).

«La caridad no se yuxtapone a la justicia, sino que la ayuda a respirar mejor y, al hacerlo así, le permite ser realmente lo que debe ser sin correr el riesgo de sustituirla. El plano de la justicia, dice el Papa, pertenece a la política, pero la política misma necesita la *purificación* de la caridad. Y a la misma política le conviene admitir subsidiariamente la existencia de *fuerzas vivas* en la sociedad —entre las que está la Iglesia— que puedan suscitar energías espirituales capaces de purificar la ética social, el compromiso por la justicia y la búsqueda política del bien común. En una relación de verdadera laicidad, esto es precisamente lo que la política pide a la iglesia, y la iglesia evita transformarse en una mera agencia ética, porque la caridad cristiana no se limita a la razón práctica» (9).

(9) CREPALDI, Mons. Giampaolo, Secretario del Consejo Pontificio Justicia y Paz, «La caridad purifica la justicia», *L'Osservatore Romano*, 22, 2 de junio de 2006.

4. HACIA UNA IGLESIA QUE EVANGELIZA A PARTIR DE LA CARIDAD

Dado que la Iglesia es expresión concreta del amor de Dios, el servicio del amor al prójimo (diakonía) constituye una estructura que le es propia y fundamental en todos sus niveles: «desde la comunidad local a la Iglesia particular; hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad», porque «también la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor» (DCE 20).

El amor al prójimo constituye el signo distintivo, la nota característica que hace a la Iglesia inmediatamente perceptible como sacramento de comunión de los hombres con Dios y entre ellos, donde las relaciones personales y sociales no se fundan en la lógica del egoísmo, del interés y de la fuerza, sino en el amor. Así sucedía en las primeras comunidades cristianas, formadas por discípulos que, aunque diferentes por procedencia cultural y social, eran una familia de hermanos y de hermanas, en la que todo se había puesto en común, de modo que «no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario» (DCE 25).

Estamos ante una comunidad de hermanos que se ayudan mutuamente, que se entregan los unos a los otros y que manifiestan su íntima relación fraterna con el Hijo de Dios, «el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29) con una vida común. Una vida común que no sólo se realiza en el anuncio del Evangelio y en la participación en la vida sacramental sino que abraza toda la vida, con relaciones personales, el aprecio por los otros y la actividad común. La comunidad de los hermanos es la nueva manera de vivir: «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus

posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas» (Hch 2, 44-46).

La comunidad de los hermanos proclama el Reino de Dios mediante el nuevo estilo de vida, que es una propuesta alternativa a la del mundo. La comunidad de los creyentes exige necesariamente y requiere el amor mutuo en todas sus expresiones. El ejercicio de la caridad, junto con la administración de los Sacramentos y el anuncio de la Palabra son ámbitos esenciales de la vida de la Iglesia. (cf. DCE 21).

Por otra parte, la caridad-ágape supera los confines de la Iglesia. «Mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar. Se universaliza el concepto de prójimo, pero permaneciendo concreto» (DCE 15). El mandamiento del amor supera los confines locales y geográficos para llegar a todos.

Ningún fiel, ninguna comunidad puede decir que no sabe, que no conoce las necesidades de los otros hermanos. El mundo es una aldea global, donde todos nos hemos convertido en vecinos y donde nos sentimos parte de la misma humanidad, con quienes se comparte alegrías y dolores, esperanzas y angustias.

El criterio de medida de la caridad es el buen Samaritano, aquel que he encontrado por casualidad y que no puedo dejar moribundo al borde del camino. El único criterio es mi hermano que se encuentra en necesidad y que espera que alguien le libere del mal. «Ser misionero, nos recuerda Benedicto XVI en el mensaje para el DOMUND-2006, es atender, como el buen Samaritano, las necesidades de todos, especial-

mente de los más pobres y necesitados, porque quien ama con el corazón de Cristo no busca su propio interés, sino únicamente la gloria del Padre y el bien del prójimo. Aquí reside el secreto de la fecundidad apostólica de la acción misionera, que supera las fronteras y las culturas, llega a los pueblos y se difunde hasta los extremos confines del mundo».

El amor al prójimo, que se extiende a todos los seres humanos, no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere un compromiso práctico aquí y ahora. La Iglesia tiene siempre el deber de interpretar cada vez esta relación entre lejanía y proximidad. (cf. DCE 15). Es, a partir, de esta interpretación que debe señalar allí donde es más necesario y urgente llevar la buena noticia a los pobres. Cada comunidad, cada iglesia local debe discernir, con sentido de fe, dónde es más urgente emplear el servicio de la caridad de sus miembros.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la Iglesia se ha difundido gracias precisamente al amor mutuo y al servicio de la caridad y que hoy nacen y se desarrollan nuevas comunidades de discípulos gracias precisamente a este amor y a esta caridad. Y será siempre la caridad la que dará nueva vitalidad y fuerza propulsora y misionera a nuestras Iglesias.

5. EL CAMINO DE LA IGLESIA MISIONERA EN EL SERVICIO DE LA CARIDAD

El camino paradigmático para el servicio de la caridad es el de Cristo. La Iglesia, en su misión de evangelizar a los pobres no puede más que seguir el camino de Cristo. Cualquier otro camino sería solamente un sucedáneo del verdadero que, aun-

que produjera frutos inmediatos, éstos serían aparentes, no duraderos y no idóneos para instaurar el Reino de amor y de paz en la humanidad.

En el campo de la actividad misionera es conveniente preguntarse si el trabajo que se lleva a cabo forma parte de la misión de Dios o si, por el contrario, estamos haciendo nuestra propia misión. La Iglesia tiene también que preguntarse si los caminos que emprende son los caminos de Cristo o son sus propios caminos. La existencia y la actividad de la Iglesia brotan inmediatamente de Cristo, un Cristo que hay que conocer, amar, imitar para reflejar la luz de Cristo en cada época de la historia, para hacer resplandecer su rostro también a las generaciones del nuevo milenio. La Iglesia no puede olvidar que es cuerpo de Cristo y que su vida y actividad adquieren razón de ser solamente en Él (cf. NMI 16).

Por su parte, la comunidad cristiana no puede y no debe aceptar instalarse en una situación esquizofrénica entre lo que anuncia y lo que vive. El anuncio de Cristo al mundo configura y determina su modo de existir y de actuar: «Nuestro testimonio sería, además, enormemente deficiente si nosotros no fuésemos los primeros contempladores de su rostro» (NMI 16).

5.1. La kénosis como primer camino

Cuando hablamos de la kénosis no lo hacemos en función de una estrategia apostólica más eficiente sino como el único camino de ser y, consiguientemente de actuar; de la Iglesia, que está llamada a servir a la humanidad con el estilo de Dios hombre. Esto es: asumiendo no sólo la semblanza, sino la realidad de sierva de Dios y sierva de la humanidad.

Sierva de Dios en cuanto que la única fuerza en la que confía es la Palabra de Dios, que es fuerza salvífica, es amor de donación en la debilidad. El modelo perfecto de la kénosis es el siervo sufriente de Yahvé, Cristo crucificado es la realización completa del amor de Dios.

Por esto, la Iglesia tiene el deber de tener constantemente los ojos fijos en la contemplación de Jesucristo. No es posible reconocer a Jesús en el rostro de la humanidad, si no se da este largo contemplar; por parte de la Iglesia, del rostro de su Señor. Es más, me atrevo a afirmar, que es imposible una auténtica misión de amor y de servicio sin este contemplar el rostro de Cristo. De ahí que la Iglesia necesita volver al centro de su vida, Cristo y su misterio de amor, para comprender la plena dimensión de sí misma y para encontrar el auténtico camino de la misión. Esta es su primera y fundamental metodología apostólica.

5.2. La opción por los pobres

La Iglesia encontrará el rostro de su Señor sólo si parte de los últimos, de los excluidos, de los que no cuentan, de los que generalmente son denominados pobres. Cuando hablamos de esta opción evangélica y secular, no estamos hablando de una especie de programa social mostrado por Cristo. El camino de la Iglesia se encuentra completamente en otra dimensión.

Servir a los pobres implica necesariamente que la comunidad cristiana debe ser pobre, como Cristo fue el pobre de Dios, como María fue la pobre de Dios. Con razón se ha dicho que el Evangelio no dará ni un paso si la actividad apostólica se apoya sólo en la muleta del dinero.

Caminar en el «espíritu del Evangelio» exige, decían los obispos en Medellín, «vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas y signos claros para nuestros pueblos». La razón última es, como en el Concilio, cristológica: «sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres» (Mensaje de Medellín).

Para un cristiano, el compromiso con los pobres no está motivado por razones de orden social sino por la fe en un Dios amor ante quien debemos reconocernos como hijas e hijos y por lo tanto como hermanos.

5.3. La apertura a la presencia y acción universal del Espíritu

Siempre será bueno preguntarse sobre nuestra actitud ante la presencia y acción del Espíritu Santo en los corazones, las culturas, las otras religiones, la misma sociedad. Una mirada positiva y acogedora, sin que por ello haya que cerrar los ojos al mal y dejar de combatirlo, es indispensable para una misión nacida del amor fontal del Padre.

Nos vamos a encontrar con tentaciones que siempre nos acechan como puede ser el atrincheramiento y la nostalgia de reconquista, la inhibición o rendición al ambiente, la estrechez de horizontes y el peligro de auto excluirnos refugiándonos en nuestro pequeño mundo, la misión ve en todos hijos e hijas de Dios, se libra de toda ansiedad y agresividad y busca el encuentro, el diálogo, la colaboración sincera, rastrea las huellas del Espíritu de Dios en el mundo.

5.4. La capacidad para ser más dialogante, más participativa, más servicial y compañera de camino

Si de verdad creemos, en la Iglesia, que el Espíritu habla y obra también en los otros, nos pondremos en actitud de dialogar, escuchar y aprender:

El lenguaje del diálogo huye de imponer, pero no de testimoniar, compartir, contagiar la experiencia vivida del encuentro transformador con Cristo. A la vez que escuchamos de dónde saca el otro la fuerza y el sentido para su vida, nosotros estamos siempre dispuestos a dar razón de nuestra esperanza.

Este estilo dialogante es el que promueve el entendimiento mutuo, la armonía, la colaboración y se convierte en un camino obligado para afrontar los fundamentalismos y los conflictos religiosos de hoy. Es cierto que el pluralismo cultural y religiosos que vivimos, con tantos hermanos nuestros de distintos universos religiosos, nos crea tensiones pero también grandes oportunidades. Por eso nos preguntamos cómo convertir ese pluralismo en fuente de riqueza y creatividad y no de conflicto. Posiblemente que no haya otro camino que el respeto, el diálogo y la colaboración.

El diálogo de la vida debe ser para todas las comunidades cristianas una oportunidad normal y fecunda de anunciar a Cristo, compartiendo la experiencia del encuentro personal con Él. Para un diálogo así el cristiano ha de tener conciencia clara de su identidad y necesita de formación.

5.5. Apasionada por su Señor y su Reino

Cristo es el gran don que Dios nos ha dado para que lo compartamos. Su rostro no deja de atraer y cautivar a innumerables pueblos que llegan a conocerle.

Hoy cuando ante la Iglesia y ante nuestra teología y moral caben mil reacciones, sin embargo ante Cristo y su evangelio del Reino de Dios cunde el respeto, la admiración y el seguimiento cuando se ha experimentado el encuentro y se ha dado un conocimiento comprometedor.

Cristo es el mayor regalo que podemos ofrecer los cristianos a los demás y es el que puede satisfacer la sed profunda que siente de mil maneras el corazón humano.

Necesariamente la Iglesia debe no sólo aparecer sino vivir apasionada por su Señor y su Reino. Y ¿cómo se hace esto posible? Solamente quienes lo han experimentado, quienes se han dejado encontrar por Él, pueden comunicarlo de verdad. Una misión que no trasluzca una vivencia de fe y de amor no es creíble, a pesar de los muchos medios y recursos que emplee para su realización.

5.6. En una dinámica de comunión y encuentro

Sólo siguiendo este camino, la comunidad puede llegar a ser ámbito de encuentro y escuela y casa de comunión. Publicanos, pecadores, pobres, excluidos necesitan de una comunidad que los acoja por lo que son. Necesitan caminar con la comunidad para readquirir su plena dignidad humana y sentirse amados como hijos e hijas de Dios, según el plan que tiene sobre la humanidad.

«La ley de esta comunidad es el amor, que gobierna las relaciones interpersonales y sociales, posible sólo con la práctica de la reconciliación. La comunidad cristiana vive en comunión para ser signo efectivo de comunión con todos aquellos que todavía no forman parte de ella. Se presenta como signo que muestra el amor universal de Dios, poniéndose a su servicio, luchando con ellos contra todos los males que les afligen, aliviando sus sufrimientos, ofreciéndoles los signos de la liberación mesiánica» (10).

5.7. Para una praxis misionera

Las comunidades cristianas deben parecerse cada vez más a las comunidades-Iglesias del Nuevo Testamento, como las de Corinto, Éfeso, Tesalónica, formadas, como dice Pablo, por los elegidos de Dios, escogidos de entre los pueblos de la gran ciudad, donde el Señor se ha reservado un cierto número.

Son pequeñas minorías, sin medios, muchas veces mal miradas, despreciadas y perseguidas por el poder estatal, obligadas a esconderse en las catacumbas. Viven testimoniando su fe en medio de un pueblo que ha rechazado el Evangelio de Cristo o que sigue la lógica férrea del poder y de la religión del César. Sin embargo, son comunidades portadoras de un mensaje salvífico nuevo, que impregna y transforma mentalidades, valores y el mismo orden socio-político de la sociedad. Los discípulos de Cristo viven y cantan el canto nuevo de la liberación. No se contaminan con la idolatría, son la primicia para Dios. No hay mancha en ellos, ni mentira en su boca. (cf. Ap 14,4-5).

(10) DEL PRETE, Vito, art. cit.

Los cristianos, según la epístola a Diogneto, son el alma del mundo. Su vida es la de todos los hombres, normal, pero con contenidos e intencionalidad diferentes. «Residen en su propios países, pero sólo como transeúntes (...) Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña (...) Aman a todos los hombres, y son perseguidos por todos (...). Piden limosna, y, con todo hacen ricos a muchos (...). Al hacer lo bueno son castigados como malhechores; siendo castigados se regocijan, como si con ello se les reavivara» (*Epístola a Diogneto*, cap.V).

Podemos decir que es una comunidad (*koinonía*) cuya expresión y culmen es la fracción del pan (*leiturgia*) para el servicio (*diakonía*) y la proclamación del Evangelio de Cristo (*parresía*) especialmente con el testimonio de vida hasta la persecución y el martirio (*martyria*) (cf. Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Aún hoy, encontramos este modelo de comunidades que se asemejan a las comunidades Iglesias apostólicas, aunque para ello tengamos que ir a buscarlas en las Iglesias de la periferia.

Irrelevantes por el número de creyentes, pobres, sin apenas peso social en las instancias civiles y estatales, limitadas y amordazadas, a veces, en la práctica de su fe y actividades pastorales, muchas veces despreciadas como traidoras a su propia cultura y a las religiones tradicionales, perseguidas hasta pagar con su sangre la coherencia y la fidelidad a Cristo, estas pequeñas Iglesias constituyen un signo de una nueva humanidad entre la multitud de la gente. Se reconocen en el vínculo de la fraternidad, se ponen al servicio de los más pobres y marginados, proclaman con las obras y la Palabra el Evangelio de liberación. Por amor a sus hermanos, afirman el derecho y la justicia sin temer la persecución, e incluso la muerte. No ol-

videmos que vivimos, aún hoy, un tiempo de mártires y de iglesias proféticas y martiriales.

Termino recordando que en el servicio misionero de la caridad, la familiaridad con el Dios personal, el encuentro con Él y el abandono a su voluntad, son insustituibles. (cf. DCE 37). Como Job podremos quejarnos ante Dios por el sufrimiento incomprensible y aparentemente injustificable que encontramos en el campo de la actividad misionera, pero nunca dejaremos de creer en la «bondad de Dios y su amor al hombre» (Tit 34). Los cristianos, aunque inmersos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecemos firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo tantas veces incomprensible para muchos de nosotros. (cf. DCE 38).

RETOS PASTORALES DE LA ENCÍCLICA «DEUS CARITAS EST»

RAÚL BERZOSA MARTÍNEZ

Obispo auxiliar de Oviedo

I. PUNTO DE PARTIDA: TOMA DE CONTACTO CON DEUS CARITAS EST

La primera encíclica del Papa Benedicto XVI se esperaba con lógica expectación. No defraudó tanto por su contenido como por su forma.

Como afirmó el cardenal Martino en su presentación, «es la primera encíclica de magisterio pontificio que trata expresa y absolutamente sobre la caridad» y que incluso puede «considerarse como encíclica programática en el sentido más elevado y comprometido que se pueda dar al término programático». Además, añadió Martino, se ha vuelto a poner de actualidad lo mejor de la Doctrina Social de la Iglesia (2).

Por su parte, W. Joseph Levada, Prefecto de la Congregación de la Fe, destacó que la intención de esta Encíclica es la de purificar la idea misma de Dios en un mundo en el que se relaciona muchas veces a Dios con la venganza e incluso con

(1) Lógicamente, esto no quiere decir que el amor cristiano no haya estado en el centro del pensamiento cristiano. Baste para ello remitirse a San Agustín, autor tan querido y citado por el Papa Benedicto XVI (Cf. J. R. FLECHA, *El amor y la persona, en Deus caritas est*, Parroquia de San Juan el Real, Oviedo 2006, 11-12).

(2) Cf. «Ecclesia», 3.295 (4-2-06) 14.

el odio y la violencia. Y el arzobispo Cordes quiso recordar que el sentido filantrópico de la sociedad de hoy hunde sus raíces en el mensaje bimilenario del cristianismo. Más aún: ningún sistema político agotará el proyecto «de utopía cristiana del amor» al que se refiere la Encíclica como «amor de dedicación personalizado y gratuito» (3).

En tierra hispana, el teólogo Santiago del Cura ha destacado el tono esperanzador, sin lamentaciones, y subrayando, al mismo tiempo, que ha sabido unir mística y compromiso «porque ningún proyecto cristiano vale la pena sin el centro del amor; ninguna reforma eclesial se puede hacer sin el norte del amor; y ninguna respuesta doctrinal será convincente sin el amor» (4).

Por su parte, J. I. Calleja, además de criticar algunas de las lagunas que él cree detectar en dicha Encíclica, sin embargo la define como una grata «sorpresa», en cuanto sitúa la teología práctica en primer plano, está en sintonía con la doctrina del Vaticano II y, sobre todo, por situar el compromiso caritativo como «condición de la Fe y de la misión de la Iglesia», respondiendo de esta manera a la pregunta de G. Gutiérrez: «¿Cómo decir y mostrar a los pobres de este mundo que Dios los ama?» (5).

En esta misma línea la Delegación de Acción Social de la Provincia Jesuita de Castilla (6) ha hecho lo que ellos denominan «Una lectura comprometida de la encíclica *Deus caritas est*» resaltando, también con ciertas acotaciones críticas, la relación que existe entre «justicia y caridad» y el compromiso comunitario o corporativo de toda la Iglesia, alimentado por la

(3) Cf. «Ecclesia», 3.295 (4-2-06) 14.

(4) Cf. «Ecclesia», 3.300 (11-3-06) 355-357.

(5) Cf. J. I. CALLEJA, *Observaciones sobre la Encíclica Dios es Amor: «Ecclesia»* (4-4-06).

(6) Cf. «Sal Terrae», 1099 (Marzo 2006) 223-227.

espiritualidad y la liturgia, por hacer realidad dicha justicia en nuestro mundo de hoy.

Por todo lo anteriormente expresado, no es extraño que algunos editoriales de revistas eclesiales calificaran dicho escrito como «La esencia del cristianismo» (7), o como «Guía central de la fe cristiana» (8).

En este sentido se ha llegado a escribir que la esencia del cristianismo es creer en el Amor y en Dios como Amor. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una gran idea doctrinal sino por el encuentro con un acontecimiento (con un Dios Amor) que da un nuevo horizonte a la vida y una orientación decisiva a la misma (9).

Por nuestra parte, tratamos de realizar una relectura más centrada en lo que denominamos pastoral, como reza el título de esta ponencia, y que no puede separarse de lo teológico-ecclesiológico ni de lo propiamente evangelizador. Nos basaremos en parte en lo escrito en otra publicación reciente (10).

2. PRIMERA APROXIMACIÓN AL MÉTODO Y CONTENIDO PASTORAL DE LA ENCÍCLICA

No hay duda de que se diferencian dos partes muy marcadas en el documento. Al parecer, la primera es más reciente y original por parte del Papa Benedicto XVI; y, la segunda, estaba

(7) Cf. «Ecclesia», 3.295, 5.

(8) Cf. «Vida Nueva», 2.504 (28-1-06).

(9) A. SCOLA, *Introducción y comentarios a la Encíclica «Deus Caritas est»*, Encuentro, Madrid, 2006.

(10) Cf. R. BERZOSA, *Transmitir la Fe en un nuevo siglo. Retos y propuestas*, DDB, Bilbao, 2006, 151-165.

escrita desde hacía meses como borrador de un posible documento emanado por el organismo vaticano *Cor Unum*.

Destacamos, como género literario, la elegancia de estilo, lineal y no circular; al que nos tenía acostumbrados el Papa Juan Pablo II; estilo directo y persuasivo.

Es envidiable así mismo la claridad de los conceptos expuestos.

Profundizado, una afirmación comprometida: en toda ella, se deja traslucir el denominado método «trascendental» o de inmanencia relativa: partiendo de lo humano desembocamos en lo divino. En la línea de la teología del natural-sobrenatural de H. De Lubac y otros teólogos del Vaticano II, que remiten al denominado «método de la inmanencia relativa» (M. Blondel y otros), y que subrayan el deseo natural de Dios encerrado en cada persona, la continuidad en la discontinuidad de lo natural y sobrenatural y el gran principio de la tradición patristica: «la gracia supone la naturaleza» (11).

Por lo demás, es nítido en el trasfondo, una espiritualidad patristica «de encarnación» («asumir para redimir») en la línea de S. Ireneo o S. Justino (12). Y, finalmente, subyace en el método pastoral de la Encíclica el subrayado, desde diversas instancias católicas, que debe presidir una sana relación Fe-Cultura: ni opuestas ni yuxtapuestas, sino compañeras de camino y complementarias (13).

(11) Cf. R. BERZOSA MARTÍNEZ, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri De Lubac. Estudios histórico-teológico (1931-1980)*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 1991.

(12) Cf. J. J. AYAN CALVO, *Antropología de San Justino*, Santiago-Córdoba 1988.

(13) Cf. I. G. BARBOUR, *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander, 2004.

Aún habiendo afirmado lo anterior, debemos al mismo tiempo subrayar que dicha Encíclica sabe y quiere aunar diversas escuelas y tendencias teológicas (tanto de de corte ascendente como descendente, agustinianas como tomistas); y, desde luego, se manifiesta una sensibilidad especial para sintonizar con la mentalidad e inquietudes del hombre y de la mujer de hoy. Así, en la primera parte, lo hará desde el potencial humano del amor (eros) y en la segunda parte desde el tema de la justicia.

Bien se pudiera haber titulado la Encíclica «*Deus Caritas est* o *La esencia del cristianismo*», en claro diálogo con la modernidad. En este sentido, descubrimos en el trasfondo las dos preguntas que, desde hace al menos trescientos siglos, se ha venido planteando la mentalidad ilustrada:

1. ¿Dios y hombre son complementarios o rivales? (14).
2. ¿Por qué sigue siendo válida la centralidad de Jesucristo en la historia de la humanidad y la plenitud del cristianismo como fenómeno religioso? (15).

Preguntas, repetimos, típicas de la modernidad y de la Ilustración occidental. Que el Papa, por lo demás, haya querido dialogar con la modernidad se trasluce también en las citas que hace de filósofos como Nietzsche, Descartes o Marx. A este elenco de filósofos, y como dato poco usual en una Encíclica, se unen los nombres de Platón y Salustio.

(14) Las preguntas pudieran ampliarse: ¿Se puede ser cristiano y ciudadano? ¿Qué aporta el cristianismo en una sociedad abierta? ¿Son compatibles las verdades cristianas con las «virtudes» sociales de la tolerancia, respeto, libertad...?

(15) Cf. R. BERZOSA, *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid, 1994.

Todo ello, en continuidad con el Magisterio de Juan Pablo II: ejem. *Fides et Ratio*, *Veritatis Splendor* o *Novo Millennio Ineunte*. Por lo demás, este remitirse al Magisterio de Juan Pablo II es una constante en la obra del Papa Ratzinger. Baste como ejemplo el discurso pronunciado en Madrid el 16 de febrero de 2000 a propósito de la encíclica *FIDES et Ratio* (16).

Teología, espiritualidad, eclesiología y moral forman un edificio armónico, en defensa de una *nueva imagen de Dios: Amor*.

— Ni violento ni vengativo (fundamentalismo).

— Ni frío ni distante (filosofía clásica).

Y en defensa de una genuina antropología:

— Amor de ágape frente a eros prostituido y manipulado.

— Purificación de la razón práxica por la ética integral.

En otras palabras, late en la Encíclica una urgencia: hablar de Dios hoy, que se encuentra aparentemente eclipsado:

— En el primer mundo por la búsqueda del amor horizontal e individualista.

— En los terceros mundos por la búsqueda de la justicia social y horizontal.

Insistamos en que se desea recuperar el rostro profundo y verdadero:

— Del Eros, que es mayor que la pulsión y el sexo.

— La justicia, mayor que la ideología política.

(16) (CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, EDICE, Madrid, 2005, 113-141).

En cualquier caso, en la Encíclica se trasluce el alma de un buen y cercano pastor; complementando la vocación del intelectual ya reconocido (17).

En otro orden de cosas, el tema, aunque aparentemente no se pueda calificar de «programático para un pontificado», se sitúa en continuidad con la gran intuición del Papa Juan Pablo II: si por un lado la Iglesia vive y se alimenta de la Eucaristía, ahora Benedicto XVI nos recuerda que la Eucaristía se traduce en ága-pe y (en *Cáritas operativa*). Son las dos caras de una misma moneda: Eucaristía y Caridad. Es una llamada nítida a desarrollar una eclesiología católica desde la Eucaristía y la Caridad (18).

Finalmente, resaltemos que este escrito desborda, al mismo tiempo, pasión por Jesucristo y por su Iglesia; y pasión por Dios y por el hombre.

3. PROFUNDIZANDO EN LAS CLAVES PASTORALES DE LA ENCÍCLICA

Además de las claves señaladas en el apartado anterior; recordamos que, ahora, cuando conmemoramos el 40 aniversario de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, nos atrevemos a afirmar que la nueva Encíclica ofrece el mismo triple programa del Vaticano II: vuelta a las fuentes genuinas de la revelación; diálogo con la cultura y mentalidad de hoy; y pasto-

(17) Esta dimensión inseparable de excelente teólogo y buen pastor, ya se puso de relieve en 1985: Cf. V. MESSORI, *Informe sobre la Fe*, BAC, Madrid, 1985, 21-24. Y sobre la vida del Papa Benedicto XVI, para poder comprender su mensaje, Cf. J. RATZINGER, *Mi vida (recuerdos 1927-1977)*, Encuentro, Madrid, 2005, 4.^a Edic.

(18) En este sentido, resulta muy sugerente: AA.VV., *Haced esto en memoria mía*. «El Prado», 187 (Abril-Junio 2006).

alidad para dar respuesta a los problemas del hombre contemporáneo. Y, a la vez, ofrece las tras referencias obligadas del método pastoral de GS: Dios (desde donde se es); la Iglesia (en donde se es); y el mundo (para donde se es) (19).

Incluso, como aportación más personal, añado que se puede hablar, al menos, de seis efectos o realidades pastorales en la Encíclica:

1. *El efecto surfing*, o inmersión en lo humano para emerger hacia lo divino.
2. El *Efecto «marketing»*, en cuanto no parte de lo abstracto y teórico sino de lo vital y concreto, como queriendo hacer realidad las leyes que rigen el marketing y la publicidad: mírame-elígeme-cómprame.
3. El *efecto dominó*, en cuanto el Papa está convencido de que el esplendor de la verdad, de la bondad y de la belleza se imponen por sí mismos. Porque es lo que cada persona ansía desde su hontanar.
4. *El efecto «sanador» (abblatio)* de todo lo humano. El cristianismo no sólo da sentido, sino que purifica y eleva. De esta manera, en la Encíclica se ve claramente cómo, en la primera parte, purifica y eleva al eros humano hasta fundirlo con el ágape y, en la segunda, purifica y eleva la razón práxica o política, uniendo justicia y ética (20). Ya en 1990 (21) subrayó el futuro

(19) Cf. J. RAMOS, *Teología Pastoral*, BAC, Madrid, 1999.

(20) Cf. A. GALINDO, *El servicio del amor: caridad social y civilización del amor*, en AA.VV., *Deus caritas est*, Parroquia San Juan el Real, Oviedo, 2006, 107-109.

(21) J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 2006, 18-19.

Papa que la dimensión grande y liberadora de la pastoral de la Iglesia no está tanto en lo que nosotros hacemos sino en lo que nos es donado. No es lo que procede de nuestro querer o de nuestro inventar, sino que nos precede, algo mucho más grande que nosotros o lo nuestro. La verdadera reforma eclesial (y pastoral) consiste en deshacernos de nuestras construcciones de apoyo a favor de la verdadera luz y libertad divinas. Para explicar este principio, pone el ejemplo de Miguel Ángel: con su mirada de artista veía ya en la piedra que tenía ante sus ojos la imagen-guía que esperaba secretamente ser liberada y sacada a la luz. La tarea del artista consistía sólo en quitar lo que cubría a la imagen. La acción artística auténtica es un sacar a la luz, un poner el libertad, no tanto un hacer. Lo mismo afirmaba San Buenaventura: el camino para que el hombre llegue a ser él mismo es como el escultor: éste no hace algo; su obra es un *ablatio*, consiste en eliminar, en tallar lo que es inauténtico. Mediante la *ablatio* sale a la superficie la *nobilis forma*, o sea la figura preciosa. Así también el hombre (y lo humano): para que resplandezca en él la imagen de Dios debe acoger principalmente la purificación por la que el escultor, es decir, Dios, le libera de todas las escorias que oscurecen el aspecto auténtico de su ser y que le hacen parecer como un bloque de piedra bruto cuando, por el contrario, habita en él la forma divina.

5. *La terapia integral del amor*: Para comprender la fuerza pastoral de la Encíclica, conviene también recordar cómo ya en el año 1971 J. Ratzinger escribe una obra

breve, pero densa, junto al teólogo H. U. von Balthasar (22) en la que afirma la fuerza terapéutica y creadora del amor. Allí se puede leer que «*un hombre sólo ve en la medida en la que ama*». Ciertamente existe la clarividencia de la negación y del odio, pero no son capaces de construir algo positivo. Sin una cierta cantidad de amor no se encuentra nada. Quien no afronta el riesgo del amor sólo descubrirá en la vida (y en su experiencia de fe y eclesial) decepciones. Quien afronta el riesgo del amor descubre en su vida y en la Iglesia una luz que no puede ser apagada. La belleza del amor es el resplandor de la verdad. Sin el amor no se puede ver. Para conocer hay que amar. Sin amor no se conoce la Iglesia y su obra. Pero el amor no es acrítico ni estático: la única posibilidad que tenemos para cambiar a una persona (y lo que es necesario cambiar en Iglesia) es amarla para transformarla lentamente de lo que es en lo que puede ser. Los verdaderos reformadores de la Iglesia (y de la humanidad) amaron la Iglesia (y el mundo) con corazón atento y vigilante, con espíritu crítico y dispuestos a sufrir por ello.

6. *La complementariedad entre fe-razón, religión-laicidad, desde la necesaria «purificación» de ambas:*

Este principio, latente en toda la Encíclica, lo desarrolló el Papa muy concretamente en el 2004, en un diálogo mantenido con el filósofo J. Habermas (23). Dos realidades se apuntaron:

(22) H. U. VON BALTHASAR-J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?, Sígueme, Salamanca, 2006, 109.*

(23) J. RATZINGER-J. HABERMAS, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión, Encuentro, Madrid, 2006, 50-68.*

1. Para occidente, es necesario que, tanto la razón como la religión, estén en disponibilidad para aprender y reconocer sus propios límites. En la religión hay patologías que hacen necesario considerar la luz divina de la razón como una especie de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular, como pensaban los Padres de la Iglesia. Pero también hay patologías de la razón arrogantes y peligrosas mucho más amenazadoras que las patologías religiosas (ejem., La bomba atómica o la manipulación genética). Por eso a la razón se le debe exigir que reconozca sus límites y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad (24). Lo cual no quiere decir que volvamos a teocracias sino a la liberación de prejuicios en el sentido de que la fe no tuviera nada que decir al hombre de hoy; la fe no contradice un concepto humanista de razón, de racionalidad y de libertad (K. Hübner). Razón y fe, razón y religión, están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente; se necesitan mutuamente y deben reconocerlo (25).
2. Este principio de complementariedad entre razón y religión se concreta también en nuestra nueva situación intercultural, traducido en la correlación entre fe cristiana y racionalidad occidental laica, sin caer en un falso eurocentrismo. Fe cristiana y racionalidad laica están llamadas a convivir y complementarse, escuchando además a otras culturas. Esta es la propuesta con palabras de J. Ratzinger (26): «*Es importante que*

(24) *Ibíd.*, 66-67.

(25) *Ibíd.*, 67-68.

(26) *Ibíd.*, 68.

los dos grandes componentes de la cultura occidental (cristianismo y laicismo) estén dispuestos a escuchar y desarrollar una auténtica correlación con las demás culturas. Es importante darles voz en el intento de una auténtica correlación polifónica en la que se abran a la esencial relación complementaria de razón y fe, de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen», y que mantendrá cohesionado el mundo (27).

Afirmado lo anterior, y si queremos hablar de verdadera «clave de bóveda» de la Encíclica, tenemos que señalar también un triple movimiento:

1. *Identificación y configuración con lo esencial*, en este caso con el Amor cristiano que es Dios mismo y su actuar.
2. *Inserción y unificación de realidades humanas en lo propuesto como esencial*, para lograr integración de realidades aparentemente contrarias o paradójicas, y, al mismo tiempo sanarlas-elevarlas-resituuarlas: así, cabeza-corazón; razón-voluntad; interior-exterior; amor humano-divino (eros-ágape); justicia humana-justicia divina; Antiguo-Nuevo Testamento...

(27) Sobre el magisterio del Papa Benedicto XVI se publica constantemente; basten como ejemplos: AA.VV., *Deus caritas est. Comentario y texto de la Encíclica*, Edicep, Valencia, 2006; AA.VV., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger: «Diálogos de Teología» VIII* (enero-abril 2006), Edicep, Valencia, 2006; M. BARDAZZI, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Encuentro, Madrid, 2006.

3. *Todo ello para conseguir un resultado:* Llevar a una acción-motivación permanentes en las personas, una nueva antropología cristiana en clave de vivir las virtudes teologales (Fe-Esperanza-Caridad), que se traducirá en verdaderas actitudes espontáneas frente a mandamientos u obligaciones.

4. ¿CUÁLES SON LAS CLAVES HERMENÉUTICO-TEOLÓGICAS QUE UTILIZA COMO TRASFONDO EL PAPA BENEDICTO XVI?

Podemos subrayar una motivación fundamental: regalar al hombre el verdadero secreto de su existencia: Dios existe y es Amor. Este documento magisterial es como un auténtico servicio al hombre y mujer de hoy y a su capacidad de buscar y encontrar la verdad, la bondad, y la belleza; en clave de amor y de justicia. Por esto mismo, es un auténtico servicio a la sociedad de hoy. Sobre la insistencia en la capacidad de la persona humana como capacitada para la verdad, el amor, la belleza o la libertad, remitimos de nuevo al discurso pronunciado en Madrid por el entonces cardenal Ratzinger en el año 2000 (28).

El Papa quiere volver a resituar el rostro de un Dios Amor frente a una imagen violenta y vengativa, y frente a una concepción de un Dios frío y lejano, típico de la filosofía clásica.

- Insistamos en que es evidente la correlación entre las cosas de Dios y del hombre. En este sentido, se parte

(28) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 113-141.

de lo humano, para purificarlo y elevarlo, y así volverlo a resituarse en su justo valor y realidad secular (ej., *Amor o acción política justa*).

- Todo ello, sin exclusivismos ni pluralismos (yuxtaposiciones), sino desde un «sano inclusivismo» de lo humano en lo divino a fin de que las realidades temporales mantengan su sana autonomía y sentido más profundo.
- Se puede hablar entonces de independencia y sana colaboración entre lo divino y las realidades temporales (como señaló GS 76).

O, si se prefiere, utilizando el método cristológico, se puede formular de esta manera: entre lo humano y lo divino debe existir una relación «sin separación ni división; sin confusión ni cambio».

Igualmente se ofrece una complementariedad entre creación-Historia de Salvación (hasta la redención), en la dinámica de asumir lo humano para redimirlo y purificarlo, elevarlo y recuperarlo y, finalmente, resituarlo de nuevo. Cuando el Papa nos ofrece esta clave es muy consciente de que choca con cierta mentalidad moderna que desea llevar su autonomía hasta el extremo y, en el tema del amor, se atreve a afirmar: «*Yo no quiero amar; porque me haría dependiente y eso se opone a mi libertad*». Frente a esta mentalidad, la alternativa de Cristo es muy diferente: es un sí al amor con el riesgo del sufrimiento y hasta de pérdida de sí mismo. De esta manera, hace que el hombre se encuentre a sí mismo y que llegue a ser lo que tiene que ser (29).

(29) Cf. J. RATZINGER; *La sal de la Tierra, Palabra*, Madrid, 2006, 9.ª ed., 308.

A las características anteriores debemos unir otras:

- *Eclesialidad de totalidad*, en cuanto estamos todos los cristianos implicados.
- *Catolicidad e integralidad*, en cuanto interesa todo el hombre y todo lo humano. Se parte del hombre «universal» y de sus dimensiones más «específicas» (búsqueda de amor; verdad, justicia, etc.).
- *Gradualidad* en el proceso de divinización de lo humano, siguiendo las leyes de la encarnación-redención.
- Pastoralidad en clave de misión testimonial o implicación comprometida de testigos y comunidades vivas de referencia.
- *Testificación*: el amor cristiano no es una utopía, ha sido realizado históricamente por testigos personales y comunidades (es, por lo demás, el método utilizado por H. Newman). El Papa ha querido subrayar que toda esta propuesta ni es novedosa ni mucho menos utópica o ficticia ya que está atestiguada por María y los santos, quienes lo han vivido y siguen siendo modelos muy actuales para nosotros («Comunión de los santos»).

Expuesto lo anterior, una pregunta obligada: ¿Adónde quiere conducir todo este proceso? - A una experiencia de configuración con Cristo (no sólo de seguimiento), y que hará posible un estilo de vida en Cristo. El Amor hace crecer el amor.

Y entonces descubrimos la espiritualidad conciliar más genuina, es decir, la dimensión Trinitaria, cristocéntrica y eucarística. Y la revalorización, insistamos, de las virtudes teológicas de la Fe-Esperanza-Caridad como modelo existencial cristiano.

Como se puede comprobar, nunca se insistirá lo suficiente en que Teología, Espiritualidad, Eclesiología y Moral se ensamblan en armónico edificio (30).

Finalmente, desde un punto de vista estrictamente pastoral y operativo, desembocará en la necesaria llamada a desprivatizar la fe y el compromiso cristiano (vivirlos en la plaza pública) y a la necesaria y lógica complementariedad entre acción evangelizadora de presencia y de mediación, de testimonio personal y comunitario.

5. ALGUNOS SUBRAYADOS DE LA ENCÍCLICA EN CLAVE PASTORAL Y DESDE OTROS ESCRITOS DEL PAPA RATZINGER

En este apartado, no trataremos de repetir lo que el Papa Benedicto XVI ha expresado en su Encíclica. Nos limitaremos a una lectura diacrónica y sincrónica de la misma, subrayando algunas claves pastorales y, lo más decisivo, resituando muchas de dichas claves en continuidad con los escritos anteriores del propio Papa Ratzinger:

5.1. Punto de partida: Dios es amor; por amor ha creado; y ama todo lo creado... Un amor que desea ser correspondido

La clave de la Encíclica bien se puede resumir de la siguiente manera: el amor en el centro, porque Dios es amor y el amor del cristiano es la respuesta al amor de Dios.

(30) En este sentido, resulta paradigmática una publicación en la que se analiza la Encíclica desde el punto de vista antropológico, bíblico, teológico y moral: Cf. AA.VV., *Deus caritas est*, Parroquia de San Juan el Real, Oviedo, 2006.

Por eso, el sentido y el objetivo de la Encíclica, se puede sintetizar en las siguientes expresiones que encontraremos en los nn 1 y 39:

1. Redescubrir el Dios Amor y el Amor cristiano.
2. Redescubrir el corazón de la fe cristiana.
3. Redescubrir el rostro del Dios cristiano.
4. Redescubrir el rostro más auténtico del hombre.
5. Redescubrir el camino existencial del cristiano.

Nos hacemos una pregunta obligada: ¿Este poner en primer término al amor como «la esencia del cristianismo» es algo totalmente nuevo en el pensamiento y en los escritos del Papa Ratzinger?

Ciertamente, no. El tema del amor ha sido una constante en el pensamiento y escritos del Papa Ratzinger; lo pone también de manifiesto la conclusión del libro *La sal de la Tierra* (31), cuando se afirma lo que sigue y que, de alguna manera preanunciaba el contenido y el fondo de la presente Encíclica: «... Goethe decía que la totalidad de la historia era una lucha entre la fe y la falta de fe. Agustín lo había visto de otro modo y dijo que era "la lucha entre dos amores, entre el amor a Dios hasta la renuncia a sí mismo y el amor propio hasta la negación de Dios». Por lo tanto explicaba la historia como un drama, como la lucha entre dos tipos de amor. Yo he intentado precisar un poco más esas ideas, diciendo que el movimiento contrario al amor no es precisamente otro amor; no merece el nombre de amor, sino el de negación del amor. La historia en conjunto es la lucha entre el amor y la incapacidad de amar, entre el amor y la negación del amor... Yo creo que el auténtico drama de la historia es que,

(31) Edit. Palabra, Madrid, 2006, 9.^a Ed., 307-308.

siempre, en todos los frentes, al final aparece el mismo planteamiento: *un sí o un no al amor*».

Y, por si lo anterior no fuese suficientemente claro, a la pregunta «¿Qué quiere exactamente Dios de nosotros?», el entonces cardenal Ratzinger respondía: «Dios quiere que amemos, que seamos imagen y semejanza suya. Porque como dice San Juan, El es Amor, y quiere que sus criaturas se asemejen a El, que escogiendo libremente amar sean como El, y le pertenezcan, para que así resplandezca su Amor» (32).

En estas palabras, y en el contenido de las mismas, estaba latente sin duda la Encíclica que ahora nos ocupa.

5.2. Primera parte: descripción del amor en sus diversos niveles y acepciones: del eros al ágape (nn. 2-6)

Una pregunta inevitable: ¿De qué habla el Papa, cuando habla de eros? —Late, sin duda, un concepto moderno (eros-tá-natos). Andrea Monda ha relacionado el tema de la Encíclica con el ensayo «Los cuatro amores» y «Crónicas de Narnia», de C. S. Lewis, donde se habla, como en la Encíclica, de amor en forma de afecto, amistad (philia), eros y caridad (ágape) (33). Y Santiago del Cura ve en la encíclica ecos de dos libros del teólogo A. Nygren: *Eros* (1930) y *Ágape* (1936) (34).

(32) Cf. La Sal de la Tierra, 308.

(33) Cf. «Zenit» (2-3-06). ZS06030107. J. R. Flecha ha analizado también en profundidad los diferentes niveles o dimensiones del amor en diversos autores (Ortega y Gasset, Laín Entralgo, Rof Carballo, J. Finance, H. U. vñ Baltasar, J. Pieper) y su relación con la nueva encíclica (Cf. Cf. J. R. FLECHA, *El amor y la persona*, en *Deus caritas est*, I 1.28).

(34) Este autor afirmaba que eros equivale a deseo; ágape a sacrificio. Eros es la vía del hombre hacia Dios; ágape la vía de Dios hacia el hombre.

Además de lo afirmado anteriormente, el Papa Ratzinger, en otra obra suya anterior ha hablado ampliamente del conocido libro de E. Fromm, *El arte de amar*. Más en concreto en la obra *Dios el Mundo* (35). Igualmente, el Papa Ratzinger, ha trabajado sobre los escritos del filósofo Pieper, titulados «Amar, esperar, creer» (36).

Volviendo a la Encíclica, en los nn. 2-3, el Papa, cuando habla del amor, se refiere en principio al sentido vulgar del término: amor a la familia, al trabajo, al amigo, a la patria, al prójimo. Aunque sobresale un tipo de eros: el que se da entre hombre y mujer (37). Un eros que aspira hacia la oblación y el ágape y que apunta al amor divino. Desde una sana y verdadera antropología, habría que subrayar que el amor es una realidad con diversos rostros o dimensiones (n. 8). Que el amor, en forma de eros, quiere ser «éxtasis» (salida de) y subir hasta lo divino para hacernos felices. Por eso mismo, el eros necesita del amor ágape, es decir, de un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación. Porque, siendo el hombre uno en cuerpo y alma, eros y ágape se integran en un único amor (n. 5). Por eso, cuando se separa el eros del ágape se produce una caricatura o una forma mermada de amor (n. 4).

Es muy curioso constatar que todas estas ideas básicas de antropología, casi hasta en su misma literalidad, se encuentran

Eros equivale a esfuerzo humano; ágape a gracia y redención: Cf. Voz «Nygren, Anders» en «Diccionario de Teólogos/as contemporáneos», Monte Carmelo, Burgos, 2004, 716-718.

(35) Edit. Círculo de Lectores, Barcelona, 2002, 175-183.

(36) Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia, 2005.

(37) Comentando la encíclica, las características de este amor esponsal las ha puesto de relieve J. R. FLECHA, *El amor y la persona*, en *Deus caritas est*. 19-20. Incluso se ha atrevido a recordar cómo, para dicho amor conyugal, es importante la educación en la castidad (pp. 47-48).

en la obra *Mirar a Cristo* (38), en dos apartados complementarios, cuando habla *Acerca de la esencia del amor*, y *La esencia y camino del ágape*.

No nos cansaremos de repetir que, en *Deus caritas est*, como en toda la obra anterior del Papa Ratzinger, subsisten dos planteamientos teológicos muy de fondo:

- La continuidad y correlación entre lo humano (natural) y divino (sobrenatural).
- Pero, al mismo tiempo, la superación, mediante purificación y elevación de todo lo natural y humano. Porque, de otra manera, y es un peligro real en la humanidad de hoy, caeríamos en el pelagianismo (salvación por los propios puños) o en un convertir la religión en simple ética o moral.
- Se pueden ver expuestas con claridad las ideas anteriores en obras como *Verdad, Valores, poder* (39) o *El Cristianismo en la crisis de Europa* (40).

Desde dichos planteamientos, ¿cómo puede extrañar la afirmación de que la Fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al eros humano, sino que asume todo el hombre, desde su búsqueda de amor, para purificarlo y abrirlo a nuevas dimensiones?

Esta novedad bíblica se manifiesta en dos dimensiones:

1. Una nueva imagen de Dios.
2. Una nueva imagen del hombre.

(38) Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, 91-107.

(39) Edic. Rialp, Madrid, 2005, 5.ª ed., 74-77.

(40) Edit. Cristiandad, Madrid, 2005, 73-100.

5.3. Amor en el Antiguo Testamento (nn. 6-11)

Lo más decisivo en esta nueva imagen de Dios (41), de la que habla la Encíclica, es el hecho de presentar, en el Antiguo Testamento, un amor de Dios «erótico», es decir, apasionado y de elección por Israel (42). Pero, al mismo tiempo, es un verdadero amor de ágape, de gratuidad e inmerecido. Con palabras de la misma Encíclica, «el Dios de la Biblia es muy diferente del Dios de Aristóteles, que mueve el mundo, que no necesita de nada y que no ama» (n. 9)... «El Dios de Israel ama personalmente con un amor de predilección; escoge a Israel entre todos los pueblos y lo ama con objeto de salvar precisamente a toda la humanidad» (n. 9).

Este pensamiento aparentemente tan original, y destacado con profusión y cierto morbo por los mass media, ya había sido expresado por el Papa Ratzinger con anterioridad (43).

Este amor de Dios en el Antiguo Testamento desemboca al mismo tiempo en una *nueva imagen del hombre*: el hombre es eros y ágape. Hasta aquí nada nuevo. Sin embargo, la Encíclica sí aporta un matiz novedoso, cuando subraya que, es paradigmático el eros en forma de ágape cuando se realiza en el matrimonio. En este sentido, como una verdadera aportación teológico-pastoral, el Papa se atreve a afirmar que, a la imagen

(41) Sobre la nueva imagen de Dios, Cf. J. M. DE MIGUEL, *Dios es amor: ¿Qué Dios?*, en AA.VV., *Deus caritas est*, Parroquia de San Juan el Real, Oviedo, 2006, 77-96.

(42) Para este tema del amor en la Biblia, y como comentario a *Deus caritas est*, remitimos a: J. NUÑEZ, *El nos ha amado primero. Fundamento bíblico de la Encíclica Deus Caritas est*, en AA.VV., *Deus caritas est*, Parroquia de San Juan el Real, Oviedo, 2006, 53-75.

(43) Por ejemplo, en *Dios y el mundo*, 173-174.

de Dios monoteísta, se corresponde el matrimonio monógamo, porque «el amor como “éxtasis” no es arrebató momentáneo sino camino permanente de un salir del yo hacia la liberación o la entrega de sí y hacia Dios. Guardar la vida es perderla» (n. 6).

5.4. Amor en el Nuevo Testamento: Originalidad del Amor de Jesucristo

Al la hora de leer el Nuevo testamento (nn. 12-16), la Encíclica nos hace descubrir que en él se ha asumido el núcleo de la fe israelita (también sobre el amor), pero desde una nueva profundidad y amplitud: porque ahora el amor ya no es sólo un mandamiento sino una respuesta al don mismo del amor. En el sentido de que Dios mismo ha tomado la iniciativa (ejem. oveja perdida); y nos ha amado hasta ponerse contra sí mismo (en el amor hasta el extremo de la cruz); y ser ágape perpetuado en la eucaristía: «*La Eucaristía nos adentra en la dinámica del mismo amor oblativo de Jesucristo; este abajamiento supera cualquier mística*» (n. 13). Eucaristía que es, al mismo tiempo, ágape «comunitario» (dimensión social de la eucaristía), y ágape que sabe unir Fe (anuncio)-culto (celebración) y ethos (compromiso) (n. 10).

Para entender con mayor amplitud el trasfondo de estos bellos pensamientos del Papa remitiría a lo siguiente: en el tema del amor y Eucaristía, a sus obras *La Iglesia* (44) y *El espíritu de la liturgia* (45). Y, para el tema, tan agudo como esencial, de lo que significa el amor de Dios hasta el extremo de dar la vida en una muerte de cruz, remitimos a algunas magis-

(44) Edit. Paulinas, Madrid, 1992, 12-26; 45-62.

(45) Ediciones Cristiandad, Madrid, 2005, 3.^a Edic.

trales páginas de la obra *Mirar a Cristo* (46), donde se relacionan los temas de la verdad y el amor; la cruz y el pecado. El Papa pide expresamente desarrollar una teología de la cruz que sepa unir la verdad y el amor; y que enlazaría, a su vez, con una teología del Bautismo y de la penitencia. Y que superaría en palabras del Papa Ratzinger, la denominada «*pastoral de la tranquilidad, del comprenderlo todo, del perdonarlo todo, en el sentido superficial de estas palabras, que se encontrarían en drástica oposición con el testimonio bíblico. Una pastoral justa conduciría a la verdad y ayudaría a soportar el dolor de la misma verdad. Debería ser un modo de caminar juntos a lo largo de la vía difícil, pero hermosa, hacia la nueva vida, que es al mismo tiempo, la vía hacia la verdadera y gran alegría*» (47).

Expuesto lo anterior, el Papa nos plantea dos agudas e interpelantes cuestiones que se hace la gente corriente (nn. 17-18) y que tampoco son nuevas en el conjunto de su obra (se puede leer en este sentido el ya citado libro *Dios y el mundo* (48):

1. ¿Se puede amar a Dios si no se le ve?
2. ¿El amor es tan sólo un sentimiento?

A la primera pregunta se responde que sí: se puede amar a Dios porque se ha hecho visible a través de la historia de Salvación (especialmente en Cristo). Un Dios que podemos experimentar de forma real en nuestra vida.

Y, a la segunda responde subrayando que la experiencia real del amor de Dios produce efectivamente sentimientos pero, y esto es lo más decisivo, al mismo tiempo, cogiéndonos

(46) pp. 94-100.

(47) pp. 99-100.

(48) pp. 171-183.

por entero (entendimiento y voluntad) nos hace amar con un movimiento profundo, bello y verdadero, que supera todo sentimentalismo (n. 17).

En la respuesta a esta segunda pregunta se sitúa toda la obsesión del Papa Ratzinger por no separar nunca verdad, amor y belleza. O, en otras palabras, Fe, Esperanza y Caridad. En la misma línea del Papa Juan Pablo II (49).

El Papa aborda otro problema pastoral, concreto y acuciante: «¿Por qué Dios aparentemente calla ante el dolor?» (n. 38).

Se responde que, mirando a Job y a Cristo, descubrimos que Dios no es débil, ni ha errado en su obra, ni es impotente o está dormido: «Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios acusándole de permitir la miseria sin sentir compasión por las criaturas» (n. 37)... «¿Quién pretenda luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente» (n. 37).

Dios es Padre y nos ama aunque siga siendo para nosotros incomprendible su gobierno amoroso: «El cristianismo sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre El dejando que hable sólo el Amor. Dios Amor se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar. Sabe que el desprecio del amor es vilipendio de Dios y del hombre; la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor» (n. 31).

Por lo demás, este mismo problema de la relación entre sufrimiento humano y aparente silencio de Dios lo ha veni-

(49) Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Ratzinger y Juan Pablo II, Sígueme*, Salamanca, 2005.

do tratando el Papa Ratzinger en diversos escritos (50), y lo abordó expresamente el Papa Benedicto XVI en su viaje a Polonia el 28 de Mayo, al visitar y orar en el campo de concentración de Auschwitz. Allí exclamó: *«Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania. En un lugar como este se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? Con esta actitud de silencio nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron. Sin embargo, este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante»* (51).

5.5. Segunda parte: La Iglesia, comunidad de amor

En la segunda parte de la encíclica, menos especulativa que la primera, encontramos la fundamentación eclesiológica del amor cristiano (nn. 19-24): La caridad de la Iglesia es la manifestación del amor trinitario. Y hoy, gracias el Espíritu Santo, toda la actividad de la Iglesia es expresión de Amor (n. 19). Un Amor que busca el bien integral de la persona en todos sus ámbitos. Por eso, cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte en ciegos ante Dios (n. 18).

(50) Ejem. *La sal de la Tierra*, pp. 235-251; *Dios y el mundo*, pp. 303-316,

(51) Cf. «Zenit» (29-5-06).

Ni que decir tiene que esta dimensión de *Deus caritas est*, se refleja una y otra vez en las obras del Papa Ratzinger. Remitimos, como ejemplo a tres: *La esencia del cristianismo*, *La Iglesia*, citadas ya con anterioridad, y *El Dios de los cristianos* (52).

Pero volvamos a la encíclica para preguntarnos: ¿En qué se fundamenta el sentido comunitario del amor eclesial (n. 25)?

La encíclica afirmará que, desde el libro de *Los Hechos de los Apóstoles*, el amor nace de la *Koinonia* (comunidad), y se plasmó históricamente en la *diakonía* (servicio comprometido). Por eso, las tres dimensiones eclesiales se complementan: Anuncio (*kerygma-martyria*); Celebración (*leiturgia*); y Caridad (*diakonia*).

El Papa desea, a continuación, abordar expresamente un tema de actualidad, que surgió en el siglo XIX en el llamado desarrollo industrial: si caridad y justicia se contraponen, como pretende denunciar el marxismo (nn. 26-30).

La respuesta es nítida y clarividente: caridad y justicia no sólo no se contraponen sino que se complementan y se necesitan. Así lo ha puesto de relieve la Doctrina Social de la Iglesia. Y el Papa desea, a la luz de dicha Doctrina Social, destacar las siguientes claves:

- ❖ Establecer un orden social justo es tarea política. La Iglesia no suplanta al Estado: «*La Iglesia no puede ni debe emprender por su cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen de la lucha por la justicia. La sociedad*

(52) Edit. Sígueme, Salamanca, 2005.

justa no puede ser obra de la Iglesia sino de la política» (n. 28).

- ❖ La Iglesia, en el tema de la justicia, no tiene un protagonismo inmediato sino mediato (mediación): *«La Iglesia, como expresión social de la Fe cristiana, tiene su independencia y vive su forma comunitaria que debe ser respetado por el Estado. Son esferas distintas pero siempre en relación recíproca» (n. 28).*
- ❖ Fe y política se encuentran en la ética: *«El objetivo de la política, que es más que una simple técnica, es la búsqueda de la justicia; y ésta de naturaleza ética. Sin ética, la razón práctica vive una ceguera dominada por el interés y por el poder que la deslumbran» (n. 28).*
- ❖ El amor cristiano (cáritas) siempre será necesario incluso en la sociedad más justa: es el rostro humano y divino; no sólo burocrático y profesionalizado: *«Afirmar que unas estructuras justas harían superfluas las obras de caridad cristiana, esconde una concepción materialista del hombre, porque no de sólo pan vive el hombre (Mt 4,4) «El Estado que quiera proveer a todo, que absorba todo en sí mismo, se convierte en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido necesita: una entrañable atención personal» (n. 28)*
- ❖ Siguen siendo necesarias las organizaciones eclesiales de caridad como un *opus proprium* (algo específico de la Iglesia).
- ❖ Corresponde a los fieles laicos el compromiso social.
- ❖ En el terreno del ejercicio de la caridad, sirven tanto las nuevas iniciativas eclesiales como las más clásicas y tradicionales.

Lo anteriormente expresado se puede resumir en cuatro grandes principios de la Doctrina Social de la Iglesia:

- No diluir la justicia y la caridad cristianas en lo político.
- Compromiso laical (personal y asociado) en la búsqueda de la justicia.
- No confundir compromiso personal o asociado con «acción eclesial institucional» el nombre oficial de la Iglesia.
- Son necesarias obras e instituciones confesionalmente católicas.

Tal vez éstos y otros subrayados de la Doctrina Social que se expresan en la Encíclica han sido los más criticados, de forma muy negativa incluso por autores católicos, en dos versiones principales:

1. Parece como si el Papa sólo tuviera la obsesión de desautorizar el marxismo. ¿Pero qué sucede con el neoliberalismo? ¿No es igualmente perverso?
2. ¿Es cierto que a la Iglesia sólo le correspondería una tarea indirecta a la hora de instaurar un orden socio-político justo? ¿No debe implicarse mucho más directamente, como históricamente en diversos acontecimientos lo ha hecho?

Para entender el justo alcance del Pensamiento del Papa Benedicto, no queda más alternativa que releer otros escritos suyos. Remito por ejemplo al citado libro *El cristianismo en la crisis de Europa* (53), o *Fe, verdad y tolerancia* (54), donde se nos expone con

(53) pp. 53-63.

(54) Edit. Sígueme, Salamanca, 2003, 200-222.

envidiable claridad la relación que existe entre libertad y verdad y se realiza por igual una crítica de los sistemas marxistas como neoliberales. En el trasfondo, tendríamos que remitimos a la doctrina del Vaticano II expresada en *Gaudium et Spes*, n. 76 (55). Y que es injusto totalmente criticar al Papa Ratzinger de escoramiento hacia una sola postura, lo desmienten estas palabras pronunciadas en España: «*El análisis marxista, con el que algunos todavía pretenden mostrarnos las contradicciones de nuestro tiempo, es un absurdo anacronismo ante el dominio del dinero y de Cupido...*» (56).

Dejando otros escritos mayores, me parece muy oportuno recoger ahora, y para esclarecer este tema de la relación entre gracia-esfuerzo o poder-gloria, unas opiniones realizadas por el Papa Ratzinger precisamente con el título «*Algunas advertencias sobre el poder y la gloria, la gracia y el esfuerzo humano*» (57).

El entonces Cardenal Ratzinger, hablando una vez más de la actualidad de san Agustín, se refiere en un primer momento al tema del *Poder (esfuerzo humano)*, y nos recuerda que el Doctor de Hipona está hoy de plena actualidad debido a la llamada «teología política», es decir, a la relación entre el mundo político y el religioso.

Agustín vive en un imperio, donde el cristianismo era la religión oficial, aunque muchos ciudadanos no eran cristianos.

El Emperador sí lo era y se consideraba el protector de la Iglesia, o mejor, la personificación de la Iglesia en cuanto ésta se identificaba con el Imperio.

(55) Cf. R. BERZOSA, La relación Iglesia-comunidad política a la luz de «*Gaudium et Spes*», n.º 76, ESET, Vitoria, 1998.

(56) Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, 39.

(57) Cf. «30 Giorni». Año XXIII/5 (2005) 41-44.

Al mezclar ambos en un estado confesional, el teólogo y el obispo pueden perder de vista la diferencia entre ambas realidades y llegar a la politización institucional de la fe, incompatible con la libertad y con la universalidad. Eusebio de Cesarea había creado una teología política donde Iglesia e Imperio casi se identificaban.

El Imperio se convierte en el modo en que Dios realiza su proyecto para la historia. La crisis arriana puso en crisis este sistema de identificación. Eusebio de Vercelli se negó a firmar un documento arriano y el emperador Constantino le responde: «La ley de la Iglesia soy yo».

San Agustín no cayó en este error de identificar religión y fe por la experiencia de los Godos cuando en el 410 invaden Roma. Los paganos razonaron de esta manera: «Cuando existían los dioses, Roma estaba protegida. Ahora, con Pablo y Pedro hemos sufrido la invasión. Volvamos a los dioses». San Agustín vio con claridad, en esta crisis, que el pueblo estaba haciendo una teología política al subrayar que los dioses existen en función del Imperio y el Imperio en función de los dioses. Agustín defiende que Iglesia y Estado no pueden identificarse y que la fe no puede perder su universalidad. La iglesia es futuro y mueve la sociedad hacia el futuro. El Estado mira al presente y al futuro.

Para comprender a Agustín, hay que partir de una adecuada teología política y una verdadera eclesiología con estas claves: Dios es Dios de todos; la fe es universal; y no se identifica con una cultura o con una forma política.

En un segundo momento, el Cardenal Ratzinger se refiere a la doctrina de S. Agustín sobre la Gracia (el don): hoy, como hizo Pelagio y el monaquismo en tiempos de S. Agustín, es muy

grande la tentación de transformar el cristianismo en moralismo. Ante la invisibilidad de Dios, el hombre concentra todo su esfuerzo en sí mismo y en su propia acción. Se pierde con ello el sentido de relación con un Dios personal, Uno y Trino, y el sentido de redención.

En la actualidad este peligro de moralismo se acentúa porque vivimos en una época de deísmo, en cuanto las leyes naturales no nos permiten ya pensar con facilidad en una acción de Dios en nuestro mundo. Parece que no hay espacio para que Dios pueda actuar en mi vida y en la historia humana. Como si Dios no pudiera entrar en este cosmos, hecho y cerrado por El. Sólo quedaría nuestra acción. Tenemos que hacer nosotros la redención y el mundo nuevo. El lenguaje religioso se convierte sólo en algo puramente simbólico y vacío (46). Muchas oraciones de hoy han caído en la tentación de no dejar intervenir a Dios (parece demasiado «ingenuo» esperar esto) y todo se convierte en un llamamiento a nuestra actuación.

Agustín creyó en la fuerza del amor eterno. Creyó que el amor posee la capacidad de transformar el mundo, uniendo dos voluntades: la divina y la humana. Por eso San Agustín enseña que el cristianismo no es sólo para los selectos ni para quienes poseen un poder superior o una fuerza heroica especial (los gnósticos de su tiempo proclamaban esto: sólo los sabios entendían los misterios).

Agustín defiende que la fe cristiana es la religión de los sencillos; y se funda en la obediencia y en la respuesta a la llamada de Dios. La grandeza divina se manifiesta en servir y perderse, en dejarse guiar por la verdad y dejarse mover por el amor:

Como conclusión, es preciso unir lo visible y lo invisible. La vida no está sólo hecha de lo programado, de lo que podemos controlar, de lo visible. Hemos perdido la capacidad visual de nuestra mente y de nuestro corazón. No sabemos mirar lo invisible y lo eterno. Pero lo visible subsiste por ellos. San Agustín es un icono y una exhortación a fiarnos de lo invisible, a volver a reconocer lo verdaderamente importante y determinante para nuestra vida.

Hasta aquí las sabias y actuales reflexiones sobre el pensamiento de San Agustín. Antes de seguir avanzando, en la misma línea del Papa Benedicto, me atrevo a resumir algunas consecuencias pastorales u orientaciones que se deducen de lo expuesto (58):

1. No podemos reducir el cristianismo a «una ideología; ni a “prácticas de religiosidad popular”»; ni a una ética.
2. Es preciso redescubrir una «Espiritualidad Eucarística y de la Caridad».
3. El cristianismo de hoy, al mismo tiempo, tiene que hacer presente al Rey y el Reino de Dios. Jesucristo y su Evangelio. Sin divisiones o alternativas. En otras palabras, urgen cristianos y comunidades de lúcida y clara Identidad y de Misión.
4. Hay que desenmascarar y salir de la «privatización» de la fe (reducida a la conciencia personal y al ámbito familiar o de ghetto), mediante una pastoral complementaria de mediación (testigos individuales) y de presencia (de bloque comunitario).

(58) R. BERZOSA, *Transmitir la fe en un nuevo siglo*, 85-87.

5. Siguen siendo muy actuales las pautas marcadas por la *Gaudium et Spes*, en el sentido de que no cabe ni la «huída» del mundo, ni «ir siempre contra» la historia; pero tampoco el «estar secuestrados» por la sociedad (por la cultura del momento o por actuaciones políticas coyunturales). En este sentido, no sólo debemos situarnos en actitud «defensiva» ni siquiera es suficiente «proponer», sino el ser auténticos «profetas» para discernir los llamados signos de los tiempos, es decir, allí donde Dios se hace más presente y allí donde parece ocultarse.
6. Hay que redescubrir la novedad del Evangelio y de Jesucristo. En este sentido, no hay que tener miedo a ensayar nuevas estructuras pastorales o a acoger nuevos ministerios y carismas siempre y cuando sirvan para transparentar el Misterio profundo que encierra la Iglesia.

5.6. Características de la actividad caritativa eclesial

En cuanto a las características específicas de la actividad caritativa eclesial (n. 31), y que se deben traducir en la pastoral ordinaria, se destacan las siguientes:

- Es una respuesta a problemas concretos e inmediatos: «No podemos caer en la ideología marxista de sacrificar el hombre presente al Moloc futuro. Hemos de hacer el bien ahora y en primera persona» (n. 31). Es curioso cómo esta misma expresión del dios Moloc, y lo que

implica, la desarrolla el papa Ratzinger en *El Dios de los cristianos* (59).

- Hay que saber unir profesionalidad y humanitarismo: «*Los agentes profesionales de la caridad necesitan una “formación del corazón”; desde el encuentro con Dios en Cristo descubrirán que el amor al prójimo ya no es un mandamiento impuesto desde fuera sino consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad (Gal 5,6)*» (n. 31).
- Hay que buscar la independencia en relación a partidos e ideologías.
- La caridad no está en función del proselitismo: el amor, personal y comunitario habla por sí mismo: «*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 la pureza y gratuidad, es el mejor testimonio de Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar*» (n. 31). De alguna manera, con estas últimas expresiones tan atrevidas está dando la razón el Papa Benedicto a la misión de la Madre Teresa de Calcuta y de las Hijas de la Caridad, en el sentido de que fueron criticadas en un doble sentido: desde algunas instancias vaticanas por no hacer suficiente proselitismo desde la caridad y, desde el gobierno hindú, por lo contrario: por sospechar que la caridad era un ropaje o justificación para hacer proselitismo descarado. Al final, las aguas vienen a su cauce y se muestra cómo la caridad habla por sí misma.

En cuanto a los responsables de la acción caritativa eclesial (n. 32), se señala, desde una eclesiología de totalidad, que es

(59) P. 55.

misión de toda la Iglesia en sus diversos niveles (comunidades, Diócesis, Curia Vaticana- ejem., Cor *Unum...*). Todos los fieles implicados y en todas las edades y, en este sentido, hasta a los mismos obispos se les recuerda expresamente esta tarea en el día de su ordenación (60).

5.7. Actitudes a cuidarse en el ejercicio de la caridad cristiana eclesial

El tema de las actitudes concretas que deben desarrollarse en el ejercicio de la caridad es de vital importancia para la tarea pastoral. La Encíclica señala las siguientes actitudes cristianas como las más destacadas y relevantes (nn. 33-37):

- Desde un corazón conquistado por Cristo. Alimentados en la oración para no caer en el activismo o en el secularismo.
- Sintiéndome Iglesia y colaborando con el Obispo: «*Quien ama a Cristo ama a la Iglesia*» (n. 33.)
- Desde una donación de mí mismo.
- Con humildad (ayudando me ayudo).
- Sin «ideologización» (como tratando de suplantar a Dios o, con otras palabras que ya no son las del Papa, tratando de instaurar el Prometeo moderno capaz de

(60) Para ampliar lo que supone el compromiso de todos los cristianos en favor de la misión de caridad de la Iglesia, siempre según el pensamiento del Papa Benedicto, remitimos a: Voz «Caridad» en: P. J. LASANTA, «Diccionario de Enseñanzas del Cardenal Ratzinger», Edit. Horizonte, Logroño, 2006, 50-51; y en: J. A. MARTÍNEZ PUCHE, *Enseñanzas de Benedicto XVI*, Edibesa, Madrid, 2006.

colocarse en lugar de Dios). Hay que dejarse guiar por la fe que actúa mediante el amor (Gal 5,6).

- Sin complejos de superioridad, sabiendo que todo es don y que sólo somos servidores: «Sin caer en la soberbia que desprecia al hombre y nada construye; y sin ceder a la resignación que impediría dejarse guiar por el amor y servir verdaderamente al hombre» (n. 36).

5.8. Interrelación entre las virtudes teologales

Expresamente se afirma que las virtudes teologales de la Fe, la Esperanza y la Caridad caminan unidas (n. 39):

- Por la Fe descubrimos que Dios nos ama y que debemos amar.
- Por la Esperanza tenemos paciencia y humildad.
- Por el Amor descubrimos que somos Imagen de Dios mismo. En resumen, «cuando estamos unidos a Dios, y bebemos de su manantial, nos convertimos en manantial de agua viva» (Jn 7,39) (n. 42).

Esta interrelación entre Fe-Esperanza y Caridad ha sido una constante en los escritos del Papa Ratzinger (61).

Y, en su ya popular libro *Introducción al cristianismo* (62), al preguntarse precisamente sobre la esencia, o lo más nuclear del cristianismo, subraya: «los principios cristianos se resumen en el principio del amor... Y el principio del amor si es verdadero, in-

(61) De esa manera se estructura toda su obra *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia, 2005.

(62) Edit. Sígueme, Salamanca, 2001, 224-225.

cluye realmente la Fe... ya que sin la fe el amor se convertiría en una obra hecha con las propias fuerzas... La fe y el amor se condicionan y se exigen mutuamente. En el principio del amor está también incluido el principio de la esperanza que, superando el instante y su aislamiento, corre en busca del todo. Nuestras reflexiones nos llevan de la mano a lo que dice Pablo sobre los pilares de lo cristiano: Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor, pero la más excelente de todas es el amor (1 Cor 13,13)».

5.9. Los Santos y María, modelos de caridad eclesial (nn. 40-42)

El párrafo anterior ilumina el siguiente. Los santos fueron modelos de las virtudes teologales porque fueron hombres y mujeres de Fe, Esperanza y Caridad. Y su influjo no concluye con el fin de su biografía: por la comunión de los santos siguen siendo maestros para enseñarnos qué es el amor; dónde tiene su origen y dónde está la fuerza para amar.

Más en concreto (nn. 41-42) se quiere destacar que la Virgen María es mujer de:

- *Esperanza*: porque cree en las promesas de Dios.
- *Fe*: vive de la Palabra como si fuera su casa, de la que entra y sale con naturalidad: «Al estar íntimamente penetrada por la Palabra de Dios, se convierte en Madre de la palabra encarnada» (n. 41)
- *Amor*: toda su existencia fueron gestos de Amor. Es grande por la humildad y la entrega y por ser sierva que supo poner a Dios como centro de su vida.

Insistamos en algo que puede pasar desapercibido a primera vista: ¿Por qué el Papa ha añadido estos números sobre María y los Santos en clave de Fe, Esperanza y Caridad? - Lo decíamos al inicio de nuestra disertación: el Papa ha querido mostrar que el amor cristiano no es ni ideología, ni mera utopía, o simples programas de buenas intenciones de futuro. El ágape ha sido vivido a lo largo de la historia por testigos y en comunidades de referencia. De alguna manera, está utilizando las claves de verdad y belleza que movieron por ejemplo al cardenal Newman a su conversión al catolicismo. Es, lo que se puede denominar, una prueba «testifical» o concreta de que el ágape se ha vivido y se vive (63).

6. CONCLUSIÓN: RETOS PASTORALES PARA EL FUTURO A LA LUZ DE LA ENCÍCLICA

Si finalizada la lectura de la Encíclica se me piden destacar, además de los expresados al hilo de la lectura anterior, cuáles son algunos de los retos para la vivencia futura del cristianismo, contextualizado en la Iglesia que peregrina en España, señalaría, al menos, los siguientes:

- Aceptar como programático el método y trasfondo hermenéutico de correlación, de complementariedad entre lo humano y lo divino: todo es don y tarea; hay que asumir para redimir y elevar; y, siempre, en clave, de sana pastoralidad.
- En continuidad con el punto anterior, no hay que tener miedo a proclamar la purificación-sanación y elevación

(63) Cf. para este punto lo que se habla del cardenal Newman en las obras: *La Iglesia, 102-107*; y *Verdad, valores, poder, 56-63*.

de todo lo humano: del eros hacia el ágape y de la razón práctica (justicia) hacia la ética verdadera (64).

- Como consecuencia de lo anterior; utilizar el lenguaje cristiano de «elevación y de recuperación», y no de polémica, rechazo o alternativa. Ser siempre «pigmaliones» para los demás.
- Captar las líneas programáticas de una eclesiología de totalidad con dos claves: eucaristía y caridad.
- Recobrar la memoria para la esperanza y salir de una Iglesia acomplejada. Con una certeza: proponer; no imponer. Todo ello en clave de evangelización.
- Recuperar el sentido y validez de la doctrina social de la Iglesia que, desde la Fe, purifica la razón práctica y la ayuda a desarrollar una sociedad más ética en sentido integral.
- En el horizonte: desprivatización de la fe y complementariedad entre presencia y mediación, entre testimonio personal y comunitario. Con un claro protagonismo laical.
- Finalmente, una lectura y praxis en continuidad con *Novo Millennio Ineunte* n. 50, del Papa Juan Pablo II, donde se nos recordaba que el pasaje de Mt 25 es mucho más que la virtud teologal de la caridad: es una página cristológica donde se fundamenta la identidad y misión del cristianismo. Por lo mismo, los pobres deben sentir-

(64) Conviene insistir en este aspecto de purificación del eros y de la razón práctica: Cf. A. GALINDO, *El servicio del amor: caridad social y civilización del amor*, en AA.VV., *Deus caritas est*, Parroquia San Juan el Real, Oviedo, 2006, 107-109.

se en nuestras comunidades como en su casa. Necesitamos creatividad y coraje para dar respuesta a las nuevas pobreza. Y, sin olvidar que los pobres sólo nos perdonarán la vejación de darles pan y abrigo por el amor y autenticidad que pongamos en ello (recuerda la conocida expresión de San Vicente de Paúl).

Tampoco es superfluo, para concluir, escuchar algunas frases como dardos de diversos autores y que resaltan aún más, si cabe, el la actualidad y el valor de los contenidos pastorales de la Encíclica :

- *«Las pobreza de hoy no son sólo las económicas sino las culturales, las espirituales y la falta de sentido y esperanza para vivir»* (Juan Pablo II).
- *«Hoy está de moda hablar de los pobres pero no con los pobres»* (Teresa de Calcuta).
- *«Hay que salvar al pobre de su pobreza y al rico de la tiranía de su riqueza. Lo que importa es el hombre»* (León Felipe).
- *«No es pobre quien no tiene un céntimo sino el que no posee un sueño y una razón para vivir»* (H. Kemp).

«El fruto del silencio es la oración.

El fruto de la oración, la fe.

El fruto de la fe, el amor.

El fruto del amor el compromiso y la alegría.

El fruto del compromiso la paz».

TERESA DE CALCUTA

Hay que afirmar, sin adulación, que la nueva Encíclica del Papa resume e integra todas las características que acabamos

(65) Cf. R. BERZOSA, *Transmitir la fe en un nuevo siglo*, 165.

de expresar. Ojalá el Espíritu Santo nos conceda plasmar en nuestras comunidades, y en la vida cotidiana, el mensaje y las orientaciones pastorales de este rico y fecundo documento pontificio (66).

(66) Sobre el magisterio y primera encíclica del Papa Benedicto XVI se publica constantemente, basten como ejemplos: AA.VV., *Deus caritas est*. Comentario y texto de la encíclica, Edicep, Valencia, 2006; AA.VV., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger: «Diálogos de Teología» VIII* (enero-abril 2006), Edicep, Valencia, 2006; M. BARDAZZI, *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Encuentro, Madrid, 2006.

LA UNIDAD DE CREACIÓN Y SALVACIÓN EN LA ENCÍCLICA «DEUS CARITAS EST» DE BENEDICTO XVI

SANTIAGO DEL CURA

Miembro de la Comisión Teológica Internacional
y Decano de la Facultad de Teología de Burgos

PLANTEAMIENTO

Haber elegido la pregunta por la unidad de creación y salvación como tema de mi intervención (1) en este Curso dedicado a «El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy» tiene su origen en palabras del mismo Benedicto XVI pronunciadas en dos ocasiones. Una primera, cuando anuncia como primicia (18.1.2006) su encíclica «*Deus caritas est*» (2) y

(1) En el origen del texto que sigue se halla la intervención oral tenida el día 14-9-2006. Posteriormente ha sido objeto de reelaboración para otras intervenciones y ha sido ampliada con las notas respectivas y con la inclusión de otras cuestiones, de modo que este texto formará parte del comentario a la encíclica que aparecerá en J. R. FLECHA (dir.), *Dios es Amor. Comentarios a la encíclica «Deus caritas est»*, Ed. UPSA, Salamanca, 2007.

(2) Para este comentario he usado como texto de referencia la traducción española de la encíclica *Deus caritas est* publicada por la Ed. Vaticana, pero confrontándola con la versión alemana publicada por la misma Ed. Vaticana y con la versión latina publicada en AAS 98 (2006) 217-251; de esta manera, la comparación entre las diversas versiones puede ser de ayuda, en aquellos pasajes donde las equivalencias lingüísticas resultan dif-

asegura que su propósito es poner de manifiesto cómo, al hablar del «amor», se trata en realidad «de un único movimiento con diversas dimensiones» y cómo el acto personalísimo que nos viene de Dios es «un único acto de amor» (3) . Poco después (23.I.2006), en el congreso organizado por el Pontificio Consejo «Cor Unum», frente a la impresión de que las dos partes de la encíclica pudieran aparecer como desvinculadas, sostiene que le interesaba «precisamente la unidad de los dos temas, que sólo se comprenden bien si se ven como una unidad» (4).

ciles, para una mejor comprensión del texto, motivo por el que ocasionalmente se hará mención de las tres versiones. En estos casos, los subrayados de las distintas versiones son en principio propios del autor y no del texto de la encíclica.

(3) «Da parte mia vorrei mostrare che si tratta di *un unico movimento con diverse dimensioni*. L' "eros", questo dono del amore tra uomo e donna, viene dalla stessa fonte della bontà del Creatore, come pure la possibilità di un amore che rinuncia a sé in favore dell'altro... E così questo, che è "eros", si trasforma in carità, in un cammino di purificazione, di approfondimento... Cerco anche di dimostrare come l'atto personalissimo che ci viene da Dio sia *un unico atto di amore*. Esso deve anche esprimersi come atto ecclesiale, organizzativo... E questo cosiddetta "Caritas" non è una pura organizzazione, come altre organizzazioni filantropiche, ma necessaria espressione dell'atto più profondo dell'amore personale con cui Dio ci ha creati, suscitando nel nostro cuore la spinta verso l'amore, riflesso del Dio Amore che ci rende sua immagine», Benedicto XVI, Audiencia general 18-I-2006 (subrayados propios).

(4) «Una prima lettura dell'Enciclica potrebbe forse suscitare l'impressione che essa si spezzi in due parti tra loro poco collegate: una prima parte teorica, che parla dell'essenza dell'amore, e una seconda che tratta della carità ecclesiale, delle organizzazioni caritative. *A me però interessava proprio l'unità dei due temi che, solo se visti come un'unica cosa, sono compresi bene*», Benedicto XVI, Discurso a los participantes, 23-I-2006.

Partiendo de estas indicaciones, me ocuparé a continuación del dinamismo del amor como movimiento único, capaz de integrar en maridaje concorde el ámbito de la creación y el de la salvación. Ello se debe a la importancia teológica que tiene en la encíclica la unidad entre dos órdenes distintos y diferenciables, pero estrechamente referidos el uno al otro en relación de continuidad y de novedad y transpasados de principio a fin por la misma fuerza del amor:

No es ciertamente esta lectura la única clave interpretativa del documento en una perspectiva teológica, otras están igualmente justificadas. Pero el planteamiento aquí adoptado ayudará a descubrir un hilo conductor que tiene especial relieve en la primera parte de la encíclica (si bien atraviesa en realidad todo el desarrollo de la misma) (5). Según mi parecer; estamos ante una de las coordenadas que hace de armazón teológico de todo el texto, capaz de otorgarle coherencia interna y de hacer comprensibles tanto el aliento positivo que emana de sus afirmaciones como la lucidez en los análisis de la situación presente y el acierto en las propuestas para superar caminos equivocados.

En los distintos comentarios sobre la encíclica que me han sido accesibles por ahora (6) he encontrado referencias diver-

(5) En este comentario dejo de lado su relevancia en la segunda parte, con la esperanza de poder retornar sobre el tema en otro momento.

(6) Cf., entre otros, M. SCHNEIDER, «Die Liebe ist möglich, und wir können es tun...». *Erste Überlegungen zur neuen Enzyklika «Deus caritas est» von Papst Benedikt XVI*, Köln, 2006, así como los diversos trabajos recogidos en L. MELINA - C. A. ANDERSON (eds.), *La Vía del Amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Burgos, 2006; R. FISICHELLA (ed.), *Dio è amore. Commento teologico-pastorale a Deus caritas est*, Città del Vaticano, 2006; *Communio* RIT 2 (2006) 7-70; *Ecclesia (Regina Apostolorum)* 20 (2006) 291-387; *Scripta Theologica* 38 (2006) 971-1068.

sas, más o menos amplias, a la cuestión de la unidad entre creación y salvación, formulada a veces según el enunciado más tradicional de relación entre naturaleza y gracia (7). Para su comprensión más adecuada sería indudablemente de gran ayuda retrotraerse al desarrollo de esta temática en los trabajos previos de Benedicto XVI, en sus épocas de teólogo, arzobispo o cardenal prefecto de la Congregación de la Fe (8); pero un análisis semejante desborda tanto mis posibilidades como el marco de este comentario. Por otro lado, el texto simple de la encíclica basta ya por sí sólo para percibir hasta qué punto el dinamismo del amor integrativo entre el orden de la creación y el de la historia de la salvación constituyen un *leitmotiv* recurrente en diversas variaciones a lo largo de todo el documento (9).

(7) Cf., S.Th. BONINO, «Nature et grâce dans l'encyclique *Deus Caritas est*», *Revue Thomiste* 105 (2005) 531-549; P. Ide, «La distinction entre éros y agapè dans *Deus caritas est* de Benoit XVI», *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006) 353-369 (esp. 363-368).

(8) Cf. indicaciones en H. HOPING - J. H. TÜCK (ed.), *Die anstössige Wahrheit des Glaubens. Das theologische Profil J. Ratzingers*, Freiburg i.B. 2005; W. BEINERT, «Joseph Ratzinger - Benedikt XVI. Ausschau als Rückschau», *Catholica* (2006) 139-150; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Madrid, 2006.

(9) Esta idea de un tema musical básico que, al estilo del arte de la fuga de Bach, se desarrolla en muchas variaciones distintas, pero que no termina en inacabamiento (como la fuga), sino en plenitud final (por el himno mariano conclusivo), se halla explícitamente en el comentario ecuménico de A. LABARDAKIS, «Heimkehr am Abend eines langen Tages. Brief eines Mitbruders im Bischofsamt», en *Benedikt XVI. Gott ist die Liebe. Die Enzyklika «Deus caritas est», ökumenisch kommentiert von W. Huber, A. Labardakis, K. Lehman*, Freiburg i.B. 2006, 115-118: «In Ihrer Enzyklika "Deus caritas est" folgen Sie ganz genau diesem Bach'schen Prinzip der kontrapunktischen Entfaltung eines einfachen Grundthemas. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass Sie als begnadeter Klavierspieler dieses tun. Denn in 42 kontra-

I. EL AMOR COMO UN ÚNICO MOVIMIENTO Y UNA SOLA REALIDAD

La encíclica de Benedicto XVI incluye ya en el título su contenido: Dios es Amor (10). ¿Era necesaria una encíclica para expresar algo tan reiterado? Evidentemente no, bastaba releer I Jn 4,16. Ahora bien, decirlo como Benedicto XVI lo hace, articular de ese modo amor de Dios y del prójimo, presentar así la relevancia antropológica, eclesial y social de su integración, todo ello trasciende con éxito los tópicos acostumbrados. El papa es consciente de recurrir a palabras (Dios y Amor) sometidas a uso y abuso (n. 2). Pero la dificultad inicial se convierte en un estímulo añadido para ofrecernos un texto terso, enjundioso y de gran belleza literaria. La marca personal del autor es perceptible en todo su conjunto, si bien resulta más evidente en la primera parte. ¿Un estilo nuevo de encíclica? De algún modo sí, pues, además del tema tratado, la reducción de autocitas eclesíásticas, el lugar dado a pensadores no cristianos y la pedagogía expositiva amplían el campo de posibles lectores.

Ha surgido de este modo una meditación tan profunda como fascinante. Un verdadero “cantar de los cantares” (n. 10)

punktischen Schritten entfalten und variieren Sie das gleiche Grundmotiv “Gott ist die Liebe”, wobei die Anordnung der einzelnen “Fugen” durchaus nicht willkürlich ist, sonder einer inneren Ordnung, ja Stringez folgt... In eienr Hinsicht unterscheidet sich die Enzyklika dennoch von der “Kunst der Fuge”, denn jene blieb unvollendet... Ihre Enzyklika, lieber Heiliger Vater, ist hingegen vollendet: Sie mündet in den marianischen Hymnus, der am Schluss des Textes steht. Ich wähle diesen Ausdruck, da dieser Text mehr ist als ein Gedicht und mehr als ein Gebet».

(10) Retomo aquí algunos párrafos de mi comentario «La encíclica, una fascinante meditación de Benedicto XVI», en *Ecclesia*, n.º 3.300 (11-03-2006), 335-337.

al Amor que Dios mismo es y cuya realización define a la Iglesia por esencia constitutiva. Una apología serena y gozosa, que se impone por el dinamismo de su capacidad expositiva e ilumina con gran lucidez muchas situaciones culturales, sociales y eclesiales de hoy día. Un manifiesto cordial a favor del amor humano para el hombre de carne y hueso, lo cual responde a anhelos ampliamente arraigados, a veces de manera paradójica o imprecisa, en el sentimiento vital de muchos contemporáneos.

Nada extraño que la encíclica haya sorprendido positivamente en muchos ambientes y que en otros no haya dejado mucho margen para reacciones críticas negativas. Su lenguaje es claro, directo y estimulante. La suya es, sin embargo, una difícil sencillez (11). El resultado de haber asimilado a fondo la verdad de la fe y las mejores tradiciones teológicas. La consecuencia de una larga familiaridad con la historia del pensamiento, en el pasado y en el presente. El fruto de quien expone no rehuyendo, sino buscando el diálogo riguroso con la cultura contemporánea. El compendio final de un enorme bagaje de reflexión largamente madurada, que ha hecho posible esta encíclica tan alejada de la manualística estéril, de la repetición cansina de supuestas obviedades y de manifiestos propios de un pesimismo cultural.

Su autor nos tenía ya acostumbrados al acierto en los diagnósticos, a la competencia teológica y al rigor intelectual. Pero no menor peso, aunque velado con la humilde discreción

(11) En la carta escrita para la presentación de la encíclica en la revista *Famiglia Cristiana* (2006) el mismo Benedicto XVI dice lo siguiente: «All'inizio, infatti, il testo può apparire un po'difficile e teorico. Quando, però, ci si inoltra nella lettura risulta evidente che io ho solo voluto rispondere a un paio di domande molto concrete per la vita cristiana».

de la intimidad propia, tiene la inmersión contemplativa y mística en la fuente originaria, Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (12) (n. 12). De ahí que, a través del texto, nos sea permitido entrever cómo la esencia nuclear del cristianismo ha quedado fusionada en la mente y en el corazón de quien escribe.

1.1. El marco de la unidad ecuménica

Como ya se ha indicado, la unidad del amor desempeña un papel determinante tanto en la estructura de la encíclica, por la estrecha vinculación que garantiza entre la primera parte y la segunda, como en el desarrollo argumentativo de sus contenidos, que en parte comentaremos a continuación. Antes, no obstante, puede ser útil una referencia breve a la perspectiva ecuménica de la unidad, que no es tema explícito del documento, pero sí trasfondo y horizonte de sus afirmaciones.

A este trasfondo ha remitido el mismo Benedicto XVI en dos momentos destacados. El primero al anunciar la publicación de la encíclica en la audiencia general del 18-1-2006: «El 25 de enero, anunciaba, se publicará por fin mi primera encíclica, cuyo título ya es conocido “*Deus caritas est*”, “Dios es amor”. El tema no es directamente ecuménico, pero el marco y el telón de fondo son ecuménicos, porque Dios y nuestro amor son la condición de la unidad de los cristianos».

(12) Sobre la continuidad de la encíclica con la teología del corazón de Cristo en el pensamiento anterior de J. Ratzinger; cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *El Dios Visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger*, Madrid, 2006 (esp. 19-26).

El segundo momento responde a la homilía pronunciada precisamente el 25-1-2006, en la conclusión de la Semana de oración por la unidad de los cristianos, cuando en referencia a UR 7 decía lo siguiente: «*Deus caritas est*, Dios es amor (1 Jn 4, 8-16). Sobre esta sólida roca se apoya toda la fe de la Iglesia. En particular, se basa en ella la paciente búsqueda de la comunión plena entre todos los discípulos de Cristo: fijando la mirada en esta verdad, cumbre de la revelación divina, las divisiones, aunque conserven su dolorosa gravedad, parecen superables y no nos desalientan. El Señor Jesús, que con la sangre de su Pasión derribó “el muro de separación”, “la enemistad” (Ef 2,14), seguramente concederá a los que le invocan con fe la fuerza para cicatrizar cualquier herida. Pero es preciso recomenzar siempre desde aquí: “*Deus caritas est*”. Al tema del amor he querido dedicar mi primera encíclica, que se ha publicado precisamente hoy y esta feliz coincidencia con la conclusión de la Semana de oración por la unidad de los cristianos nos invita a considerar este encuentro y, más aún, todo el camino ecuménico a la luz del amor de Dios, del Amor que es Dios... El auténtico amor no anula las diferencias legítimas, sino que las armoniza en una unidad superior, que no se impone *desde fuera*; más bien, *desde dentro*, por decirlo así, da forma al conjunto. Es el misterio de la comunión que... forma a la Iglesia como comunidad de amor; juntando en la unidad a una multiforme riqueza de dones, de tradiciones».

El amor de Dios y nuestro amor, por tanto, como condición de la unidad de los cristianos. Todo el camino ecuménico como un camino por recomenzar siempre de nuevo partiendo del Amor que Dios es, que es capaz de integrar en unidad armónica diferencias legítimas y riquezas multiformes, en virtud de un dinamismo que nace desde dentro.

La fecha elegida para la publicación de la encíclica está impregnada desde hace tiempo de un gran significado ecuménico y Benedicto XVI era muy consciente de ello. Coincide con la conclusión de la Semana de oración por la unidad de los cristianos (18-25 enero), que desde hace ya muchos años celebran conjuntamente las distintas iglesias cristianas. En ese mismo día (25-1-1959) y en ese mismo lugar (Basílica de S. Pablo) anunció la convocatoria del concilio Vaticano II el papa Juan XXIII. Pablo VI, por su parte, al concluir el concilio, se reunió en esta basílica el 5-12-1965 con los padres conciliares y los observadores de otras iglesias y comunidades eclesiales para tener una oración en común. Juan Pablo II solía concluir también en el mismo lugar la Semana de oración. La Iglesia celebra además el 25 de enero la fiesta de la conversión del apóstol S. Pablo. Todo ello daba un significado especial al hecho de que Benedicto XVI se acercase a la Basílica de S. Pablo para, juntamente con los cristianos ortodoxos y protestantes, expresar su agradecimiento por los pasos dados y pedir al Señor caminar decididamente hacia la unidad, sin olvidar nunca que la renovación de la Iglesia y el camino ecuménico han de ir acompañados necesariamente de conversión por parte de todos.

Por lo que a comentarios ecuménicos de la encíclica se refiere, pueden citarse dos, uno del ámbito ortodoxo y otro del protestante. El metropolitano de Alemania y exarca de Europa Central, A. Labardakis, quien establece una analogía entre la encíclica y la música de Bach, reconoce en ella una gran profundidad teológica, considera un gran acierto la presencia de una eclesiología donde aparecen estrechamente vinculadas la dimensión caritativa, eucarística y testimonial (*Martyria, Leitur-gia y Diakonia*), descubre en muchos lugares el eco de la teo-

logía apofática, de la liturgia ortodoxa y de la tradición patrística (13), muestra especial satisfacción por la mención de Ignacio de Antioquía (14) sobre la Iglesia de Roma «que preside en la caridad (agapè)» (n. 22) y recuerda anteriores palabras de J. Ratzinger sobre la comprensión del primado del obispo de Roma tal como fue compartida por la Iglesia indivisa (15).

Con esta última alusión, que en parte explica las grandes expectativas despertadas en los ámbitos ortodoxos por la elección de Benedicto XVI como sucesor de Pedro, se está refiriendo a dos conocidas intervenciones del entonces profesor J. Ratzinger tenidas en Viena (1974) y en Graz (1976). En la primera, comentando las palabras dirigidas por el Patriarca Atenágoras en el encuentro del 25-7-1967 al papa Pablo VI

(13) El escribe su comentario en forma de carta dirigida a Benedicto XVI: «... einen Text dieser theologischen Tiefe... So gelingt es Ihnen gewissermassen eine diakonische bzw. karitative Ekklesiologie zu entfalten... Hier weisen Sie zu Recht darauf hin, dass *Martyria, Leiturgia und Diakonia der Kirche* nicht voneinander zu trennen sind... Der orthodoxe Leser erkennt hier nicht nur die Bestätigung unseres Glaubens an die Souveranität Gottes, sonder erkennt hier gleichzeitig jenen wunderbaren Zugang zum Reden von Gott wieder, den man im Osten "apophatisch", das heisst, "unsagbar" oder "unaussprechlich", genannt hat... An vielen Stellen meint man, um im Bild zu bleiben, als *basso continuo* Texte aus der orthodoxen Liturgie oder der reichen patristischen Bibliographie mitschwingen zu hören», A. LABARDAKIS, a.c., 113-117.

(14) Cf. PG 5, 801.

(15) «Dass Sie dabei das Wort des Ignatius von Antiochien von der Kirche Roms als der "Vorsitzenden in der Liebe" verwenden, das uns so häufig in der Primatsdiskussion begegnet, nehme ich mit grosser Genugtuung zur Kenntnis. Ihr inswischen schon zum theologischen Topos gewordenes Wort, jede der Kirche (des Ostens und des Westens) möge den Primat des Bischofs von Rom in der gleichen Weise auffassen, wie sie dies in der ungeteilten Kirche getan hatte, scheint hier in schöner Weise auf», ib. 116.

(«tenemos entre nosotros al primero según el honor, a quien “preside en el amor”»), Ratzinger sostiene que valdría la pena reflexionar si esta confesión antigua no podría ser valorada como una comprensión suficiente en lo nuclear del puesto de Roma en la Iglesia. Lo cual fue precisado en su segunda intervención, al formular su postura de esta manera: «Roma no debe exigir del Oriente en lo relativo a la doctrina del primado más de lo que en el primer milenio fue formulado y vivido» (16).

Por su parte, el obispo W. Huber, presidente del Consejo de la Iglesia protestante en Alemania, ha hecho un comentario señalando las coincidencias en lo fundamental y planteando algunas cuestiones necesitadas, según él, de una reflexión más diferenciadora. Así muestra su agradecimiento por haber elegido precisamente este tema para su primer encíclica, por la radicación bíblica de las afirmaciones, por la consideración del *eros* como don de Dios y por la necesidad de que el amor madure y se purifique, por el reconocimiento de I Cor 13 como carta magna de la vida cristiana y por la valoración de la actuación caritativa como elemento esencial de la Iglesia (17). A propósito de este punto, sin embargo, relacionado so-

(16) «Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde”, J. RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierung*, Freiburg i.B. 1997, 188.

(17) W. HUBER, *Reinigung der Liebe - Reinigung der Vernunft. Zur päpstlichen Enzyklika «Deus caritas est»*, en o.c., 97s: «Die evangelische Kirche kann Benedikt XVI. dankbar sein, dass er ausgerechnet dieses Thema zum Gegenstand seiner ersten Enzyklika gewählt hat. Sie kann sich auch sein biblisch gut verankertes Anliegen zu eigen mache... Aus evangelischer Perspektive ist den Ausführungen des Papstes auch in vielen Einzelaussagen zuzustimmen... Ja, Liebe ist in ihrem Wesen ein vielfältiges, buntes Phänomen. Ja, die Liebe ist ein Geschenk Gottes... Ja, Liebe kann reifen und gereinigt

bre todo con la segunda parte de la encíclica, hace indicaciones relativas a la distinción entre Iglesia y Estado, a la autonomía de las realidades temporales y a la idea de purificación del amor y de la razón, en las que se pone de manifiesto una cierta divergencia confesional protestante - católica en torno a estas cuestiones (18).

1.2. El dinamismo del amor como fuerza unificante

La encíclica nos ubica ya desde el comienzo en el corazón del cristianismo (el amor como centro nuclear, como realidad decisiva para la imagen de Dios y del hombre, como mensaje de gran actualidad y significado práctico, n. 1) y expone este núcleo en dos partes estrechamente relacionadas entre sí, una primera de carácter más especulativo (donde mostrar la «intrínseca relación» (19) entre amor de Dios y amor humano) y una segunda de naturaleza más concreta (donde exponer la traducción práctica eclesial del amor al prójimo).

Siendo así y teniendo en cuenta las palabras de Benedicto XVI ya citadas sobre el amor como «un único movimiento»

werden... Ja, das hohe Lied der Liebe in I. Korinther 13 ist ein "Magna Charta" für das Leben der einzelnen Christen wie für den kirchlichen Dienst, die beide von einem "sehenden Herzen" inspiriert sein wollen. Und ja: Die christliche Liebestätigkeit in Diakonie und Caritas gehört zum Wesen der Kirche und steht ebenso in der Mitte ihres Wirkens wie Wort und Sakrament».

(18) No entro aquí en ellas, por pertenecer a la segunda parte de la encíclica, sobre cuyo dinamismo integrador espero volver en otra ocasión.

(19) La traducción española habla de «relación intrínseca», el texto alemán de «*innere Verbindung*», la versión latina de «*intrinseco vinculo*», n. 1.

y «un único acto», no puede extrañar que, ante la diversidad de significados que van asociados al término «amor» y considerando el amor entre hombre y mujer como arquetipo del amor ante el que todos los demás palidecen, se plantee la pregunta por la pertenencia conjunta de todas sus formas y por la unidad del amor en la pluralidad de sus manifestaciones: «¿Se unifican (todas estas formas de amor) al final, de algún modo, a pesar de la diversidad de sus manifestaciones, siendo en último término uno solo (*Liebe doch eigentlich eins, amor unicus et solus*), o se trata más bien de una misma palabra que utilizamos para indicar realidades totalmente diferentes?» (20) (n. 2).

La respuesta a favor del amor como «movimiento único» y como «una sola realidad» en diversidad de dimensiones y de manifestaciones hallará su despliegue a lo largo de toda la encíclica, pero quedará formulada de manera precisa en algunos pasos concretos, como el que concluye el desarrollo sobre la relación entre eros y agapè en la tradición bíblica: «En el fondo, el “amor” es una única realidad (*einzigste Wirklichkeit, unica res*), si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor» (21) (n. 8).

(20) Donde la traducción española habla de «unificarse», «*un solo amor*» o «*realidades totalmente diferentes*», el texto alemán habla de «*zusammengehören*», «*Liebe doch eigentlich eins*» o «*ganz verschiedene Wirklichkeiten*», mientras que la versión latina emplea las expresiones «*consociantur*», «*amor unicus et solus*» o «*res prorsus diversas*», n. 2.

(21) Las expresiones españolas «*una única realidad con diversas dimensiones*», «*separan completamente una de otra*» y «*caricatura o forma*»

Estas afirmaciones del mismo Benedicto XVI justifican la tesis de que el dinamismo de un único amor; la afirmación de éste como una única realidad y la unidad entre creación e historia de la salvación constituyen una importante clave interpretativa de toda la encíclica. En realidad responden a la lógica profunda de la fe cristiana, donde los órdenes de la creación y de la salvación están relacionados por el dinamismo integrativo de la plenificación consumativa, no por la ley de la contraposición eliminatória o del abismo insuperable (n. 8).

Durante mucho tiempo en la teología cristiana se ha expresado esta relación recurriendo preferentemente a las categorías de «naturaleza» y «gracia». Éstas alcanzan en el conjunto de la encíclica un uso y un peso desigual. Así, p.e., el término «*naturaleza*» aparece en diversas ocasiones, bien aplicado a la naturaleza del amor y del eros (*naturaleza, Wesen, natura*, n. 7, n. 18), bien a la naturaleza de la Iglesia (*naturaleza, Wesen, natura*, n. 25, n. 29), bien a la naturaleza de la fe (*naturaleza, Wesen, natura*, n. 28), bien a la índole ética de la justicia (de *naturaleza* ética, *ethischen Natur, ethicae indolis*, n. 28) a diferencia de la índole técnica de la política, e.d., refiriéndose a los elementos constitutivos o definitorios de una realidad; se aplica también a la verdadera naturaleza humana que Dios ha revelado a Israel (*naturaleza, Wesen, natura*, n. 9), fundando en ella el derecho natural (*conforme a la naturaleza* de todo ser humano, *allen Menschen wesensgemäss, quod congruit naturae cuiusque personae humanae*, n. 28), radicando en ella el eros humano

mermada del amor», se corresponden en el texto alemán con «*einzigste Wirklichkeit*» y «*verschiedene Dimensionen*», «*ganz auseinanderfallen*» y «*Karikatur*» o «*Kümmersform der Liebe*», mientras que la versión latina utiliza las expresiones «*unica res, variis quamvis cum aspectibus*», «*penitus inter se seiunguntur*» y «*ridicula imago vel forma reductiva amoris*», n. 8.

(como enraizado en la naturaleza misma del hombre, gleichsam wesensmässig im Menschen selbst verankert, in ipsius natura hominis quasi defixus, n. 11) o inscribiendo en ella el imperativo de amor al prójimo (*grabado* por el Creador en la naturaleza misma del hombre, vom Schöpfer in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben, a Creatore in ipsa hominis natura inscriptus, n. 31). El término «gracia», por el contrario, en su sentido purificador y santificante, apenas aparece más que en una ocasión, como don que capacita para la ayuda a los demás (esto es gracia, dieser Auftrag ist Gnade, munus hoc gratia est, n. 35).

Puede decirse, por ello, que la asimetría en el uso de los términos naturaleza y gracia es un factor más que corrobora hasta qué punto el iter teológico del documento no se desarrolla tanto en el horizonte de «esencias abstractas» (22), cuanto en una perspectiva histórica, dinámica, concreta y vivencial, que otorga al texto fuerza de convicción discursiva, interés antropológico y actualidad cultural.

2. DIVERSAS DIMENSIONES DE UN ÚNICO DINAMISMO

La idea de unidad juega, como se ha indicado, una función determinante en la estructura y en el contenido de la encíclica. Se halla explícitamente en el título de la primera parte («la uni-

(22) «Benoît XVI ne raisonne pas tant sur des essences abstraites que sur des situations historiques concrètes, de sorte que la problématique des rapports entre nature et grâce prend plutôt chez lui la forme analogique d'une réflexion sur la rencontre entre, d'une part, l'événement qu'est la grâce de la révélation chrétienne, dans sa double dimension de lumière pour la intelligence et de dynamisme pour la volonté, et, d'autre part, les

dad del amor en la creación y en la historia de la salvación»), explica la estrecha vinculación entre ésta parte (el amor que Dios es) y la segunda (la comunidad de amor que la Iglesia ha de ser), permite no naufragar en las diversas formas de amor como pluralidad irreconciliable (hay entre ellas una unidad interna) y hace del amor a Dios y al prójimo una realidad inescindible. Se trata de ver ahora su despliegue en algunas dimensiones o ámbitos, donde percibir el dinamismo del amor único como movimiento integrativo. Más en concreto, nos referiremos a las relaciones de encuentro entre el orden de la creación y el de la salvación (2.1.) como la estructura teológica subyacente en la que articular la relación entre el Dios de la razón y de la revelación, del AT y del NT (2.2.) y la unidad del ser humano en su dimensión corporal y espiritual (2.3.).

2.1. Creación y salvación en la unidad del amor

Ni la categoría de «creación» ni la de «salvación» son de por sí objeto de tematización explícita en la encíclica. Integradas, sin embargo, en la unidad del amor desempeñan un papel decisivo en cuanto presupuesto teológico que fundamenta el contenido del documento y la radicación de la línea discursiva: siendo órdenes distintos, ambos tienen su origen en el mismo amor de Dios, no son realidades yuxtapuestas y están llamadas a una integración estrecha de la una con la otra.

El hecho de la «creación» es repetidamente mencionado. En el Dios creador tiene su origen último la realidad entera, surgida mediante el poder de la palabra divina. Dentro de ella

réalités humaines, personnelles et communitaires, historiquement déterminées», S. Th. Bonino, a.c., 532.

destaca con relieve especial el ser humano en la integridad de su realidad corporal y espiritual, pues solamente él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y es precisamente la condición de creatura divina lo que otorga al conjunto de la creación una bondad positiva originaria, donde radica la justa autonomía de las realidades temporales y humanas. Permite afirmar simultáneamente la transcendencia o distinción de Dios respecto al mundo y la posibilidad de una presencia suya en él, que alcanzará su momento culminante en la relación de comunión entre el Creador y la creatura humana (*unificación, Vereinigung, consociatio*) sin amenaza alguna de fusión (*verschmelzen, fundi*) o de hundimiento (*untergehen, mergi*) para esta última en el océano anónimo de la divinidad (23). La idea de creación tiene, además, en la comprensión cristiana un sentido propio, al sostener que el origen último de la creación está en el Dios único que «crea» con su «palabra» como expresión de su «amor»: «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» (n. 9).

(23) En el n. 10 resume así la esencia de la fe bíblica: «Se da ciertamente una *unificación (Vereinigung, consociatio)* del hombre con Dios —sueño originario del hombre—, pero esta unificación no es un *fundirse (Verschmelzen, una simul fundi)* juntos, un *hundirse (Untergehen, mergi)* en el océano anónimo del Divino; es una *unidad que crea amor (Einheit, die Liebe schafft, coniunctio, quae amorem gignit)* en la que ambos —Dios y el hombre— siguen *siendo ellos mismos (selbst bleiben, sui ipsorum manent)* y, sin embargo, se convierten en *una sola cosa (ganz eins, plene unum)*: «El que se une al Señor, es un espíritu con él», dice san Pablo (1 Co 6, 17).

La historia de la «salvación», a su vez, está relacionada con el conjunto de la creación como realidad positiva y buena, especialmente con los seres humanos queridos por el Dios creador en su entidad constitutiva y en su concreción existencial. La salvación trae consigo la irrupción de una dimensión nueva y la apertura de nuevos horizontes (cf. n. 28). Y presupone, con especial incidencia en la creatura humana, una realidad afectada por la presencia del mal, de modo que el orden de la salvación no solamente plenifica el orden de la creación, sino que remedia su debilidad e impotencia mediante un proceso de purificación, sanación e integración (24).

Estamos, pues, ante dos órdenes distintos, pero integrados por la unidad del amor en una articulación que marca el iter discursivo de la encíclica. Si entre ambos no hubiera relación alguna, se trataría de mundos paralelos o contrapuestos (*Nebenwelt oder Gegenwelt, mundum parallelum vel contrarium*), condenados al desencuentro (25). Con lo cual el cristianismo no quedaría inscrito de verdad en las realidades históricas, humanas y culturales, sino más bien clausurado en sí mismo como entidad aparte (*Sonderwelt, alium mundum*) y desconectado (*abgeschnitten, segregatus*) de todas ellas (26) (n. 6).

(24) Proceso presente no sólo en la integración de eros y agapè (cf. n. 5, n. 8), sino también en la relación entre justicia y caridad (cf. n. 28 y n. 29).

(25) A propósito de la relación entre el eros griego y el agapè cristiano, dice lo siguiente: «... la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto (*Nebenwelt oder Gegenwelt, mundum parallelum vel contrarium*) al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre (*den ganzen Menschen, totum hominem*), interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla (*reinigend eingreift, adiuvaré amoris inquisitionem ut is purificetur*), abriéndole al mismo tiempo nuevas dimensiones (*neue Dimensionen, novi aspectus*)», n. 8.

(26) «Si se llevara al extremo este antagonismo (*Gegensatz, oppositio-nem*), la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vi-

En qué medida pudiera hallarse detrás de este tipo de discurso integrador presente en la encíclica el influjo del pensamiento de H. de Lubac es una pregunta legítima, más aún cuando el mismo J. Ratzinger se ha referido a esta relación en algunas ocasiones (27). No es, sin embargo, una cuestión que aquí podamos analizar con detalle.

En cualquier caso, la profunda unidad integradora de creación y salvación, manteniendo su diferencia respectiva, se corrobora, p.e., confrontando las tesis centrales de la encíclica con los dos volúmenes *Eros y Agape* publicados (28) en los años treinta del siglo xx por el teólogo protestante sueco A. Nygren (1890-1978). Lo que allí terminaba siendo contraposición no mediada entre creación y salvación, naturaleza y gra-

tales fundamentales de la existencia humana y constituiría un *mundo del todo singular (Sonderwelt, alium orbem)*, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente *apartado (abgeschnitten, segregatus)* del conjunto de la vida humana», n. 7.

(27) De una «profunda influencia» ejercida por H. de Lubac sobre J. Ratzinger habla, p. e., P. Ide, a.c., 368 n. 31, basándose en testimonios del mismo J. Ratzinger, entre los que sobresalen las palabras dichas por él mismo el 17-12-2004: «Pour mon chemin personnel —spirituel et théologique— la rencontre avec les oeuvres et la personne du Père de Lubac était d'une importance fondamentale», et de citer en premier lieu *Surnaturel* (1946), lu dès 1948: «Cette nouvelle anthropologie dynamique comprend l'existence humaine comme le mouvement du désir de voir Dieu», ib.

(28) Anders Nygren publica en sueco el primer volumen de su obra en el año 1930 (traducido al alemán ese mismo año) y el segundo en 1936 (traducido al alemán en 1937). Siguió pronto su traducción a otras lenguas. Por lo que a la traducción española se refiere, sólo me consta la traducción del primer volumen, en una ed. difícil de encontrar hoy día: A. Nygren, *Eros y Agape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, 1969 (el ejemplar puede consultarse en la BNE). Yo he utilizado la versión italiana de la obra: A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna, 1990.

cia, pasión de hombre y amor de Dios, apetencias posesivas y dinamismo oblativo, *eros* ascendente y *agapè* descendente, constituye en la encíclica un conjunto de realidades unificadas (29). Lo hace posible el Dios único que crea y salva, que siendo invisible deviene carne y concreción histórica, que convierte el amor en una realidad integrada e integradora y que asume la condición humana en toda su radicalidad para desde dentro purificarla y sanarla.

2.2. Dios único: razón y revelación, AT y NT

No hay duda de que en el conjunto de la encíclica queda recogida con relieve la novedad de la revelación en lo relativo a la imagen de Dios. Una novedad perceptible en la contraposición del único Dios verdadero con los muchos dioses falsos, en el sobrepasamiento del Dios revelado respecto a la idea de Dios desarrollada por las tradiciones filosóficas y en la plenitud que el NT representa respecto al AT.

Pero la novedad no implica en modo alguno ruptura radical, sino más bien continuidad integrativa, purificatoria y pleniificante. El Dios único revelado definitivamente en Cristo es el Dios vislumbrado incluso en sus falsas representaciones, discursivamente pensado en los planteamientos filosóficos e históricamente manifestado ya en la tradición véterotestamentaria.

(29) En la encíclica no hay ninguna mención explícita de Nygren; no obstante, la contraposición con sus tesis está recogida, p.e., por K. LEHMANN, *Im Zentrum der christlichen Botschaft. Die erste Enzyklika «Deus caritas est» vom Papst Benedikt XVI*, o. c., 126s, mientras que P. Ide, a.c., 367 n.27 se muestra escéptico respecto a la lectura de la encíclica en este transfon-

ria. Nada más lejano al pensamiento del papa Benedicto XVI y del teólogo J. Ratzinger que el enclaustramiento en un positivismo bíblico ajeno a las instancias de la razón universal o en un particularismo cristiano incapaz de dialogar con otras tradiciones religiosas o con un pensamiento secular:

Frente a la pluralidad de dioses que circundan el mundo de la Biblia (n. 9) y que a veces se traducían en los cultos de la fertilidad (n. 4), la fe bíblica ha hecho valer las palabras fundamentales de Dt 6,4 («Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es solamente uno») para desenmascarar los falsos dioses («realmente todos los otros dioses no son Dios», n. 9) y, reconociendo la fuerza de la tentación, poner de manifiesto la «perversión» (*Perversion, perversitas*) en que puede desembocar la religiosidad (n. 4). Ya en textos anteriores a la encíclica había sostenido con toda fuerza J. Ratzinger que el cristianismo representa una auténtica «razón ilustrada» respecto a toda comprensión mitológica de la realidad divina. Y después de su elección al pontificado ha continuado reiterando la defensa de una reciprocidad entre fe y razón que para nada obscurece la novedad de la revelación en el AT y en el NT.

Siendo así, no es de extrañar que en la encíclica se den la mano el reconocimiento de una imagen metafísica de Dios presente en la tradición bíblica, e.d., Dios como fuente originaria (*Urquell, primigenium fons*), principio creativo (*schöpferische Ursprung, principium*), Logos y razón primordial (*Logos, Urvernunft, Logos, primordialis ratio*) (30), junto con la novedad inau-

(30) «El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una *imagen estrictamente metafísica de Dios (streng metaphysisches Gottesbild, stricte quidem metaphysicam imaginem Dei)*: Dios es en absoluto la *fente*

dita para el pensamiento filosófico de que este Dios ama personalmente (*liebt selbst, personaliter amat*) con toda la pasión de un verdadero amor (*Leidenschaft wirklicher Liebe, veri amoris impetu*) (31). Y, porque ama, es también un Dios que perdona, hasta el punto de que el amor llega a «ponerlo contra sí mismo» (*Gott gegen sich selbst wendet, contra se ipsum vertat Deum*), reconciliando definitivamente en el misterio de la Cruz la justicia y el amor (32).

originaria de cada ser (der Urquell allen Seins überhaupt, absolute omnium rerum primigenium fons); pero este principio creativo de todas las cosas (schöpferische Ursprung aller Dinge, omnium rerum creandarum principium) —el Logos, la razón primordial (der Logos, die Urvernunft, Logos, primordialis ratio)— es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor (ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe, amans quiddam, veri amoris impetu praeditum)», n. 10.

(31) «Y así se pone de manifiesto el segundo elemento importante: este Dios ama al hombre. La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —*como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (als Geliebtes bewegt diese Gottheit die Welt, quia amatur haec deitas mundum movet)*—, pero ella misma no necesita nada y no ama (*sie selbst ist unbedürftig und liebt nicht, nulla re indiget ipsa et non diligit*), sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente (*liebt selbst, personaliter amat*). 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», n. 9.

(32) *El amor apasionado de Dios (leidenschaftliche Liebe Gottes, flagrans Dei amor)* por su pueblo, por el hombre, es a la vez un amor que perdona. Un amor tan grande que *pone a Dios contra sí mismo (dass sie Gott gegen sich selbst wendet, ut contra se ipsum vertat Deum)*, 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», n. 10.

A este respecto cabe resaltar el hecho de que la encíclica haga suya la afirmación del Ps-Dionisio (33), que denomina a Dios simultáneamente como «*Eros*» y «*Agapè*» (34). Benedicto XVI es consciente de la audacia que supone atribuir el *eros* a Dios (35), más aún cuando el NT no emplea jamás el término y la versión de los LXX sólo lo utiliza en dos ocasiones (n. 3). Pero lo decisivo no son las palabras como tales, sino las características del amor divino, que ya la tradición profética ha descrito mediante «imágenes eróticas audaces» (36). ¿En qué sentido, pues, hablar del «eros» divino a propósito del Dios del AT? No en el de desmesura, desviación destructora, falsa divinización (n. 4), arrebató momentáneo o enclaustramiento

(33) Para una valoración distinta del Ps-Dionisio, cf. A. Nygren, o.c., 589-607 (ed. italiana), según el cual se trataría de un autor que habría seguido siendo fundamentalmente (neo)platónico en su pensamiento, si bien recubierto de un barniz cristiano superficial.

(34) «Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé* (Er liebt, und diese seine Liebe kann man durchaus als *Eros* bezeichnen, der freilich zugleich ganz *Agape* ist; Ipse amat, et amor hic eius sine dubio veluti *eros* designari potest, qui tamen est etiam et prorsus *agape*)» n. 9, remitiendo a PG 3, 709-713.

(35) En el discurso del 23.I.2006, dirigido a los participantes en el Congreso de «Cor Unum», relaciona la novedad del amor de Dios con la denominación del mismo como *eros*: «...la novità che supera ogni ricerca umana - la novità che solo Dio stesso poteva rivelarci: la novità di un amore che ha spinto Dio ad assumere un volto umano, anzi ad assumere carne e sangue, l'intero essere umano. L'*eros* di Dio non è soltanto una forza cosmica primordiale; è amore che ha creato l'uomo e si china verso di lui, come si è chinato il buon Samaritano verso l'uomo ferito e derubato, giacente al margine della strada che scendeva da Gerusalemme a Gerico».

(36) «Los profetas Oseas y Ezequiel, sobre todo, han descrito esta pasión de Dios (*Leidenschaft Gottes, Dei cupiditatem*) por su pueblo con imágenes eróticas audaces (*mit kühnen erotischen Bildern, per audaces amatorias imagines*)», n. 9.

ensimismado (n. 6). Pero sí en cuanto «ímpetu» o «pasión» de Dios, «amor flagrante o apasionado» para con su pueblo (n. 10), «éxtasis» vuelto hacia el otro (n. 5), «unificación» en el amor (n. 10).

Aunque esto suene a conocido en el ámbito intracristiano, conviene confrontarlo con otras tradiciones religiosas y filosóficas, con el pensamiento contemporáneo y con las críticas del cristianismo. Pues ejercitar un cierto extrañamiento respecto a las propias evidencias ayudará a redescubrir el dinamismo innovador y renovador de un Dios eros y agapé, cuya expresión máxima lo constituye Jesucristo, amor encarnado y crucificado. En él los conceptos alcanzan un realismo inaudito que estremece y el amor una radicalidad de entrega que enmudece (cf. nn. 12-15).

2.3. La unidad del ser humano: cuerpo y alma

El dinamismo conjunto del orden de la creación y de la salvación tiene una incidencia de primer rango en la comprensión de la antropología y en la forma de tratar al ser humano concreto. Garantiza la integración unitaria de sus dimensiones corporales y espirituales, hace justicia a una antropología diferenciada de varón y mujer; combina de manera realista la bondad originaria con la necesidad de purificación y ofrece una armonización equilibrada de sentimiento y razón.

Por lo que a la unidad constitutiva del ser humano se refiere, tiene especial importancia el n. 5: «El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima; el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esta unificación. Si el hombre pretendiera ser sólo es-

píritu y quisiera rechazar la carne como si fuera una herencia meramente animal, espíritu y cuerpo perderían su dignidad. Si, por el contrario, repudia el espíritu y por tanto considera la materia, el cuerpo, como una realidad exclusiva, malogra igualmente su grandeza. El epicúreo Gassendi, bromeando, se dirigió a Descartes con el saludo: «¡Oh Alma!». Y Descartes replicó: «¡Oh Carne!». Pero ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor —el eros— puede madurar hasta su verdadera grandeza» (37).

Nos encontramos aquí con una valoración positiva de la persona humana en su integridad espiritual-corporal que surge del interior más hondo de afirmaciones cristianas, como son la creación del mundo y de los seres humanos por obra de Dios, pero también la encarnación del Logos divino y la resurrección de los muertos, prometida en la resurrección de Jesucristo, su Hijo único. Desde este centro nuclear de la fe cristiana es posible superar los diversos riesgos dualistas, que tienden a equiparar el bien con el espíritu y el mal con el cuerpo o identifican la persona exclusivamente con el alma; así como los monismos que reducen el ser humano a simple ma-

(37) Tal vez ayude a su mejor comprensión las equivalencias de la versión española con el texto alemán y latino: *unidad íntima (innerer Einheit, penitus coniunguntur), unificación (Einung, coniunctio), ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma (liebt als ein einziges und einiges Geschöpf, zu dem beides gehört; uti creatura composita amat, ad quam pertinent corpus et anima), sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo (nur in der wirklichen Einswerdung von beidem wird der Mensch ganz er selbst, tantum cum in unum quiddam ambo revera coalescunt, plene sui ipsius fir homo).*

teria, a un conglomerado de reacciones bio-físicas o a un conjunto de interacciones neuronales.

En modo alguno ignora Benedicto XVI las dificultades que a veces ha tenido la tradición cristiana con la valoración positiva de la corporeidad (cf. n. 5). Pero acierta plenamente en su diagnóstico cuando retiene engañosa la actual exaltación del cuerpo y de la sexualidad (puede transformarse rápidamente en odio) y advierte de la degradación corporal a que puede llevar su no integración en el conjunto de la libertad humana. De ahí la insistencia en la capacidad de la fe cristiana para la compenetración recíproca de espíritu y materia: «La fe cristiana ha considerado siempre al hombre como *uno en cuerpo y alma (das zweieinige Wesen, ens unum et duplex)*, en el cual espíritu y materia *se compenetran recíprocamente (ineinandergreifen, mutuo miscentur)* adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza (*neuen Adel, novam nobilitatem*)» (38).

Con su convicción de que el cuerpo forma parte de la verdad del ser humano y que está destinado a la plenitud final, la fe cristiana se distancia de los dualismos maniqueos que consideran la materia como una realidad mala, del dualismo helenista que retiene el cuerpo como cárcel del alma y valora la existencia encarnada como la consecuencia de una falta originaria, de las distintas propuestas gnósticas en las que los ca-

(38) Texto alemán: «Die scheinbare Verherrlichung des Leibes kann ganz schnell in Haß auf die Leiblichkeit umschlagen. Demgegenüber hat der christliche Glaube immer den Menschen als das zweieinige Wesen angesehen, in dem Geist und Materie ineinandergreifen und beide gerade so einen neuen Adel erfahren»... Texto latino: «Quae videtur corporis esse honoratio cito transire potest in odium naturae corporalis. Ex contrario hominem semper iudicavit christiana fides tamquam ens unum et duplex, in quo spiritus et materies mutuo miscentur; dum ita profecto alterutrum novam experitur nobilitatem».

minos de liberación sólo vienen por vía de conocimiento (gnosis) y de abandono progresivo del cuerpo, de toda forma de docetismo en el que la encarnación del Hijo termina siendo sólo aparente, de los marcionismos de contraposición entre un Dios malo (el Dios creador del AT) y un Dios bueno (el Dios salvador del NT).

Algunas propuestas antropológicas contemporáneas parecen orientarse en una dirección contraria no sólo a cualquier dualismo, sino también a cualquier reconocimiento de un elemento antropológico irreducible en fin de cuentas al cuerpo y a la materia, e.d., a elementos empíricamente verificables. La comprensión del ser humano está determinada en estos casos por presupuestos monistas, que de alguna manera conectan con las antiguas comprensiones materialistas del ser humano. Y el debate actual es ciertamente diferenciado y complejo, a causa de los desarrollos en el mundo de las experimentaciones y de los análisis científicos. Pero la antropología cristiana no puede aceptar la reducción última del ser humano a materia más o menos evolucionada ni clausurarlo en pura inmanencia niveladora de toda especificidad.

Por otro lado, para la comprensión cristiana el cuerpo, en cuanto integrante de la identidad personal del hombre, no es para la muerte, sino para una vida plena y eterna. De ahí la no equiparación entre la idea griega de inmortalidad del alma (liberada finalmente del cuerpo) y la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos (integridad personal). La resurrección representa así un elemento central en la «invención» cristiana del cuerpo (39). Y obliga al pensamiento cristiano a ofrecer una comprensión de la «corporeidad» que no se agote en su mate-

(39) Cf. A. GESCHÉ, «L'invention chrétienne du corps», en A. GESCHÉ - P. SCOLAS (ed.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris - Luovain, 2005, 33-76.

rialidad física ni en la continuidad bioquímica de sus elementos, sino que haga valer la perspectiva de la relación, del encuentro, de la transparencia y de la comunicación. De este modo se abren también posibilidades de diálogo con propuestas antropológicas contemporáneas ubicadas fuera del marco teológico.

3. CONCLUSIÓN

El dinamismo integrador que articula el armazón teológico de la encíclica *Deus caritas est* excluye que la autonomía de las realidades creadas quede anulada por la plenificación salvífica o que los elementos propios de la salvación resulten totalmente ajenos a la vida de los hombres y terminen marginados y desvinculados de la historia real, encerrados en una esfera autoclausurada o remitidos a un plano de singularidad meramente tangencial. La lógica cristiana es de complementariedad, integración y plenificación. Así es como las realidades creadas tienen en sí una positividad originaria y están animadas por anhelos profundos y dinamismos persistentes que apuntan a una plenitud mayor. Y la irrupción de la salvación, que no es sin más el resultado de un despliegue inmanente al mundo creado sino consecuencia de una donación gratuita e innovadora, fortalece, sana y purifica las realidades creadas, haciendo emerger lo mejor que se encierra en ellas y aportándoles igualmente una novedad insospechada y plenificante. El tono fundamental de la encíclica es esperanzado, liberador, empeñado en proporcionarnos aire que nos permita respirar. Su visión positiva del mundo y del hombre radica en la unidad estrecha de creación y salvación. Y su interpretación de los anhelos humanos como búsqueda a veces encubierta de la realidad de Dios brota del mismo corazón del cristianismo.

Ponencias

MARIO TOSO, SDB

Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana. Roma

ILDEFONSO CAMACHO, SJ

Facultad de Teología. Granada

SEBASTIÀ TALTAVULL ANGLADA

Director del Secretariado de la Comisión Pastoral de la CEE

EUGENIO ALBURQUERQUE

Director de *Misión Joven*

LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL SEGÚN EL RECIENTE COMPENDIO DE LA DSI

MARIO TOSO, SDB

Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Salesiana.
Roma

INTRODUCCIÓN

Querer interesarse por la evangelización de lo social según el *Compendio* (1) no puede ser visto como un ejercicio académico de mera lectura crítica de un texto publicado por el dicasterio romano competente, sino que equivale a entrar en la conciencia de la Iglesia sobre su tarea fundamental: anunciar la salvación integral de Jesucristo, al inicio de un nuevo milenio. Es introducirse en el camino que ha realizado la Iglesia y que, especialmente después de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II, ha comenzado a hablar cada vez con más frecuencia de «evangelizar lo social». Es considerar la maduración

(1) PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ». *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Eds. Biblioteca de Autores Cristianos - Planeta. Madrid, 2005. 420 pp. (También: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2005. 528 pp. IDEM. *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*. Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2004. 520 pp.)

de un proceso complejo y aceptar todas las consecuencias en el aspecto social y educativo.

Señalar, por tanto, las claves de lectura de la evangelización de lo social, sugeridas por el *Compendio*, no es un trabajo ocioso. Hoy, entre otras cosas, se advierte la urgencia de un renovado compromiso de la Iglesia en el terreno de la evangelización de lo social frente a la desestructuración que padece en el aspecto de la libertad, de la relacionalidad o trascendencia, del *ethos* civil, del bien común.

I. EL COMPENDIO, O SEA, LA DIMENSIÓN TRINITARIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL

La reflexión conciliar y postconciliar sobre la naturaleza y sobre la misión de la Iglesia ha sacado a la luz que ésta existe en el mundo como sacramento y signo del Amor de Dios que abarca a todo el hombre, a cada hombre, en la totalidad de su ser corpóreo y espiritual, social. La Iglesia vive, anuncia, celebra y testimonia en el tiempo, y en contextos distintos, la totalidad de la *caritas Christi*, según la totalidad de sus múltiples y correspondientes dimensiones. Vive la totalidad de la caridad de Cristo mediante un ministerio de *diaconía global* para el hombre, para la familia humana y para el cosmos, explicándolo y *programándolo* como una *nueva evangelización de lo social*.

El *Compendio* (= **C**), mientras que asume estos horizontes fundamentales, presentes también en la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI, los vuelve a proponer según términos explícitamente *trinitarios*.

La evangelización de lo social —expresión de una comunidad eclesial que hace memoria de la revelación plena del Amor trinitario ofrecida por la Pascua de Jesucristo— pretende anunciar y realizar la vocación de cada hombre y de cada sociedad al amor trinitario, inscrita en ellos por Dios creador. El Amor trinitario es origen y meta de cada persona, de la historia (cf. C n. 34).

La connotación trinitaria de la evangelización de lo social la convierte de manera natural en partidaria de un nuevo *Humanismo* o, mejor, de innumerables horizontes y de humanismos *integrales, solidarios, abiertos a la Transcendencia* (cf. C n. 7). Estos difunden y encarnan en los *ethos* de los pueblos, en las instituciones, en la red de las relaciones sociales, una visión de hombre y de mujer cuya perfección e identidad se realizan mediante el don de sí mismo, en la potenciación mutua de ser; vividos en Cristo, con la fuerza de su amor.

A través de un humanismo trinitario las comunidades o las diversas organizaciones sociales se constituyen como espacios en los que las personas experimentan y desarrollan su dimensión trascendente tanto en sentido horizontal como vertical. Más exactamente, se sirven de una *antropología* según la cual la libertad de la persona no es radical, incondicionada, indiferente a la verdad, al bien y a Dios, sino que es una libertad que se elige como libertad *para* la verdad, el bien y Dios; *para* la comunión, *para* el cuidado del otro, sobre la base de una tendencia universal al Amor; principio de aquella ley moral natural que normativiza a la acción humana. La persona, más que un ser para sí mismo, es un *ser-para*.

Libertad y responsabilidad van unidas (cf. C n. 138). La auténtica libertad se realiza asumiendo la responsabilidad ante la

verdad y el bien de los demás, del cosmos y de Dios. Los lugares comunitarios en los que la persona crece en su transcendencia son también lugares de libertad, escuelas de libertad, garantizados en definitiva y sujetos por la tendencia hacia Dios, el Bien perfecto, la Transcendencia.

Sobre la base de tal antropología, la evangelización de lo social que propone el *Compendio* responde a las aporías que hay en lo más profundo de la actual desteologización del hombre, es decir, del ese fenómeno cultural por el que la persona es leída e interpretada dentro de la finitud y de las esperanzas terrenas, privándola de su subjetividad y de su transcendencia, concibiéndola en términos individualistas y materialistas.

En concreto, la evangelización de lo social, según el *Compendio*, permite:

- a) Leer e interpretar los *derechos* y los *deberes del hombre* a la luz de una visión integral de la persona, sobre la base de la *dignidad* que pertenece a cada hombre, marcada por la capacidad de verdad, de bien y de Dios, más que por la capacidad de comunión y de colaboración sociales (cf. C n. 149). A la unidad corpórea y espiritual de la persona, a la multiplicidad de sus dimensiones constitutivas le corresponde la promoción integral de todas las categorías de los derechos. Estos son universales e indivisibles (cf. C n. 154). Eso significa que la no realización, por ejemplo, de los derechos sociales, como se intenta hacer hoy, desviados por un neoliberalismo dominante, perjudica los derechos civiles y políticos.
- b) Superar visiones puramente biologicistas y naturalistas del hombre, que le hacen perder la especificidad y el rostro. El hombre trasciende su ser corpóreo y en él

aparecen con el sentimiento, la inteligencia, la voluntad, la libertad y la responsabilidad. La naturalización integral del hombre, propiciada por la uniformidad de todas las ciencias tanto las experimentales como las técnicas, lo priva de subjetividad moral. La falta de reconocimiento de la *transcendencia* del hombre respecto a la naturaleza —como sucede, por ejemplo, en las teorías que destruyen a la persona, ser capaz de entender y de querer; en una comunidad biótica— anula cualquier proyecto moral; hace imposible encontrar un fundamento para la misma ética ambiental, por la responsabilidad del hombre hacia el ambiente (cf. C n. 463).

- c) Interpretar la relacionalidad social y la convivencia social no como realidades periféricas respecto a la esencia del hombre y a su realización. La relacionalidad social es *elemento constitutivo* de la esencia humana. La vida social, entendida como vida de comunión y de colaboración, es fundamental e imprescindible en relación con el logro de los múltiples fines del hombre, comprendido el fin religioso. El hombre, además de *ser-para-sí-mismo*, de *ser para*, es también *ser-con*, es ser por su esencia y por su vocación comunitaria (cf. C n. 398). La relacionalidad que se ejerce en la familia y, todavía antes en el matrimonio, no admite excepciones. La familia, en efecto, se presenta como el espacio de comunión y de amor recíproco que hace crecer a las personas en su dignidad y en su vocación al amor; en el servicio a la sociedad. Las uniones de hecho, dado su *déficit* de estabilidad, aparecen como menos aptas.
- d) Ser realizadores de una moral social que —teniendo de manera remota a Dios creador como fundamento;

y de manera más próxima a la ley moral natural, escrita por Él en el corazón de cada ser humano (cf. C n. 397)—robustece a la laicidad misma del Estado.

Sobre estos aspectos se volverá a insistir más adelante.

2. EL SECRETO DE LA PERENNE JUVENTUD DE LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL Y DE LOS HUMANISMOS QUE DERIVAN DE ELLA: UNA CLAVE QUE HAY QUE EXPLICITAR

Como se ha señalado poco ha, la evangelización de lo social, propuesta por el *Compendio* en términos trinitarios, es matriz de nuevos humanismos sociales, lucha por el valor trascendente de la persona, considerada según el volumen total de sus dimensiones constitutivas, es promotora de una historia de libertad y de responsabilidad que hacen honor a la verdad, al bien y a Dios.

La evangelización de lo social, mientras que ayuda a la humanidad a vivir en comunión con Dios-Amor, se enfrenta con la tendencia cultural de un tipo de secularismo y de laicismo que intentan neutralizar en el ámbito social las exigencias de la religión, de la verdad y de la ética, consideradas como irrelevantes para la misma vida personal. Especialmente la Iglesia y la fe ayudan a afrontar el desafío de su marginación y privatización. El peligro de alejar de la historia a las comunidades eclesiales y de fe, en efecto, no es una eventualidad remota, como tampoco lo es la vanalización de su dimensión pública (cf. C n. 572).

De esta manera la evangelización ayuda a lo social para que vuelva a encontrar su *dignidad* y el *sentido* de su realiza-

ción. Le pide que viva según aquella humanidad que en Jesucristo sube a la Cruz, vence el mal con el bien, con el perdón, con la justicia más grande que es el amor. Ofrece a cada hombre la posibilidad real de construir una sociedad más justa y pacífica, no mediante la violencia y los ejércitos, sino gracias al don de sí, haciéndose cargo del bien común, bien de todos, especialmente de los más pobres.

Pero el *Compendio*, poniendo en evidencia que la evangelización de lo social, con su propuesta cultural de nuevos humanismos, es fuente de retos incesantes y exigentes y está en el origen de los cambios personales y sociales más profundos, no quiere que se olvide el *principio superior de tal novedad*. La evangelización de lo social existe si se dan las indicaciones y la actualización de las exigencias del Evangelio en la compleja red de las relaciones sociales, en las instituciones y en las culturas; existe si se da la proyección y encarnación de humanismos integrales y solidarios, de proyección social. Pero existe si comienza en una fuente que la genera y la renueva incesantemente, perennemente: *el memorial de la Pascua de Jesucristo, muerto y resucitado, revelación total del Amor trinitario*.

Lo anteriormente dicho es un parámetro de referencia, sobre todo implícito, que el *Compendio* indica a la evangelización de lo social por su vitalidad, por ser capaz de generar revoluciones en los ethos y en las culturas. Este aparece más configurado en la carta apostólica *Mane nobiscum Domine* de Juan Pablo II, donde se lee que la Eucaristía no aporta sólo la fuerza interior sino también, en cierto sentido, el «proyecto» de la misión evangelizadora (2). Benedicto XVI en *Deus caritas est*

(2) JUAN PABLO II. *Mane nobiscum Domine*. Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2004, n. 25.

lo presenta de manera más explícita. Presenta unas premisas amplias, que también ellas esperan ser aún más desarrolladas.

Pero prescindiendo de esto, reconducir la evangelización de lo social a su fuente, vivirla y testimoniarla como expresión de la participación en el misterio de la salvación integral, celebrado en la Eucaristía, es reconocerle y garantizarle su transcendencia, equivale a preservarla del peligro de secularismo.

3. OTRAS CLAVES DE LECTURA DE LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL SEGÚN EL COMPENDIO

La tarea de anunciar a Jesucristo como esperanza de lo social es sobre todo tarea de toda la comunidad eclesial, y eso a todos los niveles: desde la comunidad local hasta la iglesia particular; para terminar en la Iglesia universal en su totalidad. Después del Concilio Vaticano ha crecido la conciencia de que el anuncio y el testimonio en lo social se viven, organizan y programan —en los objetivos, en los métodos y en los medios, en los itinerarios educativos— mediante una compleja acción eclesial, a la que diversos documentos y el *Compendio* llaman «Pastoral social» (cf., por ejemplo, C n. 524 y 538-540).

Ahora bien, la evangelización de lo social y la correspondiente Pastoral de lo social son mucho más eficaces y fecundas cuanto más lo sean los sujetos, individuales o asociados, que viven *en comunión* entre ellos y con Aquél que ha muerto y resucitado. Cada sujeto eclesial —sacerdotes, presbíteros, laicos, asociaciones y movimientos— participan en esa Pastoral según el carisma propio y el propio ministerio, dándole una aportación específica, según los principios de subsidiariedad,

de complementariedad y de reciprocidad. Dicho de otra manera, la Iglesia, en cuanto comunidad articulada en muchos sujetos, debe hacer visible a Jesucristo, anunciándolo y testimoniándolo como esperanza, realizándose como «casa y escuela de comunión». Pero hoy —dados los fenómenos de indiferencia recíproca y de diáspora, y dado también el hecho de que lo social difícilmente encuentra atención adecuada en la evangelización de las comunidades, cuando no se hacen cargo de ello los movimientos, las asociaciones y los grupos— es también fundamental que estos *mismos* vivan una *nueva estación de comunión y de unidad*. Para hacer visible a Jesucristo como esperanza *hacia el interior y hacia el exterior*, en territorios concretos, para las distintas categorías de personas, es específica y decisiva la obra de las asociaciones y de los movimientos laicales nacidos en y *para* los distintos ámbitos de lo social. A propósito, no se trata tanto de preguntarse sobre el *lugar* de los laicos en la iglesia, sino sobre las formas de su integración en la sinfonía de las vocaciones, de los ministerios y de las misiones, comprometidos en comunicar *comunitariamente* el Evangelio de la esperanza.

Según el *Compendio*, la evangelización de lo social, no sólo exige y pide organizar la Pastoral social, sino que se expresa también mediante la *doctrina social*. Esta es un componente esencial de la Pastoral social (cf. C n. 5; C n. 523) e instrumento (cf. C n. 67). Evangelización, pastoral social y doctrina social, precisamente así las interpreta el *Compendio* —no son realidades extrínsecas al ser y al hacer de la Iglesia, de las comunidades y de los creyentes—. Ellas están germinalmente impresas en los cromosomas de los creyentes a raíz de la inserción, ontológica y ética de estos en Cristo, el cual redime a todo el hombre, al cosmos. Hay, por tanto, que considerar-

las *deber y derecho* por cada comunidad, por cada individuo creyente, por las asociaciones y por los movimientos eclesiales. No son facultativas. No vivirlas y testimoniarlas equivale a ser gravemente infieles al Evangelio, a la vocación de seres conformes con Cristo.

4. LUGARES CULTURALES DE LA EVANGELIZACIÓN Y DE LA HUMANIZACIÓN DE LO SOCIAL

Como en parte ya se ha dicho, la evangelización de lo social, implica *la humanización* de lo social. En virtud de la unidad entre creación y redención, el anuncio de que Dios, en Cristo, no salva sólo a las personas en particular sino también a las relaciones sociales y a las sociedades, ofrece a lo social una base antropológica y ética renovada. Lo social, gracias a la redención, está fijado en una existencia que se aprovecha de capacidades cognitivas y de comuniones que potencian. Gracias a la salvación dada desde lo alto, el vivir social puede contar con un optimismo fundamental y estar abierto a horizontes de esperanza. La evangelización, mientras que ayuda a vivir lo social en Jesucristo, con la potencia de su amor, lo estructura alrededor de una libertad responsable, a una relación de reciprocidad y de comunión, a unos *ethos* abiertos a la Transcendencia. A la convivencia y a la relacionalidad sociales, despotenciadas de concepciones ecocéntricas o biocéntricas, se les restituye el *centro propulsor y orientador*, representado por personas que son entendidas como *sujeto, fundamento y fin* de cualquier sociedad. Con esto se confirma simultáneamente el *primado de la persona* —primado ontológico, práxico y finalístico— sobre la sociedad: su *primado de la interioridad y de la*

ética respecto a las instituciones e incluso a las necesarias reglas de procedimiento.

En el actual contexto posmoderno merece la pena detenerse a considerar, de manera más detallada, los *lugares culturales* donde, gracias a la nueva evangelización de lo social propuesta por el *Compendio*, es preciso hacer vivir aquella humanidad que en Cristo alcanza su cumplimiento y que es el principio de la reestructuración de lo social entendido de manera amplia. El *Compendio* los tiene bien presentes, aunque no siempre los ilustre de manera directa y articulada. Se trata, pues, no de repasarlo en sus expresiones literales, sino en sus intenciones más profundas e innovadoras respecto a la cultura actual. La elaboración del *Compendio*, en efecto, no ha querido representar los contenidos de la DSI en su materialidad. Ha pretendido repasarlos y actualizarlos en relación con las *res novae*, con la crisis antropológica y ética actual, determinada por una cultura postmoderna, para responder a los problemas que le plantea.

Presentando los problemas cruciales en relación con lo social y las respuestas que se pueden extraer del *Compendio*, se capta principalmente la originalidad de la aportación humanizadora de la evangelización de lo social.

Pues bien, los problemas cruciales relacionados con lo social, es decir, los lugares culturales en los que hacer revivir la nueva humanidad ganada por Jesucristo que muere y resucita, aparecen:

- El agnosticismo y el relativismo ético, consecuencias de una opción epistemológica que privilegia el modelo cognoscitivo propio de las ciencias de la naturaleza y de la matemática, que reduce la inteligencia humana a simple

razón calculadora y funcional, sofocando el sentido religioso inscrito en lo profundo de nuestro ser;

- La absolutización de una libertad radical, autónoma, totalmente indiferente ante la verdad y el bien, desprovista de una «naturaleza» previa que la oriente hacia ellos y que está llamada a moverse sobre la base de una mera contingencia o según leyes de máxima universalización, impuestas a sujetos que siguen siendo fundamentalmente utilitaristas;
- La separación entre la ética personal y la ética pública, que desemboca en la aporía siguiente: ciudadanos esencialmente individualistas y utilitaristas están llamados a vivir rectamente, obedeciendo a leyes elaboradas desde un punto de vista ajeno a su ser moral, el punto de vista de un espectador imparcial o de una *tercera persona*;
- La separación entre la ley moral y el derecho, con el consiguiente debilitamiento de la obligación social y política;
- La exaltación del derecho positivo, identificado con leyes que no se refieren a bienes objetivos y universales de los sujetos, sino que protegen principalmente intereses subjetivos. Los derechos del hombre están así individuados y especificados sobre la base de un racionalismo que tiende a lo inmanente y sobre una conciencia histórica de contenidos éticos mutables. Tienden a ser propuestos y codificados como pretensiones individualistas, absolutas, ilimitadas;
- Una laicidad estatal que, siendo concebida independiente de Dios y del fundamento de la ley moral natural,

aparece cada vez más cerrada en relación con la esencia ética de las personas y cada vez más encerrada en el nihilismo;

- Una democracia reducida principalmente a reglas procedimentales y puesta en crisis por poderes fuertes, por fenómenos consistentes de populismo;
- La infravaloración de la dimensión institucional y pública de la familia, de la que se enfatizan las dimensiones subjetivas y psicológicas, equiparándola a un grupo de mera convivencia, asimilándola a las uniones de hecho, abriéndole las puertas a la exigencia de reconocimiento jurídico incluso a las uniones homosexuales (cf. C nn. 227-228);
- La crisis de la relación entre el hombre y el ambiente que, a causa de una ideología cientista y tecnocrática, reduce de manera utilitarista la naturaleza a mero objeto de manipulación y explotación y, además, elimina la diferencia ontológica y ética entre el hombre y los demás seres vivos (cf. C nn. 462-463).

En relación con los problemas indicados, que atacan a lo social y lo desestructuran desde el punto de vista ontológico y ético, el *Compendio* vuelve a proponer, en concreto, una de las tareas confiadas a la nueva evangelización por Juan Pablo II, la de concienciar a las personas respecto a su capacidad de conocer la verdad y su anhelo hacia un sentido último y definitivo (3).

Efectivamente, si no se reconoce al hombre esta capacidad innata, que va más allá de lo experimentable y de lo calculable,

(3) Cf. JUAN PABLO II. Enc. *Fides et ratio* (14 septiembre 1998) AAS 91 (1999) 103.

es decir, más allá de una racionalidad científica y funcional, para alcanzar la verdad ontológica y ética, aunque sea de manera imperfecta y analógica, gracias a una racionalidad metafísica y práctica más amplia; si no se reconoce al hombre, creado a imagen de Dios, la *capacidad de amar* a su Creador que desea ser correspondido, es verdaderamente difícil poder realizar la misma evangelización de lo social, haciendo inteligible cómo Cristo, muerto y resucitado, puede ser razón de esperanza.

En concreto, si no fuera posible sobrepasar el mundo de la experiencia sensible, del mero fenómeno empírico, de la ética subjetivista o utilitarista, de ninguna manera sería posible captar el hecho de que el amor propuesto por Cristo es el camino para la realización de sí mismo en Dios. Y mucho menos se podría entender cómo la cruz, a la que ha subido Cristo, puede ser signo de victoria del bien sobre el mal, y también principio para una revolución moral y social.

En vista a la evangelización y a la humanización de lo social, a la comunidad eclesial y, especialmente al laicado católico, se le impone, pues, la tarea de *augmentar los espacios de la racionalidad* y del *amor humano* propios de una cultura propensa al escepticismo y al consiguiente nihilismo (4). Para hacer más visible el hecho de que Cristo es verdaderamente nuestra única esperanza y para recuperar toda la densidad ontológica y ética de lo social, es necesario cultivar una razón integral, sapiencial, vivificada por el *agapé*.

Sólo gracias a una razón capaz de trascender los datos empíricos para alcanzar, en su búsqueda de la verdad, algo de absoluto, de último, de fundante, es posible:

(4) Cf. RUINI, Camilo. *Verità e libertà*. «Il ruolo della Chiesa in una società aperta». Ed. Mondadori. Milano, 2006, pp. 12-18.

- Superar el escepticismo y el relativismo moral, para conocer a la persona según el volumen total de sus dimensiones constitutivas, para promover en ella la dignidad, comenzando por el derecho inviolable a la vida, desde la concepción hasta la muerte, y por el reconocimiento de su ineludible dimensión religiosa (cf. C n. 553);
- proponer una libertad que no sea radical, o sea, una libertad que, fundada sobre el dinamismo de la inteligencia y de la voluntad —ambas capaces de verdad y de bien, de Dios— tenga la hegemonía sobre los deseos, elija bienes y realice acciones concretas que sean conformes con el orden moral. Sólo una libertad fundada en una naturaleza común hace a todos los hombres responsables y está en condiciones de justificar la moral pública. «Quien se autoproclama medida única de las cosas y de la verdad no puede convivir pacíficamente y colaborar con sus semejantes» (cf. C n. 142);
- hacer ver la continuidad entre vida personal y ética pública, desarrollando una conducta de existencia unificada, ordenando los distintos bienes-fines humanos respecto al fin-Bien último. El bien común se considera así como fin de menos valor y no pierde la dimensión trascendente que le es propia (cf. C n. 170);
- indicar en la ley moral natural —pensada con *etsi Deus no daretur* [= como si Dios no existiera]— el fundamento granítico del derecho y de la obligación ética, antes incluso que en el consenso de la mayoría (cf. C nn. 396-397). Los «derechos de libertad» y la laicidad del Estado pueden tener un futuro real, cuando estén uni-

dos con la ley moral, que ofrece una criteriología para discernir su verdad y su falsedad, y también el humus de su vitalidad;

- indicar el fundamento de *verdad* de aquellos *principios prácticos*, sobre los que convergen las distintas familias espirituales de las sociedades multiculturales y que constituyen el corazón ético de las democracias. Estos son el credo común que permite vivir juntos en la comunidad política. Sociedades basadas en «religiones civiles», entendidas como conjuntos de creencias acordadas por laicos y católicos, *etsi Deus non daretur*, según una razón autónoma y secularizada (5), no podría conservar su unión moral. Terminaría por perder de vista el bien común, haciendo obsoleta la noción misma. En una sociedad, dominada con frecuencia por un politeísmo de valores conflictivos, que desestructuran la solidaridad, hasta ocultarla con la búsqueda de valores mercantiles, merece la pena recordar que Juan Pablo II ha afirmado que el bien común: «no es la simple suma de los intereses particulares, sino que implica su valoración y armonización, hecha según una equilibrada jerarquía de valores y, en última instancia, según una exacta comprensión de la dignidad y de los derechos de la persona» (6);
- reafirmar que la moral es parte *constitutiva* de la vida económica (cf. C n. 332);

(5) Toso, Mario. *Democrazia e libertà* «Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 196. LAS. Roma, 2006. 248 pp. Pág. 232. [Cf. Una recensión en *Sociedad y Utopía* 27 (mayo 2006) 389-391].

(6) JUAN PABLO II. Enc. *Centesimus annus* (1 mayo 1991): AAS 83 (1991) 47.

- reevaluar el *amor* en la vida social —en lo político, económico, cultural— haciendo del mismo la norma suprema y constate del quehacer (cf. C n. 582);
- volver a dar un alma ética a la democracia meramente procedimental, afirmando, salvaguardado y realizando el «primado de la política», de una política, evidentemente, digna de este nombre. «Es principalmente tarea de la política —ha dicho el card. Tettamanzi en la 44.^a Semana Social de los católicos italianos (7-10 octubre 2004)— una tarea actualmente compleja y agotadora, *reconstruir y mantener una democracia real y sustancial*, es decir, una democracia que, además de expresar la estima, el aprecio, el juicio de verdad y de bien sobre el hombre» (7), para favorecer la participación de los ciudadanos y de los pueblos en las decisiones que le afectan, para la mejor realización del bien común. En efecto, «la preeminencia, o peor aún, la absolutización de poder financiero, tecnocrático y mediático —que con frecuencia expresan y acuden a consolidar una concepción cultural distorsionada, si no errónea, del hombre y de la sociedad—, así como la preeminencia del poder de algunas oligarquías injustas, amenazan a la democracia, reniegan de la verdad del hombre, crean injusticia, apagan la solidaridad, reducen la libertad, limitan las posibilidades de todos, hieren el bien común» (8);
- elaborar y difundir una *antropología de relación* que responda a la verdad plena del hombre y que permita superar una concepción totalmente privatizada del matri-

(7) TETTAMANZI, Dionigi. «I cattolici e la democrazia» en GARELLI, F. - SIMONA, M. (A cura). *La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri*. «Atti della 44.^a Settimana sociale dei cattolici italiani». Ed. EDB. Bologna, 2005, p. 452.

(8) *Ibid.*

monio y de la familia, y también considerar todo lo que sea incongruente con la pretensión de atribuir una «realidad conyugal» a la unión entre personas del mismo sexo. «Se opone a ello, ante todo, la objetiva imposibilidad de hacer fructificar la unión matrimonial mediante la transmisión de la vida, según el proyecto inscrito por Dios en la estructura misma del ser humano. Es obstáculo, además, la ausencia de los presupuestos para aquella complementariedad interpersonal que el Creador ha querido, tanto en el ámbito físico-biológico como sobre el eminentemente psicológico, entre macho y hembra. Es solamente en la unión entre dos personas sexualmente diferentes como puede llevarse a cabo el perfeccionamiento del individuo, en una síntesis de unidad y de mutuo complemento psicofísico» (C n. 228).

- Valorar la dimensión trascendente del ser humano y de su relación con el Creador y con las demás criaturas, de manera que favorezca un uso ecológico de la naturaleza sin deshumanizar a la persona y degradar el ambiente (cf. C n. 464).

PARA CONCLUIR

Se han enumerado aquí algunos de los problemas que afectan a la ética pública contemporánea, en relación con los cuales las comunidades eclesiales y el laicado católico están llamados a responder uniendo sus fuerzas, realizando una evangelización articulada de lo social, junto con una nueva evangelización y humanización relacionada con la racionalidad, con la educación y con el amor; para realizarlos en el plano intelectual, moral y de la experiencia.

Frente a tales problemas es necesario hacer más visible la figura de Jesucristo como esperanza. Y esto porque en el Hijo de Dios encarnado resplandece una humanidad más fortalecida en su dignidad, en su capacidad de verdad, de bien; porque la propuesta de vida ofrecida por el Resucitado, su misión del mundo y de la historia no son irracionales, sino superracionales y, por tanto, con son contrarias a la razón.

Pero hay que tener en cuenta, sin duda, que la evangelización de lo social y su humanización, incluso realizándose en un contexto sociocultural sobre todo cerrado a la trascendencia, sacará vigor y esperanza del hecho mismo de que el testimonio de la novedad de vida dada por el Señor Jesús encuentra adhesiones y consenso en un número significativo de hombres de buena voluntad. Eso sucede diariamente, cuando comienzan iniciativas nuevas en la cooperación, en la economía y en la cultura.

Todo esto lleva, al menos, a dos series de consideraciones:

- a) El compromiso de las comunidades y del laicado católico, dentro de una sociedad pluralista, siempre puede contar con una base compartida de racionalidad y de compromiso en el bien que los une con otros ciudadanos buenos y honestos, dedicados a la humanización de lo social según las perspectivas trinitarias que Cristo ha hecho visibles como vértice sobre la Cruz. Dios está siempre actuando con su Espíritu de amor incluso fuera de la comunidad eclesial. Los testimonios de la esperanza cristiana no van nunca solos. El bien se afirma gracias principalmente a Dios. A pesar de toda la tiniebla que oscurece al mundo, el mal no tiene la última palabra. La resurrección de Cristo nos da esta certeza.

- b) la visibilización de Cristo, esperanza para lo social, acontece dentro de una *búsqueda común de la verdad y del bien*, inevitablemente marcada por la historicidad. Una nueva humanidad puede surgir de la colaboración sinérgica de todas las fuerzas positivas de la historia, sin que se limen sus diferencias, mediante una racionalidad y una fe contextualizadas en el tiempo y en el espacio, viviendo dentro de las propias tradiciones culturales y religiosas. Esto significa que la verdad de una nueva humanidad se afirma mediante las evidencias vividas en las respectivas tradiciones y familias espirituales. A tal fin se requiere un diálogo constante, dirigido a la búsqueda del bien y del alma de la verdad que hay en cada uno, para poder actuar al servicio de la dignidad de cada persona.

Respecto a la obra de testimonio de la esperanza, según el elevado perfil de la figura realizada en Jesucristo, sigue siendo verdad, como ya se ha dicho, la desproporción entre cada hombre y sus fuerzas. Son, entonces, necesarias la *oración*, una *espiritualidad de la conversión permanente, escatológica y eucarística*. La Eucaristía es *fons et culmen* (fuente y culmen) de la vida nueva que hay en Jesús. La humanidad de Jesús en plena comunión con el Amor se pone a disposición como alimento, para que el *homo viator* pueda vivir intensamente la evangelización de lo social y realizar un éxodo continuo desde sus realizaciones parciales, para dirigirse hacia el día en el que Cristo instaure «cielos nuevos y tierra nueva» (cf. 2 Pe 3, 13; Apoc 21, 2).

Traduce y transcribe:

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ
Universidad Pontificia de Salamanca Campus de Madrid
(Madrid, julio de 2006)

LA VIDA ECONÓMICA Y EL TRABAJO EN EL «COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA». CLAVES DE LECTURA Y APLICACIÓN

ILDEFONSO CAMACHO, SJ
Facultad de Teología. Granada

El objetivo de las páginas que siguen es sencillo: hacer una lectura sistemática de los capítulos 6 y 7 del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, ofreciendo unas claves de interpretación, que proceden de la lectura completa del Compendio, ya que ese es el marco obligado para entender cualquier página que se lea de él (1). Los excelentes índices de materias que posee el Compendio pueden inducirnos a engaño, si nos contentamos con consultar el libro sólo desde ahí —de una forma, por tanto, fragmentaria— y sin tener en cuenta el conjunto y los enfoques más generales.

Para comenzar hay que recordar la estructura en tres partes del Compendio. Aunque no tienen título, se le puede asignar uno a tenor de su contenido:

(1) Los pasajes del Compendio los citaremos por su número correspondiente, que irá intercalado en el texto mismo (no en nota) y entre corchetes.

- ❖ Primera parte (4 capítulos): Fundamentos de la Doctrina Social de la Iglesia.
- ❖ Segunda parte (7 capítulos): Ámbitos sectoriales de la Doctrina Social.
- ❖ Tercera parte (1 capítulo): Doctrina Social de la Iglesia y vida eclesial (pastoral).

Los capítulos 6 y 7 se insertan en la segunda parte, que es la que estudia los temas particulares, después que la primera ha analizado los enfoques más generales; la tercer parte aborda el uso pastoral de la Doctrina Social en la Iglesia.

En lo que sigue haremos esa lectura sistemática de los dos capítulos por separado para terminar con una comparación de ambos; y en la lectura de cada capítulo nos fijaremos primero en su estructura para detenernos después en los aspectos que merezcan ser destacados.

Pero antes de entrar en el desarrollo de ese esquema nos detendremos en una comparación de esta segunda parte del Compendio con la segunda parte de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Si el Compendio se presenta como una sistematización de toda la Doctrina Social de la Iglesia, después de un siglo y medio de reflexión a través de una serie de documentos oficiales que han ido haciendo frente a los problemas de cada época (2), algo así podíamos encontrar también en la citada constitución conciliar. Véanse en esquema los contenidos de ambos documentos (sólo la parte segunda de ellos):

(2) Lo reconoce el mismo Compendio (n. 72): «*La Doctrina Social de la Iglesia no ha sido pensada desde el comienzo como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales*».

Constitución <i>Gaudium et spes</i>	Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia
SEGUNDA PARTE: ALGUNOS PROBLEMAS MÁS URGENTES	SEGUNDA PARTE
I. Dignidad del matrimonio y de la familia	5. La familia, célula vital de la sociedad
II. El sano fomento del progreso cultural	6. El trabajo humano
III. La vida económico-social	7. La vida económica
IV. La vida en la comunidad política	8. La comunidad política
V. El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos	9. La comunidad internacional
	10. Salvaguardar el medio ambiente
	11. La promoción de la paz

Dos capítulos del Concilio se han desdoblado en el Compendio: el de la vida económico-social en uno sobre el trabajo y en otro sobre la vida económica; el de la paz y la comunidad de los pueblos, colocando en primer lugar la cuestión de la comunidad internacional y luego, como un nuevo capítulo, el de la promoción de la paz. Ha desaparecido el capítulo de *Gaudium et spes* sobre la cultura, lo que produce una cierta extrañeza, aunque el tema no está ausente en el Compendio; en cambio, aparece como nuevo el del medio ambiente, en consonancia con la sensibilidad actual hacia esos temas. Sólo se mantienen tal cuales dos capítulos: el de la familia y el de la comunidad política. Y, sin embargo, a no pocos ha llamado la atención incluir un capítulo sobre la familia, cosa no frecuente en los libros y manuales sobre Doctrina Social.

I. EL CAPÍTULO 6 (EL TRABAJO HUMANO)

Naturalmente hay que comenzar subrayando el hecho de que el trabajo haya sido desglosado del lugar que ha ocupado en todos los documentos anteriores, la vida económica en general. Es una de las novedades del Compendio, que salta a la vista con sólo recorrer el índice. La influencia de Juan Pablo II y su encíclica sobre el trabajo humano (*Laborem exercens*) es muy evidente, y es ya una prueba del peso que tiene en el Compendio el pensamiento del pontífice que tuvo la iniciativa de elaborarlo. Este influjo se confirma cuando nos adentramos en el contenido del capítulo.

A) La estructura del capítulo

Vamos a proceder del análisis a la síntesis. Comenzaremos, por consiguiente, recorriendo los siete apartados en que se divide el capítulo

1. *Aspectos bíblicos* [255-266]. La iluminación bíblica de lo que es el trabajo humano tiene dos fuentes de inspiración. La primera es el Génesis: concretamente el primer relato de la creación, cuando Dios encarga al hombre que domine la tierra. Aunque luego se recordará también la caída y el castigo consiguiente («Comerás el pan con el sudor de tu frente»), en este apartado destaca el sentido positivo del trabajo: el hombre, con su trabajo, emula su condición de criatura «a imagen y semejanza de Dios». La segunda iluminación bíblica se toma de la persona de Jesús, que ocupó una gran parte de su vida como trabajador, pero también del valor salvífico de su sufrimiento en la cruz.

Puede decirse que casi todo este apartado del Compendio sigue de cerca el capítulo 5.º de *Laborem exercens* («Elementos para una espiritualidad del trabajo»), donde se propone la forma de dar sentido cristiano al trabajo desde tres perspectivas complementarias: el trabajo como participación en la obra del Creador; Cristo el hombre del trabajo, el trabajo humano a la luz de la cruz y la resurrección de Cristo (3).

Sin embargo, hay una parte final en este apartado que es novedosa, bajo el epígrafe de «El deber de trabajar» [264-266]: en ella se presenta el trabajo como parte integrante de la condición humana y orientado a la obtención de los recursos necesarios para la vida. Para ello, más que aducir textos bíblicos, se invoca la autoridad de los Santos Padres.

Por último es digno de destacar también el enfoque que se da al descanso sabático, que se presenta como la interrupción obligatoria del trabajo tiene como finalidad hacer que éste no se convierta en un absoluto [258]. El descanso sabático es «el culmen de la enseñanza bíblica sobre el trabajo» y «un baluarte contra el sometimiento humano al trabajo (...) y contra cualquier forma de explotación».

2. *El valor profético de la Rerum novarum* [267-269]. Este apartado es mucho más breve y constituye la transición desde la tradición cristiana de los siglos anteriores a la Doctrina Social de la Iglesia propiamente dicha. Por eso se toma como referencia la encíclica *Rerum*

(3) Los tres temas están respectivamente tratados en los números 25, 26 y 27 de *Laborem exercens*. Este capítulo de la encíclica sobre el trabajo, aparte de sus abundantísimas citas bíblicas, se vale mucho de las constituciones conciliares sobre la Iglesia (*Lumen gentium* 36) y sobre la Iglesia en el mundo de hoy (*Gaudium et spes* 15, 34, 38, 39).

novarum (1891), considerada desde antiguo como el punto de arranque y la referencia obligada de toda la Doctrina Social. Esta referencia permite, además, recordar el contexto propio donde nace la Doctrina Social: la revolución industrial y la cuestión social u obrera que surge en ella [267]. *Rerum novarum* es exaltada así por su «apasionada defensa de la dignidad inalienable de los trabajadores» [268].

3. *La dignidad del trabajo* [270-286]. Se inicia con este apartado la reflexión sistemática. En él se pretende, concretamente, fundamentar la dignidad del trabajo humano: y para ello se recurre a la distinción de *Laborem exercens* entre la dimensión subjetiva del trabajo y su dimensión objetiva. La conclusión, como en la encíclica citada, es la prioridad del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo.

Pero conviene destacar también otros contenidos de este apartado, que son consecuencia de ese principio ético de la prioridad del trabajo subjetivo. A diferencia de la mayoría de los documentos sociales de la Iglesia, en los que es frecuente hablar de capital y trabajo como los dos elementos que constituyen la trama de los sistemas socioeconómicos, y sobre los conflictos que surgen entre ellos, aquí se aborda el capital desde la perspectiva del trabajo, o sea, después de esa reflexión sobre éste último [276-280]. Queda así claro y terminante qué es lo prioritario éticamente hablando. Más aún, a continuación se aborda, también en relación con el trabajo, el tema de la propiedad, cuya función, ya se trate de la propiedad privada o de la pública, no es sino «garantizar una economía al servicio del hombre» [283]. Debe recordarse que no hay un tratamiento explícito de la propiedad en el Compendio, si no

es cuando se habla del destino universal de los bienes (que es uno de los cinco grandes principios de toda la Doctrina Social, tal como se desarrollan en el capítulo 4.º [171-184]): esta circunstancia debe ser destacada porque consume la evolución que se advierte en la doctrina sobre la propiedad desde el siglo XIX: de ser pieza clave de todo el orden social (4) a colocarla en una posición de franca subordinación al trabajo.

4. *El derecho al trabajo* [287-300]. La fundamentación se hace desde una doble perspectiva: como camino para la realización de la persona humana («*idóneo para expresar y acrecentar la dignidad humana*» [287]); como forma de acceder a la renta. Aunque esta segunda es la vía clásica a través de la cual se ha llegado históricamente al reconocimiento del derecho al trabajo, el Compendio adopta una visión más equilibrada y más humanista al unir las dos razones para justificar este derecho.

En consonancia con esta importancia del derecho al trabajo se desarrolla luego la función del Estado en la promoción del trabajo, mediante políticas sociales de empleo que apoyen a la iniciativa privada [291]. Esto permite asignar la responsabilidad del empleo, no sólo al Estado, sino a toda la sociedad, de acuerdo con la tendencia general del Compendio de no insistir en las obligaciones del Estado de forma que se reduzca el protagonismo de la sociedad y de la iniciativa privada.

(4) Así lo afirmaba *Rerum novarum* con esta formulación: *Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable. Sentado lo cual, explicaremos donde debe buscarse el remedio que conviene* (n. 11).

El resto de este apartado, que es de los más extensos del capítulo, se consagra a analizar el trabajo de algunos colectivos particulares: la familia (conciliación de la vida familiar y el trabajo), la mujer (se destaca sobre todo el sentido positivo: el genio femenino enriquece al mundo del trabajo), los niños (cuyo trabajo es tan intolerable como necesario muchas veces para completar el presupuesto familiar), los emigrantes (un pasaje demasiado breve, si se tiene en cuenta que es prácticamente todo lo que dice el Compendio sobre un problema hoy tan complejo y acuciante), los trabajadores agrícolas (que todavía tienen una gran importancia social, económica y cultural en muchos países).

5. *Derechos de los trabajadores* [301-304]. Este apartado comienza conectando los derechos vinculados al trabajo con la dignidad humana, para detenerse luego solamente en dos de esos derechos: el derecho a una justa remuneración (que se relaciona con la justa distribución de la renta) y el derecho a la huelga (se reconoce su legitimidad, pero no se aborda la problemática derivada de las huelgas modernas, sobre todo cuando afectan al sector de servicios y perjudican más a los usuarios que a la empresa misma y a sus directivos).
6. *Solidaridad entre los trabajadores* [305-309]. Este apartado está consagrado al sindicalismo y prolonga de algún modo el apartado anterior; puesto que se trata también de un derecho vinculado al trabajo. El derecho se relaciona con la solidaridad, que sirve de fundamento a la función de los sindicatos, con claras referencias al pensamiento de Juan Pablo II en *Laborem exercens*.

No debe pasarse por alto, sin embargo, que no hay mención alguna en este apartado al documento donde Juan Pablo II desarrolló con más riqueza la doctrina de la solidaridad: la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. La omisión es adecuada y nos pone en la pista para comprender los dos sentidos en que se entiende la solidaridad, que quedan perfectamente reflejados en las dos encíclicas citadas. La solidaridad horizontal (con los iguales) es la forma clásica, la que sirvió de estímulo a las clases obreras en sus grandes reivindicaciones históricas: es la que invoca Juan Pablo II en su encíclica sobre el trabajo. La solidaridad vertical es solidaridad con los que son distintos y es la que constituye el eje de la propuesta de la encíclica sobre el desarrollo de los pueblos. Evidentemente en el contexto de este capítulo 6.º del Compendio es la solidaridad horizontal la adecuada.

7. Las «*res novae*» del mundo del trabajo [310-322]. La expresión «*res novae*», que se repetirá en el capítulo siguiente, es una clara referencia al título con que se conoce la primera encíclica social (*Rerum novarum*): si entonces se quería partir de las «novedades» que caracterizaban a aquel momento, ahora, después de sistematizar toda la doctrina que se ha ido elaborando en el pasado reciente, se desea apuntar aquellas otras «novedades» propias de nuestro tiempo. Estas «*res novae*» son, precisamente, el reto principal de la Doctrina Social de la Iglesia, el estímulo que le invita siempre a reflexionar y a buscar respuestas teóricas y prácticas.

Estas «*res novae*» relativas al mundo del trabajo se abordan desde la perspectiva de la globalización. No se entra en un análisis de este fenómeno en sí (qué es la globalización,

cuáles son sus causas, etc.), sino que se enumeran sólo los cambios determinantes que han producido sobre el trabajo. Es una enumeración muy precisa, que conviene reproducir en sus líneas generales:

- Deslocalización de empresas (aunque no se usa esa palabra) y separación del lugar de producción, del mercado final y de los centros de decisión [310].
- Fragmentación física del ciclo productivo para una mayor eficiencia [311].
- Flexibilización del mercado de trabajo y de la organización y gestión de los procesos productivos [312].
- Paso de una economía industrial a otra centrada en los servicios y en la innovación tecnológica [313], lo que supone la desaparición de algunas profesiones y la aparición de otras nuevas.
- Paso del trabajo dependiente a tiempo indeterminado, como puesto fijo y estable, a una gran diversidad de formas marcadas por la inseguridad y la precariedad [314].
- Descentralización productiva: las grandes empresas se valen de otras más pequeñas, lo que puede ser ocasión para una humanización del trabajo [315].
- Expansión de la economía informal en los países en desarrollo con condiciones de trabajo muy inhumanas [316].

A esta parte más descriptiva sigue otra de reflexión ética, muy en sintonía con el análisis anterior. Ante todo, se afirma que estas tendencias vinculadas a la globalización no son deterministas, sino que es el hombre quien está detrás: el orien-

tarlas ha de ser una expresión más de la creatividad del trabajo humano [317-318]; se añade luego que todas las respuestas deben respetar las exigencias permanentes del trabajo humano, los derechos inalienables [319]; se insiste, por último, en la solidaridad como clave de todas las respuestas que se puedan dar, ya que la solidaridad es expresión de la universalidad (ahora sí estamos hablando de solidaridad vertical) [321-322].

B) Aspectos que destacar

El recorrido que hemos realizado merece ahora algunas consideraciones de conjunto para valorar lo que más destacaría en este capítulo. Me permito señalar, en este sentido, hasta cuatro puntos, que sintetizan algunas cosas de algún modo ya indicadas en el apartado anterior:

- a) El *influjo de Juan Pablo II* es muy marcado, sobre todo a través de la encíclica sobre el trabajo. Cabría decir que todo este capítulo del Compendio está concebido y estructurado teniendo como fondo ese primer documento social de Juan Pablo II.

Este influjo se concreta, en primer lugar, en el hecho mismo de desglosar el trabajo del tratamiento general de la economía, de acuerdo con la afirmación inicial de *Laborem exercens*, de que se ha escogido este tema del trabajo porque «*el trabajo humano es una clave, quizás la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre*» (n. 3). Y está en sintonía también con el enfoque antropológico de todo el pensamiento de Juan Pablo II, para quien es desde una adecuada concep-

ción del hombre desde donde deben abordarse todas las cuestiones morales.

En la forma de tratar el trabajo también se percibe la herencia de Juan Pablo II. Al menos en dos puntos concretos. El primero es muy evidente: el tomar como punto de partida la distinción entre dimensión subjetiva y objetiva del trabajo para basar ahí toda la reflexión ética. El segundo está presente de una forma más difusa, pero no pasa inadvertido a quien conoce los documentos de Juan Pablo II: es ese bascular entre un discurso más filosófico (que desemboca en una ética racional y natural) y otro más explícitamente teológico: basta, para convencerse, comparar lo que se dice cuando se quiere fundamentar la dignidad y los derechos del trabajo con las reflexiones bíblicas que se ofrecen al comienzo del capítulo.

Por último se nota también la huella de Juan Pablo II en casi todos los temas más particulares: el trabajo de la mujer y el de los inmigrantes, el trabajo agrícola, los sindicatos, son todos asuntos a los que se pasaba revista en el capítulo 4.º de *Laborem exercens*.

- b) El *sentido positivo del trabajo* es el enfoque dominante en todo el capítulo. El trabajo es, ante todo, un bien para el hombre, que lo humaniza porque lo hace colaborar con la obra de Dios. Pero esto no es óbice para que se deje constancia también de esa otra dimensión negativa del trabajo (la penosidad, el dolor), que tanto pesan en la experiencia de mucha gente (quizás la mayoría) y que tampoco deben verse, desde la óptica cristiana, como pura negatividad. Dios creador, la persona de Jesús y la obra salvífica de Cristo nos dan los elementos para una visión cristiana del

trabajo, tanto en lo que tiene de positivo y humanizador como en lo que hay de negativo en él, una visión que no hay que desvincular de la visión humana del mismo.

- c) Es de destacar también *el tratamiento que se da a la propiedad en relación con el trabajo*. Para comprender la importancia de este punto es preciso tener como trasfondo cuál ha sido el tratamiento conjunto de estos dos puntos a lo largo de toda la tradición moderna de la Doctrina Social de la Iglesia. Porque ha sido un tratamiento verdaderamente conjunto, en la medida en que constituyen los dos factores clave de la organización económica moderna desde el capitalismo. Capital y trabajo representan los protagonistas esenciales de la economía moderna, pero son al mismo tiempo los actores de un prolongado enfrentamiento. Los movimientos socialistas del siglo XIX vieron en el régimen de propiedad privada la raíz de todos los problemas que traía el capitalismo a las sociedades industrializadas de aquel tiempo: por eso hicieron de la abolición de la propiedad privada su principal bandera. Por otra parte, la Doctrina Social de la Iglesia nace desde la preocupación por la situación de miseria a que se ven condenadas las clases obreras industriales, y sin embargo huye de la solución socialista de acabar con la propiedad privada.

La pregunta que deriva de toda esta panorámica es: ¿cómo establecer unas adecuadas relaciones entre capital y trabajo? Pero la respuesta que dan los primeros documentos sociales opta por asegurar, ante todo, el respeto a la propiedad privada para proponer luego medidas que mejoren la condición de

los trabajadores. Parece que hay una subordinación del trabajo a la propiedad (privada) que puede resolverse en la formulación: asegurado el respeto a la propiedad, pasemos ahora a ver cómo mejoramos la situación del trabajo.

El enfoque del Compendio, en línea con *Laborem exercens*, es el inverso: lo primero es el trabajo, porque detrás de él siempre hay una persona humana; garantizado el respeto a ésta, veamos cómo organizamos el régimen de propiedad y el ejercicio del derecho de propiedad. Pero entre aquellos comienzos del siglo XIX (tan marcados por la polémica con unos movimientos socialistas y marxistas muy radicalizados) y la encíclica sobre el trabajo de Juan Pablo II el corte no ha sido brusco. Más bien hay que hablar de una evolución lenta, a través de la cual el trabajo ha ido adquiriendo importancia frente a la propiedad. Un paso muy significativo lo tenemos ya en Juan XXIII, el cual, en su encíclica social (*Mater et magistra*) coloca ya en primer término el trabajo y luego la propiedad, subrayando la subordinación de ésta a aquél. Al mismo tiempo se van introduciendo matizaciones importantes en la forma de entender la propiedad, que pueden sintetizarse en la idea de que ésta es una institución que encuentra su razón de ser en la realización del principio del destino universal de los bienes de la tierra.

En el Compendio este enfoque está muy acentuado. Entre los cinco grandes principios que sirven de coordenadas a toda la Doctrina Social, el tercero es el destino universal de los bienes: y es en ese marco donde se trata la propiedad [171-181]. Al trabajo ya hemos visto el relieve que se le concede, con este capítulo totalmente dedicado a él. Y todavía en él hay una referencia a la propiedad, para recordar que su tratamiento ético hay que hacerlo desde el trabajo [282-283].

- d) También merece destacarse el último apartado con los *datos sobre la realidad actual*. Ya me he detenido suficientemente en exponer su contenido porque refleja la problemática en que hoy se debate el trabajo, cuando percibimos con inquietud que los derechos reconocidos (y conquistados en duras y pacientes luchas) al trabajo encuentran dificultades objetivas para poder seguir siendo respetados.

Pero estamos ante una temática para el que la Doctrina Social de la Iglesia no tiene todavía respuestas elaboradas. Nótese que hasta en las notas se advierte: no son grandes documentos lo que se citan, sino intervenciones más puntuales (discursos...). Todo ello indica que estamos ante nuevos desafíos para los que los cristianos tenemos que buscar las respuestas adecuadas.

II. EL CAPÍTULO 7 (LA VIDA ECONÓMICA)

Entramos ahora en el siguiente capítulo, consagrado a la vida económica. Sobre esta temática hay que proyectar ahora todo lo que ya quedó dicho sobre el trabajo: esa era la razón de colocar por delante su tratamiento. Por lo demás, seguiré un método en todo semejante, que nos permita leer el texto y descubrir en él los aspectos más relevantes y enriquecedores.

A) La estructura

Si el capítulo anterior constaba de 7 apartados (con 68 números), el presente es un poco más breve (5 apartados con

54 números): la parte (lo que fue en otro tiempo parte del tratamiento de la vida económica) ha terminado siendo mayor que el todo. Después comprobaremos que la estructura en ambos muy semejante.

1. *Aspectos bíblicos* [323-329]. Todo este apartado puede sintetizarse en la doctrina bíblica y patrística sobre riqueza y pobreza. Por tanto, igual que ocurría en el capítulo anterior, hubiera sido preferible poner otro epígrafe que incluyera también la época de los Padres.

De acuerdo con el enfoque de la Biblia, de los bienes materiales se habla más bien en sentido positivo, como dones de Dios a la humanidad. Esa doctrina es la que recoge también Jesús. Pero no se puede ignorar el hecho de la pobreza y de los pobres, sobre todo cuando son consecuencia del mal uso que hacen los demás de sus bienes. Si el poder disfrutar de bienes materiales induce a sentirse agradecidos ante Dios, obliga también a ser solidarios con los que no disponen de ellos: y aquí es donde se recurre a los testimonios de los Padres, tan ricos y audaces [329].

En resumen, queda claro que el sentido último de la economía en clave bíblica no es sino al servicio del hombre y de la sociedad [327].

2. *Moral y economía* [330-335]. Se reafirma aquí lo que en el apartado anterior se decía en clave bíblico-teológica: que la economía está al servicio del desarrollo integral y solidario. Por tanto, moral y economía son dos ámbitos intrínsecamente ligados, que no cabe separar para considerar que la economía es una ciencia neutra que ofrece una visión objetiva de la realidad. La dimensión moral es inherente a toda actividad econó-

mica. Pero hay que explicitarla para darle la orientación adecuada.

Esta dimensión moral de la economía tiene una doble manifestación. Ante todo, porque la actividad económica es actividad de un sujeto libre: hablar de economía es hablar de libertad, de libre iniciativa; por eso el Compendio destaca ya aquí el valor de una economía de mercado o de una economía libre (5). Pero además por el *fin*: la actividad económica debe estar orientada al desarrollo integral y solidario. Esta expresión, que recuerda el título de la Introducción del Compendio («Humanismo integral y solidario»), muestra que estos dos adjetivos son una buena clave para entender la propuesta de fondo del Compendio (6).

3. *Iniciativa privada y empresa* [336-345]. De acuerdo con el planteamiento que acabamos de ver, la presentación más sistemática de la actividad económica se inicia con lo que hay en ella de libertad: por eso se habla ahora de iniciativa privada y del cauce fundamental por la que ésta actúa, que es la empresa. La organización general de la economía se deja para el apartado siguiente: se procede, por consiguiente, desde lo más particular a lo más general.

(5) Se cita a este respecto el pasaje tantas veces comentado de *Centesimus annus* (n. 42) hablando del capitalismo y considerándolo un sistema éticamente aceptable si se le identifica con la economía de mercado. Es una de las dos únicas menciones explícitas que hay en todo el Compendio del capitalismo. Volveremos sobre ello.

(6) No se cita, sin embargo, la procedencia de esta expresión («desarrollo integral y solidario»), que es el concepto clave del capítulo de *Gaudium et spes* sobre la vida económica (n. 64) y sirvió luego para estructurar las dos partes de *Populorum progressio*.

La empresa se presenta desde una doble perspectiva: en cuanto que es una «sociedad de personas», antes que una «sociedad de capitales»; pero además, a partir de los fines que la justifican o la función que le asigna en la sociedad, que es el servicio al bien común mediante la producción de bienes y servicios útiles [338]. Naturalmente esta naturaleza de la empresa (definida desde sus componentes y desde sus fines) debe conjugarse con lo que es el móvil esencial de la actividad económica, que es la búsqueda del beneficio económico.

Se huye, por tanto, de una contraposición excluyente entre ambos aspectos que llevara a un ingenuo rechazo del lucro económico. Pero se deja claro que el lucro no es el fin último, sino la consecuencia de una actuación acorde con los fines productivos [339-340]. En este contexto se hace una condena de la usura, que quizás hubiera estado mejor situada al hablar de las actividades financieras. Falta en cambio, en mi opinión, mayor atención a la función que tiene la empresa en cuanto a la distribución de la renta que se genera en los procesos productivos.

Los últimos párrafos de este apartado se dedican a la persona del empresario o directivo empresarial, para subrayar sus importantes responsabilidades en la empresa.

4. *Instituciones económicas al servicio del hombre* [346-360]. Es la continuación lógica del apartado anterior: después de hablar de la empresa se aborda el marco general de organización de la economía. Pero aquí no nos encontramos con el enfoque clásico del tema —el de los sistemas económicos, capitalismo y socialismo en sus diversas formas—: se prefiere partir directamente de los ingredientes de los sistemas, el bino-

mio mercado/Estado y el equilibrio entre ambos. Reconociendo la utilidad del mercado en aras de la eficiencia económica, se insiste en la necesidad de someter su funcionamiento a criterios morales «*que circunscriban adecuadamente el espacio de su autonomía*» [349]. La función del Estado, por su parte, debe atenerse a los principios de subsidiariedad y de solidaridad de una forma equilibrada [351]. Lo esencial es alcanzar un justo equilibrio entre mercado y Estado, que es como decir armonía entre iniciativa privada y pública [354].

El tratamiento de la función económica del Estado es la ocasión para abordar la cuestión fiscal, con un tratamiento demasiado breve [355] para la trascendencia que tiene esta cuestión en el Estado social, los problemas que suscita y los debates que provoca.

Como un complemento de esta visión de iniciativa privada y acción pública se incluye un apartado sobre los cuerpos intermedios, que en realidad de lo que trata es de las asociaciones sin fines de lucro [356-357]. El epígrafe es, por consiguiente, equívoco. Pero la idea es importante y responde a la tendencia actual de considerar que el binomio mercado/Estado es cada vez más insuficiente para garantizar el bien común incluso en el terreno económico: por eso ese tercer elemento (o tercer sector, el de las organizaciones que surgen espontáneamente de la sociedad civil sin fines lucrativos) va ganando un peso específico considerable como complemento de los actores tradicionales.

Todavía antes de concluir este apartado se aborda, bajo el epígrafe de «Ahorro y consumo», una cuestión que afecta más a los criterios de los ciudadanos a la hora de disponer de sus

recursos, sobre todo cuando «*disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo*» [358], es decir, cuando no necesitan consumir todos sus recursos para satisfacer las necesidades. No sólo se invocan las exigencias morales de justicia y de solidaridad [359], sino que se hace una reflexión muy acertada sobre el «consumismo» y los estilos de vida que nacen de él [360].

5. Las «*res novae*» en economía [361-376]. De modo semejante a lo que ocurría en el capítulo anterior, también ahora se concluye con una referencia a aquellas tendencias actuales que exigen una atención especial por su novedad. Es el apartado más extenso de todo el capítulo. En él es de nuevo la globalización la que sirve de marco de todas las reflexiones, aunque al final se incluya el tema del desarrollo, como veremos.

De la globalización, que se enfoca como un fenómeno económico, se ofrece una definición muy precisa: «*proceso creciente de integración de las economías nacionales, en el plano del comercio de bienes y servicios y de las transacciones financieras, en el que un número cada vez mayor de operadores asume un horizonte global para las decisiones que deben realizar en función de las oportunidades de crecimiento y beneficio*» [361]. Si la globalización supone oportunidades y riesgos («*alimenta nuevas esperanzas, pero origina también grandes interrogantes*» [362]), cada vez está exigiendo más la puesta a punto de una autoridad mundial que actúe como instancia de control en ese mercado cada vez más integrado a escala planetaria y que vele por los derechos humanos (7).

(7) Esta es una propuesta que ya se encuentra en algunos especialistas eclesiásticos en Derecho Internacional del siglo XIX, que fue ampliamente desarrollada por Juan XXIII (*Pacem in terris* 131-141) y solicitada también por Pablo VI (*Populorum progressio* 78) —sin que ninguno de estos

Dos cuestiones de gran relevancia en relación con la globalización son el comercio mundial [364] y las finanzas internacionales [368-369]. Si el primero es clásico en toda la economía moderna, el segundo ha conocido un espectacular desarrollo en estas últimas décadas. Para abordar éste último se recurre a la distinción entre economía financiera y economía real y se invoca, como principio ético, la necesaria subordinación de la primera a la segunda [369].

Lo que más sorprende en este apartado es que haya sido el enclave elegido para tocar un tema de tanta relevancia desde mitad del siglo XX cual es el *desarrollo de los pueblos*. Es cierto que la globalización le aporta nueva luz, pero el problema tiene una larga historia y ha sido también central en la elaboración de la Doctrina Social de la Iglesia desde la época de Juan XXIII. El criterio de un desarrollo integral y solidario, al que ya nos referimos a propósito del capítulo sobre el trabajo, aparece también en éste [373]. Pero el tema no es tratado aquí con la detención que merecería: en todo caso, para completarlo hay que leer el apartado 4.º («La cooperación internacional para el desarrollo») del capítulo sobre «La comunidad internacional» [446-450].

B) Aspectos que destacar

Recogemos, tras la lectura del capítulo, algunas conclusiones, para poner de relieve las cosas más destacables y también algunas limitaciones.

textos se cite en el Compendio. En el momento presente este tema es planteado con urgencia desde las instancias más diversas, comenzando por los mismos dirigentes de la ONU.

- a) Es de interés el *tratamiento sistemático de toda la actividad económica* que se realiza en los apartados 3 y 4. El punto de partida es antropológico (la persona humana y su libertad). Luego se presenta el ámbito donde esta libertad se ejerce en su dimensión económica: la empresa. Por último, se contempla la economía como sistema general y la articulación de la iniciativa privada y la acción pública, es decir, del mercado y el Estado. La referencia a las organizaciones no lucrativas como agentes económicos introduce un dato que el análisis socioeconómico actual valora de modo creciente. Y la referencia al comportamiento del ciudadano como consumidor/ahorrador completa el cuadro subrayando la importancia de la demanda ciudadana como elemento de orientación y de control de toda la actividad productiva: un tema no siempre suficientemente tenido en cuenta en el análisis ético, que suele descargar casi toda la responsabilidad en el sector productivo y reducir al consumidor a víctima u objeto de manipulación en manos de los productores.
- b) Llama poderosamente la atención la ausencia total de referencia a los sistemas socioeconómicos. Ni en este lugar, que parecería el más adecuado, ni casi en ningún otro de todo el Compendio (8). Si el Compendio

(8) Es reveladora la consulta al amplísimo Índice analítico. Palabras como «socialismo», «comunismo», «colectivismo», «marxismo» o «liberalismo» ni siquiera aparecen. En cuanto a «capitalismo» hay dos citas. En la primera de ellas [267] se ofrece, a propósito de la época de la *Rerum novarum*, una definición de lo que es la «cuestión obrera»: *«el problema de la explotación de los trabajadores, producto de la nueva organización industrial del trabajo de matriz capitalista y el problema, no menos grave, de la instrumentación ideológica, socialista y comunista, de las justas reivindicaciones del mun-*

pretende «presentar, de manera completa y sistemática, la enseñanza social, que es fruto de la sabia reflexión magisterial y expresión del constante compromiso de la Iglesia...» [8], no entiendo cómo en esta sistematización se haya ignorado una cuestión sin duda determinante en toda la Doctrina Social de la Iglesia. No olvidemos que esta se fue elaborando precisamente en confrontación con los dos grandes sistemas socioeconómicos y con las dos ideologías que les dieron legitimidad (el liberalismo y el marxismo). Ni siquiera en el recorrido que se hace por los documentos desde *Re-rum novarum* hasta *Centesimus annus* [87-103] hay alusiones a los sistemas económicos o a las ideologías.

Podría argumentarse en favor de la opción del Compendio que después de la caída del muro de Berlín esa cuestión ha perdido gran parte de su actualidad. Y es cierto que la confrontación entre los dos sistemas económicos carece hoy del interés que tuvo en otro tiempo. Pero el capitalismo sigue siendo un tema abierto, y el debate sobre sus formas y sobre las ideologías que las apoyan sigue siendo una cuestión de gran interés. Incluso el marxismo, que ha sufrido un duro golpe con el fracaso del colectivismo, no puede identificarse precipitadamente con éste: la ideología marxista y sus ramificaciones no han desaparecido de nuestro mundo.

do del trabajo». Curiosamente ha pasado al Índice la referencia al capitalismo, pero no las relativas al socialismo y comunismo; en todo caso es un texto que menciona al capitalismo de pasada sin entrar en un análisis detenido del mismo. La otra cita, a la que nos hemos referido más arriba, reproduce un pasaje muy conocido de *Centesimus annus* [335]: tampoco da paso a un estudio a fondo del sistema, sino que pretende sólo subrayar cómo toda economía tiene que estar subordinada a criterios morales.

- c) Es importante y rico el tratamiento de la *globalización*, clave para todo el apartado 5 (sobre las «res novae») y está muy en sintonía con el apartado 7 del capítulo anterior (también sobre las «res novae»). Sobre este tema todavía nos falta una doctrina más elaborada, precisamente por su novedad. Lo que se dice, que está bastante desarrollado, se basa en gran parte en documentos más coyunturales de Juan Pablo II (discursos, sobre todo). Pero el tratamiento es muy completo: partiendo de la dimensión económica de la globalización, que es la que más se analiza, se aborda también la dimensión política (necesidad de un nuevo sistema mundial de gobierno); está más descuidada la dimensión cultural, que tanto tiene que ver con las migraciones y las relaciones entre culturas. En todo caso, es un tema abierto a la reflexión, donde la Doctrina Social de la Iglesia tiene un campo de enorme interés para seguir profundizando.
- d) Como en el caso ya apuntado de las ideologías y los sistemas económicos, también sorprende la *escasa atención que se presta al tema del desarrollo*, que no queda paliada por el apartado sobre cooperación internacional del capítulo 9. También aquí conviene recordar que *Gaudium et spes* encontró en el concepto de desarrollo (un desarrollo que había de ser integral y solidario, es decir, de toda la persona humana y de todos los pueblos) la clave ética de toda su doctrina sobre la economía (9). La situación actual del mundo

(9) En este sentido es muy significativo que dividiera el capítulo 4.º de la segunda parte en dos secciones. La primera la consagraba a «El desarrollo económico» —un tema inédito respecto a todos los documentos pre-

no permite considerar como cosas del pasado los grandes debates sobre el desarrollo y sus diferentes enfoques y modelos.

III. CONSIDERACIÓN CONJUNTA DE AMBOS CAPÍTULOS

Terminado el análisis de los dos capítulos, es aconsejable ahora llegar a algunas conclusiones derivadas de la comparación entre ambos.

A) El influjo de Juan Pablo II

Estos dos capítulos, al igual que todo el Compendio, tiene un influjo muy notable, cabría decir que excesivo, de Juan Pablo II.

Que es muy notable lo confirma el recuento cuantitativo de las notas:

- En el capítulo 6 hay 135 citas a pie de página. De ellas 80 (el 59%) son de Juan Pablo II (y 42 de «*Laborem exercens*»).
- En el capítulo 7 el número de notas a pie de página es más reducido: son 104. Pero el porcentaje de las que proceden de Juan Pablo II es aún mayor: un total de 67 (el 64%), y de ellas 39 son de «*Centesimus annus*».

cedentes—, mientras que se dejaba para la sección segunda todos los otros temas, que habían ocupado el centro en aquéllos: fundamentalmente, el trabajo y la propiedad.

En favor de esta influencia tan marcada de Juan Pablo II está el hecho indiscutible de que su aportación al desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia ha sido tan rica como decisiva. No se olvide que su pontificado comienza en un momento en que dicha doctrina estaba siendo cuestionada desde muchas instancias. Frente a estos cuestionamientos, Juan Pablo II ha contribuido sin duda a clarificar el status de la Doctrina Social, y no sólo el desarrollo de sus contenidos.

Al decir que dicho influjo es excesivo, sólo queremos expresar nuestro temor a que aportaciones relevantes anteriores a él —sobre todo de Pablo VI— puedan quedar más en la penumbra.

B) El tratamiento bíblico de los temas

Estos dos capítulos, lo mismo que todos los demás de la segunda parte, comienzan con un apartado que lleva por título «Aspectos bíblicos». A pesar del enfoque general de todo el Compendio, que pone el comienzo de la Doctrina Social de la Iglesia a la etapa moderna (en el siglo XIX y, más concretamente, en León XIII), no se excluye la luz que puede encontrarse en la rica tradición doctrinal que se remonta a los orígenes mismos de la Iglesia. El pasaje que sigue confirma lo que estamos diciendo:

La locución «doctrina social» se remonta a Pío XI y designa el «corpus» doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica «Rerum novarum» de León XIII se ha desarrollado en la Iglesia (...). La encíclica «Rerum novarum» da inicio a un nuevo camino: injertándose en una tradición plurisecular, marca un nuevo inicio y un desarrollo sustancial de la enseñanza en el campo social.

En su continua atención por el hombre en la sociedad, la Iglesia ha acumulado así un rico patrimonio doctrinal. Éste tiene sus raíces en la Sagrada Escritura, especialmente en el Evangelio y en los escritos apostólicos, y ha tomado forma y cuerpo a partir de los Padres de la Iglesia y de los grandes Doctores del Medioevo, constituyendo una doctrina en la cual, aun sin intervenciones explícitas y directas a nivel magisterial, la Iglesia se ha ido reconociendo progresivamente [87].

En los capítulos 6 y 7 se sigue este criterio, de forma que, en el mencionado apartado de «Aspectos bíblicos» se incluyen, no sólo elementos tomados de la Biblia, sino también otros procedentes de la doctrina de los Santos Padres. Naturalmente eso no es lo que se espera a partir del epígrafe ¿hubiera sido preferible titularlos «La tradición de la Iglesia», o algo parecido?), pero no es incorrecto proceder así, de acuerdo con el enfoque expresado en el texto que acabamos de transcribir:

Comparando este apartado en los dos capítulos que estamos estudiando, cabría decir que el correspondiente al trabajo es, no sólo más extenso, sino también más rico que el relativo a la economía. Sobre el trabajo humano la aportación de la tradición anterior de la Iglesia (bíblica y patrística) ofrece un contenido más completo. En el caso de la economía es más fragmentario, ya que se refiere sólo a la doctrina sobre la propiedad: pero hay que reconocer que esta doctrina alcanza una enorme profundidad en los Padres de la Iglesia, desde donde ha sido posible corregir los enfoques que la misma Doctrina Social adoptó en los primeros documentos (sobre todo en el siglo XIX y comienzos del XX).

C) Cambio significativo en el tratamiento de los temas económicos

No nos referimos tanto al contenido de los temas (lo que se dice sobre la propiedad, sobre el sindicalismo o sobre el capitalismo, por poner algunos ejemplos), cuanto a la forma de estructurarlos. Pero no estamos sólo ante una cuestión de sistematización: porque en la sistematización misma va implícita una valoración ética. La ordenación de los temas obedece, no sólo a criterios didácticos, sino opciones éticas.

Para convencerse del alcance de estos cambios en la estructura basta comparar los documentos tradicionales en que estos temas han sido tratados (las grandes encíclicas, sino también la *Gaudium et spes*) con los dos capítulos que estamos comentando.

No olvidemos que la Doctrina Social de la Iglesia nació como respuesta a la cuestión social (miseria en que se debate la clase obrera como consecuencia de la industrialización); y luego se ha ido elaborando en confrontación con los grandes sistemas socioeconómicos (capitalismo y colectivismo) y las ideologías que han inspirado a éstos (liberalismo y marxismo). De ahí resulta que dos temas casi siempre aludidos por la Doctrina Social son la propiedad y el trabajo, en sí mismos y en las relaciones entre ellos; y ello, además, en referencia más o menos explícita a capitalismo/liberalismo y socialismo/marxismo.

Como ejemplo de este tratamiento de propiedad y trabajo valgan las siguientes referencias comparativas:

	<i>Rerum novarum</i>	<i>Quadragesimo anno</i>	<i>Mater et magistra</i>	<i>Gaudium et spes</i>
Propiedad	nn. 2-11; 16-17	nn. 44-52	nn. 104-121	nn. 69-71
Trabajo	nn. 29-32	nn. 59-75	nn. 68-103	nn. 67-68

Sólo con contemplar el cuadro observamos en él que el orden de tratamiento de las dos cuestiones se ha invertido a partir de *Mater et magistra*. Esto ya es significativo: parece indicar que, si en el tiempo de *Rerum novarum* (final del siglo XIX), la acritud del debate sobre la propiedad privada con el socialismo invitaba a comenzar por ahí, más tarde se va imponiendo la idea de que, en el orden ético, lo que debe ocupar el primer plano es el trabajo, y lo que se diga sobre él debe anteponerse (lógica y éticamente) a lo que se diga de la propiedad.

Esta evolución es la que se consuma en el Compendio, hasta el punto de eludir un tratamiento en paridad de los dos temas clásicos, propiedad y trabajo, y consagrar un capítulo entero (el 6.º) al trabajo relegando los restantes aspectos de la vida económica al capítulo siguiente (el 7.º). Es más, en este séptimo capítulo no se comienza con la propiedad, porque este tema ha sido trasladado a otro contexto, el del destino universal de los bienes de la tierra. De ello se recogen algunos elementos en el citado capítulo 7, pero lo más sustancial había quedado ya dicho cuando se enumeraron los cinco grandes principios de toda la Doctrina Social (en el capítulo 4, que corresponde a la primera parte del Compendio).

El capítulo 7, por lo demás, elude el tratamiento de los sistemas económicos y de las ideologías que los inspiran, como ya quedó dicho, y se estructura siguiendo el esquema lógico de la actividad económica, como también explicamos ya, y

prescindiendo de las formas concretas como se organice esta actividad.

Podemos resumir lo dicho en un pequeño cuadro esquemático:

Antes del Compendio	En el Compendio
Propiedad vs. trabajo	El hombre como sujeto del trabajo
Sistemas económicos	La organización de la economía

D) Una palabra sobre el método seguido

Esta estructura permite descubrir también cuál es el método empleado en estos dos capítulos para el tratamiento de la economía, en todo coherente con el del Compendio en su conjunto.

Claramente no estamos ante un método inductivo, del estilo del clásico «ver/juzgar/actuar». El punto de partida son los principios: la doctrina bíblica y una consideración, tanto del trabajo como de la actividad económica, más bien teórica. Esta base teórica tiene una fuerte componente antropológica, de innegable inspiración en el pensamiento de Juan Pablo II: la dimensión subjetiva y objetiva del trabajo y la actividad económica como expresión de la libertad humana.

Si se nos pide precisar más todavía, añadiríamos que lo antropológico es más determinante que lo bíblico, el dato filosófico más que el teológico. Pero esto no significa que haya oposición entre ambos aspectos, sino más bien complementariedad.

El método empleado en estos dos capítulos no difiere sustancialmente del que utiliza el Compendio en su enfoque general, tal como queda reflejado en la primera parte. Pero en el

conjunto de la obra el enfoque es más inequívocamente teológico: el plan de Dios, su realización en Cristo, la forma como eso afecta a la concepción cristiana de la persona, el lugar que corresponde a la Iglesia (capítulos 1 a 4, sucesivamente).

Este método más deductivo y más teológico no ha sido siempre el empleado por la Doctrina Social de la Iglesia en las diferentes encíclicas. No lo ha sido, por ejemplo, en la encíclica de Juan Pablo II sobre el desarrollo, donde se sigue un método más inductivo que responde bastante precisamente al «ver/juzgar/actuar». Incluso los documentos de la primera época, a pesar de su fuerte carga de reflexión ético-racional, están muy condicionados por los problemas de la época a los que pretenden dar respuesta: puede aquí servir como un nuevo ejemplo la encíclica *Rerum novarum*, por el relieve que adquiere en ella tanto la situación de la clase obrera como las propuestas de los movimientos socialistas.

De todos modos —y volviendo a nuestros dos capítulos del Compendio— seríamos injustos si ignoráramos el espacio que conceden a la realidad actual, en el apartado final de cada uno que llevan por título respectivamente «Las *res novae* del mundo del trabajo» y «Las *res novae* en economía». Más aún, no hay apartados parecidos en los otros capítulos de la segunda parte. El contenido de estas páginas finales de ambos capítulos revela un análisis muy atento de los enormes cambios a que está sometido el mundo del trabajo hoy y del alcance de la globalización. Pero éste no es el punto de partida, sino más bien una invitación a avanzar desde los cimientos puestos por el Compendio. Es como la confirmación de que el Compendio no aspira a ser un punto final, sino un estímulo para una ulterior reflexión y para nuevos compromisos con la realidad siempre cambiante.

CATEQUESIS, ESPIRITUALIDAD Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

SEBASTIÀ TALTAVULL ANGLADA

Director del Secretariado de la Comisión de Pastoral de la CEE

INTRODUCCIÓN

Creo sinceramente que esta reflexión sobre **«Catequesis, espiritualidad y doctrina social»** adquiere plena justificación y vigencia cuando la hacemos en el marco de la vida pastoral de la Iglesia, en el corazón de nuestras comunidades cristianas. Hace poco más de un año lo viví en mi diócesis de Menorca, cuando en la sesión del Consejo del Presbiterio y del Consejo de Pastoral el Obispo nos propuso trabajar entre todos el objetivo pastoral para el bienio 2005-2007. Ya se había publicado el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, pero aún no conocíamos la encíclica *Deus caritas est*, ya que **Benedicto XVI** llevaba sólo unos meses de pontificado.

El *objetivo pastoral* de la diócesis quedó formulado de esta manera: *«Fomentar, según la Doctrina Social de la Iglesia, la formación y la participación activa en los ámbitos de la acción social, del mundo de la cultura y de la política»*. A este objetivo le precedía el primero, con el que constituía una unidad: *«Promover entre todos una vivencia, celebración y transmisión de la fe con gozo y convicción»*. Estos objetivos generales se concreta-

rían luego en acciones pastorales dentro de los diversos sectores y organismos diocesanos, arciprestales y parroquiales.

Por lo que se refiere a la *catequesis*, ya desde el primer momento, el Secretariado de Catequesis organizó la **Jornada diocesana de catequistas** incluyendo un cursillo con este objetivo: *profundizar en la implicación de los catequistas y de la catequesis en los campos de la acción social, del mundo de la cultura y de la política y según los diferentes niveles del proceso de crecimiento cristiano*. Estábamos de acuerdo en que el acto catequético tiene que orientarse hacia la transformación interior de la persona y de las estructuras humanas (sociales, culturales, económicas y políticas) en las que vive y hacerlo siempre según Jesús y el Evangelio. Y con ello, su concreción en el tiempo, fijándonos en la primera comunidad cristiana, en los santos Padres y en el pensamiento y actuación social de la Iglesia hasta nuestros días.

Sabemos que la catequesis sólo podrá hacerlo realidad si cuenta con *catequistas sensibles a la cuestión social y formados para actuar en ella como cristianos*. Esta sensibilidad y formación, junto con una **espiritualidad de comunión** unida a la **caridad pastoral**, hará que la **doctrina social** esté presente no sólo con temas puntuales, sino como cuestión *transversal*: se **trata de introducir en la catequesis el mismo «tono preferencial» que Jesús pone en todas sus intervenciones públicas y en el trato directo con las personas**.

Junto a esta opción catequética que integra la sensibilidad y los contenidos de la doctrina social, era necesario, en la línea del mismo objetivo pastoral, **proponer un itinerario espiritual** que fuera como el latir del corazón, a fin de poner rit-

mo y oxígeno al trabajo por emprender. Desde el primer momento se están organizando unos *retiros espirituales* en los que los sacerdotes, los primeros, dedicamos aproximadamente una vez al mes un día a la oración (con la *Lectio divina* preparada y orada personalmente, y compartida en grupo) a partir de los contenidos del Compendio de Doctrina Social. También se han organizado unas **sesiones de formación** para sacerdotes a nivel diocesano y para seglares a nivel arciprestal. Todo ello está ayudando a crear una *mentalidad* y un *estilo* que vela por una acción unificada al servicio de los agentes de pastoral y de los mismos miembros de la comunidad cristiana. He hecho esta referencia concreta al objetivo pastoral de nuestra diócesis para partir de una experiencia pastoral concreta por su relación con la *doctrina social de la Iglesia*, con la *catequesis* y la *espiritualidad*. De esta forma, la misma experiencia pastoral nos aporta contenidos, nuevos elementos de reflexión y la confianza de que es posible su puesta en práctica.

Y, concretándonos ya en la aportación a este **XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia**, la incidencia providencial de la encíclica *Deus caritas est*, de Benedicto XVI, ha hecho que el camino iniciado haya encontrado un acompañante de calidad que no sólo ha abierto horizontes nuevos y atractivos, sino que nos ha regalado aquella completa fundamentación que pone **«El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy»**, tal y como reza el lema propuesta de este *XV Curso de Formación*. El documento papal estará presente a lo largo de esta aportación, como muchos otros del Magisterio de la Iglesia.

Estas son las premisas a partir de las cuales paso a profundizar en algunas de las cuestiones que quieren ser una propuesta orientativa que favorezca la unidad entre **vida interior**

y **acción pastoral** en favor de un crecimiento humano y cristiano integral, vivido siempre bajo el signo de la solidaridad, el respeto y el amor. Permittedme que aplique a este trabajo aquellas palabras que el teólogo **Karl Rahner** dijo refiriéndose al Concilio Vaticano II: «*El Concilio de poco nos serviría si no nos llevara a la fe, a la esperanza y a la caridad*».

Es cierto que los responsables de las comunidades —en concreto los sacerdotes con misión pastoral— tenemos una gran responsabilidad en hacer que todo esto sea una realidad, sin embargo quiero decir de entrada lo que con tanta fuerza y claridad dicen nuestros **Obispos** al final del documento «*Laicos cristianos, Iglesia en el mundo*»: «**La nueva evangelización, la harán sobretodo los laicos, o no se hará**» (1). En estas orientaciones pastorales, queda patente que tipo de presencia y que tipo de respuesta hay que dar. Hablando de «*los cristianos laicos, nuevos samaritanos*» y venciendo la tentación de separar la fe de los diversos ámbitos de la vida: familia, profesión, economía, política..., dicen que «*los cristianos laicos son la Iglesia en estos caminos de la historia, en los diversos escenarios de la sociedad secular (cf. EN 70; ChL 42). Los laicos han de acompañar e incluso cargar sobre sus espaldas a los más débiles, para conducirlos hacia su destino: la plenitud de ser hijos de Dios. El compromiso de los laicos en las realidades seculares garantizará, al mismo tiempo, la secularidad, el valor humano de las realidades temporales y su dimensión trascendente, sin confusión ni separación*» (2).

Esto puede ser realidad y es realidad en el planteamientos de muchas de nuestras Iglesias particulares. Para poner un caso

(1) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Laicos cristianos. Iglesia en el mundo*. 1992. n.148.

(2) *Ibid.* ns. 146-147.

reciente. Éstas son las palabras, con las que Mons. **Joan Piris** concluye su última Carta pastoral titulada **«Laicos evangelizadores. Por una Iglesia más sinodal»**: «Habré que hacer todo esto sin olvidar el compromiso extraeclesial de los laicos y la llamada pastoral de los ambientes que deberá tener en cuenta las dimensiones esenciales de la evangelización (testimonio, anuncio, denuncia, transformación, comunión eclesial), y estar animada por el espíritu de las bienaventuranzas. La *Christifideles Laici* señala campos concretos bien importantes; la defensa del derecho inviolable a la vida; la necesaria libertad de conciencia de toda persona; la familia; la política (el Concilio (GS 75) la llamó “noble arte”); al cuestión económico-social; donde hay que asegurar la primacía y la dignidad de la persona humana; la cultura, y en ella el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista» (ChL 36-44 y el reciente compendio de Doctrina Social de la Iglesia) (3).

I. UNA NUEVA SENSIBILIDAD SOCIAL

I.1. Unidad de planteamiento: catequesis, espiritualidad y DSI

Como en muchos otros textos del NT, escuchamos continuamente una llamada a la coherencia de vida. La sensibilidad no es suficiente, tiene que traducirse en «práctica de vida». La distancia que con frecuencia se da entre el *decir* y el *hacer* en muchos cristianos da pie a la insistencia del mensaje porque

(3) JOAN PIRIS FRÍGOLA, Carta pastoral *Laicos evangelizadores. Por una Iglesia más sinodal*. Diócesis de Menorca, I-XI-2005. Editorial Menorca, p. 29.

no sólo es un antisigno para los demás, sino un engaño para uno mismo: «*Poned en práctica la palabra y no os contentéis sólo con oírla, engañándoos a vosotros mismos. Pues el que la oye y no la cumple se parece al hombre que contempla su rostro en un espejo, y después de mirarse, se marcha olvidándose al punto de cómo era. En cambio, dichoso el hombre que se dedica a meditar la ley perfecta de la libertad; y no se contenta con oírla, para luego olvidarla, sino que la pone en práctica*» (4).

En este texto está contenida la unidad de planteamiento respecto a la vida cristiana. Toda la orientación del evangelio, según la propuesta de Jesús, es una nueva visión del hombre desde Dios y una nueva visión de la sociedad desde la proclamación del Reino, tal como Jesús lo presenta con hechos y palabras. Estamos ante la propuesta de un nuevo proyecto de hombre y de sociedad basado en el mandamiento del amor: En definitiva, nos hace pensar que **seremos juzgados en el amor**. Esta resonancia detalladamente expuesta en las parábolas del *rico Epulón* (5), del *buen Samaritano* (6) y del *Juicio final* (7) y a las que Benedicto XVI hace referencia explícita en *Deus caritas est* (8) fue captada inmediatamente por la primera comunidad cristiana y relacionada con lo más nuclear de la fe: «*Si un hermano o una hermana están desnudos y faltos de alimento cotidiano y uno de vosotros les dice: "Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les da lo necesario para su cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe: si no tiene obras, está muerta en sí misma"*» (9).

(4) Sant 1, 22-25.

(5) Lc 16,19-31.

(6) Lc 10,25-37.

(7) Mt 25,31-46.

(8) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 15.

(9) Sant 2, 15-16.

Sin embargo existe el peligro de organizar la misma acción pastoral en compartimentos separados. Basta entrar en ciertas parroquias y observarlo. Si estamos ante tantos retos sociales nuevos *¿por qué no pensar también de forma nueva nuestras propias acciones pastorales?*

- *¿Qué sucede cuando la catequesis es una actividad más entre tantas y se reduce a unas «lecciones» que son impartidas una hora a la semana a lo largo de un poco más de siete meses y con suficientes dificultades para tomarse luego un tiempo largo de vacaciones?*
- *¿Qué sucede cuando la promoción de la vida espiritual se centra sólo en prácticas devocionales marcadas por el solo cumplimiento exterior, que sirven actitudes de autosuficiencia y cierran la persona en un círculo vicioso del que es difícil salirse?*
- *¿Qué sucede cuando nuestra dedicación a los demás —si es que existe en muchos cristianos— está vacía de contenido y el amor brilla por su ausencia dejando a la persona en un estado de altruismo complaciente o mera filantropía?*

Sencillamente, sucede que la persona está dividida y no crece. Hay que trabajar por su *unidad interior* y por su *transparencia testimonial*. Lo hemos leído hace poco en la liturgia: «*Aprended a jugar limpio*» (10). La **Doctrina Social de la Iglesia** es la expresión de una nueva conciencia adulta, basada en el Evangelio y en la Tradición viva de la Iglesia y que tiene su fuente en la Palabra de Dios y, cuando se vive en el compromiso social cristiano, es signo de una **espiritualidad** atenta a los signos de los tiempos y encarnada en el acontecer diario de las personas.

(10) 1 Co 4, 6b.

- ¿Cuál es, pues, el punto de convergencia para que la pedagogía de la fe, la promoción de una cultura del espíritu y la atención a la problemática humana y social se encuentren en una acción compartida y sirvan realmente al hombre y la mujer de hoy en su crecimiento personal y en su amor solidario y oblativo?

Quiero responder con las palabras de Benedicto XVI, ya que el trasfondo de toda la reflexión de estos días es su encíclica *Deus caritas est*, un excelente y oportuno don de Dios a su Iglesia, en cuanto queremos presentar **«el amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy»**.

Benedicto XVI, en *Deus caritas est*, n.º 25 presenta **dos datos** esenciales:

1. **«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea:** anuncio de la Palabra de Dios (*kerigma-martyria*), 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 actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia» (11).
2. **«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-agapé* supera los confines de la Iglesia; la parábola del buen Samaritano sigue siendo el criterio de

(11) Cf. Directorio para el Ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum sucesores*, 194.

comportamiento y muestra la universalidad del amor que se dirige hacia el necesitado encontrado “casualmente” (12), quienquiera que sea» ¿Qué tienen en común? ¿Qué secreto les identifica y les mueve? «No obstante —sigue el Papa—, quedando a salvo la universalidad del amor, también se da la exigencia específica eclesial de que, precisamente en la Iglesia misma como familia, ninguno de sus miembros sufra por encontrarse en necesidad. En este sentido, siguen teniendo valor las palabras de la *Carta a los Gálatas*: «Mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe» (13).

En resumen, el punto de unidad está en **hacer confluir como en un único cauce la triple misión de la Iglesia** experimentada en el corazón de cada cristiano y *anunciada, celebrada, vivida y testimoniada* en comunión con los demás. Entendidas como unidad, tanto la **catequesis** y la **espiritualidad** como la **Doctrina Social de la Iglesia**, nos conducen a ello, para lo cual se nos pide una nueva forma de ser; de organizarnos, de hacernos presentes en el corazón de la realidad humana y social, y de comunicarnos.

1.2. Nuevo ardor pastoral, nuevo lenguaje y nueva presencia

Estamos ante la exigencia que proviene del mismo **misterio de la encarnación** realizado en el tiempo y en

(12) Cf. Lc 10, 31.

(13) Gal 6,10.

nuestras propias personas, seguidores del Señor; uno de los puntos focales y fundamentales de nuestra fe. También, aún declarándose cristiano, uno puede desviarse de la fe de la Iglesia *cuando a través de los hechos no aparece en su vida ningún tipo de presencia evangélicamente significativa*, ni se hace patente la voluntad de comunicación con la cultura de hoy encarnada en hombres y mujeres concretos, en instituciones, etc., que necesitan conocer el hecho cristiano, la misma persona de Jesucristo, el proyecto de fraternidad humana que se nos ha encomendado realizar como signo del Reino.

A este respecto, **Pablo VI** hace más de 30 años ya decía que *«la ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestra época, como lo fue también de otras épocas»* (14). Por este motivo, se refería al **testimonio** ya como primer anuncio del Evangelio, previo al *«anuncio explícito»* Y lo exponía de una manera más que clarividente haciéndonos ver en qué se fija la gente, en qué centra su atención y se siente interpelada: será —dirá— **en la actuación de los cristianos y en la forma concreta de comprometerse en el corazón de las estructuras humanas y sociales:** *«Mediante el testimonio sin palabras, estos cristianos hacen que los que contemplan su vida tengan que plantearse interrogantes irresistibles: ¿por qué son así? ¿por qué viven de esta manera? ¿qué o quién les inspira? ¿por qué están en medio de nosotros? Pues bien, un testimonio como éste es ya proclamación silenciosa, pero muy fuerte y eficaz de la buena noticia»* (15).

(14) PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 20

(15) *Ibid.* 21.

1.3. Credibilidad del testimonio: por una Iglesia toda ella «sacramento»

La necesidad de este testimonio se extiende a toda la Iglesia, ella que ha sido definida como «sacramento», es decir, «como signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (16). Más aún, «las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo» (17).

Pablo VI, siguiendo este espíritu conciliar dice que «para la Iglesia, el primer medio de evangelización es el testimonio de una vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada tiene que interrumpir y, al mismo tiempo, consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites». Hoy tenemos la experiencia de que «el hombre contemporáneo escucha con más agrado a los testigos que a los maestros i, si escucha a los maestros, es porque son testigos» (18).

El Compendio de **Doctrina Social de la Iglesia** nos abre las perspectivas acerca de la dirección desde donde proviene y hacia la cual se orienta el testimonio. Fijémonos: «Un valor formativo extraordinario se encuentra en el testimonio del cristianismo fielmente vivido: “Es la vida de santidad, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos

(16) CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, I

(17) *Ibíd.* I.

(18) PABLO VI, Exhortación Apostólica, *Evangelii Nuntiandi*, 41.

concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicional a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles» (19).

2. UNA CATEQUESIS EN CONSTANTE RENOVACIÓN

2.1. Nuevos tiempos, nuevas respuestas

- *¿Qué son estos tiempos nuevos?*
- *¿Cómo leerlos y cómo conocerlos?*
- *¿Los asumimos como algo extraño a nosotros o como parte de «nuestra» vida?*
- *¿Los miramos de frente y los juzgamos —a veces implacablemente— o nos implicamos en ellos como lo hizo Jesús?*
- *¿Intentamos responder a sus retos o quedamos cerrados en nuestras respuestas de siempre?*

Jesús nos plantea en el Evangelio: **¿Cómo es que no sabéis discernir el tiempo presente?** (20). Estas palabras provienen de una constatación y de una advertencia: «*Cuando veis levantarse una nube sobre el poniente, decís enseguida: “Va a llover”, y así es. Cuando sentís soplar el viento del sur, decís: “Va a hacer calor”, y así sucede. ¡Hipócritas! Si sabéis discernir el aspec-*

(19) JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis Splendor*, 107; Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 530b.

(20) Lc 12,56.

to de la tierra y del cielo, ¿cómo es que no sabéis discernir el tiempo presente?»)

Cuando estamos atentos a la vida e intentamos discernir el tiempo presente, con todas sus capacidades y aciertos, también con sus ambigüedades y contradicciones, y, al mismo tiempo, cuando dejamos que sea la Palabra de Dios y el sentir comunitario de la Iglesia quienes iluminen nuestros pasos y decisiones, nuestra actitud interior se transforma de manera progresiva, se vuelve clarividente y nos predispone de una forma nueva para responder. En palabras del apóstol Pedro: «¿Quién os hará mal si buscáis con entusiasmo el bien? Dichosos si tenéis que padecer por hacer el bien. No temáis las amenazas ni os dejéis amedrentar. Dad gloria a Cristo, el Señor, y estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto, como quien tiene limpia la conciencia. Así, quienes hablan mal de vuestro comportamiento como cristianos, se avergonzarán de sus calumnias» (21).

No sólo **dispuestos a dar respuesta** a todo el que pida explicaciones, sino **hacerlo con un estilo nuevo**, con dulzura y respeto. Aplicado a la **predicación** y a la **catequesis**, esto se hace hoy más necesario que nunca. Por varios motivos, entre los cuales, señalaría:

- la oportunidad que tenemos de *acoger* a los que se acercan a nosotros
- la oportunidad de poder *dirigir la palabra* a los que nos escuchan
- la oportunidad de *ofrecer unos itinerarios* de crecimiento cristiano

(21) 1 Pe 3, 13-16.

- la oportunidad de tantas conversaciones y *ocasiones de formación*
- las oportunidades de *presencia y comunicación* que nos da la convivencia humana: familia, amigos, vecindario, compañeros de trabajo, enfermos, inmigrantes, etc.
- las oportunidades que tenemos de influir positivamente en la *opinión pública*
- las oportunidades de influir de la forma que sea en las instituciones ciudadanas, asociativas, políticas, de tiempo libre, deportivas, etc.

Ya hace tiempo que desde muchas instancias eclesiales nos estamos preguntando: **¿por donde puede ir hoy la renovación de la catequesis?** Seguramente por una catequesis que tenga en cuenta y atienda toda esta diversidad, una catequesis eclesial, pública, cultural, ocasional; una catequesis intergeneracional y con una decidida prioridad por los adultos, una catequesis de iniciación, una catequesis de la que toda la comunidad se siente responsable, una catequesis que propone de nuevo la fe y lo hace con un *nuevo ardor*, con un *nuevo lenguaje* y con unos *nuevos métodos*...

También es cierto que situados en el mundo de hoy, marcado por la ruptura de la transmisión de la fe, por la valoración del sujeto con su exigencia de libertad y de autenticidad, hay que **afrentar el reto de la inculturación del Evangelio** en una búsqueda de sentido y en medio de una sociedad a la vez «racionalista, individual, sincretista, afectiva...». La **Doctrina Social de la Iglesia** puede ayudar sin duda alguna a introducir **«un humanismo integral y solidario al servicio de la verdad plena del hombre»**. El **catequista**,

como todo cristiano tiene que **incorporar en su ser y en su actuar** esta mentalidad que está en la base de la experiencia cristiana y que también puede ser objeto de temática y reflexión en los distintos momentos del *proceso catequético*, desde los primeros años de la vida hasta la madurez.

Estamos en un momento de cambio en el modelo catequético. Nos estamos alejando del modelo de los esquemas de pensamientos implícitos, de las categorizaciones. Este modelo se fundamenta más en la transmisión y la memorización del saber, en la exposición de las verdades de la fe, reconocidas como lugar focal para creer... El lugar del creer, de su nacimiento y desarrollo se está desplazando y se opta decididamente por el **modelo «iniciático»**. Hay que *empezar*, hay que *saber empezar*, hay que *querer empezar* y, para muchos, hay que *volver a empezar*... En muchos cristianos faltan los fundamentos y se secan las raíces. Hay que ir a la fuente donde está el agua limpia y fresca, y dejar de beber en las canalizaciones, aunque nos parezca más cómodo y rentable. Esta agua es **Jesucristo**, quien dice de sí mismo «*Yo soy el Camino, la Verdad, la Vida*» (22), el que se hace nuestro mejor acompañante.

Así lo ve y lo propone el **Directorio General para la Catequesis** cuando pone el acento en la necesidad de una catequesis de *acompañamiento*. También éste era el estilo de Jesús y el que constatamos en los Hechos de los Apóstoles. El cristianismo entendido como «*camino*» con Cristo hacia el Padre en el Espíritu deja en segundo término en catequesis los catálogos de verdades cuando *sólo* se las considera como unas nociones que hay que aprender. Éstas son dichas y explicadas de otra forma: en el camino catequético, estas verdades son sometidas a demos-

(22) Jn 14, 6.

trar su validez en un itinerario de búsqueda de sentido o en un itinerario creyente, a hacerlas realidad en la propia existencia como expresión de una novedad de vida que, porque se vive, tiene una formulación coherente. El **catequista** no puede quedar hoy satisfecho sólo con el hecho de conseguir de sus catequizandos la afirmación masiva de una verdad que sólo se mantiene en la fuerza misma de la afirmación. Hoy es urgente que nos preguntemos en el momento de nuestra profesión de fe:

- *¿en qué aspectos de mi vida personal, familiar y profesional, la Trinidad —el Dios-comunidad de Amor— es ella camino, posibilidad de humanización, de descubrimiento de lo mejor de uno mismo, de Dios y de los demás?*
- *¿cómo esta verdad que profeso tan claramente en el Credo puede ser fuente de vida, de gozo, de paz, de fraternidad, de sabiduría para los hombres y mujeres de hoy y no sólo palabras, expresión ideológica?*

La cuestión «¿donde habitas?» muchas veces ya reemplaza la cuestión «¿quién eres tu?». Y la respuesta «venid y veréis» ha de ser asumida por el catequista, como lo hacía Jesús, en tantos lugares y circunstancias. Acompañar a hacer el camino, ayudar a alguien a encontrarse cara a cara con Dios, el Pare de Jesús, ayuda a reorganizar la vida de otra manera, con otro punto de referencia de carácter absoluto y cercano a la vez. Estas consideraciones dejan entrever las necesarias refundaciones de la catequesis, a la vez que las implicaciones teológicas, institucionales y metodológicas.

La **Doctrina Social de la Iglesia**, como mediación que es, llena de contenido antropológico, teológico, espiritual y de atención a la realidad social. Por ello, ayuda a una mayor sensibilidad e inicia a los creyentes hacia una mayor presencia

evangélica. De ahí que, recogéndolo del Directorio General para la Catequesis, el Compendio de Doctrina Social afirme que «el valor formativo de la doctrina social debe estar más presente en la actividad catequética (23). La catequesis es la enseñanza orgánica y sistemática de la doctrina cristiana, impartida con el fin de iniciar a los creyentes en la plenitud de la vida evangélica» (24). Es una exigencia a tener en cuenta.

2.2. Nuevos contextos sociales y anuncio del Evangelio

He ahí una llamada del pensamiento social de la Iglesia hacia la acción catequética y que precisa su orientación: **evangelizar y humanizar las realidades temporales**. Dice: «Es importante, sobretudo en el contexto de la catequesis, que la enseñanza de la doctrina social se oriente a motivar la acción para evangelizar y humanizar las realidades temporales. De hecho, con esta doctrina la Iglesia enseña un saber teórico práctico que sostiene el compromiso de transformación de la vida social» (25).

Estas realidades temporales son las que constituyen los **nuevos contextos** sociales a los que hay que llevar el Evangelio. La concreción del planteamiento educativo sobre esta nueva realidad lo hace ahora el mismo Directorio para la Catequesis: «Como madre de los hombres, lo primero que ve la

(23) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio General de Catequesis, 30.

(24) JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*. Cf. Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 529.

(25) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 530a.

Iglesia, con profundo dolor; es “una multitud ingente de hombres y mujeres: niños, adultos, ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria” (26). Ella, por medio de una catequesis en la que la enseñanza social de la Iglesia ocupe su puesto (27), desea suscitar en el corazón de los cristianos “el compromiso por la justicia” (28) y la “opción o amor preferencial por los pobres” (29) de forma que su presencia sea realmente luz que ilumine y sal que transforme» (30).

Sin embargo, ésta realidad expuesta se halla inmersa en una **sociedad que experimenta una profunda y constante transformación** y ante la que a veces se tiene la impresión de llegar tarde. El anuncio del Evangelio ha de conocer el *terreno que pisa* y los *nuevos retos* que se le presentan si quiere dar respuesta a las preguntas que la gente se hace y atender los problemas que realmente le preocupan.

2.3. Nuevos retos, nuevas preguntas: dispuestos a la escucha humilde

- *¿Con qué actitud hemos de situarnos ante esta sociedad en constante transformación para poder captar sus esperanzas y temores?*

(26) JUAN PABLO II, encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 13b; cf. Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 30.

(27) JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 29.

(28) JUAN PABLO II. *Sollicitudo rei socialis*, 41.

(29) *Ibíd.* 42; cf. Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Christifideles Laici*, 42; Catecismo de la Iglesia Católica 2444-2448; Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 51.

(30) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio General de Catequesis, 17.

Indiscutiblemente que es la de la **escucha atenta y humilde**, en términos evangélicos, la de la **vigilancia**. A ello se refiere Jesús cuando habla de estar atentos a los *signos de nuestro tiempo*, como pedía a sus contemporáneos. A partir de ahí, lo importante será la perspectiva desde la cual hay que **estar vigilante**.

La *catequesis* y la *espiritualidad* no sólo pueden sino que deben proporcionar el marco adecuado a la iluminación que hace la **Doctrina Social de la Iglesia** sobre las realidades temporales, tanto personal como comunitario, para esta escucha atenta y humilde. Ésta no será posible si no es desde el **espacio orante de la Iglesia**, un espacio que se da cuando existen comunidades cristianas vivas que, como en los primeros tiempos de la Iglesia son constantes en «la adhesión a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a la oración» (31). Esta «comunión»... consiste precisamente en que los creyentes tienen todo en común y en que, entre ellos, ya no hay diferencia entre ricos y pobres (32). Así lo afirma **Benedicto XVI**: «A decir verdad, a medida que la Iglesia se extendía, resultaba imposible mantener esta 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» (33).

- ¿De donde provienen los nuevos retos?

Los **nuevos retos** provienen de una **sociedad en constante transformación**. Desde el análisis cultural al que ya

(31) Cf. Hch 2, 42-47.

(32) Hch 2, 44-45; 4, 32-37.

(33) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 20.

nos vamos acostumbrando, constatamos un tipo de *sociedad*, un tipo de *iglesia* y de *catequesis* que se van y otro tipo de *sociedad*, de *iglesia* y de *catequesis* que vienen. Entre estas dos situaciones (en muchos momentos con un pie en cada orilla: una concepción de cristiandad que hace crisis y una opción misionera que no acaba de consolidarse) hay reacciones de miedo o de desconfianza que sólo ven síntomas de decadencia, que culpabilizan las comunidades cristianas haciéndolas responsables de la crisis por la que pasa la fe en Occidente.

Sin embargo, esto no es todo ni mucho menos. En estos últimos años se ha ido configurando una **cultura** que podríamos definirla de esta manera y que a la vez que presenta sus *desafíos* también ofrece sus *posibilidades*: una cultura de la subjetividad, de los valores consensuados, una cultura científica y técnica, una cultura del ocio, del tiempo libre, de la diversión, una cultura de culto al cuerpo y al medio natural, una cultura del mercado, de la imagen y de la publicidad, una cultura de la novedad y de las sensaciones, una cultura de la movilidad, del fenómeno migratorio, una cultura de la comunicación, de la globalización...

Estos **retos** encierran muchas **preguntas** pero también puede que nos sugieran nuevas **respuestas**. Y hemos de darlas, intentando descubrir en el corazón de estos retos aquello que hay de humano, de amor al prójimo, de sensibilidad y preocupación por solucionar los problemas más graves de la humanidad. Sin embargo, hay que ser realistas y no convertir las oportunidades en oportunismos cediendo a un tipo de religión *light* o un compromiso rebajado y mediocre. Junto al **anuncio** del Evangelio, quizá será necesaria también la *denuncia* cuando las estructuras sociales no defienden la dignidad humana de las personas ni respetan sus derechos.

Hemos de ser muy conscientes de que la profesión de fe no se hace volando en un mundo ideal, sino en el corazón de la laicidad y con los pies en el suelo. No podemos dejar de profesar la fe aún contando con los desafíos que nos vienen de la misma *realidad social circundante*, y para muchos *determinante*, del *secularismo* y de la *quiebra de muchos valores humanos*, como también del *relativismo*.

Más aún, no sólo hay que pensar en lo que nos «viene de fuera» (para decirlo de alguna manera), sino en los desafíos que nos «vienen desde dentro» de la misma Iglesia y de ambientes cristianos, tal como lo estamos constatando con frecuencia: la indiferencia religiosa en muchos cristianos; el cansancio; la fatiga apostólica; el abandono declarado o encubier-to de muchos fieles cristianos; la crisis de pertenencia afectiva a la Iglesia; la actitud propia de un cristianismo acomodado a unas determinadas pautas de la cultura dominante, totalmente acrítico con ella y que busca siempre la acomodación del evangelio a la propia conveniencia; la fragmentación como resultado de un pluralismo mal entendido, cuando no se ha reconocido la necesidad de los carismas en la Iglesia; un clima de desconfianza que invade amplios sectores de cristianos; la situación de muchas familias que ya no gozan ni ven la necesidad de la transmisión de la fe cristiana en sus hogares por la falta de vivencia y de valoración que hacen de la misma. Aunque muchos padres ya lo están valorando, ya conocemos de sobra las consecuencias de la falta del despertar religioso en los primeros años de la vida...

Todo esto lleva a un debilitamiento y a una quiebra de la comunidad, cada vez más incapaz de conectar con la realidad de hoy, más incapaz de evangelizar. Una comunidad que no sabe «iniciar». Para muchos, hoy, las **cuestiones religiosas**

quedan separadas de las preocupaciones inmediatas de la vida diaria y mucho más lejos de las **cuestiones sociales** que nos afectan a todos. **Es en medio de esta situación cultural que la catequesis padece una cierta sensación de perplejidad y de impotencia**, pero también en medio de ella y contando con ella, tiene que actuar con un nuevo ardor apostólico (evangelizador), con una nueva presencia y adoptando un nuevo lenguaje. Hay que leer las inquietudes más profundas y, si no viene dado, sacar a la luz aquello que se cuece en el corazón humano: la libertad, la dignidad de la persona, el amor, el misterio del mal y la muerte, el sentido de la justicia, la comunicación y la necesidad de diálogo, los valores del espíritu y la interioridad, el deseo de fraternidad, de igualdad, de búsqueda de sentido...

La *catequesis* tiene necesidad de perspectivas teológicas elocuentes, sencillas y asequibles, creadoras de belleza y de sentido en el corazón de nuestros ambientes y a favor de la madurez psíquica de las personas y de su desarrollo cultural. La fe puede crear cultura y ha de ocupar el lugar que le corresponde como propuesta de sentido y de plenitud. La fe no sólo ha de ser comprensible, razonable, sino gozosa y deseable. La renovación de la catequesis ha de ir al mismo corazón de la fe, a la **fe profesada, anunciada, vivida, celebrada y testimoniada**. Pero *¿qué pasos estamos dispuestos a dar para hacer posible esta renovación?*

2.4. La fuerza de la Palabra de Dios y de la acción sacramental

Muchas veces me pregunto: *¿qué sería de nosotros sin la Palabra de Dios y sin los Sacramentos de la Iglesia?* **La Palabra**

de Dios es nexo de unidad entre catequesis, espiritualidad y doctrina social. Las tres se nutren de ella, la acogen, la meditan y la proponen cada una en su respectivo campo en una interacción que encuentra su punto de confluencia en la **celebración** (cuando se proclama y se agradece) y en la **vida** (cuando transforma la realidad humana y social en expresión del amor de Dios). Llega a su punto más profunda en la **Eucaristía**, fuente y cima de la vida cristiana.

Una primera actitud necesaria es la fe en la fuerza de la Palabra de Dios, hasta llegar a este convencimiento: *«Como la lluvia y la nieve caen del cielo, y sólo vuelven allí, después de haber empapado la tierra, de haberla fecundado y hecho germinar, para que dé simiente al que siembra y pan al que come, así será la palabra que sale de mi boca: no volverá a mí de vacío, sino que cumplirá mi voluntad y llevará a cabo mi encargo.»* (34).

El **Compendio de Doctrina Social** contiene más o menos 518 citas bíblicas (AT = 220; NT = 298), un signo evidente de su fundamentación en la Palabra de Dios y su lectura creyente desde los tiempos, lugares y acontecimientos en los que se hace presente. Queda más que demostrado cómo la Palabra de Dios puede animar la vida cotidiana de los fieles en su compromiso con el Reino de Dios. Ello nos plantea como hacer realidad la **animación bíblica** en nuestra pastoral para que la centralidad de la Palabra de Dios ocupe el lugar que le corresponde como fuente que da vida a toda acción y como ésa centralidad conduce al compromiso social como expresión viva de la participación en la **Fracción del pan**. *Deus caritas* est lo hace notar con estas palabras: «Fe, culto y ethos se compenetran recíprocamente como una sola

(34) Is 55,10-11.

realidad, que se configura en el encuentro con el ágape de Dios. Así, la contraposición actual entre culto y ética desaparece. En el “culto” mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros, Una Eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma» (35).

2.5. La oportuna palabra de la Iglesia: una original propuesta de vida

Hay que estar atentos a todo lo que dice la Iglesia y cómo lo dice. Para muchos la **Doctrina Social de la Iglesia** sigue siendo una novedad cada vez que tienen oportunidad de conocerla. En ella, la Iglesia ha hablado y habla. Muchos laicos manifiestan su sorpresa cuando conocen sus contenidos y llegan a decir: «pero, ¿y la Iglesia dice esto?». Hay demasiados estereotipos mediáticos que dan de la Iglesia una visión muy parcial cuando no totalmente tergiversada. La Iglesia dice y hace mucho, pero la mayor parte de su actuación es *silenciosa y discreta* y muchos aspectos del contenido de su magisterio se desconoce. Para que circule una comunicación más fluida y marcada por un nuevo clima de confianza, se impone un cambio de mentalidad, tanto a la hora de manifestar lo que pensamos, como a la hora de recibir lo que se nos comunica. Hay que descubrir *originalidad*, aquello que por ser *buena y nueva* noticia, más nos identifica. Creo que esta originalidad la **Doctrina Social de la Iglesia** la ofrece. Y con una particularidad: la ofrece en momentos determinados, en situaciones concretas, como iluminación de la realidad y del hacer cristiano en medio de la sociedad. Por ello, se insiste desde

(35) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 14.

el mismo Compendio de Doctrina Social de la Iglesia la lectura directa de las encíclicas y otros documentos sociales: «para este fin (iniciar a los creyentes en la plenitud de la vida evangélica), es necesario procurar una presentación integral del Magisterio social, en su historia, en sus contenidos y en sus metodologías. Una lectura directa de las encíclicas sociales, realizada en el contexto eclesial, enriquece su recepción y su aplicación, gracias a la aportación de las diversas competencias y conocimientos profesionales presentes en la comunidad» (36).

«La doctrina social de la Iglesia propone principios de reflexión, extrae criterios de juicio, da orientaciones para la acción» (37).

«Desde entonces (resurrección y venida del Espíritu Santo) la Iglesia no ha dejado nunca de cumplir la misión que Cristo le ha encomendado, anunciando a los hombres la salvación, incorporándolos a la participación de la vida trinitaria (LG 32) en la comunidad que nace de ella, y enseñándoles a vivir según el Evangelio (EN 13-15). En este sentido, la iniciación cristiana es la expresión más significativa de la misión de la Iglesia» (38).

2.6. Catequistas y catequesis: implicados en la cuestión social

Quiero fijarme ahora en nuestras parroquias. En el colectivo de **catequistas** y en el voluntariado de **Caritas**. No para

(36) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 529.

(37) Catecismo de la Iglesia Católica, 2423, y lo concreta a continuación en los ns. 2424 y 2425.

(38) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación Cristiana, Reflexiones y orientaciones*, 13.

hacer comparaciones de número, sino para observar las mutuas implicaciones entre ambos colectivos. Ello puede ayudarnos a la interacción mutua. Ahí hay una labor importante a realizar por parte de los párrocos y consejos parroquiales si queremos que realmente toda la comunidad parroquial se sienta implicada en el anuncio de la Palabra y en el compromiso de la Caridad y no como dos realidades separadas que atiende colectivos distintos y diferenciados. La **Doctrina Social de la Iglesia** tiene su primera concreción en esta implicación mutua y en hacer del trabajo específico una expresión de la misión de toda la comunidad cristiana. Será necesario que haya momentos dedicados a compartir proyectos, análisis, experiencias, situaciones de personas concretas a las que hay que acoger y atender..., y hacerlo en un clima de diálogo y de comunidad orante.

- *¿Por qué la atención caritativa no puede ser objetivo preferente en algún grupo de catequesis que presenta pobreza humana, conflictividad, falta de cariño familiar, falta de integración social, y tantas otras deficiencias como se dan?*
- *Y, quién sabe si aquellos que acogemos e incluso atendemos materialmente desde Caritas no necesitan una acogida más personalizada que les ofrezca la posibilidad de conocer personas e integrarse en grupos de catequesis y lleguen a conocer de cerca de Jesús y la forma con que les acoge la comunidad cristiana, la Iglesia.*

La **Doctrina Social de la Iglesia** tiene que encontrar su primera aplicación entre nosotros, en nuestras propias comunidades en cuanto se abren y se hace acogedoras, como lo hacía Jesús.

3. UNA ESPIRITUALIDAD ENCARNADA EN EL «HOY» Y EL «AQUÍ»

«Existe una fuerza interior que nos habita y está ahí para todos. Esta fuerza se llama Espíritu Santo. Susurra en nuestros corazones: “Abandónate a Dios con total sencillez, tu poca fe ya es suficiente”. ¿Y quién es este Espíritu Santo? Es aquel que prometió Jesucristo en el Evangelio: “No os dejaré nunca solos, por el Espíritu Santo estaré siempre con vosotros. Él os dará fuerza y os consolará siempre (39). Incluso cuando pensamos estar solos, el Espíritu santo está ahí. Su presencia es invisible, sin embargo no nos deja jamás. Y poco a poco comprendemos que, en la vida humana, lo más esencial es amar en la confianza. La confianza es una de las realidades más humildes y más simples que existen y, al mismo tiempo, una de las más fundamentales. Amando en la confianza, podemos llegar a hacer felices a los que nos rodean, y permaneceremos en comunión con aquellos que nos han precedido y nos esperan en la eternidad de Dios» (40).

Dice el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia que «los fieles laicos están llamados a cultivar una auténtica espiritualidad laical, que los regenere como hombres y mujeres nuevos, inmersos en el misterio de Dios e incorporados en la sociedad, santos y santificadores» (41). Esta **espiritualidad** edifica el mundo según el Espíritu de Jesús: nos hace capaces para mirar más allá de la historia, sin alejarnos de ella; y nos hace capaces para cultivar un amor apasionado por Dios, sin apartar la mirada de los hermanos, a quienes mas bien se logra mirar como los ve el Señor y amar como Él los ama.

(39) Cf. Jn 14,20.

(40) H. ROGER SCHUTZ, Carta de Taizé 2003, *Dios sólo puede amar*.

(41) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 545.

Es una **espiritualidad** que rehúye tanto el *espiritualismo intimista* como el *activismo social* y sabe expresarse en una síntesis vital que confiere unidad, significado y esperanza a la existencia, por tantas y tan diversas razones, contradictoria y fragmentada. Animados por esta **espiritualidad**, los fieles laicos pueden contribuir, «desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico [...] a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida» (42). Tengamos presente que el término «espiritualidad» va mucho más allá de una concepción de «prácticas religiosas». Se trata de **«vida según el Espíritu»** o como tan bien lo expresa **Benedicto XVI** al principio de la 2.^a parte de la encíclica *Deus caritas est* cuando dice:

- «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 (43) y, sobre todo, cuando ha entregado su vida por todos» (44).
- «El Espíritu es también **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».

Sólo desde esta perspectiva podemos hablar de una **espiritualidad encarnada en el hoy y en el aquí** con el fin de afirmar el fundamento del **servicio de la caridad**. Así,

(42) CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 31.

(43) Cf. Jn 13,1-13.

(44) Cf. Jn 13,1; 15,13.

«*toda la actividad de la Iglesia —dice Benedicto XVI— 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, concluye, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres*» (45).

La **catequesis**, la **predicación**, los **encuentros de oración y formación**, la misma **educación en la familia**, en la **escuela católica**, en los **grupos y movimientos** de niños, de adolescentes y jóvenes, etc. tendrán que ayudar siempre a *crear espacios* en los que la pedagogía del compromiso en todas sus concreciones (familiar, profesional, político, ciudadano, asociativo, deportivo, etc.) ayude a encender el ardor espiritual interior que tenga que mantenerlo siempre en acción transformadora. Eso sí, con un **estilo siempre positivo y constructivo**, haciendo ver eso que el **Papa Benedicto** ha dicho recientemente en una entrevista a la televisión alemana: **«para que se vea que creer es bello»**. Aún lo ha recalcado más cuando en el contexto de dos preguntas, una sobre su aportación magisterial en el Encuentro Mundial de las Familias en Valencia y, otra sobre la impresión que tiene nuestra sociedad sobre la Iglesia en cuanto aparece anclada en una postura defensiva... ha respondido que **«en ambos casos hemos tenido el propósito de poner más de relieve aquello que queremos de positivo»** (46).

(45) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 19.

(46) Entrevista realizada el día 5 de agosto en Castelgandolfo por la televisión ARD-Bayerischer Rundfunk, ZDF, Deutsche Welle y Radio Vaticana, y retransmitida el día 13 del mismo mes de agosto en Alemania.

3.1. El encuentro personal con Dios en Jesucristo: la fuente de la confianza

Retomando las primeras palabras de su predecesor **Juan Pablo II**, dijo al final de su primera homilía como sucesor de Pedro: «¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!», dirigiéndose a todos los hombres, sobretodo a los jóvenes, **Benedicto XVI** se pregunta:

- *¿Acaso no tenemos todos de algún modo miedo —si dejamos entrar a Cristo totalmente dentro de nosotros, si nos abrimos totalmente a él—, miedo de que él pueda quitarnos algo de nuestra vida?*
- *¿Acaso no tenemos miedo de renunciar a algo grande, único, que hace la vida más bella?*
- *¿No corremos el riesgo de encontrarnos luego con la angustia y vernos privados de la libertad?*

Y todavía el Papa quería decir: ¡no! Quien deja entrar a Cristo no pierde nada, nada —absolutamente nada— de lo que hace la vida libre, bella y grande. ¡No! Sólo con esta amistad se abren las puertas de la vida. Sólo con esta amistad se abren las grandes potencialidades de la condición humana. Sólo con esta amistad experimentamos lo que es bello y lo que nos libera. ¡No tengáis miedo a Cristo! Él no quita nada, y lo da todo. Quien se da a él, recibe el ciento por uno!... (47).

Fijémonos como estos documentos proponen lo más importante: **«El fin último de la catequesis** es “poner a uno no sólo en contacto, sino en comunión, en intimidad con Jesucris-

(47) BENEDICTO XVI, de la homilía de inicio del pontificado en la Plaza de San Pedro (24-IV-2005).

to" (48), para que así pueda reconocer la acción del Espíritu Santo, del cual proviene el don de la vida nueva en Cristo (49). Con esta perspectiva de fondo, en su servicio de educación en la fe, *la catequesis no debe omitir, "sino iluminar como es debido [...] realidades como 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"»* (50).

De la misma forma inciden los **Obispos españoles** en el planteamiento de la **Iniciación cristiana** al decir que «la realidad misteriosa de la Iniciación cristiana en la que el hombre, auxiliado por la gracia divina, responde libre y generosamente al don de Dios, recorriendo un camino de liberación del pecado y de crecimiento en la fe hasta sentarse a la mesa eucarística, se encuentra reflejada en la manifestación de Jesucristo resucitado a los discípulos de Emaús (51). Las "palabras y los gestos" del Señor conducen a aquellos discípulos del desencanto a la confianza, de la confianza a la fe en las Escrituras, de la fe en las Escrituras al reconocimiento del Resucitado en la Fracción del pan, y del reconocimiento a la misión» (52).

3.2. La experiencia de vivir la fraternidad: el gozo de la caridad

Esta espiritualidad adquiere su pleno sentido cuando nos abre a un **proyecto de fraternidad universal** —esto se

(48) JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, 5.

(49) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *directorío general de catequesis*, 54.

(50) JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, 29; Directorío General de Catequesis, 17; Cf. Compendio Doctrina Social de la Iglesia, 529.

(51) Cf. Lc 24, 13-35.

(52) CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación cristiana, Reflexiones y orientaciones*, 10.

realiza en la Iglesia— **concebido en el mismo evangelio como proyecto del Reino**. Lo decía al principio: la credibilidad del testimonio se concreta en un signo visible, en un sacramento, de la presencia de Dios en Jesucristo. Ésta es la voluntad de Jesús en su oración sacerdotal de despedida: «Te pido que todos sean uno. Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti, que también ellos estén unidos a nosotros: de este modo, el mundo podrá creer que tú me has enviado» (53).

3.3. **Beber del pozo de la propia experiencia de fraternidad: la fuerza de la esperanza**

Hoy es imposible vivir la fe en el aislamiento. El creyente que se aísla y decide vivir su fe en solitario, acaba perdiendo la esperanza y asfixiándose. Ya lo hemos dicho, *«el Evangelio nos invita a amar y a decirlo con nuestra existencia. Ante todo, es nuestra vida la que hace creíble la fe a nuestro alrededor. Esto es verdad también en el misterio de comunión que es el Cuerpo de Cristo, la Iglesia. Una credibilidad a menudo perdida puede renacer, cuando la Iglesia vive de la confianza, el perdón, la compasión, y acoge desde la alegría y la sencillez. Entonces llega a transmitir una esperanza vida»* (54).

Hay que notar que en este precioso texto se hace referencia a una frase de **Juan XXIII**: *«La Iglesia prefiere recurrir al remedio de la misericordia que blandir las armas de la severidad»*. Se trata de un buen slogan para presentar el **«plus»** que contiene siempre el Evangelio y que, si lo utilizamos, dará sin duda alguna un nuevo «tono» y una mayor credibilidad a su

(53) Jn 17,21.

(54) H. ROGER SCHUTZ, Carta de Taizé 2003, *Dios sólo puede amar*.

anuncio. La experiencia de comunión fraterna —la Iglesia es «casa y escuela de comunión» y vive de una espiritualidad de comunión (55) es el reto que tenemos ante nosotros si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo.

Esta experiencia de fraternidad aporta una nueva dimensión a nuestra vida y hace posible contagiarla a los demás, sobre todo cuando:

- es capacidad de **sentir al hermano de fe** en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por lo tanto, como «uno que me pertenece», para saber compartir sus alegrías y sufrimientos, para intuir sus deseos y atender sus necesidades, para ofrecerle una verdadera amistad.
- es capacidad de **saber «dar espacio» al hermano**, «llevando los unos las cargas de los otros» (56) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos asedian y generan competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias. No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco nos servirían los instrumentos externos de la comunión. Seríamos medios sin alma, máscaras de comunión más que sus vías de expresión y crecimiento (57).

3.4. Los signos de los tiempos: voz del Espíritu Santo

La nueva actitud que se nos propone es aprender a leer el tiempo desde el amor de Dios, tal como lo hacía Jesús. Tanto

(55) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 43.

(56) Gal 6,2.

(57) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 43.

para la **catequesis** y la **espiritualidad**, como para **doctrina social**, estamos ante una pedagogía excelente del encuentro de Dios con el hombre. Saber leer los «signos de los tiempos» es una habilidad específica de la persona que es «religiosa» en el sentido pleno de la palabra.

Hay un punto esencial que identifica al cristiano en relación con toda otra búsqueda religiosa. No es contraposición —¡que quede bien claro!— sino plenitud de proceso o inicio de gratuidad: **no es el hombre quien ha hecho el esfuerzo de encontrarse con Dios, sino que Dios ha venido a encontrar al hombre**. Esta es la *especificidad* del anuncio cristiano en relación con las otras religiones. La religión, pues, desde el punto de vista cristiano ya no es solamente búsqueda, sino un *misterio de gracia*, una *respuesta de fe* al Dios que viene, que llama a la puerta y que se ha dado a conocer en las coordenadas del tiempo. Llegar a captar la profundidad y el significado de este acontecimiento que es *Jesucristo en el tiempo*, es entender que cualquier signo percibido desde la fe encuentra la referencia definitiva en él.

Jesús habló de los *signos de los tiempos* no en el sentido de un análisis de la situación del mundo, ni de las perspectivas de futuro ni tampoco de un pronóstico de previsión humana. Jesús se dirige a sus contemporáneos —como lo hace ahora con nosotros— para ayudarnos a reflexionar sobre el momento que viven, conducirlos a una reflexión creyente y provocar en ellos un cambio de comportamiento. Estamos ante un esquema claro de *revisión de vida* y que se desarrolla en tres momentos sucesivos: *ver*, *juzgar* y *actuar*. El estilo es el de una *llamada profética*, es decir, **una llamada a escuchar a Dios que habla hasta hacer posible la respuesta**.

La pregunta de Jesús es también una pregunta directa a sus seguidores. Ha de hacer frente a la actitud negativa de no querer ver ni querer entender; saben que si acceden a hacerlo tendrán que renunciar a la comodidad burguesa, a la indiferencia y a la falta de compromiso. No querer entender los signos de los tiempos es, en el fondo, ceder a todas las tentaciones que nos proponen renunciar conscientemente a la trayectoria que nos ha señalado Dios y que libremente nosotros hemos decidido aceptando el compromiso inherente al bautismo.

Mirémoslo, sin embargo, des de la *intención positiva* de Jesús. **¿Por qué quiere que estemos atentos a los signos de los tiempos?** Hay tanto amor de Dios esparcido por todas partes que casi parece mentira que no sea descubierto. A Jesús le desconcierta nuestra ceguera, la ceguera de la humanidad. Cuando **Juan XXIII** publica su encíclica sobre la Paz en la Tierra (58) pone en circulación la expresión «signos de los tiempos», y tiene tanta novedad que abre una forma peculiar de situarse ante los acontecimientos que exigen atención, profundidad, espíritu crítico y, sobre todo, fe. Así lo ha entendido la Iglesia cuando, para cumplir su misión, ha dicho que «es deber permanente suyo escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (59).

Saber qué sentido tiene cada momento histórico en los planes de Dios me suscita la pregunta que será necesario ha-

(58) JUAN XXIII. Carta encíclica *Pacem in Terris* (11-IV-1963).

(59) CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 4.

cernos a menudo: *¿qué quiere decirme o quiere decirnos Dios en cada acontecimiento del tiempo, sea favorable o adverso?* La pregunta se fija en la calidad religiosa del acontecimiento, aunque todo él sea secular, y equivocarse en su lectura creyente podría ser tan contraproducente como querer sembrar o recolectar fuera de tiempo, precisamente todo lo contrario de lo que significa «tiempo favorable», «tiempo apropiado».

Hay un tiempo para cada cosa, hay una respuesta a cada pregunta, un sentido de aceptación para cada propuesta. Por esto, Jesús pide la adhesión personal de la fe como respuesta al tiempo nuevo que ha venido a inaugurar. Los hechos demuestran la autenticidad de su misión: Los discípulos de Juan Bautista le preguntan: *«¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro? Jesús les respondió: "Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo: 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. ¡Y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo!"»* (60). Hoy la pregunta sigue más viva que nunca; la respuesta vendrá de la lectura creyente que hagamos de los signos del Reino.

- *¿Qué signos definen nuestro tiempo?*

La mentalidad conciliar nos ha hecho ver que se trata de fenómenos que, a causa de su generalización y frecuencia, caracterizan una época, y a través de los que se expresan las *necesidades y las aspiraciones de la humanidad*. Estamos ante la necesidad de una lectura de nuestro mundo de hoy, con sus luces y sus sombras, una lectura en la que las visiones creyente y sociológica han de hallar su punto de encuentro y su justo equilibrio. Es sugerente pensar en ciertos **signos de nues-**

(60) Mt 11,3-6.

tro tiempo a través de los cuales Dios nos envía nuevos mensajes:

- la lucha contra la pobreza,
- la creciente conciencia democrática,
- los avances científicos y los progresos en el campo de la medicina,
- el consenso ético con relación a la promoción y defensa de los derechos humanos,
- la fuerte sensibilidad ecológica,
- el reconocimiento del papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia,
- la demanda de una sociedad en paz y de una Iglesia más creíble y evangélica,
- la necesidad de coherencia en todas las esferas de la existencia humana,
- el deseo de una cultura del espíritu que llene el vacío que padecen muchas personas,
- la exigencia del compromiso cristiano que ha de hacer realidad la transformación cultural, política, social y económica,
- la necesidad vital de una felicidad basada en el amor, el perdón y la reconciliación...

La *lista* es muy larga y tiene que ser completada cada día con **nuevos signos** y con nuevas interpelaciones que nos pongan en sintonía con el Dios que nos habla y que espera de nosotros tomas valientes de posición. En la **oración «encar-**

nada» descubrimos la densidad de las preguntas porque aprendemos a no huir de la vida, sino a recuperarla siempre como *el lugar donde Dios las plantea y como el espacio que nos predispone interiormente a la respuesta*. La grandeza es que esta respuesta —que se da nuevamente en la vida— constituye un *nuevo signo*, un verdadero testimonio. El equilibrio entre oración y vida, entre contemplación y lucha es el secreto de la actitud de encarnación que todo cristiano ha de hacer suya para aprender a leer los signos a través de los cuales Dios nos habla cada día.

Conviene hacer este **ejercicio** al mismo tiempo que vamos profundizando en el Dios de Jesús, que es:

- el del *amor* incondicional;
- el del *amor* totalmente gratuito;
- el del *amor* hecho proyecto histórico en nuestra humanidad que proviene de él y en él encuentra su máxima plenitud en el amor;
- el del *amor* manifestado en la justicia, la paz, la igualdad, la solidaridad entre personas y pueblos, y en un equilibrio pacífico con el medio natural y con el universo;
- el del *amor* que hace nacer la confianza de los que se sienten débiles, pecadores, necesitados de todo y de todos;
- el del *amor* que hace superar con gozo todos los miedos y todos los complejos;
- el del *amor* que llama a la compañía y ayuda a vencer la soledad angustiosa;

- el del *amor* que abre a la esperanza de un futuro que cada día se construye desde las buenas noticias integradas en la Buena Noticia (61).

3.5. Vida interior y cuestión social: su necesaria proyección

Estamos ante la necesidad de conjunción de dos elementos que no podemos considerar por separado, sino que se incluyen y re refuerzan mutuamente. Para profundizar en ello, me remito a los elementos de reflexión sobre «una espiritualidad para nuestra época» que nos propone la Carta Pastoral de los **Obispos de Pamplona-Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria** «*Renovar nuestras comunidades cristianas*» (62).

- una espiritualidad de la confianza, no del optimismo
- una espiritualidad de la fidelidad, no del éxito
- una espiritualidad de la responsabilidad, no del culpabilismo
- una espiritualidad de la esperanza, no de la nostalgia
- una espiritualidad de la paciencia, no de la prisa
- una espiritualidad del aprecio a lo pequeño, no de la ambición de lo grande
- una espiritualidad de la sintonía, no de la distancia

(61) Cf. Mateo 5,43-48; 6,9-15; 25,31-46; Lucas 10,25-37; 15,11-32; Juan 13,1-17; 15,9-17.

(62) Cf. OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA, BILBAO, SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, Carta Pastoral *Renovar nuestras comunidades cristianas*, Cuaresma-Pascua 2005. ns. 42-49.

- una espiritualidad de la sanación, no de la condena

Proponer en nombre del Evangelio un nuevo tipo de persona y de sociedad para encarnarlo en el mundo de hoy pide haber asumido aquella espiritualidad que no nos aleja de él, sino que nos introduce más y más en él y con los mismos sentimientos de Cristo Jesús (63). Ésta es la *mística* que proyecta la persona a no pensar exclusivamente en sí mismo, sino en los demás y en las estructuras sociales en las que viven. La revolución del amor viene de los «pequeños» y de la confianza plena que han puesto en «Aquel» que les da fuerza. «¿De donde le viene a usted la fuerza para hacer todo lo que hace?» —le preguntaron a la Madre Teresa de Calcuta—. Ella respondió espontáneamente y sin dudarle un solo momento: «¡De la Misa de cada día!». ¿Podemos dudar de esta catequesis social fruto de una espiritualidad centrada en Jesucristo, vivida en comunión de Iglesia y proyectada hacia los más necesitados?

4. UNA ACCIÓN SOCIAL TRANSFORMADORA

«Es importante, sobretudo en el contexto de la catequesis, que la enseñanza de la doctrina social se oriente a motivar la acción para evangelizar y humanizar las realidades temporales» (64).

4.1. ¿Cuándo, dónde y cómo empezar? Necesidad de proponer itinerarios

Hay que empezar por el principio. Hay mucho por hacer, por proponer, por acompañar. A todo ello hay que añadir una

(63) Cf. Fl 2,1-11.

(64) COMPENDIO de la Doctrina Social de la Iglesia, 230.

realidad especialmente nueva: a muchos hay que ayudarles a **«re-comenzar»**. La pregunta del *cuándo*, del *dónde* y del *cómo* hay que remitirla a la **opción misionera** de nuestras comunidades cristianas, de nuestras parroquias, de nuestras Iglesias particulares. Una primera **propuesta** que ya es **respuesta** es la Iniciación cristiana .

A partir de ahí, cuando ha quedado asegurada la iniciación, es posible hablar de **«itinerarios»** no sólo para las edades, sino para la diversidad de circunstancias y situaciones que hoy se dan y que precisan de un acompañamiento en el proceso de fe. Por lo que concierne a nuestra reflexión, un itinerario posible entre muchos, además de la transversalidad de la que ya hemos hablado, pueden ser las **catequesis sociales** a partir del Compendio de Doctrina Social.

4.2. La iniciación cristiana: la opción por una vida siempre en proceso

«La *originalidad* de la iniciación cristiana consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia, haciéndole partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Algunos antiguos catecismos habían sintetizado esta realidad de fe en una breve y exacta respuesta: «¡Sí, soy cristiano, por la gracia de Dios!». Con estas palabras se expresa el gozo del hombre que ha tomado conciencia de que es lo que es por la gracia de Dios; y que la gracia de Dios no ha sido estéril en él (66),

(65) Expuesta en el documento de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La Iniciación cristiana, Reflexiones y Orientaciones* (27-XI-1998).

(66) Cf. I Co 15,10.

y así se lanza a lo que está por delante, corriendo hacia la meta» (67).

Hoy, sin embargo, no podemos concebir la vida cristiana sólo a partir de sus inicios, como si en ellos todo quedara completado. La iniciación cristiana es sólo el comienzo de un proceso que durará toda la vida, dejándose acompañar siempre. «De ahí que la iniciación cristiana se lleve a cabo en verdad en el curso de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial. Los que acogen el mensaje divino de la salvación, atendiendo a la invitación de la Iglesia, son acompañados por ella desde el nacimiento a la vida de los hijos de Dios hasta la madurez cristiana básica (68). Este proceso está insinuado ya en la invitación del apóstol Pedro a los que acogieron su palabra el día de Pentecostés» (69).

4.3. La educación de los valores sociales en la transmisión de la fe en familia

Para la reflexión de este apartado me remito al planteamiento que hace el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia al referirse a la *familia, célula vital de la sociedad* (70). «Todo modelo social que busque el bien del hombre no puede prescindir de la centralidad y de la responsabilidad social de la fa-

(67) Cf. Fl 3,14. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La Iniciación cristiana, Reflexiones y Orientaciones*, 9.

(68) Cf. Gal 4,19; Ef 4,13.

(69) Cf. Hch 2,38; CEE, *La Iniciación cristiana, reflexiones y orientaciones*, 12.

(70) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, cap. V: *La familia, célula vital de la sociedad*.

milia» (71). «Por el hecho de haber dado la vida a los hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarles; por esta razón ellos deben ser reconocidos como los primeros y principales educadores de sus hijos» (72).

Lo mismo ocurre, en cuanto padres cristianos, respecto de la educación en la fe: «Antes que nadie, los padres cristianos están obligados a formar a sus hijos en la fe y en la práctica de la vida cristiana, mediante la palabra y el ejemplo» (73). Este derecho y deber, que la Iglesia reconoce a los padres como educadores de la fe, brota del sacramento del Matrimonio y de la consideración de la familia como *Iglesia doméstica*. En efecto, la misión de la familia cristiana es un verdadero ministerio, «por medio del cual se irradia el Evangelio, hasta el punto de que la misma vida de familia se hace itinerario de fe y, en cierto modo, Iniciación cristiana y escuela de los seguidores de Cristo» (74).

La familia misma es el lugar del aprendizaje. Ella, «comunidad natural en donde se experimenta la sociabilidad humana», contribuye en modo único e insustituible al bien de la sociedad. La comunidad familiar nace de la comunión de las personas: «La comunión se refiere a la relación personal entre el *yo* y el *tú*. La *comunidad*, en cambio, supera este esquema apuntando hacia una sociedad, un *nosotros*». La familia, comunidad de personas, es por consiguiente la primera *sociedad* humana» (75).

(71) *Ibíd.* 214.

(72) Cf. SANTA SEDE, Carta de los derechos de la Familia, art. 5 (22-X-1983).

(73) Código de Derecho Canónico, c. 774,2.

(74) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*; cf. CEE, Catequesis de la comunidad, 272. CEE, La iniciación cristiana, reflexiones y orientaciones, 34.

(75) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 213.

«Con la obra educativa, la familia forma al hombre en la plenitud de su dignidad, según todas sus dimensiones, comprendida la *social*. La familia constituye una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad (76). Cumpliendo con su misión educativa, la familia contribuye al bien común y constituye **la primera escuela de virtudes sociales**, de la que todas las sociedades tienen necesidad (77). La familia ayuda a que las personas desarrollen su libertad y su responsabilidad, premisas indispensables para asumir cualquier tarea en la sociedad. Además, con la educación se comunican algunos valores fundamentales, que deben ser asimilados por cada persona, necesarios para ser ciudadanos libres, honestos y responsables» (78).

Por el hecho de que los padres tienen derecho a elegir los instrumentos formativos conformes a sus propias convicciones y a buscar los medios que puedan ayudarles mejor en su misión educativa, incluso en el ámbito religioso y espiritual, resulta evidente que cualquier institución educativa ha de proponerse como fundamental la educación de los *valores sociales*. Toda educación cristiana y, en concreto, la **catequesis** a partir de la vivencia y testimonio de los **catequistas** puede incidir de una forma decisiva, siempre que se haga conjuntamente con los padres. El *Evangelio*, junto a la atención a la *realidad social* en la que se vive, será para ello el mejor referente.

(76) Cf. SANTA SEDE, Carta de los derechos de la familia. Preámbulo. 1983.

(77) CONCILIO VATICANO II, Declaración *Gravissimum educationis*, 3.

(78) JUAN PABLO II, Exhortación. Apostólica *Familiaris consortio*, 43. Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 238.

Un aspecto que merece una referencia obligada es contemplar la familia como protagonista de la vida social y en ella la **solidaridad familiar**. «Se trata de la consecuencia de la realidad familiar fundada en el amor: naciendo del amor y creciendo en él, la solidaridad pertenece a la familia como elemento constitutivo y estructural. Es una solidaridad que puede asumir el rostro del servicio y de la atención a cuantos viven en la pobreza y en la indigencia, a los huérfanos, a los minusválidos, a los enfermos, a los ancianos, a quien está de luto, a cuantos viven en la confusión, en la soledad o en el abandono; una solidaridad que se abre a la acogida, a la tutela o a la adopción; que sabe hacerse voz ante las instituciones de cualquier situación de carencia, para que intervengan según sus finalidades específicas» (79). Ni la catequesis, ni el equipamiento espiritual necesario para vivir y crecer en cristiano, pueden olvidar esta realidad la solidaridad que es expresión del mismo amor de Dios en nosotros para hacerse don hacia los demás.

4.4. El anuncio del Evangelio a los jóvenes y a los adultos: el compromiso social

Hablando una vez más de la *interacción catequesis-compromiso social*, entre los cometidos generales y particulares de la **catequesis de adultos**, el Directorio General de Catequesis (80) hace notar los siguientes, entre los cuales recalca la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia como parte integrante de la formación de adultos:

(79) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 246.

(80) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General de Catequesis*, 175.

Para que la catequesis de adultos pueda responder a las necesidades más profundas de nuestro tiempo, debe proponer la fe cristiana en su integridad, autenticidad y sistematicidad... y más en particular:

- promover la formación y la maduración de la vida en el Espíritu de Cristo Resucitado...
- educar para juzgar con objetividad los cambios socio-culturales de nuestra sociedad a la luz de la fe...
- dar respuesta a los interrogantes religiosos y morales de hoy...
- esclarecer las relaciones existentes entre acción temporal y acción eclesial, manifestando las mutuas distinciones, recíprocas implicaciones y, por consiguiente, la debida interacción. A este fin, la doctrina social de la Iglesia es parte integrante de la formación de los adultos.
- desarrollar los fundamentos racionales de la fe...
- formar para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia para saber dar testimonio cristiano en la sociedad...

¿Y los jóvenes? Es importante que hagamos el mismo planteamiento que para los adultos, aunque partiendo de sus constantes de crecimiento, acentuando extremadamente la **acogida** y un **acompañamiento de proximidad**. Con los jóvenes hay que «*estar*» con ellos, escuchando, compartiendo sus inquietudes e interrogantes y, con la más discreta pedagogía hacer una propuesta clara y explícita de la dimensión social del mensaje cristiano.

Sin embargo, probablemente éste tendrá poca incidencia si no está cimentado en la base espiritual del **«encuentro per-**

sonal con Jesucristo», a partir del cual es posible ser introducido. Caminando a su lado y a veces a distancia, será siempre necesario ayudar al joven a salir progresivamente del gregarismo en el cual vive superando los condicionamientos personales y de grupo a los que tantas veces está sometido para abrirse a «*tomar decisiones*» que vayan solidificando su vocación fundamental y los caminos de concreción que vayan apareciendo. La dimensión social de la fe puede ser apreciada desde el primer momento, ya que favorece el compromiso social y orienta hacia el testimonio cristiano. La pedagogía usada por Jesús en su encuentro con los *primeros discípulos* (81) y con el *joven rico* (82) puede ser un buen punto de partida.

4.5. Acción-contemplación-acción: lo que la oración da y recibe

Benedicto XVI dice: «Hay muchas formas de desierto: el desierto de la pobreza, el desierto del hambre y de la sed; el desierto del abandono, de la soledad, del amor quebrantado. Existe también el desierto de la oscuridad de Dios, del vacío de las almas que ya no tienen conciencia de la dignidad y del rumbo del hombre. Los desiertos exteriores se multiplican, porque se han extendido los desiertos interiores. Por eso, los tesoros de la tierra ya no están al servicio del cultivo del jardín de Dios, en el que todos puedan vivir; sino subyugados al poder de la explotación y la destrucción» (83).

(81) Cf. Jn 1,35-51.

(82) Cf. Mt 19,16-30.

(83) BENEDICTO XVI, de la homilía en el inicio de su pontificado (24-IV-2005).

Por ello, en la encíclica «*Dios es amor*» hace una llamada a hacer del **servicio de la caridad** *la visualización del amor recibido de Dios y dado gratuitamente* (84). Ante la constatación de los desiertos exteriores propone la confianza en la promesa de los «torrentes de agua vida» que, por la efusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (85).

5. MEDIOS A NUESTRO ALCANCE

5.1. La Palabra de Dios: escuchada, leída, estudiada, rezada y compartida

Benedicto XVI, en la misma homilía que acabo de citar, también ha dicho: «*Queridos amigos! En este momento no necesito presentar un programa de gobierno... Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad, no seguir mis propias ideas, sino ponerme, junto con toda la Iglesia, a la escucha de la palabra y de la voluntad del Señor y dejarme conducir por Él, de tal modo que sea él mismo quien conduzca a la Iglesia en esta hora de nuestra historia*» (86).

Entre muchos otros y para ser concreto, un medio a nuestro alcance es la lectura creyente o *Lectio divina*. El cardenal **Carlo Maria Martini** la define como «un ejercicio ordenado y metódico de la escucha personal de la Palabra de Dios», lo cual significa que *implica* a la persona y la *compromete* en un esfuerzo de entrenamiento constante; que es un *ejercicio* que

(84) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 19.

(85) Cf. Jn 7,38-39.

(86) BENEDICTO XVI, de la homilía en el inicio de su pontificado (24-IV-2005).

contiene una metodología sencilla avalada por una rica tradición eclesial; que requiere *atención y disponibilidad* para recibir la Palabra que Dios nos dirige; que es una actividad del *individuo*, lo cual no significa que no pueda hacerse en *grupo* o en *comunidad*; que, con relación a la celebración litúrgica y a la Palabra de Dios, puede muy bien ser una preparación o una prolongación. Por ésta razón, es un alimento espiritual constante.

La *Lectio divina* es un método de lectura de la Biblia asequible a todo el mundo. Es un «medio de comunicación» excepcional que nos pone en contacto con Dios, a partir de la realidad que vivimos, en el ámbito de la comunidad de fe a la que pertenecemos y con un respeto profundo por el texto que leemos. Como los discípulos de Emaús, nos dejamos acompañar por Jesucristo a fin de que camine a nuestro lado y «nos abra el sentido de las Escrituras» (87). En este sentido, es una *experiencia pascual* que nos hace ser *discípulos y apóstoles* al mismo tiempo, fortalecidos por la mística que ha de animar nuestra lectura y ha de activar nuestro comportamiento cristiano.

El núcleo de la *Lectio divina* es leer la Palabra de Dios orando. Esto es posible: solo o en un pequeño grupo, en la catequesis y en la familia, en el equipo de sacerdotes y en la comunidad religiosa, en la revisión de vida y en el grupo de monitores, con los jóvenes y con los adolescentes, con los adultos y con la gente mayor; en la oración individual y reunidos para orar juntos, para preparar las lecturas bíblicas de la misa o de cualquier otra celebración, ya sea sacramental o no; para seguir orando después de la Liturgia de las Horas o de un acto

(87) Cf. Lc 24,13-35.

en el que se ha proclamado o se ha estudiado la Palabra de Dios, en los ejercicios espirituales y en momentos puntuales de oración.

He aquí el *carácter personal y comunitario* de esta experiencia que puede muy bien ser promovida y animada como *fuerza de renovación de los diferentes ámbitos de la pastoral* de la Iglesia (88).

5.2. El Catecismo de la Iglesia Católica

«La revelación cristiana nos conduce a una comprensión más profunda de las leyes de la vida social» (89) . La Iglesia recibe del Evangelio la plena revelación de la verdad del hombre. Cuando cumple su misión de anunciar el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina» (90).

«La Iglesia expresa un juicio moral, en materia económica y social “cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas” (91). En el orden de la moralidad, la Iglesia ejerce una misión distinta de la que ejercen las autoridades políticas: ella se ocupa de los aspectos temporales del bien común a causa de su ordenación al supremo bien, nuestro fin último. Se esfuerza por inspirar las ac-

(88) Cf. Sebastià TALTAVULL, *Arrelats vora l'aigua*, Claret, Barcelona, 2001, p. 8-10.

(89) CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 23.

(90) Catecismo de la Iglesia católica, 2419.

(91) CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 76.

titudes justas en el uso de los bienes terrenos y en las relaciones socioeconómicas» (92).

«La enseñanza social de la Iglesia contiene un cuerpo de doctrina que se articula a medida que la Iglesia interpreta los acontecimientos a lo largo de la historia, a la luz del conjunto de la palabra revelada por Cristo Jesús y con la asistencia del Espíritu Santo» (93). Esta enseñanza resultará tanto más aceptable para los hombres de buena voluntad cuanto más inspire la conducta de los fieles» (94).

5.3. El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia

El **Directorio General de Catequesis**, refiriéndose a la situación de la catequesis, su vitalidad y problemas, sobre éstos dice: «*el primero se refiere a la concepción de la catequesis como escuela de fe, como aprendizaje y entrenamiento de toda la vida cristiana, concepción que no ha penetrado plenamente en la conciencia de los catequistas*» (95). Más aún, refiriéndose a los contenidos de la catequesis y aplicado a la doctrina social de la Iglesia, afirma que «*se advierte una inadecuada presentación de la historia de la Iglesia y una escasa relevancia de su doctrina social*» (96).

El **Compendio de Doctrina Social de la Iglesia** puede ayudar a la catequesis y a la formación de los catequistas, tal como lo indica el mismo Directorio General de Catequesis cuando habla de las «**Formas múltiples de catequesis**

(92) Catecismo de la Iglesia Católica, 2420.

(93) JUAN PABLO II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, I.

(94) Catecismo de la Iglesia Católica, 2422.

(95) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General de Catequesis*, 30.

(96) *Ibíd.*, 30.

permanente» (97): «*La lectura cristiana de los acontecimientos, que viene exigida por la vocación misionera de la comunidad cristiana. Para hacer esta lectura, el estudio de la doctrina social de la Iglesia es indispensable, ya que “su objetivo principal es interpretar esas realidades (las complejas realidades de la existencia del hombre en la sociedad y en el contexto internacional), examinando su conformidad o disconformidad, con lo que el Evangelio enseña»* (98). De esta forma, también el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia puede ayudar a hacer realidad lo que el Directorio General de Catequesis (99) señala cuando se refiere a **«los aspectos de la adaptación en un Catecismo local»**. Dice: «*La problemática social circundante, al menos en sus elementos estructurantes más profundos (económicos, políticos, familiares...) es un factor importante para contextualizar el Catecismo. Inspirándose en la doctrina social de la Iglesia, el Catecismo sabrá ofrecer criterios, motivaciones y pautas de acción que iluminen la presencia cristiana en medio de esa problemática»* (100).

5.4. **Benedicto XVI: su primera encíclica «Dios es amor»**

A lo largo de toda la exposición he mencionado con frecuencia textos de esta primera encíclica de **Benedicto XVI**.

(97) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General de Catequesis*, 71.

(98) SRS 41; cf. CA 5.53-62; DGC 26; Congregación para la educación católica, Documento *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30-XII-1988).

(99) CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General de Catequesis*, 133.

(100) CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 72.

Casi la he entendido como el tema de fondo que en todo momento podía iluminar nuestra reflexión sobre **«catequesis, espiritualidad y Doctrina Social de la Iglesia»**. Para mí, contemplando este texto con detenimiento, percibo que no se trata simplemente de un texto más a añadir a la Doctrina Social de la Iglesia, en la que sin duda alguna incluiría, sino *entenderlo como parte de su misma fundamentación*. Tanto para la catequesis y la espiritualidad como para la DSI, la encíclica nos da la posibilidad de contactar con cualquier persona que haga una justa valoración de su experiencia de amor, sea creyente o no lo sea, pero con la particularidad de aceptar que en el amor no hay ninguna puerta cerrada ni nada se da por «concluido» y «completado». *«El amor se transforma en el curso de la vida, madura y, precisamente por ello, permanece fiel a sí mismo»* (101).

Deus caritas est nos aporta algo fundamental: su estilo sigue las normas de una auténtica **«iniciación»**. Tiene la *habilidad* de hacer que uno se sienta integrado en su planteamiento desde el principio, lo cual ayuda a hacer un proceso de crecimiento interior en aquello que da más sentido a la vida, el **amor**. Pasar de la valoración del «eros» como algo existencial y propio en toda persona humana a la propuesta del «ágape» como experiencia de la gratuidad de Dios en la misma realidad humana, da noticia de un estilo pedagógico que se fija en aquello que más dignifica la persona humana y le hace contemplar en positivo —con fe, esperanza y caridad— toda su existencia y la de sus semejantes.

En todo este proceso está en juego la opción libre de la persona por llegar a ser adulta desde su misma experiencia de

(101) BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 17.

amor: Dios y el hombre se encuentran en la persona de Jesucristo y es posible experimentar tanto en él como en el hombre al Dios que es Amor. Pasar del **amor «posesivo»** (más bien centrado en uno mismo y en sus intereses, por lo tanto inmaduro) al **amor «oblativo»** (ya centrado en el otro por el valor que es en sí mismo y por la donación de mi propia persona a él) es llegar a la madurez necesaria para que el tipo de persona y de sociedad que diseña el Evangelio, a ejemplo de Jesucristo, sea una realidad.

A partir de ahí, es posible diseñar la **caridad**, como ejercicio del amor cristiano y *proponer una acción de transformación social*. La Doctrina Social de la Iglesia parte de esta fuerza que es don de Dios y como tal puede ser vivida y testimoniada.

Benedicto XVI, en *Deus caritas est* habla extensamente de la **oración** y dice: «*Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo... La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?»* (102).

Él mismo cita el ejemplo de la beata **Teresa de Calcuta**, a quien ve como «*un ejemplo evidente de que el tiempo dedicado a Dios en la oración no sólo deja de ser un obstáculo para la*

(102) *Ibíd.* 37.

eficacia y la dedicación al amor al prójimo, sino que es en realidad la fuente inagotable para ello» (103).

Por ello, en el mismo párrafo ha definido con toda claridad la **relación acción-contemplación**, incluso cuando la realidad plantea todas las dificultades posibles para llevar a cabo lo que uno se propone.

Tanto ante la tentación de ceder a la ideología como único camino de solución, como ceder a la inercia ante la impresión de que no se puede hacer nada, dice que «en esta situación, el contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino que mas bien destruye, ni ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre. La oración se convierte en estos momentos en una exigencia muy concreta, como medio para recibir constantemente fuerzas de Cristo. Quien reza no desprecia su tiempo, aunque todo haga pensar en una situación de emergencia y parezca impulsar sólo a la acción. La piedad no escatima la lucha contra la pobreza o la miseria del prójimo» (104).

Me parece conveniente acabar este apartado con las palabras finales de la encíclica *Deus caritas est* antes de la conclusión y que una vez más centran la unidad de planteamiento y su fundamentación: «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

(103) *Ibíd.* 36.

(104) *Ibíd.*

Dios. Vivir el amor y, así, llevar la luz de Dios al mundo: a esto quisiera invitar con esta encíclica» (105).

5.5. Las catequesis sociales

«La **catequesis social** apunta a la formación de hombres que, respetuosos del orden moral, sean amantes de la genuina libertad, hombres que “juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo asociando de buena gana su acción a la de los demás» (106).

Hay que dar respuestas concretas. Una de ellas, la estamos empezando este mismo año y ya ha aparecido en la página web www.instituto-social-leonxiii.org del Instituto Social León XIII, sección «*materiales didáctico*», serie *catequética*. Se trata de ofrecer unas «*Catequesis sociales*» a partir de los grandes temas del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia. Unas catequesis dirigidas preferentemente a adultos y a jóvenes.

¿De qué se trata? Se trata de la aportación de la catequesis con el fin de acompañar a los que han recibido con fe en anuncio del Evangelio y lo han acogido en su corazón, lo comparten y lo celebran con la comunidad cristiana. Una de las primeras convicciones es que *el acto catequético ha de orientarse hacia la transformación interior de la persona y de las estructuras humanas (sociales, culturales, económicas y políticas) en las que vive y hacerlo siempre según de Jesús y su Evangelio*. En

(105) *Ibíd.* 39.

(106) Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, 530; cf. CONCILIO VATICANO II, declaración *Dignitatis Humanae*, 8.

su persona y en su mensaje hallamos la fundamentación de esta «resonancia» de la Palabra de Dios en cada individuo y en la sociedad.

Catequesis y catequistas estamos implicados en la cuestión social. No tendría sentido un planteamiento catequético separado de la vida de las personas, como ya hemos ido diciendo a lo largo de toda la reflexión, un planteamiento que fuera insensible a sus gozos y esperanzas, a sus tristezas y angustias. Sabemos que el auténtico cristiano hace el esfuerzo de vivirlo en carne propia «*porque nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón*» (107).

Como se dice en la presentación de las **catequesis sociales**, el catequista, como todo cristiano, necesita conocer y formarse en aquellas cuestiones sociales que configuran el conjunto del Compendio de Doctrina Social de la Iglesia. La catequesis, que propone *entender, celebrar, vivir y testimoniar la fe en Cristo resucitado*, ha de incorporar esta mentalidad social que está en la base de la experiencia cristiana y de la temática que se desarrolla como fundamental en los distintos momentos del proceso catequético, desde la primera infancia hasta la madurez.

En estas **catequesis sociales** nos dirigiremos especialmente a los adultos, si excluir la posibilidad que en algún momento nos podamos dirigir especialmente a los adolescentes y a los niños. Los jóvenes, en el sentido propio de la palabra, quedan incluidos de antemano en el planteamiento de los adultos. Los *temas concretos* se refieren a los que presenta el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, con la particularidad de que sea un material de propuesta, indicativo y con la

(107) CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, I.

posibilidad de que sea concretado y completado al máximo a partir de la realidad que pida cada situación humana. Y el *esquema*, igualmente sencillo: título, texto bíblico de referencia, objetivo u objetivos, experiencia humana, cuestionario a partir de la vida, ¿qué dice la Palabra de Dios?, ¿qué dice la Iglesia?, otros textos de referencia, profundización catequética en grupo, propuesta de actitudes y posibles acciones, oración, celebración (periódicamente o en determinados casos) y conclusión.

5.6. Los retiros y talleres de oración

Igualmente, la oferta de unos retiros espirituales para sacerdotes y unos talleres de oración para laicos, en la misma **página web** del **Instituto Social León XIII**, sección *materiales didácticos*, serie *espiritualidad* El Compendio de Doctrina Social de la Iglesia y las constantes referencias del Magisterio de la Iglesia y concretamente el Magisterio de Benedicto XVI, nos invitan a todos, tanto a nosotros los sacerdotes como al laicado, a no perder de vista la implicación social de nuestro ministerio profético al servicio de la comunidad cristiana y de la sociedad de los hombres y mujeres de hoy, con la preferencia de atender a los más desfavorecidos y ofrecer la vida mediante nuestra entrega total por la causa del reino de Dios.

Tratar de vivir todo esto desde la oración personal y con la oportunidad de que sea compartida entre hermanos nos puede ayudar a mantener viva nuestra encarnación al estilo de Jesús haciendo vida de nuestra vida el dinamismo espiritual que contiene la Palabra de Dios y de una manera especial el Evangelio. Éste es el motivo por el cual se ofrecen estos es-

quemados de Retiros para sacerdotes y Talleres de Oración para laicos y laicas con el fin de que puedan ser fuente de fraternidad y vivencia apostólica mediante el ejercicio de la lectio divina hecha oración y experiencia compartida, ya que proviene de la vida y a la vida lleva con la orientación de pasar por la lectura de la palabra de Dios, la meditación y la oración. Todo ello para situarnos de nuevo ante la vida con actitud renovada. En la página web citada está esta presentación más detallada y la propuesta que se hace.

CONCLUSIÓN

Más que una conclusión —me es difícil hacerla— prefiero terminar poniendo en manos de Dios nuestra reflexión para que le dé su necesaria proyección en nuestra vida y en las personas a las que nosotros podamos contagiar el entusiasmo por el Evangelio de Jesús y comunicarles la convicción de fe que nos viene de sus palabras: **«Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna»** (108).

Lo hago con la oración conclusiva de la primera catequesis social que trata el tema **«Dios se ha enamorado de vosotros»** en torno al *Designio de amor de Dios para la humanidad*:

Nos dices, Señor, que estás enamorado de nosotros
y que nuestra tarea es hacer visible este amor:
Entre nosotros, te has hecho historia, nuestra historia.
Has conocido nuestras miserias y nuestros llantos,
miserias y llantos de un pueblo que te necesita.
Así, nos has revelado tu designio de amor para todos.

(108) Jn 3,6.

Descubriéndonos amados por ti, Padre de bondad,
hemos conocido la orientación de nuestra vida.
Has llenado nuestro corazón con el tuyo y, contigo,
hemos aprendido a abrirnos a nuestros hermanos,
creando una nueva red de relaciones humanas,
haciendo de nosotros un nuevo existir para ellos.

Bajo el signo de la solidaridad, el respeto y el amor
nos invitas a descubrir cada día nuevos horizontes.
Haces resonar tu Palabra en nuestro interior;
y nos propones, desde una valiente humildad,
sumarnos al trabajo en favor del Reino de tu Hijo.
Así, aprendemos a amar a su estilo, como él ama.

Transforma según Él nuestras relaciones sociales,
llénalas de tu paz, consuelo y misericordia. Amén (109).

(109) www.instituto-social-leonxiii.org Sección *materiales didácticos*,
serie *espiritualidad*.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA ENSEÑANZA RELIGIOSA Y EN LA FORMACIÓN

EUGENIO ALBURQUERQUE

Director de *Misión Joven*

A lo largo de los años sesenta y setenta fue muy amplio en los ambientes católicos el debate sobre el significado, función e importancia de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Para algunos, sólo representaba una opción ideológica; otros la hacían cómplice del sistema vigente o de un compromiso miedoso frente a regímenes alienantes. Actualmente el debate ha sido superado. Se ha clarificado su naturaleza y su carácter específico. No se comprende como ideología, teoría social, proyecto económico-político alternativo, legitimación de intereses o simple utopía. Se afirma expresamente que «no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente de la teología moral» (SRS 41). Expresa la reflexión de la Iglesia sobre las realidades sociales, valorándolas a la luz del evangelio y proponiendo principios, criterios y orientaciones para la acción.

Han sido determinantes para propiciar este cambio de mentalidad, la enseñanza del Vaticano II, de Pablo VI, de Juan Pablo II, así como la promulgación de las *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (1988), del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), del *Directorio General para la Catequesis* (1997), y

recientemente el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (2004), texto al que vamos a referirnos más directamente. Este impulso suscita la posibilidad de apertura de la Iglesia al mundo, el reto del anuncio de la salvación, el compromiso profético de testimoniar, en las comunidades cristianas, el evangelio de la justicia y de la caridad.

Sin embargo, es necesario reconocer que aún hoy la DSI alcanza «escasa relevancia» (DGC 29) en las comunidades cristianas, en la vida, en la enseñanza, en la catequesis, en la formación. Con frecuencia está ausente y no es suficientemente conocida. Las causas pueden ser múltiples; pero quizás el centro del problema sigue radicando en que muchos creyentes no acaban de ver el magisterio social como una dimensión esencial de la fe y del proceso evangelizador:

Nuestra reflexión tiene como guía esta orientación pastoral que pide explícitamente que la DSI llegue a ocupar el puesto que le corresponde en la vida y en la formación cristiana. Para ello, partimos de la escasa relevancia que ha tenido, para afirmar después su actualidad y la necesidad de transmitirla. Todo ello nos conducirá a iluminar el lugar que debe ocupar en la enseñanza religiosa y en la formación cristiana, «para suscitar en los cristianos el compromiso por la justicia y la opción preferencial por los pobres» (DGC 17).

I. DOCTRINA SOCIAL Y MISIÓN DE LA IGLESIA

Ante todo es necesario reconocer la relación íntima que existe entre la misión de la Iglesia y la DS. Con la doctrina social, la Iglesia no sólo no se aleja de la propia misión, sino que

es instrumento fiel a ella; a través de ella se hace cargo del anuncio que el Señor le ha confiado (cf. C 62-65): «la doctrina social tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización; en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del proletariado, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como el respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte» (CA 54). Es decir, la DSI sólo se comprende desde la misión de la Iglesia y desde la comprensión del verdadero sentido de la evangelización. Los creyentes hemos de recordar siempre que «evangelizar significa llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad» (EN 18). Implica, pues, no sólo el anuncio del Dios revelado en Jesucristo y de la salvación que en Él llega a todo hombre, sino también un mensaje explícito de promoción y liberación (cf. EN 25-39). Es, pues, la misma misión confiada a la Iglesia quien la urge a irradiar el evangelio sobre las realidades terrenas, a pronunciarse sobre la promoción de la justicia, a suscitar el compromiso social y político de los creyentes.

La fe asume todas las dimensiones de lo real. Por ello, ha de llegar necesariamente al compromiso social. Vivir esa dimensión social de la fe es cada día más urgente: «Ante los problemas sociales, siempre presentes en las diferentes épocas de la historia, pero que en nuestro tiempo se hacen mucho más complejos y se extienden a escala mundial, la Iglesia no puede abandonar su reflexión ética y pastoral —en su propio

campo— para iluminar y orientar con su enseñanza social los esfuerzos y las esperanzas de los pueblos, haciendo desde luego que los cambios, incluso radicales, exigidos por las situaciones de miseria y de injusticia, se realicen de tal manera que favorezcan el verdadero bien de los hombres» (1).

1.1. Enseñanza social, evangelio y evangelización

Siempre ha existido una relación muy fuerte entre el evangelio y el magisterio social. Con su enseñanza social, «la Iglesia quiere anunciar y actualizar el Evangelio en la compleja red de las relaciones sociales» (C 62). La Iglesia ha anunciado el «evangelio social» desde sus orígenes. Pero la conciencia de esta relación ha tomado cuerpo especialmente en los últimos decenios. Juan Pablo II declaró que la DSI no es otra cosa que el desarrollo orgánico del evangelio: «esta doctrina es el evangelio social de nuestro tiempo, del mismo modo que la época histórica de los apóstoles tuvo el evangelio social de la Iglesia primitiva, como lo tuvo la época de los padres, la de santo Tomás de Aquino y de los grandes doctores del Medioevo. Después vino el evangelio social del siglo XIX, caracterizado por los grandes cambios y novedades, por las iniciativas y problemas que han preparado el terreno a la encíclica *Rerum novarum*» (2).

Según León XIII, la Iglesia saca del evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se pueden resolver los conflictos sociales (cf. RN 12). Para Pablo VI, el evangelio no ha quedado su-

(1) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la estudio de la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Roma, 1988, 17.

(2) *L'Osservatore Romano*, 20-21 mayo de 1991.

perado por el hecho de haber sido anunciado en un contexto socio-cultural diferente. Al contrario, su inspiración, enriquecida por la tradición cristiana a lo largo de los siglos, sigue siendo nueva para orientar el progreso de la vida en sociedad (cf. OA 4). Juan Pablo II reivindica con insistencia que el mensaje social del evangelio sigue siendo el fundamento y el estímulo para la acción y el compromiso de los creyentes: «Impulsados por este mensaje, algunos de los primeros cristianos distribuían sus bienes a los pobres, dando testimonio de que, no obstante las diversas proveniencias sociales, era posible una convivencia pacífica y solidaria. Con la fuerza del evangelio, en el curso de los siglos, los monjes cultivaron las tierras, los religiosos y religiosas fundaron hospitales y asilos para los pobres, las cofradías, así como hombres y mujeres de todas las clases sociales, se comprometieron en favor de los necesitados y marginados» (CA 57).

Realmente, la DSI anuncia la salvación de Cristo a todos los hombres. Este anuncio motiva la proclamación de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, la denuncia de las situaciones injustas y la cooperación en el verdadero progreso social. Es decir, el enraizamiento evangélico manifiesta el rostro teológico y la finalidad pastoral de la doctrina social: está al servicio del hombre y del mundo, de la promoción integral de la persona, de su desarrollo y liberación. Es, pues, inseparable de la vida y misión de la Iglesia. Inserta históricamente en las culturas, la Iglesia tiene el deber de proclamar el ideal del evangelio a todas las comunidades humanas. Lo hace precisamente a través de la enseñanza social, que se convierte así en instrumento de evangelización.

Esta convicción aparece destacada especialmente en el documento conciliar sobre la «Iglesia en el mundo contemporá-

neo». Impulsa con vigor y audacia el compromiso de la Iglesia en la promoción social, cultural y espiritual de todos los grupos de la gran familia humana haciendo propios, «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», porque «nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

1.2. Mediación entre el evangelio y la realidad social

La doctrina social tiene, pues, el valor de un instrumento de evangelización y se desarrolla en el encuentro entre el mensaje evangélico y la historia humana (C 67). La Iglesia, desde sus comienzos, ha proclamado el mensaje evangélico sobre los comportamientos sociales, económicos y políticos; ha defendido a los pobres y ha promovido la justicia; ha predicado el mandamiento del amor y el espíritu de las bienaventuranzas. A lo largo de los siglos se ha enriquecido con la reflexión de tantos pensadores cristianos y ha adquirido una auténtica visión teológica de la dignidad de la persona, de la historia y de la sociedad, y ha llegado a ser verdaderamente «experta en humanidad» (SRS 41). Todo ello ayuda a comprender que, por su carácter mediador entre el evangelio y la realidad social, la DSI necesita actualizarse continuamente para responder a las nuevas situaciones.

La actualidad de la doctrina social reside precisamente en que, aún siendo y presentándose como un cuerpo doctrinal coherente, no ha quedado reducida a un sistema cerrado, sino que ha seguido siempre atenta y a la escucha para responder

a los signos de los tiempos, a los nuevos problemas y a las nuevas formas de presentarlos. Para cumplir su misión evangelizadora, esto constituye un deber permanente de la Iglesia: «escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad» (GS 4).

La atención a los signos de los tiempos se expresa en un esfuerzo constante por comprender en profundidad la realidad social y por responder a las provocaciones que propone. Supone un elemento nuevo en la doctrina social. Proviene del reconocimiento de la autonomía de las realidades terrenas, del recurso a las ciencias humanas, de la utilización de un método más inductivo y de la apertura al pluralismo de opciones. El análisis de los signos de los tiempos representa un estímulo para la revisión teológica y pastoral sobre la actitud de la Iglesia ante el mundo. De hecho, ha contribuido a superar una visión reductiva de la experiencia de fe que interpretaba el encuentro con Dios en clave individualista. Y orienta a la Iglesia a una renovación más profunda de su actitud de apertura y diálogo con el mundo, en particular con relación a la enseñanza social.

2. TRANSMITIR HOY LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

El relanzamiento de la DSI implica la tarea ineludible de transmitirla y difundirla. Juan Pablo II en *Centesimus annus*, al conmemorar el centenario de *Rerum novarum*, da las gracias a cuantos se han dedicado a su estudio, profundización y divulga-

ción, y sugiere, al mismo tiempo, que esta «conmemoración sea ocasión de un renovado impulso para su estudio, difusión y aplicación en todos los ámbitos» (CA 56). Manifiesta, además, el deseo de que sea dada a conocer y sea aplicada especialmente en los países donde, después de la caída del socialismo, existe una grave desorientación en la tarea de reconstrucción.

El DGC insiste en esta misma dirección. Propone el estudio de DSI como elemento indispensable de la lectura cristiana de los acontecimientos, aspecto decisivo de una catequesis que quiera mantenerse al servicio de la educación permanente de la fe (cf. DGC 71), y, en este sentido, la propone como parte integrante de la formación de los adultos (DGC 175). Al tratar de la adaptación de los Catecismos locales, sugiere también que al abordar la problemática social circundante se inspiren en la DSI para llegar a «ofrecer criterios, motivaciones y pautas de acción que iluminen la presencia cristiana en medio de esa problemática» (DGC 133). Por su parte, el *Compendio* intenta presentarla de manera completa y sistemática; ofrece un marco referencial de las líneas fundamentales del «corpus» doctrinal de la enseñanza social católica, un instrumento eficaz para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo y una guía para inspirar las opciones y comportamientos de los creyentes (C 7-10).

Desde la convicción de la urgente necesidad de transmitir y aplicar en las comunidades cristianas la enseñanza social de la iglesia, señalo en primer lugar algunas orientaciones en la perspectiva especialmente de la enseñanza religiosa y de la formación cristiana. Se trata simplemente de orientaciones y sugerencias de carácter pastoral, que tienen como punto de partida la misma comprensión de la DSI y que se encaminan precisamente al cumplimiento de la misión evangelizadora de la Iglesia.

2.1. Desde la realidad

La DSI viene de la vida y se endereza a la vida. Por ello, para su comprensión, transmisión y aplicación hay que tener siempre en cuenta las necesidades sociales, los signos de los tiempos. Todos los documentos del magisterio social de los Papas han surgido de situaciones y problemas sociales concretos a los que se ha intentado responder. Por ello, la enseñanza social de la Iglesia es evolutiva y dinámica. Orienta al compromiso social de los creyentes y de los hombres de buena voluntad que viven en un determinado contexto social. De manera muy precisa *Octogesima adveniens* resalta las coordenadas básicas de la DSI: el análisis y reflexión sobre la realidad concreta y la orientación al compromiso (cf. OA 4).

Su transmisión, para ser fiel, debe huir de todo discurso teórico, alejado de la realidad, así como de una reflexión abstracta que no conduzca a la acción. No se trata simplemente de transmitir conocimientos, por muy importante que parezca la sistematización de los conceptos de dicho cuerpo doctrinal, sino de suscitar actitudes que luego puedan condicionar los conocimientos adquiridos. Es decir, se trata, sobre todo, de poner las bases para que los documentos sean debidamente interpretados y aplicados (3).

La transmisión de la DSI ha de partir de la realidad, especialmente si se contempla en el ámbito de la formación. El punto de partida de todo proyecto de educación en la fe está en la atención a la realidad, a los problemas que inquietan y preocupan. Y el comienzo del compromiso, hacia el que la en-

(3) Cf. I. CAMACHO, *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la Doctrina social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid, 1995, 15-34.

señanza social apunta, está también en la experiencia. Como dice J. M. Mardones, la implicación humana brota tras el impacto producido por la realidad injusta (4). Hay que dejar, pues, que la realidad de las víctimas y de los pobres salga al encuentro e interpele. Difícilmente puede ser campo propicio para recibir el mensaje social de los grandes documentos pontificios, el de una comunidad cristiana que viviera plegada sobre sí misma, encerrada en su ambiente y en sus problemas internos, sin contacto con el mundo social de la pobreza, de la marginación y del sufrimiento humano. Sólo la cercanía lleva a la empatía; y el acercamiento, al compromiso.

El texto de *Octogesima adveniens*, al que he aludido antes, propone también a las comunidades cristianas llegar a «las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso» (OA 4). Es decir, la DSI inspira opciones y compromisos. Estos no están directamente formulados en los textos del magisterio. Corresponde a las comunidades concretas traducir y aplicar sus principios, discernir las situaciones y proponer las iniciativas concretas que se deben realizar. La transmisión de la enseñanza social tiene que llevar a esta capacidad de discernimiento de manera que los creyentes lleguen, realmente, a un compromiso enraizado en la fe.

2.2. Anunciar el misterio de Cristo

Si la DSI parte de la realidad y orienta al compromiso con la realidad, su verdadero centro no es otro que el anuncio del

(4) Cf. J. M. MARDONES, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal terrae, Santander, 1993, 184-189.

don de Dios a los hombres. Como dice *Centesimus annus*, «anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todos los hombres» (CA 54). Llegar a este núcleo central de la enseñanza social constituye el verdadero reto de la enseñanza y formación cristiana. En efecto, no se trata de ofrecer ni una ideología, ni un conjunto de verdades abstractas, sino a Jesús en su existencia concreta y en su mensaje; introduce en el misterio de Cristo encarnado y resucitado, siempre vivo y presente entre los hombres y en el mundo. Esta es también la tarea y la misión de la Iglesia, en la convicción de que es Él la respuesta inagotable que podemos ofrecer a los hombres que, en un mundo asediado por la injusticia, se preguntan por el sentido de la vida. La Iglesia desea servir a este fin: «que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo contenida en el misterio de la encarnación y de la redención» (RH 13).

En el misterio de la encarnación, Cristo asume toda la creación para unirla y redimirla, de manera que nada que no haya sido asumido puede salvarse, y todo cuanto ha sido creado debe ser salvado. Es decir, en Jesús de Nazaret, Dios y el hombre se encuentran, de manera que el camino de Dios para llegar al hombre se convierte en el camino de los hombres para llegar a Dios (5). La DSI se dirige al hombre, porque «Dios, al revelar al hombre la verdad de sí mismo en Cristo, le ha revelado al mismo tiempo la verdad sobre el hombre mismo» (RH 12). El hombre puede encontrarse completamente a sí mismo, comprender su verdad más profunda y su destino, en el encuentro con Cristo, el hombre nuevo. En Él, comprende y

(5) Cf. EQUIPO MISIÓN JOVEN, «Pastoral juvenil en tiempos de nueva evangelización», *Misión joven* 177 (1991) 21-34.

acepta la verdad de que el hombre está hecho para realizarse en la libre donación de sí mismo, por la fuerza de un amor que constituye la auténtica comunidad humana (6).

De manera insistente, una y otra vez, repite Juan Pablo II: «es esto, y solamente esto, lo que inspira la doctrina social de la Iglesia» (CA 53). Desde *Rerum novarum*, la elaboración progresiva y sistemática de la DSI tiene como horizonte el hombre y, especialmente hoy, «mira al hombre, insertado en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna» (CA 54). La fe revela la verdadera identidad de la persona humana, y de ella arranca todo el magisterio social (7). Con razón puede afirmar el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* que la doctrina social busca «proponer a todos los hombres un humanismo a la altura del designio del amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y libertad de toda persona humana» (n. 19).

2.3. En el ámbito de la comunidad cristiana

La doctrina social, advierte el *Compendio*, es de la Iglesia, pertenece a la Iglesia, a toda la Iglesia (n. 79). Ella es el sujeto

(6) Cf. R. BUTIGLIONE, o. c., 37-41; R. TONELLI, «Un progetto di educazione alla fede attento alla Dottrina sociale della Chiesa», en *La Dottrina Sociale della Chiesa strumento necessario di educazione alla fede*, Roma, 1992, 203-222; N. TOSO, «Catechesi e dottrina sociale nella nuova evangelizzazione», *Aggiornamenti Sociali* 42 (1991) 93-104.

(7) Cf. M. SCHOONANS, «La dignidad de la persona, principio básico de la doctrina social de la Iglesia», *Scripta Theologica* 23 (1991) 425-441; J. R. FLECHA, «La concepción cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia», *CORINTIOS XIII* 62-63 (1992) 217-253.

que la elabora, la difunde y la enseña. Por una parte, es necesario subrayar que no es prerrogativa de un componente del cuerpo eclesial, sino de la comunidad entera. Es expresión del modo en que la Iglesia se sitúa ante la sociedad, la comprende y se confronta con sus estructuras. Toda la comunidad, por tanto, está llamada a participar en su elaboración, según la diversidad de carismas, ministerios y tareas.

Pero, por otra, me parece que hemos de destacar especialmente que es la comunidad cristiana la responsable de difundirla y enseñarla, y que la enseñanza debe realizarse, ante todo, en el seno de la comunidad. Lamentablemente, no todas las parroquias y comunidades cristianas son plenamente conscientes de esta responsabilidad, ni actúan en consecuencia. La formación cristiana encuentra su verdadero fundamento en el regazo de la comunidad, que ha de llegar a ser un ambiente apropiado para la educación de la fe y la vivencia de la caridad social. Catequesis, pastoral social, enseñanza religiosa, movimientos y asociaciones, enraizados realmente en la comunidad cristiana, pueden ayudar a relanzar y promover el dinamismo y la energía humanizadora inherente a la doctrina social. De la participación activa y conjunta de todas las fuerzas eclesiales, de su colaboración en la comunión y complementariedad ministerial, depende realmente la posibilidad de que la doctrina social llegue a impregnar la mentalidad y la vida de los creyentes.

2.4. En el horizonte del Vaticano II

Al estudiar la evolución de la DSI, la mayoría de los expertos están de acuerdo en admitir un *antes* y un *después* del Va-

ticano II. Los cambios introducidos por el Concilio significaron un cambio tan determinante que, hacían imprescindible la pregunta sobre la posibilidad de la misma supervivencia de la doctrina social (8).

Sintéticamente se puede decir que el Vaticano II supone la reconciliación oficial de la Iglesia con la sociedad moderna. La Iglesia establece una relación con el mundo que implica una actitud de apertura, diálogo y colaboración. Se trata de una verdadera presencia pastoral que lleva a la Iglesia a formularse en profundidad la pregunta por su ser y por su misión. Desde esta base eclesiológica, desde su comprensión como misterio de salvación y pueblo de Dios, se abre al diálogo con todos los hombres de buena voluntad. Se pone ella misma en actitud de búsqueda y reflexión, sin pretender dar una respuesta inmediata a los complejos problemas sociales, junto a todos aquellos que se empeñan por la justicia y la paz. La Iglesia enseña, pero acepta también el acompañamiento de la familia humana en sus realizaciones históricas.

Realmente, todos los documentos posteriores se sitúan en esta órbita y están influidos por la actitud conciliar ante los problemas sociales, culturales, económicos y políticos. En la base de tal actitud está la nueva conciencia y comprensión de la Iglesia, que se siente llamada a conducir a los hombres a Cristo, en quien Dios ha revelado al hombre la verdad de sí mismo, a anunciarles la salvación. Es decir, después del Vaticano II, la DSI muestra con mayor fuerza y vigor su corazón teológico, la especificidad evangélica y cristiana. Si durante mucho tiempo se había sustentado en el derecho natural, los docu-

(8) Cf. I. CAMACHO, o. c., 23-35; H. CARRIER, *The Social Doctrine of the Church revisited. A Guide for Study*, Città del Vaticano, 1990, 57-64.

mentos recientes subrayan que es a partir de la presencia de Cristo en la historia como puede ser afirmada y percibida integralmente la verdad. Los textos conciliares marcan con claridad la conciencia de alteridad de la Iglesia respecto al mundo; pero subrayan al mismo tiempo su mutua relación. Ambos buscan la justicia y la paz; lo hacen desde su propia identidad. Por ello, la Iglesia para hablar del hombre no tiene necesidad de poner entre paréntesis a Cristo. Al contrario, esto constituye su aportación específica.

Con el Vaticano II comienza, además, una visión más dinámica y abierta de la realidad social, empleando un método que, de deductivo pasa a ser inductivo y que, a pesar de partir de la revelación y del derecho natural, está más atento a la realidad histórica. Todo esto comporta, en primer lugar, el recurso a las ciencias sociales, que ayudan a comprender la realidad (cf. GS 44). Estamos ante un hecho moral importante: las ciencias sociales aportan la materia prima para la reflexión teológica sobre los problemas sociales. Pero lo que para las ciencias sociales es producto, resultado, construcción, será acogido dentro del campo teológico como materia prima, teniendo, por tanto, que ser elaborado mediante los procedimientos propios de la operación teológica hasta desembocar en una producción específicamente teológica, caracterizada como tal (9).

Si la DSI había utilizado sobre todo la mediación de la filosofía, ahora siente la necesidad de recurrir a las ciencias sociales. No se trata únicamente del reconocimiento de que la Iglesia no tiene competencia en las cosas técnicas, sino de la afirmación de la autonomía de las realidades terrenas (cf. GS 36).

(9) C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, 84.

Finalmente, este aspecto de apertura ha llevado a la Iglesia a una solidaridad más profunda con todos los hombres. En este sentido, el Vaticano II, «tras haber profundizado el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual» (GS 2). Esta actitud de diálogo ha provocado numerosos cambios en las intervenciones del magisterio; y, especialmente, el alargamiento de las perspectivas del discurso pontificio. Ha superado el eurocentrismo del pasado para dirigir la atención a toda la humanidad (cf. PP y SRS). Por otra parte, en la elaboración y en la aplicación del pensamiento social de la Iglesia se ha subrayado el papel de los laicos (cf. OA y CL) y de las comunidades locales.

2.5. La necesaria adaptación de la doctrina social presente en el Catecismo de la Iglesia Católica a los Catecismos locales

La presencia que la DSI alcanza en el Catecismo de la Iglesia Católica supone una auténtica novedad; y representa su consagración definitiva, «como uno de los elementos integrales de la doctrina católica y de la fe de la Iglesia» (10). Bajo el epígrafe «la doctrina social de la Iglesia» (2419-2425), el Catecismo ofrece una síntesis que recoge sus fuentes y fundamento, su naturaleza, desarrollo y contenido; afirma su carácter teológico y moral; manifiesta su valor permanente, llegando a

(10) R. SIERRA BRAVO, *Ciencias sociales y doctrina social de la Iglesia*, CCS, Madrid, 1996, 113.

formar un cuerpo doctrinal articulado desde la praxis interpretativa de la historia, que «propone principios de reflexión, extrae criterios de juicio, da orientaciones para la acción» (n. 2423).

Además de este apartado dedicado a la enseñanza social, el Catecismo hace múltiples referencias a su contenido en otras partes y, sobre todo, cita abundantemente sus documentos (11). Se puede asegurar que las diversas cuestiones abordadas en las encíclicas sociales forman parte del texto del Catecismo.

Esta presencia en el Catecismo de la Iglesia Católica motiva la indicación del DGC de que también los Catecismos locales se inspiren en la DSI al desarrollar los problemas sociales. En efecto, el CCE indica los aspectos que deben tenerse en cuenta para su adaptación «a las exigencias que dimanan de las diferentes culturas, de las edades, de la vida espiritual, de las situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis» (CCE 24). Es decir, un Catecismo local presenta la síntesis de la fe, los aspectos esenciales del misterio cristiano, en referencia al contexto socio-cultural, a la psicología de la edad de los destinatarios concretos, y a la situación que vive la Iglesia particular. Estos criterios han de guiar también la adaptación de los contenidos y metodología convenientes para transmitir la DSI en los posibles Catecismos loca-

(11) Un estudio más detenido podría hacer ver la desigualdad del influjo ejercido por los diversos documentos. Así, por ejemplo, *Rerum novarum* y *Octogesima adveniens* no son mencionadas en el Catecismo; *Quadragesimo anno* y *Mater et Magistra* lo son solamente una vez; es notable, en cambio, el influjo y las citas que aparecen de *Gaudium et spes* y de los documentos más recientes de Juan Pablo II, sobre todo *Centesimus annus*.

les. Me parece que en estos momentos en que se plantea la adaptación y publicación de los Catecismo de adultos, jóvenes e infancia, es importante recordar este criterio, sumamente importante para la transmisión, difusión y enseñanza de la doctrina social.

Con la mirada puesta en esta tarea, pero sin pretender una aportación sistemática, me atrevo a hacer simplemente algunas sugerencias en línea con lo expuesto anteriormente. Ante todo, un texto que integre la DSI debe resaltar como punto de partida y como meta: la realidad y el compromiso. Desde el acercamiento a los grandes problemas, el conocimiento de la enseñanza social tiene que estimular a la transformación del hombre y de la sociedad. Además, es importante situar la DSI dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, para comprender que se dirige al anuncio de la salvación de Cristo y a la construcción del Reino. Como actitud y talante, nos gustaría hacerlo en la perspectiva conciliar de apertura y diálogo con el mundo, atentos a los signos de los tiempos, con creatividad y esperanza activa. Y, sobre todo, interesa tener en cuenta la reflexión sobre el lugar que a la DSI le corresponde en la catequesis y en la formación cristiana.

3. ALGUNAS PROPUESTAS

La atención a la DSI en las comunidades cristianas (en la acción pastoral, en la enseñanza y catequesis, en los procesos de formación) significa, ante todo, una sensibilidad nueva y profunda de alcance social y político, que sitúa en el centro los problemas del hombre y del mundo actual. Y significa también un nuevo encuentro de los cristianos con la buena nueva del

Reino y una nueva pertenencia a la comunidad cristiana. Es decir, por una parte, es necesaria la sensibilidad humana que es capaz de surgir en todos los hombres para reconocer la injusticia allí donde se cometa y rebelarse contra ella en nombre de la misma dignidad humana. Hoy, con frecuencia, esta conciencia se oscurece dejando desvanecerse la percepción de la dignidad de la persona. Por ello, a los cristianos se nos pide compartir con todos los seres humanos la pasión por la dignidad, por los derechos de todos, por la justicia, por la paz. Pero, al mismo tiempo, la atención a la DSI ha de insertarse en el marco más amplio de la evangelización, como un momento de ella, en cuanto profundización y explicitación del anuncio de la salvación. La DSI significa, en realidad, un nuevo anuncio: el anuncio de un Cristo y un cristianismo encarnado. Por ello, tanto la pastoral como la catequesis social surgen de una renovada pertenencia eclesial, de un sentido más hondo y auténtico de la misión de la Iglesia, llamada a comunicar la redención y liberación de Jesús. Entonces, el lugar que el magisterio social está llamado a ocupar tiene que ser, realmente, suscitar el compromiso por la justicia y la opción por los pobres, como aspectos configuradores de la misión evangelizadora de la Iglesia. Hay Iglesia de Cristo, donde la comunidad cristiana hace presente a Jesús, lo que él hizo y dijo; y hay evangelización cuando se anuncia a los pobres la buena nueva, la justicia y la liberación (cf. Lc 4,18-22).

3.1. El testimonio de la comunidad cristiana

Es muy importante la enseñanza y el conocimiento de los documentos sociales; y lo es también la denuncia profética. Pero no bastan. Una pastoral y un proyecto de formación

cristiana atentos a la doctrina social, no transmite simplemente una enseñanza. Es necesario llegar a la vida, porque lo que importa es el testimonio y el compromiso concreto de las comunidades. No basta, por ejemplo, enseñar y conocer las muchas denuncias sobre el capitalismo; es necesario separarse radicalmente de él; no basta denunciar las grandes desigualdades sociales, la pobreza y la miseria de millones de seres humanos, las condiciones de opresión; ni basta con señalar los grandes principios de la justicia social presentes en documentos vigorosos y muy bien estructurados. Los hombres de nuestro tiempo no dan crédito a las palabras si no aportan liberación a los males que aquejan al hombre. Quizás las muchas palabras incumplidas no han producido más que desencanto y escepticismo. Proponer un mensaje que no se cumple y no se realiza es desvirtuar la buena noticia de Jesús que, por su misma naturaleza, es anuncio de lo que acontece.

La DSI tiene necesidad de ser encarnada en proyectos históricos y llegar a convertirse en alma de la praxis constructora de lo social. Es necesario el testimonio cristiano de la dimensión social de la fe y de la caridad; el testimonio del ejercicio y la praxis de la caridad como actividad organizada de los creyentes, según ha recordado Benedicto XVI, y también de la caridad de cada cristiano individualmente (cf. DCE 29).

3.2. Hacia una pastoral más social

Afirma el *Compendio* que difundir la doctrina social «constituye una verdadera prioridad pastoral, para que las personas iluminadas por ella, sean capaces de interpretar la realidad de

hoy y de buscar caminos apropiados para la acción» (n. 7), y pide expresamente que la referencia esencial a la doctrina social determine «la naturaleza, el planteamiento, la estructura y el desarrollo de la pastoral social» (n. 524). La pastoral social es cabalmente «expresión del ministerio de evangelización social, dirigido a iluminar, estimular y asistir la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en una perspectiva terrena y trascendente... Es expresión viva y concreta de una Iglesia plenamente consciente de su misión de evangelizar las realidades sociales, económicas, culturales y políticas del mundo» (n. 524).

La Iglesia vive en el mundo, y cumple su misión de comunicar la buena nueva en la realidad histórica concreta, interactuando con la sociedad y la cultura. En esta tarea, el mensaje social del evangelio debe orientar a la Iglesia a desarrollar una doble acción pastoral: ayudar a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a descubrir la verdad y animar el compromiso de los cristianos de testimoniar el evangelio en el campo social. Por una parte, la doctrina social aporta y señala los criterios fundamentales de la acción pastoral en el campo social: anunciar el evangelio, confrontar su mensaje con las realidades sociales, proyectarlo al servicio de la renovación de la realidad. Por otra, la pastoral social promueve los contenidos, orientaciones y propuestas de la doctrina social para que el Reino de Dios llegue a nuestro mundo.

3.3. La sentida urgencia de formación

Dos cosas me parecen hoy especialmente importantes en la pastoral social: relanzar el testimonio y el compromiso cris-

tiano y la formación de los creyentes, de las comunidades, movimientos y asociaciones.

Refiriéndonos ahora a la importancia de la doctrina social en la formación, existe hoy la convicción de que realmente la DSI constituye un punto de referencia indispensable para una verdadera formación cristiana (C 528). En ello ha insistido especialmente el magisterio, que la propone como fuente inspiradora del apostolado y de la acción social: «Es absolutamente indispensable —sobre todo para los fieles laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político— un conocimiento más exacto de la doctrina social de la Iglesia» (CL 60). Es claro que este patrimonio doctrinal no se transmite ni se enseña, si no se conoce adecuadamente.

Ante todo, me parece especialmente necesaria la atención a la DSI en la formación de los agentes de pastoral. Si queremos caminar hacia una pastoral más social, es necesario que todos los agentes sean buenos conocedores y transmisores de la DSI. Y al referirme a los agentes de pastoral parto de la premisa que «la obra de la evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios» (AG 35); y que dentro del pueblo de Dios, la vocación específica a la que Dios llama a cada uno se realiza como laico, religioso, ministerio ordenado. Es decir, los agentes de pastoral pertenecen a alguno de estos tres grupos. Cada uno ha de ejercer la labor pastoral desde la vocación a la que ha sido llamado y desde la tarea encomendada. Desde esta perspectiva, la formación cristiana debe partir de un planteamiento globalizante e integral, que cuide los diferentes aspectos de la persona, que tenga en cuenta la identidad propia de la misma DS y una acertada metodología de los signos de los tiempos capaz de llegar a la realidad concreta desde una perspectiva crítica, y ha de estar encuadrada en el marco de un

proyecto pastoral al servicio de la evangelización (12). Será necesario, pues, en las comunidades cristianas construir espacios de formación, de diálogo y comunicación, proponer momentos e iniciativas diversificados para distintos grupos y destinatarios, llegar a proyectos e itinerarios formativos de carácter sistemático y crear las estructuras e instituciones pertinentes, como por ejemplo, las escuelas de formación en la DSI.

Otro ámbito de formación cristiana en el que debe estar presente la DSI lo constituye la actividad catequética (C 529). La catequesis representa la enseñanza orgánica y sistemática de la doctrina cristiana, cuya finalidad es iniciar a los creyentes en la vida evangélica. Es un servicio, pues, de educación en la fe. De ahí, que Juan Pablo II recogiera en *Catechesi tradendae*, la insistencia de muchos Padres del Sínodo para 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). El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia pide expresamente: «procurar una presentación integral del Magisterio social, en su historia, en sus contenidos y en sus metodologías» (n. 529). Pero juzga sobre todo importante en el contexto de la catequesis, «que la enseñanza de la doctrina social se oriente a motivar la acción para evangelizar y humanizar las realidades temporales» (n. 530). De hecho, la DS es un saber teórico-práctico que sostiene el compromiso social, y la catequesis social ha de apuntar a la formación de personas amantes de la verdad y de la libertad, responsables, comprometidos con la justicia y la paz (13).

(12) Cf. J. PRIETO AMAYA, «Formación de agentes de pastoral en Doctrina Social de la Iglesia», *Corintios XIII* 87 (1998) 219-241.

(13) Cf. E. ALBURQUERQUE, «Doctrina social de la Iglesia y catequesis», *Teología y Catequesis* 67 (1998) 95-119.

No puedo, ni tampoco me parece que es éste el foro adecuado, detenerme en otros muchos ámbitos formativos en que debe estar presente la DSI. Debe estarlo, sin duda, en la predicación homilética, en la familia, en la cultura, en el trabajo, en la escuela, etc. En general, se puede decir que la doctrina social ha de estar en la base de una intensa y constante obra de formación, sobre todo en la que se dirige a los cristianos laicos (C 531), a quienes «corresponde con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven» (PP 81).

Explícitamente afirma el *Compendio*: «La doctrina social de la Iglesia debe entrar, como parte integrante, en el camino formativo del fiel laico» (549). Y se refiere de forma particular al trabajo de formación realizado en los grupos eclesiales de laicos, que responde a criterios precisos de eclesialidad. La DSI sostiene y alienta el papel de las asociaciones, movimientos y grupos laicales comprometidos en los diversos sectores del orden temporal. Es especialmente importante para estos grupos que tienen como objetivo la acción pastoral en el campo social, prestar atención a la doctrina de la Iglesia, porque actúan en la vida pública conforme a su fisonomía eclesial.

3.4. Doctrina social de la Iglesia y compromiso social

Quiero resaltar, finalmente, que la enseñanza de la DSI se orienta y tiene que hacerlo especialmente en estos momentos a alentar y nutrir el compromiso social de las comunidades cristianas y de manera particular de los fieles laicos. A esto

tiende en realidad el esfuerzo formativo: a desarrollar un compromiso social y político coherente con la fe cristiana, en la convicción de que a ellos les corresponde «anunciar el evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales: la familia, el compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas y políticas. Todas las realidades humanas seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y actuar de los cristianos laicos. Estas realidades son destinatarias del amor de Dios; el compromiso de los fieles laicos debe corresponder a esta visión y cualificarse como expresión de la caridad evangélica» (C 543).

Es ésta una enseñanza constante de la DS. El concilio Vaticano II pide a todos los ciudadanos del mundo, sean cuales sean sus creencias, la implicación activa en la vida pública, y enseña que, en el cristiano, la misma dimensión social de la fe y de la caridad debe ser siempre un estímulo en el compromiso socio-político. Quizás hoy sea más necesario que nunca rescatar la función pública, crítica y liberadora de la fe cristiana para que sea capaz de dinamizar el compromiso de los creyentes en la construcción de un mundo más justo y solidario. Resuenan aún las recientes palabras de Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus caritas est*: «Los fieles laicos, como ciudadanos del Estado, están llamados a participar en primera persona en la vida pública. Por tanto, no pueden 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» (DCE 29).

El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* se detiene en algunos aspectos importantes del compromiso social de los laicos en los que debe apreciarse la presencia de la doctrina social: el cultivo de una auténtica espiritualidad laical, que lleve a un amor apasionado por Dios y a expresarlo en el servicio a los más pobres; la capacidad de discernimiento para buscar siempre el bien común y los medios y decisiones adecuados; la militancia católica en asociaciones y movimientos comprometidos en lo social; el servicio a los distintos ámbitos de la vida social. Realmente si algo caracteriza el compromiso social que impulsa la DSI es un servicio que es signo y expresión de la caridad, que se manifiesta en la vida familiar, cultural, laboral, económica y política. En ellos, los fieles laicos expresan la verdad de la fe cristiana y la verdad de la doctrina social de la Iglesia, que encuentra cabalmente su plena realización cuando se vive concretamente para responder y solucionar los problemas sociales. Quizás la credibilidad de la DSI reside precisamente en la realización coherente del compromiso social que impulsa. Nos encontramos, sin duda, con un doble reto en las comunidades cristianas. Por una parte, es necesario traspasar a la acción pastoral ordinaria la gran riqueza del magisterio social; por otra, es necesario que la acción pastoral lleve al testimonio y al compromiso social y político.

Mesa Redonda

La encíclica *Deus caritas est*,
¿una nueva orientación
para la doctrina y la acción
social de la Iglesia?

BEGOÑA DE BURGOS
Presidenta de Manos Unidas

RAFAEL DEL RÍO
Presidente de Cáritas Española

ÁNGEL GALINDO GARCÍA
Catedrático de Teología Moral en la Universidad Pontificia de Salamanca

FRANCISCO GÜETO MORENO
Presidente General de la HOAC

EL AMOR COMO PROPUESTA CRISTIANA A LA SOCIEDAD DE HOY

BEGOÑA DE BURGOS
Presidenta de Manos Unidas

En primer lugar deseo dar las gracias a los organizadores de este curso y de manera especial al Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y a D. Fernando Fuentes.

El Papa Benedicto XVI, en su primera encíclica, breve, profunda y enormemente rica en contenidos, abarca muchos aspectos relacionados con el tema del amor y de la caridad; dado el poco tiempo del que dispongo me centraré en destacar algunas de las ideas fundamentales de las que se desarrollan en la encíclica y que tienen relación directa con la identidad y la tarea que realiza MU.

Si tomamos en cuenta el título de la segunda parte de la encíclica **«El Ejercicio del amor por parte de la Iglesia —Manos Unidas— como “Comunidad de Amor”»** y lo aplicamos a Manos Unidas, podemos hacer una descripción de lo que somos, de lo que hacemos, del cómo y porqué lo hacemos, ya que estoy convencida de que en esta encíclica queda reflejada fielmente la tarea que realiza Manos Unidas, con nuestros hermanos más pobres de los países del sur.

«Para la Iglesia, la caridad no es sólo una especie de asistencia social sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia» (25,2 y 29,3).

Para Manos Unidas, la preocupación y la atención solidaria a los pobres y necesitados de los países más pobres, no es una actividad social o asistencial que se puede realizar según las circunstancias, sino que forma parte de su identidad y de su propia naturaleza; es la razón fundamental por la que existe Manos Unidas.

En este sentido, nos identificamos plenamente con los números 25,2 y 29,3 de la Encíclica, en la que se nos indica que el deber de la caridad no es una cuestión optativa, sino que pertenece a la propia naturaleza de la Iglesia y es manifestación irrenunciable de su propia esencia. Además, en Manos Unidas, tenemos muy claro que no somos solamente una ONG, o una agencia laica de desarrollo, sino que lo fundamental de nuestro actuar es una motivación de fe.

«En sus números, 26 y 31, la encíclica nos remite a la dimensión social del amor y rescata la palabra caridad, que no es enemiga de la justicia».

Manos Unidas practica la caridad y trabaja por la justicia, ya que no sólo financia proyectos de desarrollo, sino que también denuncia las injusticias. Para ello, desde Manos Unidas, hacemos una labor de concienciación y de sensibilización de la sociedad española, para que ésta tome conciencia, de la necesidad de ser solidarios con las situaciones de pobreza en la que se encuentran muchos hermanos nuestros de los países del sur. Igualmente se realizan campañas para denunciar las causas que provocan esas situaciones que son contrarias al plan de Dios.

En este sentido, Manos Unidas, con su actuación desmiente la crítica marxista que acusaba a la Iglesia de institución cómplice de alienación porque daba limosna a los pobres, pero no cuestionaba el orden establecido.

«La lucha por la justicia y el amor al hombre, no son actividades excluyentes, sino complementarias» (28 y 29).

En su número 29, la encíclica nos dice que el *«hombre más allá de la justicia tiene y tendrá siempre necesidad de amor»*.

Esta es también nuestra experiencia, la relación que establecemos con las personas que son beneficiadas con la financiación de nuestros proyectos, es una relación de amor, donde damos y recibimos. Sin esta relación de amor no tiene mucho sentido, la tarea que realizamos, porque para las personas que formamos parte de Manos Unidas, lo fundamental no es el que seamos muy buenos profesionales, ni que tengamos mucho dinero para la financiación de proyectos, sino la motivación profunda de nuestro compromiso solidario, que lo realizamos desde una motivación de fe. Esta es la razón de nuestro actuar, que da hondura y cualifica la forma de nuestro compromiso cristiano. Por eso, en nuestro compromiso, no queremos quedarnos solamente en los aspectos técnicos o filantrópicos ajenos al mensaje evangélico.

Cuando en el apartado 31 se señala que *«la caridad cristiana es ante todo y simplemente la respuesta a una necesidad»* ésta la debemos realizar de tal manera, que el «otro», el necesitado, «experimente su riqueza de humanidad».

Esto es tanto como decir que los pobres no son sólo objeto de atención, sino que la ayuda recibida debe posibilitar también que tomen conciencia de sí mismos, de sus capacida-

des para asumir la responsabilidad de su propio desarrollo, de su potencial para el bien propio y de sus comunidades.

Este supuesto, en Manos Unidas lo llevamos practicando muchos años, es lo queremos decir cuando pedimos que el proyecto solicitado sea querido, entendido, deseado y presentado por la comunidad, por eso no apoyamos iniciativas individuales.

Esto supone por parte del Norte, de nuestra parte, comprensión y paciencia, en definitiva **respeto para aceptar el tiempo y el ritmo del Sur.**

Solamente cuando se sienten involucrados, comprobando sus resultados, los efectos sobre sus vidas, se podrán multiplicar los efectos de los proyectos de desarrollo.

«La caridad no debe ser un medio para el proselitismo.»
(31.c)

Manos Unidas, no oculta su identidad católica, los beneficiarios de los proyectos financiados por nosotros, saben que somos una organización católica, pero no tratamos de imponer la fe a los que no comparten nuestras creencias, no excluimos a nadie en razón de su raza o religión; lo fundamental para Manos Unidas, es ayudar y colaborar con estas personas para que ellos puedan ser sujetos de su propio desarrollo, respetamos su propio ritmo, su idiosincrasia y su propia cultura.

Por eso decimos que el desarrollo debe ser integral, consecuente con todas las dimensiones del ser humano.

En nuestro trabajo de cooperación tratamos de realizar una labor de transformación del mundo, en base a relaciones de igualdad, compartiendo trabajo y responsabilidad con otros

organismos e instituciones y sirviendo de cauce de solidaridad entre los pueblos.

«La iglesia católica, debe limitarse a la formación ética de los cristianos y a ejercer la caridad con los necesitados y los que sufren pero no debe tomar en sus manos la batalla política para realizar una sociedad más justa». (28 y 29)

A la vez que Manos Unidas, trata de mantener su propia identidad, sin excluir a nadie, tampoco quiere ocupar en la sociedad parcelas que no le corresponden, ni suplantar el orden político, ni identificarse con ningún proyecto político concreto de carácter partidista.

Mantenemos relaciones con diferentes entidades que se dedican a la cooperación y el desarrollo, desde nuestra propia identidad de organización católica, sin convertirse en alternativa confesional ni ocupar parcelas que no le corresponden.

Nuestra actividad es independiente de proyectos políticos partidistas. Las personas que forman parte de Manos Unidas, son plurales en sus opciones temporales, aunque comparten la tarea y su finalidad.

«Las instituciones caritativas deben colaborar con otras instituciones similares tanto si se trata de los poderes públicos como de otras Iglesias y grupos no eclesiales». (30 y 34)

El trabajo de Manos Unidas, tiene también como base la colaboración recíproca con el gobierno de nuestro país y las diferentes autoridades, autonómicas, regionales y locales. También mantenemos contactos y relaciones con las diferentes organizaciones locales de otros países y con las autoridades y

organismos de cooperación del lugar donde desarrollamos nuestro trabajo de Desarrollo.

En Manos Unidas, entendemos la cooperación y el desarrollo, como parte de un proyecto global de transformación, no sólo en términos de crecimiento económico, sino también en términos de desarrollo humano. Trabajando a los distintos niveles de forma coordinada, potenciando la responsabilidad y autonomía a cada persona, de cada organización y de cada pueblo para que sea dueño de su propio desarrollo.

- Como indicación del camino a seguir; en su punto 37, nos indica:

— «Ha llegado el momento de reafirmar la importancia de la oración ante el activismo y el secularismo de muchos cristianos comprometidos en el servicio caritativo. Obviamente el cristiano que reza no pretende cambiar los planes de Dios o corregir lo que Dios ha previsto. Busca más bien el encuentro con el Padre de Jesucristo, pidiendo que esté presente, con el consuelo de su Espíritu, en él y en su trabajo.»

En este programa está sintetizado lo que debe suponer el estilo de nuestra actividad, de esta manera, anclada en la oración, vista desde ella y en ella podremos caminar y trabajar en la seguridad de hacerlo conforme a los planes de Dios.

En resumen: El hecho de que la primera encíclica del Papa Benedicto XVI, esté enfocada a la Doctrina Social de la Iglesia, es una muestra más de que la fe, se hace vida, se encarna y concreta en la vida diaria de las personas. Además todo lo que tiene que ver con la vida, tiene que ver con la fe.

En este sentido, la encíclica nos hace tomar conciencia una vez más de que el amor a Dios se concreta en el amor a los

hermanos y esta es la práctica concreta de Manos Unidas, a través de sus cuarenta y ocho años de existencia.

Este es el ejercicio de amor por parte de Manos Unidas para hacer de nuestra organización una comunidad de amor que se preocupa por el hombre pobre y necesitado, que sale a buscarlo allí donde se encuentra para mostrarle el amor que Dios le tiene, en sus circunstancias concretas.

Muchas gracias.

EL CUIDAR DE LOS MÁS DESFAVORECIDOS COMO DON

Parábola del buen Samaritano

Estamos acostumbrados a identificarnos con el buen Samaritano de la parábola propuesta por Jesús, el hombre atento y sensible que antepone el sufrimiento ajeno a sus propios planes... y, además, generoso que paga la posada del herido.

Esta tarde, permitidme que os confiese que últimamente y cada vez más claramente, vea reflejada nuestra labor en la imagen **silenciosa, discreta y obediente del POSADERO.**

- **Silenciosa**, imaginemos que fuéramos mudos y que no pudiéramos explicar nada, solamente expresarnos mediante nuestras acciones, la forma y el estilo de cómo lo hacemos.

«Por sus obras les conoceréis» una madre no tiene que explicar que quiere a su hijo y como lo quiere, simplemente lo hace, y lo hace de tal manera que todos los gestos de su cuerpo así lo atestiguan.

Si de repente nos impidieran explicar con palabras y escritos nuestra labor nos veríamos forzados a expresarnos con gestos y la forma de realizar nuestro trabajo adquiriría una exigencia nueva. Nuestro estilo debería de ser como si fuéramos **mudos**. No vale grandilocuentes explicaciones, para dar testimonio de que nuestro trabajo es consecuencia de la fe, está iluminado por la esperanza y vivido en caridad, **solamente es necesario vivirlo así, entonces, sin más, todos lo entenderán así.**

- **Discreto**, no es el protagonista de la historia, simplemente esta en ella. Los protagonistas son el pobre herido y ultrajado y el samaritano, aquel del cual esta aprendiendo a curar y cuidar porque es el primero que lo hace, **el que salva la vida es Jesús**. El posadero repite lo que ha visto hacer:
- **Obediente**, el samaritano le paga por adelantado y le ordena **«cuida de él...»** realmente Cristo nos ha pagado por adelantado esta tarea, no hacemos nada extraordinario simplemente estamos en deuda con Él. Cuidar de las personas que El nos ha confiado, es un compromiso adquirido al aceptar el pago por adelantado. Si nos sentimos salvados por Cristo no podemos hacer otra cosa que corresponderle con lo que nos ha pedido, es nuestro compromiso de salvación.

Además, nos promete que si necesitamos algo más para llevar a cabo su encargo nos lo dará, vendrá para darnoslo.

RAFAEL DEL RÍO
Presidente de Cáritas Española

Como Benedicto XVI afirma en su encíclica, si el ejercicio de la caridad es una de las dimensiones esenciales de la Iglesia, el amor al prójimo es, al mismo tiempo, una tarea para cada creyente y una exigencia para toda la comunidad eclesial.

Desearía destacar especialmente la llamada que el Papa nos lanza a no perder de vista el sentido genuino de la acción de Cáritas, a que nuestro trabajo en favor de la justicia trascienda a través del ejercicio del amor; de la caritas, que como señala Benedicto XVI, «siempre será necesaria, incluso en las sociedades más justas».

Él mismo rubrica, «no hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor» (punto 28 b).

Para Cáritas resulta especialmente valiosa esa apelación que el Santo Padre lanza a la independencia de «partidos e ideologías» de la actividad caritativa cristiana (punto 31 b), pues se trata de uno de los principios a los que nuestra institución ha intentado servir de manera más radical. Nosotros hablamos desde el Amor y no desde la Política.

La encíclica «Deus caritas est» nos propone nuevas perspectivas de lectura del documento «La Caridad de Cristo nos

apremia», aprobado en noviembre de 2004 por la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, en el que se recogen una serie de reflexiones en torno a la «eclesialidad» de la acción caritativa y social de la Iglesia.

El magisterio de Benedicto XVI arroja nueva luz sobre varios aspectos de este documento del episcopado español, sobre todo los que se refieren a la necesidad de actualizar la caridad en el mundo de hoy y organizarla en el seno de la Iglesia.

El Santo Padre convoca a la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad a renovar su opción preferencial por los pobres.

Nos recuerda que la Iglesia no excluye a nadie de su amor.

Si ama con preferencia a los más débiles y vulnerables, es para que su abrazo materno alcance a todos.

No estamos ante una ideología, sino ante una opción de fe, amor y esperanza.

Con esta primera encíclica, Benedicto XVI nos convoca a la urgencia de trabajar por la paz, de poner bases sólidas de justicia y solidaridad en las relaciones entre los pueblos, y de denunciar las numerosas contradicciones de un mundo, donde los débiles, los más pequeños y los más pobres parecen tener bien poco que esperar.

En este sentido, cobra especial valor para Cáritas el llamamiento del Papa a vincular justicia y caridad.

Se trata de un binomio que desde hace bastantes años resume el ser y hacer de nuestra organización, en cuya imagen institucional figura el lema «Trabajamos por la justicia».

En el punto 28 de la Encíclica, nos dice el Santo Padre:

«La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible.

No puede ni debe sustituir al Estado.

Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia (...)

*La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, [a la Iglesia] le interesa sobremanera **trabajar por la justicia**, esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien.»*

En lo que atañe a la organización de la caridad propuesta en el documento antes citado de la Conferencia Episcopal Española, la encíclica amplía las dimensiones doctrinales de esas reflexiones cuando, en el punto 30 b, Benedicto XVI recuerda que *«las entidades eclesiales, con la transparencia en su gestión y la fidelidad al deber de testimoniar el amor, podrán animar cristianamente también a las instituciones civiles, favoreciendo una coordinación mutua que seguramente ayudará a la eficacia del servicio caritativo.»*

Al mismo tiempo, el Santo Padre nos alerta acerca de la importancia de que *«la actividad caritativa de la Iglesia mantenga todo su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica, convirtiéndose simplemente en una de sus variantes.»*

E incide, acto seguido, en la importancia de la formación de nuestros agentes, que, justamente, está siendo una de las prioridades estratégica de Cáritas en los últimos años.

Sobre este reto recuerda Benedicto XVI la necesidad de que los hombres y mujeres involucrados en el ejercicio de la

caridad «que sean competentes profesionalmente». Para ello, afirma, «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 humanidad y atención cordial».

Permitidme, por último incidir en un aspecto. Me refiero al pasaje del punto 31 b en el que, tras señalar que «*la actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías*», nos presenta toda una definición programática del genuino ser y hacer de cuantos estamos comprometidos en el servicio del amor. A este respecto, el Papa escribe:

«La caridad no ha de ser un medio en función de lo que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos. Pero esto no significa que la acción caritativa deba, por decirlo así, dejar de lado a Dios y a Cristo. Siempre está en juego todo el hombre. Con frecuencia, la raíz más profunda del sufrimiento es precisamente la ausencia de Dios. 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».

Que hable el Amor es la tarea fundamental de Cáritas.

Muchas gracias.

ÁNGEL GALINDO GARCÍA

Catedrático de Teología Moral
en la Universidad Pontificia de Salamanca

Esta aportación a la mesa redonda pretende presentar algunos perfiles de la nueva orientación que la encíclica DCE aporta a la Doctrina Social de la Iglesia. Nos situamos en el campo de la Teología y de la Ética. Teniendo en cuenta que se trata de una mesa redonda, pretendo sugerir algunas orientaciones que sirvan para la reflexión y estudio posteriores sin afán de agotar el tema.

I. REFERENCIA TEOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA EN EL TEXTO PROGRAMÁTICO

Las referencias nuevas de carácter teológico que aparecen en el número primero y al comenzar la segunda parte (n.º 19) de la encíclica son las siguientes: la Opción Fundamental, la Caridad que nace del «Dios nos amó primero», el Cristianismo antes que ética es un encuentro personal con la persona Cristo: «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» (DCE 19).

2. REFERENCIA BÍBLICA FUNDAMENTAL

La referencia bíblica es substancial en las dos partes del documento papal. En la que el interlocutor principal es la enseñanza de San Juan y la línea central del AT manifestado en el Semá. En la dimensión fundamental está la carta de San Juan y en la dimensión práctica aparecen los sinópticos. En el fondo de DCS sobresalen el diálogo con Dios (San Juan) y el diálogo con los hombres y con la Iglesia (sinópticos). «Las 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» (DCE 1).

3. INTERLOCUTORES NO CRISTIANOS

Es una novedad encontrar el pensamiento papal en diálogo con los no creyentes: Nietzsche, Virgilio, Descartes, Aristóteles, Marx, Juliano el Apóstata... En este diálogo sobresale la valoración del bien que se realiza en campos no cristianos. Recordando a Julián el Apóstata dice: «Por eso, para él la fe cristiana quedó desacreditada definitivamente. Una vez emperador, decidió restaurar el paganismo, la antigua religión, pero también reformarlo, de manera que fuera realmente la fuerza impulsora del imperio. En esta perspectiva se inspiró ampliamente en el cristianismo».

4. UNA TEOLOGÍA EN RELACIÓN ÍNTIMA CON LA ANTROPOLOGÍA

La antropología del amor, manifestada en la unión del varón y de la mujer, reflejo del amor de Dios es descrita tanto desde el mensaje bíblico como con lenguaje filosófico. Junto a la antropología del amor y como expresión del mismo aparece la antropología social. En este sentido insiste en el valor y en el papel del Estado, distinto o diferente al de la Sociedad en la que sobresale la importancia de las instancias intermedias como el voluntariado. Aquí da importancia a la participación del cristiano, como creyente y como ciudadano en la sociedad. Para llevar a cabo este proyecto es necesaria la «purificación de la razón e incluso la purificación de la experiencia de fe: Las organizaciones caritativas de la Iglesia, sin embargo, son un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no colabora colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza» (DCE 29).

5. FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA

Según la encíclica, la ontología trinitaria está en la base de la vida de caridad «La caridad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario. “Ves la trinidad si ves el amor” (San Agustín) (DCE 19). Asimismo, la referencia eclesiológica es nuclear en este documento señalando la capacidad de la Iglesia como manifestación del amor trinitario. Como muestra de esto es novedosa la intensidad en la valoración del “munus” de la realidad considerándolo como elemento esencial junto a los otros dos “munera” (el sacerdocio y la profecía) (n.º 22). No se pue-

de olvidar el valor teológico de las virtudes teologales, la relación con la eucaristía y el movimiento ascendente y descendente del amor: «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» (DCE 22).

6. PROYECCIÓN PRÁCTICA

Es importante subrayar la alusión a la historia de la acción social y caritativa de la Iglesia desde la época apostólica hasta la Doctrina Social de la Iglesia, el compromiso del cristiano como ciudadano y como creyente, la formación del corazón y la caridad organizada (DCE 27). Esta parte del sentido de la tarea episcopal desde la Iglesia particular hasta la universal considerando a los cristianos como colaboradores del obispo de manera que llegue un momento en el que a nadie se le niegue una vida decorosa. Dentro de la proyección práctica, por las aplicaciones importantes que se pueden hacer a la situación española, hay que subrayar los valores de la caridad en relación con la justicia como elementos superiores a la técnica: «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 políticos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética» (DCE 28).

7. EL VALOR DE LOS TESTIGOS

Una larga lista de santos son considerados como testigos de la caridad entre los que se señala de forma singular tanto

a María como al movimiento monástico y órdenes mendicantes: Francisco de Tisis, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Vicente de Paúl, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta... (n.º 41). Su labor queda reflejado en el perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia que en síntesis puede considerarse el siguiente:

- En cuanto al origen, el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre.
- Pero también tiene su origen en la presencia del cristianismo en el mundo. Un ejemplo es la reforma de Juliano el Apóstata.
- Según el papa es importante que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica.
- Elementos de la esencia de la caridad cristiana:
 - a) La caridad cristiana es la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación.
 - b) Es preciso que los servidores de la caridad sean profesionalmente competentes.
 - c) Además los servidores de la caridad necesitan humanidad y para ello «formación del corazón».
 - d) La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías.
 - e) La caridad no ha de ser un medio proselitista, ya que el amor es gratuito, sin olvidar que ha de ser testimonial. La mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor.

Por ello, la misión de la Iglesia de manera particular en nuestro tiempo es de: «Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana». El horizonte de este servicio queda enmarcado en las propuestas siguientes que nacen de la encíclica *Deus caritas est*:

- 1.º Quien intente desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre ya que siempre habrá sufrimiento que necesita consuelo y ayuda.
- 2.º El Estado que quiere absorber todo burocráticamente olvida lo esencial: la entrañable atención personal.
- 3.º Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo (el ojo de Orwell) sino que generosamente reconozca y apoye (principio de subsidiaridad), las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales. La Iglesia es una de esas fuerzas sociales. Aquí, el papa está pensando en la sociedad participativa.
- 4.º El 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.

En conclusión, como nueva orientación, se ha de subrayar que la tarea de la Iglesia es mediata, en cuanto le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales. El orden director de actuación a favor de un orden justo en la sociedad es tarea de los fieles laicos en cuanto son ciudadanos de la Sociedad. Su misión es la de con-

figurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con todos los ciudadanos según las propias competencias y bajo la propia responsabilidad. Esto lo han de hacer desde la caridad social.

Y, por último, una de las valoraciones más serias sobre la Doctrina Social de la Iglesia la encontramos en el n.º 27: «En la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la Doctrina Social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones —ante el avance del progreso— se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo» (DCE 27).

UNIR AMOR Y JUSTICIA

FRANCISCO GÜETO MORENO

Presidente General de la HOAC

Nuestra aportación a este diálogo sobre la encíclica «*Deus caritas est*» se concreta en una consideración sobre la primera parte («*La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación*») y tres sobre la segunda («*Caritas: el ejercicio del amor por parte de la Iglesia como comunidad de amor*»). El hilo conductor de nuestra reflexión quiere ser **la necesidad de unir amor y justicia**, porque entendemos que este es el reto práctico fundamental al que nos enfrentamos la Iglesia en fidelidad a Jesucristo para servir a la causa del hombre, especialmente a la causa de los empobrecidos, que es la causa de Dios. Ante este reto, nos parece, nos sitúa también la encíclica de Benedicto XVI.

En nuestra opinión, **la primera parte** de la encíclica resulta una aportación preciosa y esencial en nuestro actual contexto y va a lo nuclear de la fe cristiana: la experiencia del encuentro con Jesucristo, en el que descubrimos que Dios es Amor. Sobre todo por cuanto profundiza en lo que implica el misterio, que nos desborda, del amor infinito, entrañable, apasionado y concreto de Dios, para iluminar el amor humano como respuesta al amor de Dios (n. 1). Un amor que se concreta en el preocuparse y ocuparse del otro, en darse al otro para que el otro viva (n. 6). Y, especialmente, por lo que ese amor es para nosotros: Buena Noticia. Dios, que nos ama como no somos capaces de imaginar, aunque lo atisbemos en Jesús, nos ha hecho a imagen y semejanza suya, nos ha amado hasta el extremo en

el Hijo para que tengamos vida en plenitud, mostrándonos lo que es el verdadero amor; y en el Espíritu, si queremos, nos hace capaces de amar con su mismo amor: «*El amor es posible, y nosotros podemos ponerlo en práctica*» (n. 39). No se trata de ninguna falsa ilusión; porque Dios nos ha amado primero, podemos amar como El (Jesús) nos ha amado.

Esto es así porque amor a Dios y amor al prójimo son inseparables. Es más, sólo podemos amar a Dios amando al prójimo. Y, aún más radicalmente: «*Sólo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Sólo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama*» (n. 18).

Nos parece especialmente importante subrayar esto, porque lo que se plantea en la segunda parte de la encíclica, la caridad como ejercicio del amor por parte de la Iglesia como «comunidad de amor» (en realidad cualquier concreción de la caridad, ya sea de cada cristiano, ya sea de la propia comunidad eclesial), no puede ser entendido como un imperativo ético sino como experiencia de Dios, necesidad vital que brota de esa experiencia, como acción de gracias al amor de Dios en el amor a los otros.

..... ..

Dicho esto, nuestras tres consideraciones sobre **la segunda parte** son las siguientes:

- 1.º Nos parece especialmente importante el hecho de que Benedicto XVI hace una sistematización de lo que es e implica la tarea asistencial y de promoción como actividad propia de la Iglesia en su ejercicio de la caridad. Como ha subrayado Luis González-Carvajal («*Un Papa que entiende de amores. La encíclica*

“*Deus caritas est*”, de Benedicto XVI), «Vida Nueva», n. 2.524, 24 de junio de 2006, pp. 23-30), esta era una laguna de la Doctrina Social de la Iglesia que esta encíclica viene a cubrir. Creemos que esta es una valiosa aportación, sobre todo en lo que son las orientaciones que Benedicto XVI ofrece sobre esta tarea asistencial y de promoción.

- 2.º No obstante, en nuestra opinión, en su conjunto esta segunda parte de la encíclica resulta un tanto confusa. Pues, si bien el Papa ya advierte al principio (n. 1) que su pretensión no es ofrecer un tratamiento exhaustivo de una cuestión que es sumamente amplia, sino sólo insistir sobre algunos elementos fundamentales, al plantear en esta segunda parte «*cómo cumplir de una manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo*», parece reducirlo a la dimensión asistencial de la caridad como lo propio y directamente responsabilidad eclesial (es más, parece identificar caridad sólo con esta dimensión). Esto es lo que decimos que resulta confuso, sobre todo teniendo en cuenta lo que se plantea en la primera parte de la encíclica.

Como subraya Benedicto XVI, la caridad, junto con el anuncio de la Palabra y la celebración de los Sacramentos, son la triple tarea en la que se expresa la naturaleza íntima de la Iglesia (n. 25). Por eso, el amor al prójimo, enraizado en el amor de Dios, es una tarea para cada fiel, pero también para toda la comunidad eclesial (n. 20), que está llamada a ser «*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 expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano (...)* el amor es el servicio que presta la Iglesia para

atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres» (n. 19).

Siendo esto así, nos parece que resulta demasiado tajante (y confusa) la separación que se establece entre caridad y justicia, al afirmar que *«el establecimiento de estructuras justas no es un cometido inmediato de la Iglesia, sino que pertenece a la esfera de la política (...) En esto, la tarea de la Iglesia es mediana, ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas (...) El deber inmediato de actuar en favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos»* (n. 29). Pero, en el mismo número, se dice: *«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”»*.

Por eso nos parece más claro y clarificador el planteamiento de la caridad y la justicia que hizo la Congregación para la Doctrina de la Fe, siendo Prefecto el ahora Benedicto XVI: *«El amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados, tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez»* (*«Libertad cristiana y liberación»*, n. 57). Porque, como subraya repetidamente la Doctrina Social de la Iglesia, *«El amor por el hombre, y en primer lugar por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia»* (Juan Pablo II, *«Centesimus annus»*, n. 58). El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justi-

cia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y los derechos del prójimo (así lo subrayó el Sínodo de los Obispos de 1971, «*La Justicia en el mundo*»).

Por todo esto, nos parece que es muy iluminador el concepto de «*caridad política*», utilizado desde hace tiempo por la Doctrina Social de la Iglesia (ya en 1927 lo utilizó Pío XI para referirse a la práctica de la caridad en el campo de la política, la ordenación de la vida social), y que los obispos españoles han descrito 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 más fraterno, con especial atención a las necesidades de los más pobres*» («*Los católicos en la vida pública*», n. 61).

Por esto decíamos al principio que unir amor y justicia es el reto fundamental que se nos plantea. La caridad es radicalmente esencial en la vida y la acción de la Iglesia. Se concreta en el reconocimiento del otro como alguien digno de ser amado por lo que es, una persona, imagen de Dios y llamada a la comunión con El y con los demás (en ese ser personas para la comunión y comunión de personas es, precisamente, donde se realiza el ser imagen del Dios-Comunión). Y tiene dos expresiones necesarias: la caridad interpersonal, el amor y la atención a las personas concretas en estado de necesidad (a eso responde la tarea asistencial y de promoción), y la caridad política, el amor a la persona que se concreta en la variada acción por construir relaciones sociales más justas que hagan posible que cada persona y todas las personas puedan vivir de acuerdo a su dignidad. En ambos casos, amor y justicia no se pueden separar.

Ambas expresiones de la caridad (la interpersonal y la política) son, nos parece, aunque de forma distinta, expresión de

la tarea propiamente eclesial de ser «en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia».

Ahora bien, ambas expresiones de la caridad necesitan mediaciones concretas para realizarse y la Iglesia como tal no puede ni debe identificarse con ninguna de esas mediaciones, respetando la autonomía de esas realidades, su propia entidad, y la posible diversidad de esas mediaciones acordes con la vida de caridad que propone el Evangelio.

Aunque, como señala Benedicto XVI, de forma distinta, es propio de la Iglesia impulsar esa vida y práctica de la caridad en su servicio a la persona, especialmente a los pobres.

- 3.º** Por último, nos gustaría subrayar algo a los que no se suele dar la importancia decisiva que nos parece que tiene. Es lo que el Papa plantea en el número 20 de la encíclica como el nivel más radicalmente básico de la caridad para la comunidad cristiana: «*En la comunidad de los creyentes no debe haber una forma de pobreza en la que se niega a alguien los bienes necesarios para una vida decorosa*». Para el servicio de la caridad a la sociedad, el testimonio de vida nueva de la comunidad cristiana es decisivo. Lo que aparece como una aspiración en el Antiguo Testamento, «*No habrá ningún necesitado en medio de vosotros*» (Deuteronomio 15, 4), se presenta en el Nuevo Testamento como una realidad en los que acogen el Reino de Dios que Jesucristo vive, realiza y proclama: «*No había entre ellos ningún necesitado*» (Hechos 4, 24). ¿Son así nuestras comunidades eclesiales? Por lo general, nos parece, estamos lejos de serlo. He aquí una tarea esencial en la vivencia de la caridad. Unida a la cari-

dad interpersonal y política abierta al conjunto de la vida social al servicio de los empobrecidos, la forma de vida de la comunidad cristiana es decisiva: cómo usamos los bienes, cómo nos relacionamos unos con otros, de qué nos preocupamos y ocupamos, de qué hablamos, a qué nos dedicamos, qué hacemos y qué no hacemos...

Unida a la promoción, la asistencia y la búsqueda de construir relaciones sociales más justas, esta es, quizá, la aportación más específica de las comunidades cristianas: ser signo de una nueva sociedad.

Comunicaciones

MIGUEL MARTÍNEZ ROBLES

JOSÉ J. CARMONA

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ

JOSÉ MIGUEL HERNÁNDEZ ZARAGOZA

EL PRIMADO DEL AMOR-CARIDAD EN EL COMPENDIO DE LA DSI

MIGUEL MARTÍNEZ ROBLES

El Compendio habla de dos primados: el de la persona humana y el del amor-caridad. «Subraya con fuerza, comenta el cardenal *Martino*, el primado de la persona sobre las realidades e instituciones, sean éstas políticas o económicas» (1), porque tiene muy claro que la persona humana es un valor absoluto; y propone un humanismo integral, solidario y abierto a la Trascendencia [C 7]. Pero destaca asimismo, con no menos fuerza, el primado del amor-caridad entre los valores sociales de la DSI, ya que todos los valores nacen y se desarrollan, bebiendo de la fuente interior del amor-caridad [C 205] De todas las vías, incluidas las que se buscan y recorren para afrontar las formas siempre nuevas de la actual *cuestión social mundial*, la «más excelente» (1 Co 12,31) es la *vía trazada por el amor-caridad* [C 204].

I. LOS VALORES SOCIALES EN EL COMPENDIO

Todos los valores sociales son *inherentes* a la dignidad de la persona humana, cuyo desarrollo favorecen [C 197]. Estos va-

(1) MARTINO cardenal, R. R., *Presentación del Compendio de la DSI*, en Puerto Rico (21 de febrero de 2006).

lores son esencialmente: la verdad, la libertad, la justicia y el amor (GS 26; PT 37) [C 197]. Citando la PT, afirma que la convivencia humana resulta apropiada a la dignidad del hombre, cuando se funda en la verdad; cuando se realiza según la justicia, cuando respeta la libertad, y cuando es vivificada por el amor; que hace sentir como propias las necesidades y las exigencias de los demás (PT 37).

Estos valores constituyen los pilares que dan solidez y consistencia al edificio del vivir y del actuar sociales: son valores que determinan la cualidad de toda institución social [C 205]. «Vivirlos, afirmaré OR, es el camino seguro y necesario para alcanzar el desarrollo personal y una convivencia social más humana. A ellos, pues, es preciso referirse para realizar las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones» (OR 43).

El respeto de la legítima autonomía de las realidades terrenas lleva a la Iglesia, a no asumir competencias específicas de orden técnico y temporal: económico, político, etc. (GS 36), pero nadie le puede negar, dentro de una sociedad democrática, el derecho y el deber de intervenir para mostrar cómo, en las diferentes opciones del hombre, estos valores son afirmados o, por el contrario, son negados (GS 1; PP 13) [C 197].

La DSI, además de los valores fundamentales propone también los principios de reflexión, «en cuanto leyes que regulan» (OR 43) una sociedad digna del hombre. La relación entre valores y principios es indudablemente de reciprocidad, en cuanto que los valores sociales expresan el aprecio que se debe atribuir a aquellos determinados aspectos del bien ético, que los principios intentan conseguir. Los valores exigen, por consiguiente, poner en práctica los principios (CIC 1886) [C 197].

2. EL AMOR-CARIDAD Y LA JUSTICIA EN EL COMPENDIO

La justicia resulta particularmente importante en el contexto actual, en el que el valor de la persona, de su dignidad y de sus derechos, —a pesar de las proclamaciones de propósitos—, está seriamente amenazado por la difundida tendencia a recurrir exclusivamente al criterio del tener. La justicia, conforme a este criterio, es considerada de forma reducida, mientras que adquiere un significado más pleno en la DSI. En ella, no es una simple convención humana, porque considera que lo que es justo no está determinado originariamente por la ley, sino por la identidad profunda del ser humano (SRS 40) [C 202].

Respecto a la justicia, habría que añadir al Compendio lo escrito por Benedicto XVI en DCE: «La construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de proponer; mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables» (DCE 28). Ciertamente, «si los cristianos, comenta el cardenal *Martino*, hemos de ser sal, luz y levadura, debemos esforzarnos por volver incluso más claro todo lo que es auténticamente humano en las relaciones sociales» (2).

(2) MARTINO cardenal, R. R., *Presentación del Compendio de la DSI*, en Tanzania (15 de julio del 2005).

Pero no se pueden regular las relaciones humanas únicamente con la medida de la justicia: «La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma (...) Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria*» (DiM 12). La justicia, en efecto, «en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar, por decirlo así, una notable *corrección* por parte del amor que —como proclama San Pablo— «es paciente y benigno», o dicho en otras palabras, lleva en sí los caracteres del amor misericordioso, tan esenciales al evangelio y al cristianismo» (DiM 14) [C 206].

El amor-caridad presupone y trasciende la justicia: esta última «ha de complementarse con la caridad» (MJMP 2004, 10). Si la justicia es «de por sí apta para servir de *árbitro* entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor, en cambio, —y solamente el amor— (también ese amor benigno que llamamos *misericordia*), es capaz de restituir el hombre a sí mismo» (DiM,14) [C 206]. «Por sí sola, la justicia no basta. Más aún, puede llegar a negarse a sí misma, si no se abre a la fuerza más profunda que es el amor» (MJMP 2004, 10) [C 203]. En este contexto, podemos afirmar, una vez más, con el cardenal *Martino* que «el encuentro entre fe y razón y la orientación de la acción social hacia la el amor-caridad es la síntesis que el Compendio quiere promover» (3).

(3) MARTINO cardenal, R. R., *Presentación del Compendio de la DSI*, en Puerto Rico (21 de febrero de 2006).

3. LA CARIDAD SOCIAL Y POLÍTICA

En muchos aspectos, el prójimo que tenemos que amar se presenta «en sociedad», de modo que amarlo realmente, socorrer su necesidad, puede significar algo distinto del bien que se le puede desear en el plano puramente individual: amarlo en el plano social significa, según las situaciones, servirse de las mediaciones sociales para mejorar su vida, o bien *eliminar* los factores sociales que causan su indigencia. La obra de misericordia con la que se responde *aquí y ahora* a una necesidad real y urgente del prójimo es, indudablemente, un acto de amor-caridad; pero es un acto de amor-caridad igualmente indispensable el esfuerzo dirigido a organizar y estructurar la sociedad de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria, sobre todo cuando ésta se convierte en la situación en que se debaten un inmenso número de personas y hasta de pueblos enteros, situación que asume, hoy, las proporciones de una verdadera y propia *cuestión social mundial* [C 208].

Es en este contexto en el que el amor-caridad se convierte en caridad social y política: porque la caridad social nos hace amar el bien común (4), y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une [C 207]. Ciertamente, la caridad social y política no se agotan en las relaciones entre las personas, sino que se despliegan en la red en la que estas relaciones se insertan, que es precisamente la comunidad social y política, e intervienen sobre ésta, procurando el bien posible para la comunidad en su conjunto

(4) PABLO VI, *Discurso en la sede de la FAO*, en el XXV aniversario de la institución (16 de noviembre de 1970): Enseñanzas al Pueblo de Dios, Libreria Editrice Vaticana, p. 417).

[C 208]. De ahí que este amor-caridad, a menudo limitado al ámbito personal, deba ser reconsiderado en su auténtico valor de *criterio supremo y universal de toda la ética social* [C 204].

Este amor-caridad puede ser llamado caridad social, acunación (*dilectio sociales*) que se atribuye a *Sto. Tomás de Aquino* (5). El primer Papa que la usa es Pío XI (QA 137). Otro nombre es el de caridad política (OA 43). Y varios documentos lo extienden a todo el género humano (AA 8; PP 44; CL 42; CIC 1939) [581]. En nuestros días, *Benedicto XVI* vuelve a matizar este concepto en DCE. Dice así: «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 (CIC 1939; DCE 29)».

Ninguna legislación política, en el solo nombre de la justicia, logrará persuadir a hombres y pueblos a vivir en la paz; ningún argumento podrá superar al amor-caridad. Sólo la caridad, en su calidad de «*forma virtutum*», puede animar la actuación social para edificar la paz, en el contexto de un mundo cada vez más complejo [C 207]. Sin duda, el amor-caridad social (RH 15) se sitúa en las antípodas del egoísmo y del individualismo: sin absolutizar la vida social, como sucede en las visiones horizontalistas —sin trascendencia—, que se quedan en una lectura exclusivamente sociológica, no se puede olvidar que el desarrollo integral de la persona y el desarrollo solidario se condicionan mutuamente. El egoísmo, por tanto, es el enemigo más deletéreo de una sociedad, a la medida del hombre [C 581].

(5) Sto. Tomás DE AQUINO, QD *De caritate*, a. 9, c.

4. EL AMOR Y LA SOLIDARIDAD PARA CONSTRUIR LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

Pablo VI definió la justicia como «la medida mínima de la caridad». ¡Precisa y preciosa definición que merece estar en el Compendio! Sorge la comenta diciendo que «el empeño por la justicia constituye la primera forma de demostrar solidaridad y amor hacia los oprimidos. ¿Qué sentido tendría ofrecerle a alguien la propia solidaridad, mientras se le niega lo que le es debido, lo que es de justicia?» (6). La plena *verdad* sobre el hombre permite superar la visión contractual de la justicia, que es una visión limitada, y abrirla al horizonte de la solidaridad y del amor [C 203].

Así lo hace el Compendio. Destaca, por una parte, la solidaridad, como principio, que en cierta medida comprende todos los demás: éste constituye «uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política» (CA 10) [C 580]. Pero, por otra parte, —y es lo más importante en esta Comunicación—, señala con acento especial que el principio de solidaridad está iluminado por el primado del Amor-caridad, «que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (Jn 13,35)» (SRS 40) [C 580].

Respecto a la solidaridad, la DSI recomienda encarecidamente la solidaridad, porque está en condiciones de garantizar el bien común [C 582] y confía a los hombres comprometidos en la sociedad y en la política una tarea: elaborar nuevas formas en las que la solidaridad impulse la eficiencia, y la efi-

(6) SORGE, B., *La propuesta social de la Iglesia*, Ed. BAC, Madrid, 1999, pp. 154-255.

ciencia haga concreta la solidaridad (7). Además, coloca junto al valor de la justicia, la solidaridad en cuanto vía privilegiada de la paz. Si la paz es fruto de la justicia, «hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (Is 32,17; St 32,17), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad» (SRS 39). La meta de la paz, en efecto, «sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional» (SRS 39) [C 203].

Respecto al amor-caridad, Jesús «nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el *mandamiento nuevo del amor*» (GS 38; LG 57; CIC 826) (Mt 22,40; Jn 15,12; Col 3,14; St 2,8). El comportamiento de la persona es plenamente humano cuando nace del amor, manifiesta el amor y está ordenado al amor. Pues bien, esta verdad vale también en el ámbito social: es necesario que los cristianos sean testigos profundamente convencidos y sepan mostrar; con sus vidas, que el amor es la *única* fuerza (I Co 12,31-14,1) que puede conducir a la perfección personal y social y mover la historia hacia el bien [C 580].

Sólo el amor-caridad puede cambiar completamente al hombre personalmente (NMI 49-51). Pero semejante cambio no significa anular la dimensión terrena en una espiritualidad desencarnada (CA 5). Quien piensa conformarse a la virtud sobrenatural del amor sin tener en cuenta su correspondiente fundamento natural, que incluye los deberes de la justicia, se engaña a sí mismo: «El amor-caridad representa el mayor mandamiento social. Respeta al otro y sus derechos. Exige la práctica de la justicia y es el único que nos hace capaces de ésta.

(7) MARTINO cardenal, R. R., *Presentación del Compendio de la DS*, en Cuba (28 de febrero de 2006).

Inspira una vida de entrega de sí mismo: «Quien intente guardar su vida la perderá; y quien la pierda la conservará» (Lc 17,33)» (CIC 1889). El amor-caridad «te hace ver en el prójimo a ti mismo», dice *San Juan Crisóstomo* (8) [C 582].

Ciertamente, para plasmar una sociedad más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor-caridad en la vida social —a nivel político, económico, cultural, etc.—, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción. «El cristiano sabe que el amor es el motivo por el cual Dios entra en relación con el hombre. Es también el amor lo que Él espera como respuesta del hombre. Por eso, el amor es la forma más alta y más noble de relación de los seres humanos entre sí. —de relación social—. El amor-caridad debe animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, y extenderse igualmente al orden internacional. Sólo una humanidad, en la que reine la civilización del amor, podrá gozar de una paz auténtica y duradera» (MJMP 2004, 10; DiM 14) [C 582]. Por eso, la conclusión del Compendio, titulada *Para una civilización del amor*, expresa la intención de fondo de todo el documento.

Para terminar, quiero afirmar, con Camacho, que este Compendio «es una exquisita y valiosa herramienta para quienes son capaces de mirar con perspectiva el pasado, analizar con conciencia crítica el presente y dar un paso adelante frente a las exigencias del futuro» (9). Y, entre estas exigencias de futuro, añadido yo, está la de construir la civilización del amor.

(8) SAN JUAN CRISÓSTOMO, Homilía *De perfecta caritate*, 1, 2: PG 56, 281-282.

(9) CAMACHO, I., *Presentación del Compendio de la DSI*, en el Parlamento de Canarias de Tenerife (2005).

RETOS QUE PLANTEA LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL

JOSÉ J. CARMONA

I. LA CARIDAD, EJE CENTRAL EN LA VIDA DE LA IGLESIA Y DEL CRISTIANO

El Pueblo de Dios tiene por ley el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo nos amó a nosotros (1). El amor es el signo que distingue a los discípulos de Cristo, el que da sentido a toda la vida de la Iglesia e incluso es el distintivo de la acción eclesial, ya que *«todo ejercicio de apostolado tiene su origen y su fuerza en la caridad»* (2).

El Papa Benedicto XVI nos dice en su encíclica *Deus caritas est* que *«la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (kerygma-martyria), 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 actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia»* (3).

(1) L. G. 9.

(2) A. A. 8.

(3) D. C. E. 25.

La caridad además es el corazón de la acción evangelizadora, como dicen nuestros obispos: «La caridad es el principio de la vida y del hacer de la comunidad cristiana en el mundo; es el corazón de toda auténtica evangelización. Por amor la Iglesia toma la iniciativa y sale al encuentro de lo perdido, del pobre y del que sufre.» (4)

Hablar por tanto de caridad o amor en la Iglesia es hacer referencia no a algo simplemente importante, que lo es, sino que es referirnos a su naturaleza y a su propia esencia, a una dimensión que atraviesa toda su vida, hasta el punto de que si faltase el amor no habría comunidad y no habría propiamente acción apostólica. Incluso la misma celebración eucarística, que el Vaticano II nos dice es manifestación principal de la Iglesia (5), debe conducir a la caridad (6), motivo por el cual podemos afirmar que sin caridad no hay eucaristía. Por eso decía Juan Pablo II que «*no se puede recibir el Cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen hambre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos*» (7).

2. LA CARIDAD, INSPIRADORA DE TODA PROGRAMACIÓN PASTORAL

Decía el mismo Juan Pablo II en su Exhortación Pastoral Novo millenio ineunte que «*nuestra programación pastoral se inspirará en el mandamiento nuevo que él nos dio*» (8). Y añadía

(4) La Caridad de Cristo nos apremia, 5.

(5) S. C. 41.

(6) P. O. 6.

(7) Homilía de clausura del Congreso Eucarístico de Sevilla. 1993.

(8) N. M. I. 42.

que todo ello desde una verdadera contemplación del rostro de Cristo: «*Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: "he tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado de beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme. (Mt. 25-35-36)"*» (9)

No puede extrañar a la conciencia cristiana que un Papa afirme que la programación pastoral de la Iglesia se inspire en el Mandamiento Nuevo, antes al contrario lo extraño sería no partir de algo que hemos visto pertenece a la naturaleza de la Iglesia y es manifestación irrenunciable de su propia esencia. Pero sí queremos resaltar, por lo clarificador, lo que el Papa añadía en el mismo punto de la citada Exhortación Pastoral: «*esta página (la de Mt. 25-36-39) no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia... Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la iglesia una opción preferencial por ellos*» (10). Con esta afirmación tan rotunda Juan Pablo II zanjaba un debate postconciliar; en el que tan enzarzados estaban algunos sobre qué era más importante si la ortodoxia o la ortopraxis. El servicio a los que sufren, tienen hambre, están desnudos, son forasteros o están en la cárcel es signo de fidelidad a Cristo no menos que la ortodoxia y ahí está el fundamento y la inspiración de toda programación pastoral. La Iglesia o sirve a los demás, so-

(9) N. M. I. 49.

(10) N. M. I. 49.

bre todo a los más débiles, o no sirve para nada. Por eso nuestros obispos nos dirán que *«La Iglesia se presenta como signo eficaz de la presencia operante de Dios en la historia, cuando su fe obra por amor y se entrega a construir la fraternidad en Cristo. La comunidad eclesial tiene la misión de desarrollar la comunión filial y fraterna de los llamados a formar el pueblo de Dios. La acción caritativa y social por tanto, es una expresión externa de la entraña misma de la Iglesia.»* (11)

3. LA ACCIÓN SOCIOCARITATIVA, ASIGNATURA PENDIENTE

Ya hemos expuesto al principio de este trabajo cómo Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* afirma que la naturaleza de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios, celebración de los Sacramentos y servicio de la caridad. En el mismo sentido se había manifestado el Congreso sobre Parroquia Evangelizadora, celebrado en Madrid del 11 al 13 de noviembre de 1988, cuando decía que la acción evangelizadora giraba entorno a esos tres ejes fundamentales: la acción catequética o formativa, la acción litúrgica o celebrativa y la acción caritativa y social.

Pero uno tiene la sensación de que los cristianos conscientes de su fe tienen muy asumida la acción catequética o la litúrgica. No hay más que darse una vuelta por cualquier parroquia y ver la cantidad de catequistas o miembros del equipo de liturgia y la cantidad de horas que los sacerdotes dedican al cuidado, formación y acompañamiento de las personas que se entregan a estas tareas evangelizadoras.

(11) La caridad de Cristo nos apremia, 5.

Sin embargo la sensación es distinta cuando se trata de la acción caritativa y social. La percepción es que la inmensa mayoría de los cristianos, incluidos muchos que se quieren tomar en serio la vivencia de su fe, son remisos a adentrarse en ese campo tan importante y esencial en la acción evangelizadora de la iglesia.

Y es el caso que el magisterio de la Iglesia viene repitiendo continuamente la necesidad de una formación cristiana integral que tenga en cuenta que el aspecto social y público de la existencia es dimensión constitutiva de nuestra vida cristiana, porque el Dios de Jesucristo siempre nos remite a nuestros hermanos. Sin embargo en la vida de nuestras comunidades con frecuencia se siguen haciendo las cosas como si esta dimensión fuese menos constitutiva que las otras (12).

Se impone una acción decidida de los responsables de las comunidades cristianas para que esta dimensión de la fe y de la acción evangelizadora esté presente en todas las instancias de la formación cristiana, ya que difícilmente se podrá evangelizar lo social si la inmensa mayoría de los cristianos ven este campo como algo ajeno a su fe o a lo sumo como tarea de especialistas o personas especialmente vocacionadas.

4. LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL TAREA ESPECÍFICA DE LOS LAICOS

Cuanto venimos afirmando se dice de toda la Iglesia, porque toda la Iglesia es la que evangeliza. Pero tras esta afirmación general bueno será decir que la evangelización de lo so-

(12) FRANCISCO PORCAR. *Desafíos de la pastoral obrera del siglo XXI*.

cial es primordialmente tarea de los laicos, como nos recuerda el Catecismo de la Iglesia católica. «*No corresponde a los pastores de la Iglesia intervenir directamente en la acción política ni en la organización social. Esta tarea, de hecho, es parte de la vocación de los fieles laicos, quienes actúan por propia iniciativa junto con sus conciudadanos*» (13).

La acción política y la organización social son tareas que se realizan en medio del mundo y los laicos que, como todo miembro de la Iglesia, están llamados a la santidad «*han de santificarse en el mundo*» (14). Por eso nuestros obispos afirman que «*el campo propio, aunque no exclusivo, de la acción evangelizadora de los laicos es la vida pública*» (15). Y Juan Pablo II nos dirá que «*para animar cristianamente el orden temporal, los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política*» (16).

Nos dice Pablo VI que «*una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes*» (17), lo que implica aceptar que ante determinadas cuestiones pueden ofrecerse distintas soluciones y eso obliga a optar; a tomar partido, algo plenamente legítimo en una sociedad plural y democrática. Algo que pueden y deben hacer los laicos, pero de lo que se deben abstener los pastores, que han de permanecer «*como el hombre de todos en clave de fraternidad espiritual*» (18).

Podemos pues afirmar que el laico cristiano es de forma paradigmática y eminente el sujeto de la «caridad política» y

(13) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2.442.

(14) *Los cristianos laicos, iglesia en el mundo* (CLIM), 44.

(15) CLIM, 45.

(16) C. L. 42.

(17) O. A. 50.

(18) Directorio para el ministerio, 33.

que «*la participación de los laicos en el ordenamiento de las realidades temporales, según los planes de Dios y a favor del bien integral del hombre, se realiza tanto de forma individual como asociada*» (19).

Cuando antes citábamos el Catecismo de la Iglesia Católica lo hacíamos para indicar que el compromiso de los laicos en la vida pública es parte de su vocación y también para afirmar que lo hacen bajo su propia iniciativa y responsabilidad. Pero su acción política, si es vivida no sólo como una mera consecuencia de su fe sino también como una forma privilegiada del ejercicio de la caridad (20), es una forma de hacer presente a la Iglesia en un ámbito en el que no podría ser sal y luz si no es a través de ellos. «*Los laicos están especialmente llamados a hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que sólo puede llegar a ser sal de la tierra a través de ellos*» (21). En consecuencia podemos afirmar que la presencia pública de los laicos cristianos es presencia de la Iglesia, ya que su actuación es, como nos decían nuestros obispos en una cita ya aludida antes, *actividad evangelizadora*.

5. RETOS QUE PLANTEA LA EVANGELIZACIÓN DE LO SOCIAL

A la vista de lo expuesto, pensamos que la **evangelización de lo social** presenta aquí y ahora algunos retos a la Iglesia y los cristianos.

(19) C.V.P. 110.

(20) CLIM 54.

(21) L. G. 33.

- En primer lugar urge **ayudar a descubrir y potenciar el desarrollo entre los cristianos de la conciencia social**. Si la evangelización de lo social, siendo tarea de toda la Iglesia, es tarea primordial de los laicos, si la dimensión sociocaritativa es una asignatura pendiente para la mayoría de los cristianos, es preciso y urgente que se haga realidad lo que decían nuestros obispos en una de las propuestas de **«Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo»**: *«Hay que promover la participación de los laicos en la vida pública. La comunidad cristiana les ofrecerá —no hay deber sin derecho— la debida formación de la dimensión socio-política de la fe. Más aún: los cristianos laicos tienen el deber y el correspondiente derecho de contribuir a la actualización y desarrollo, así como a la difusión de la doctrina social de la Iglesia, aportando su experiencia y conocimientos, y a proponer y participar en los procesos de discernimiento e implicarse en los juicios concretos y acciones públicas de la Iglesia local»* (22).
- Urge también que los cristianos **pierdan el miedo a salir de la sacristía**. Decíamos antes que en cualquier comunidad es evidente la implicación de cristianos en las dimensiones catequética y litúrgica de la fe, pero que parece como si la dimensión pública no fuese con ellos, o a lo sumo fuese sólo cuestión de especialistas o vocacionados... Es fácil asumir compromisos **ad intra**, y evidentemente hay que asumirlos, pero se impone perder el miedo a mezclarse con la sociedad. Jesús citó a los discípulos en Galilea, tierra de gentiles: *«No tengáis mie-*

(22) CLIM 80.

do; id a avisarles a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (23). ¡Hay que perder el miedo a salir!

- Es necesario también **romper con la excesiva dependencia clerical de los laicos**, y esto lo afirmamos desde el respeto y el reconocimiento al imprescindible papel que en la Iglesia representan el Ministerio Pastoral y la labor de sacerdotes y religiosos en la animación de la vida de las comunidades cristianas, pero también desde el firme convencimiento de la necesidad de potenciar el laicado para que la evangelización sea tarea de **toda la Iglesia**. Porque «los laicos no sólo pertenecen a la Iglesia, sino que son la Iglesia» y porque «la Iglesia entera, y cada una de nuestras Iglesias particulares, no está plenamente constituida si, junto a los obispos, sacerdotes y religiosos, **no existe un laicado adulto y corresponsable**» (24).
- Se impone también la necesidad de encontrar un **justo equilibrio entre pluralismo y dispersión**. Al afirmar antes que la evangelización de lo social es tarea primordial de los laicos, decíamos citando a Pablo VI en Octogésima Adveniens que *una misma fe puede llevar a compromisos diferentes*. Y si hoy vemos como bueno el pluralismo en el compromiso público de los cristianos, no es bueno en cambio dar la impresión de que «el cristianismo es la salsa que va bien con cualquier menú» (25). Si la fe nunca se podrá identificar con un programa político concreto, hay determinadas opciones que, por estar en contradicción con el evangelio, deben estar vetadas

(23) Mt. 28,10.

(24) CLIM 24.

(25) LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Iglesia en el corazón del mundo*, p. 95. Ediciones HOAC.

para el cristiano. Es necesario asegurar que «pluralismo legítimo no equivale a pluralismo **ilimitado**» (26). Desde la Iglesia se deberían potenciar espacios de encuentro y diálogo entre cristianos de distinto compromiso público para que fuese realidad lo que recomendaba el Vaticano II. «*Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solitud primordial por el bien común*» (27).

- Y finalmente creemos necesario un **esfuerzo por formar militantes que evangelicen los ambientes**. Como afirmábamos antes, la evangelización de lo social exige presencia en medio de unas realidades temporales donde difícilmente puede llegar la Iglesia si no es a través de los laicos. «*Es tarea propia del fiel laico anunciar el evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales: la familia, el compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; el ejercicio de responsabilidades sociales, económicas, políticas. Todas las realidades seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y actuar de los cristianos laicos*» (28). Para esa misión específicamente laica se precisan militantes cristianos especializados por su formación y por la misión que les encomienda la Iglesia que, en medio de los ambientes sean «*¡testigos de la resurrección y de la vida del Señor Jesús!*» (29).

(26) Id.

(27) GS 43.

(28) *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 543. BAC.

(29) LG 38.

Así será realidad lo que decía el autor de la Carta a Diogneto «*lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo*» (30).

(30) Carta a Diogneto 6.

EL RIESGO DE UN USO IDEOLÓGICO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

JOSE MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ
Profesor de Sociología y DSI (Oviedo)

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia es una obra que permite conocer y poner en valor la riqueza y amplitud del mensaje social de la Iglesia, un conjunto de enseñanzas que se ha ido enriqueciendo y evolucionando en contacto con las realidades sociales cambiantes. La obra, como su denominación indica, recoge de manera sistemática y con pretensión orgánica las principales enseñanzas en materia social presentadas por el Magisterio de la Iglesia en diferentes documentos.

La metodología de elaboración del Compendio se basa en la concatenación de textos procedentes de diferentes documentos, y por tanto pertenecientes a diversas épocas y situaciones y, lo que es más relevante, a grados diferentes del Magisterio eclesialístico.

Por tanto, el Compendio de la DSI no aporta elementos doctrinales nuevos ni añade un mayor valor a las enseñanzas que recoge. Su alcance magisterial es el propio en origen de cada uno de los textos que se reproducen en la obra, ni más ni menos. Esto supone una dificultad que el propio Compendio advierte en su parte introductoria:

«En el estudio del Compendio convendrá tener presente que las citas de los textos del Magisterio pertenecen a documentos de diversa autoridad. Junto a los documentos conciliares y a las encíclicas, figuran también discursos de los Pontífices o documentos elaborados por los Dicasterios de la Santa Sede. Como es sabido, pero parece oportuno subrayarlo, el lector debe ser consciente que se trata de diferentes grados de enseñanza» (1).

En esta comunicación se propone una consideración acerca del riesgo de un posible uso «ideologizado» de la obra, que puede venir inducido por la propia metodología en ella empleada: intentar sistematizar las enseñanzas sociales de la Iglesia a base de encadenar citas de diferentes documentos (pertenecientes por tanto a diferentes momentos de la historia y por ello descontextualizados), corre el riesgo de ser entendido como si ofreciese una doctrina cerrada y definitiva sobre cada aspecto de la vida social.

Pero el Compendio no es un catecismo social ni tampoco un código de preceptos morales o de normas jurídicas (mucho menos es una colección de anatemas, como algunos medios de comunicación quisieron presentarlo). Si el Compendio fuese eso o alguien intentara aplicarlo así, instrumentalizaría la DSI como si de una ideología se tratase, algo descartado tajantemente en la encíclica SRS (2).

(1) Compendio DSI, 8.

(2) «La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista (...), sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el

Por ello, más bien hay que entender el Compendio de la DSI como un medio para difundir más y mejor el conocimiento de la enseñanza social católica y, sobre todo, para favorecer su aplicación a las realidades sociales de hoy. Pero sin perder de vista tanto la categoría epistemológica específica de la DSI como la metodología de elaboración y aplicación que le es propia.

UN SALTO CUALITATIVO EN LA RESPUESTA ECLESIAL A LA SOCIEDAD

Conviene, pues, recordar el origen de la DSI como un «salto cualitativo» en respuesta a las limitaciones de la moral católica tradicional, que por su enfoque individualista y estático no tomaba en cuenta suficientemente la dimensión estructural de los problemas sociales ni sus nuevas evoluciones. Ello situaba a la Iglesia en una actitud cerrada en la defensa anacrónica de un orden social ya superado y la volvía incapaz de dialogar con la nueva sociedad moderna, en la que solamente veía un cúmulo de graves peligros.

Los intentos de elaborar, a partir de la DSI, un sistema ideológico que pretendiera competir con las demás ideologías deben ser considerados como errores de enfoque superados por el Concilio Vaticano II, que dejó claro que no hay un sistema social católico («tercera vía») que presentar como alternativa a la sociedad secular. De lo contrario, «se puede llegar a

Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (SRS 41).

no interpretar rectamente o incluso a falsear los textos del Magisterio, y se corre el peligro de buscar en ellos lo que nunca han podido dar ni siquiera sus autores han pretendido presentar: una visión sistemática y completa de la vida social, con su correspondiente andamiaje científico de orden filosófico o teológico, o incluso sociológico, económico o político» (3).

Teniendo en cuenta lo ya dicho en SRS 41, emplear la DSI de ese modo ideologizado constituye una distorsión del sentido profundo de las enseñanzas sociales cristianas. Por ello resulta imprescindible no perder de vista la original identidad de la DSI y su método de aplicación.

ESPECIFICIDAD EPISTEMOLÓGICA DE LA DSI

La identidad de la DSI, su condición epistemológica diferenciada, estriba en que reúne una serie de saberes y enfoques sobre la realidad social para elaborar una síntesis que va más allá de cada una de esas aportaciones. Por ello la DSI no es un discurso reductible ni a doctrina moral o teológica, ni a sociología ni a pastoral, aunque incorpore elementos de todas esas disciplinas.

- **La DSI no es un discurso de carácter solamente teológico-moral**, aunque lo sea en cuanto que hace referencia al comportamiento de las personas en lo social y a la moralidad de las estructuras sociales: *«objetivo principal [de la DSI] es interpretar esas realidades,*

(3) SORIA, C., «Elementos para una comprensión de la Doctrina Social: problemas epistemológicos y teológicos», en VV.AA., *Dalla Rerum Novarum alla Laborem Exercens: verso l'anno 2000. Symposium*, Pontificia Commissio Iustitia et Pax, Città del Vaticano, 1982, pp. 115-136, cita en p. 116.

examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (4). Debe quedar claro que esta afirmación última es una respuesta a quienes ven la DSI como una ideología, pero no debe ser entendida como ubicación exclusiva de la DSI en el ámbito epistemológico de la Teología Moral (5).

- **Tampoco la DSI puede ser considerada como un discurso exclusivamente doctrinal**, en el sentido fuerte y estático de la expresión, pues si bien contiene un núcleo de principios irrenunciables y de criterios básicos permanentes, que sí forman parte esencial de las enseñanzas de la Iglesia, incluye también orientaciones de carácter coyuntural (necesariamente coherentes con los principios y criterios básicos) y reconoce la necesidad constante de adaptaciones: «Continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia (...) es constante porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus "principios de re-

(4) SRS 3.

(5) Por cierto que, incluir en el Compendio de la DSI contenidos relacionados con otros campos de la moral (bioética) puede desvirtuar la primordial dimensión social de esta enseñanza de la Iglesia. Si además se usa el Compendio para insistir en tales aspectos y deslegitimar (quizá de forma prematura) realidades que emergen en la sociedad y la ciencia actual, muchas personas acabarán por percibir la DSI no como un estímulo para el compromiso en las realidades sociales (en las que los cambios y la aparición de nuevas realidades es lo normal y necesario) sino como una ideología, a veces opuesta a la evolución de la sociedad.

flexión”, en sus fundamentales “directrices de acción” y, sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor. Por el otro, es a la vez siempre nueva, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades» (6).

- **Asimismo, no constituye la DSI un saber solamente sociológico**, aunque lo sea en su aproximación analítica a la realidad social, dado que buena parte de los textos de la DSI están dedicados al análisis de los fenómenos sociales, políticos y económicos, para lo que la Iglesia reconoce imprescindible el auxilio de las ciencias humanas (7).
- **En fin, la DSI tampoco es una enseñanza de carácter exclusivamente pastoral**, aunque esta dimensión también sea muy relevante, en la medida en que la DSI constituye una llamada a la acción evangelizadora en lo social: *«La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y (...) tiene como consecuencia el “compromiso por la justicia” según la función, vocación y circunstancias de cada uno» (8).*

En suma, la enseñanza social católica se constituye en un discurso específico en el que «la armonización de todas estas

(6) SRS 3.

(7) «[la Iglesia] intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, den una respuesta a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena»: SRS 1.

(8) SRS 41.

diversas fuentes [filosofía, teología, ciencias sociales,...] y su complementación en su síntesis superior; en función del carisma pastoral del magisterio, constituyen uno de los elementos característicos, desde el punto de vista epistemológico, de la DSI, tal como se ha delineado históricamente, de forma progresiva y no siempre lineal» (9).

ESPECIFICIDAD METODOLÓGICA DE LA DSI

El método propio de la DSI se basa en el discernimiento de los signos de los tiempos a la luz de la fe; ello implica que hay que aceptar el reto de entrar en diálogo con las nuevas realidades, con actitud analítica y crítica, pero sin condenas apriorísticas ni esencialismos (10); ésta fue una de las grandes intuiciones del Concilio Vaticano II y es desde entonces el camino —es decir, el método— pastoral adecuado para superar la brecha entre la fe y la vida de muchas personas, en una sociedad en proceso de cambio acelerado.

El Magisterio de la Iglesia señala, además, como elementos del método de aplicación de la DSI: la responsabilidad propia

(9) SORIA, C., o. c., p. 130.

(10) Cf. GS 4. Los signos de los tiempos constituyen el punto de partida metodológico para entablar diálogo con el mundo. Como todo el acontecer histórico es mantenido en actividad por el Verbo de Dios, en el que todo ha sido creado, y se orienta hacia Cristo, resulta que la misma historia, a su modo, es un lugar teológico. En el material histórico Dios sigue manifestándonos su voluntad, pero no de un modo desconectado de su revelación en Cristo, sino en unión con esa revelación: Cf. HÄRING, B., «A modo de conclusión. Nuevos derroteros, nuevas perspectivas», en Baraúna (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Studium, Madrid, 1967, pp. 687-688.

de las Iglesias particulares y de sus pastores (11); la responsabilidad propia de los laicos (12); el papel que debe jugar la conciencia del cristiano, como mediación entre las exigencias del Evangelio y el compromiso en las realidades concretas que se viven (13); el respeto a la pluralidad de opciones prácticas que pueden ser asumidas en conciencia en el proceso de encarnación de las exigencias de la fe en la realidad social (14).

Olvidar esta especificidad epistemológica y metodológica de la DSI comporta el riesgo de no interpretar correctamente los desafíos y oportunidades actuales de la sociedad y convertir la DSI en una ideología que se intenta aplicar «de arriba abajo», mediante consignas que los fieles han de cumplir sin ejercitar su propio discernimiento, como si de una disciplina de partido se tratase.

Al respecto habría que recordar la enseñanza de Pablo VI acerca de que Pablo VI lo dejó claro: «...en la diversidad de situaciones, funciones y organizaciones, cada uno debe determinar su responsabilidad y discernir en buena conciencia las actividades en las que deba participar» (15).

POR UN USO ADECUADO DEL COMPENDIO DE LA DSI

Por todo lo dicho, es necesario cuidar del buen uso del Compendio de la DSI. Un uso orientado esencialmente a dar

-
- (11) Cf. OA 4.
 - (12) Cf. OA 48; AA 31.
 - (13) Cf. GS 43.
 - (14) Cf. OA 49-50.
 - (15) OA 49.

fundamento a la acción social de los cristianos, no considerados como «mano larga» de la jerarquía, sino como laicos que asumen en conciencia el riesgo del compromiso social en una sociedad pluralista y cambiante.

Así, el uso correcto de la DSI nada tiene que ver con una Iglesia de consignas ni anatemas (perseveremos en la actitud abierta al mundo del Concilio Vaticano II), sino con la necesidad de aceptar y favorecer la mediación de la conciencia de los cristianos que viven el compromiso en lo concreto (siempre atravesado por contradicciones y dificultades que no se pueden resolver sólo en la teoría) y con el respeto a la pluralidad de opciones que pueden asumir, en medio de las cambiantes circunstancias de la vida social: *«en las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes»* (16).

Por ello, la DSI nunca se puede aplicar como si fuese un recetario con soluciones ya elaboradas y definitivas, ni se puede pretender de ella una eficacia equivalente a la de las ideologías o sistemas políticos. Su utilidad es más modesta; estriba en facilitar ese discernimiento cristiano de la realidad social que lleva a actualizar permanentemente la dimensión social de la fe, en fidelidad a los principios básicos que emanan del Evangelio y de la visión cristiana de la persona y de la sociedad (17).

(16) Cf. OA, 50; GS 43.

(17) *«Se propone como un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo; como una guía para inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza»:* Compendio DSI, 10.

Es pues necesario tomar muy en cuenta que la DSI no se puede aplicar como algo estático y fijado definitivamente, sino como una enseñanza abierta constantemente a las nuevas realidades (18). Ya que la evolución es algo inherente a la realidad social, es preciso reconocer que la DSI necesita de constantes actualizaciones para su puesta en práctica, algo que el propio Compendio reconoce: *«el documento presenta un cuadro de conjunto de las líneas fundamentales del “corpus” doctrinal de la enseñanza social católica. (...) Considérese debidamente, sin embargo, que el transcurso del tiempo y el cambio de los contextos sociales requerirán una reflexión constante y actualizada sobre los diversos temas aquí expuestos, para interpretar los nuevos signos de los tiempos»* (19).

En la adecuada actualización y aplicación de estas enseñanzas se juega mucho la Iglesia: nada menos que la posibilidad de hacer significativo el mensaje de Cristo para los hombres y mujeres de nuestra época, y creo que en esto consiste la tarea eclesial por excelencia, es decir, la evangelización, llámese «nueva» o «vieja».

(18) Cf. SRS, 3.

(19) Compendio DSI, 9.

LA DESLOCALIZACIÓN EMPRESARIAL: «LA MANO VISIBLE DE LOS EMPRESARIOS»

Comunicación sobre la vida económica
y el trabajo. Claves de lectura y aplicación

JOSÉ MIGUEL HERNÁNDEZ ZARAGOZA

Alumno del Máster

La Globalización puede entenderse como consecuencia de la modernidad (1), que ha llevado hasta límites insospechados las tesis del liberalismo clásico del siglo XIX, fundamentalmente respecto a la noción de libertad y su relación con la economía.

Así el mercado, libre de trabas parece haber llegado a convertirse en la única verdad que aglutina el medio interpretativo de la realidad y el programa político de la globalización. La Globalización partió como un fenómeno eminentemente económico (2), llegando también a la esfera de lo social.

En estos momentos, iniciado el siglo XXI, los distintos puntos del planeta se encuentran conectados en cuestión de se-

(1) GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, 1993, p. 166.

(2) PNUD, 1998. Tal como lo indica el PNUD, la globalización es un hecho concreto y claramente efectivo en el terreno de la «integración de los mercados comerciales, de inversión y financieros».

gundos y se gestionan y se producen intercambios a una velocidad inimaginable. La circulación de información, recursos materiales y económicos se han multiplicado, pero las fronteras están abiertas para las transacciones, no para las personas.

La globalización abre las fronteras de los países para garantizar de esta manera que los mercados de bienes y servicios sean mundiales (pero sobre todo los mercados de capitales). Sin embargo no se globaliza el **mercado de trabajo**, poniendo trabas a los trabajadores del sur que quieren trabajar en el Norte, por lo que la globalización de bienes y capitales facilita la explotación de los trabajadores a nivel mundial: se dan costes laborales diferentes en los diferentes países, se producen bienes y servicios que pueden después competir en el mercado mundial, provocando presión a la baja en los salarios y facilidad de despido a lo largo de todo el planeta.

Pero quizás el aspecto más importante del hecho global es que **las empresas de cualquier país pueden reclutar mano de obra, cualificada o no, de cualquier lugar**, ya sea a través de la implantación de la empresa, o bien por inmigración. El mercado laboral se mueve. La voluntad de huir de la miseria o de la guerra o de buscar mejores condiciones de vida provoca que la mano de obra inmigrante, en principio, circule por todos los países, por todo el mundo, de forma global y se ubique donde tenga expectativas de trabajo.

Los países receptores de emigración responden de forma contradictoria. Por una parte desarrollan políticas migratorias restrictivas consiguiendo que un número importante de personas persistan en quedarse en el país de forma ilegal y tengan que adaptarse a vivir en situaciones de vulnerabilidad, a la vez que forman parte de un mercado de trabajo que les reclama. Estas medidas chocan por un lado con los derechos hu-

manos, y por el otro con las necesidades del mercado de trabajo que exige una oferta estable de mano de obra.

Su efecto en los países centrales del comercio mundial parece ser el de favorecer la radicación de los inmigrantes y de sus familias, modificando paulatinamente la composición étnica de estas sociedades; pero, en general, dichas medidas tienden a mantener la mano de obra inmigrada en situación de precariedad laboral y de exclusión social. Estamos ante una revolución transnacional que está reestructurando la sociedad a escala planetaria y las migraciones internacionales son parte de este proceso (3).

Cada día que pasa somos más conscientes de que nuestra situación depende no sólo de nuestro esfuerzo sino también, y en ocasiones de forma muy determinada, de lo que hagan otros. Estamos asistiendo desde hace unos años a fenómenos de **deslocalización** de empresas, es decir, que grandes corporaciones dominen sectores estratégicos de nuestra actividad económica y que sus decisiones nos afecten, a pesar de que estas se tomen en lugares distantes. La continuidad del trabajo no depende sólo de la profesionalidad y preparación, sino de decisiones, algunas veces especulativas, tomadas en centros de decisión ajenos a nosotros.

En un artículo de Marta Muñoz (4) publicado en el *Boletín Económico* de Información Comercial Española, define el término deslocalización empresarial como:

(3) «*La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*». Colección Estudios sociales. Fundación la Caixa. 2000.

(4) MUÑOZ GUARASA, Marta. Deslocalización sectorial de la inversión directa extranjera en España En: *Boletín Económico de ICE, Información Comercial Española*, N.º 2744, Madrid, 2002, p. 19-30.

«el traslado de actividades productivas desde países industrializados a países en desarrollo caracterizados por poseer niveles sensiblemente inferiores a su renta per cápita y, por consiguiente, en el salario medio de la población empleada».

Es decir, se trataría de que las empresas ubicadas en un país o región se trasladen a otro menos desarrollado, con el objetivo principal de reducir costes laborales, ya que los salarios en el país o región de destino, son inferiores a los de origen. Las empresas consiguen así mejorar su competitividad en el mercado, ya que los costes de producción son inferiores y pueden, disminuir el precio de venta de sus productos, o incrementar el margen de beneficio empresarial.

ANALIZAMOS ESTE FENÓMENO DE LA DESLOCALIZACIÓN CON EL EJEMPLO DE ESPAÑA

En el año 2004 las empresas no financieras españolas mejoraron sus beneficios ordinarios de media un 21,7%, unos resultados ocho puntos mejores que en el año 2003. Sabiendo también que el PIB español creció en el año 2004 un 2,7%, y teniendo en cuenta que tampoco de debe a plusvalías o dividendos extraordinarios, que cayeron hasta un 37,7% en el mismo periodo, la pregunta es obvia: ¿A costa de quién se logra este incremento de beneficios? (5)

Este incremento de beneficios empresariales se logró en el año 2004 en base al «recorte de gastos y a los dividendos del

(5) HERNÁNDEZ, Santiago. «Las empresas cierran 2004 con una subida del 21,7% en los beneficios», *El País*, martes 5 de abril de 2005, número 10.166, p. 53.

exterior» (6). Los dos pilares sobre los que se apuntalaron los resultados empresariales españoles en 2004 fueron, según el Banco de España, la contención del gasto empresarial, especialmente el salarial, y el «aporte de filiales extranjeras, especialmente Latinoamericanas» (7). **Un par de eufemismos agradables para expresar que los resultados de las empresas españolas se lograron a costa de los trabajadores y de la transferencia de renta desde estados subdesarrollados.**

Básicamente las empresas aceptan dos tipos de mecanismos para mejorar sus rendimientos: reducir costes salariales, deslocalizando su producción o despidiendo a sus trabajadores; o bien tratando de incrementar la productividad de sus trabajadores aumentando la carga de trabajo que recae sobre éstos, pero sin incrementar al mismo nivel su régimen salarial. De manera indefinida y global ambos mecanismos son contraproducentes.

Si todas las empresas reducen costes salariales deslocalizando su producción de manera indefinida y global se da una situación que resulta evidente, aunque muchos no quieran admitirla: se llega a una situación en que los salarios no tienen capacidad para mantener los niveles de adquisición de bienes de consumo, pues al existir un menor volumen de renta salarial global existe obligatoriamente una menor capacidad de consumo por parte de dichos asalariados, de manera que las rentas salariales resultan insuficientes para mantener la demanda a los niveles anteriores a la reducción de costes. Como consecuencia inevitable la demanda se contrae, lo que motiva una reducción de la actividad económica para adecuarse a una demanda de-

(6) *Ibíden.*

(7) *Ibíden.*

creciente. Las empresas vuelven a tratar de mejorar sus rendimientos reduciendo costes salariales, lo que vuelve a reducir la demanda, y motiva que el proceso vuelva a comenzar hasta que resulta imposible reducir los costes de producción.

Resulta evidente además, e históricamente cierto, que el posible incremento de beneficios derivado de la reducción de costes no basta para compensar la reducción de la demanda motivada por el descenso de las rentas salariales. De esta manera, la deslocalización empresarial conduce inevitablemente hacia una reducción global de la producción, y por tanto de la cantidad total de trabajo, al disminuir de manera global la demanda de bienes de consumo para satisfacer el incremento de beneficios empresariales. Es decir, se reduce el tamaño total del pastel, se reduce el tamaño del total de la economía, pero se incrementa cierta parte del mismo pastel: los beneficios empresariales.

Desplazar indefinidamente la presión de la actividad económica sobre las rentas salariales, y no sobre la expansión de la actividad o sobre los beneficios, sólo acaba motivando en última instancia una reducción de la actividad económica total. Aunque a corto plazo proporciona ingentes beneficios empresariales a las empresas que tienen capacidad para flexibilizar su productividad o deslocalizar su producción.

En definitiva: al deslocalizar las grandes compañías su producción causan una considerable reducción global de la actividad económica, dañando gravemente el empleo, para conseguir unos elevados beneficios a corto plazo, pero que no se pueden mantener de manera estructural o a medio y largo plazo (8).

(8) VILLANUEVA ARANDOJO, A. *Deslocalización empresarial, demanda y empleo. ¿Hacia una recesión de la actividad económica?* En *noticias.com* el 28 de mayo de 2006.

Los productos del Norte ya no se diferencian demasiado en calidad con los fabricados por países con costos salariales mucho más bajos. Ya hay empresas multinacionales en el Tercer Mundo con tecnología punta y mano de obra esclava. Por tanto la amenaza de la deslocalización planea sobre los países que han ido logrando en las últimas décadas mejores condiciones salariales. En una economía globalizada las multinacionales ya no tienen apenas oposición y no dudan en buscar la máxima producción al mínimo coste y en las mejores condiciones. ¿Cuándo nos daremos cuenta de una vez que el hambre, la esclavitud y sueldos de miseria del Tercer Mundo tienen que ver con el paro, la precariedad laboral y pérdida de conquistas sociales del Norte? Y nada de lo que ocurra en el mundo nos debe ser ajeno. Vivimos en un único mundo internacionalizado donde la «ciencia económica», que debería estudiar la mejor distribución de los bienes necesarios para toda humanidad, sirve como fundamento del pensamiento único neoliberal de los poderosos contra los débiles. El «socialismo» (socialismo es solidaridad) y los sindicatos europeos tradicionales han muerto y están en pequeñas batallas nacionalistas y concertadoras para mantener por algunos años más los puestos de trabajo y su jubilación, aunque se les nieguen a sus hijos...

¿Cuándo los seres humanos dejaremos de decir «más» y empezaremos a decir «suficiente»? ¿Ha que nos lleva la constante acumulación de riquezas? El 20% de la población mundial nos apropiamos del 86 % de PIB mundial y ese mismo 20 % consumimos el 80 % de los recursos mundiales (9). ¿A caso no es «suficiente»? (10).

(9) PNUD. *Informe 1999 sobre «el desarrollo humano»*.

(10) MEADOWS, D. L.; MEADOWS, D. H.; RANDERS, J. *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid, 1993 p. 233.

Mientras la optimización de los beneficios siga siendo la regla de oro de la actuación empresarial, el trabajo seguirá reducido a pura mercancía, es decir, será asumida como variable dependiente de las necesidades acumulativas de factor capital (real y financiero); de esta manera si sube la cotización en Bolsa de una empresa cuando ésta despide a trabajadores, alguien tendrá que explicarnos cómo puede el empresario afirmar que en la cima de sus pensamientos está la valoración de la persona humana (11).

Trabajo sobre capital, la economía al servicio de la persona, la solidaridad internacional... son más necesarios que nunca. No se trata de llevar nuestras empresas y nuestro modelo de desarrollo a los países del Sur, les estamos haciendo un flaco favor. Hay que apostar por modificar las estructuras comerciales que rigen el sistema económico mundial. Hay que abogar por un autentico desarrollo.

Un desarrollo que debe ser integral. Que no se reduce al simple crecimiento económico es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud lo ha subrayado Pablo VI: *Nosotros no aceptamos la separación entre lo económico y lo humano, ni entre el desarrollo y la civilización en que se halla inserto. Para nosotros es el hombre lo que cuenta, cada hombre, todo grupo de hombres, hasta comprender la humanidad entera»* (12).

El desarrollo es un proceso. *«Si proseguir el desarrollo exige un número cada vez mayor de técnicos, aún exige más hombres de pensamiento, capaces de profunda reflexión, que se con-*

(11) FRASSINETI, Cesare. *La globalización, vista desde los últimos*. Madrid, 2001, p. 98.

(12) PABLO VI. *Populorum progressio* 14.

sagren a buscar el nuevo humanismo que permita al hombre hallarse a sí mismo, asumiendo los valores espirituales superiores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así es como podrá cumplirse en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para todos y cada uno, de unas condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas» (13).

Lo que más llama la atención de esta definición es su carácter humanista, el hombre por encima de todo; y más en este nuevo contexto histórico, en el que los conflictos sociales han adquirido dimensiones mundiales. Esta definición ofrece ayuda para comprender todos los aspectos de un desarrollo integral del hombre y de un desarrollo solidario de la humanidad.

Las situaciones menos humanas se dan cuando hay carencias materiales y morales, y estructuras opresivas. Las condiciones humanas requieren la posesión de lo necesario, la adquisición de conocimientos y cultura, el respeto a la dignidad de los otros, el reconocimiento de los valores supremos y de Dios y, en fin, la vida cristiana de fe, esperanza y caridad. El **«paso»** de las condiciones menos humanas a las más humanas que, no se limita a los aspectos puramente temporales, debe inspirar la reflexión teológica sobre la liberación de la justicia y sobre los valores auténticos sin los cuales no es posible un verdadero desarrollo de la sociedad.

Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus Caritas Est* nos apela a estar del lado de los que sufren, es Dios quien nos empuja a aliviar la miseria. El papa nos dice que: *El espectáculo del ser humano que sufre nos oprime el corazón. Pero el verdadero significado del compromiso caritativo va más allá de la sim-*

(13) PABLO VI. *Populorum progressio* 20.

ple filantropía. Dios mismo nos empuja en nuestro interior a aliviar la miseria. Por tanto, en definitiva, es a Él mismo a quien llevamos al mundo que «sufre». Cuanto más clara y conscientemente lo llevemos como don, más eficazmente nuestro amor cambiará el mundo y hará renacer la esperanza: una esperanza que trasciende la muerte (14).

Sólo el «amor» puede ser capaz de transformar el mundo, sólo desde este «amor» que ha sido derramado en nuestros corazones... podremos cambiar el mundo. Un amor moralmente valioso que no fija sus ojos amorosos en la persona porque esta tenga tales o cuales cualidades y ejercite tales y cuales actividades, porque tenga éstas o aquellas «dotes», sea «bella», tenga virtudes, sino aquel amor que hace entrar estas cualidades, actividades, dotes, en su objeto, porque pertenecen a esta persona individual. Él sólo es también amor absoluto, por lo mismo que no es dependiente del posible cambio de estas cualidades y actividades (15). ... *quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve (16).*

(14) BENEDICTO XVI. *Udienza ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio consiglio "Cor Unum"*, 23-01-2006. Ciudad del Vaticano.

(15) SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca, 2005, p. 34.

(16) I Jn 4,20.

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» (Enero-marzo 2000)	9,91
N.º 94 La Trinidad (Abril-junio 2000)	9,91
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas (Octubre-diciembre 2000)	9,91
N.º 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria..... (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho (Julio-septiembre 2001)	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Enero-marzo 2002)	10,46
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46
N.º 103-104 Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia (Julio-diciembre 2002)	10,46
N.º 105 Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa y social en la diócesis (Enero-marzo 2003)	10,82
N.º 106 Una nueva imaginación de la caridad (Abril-junio 2003)	10,82

	<u>EUROS</u>
N.º 107-108 Desarrollo de los pueblos y caridad (Julio-diciembre 2003)	14,40
N.º 109 Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad (Enero-marzo 2004)	10,82
N.º 110 Cultura de la solidaridad y caridad política (Abril-junio 2004)	10,82
N.º 111 La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II..... (Julio-septiembre 2004)	10,82
N.º 112-113 ¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia (Octubre 2004-marzo 2005)	10,82
N.º 114-115 Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria»..... (Abril-Septiembre 2005)	10,82
N.º 116 «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Octubre-Diciembre 2005)	10,82
N.º 117-118 De Camino hacia «Deus caritas est»..... (Enero-Junio 2006)	10,82
N.º 119 El compartir fraterno (Julio-septiembre 2006)	10,82
N.º 120 «El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i> . XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Octubre-diciembre 2006)	10,82

CORINTIOS XIII

revista de ecología y pastoral de la caridad

Apellidos

Nombre

Dirección

Población

C.P.

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **28,38 euros**.

FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación

Nombre del Banco

Dirección Código Postal

Población Provincia

* N.º de entidad (4 dígitos): |_|_|_|

* N.º de sucursal (4 dígitos): |_|_|_|

* Dígito control (2 dígitos): |_|

* N.º de cuenta (10 dígitos): |_|_|_|_|_|_|_|_|_|

Nombre del titular de la cuenta

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**